

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ,

ИЗДАНИЕ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1874.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.

КАЗАНЬ.

въ университетской типографіи.

Печатать дозволяется. Ректоръ академія, протоіерей *А. Владимірскій*.

ДОГМАТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА СВ. ПРИПЕЯ ЛЮЦСКАГО

ВЪ СВЯЗИ СЪ ГНОСТИЧЕСКИМИ УЧЕНІЯМИ ВТОРАГО ВѢКА.

(продолженіе)

—

III.

Ученіе о Богѣ въ Его существѣ и въ Его отношеніи къ міру.—Ученіе о Богѣ въ гностическихъ системахъ: пантеистическое представленіе о Богѣ,—дуалистическое ученіе о Богѣ. — Критика гностическихъ ученій о Богѣ въ твореніи св. Припея: искаженіе идеи Бога въ пантеистическихъ и дуалистическихъ системахъ гностицизма. — Исходная точка и главное, основное положеніе Припея о Богѣ: Богъ, единый и высочайшій, Самъ непосредственно есть Творецъ міра, сотворившій все существующее изъ ничего.—Дальнѣйшія положенія Припея о Богѣ.—Ученіе о существѣ Бога и Его свойствахъ, какъ выводъ изъ ученія о Богѣ-Творцѣ.

Вопросъ о безконечномъ въ его отношеніи къ конечному, о Богѣ въ себѣ самомъ и въ Его отношеніи къ міру и человѣку, служитъ существеннымъ вопросомъ въ исторіи религіознаго развитія человѣчества,—составляетъ главное содержаніе и основную канву этого развитія. Каждая религіозная система,—каково бы ни было ея частное содержаніе, и каковы бы ни были ея особенный, спеціальныя характеры,—непремѣнно имѣетъ въ своей основѣ извѣстное представленіе о Богѣ, которымъ объясняются и опредѣляются и съ которымъ находятся въ болѣе или менѣе тѣсной связи всѣ ея главныя и существенныя положенія. Безъ того или другаго представленія о Богѣ немыслима никакая религіозная система, потому что идея о Богѣ входитъ

въ содержаніе религіозной системы существенно, какъ ея необходимая основа. Такое первостепенное и существенное значеніе имѣеть ученіе о Богѣ въ особенности въ гностическихъ системахъ. При всемъ множествѣ и разнообразіи этихъ системъ, при всей разнородности и разнохарактерности ихъ содержанія,—всѣ онѣ объединяются и связываются между собою одною и тою же общою и главною задачею—представить, на основаніи возрѣвнѣй язычества, іудейства и христіанства, болѣе или менѣе удовлетворительное рѣшеніе вопроса о безконечномъ въ его отношеніи къ конечному, о Богѣ въ Его отношеніи къ міру и человѣку. Всѣ составныя части разнообразныхъ гностическихъ системъ—теогонія, зоногонія, космогонія и христологія—въ существѣ своемъ суть не что иное, какъ подробнѣйшее и обстоятельнѣйшее раскрытіе одного и тогоже главнаго и существеннаго пункта, именно—ученія о безконечномъ въ его проявленіяхъ въ области конечнаго, о Богѣ въ Его проявленіяхъ въ мірѣ и въ исторіи человечества,—такъ что св. Иринея совершенно справедливо называетъ ученіе гностиковъ о Глубинѣ (*βυθός*), т. е. о Богѣ, *корнемъ* и *источникомъ* (*radix, fons*) всѣхъ вообще гностическихъ заблужденій⁽¹⁾. Богъ въ Его существѣ и въ Его отношеніи къ міру есть альфа и омега, начало и конецъ гностическихъ системъ,—есть такой пунктъ, изъ котораго исходятъ и развиваются, около котораго сосредоточиваются, и къ которому потомъ возвращаются всѣ вообще гностическія системы. Сообразно съ такимъ значеніемъ ученія о Богѣ въ системахъ гностическихъ, такое же важное мѣсто занимаетъ это ученіе и въ догматической системѣ св. Ирины; и у него ученіе о Богѣ служитъ самымъ главнымъ и первымъ исходнымъ пунктомъ, которымъ связываются и объединяются, и отчасти объясняются и доказываются всѣ существенныя положенія его рели-

(1) Contr. haeres., lib. 1, cap. 4.

гіозной системы. Послѣ изложенія гностическихъ системъ въ первой книгѣ своего творенія, опроверженіе этихъ системъ во второй книгѣ св. Ириней начинаетъ именно ученіемъ о Богѣ, и прямо говоритъ, что этотъ пунктъ онъ считаетъ главнымъ и основнымъ пунктомъ христіанской вѣры. „Намъ нужно начать, говоритъ онъ ⁽¹⁾, съ самой первой и важнѣйшей главы (a primo et maximo capitulo), именно—съ ученія о Богѣ, который сотворилъ небо и землю, и все, что въ нихъ находится.—и показать, что ничего нѣтъ ни выше, ни ниже Его, и что Онъ единъ есть Богъ, единъ Господь, единъ Творецъ, единъ Отецъ, и единъ содержитъ все, и всему даетъ бытіе“.

Ученіе св. Ириней о Богѣ, подобно всѣмъ другимъ пунктамъ его догматической системы, опредѣляется полемикой его съ гностицизмомъ, и, какъ въ главныхъ, такъ и во всѣхъ второстепенныхъ своихъ положеніяхъ, направляется имъ противъ современныхъ, гностическихъ ученій о Богѣ. Поэтому, чтобы получить правильное и точное, ясное и цѣлостное представленіе объ этомъ—самомъ первомъ и главномъ пунктѣ догматической системы Ириней.—мы прежде всего представимъ въ этой статьѣ сущность *гностическихъ* ученій о Богѣ,—затѣмъ изложимъ ученіе о Богѣ *самого Ириней*, съ его *отрицательной* (полемической) и *положительной* стороны, — т. е. представимъ сначала полемику Ириней съ гностиками по этому вопросу, а потомъ—раскрытіе имъ положительнаго, откровеннаго ученія о Богѣ.

Главнымъ, средоточнымъ пунктомъ гностическихъ ученій о Богѣ, — какъ видно уже отчасти изъ предъидущаго, — служитъ вопросъ объ *отношеніи* Бога къ міру; ученіе о *существованіи* Бога, о Богѣ въ себѣ самомъ, занимаетъ второстепенное положеніе въ системахъ гностицизма. Вопросъ объ отношеніи безконечнаго къ ко-

⁽¹⁾ Contr. haeres., lib. II, cap. 1.

нечному, Бога къ міру и челѣвуку, во всѣхъ гности-
ческихъ системахъ рѣшается исключительно въ духѣ
религіозно- философскихъ воззрѣній древняго языче-
ства, — на основаніи общей всему язычеству идеи о
безусловной и непримиримой противоположности между
духомъ и матеріею, — между областію высшею, иде-
ально-духовною, и областію низшею, матеріально-чув-
ственнойю, — между Существомъ безконечнымъ и неогра-
ниченнымъ и существами конечными, ограниченными.
Выходя изъ этой идеи противоположности, гностики
положительно отрицали прямое и непосредственное от-
ношеніе Бога къ міру; Богъ, какъ чистѣйшій и абсо-
лютнѣйшій Духъ, какъ Существо безконечное и неогра-
ниченное, самъ по себѣ непосредственно не можетъ
имѣть никакого общенія съ міромъ конечнымъ и огра-
ниченнымъ, въ особенности съ видимымъ и чувстви-
тельнымъ міромъ, какъ областію матеріи; лично самому Бо-
гу не можетъ принадлежать — ни твореніе міра, ни
промышленіе о немъ. Отношеніе Бога къ міру можетъ
только быть *посредственнымъ*, можетъ выражаться и
совершаться только при посредствѣ особыхъ духов-
ныхъ существъ, — подобныхъ Ему, но гораздо низ-
шихъ Его; отсюда, во всѣхъ гностическихъ системахъ
между Богомъ въ самомъ себѣ и видимымъ міромъ сто-
итъ рядъ такъ называемыхъ *эоновъ*; особіяхъ боже-
ственныхъ истеченій, — которые собственно и служатъ
посредниками и представителями Бога въ Его отно-
шеніяхъ къ міру; самѣмъ низшимъ изъ этихъ эоновъ,
въ которыхъ божественное начало проявляется уже
въ весьма слабой степені, и принадлежитъ собственно
— какъ твореніе видимаго міра, такъ и управленіе имъ.
Но одинаково выходя въ своемъ ученіи объ отношеніи
Бога къ міру изъ языческой идеи противоположности
между духомъ и матеріею, между безконечнымъ и ко-
нечнымъ, и влѣдствіе этого одинаково не признавали
прямого и непосредственнаго общенія Бога съ міромъ, —
въ дальнѣйшемъ развитіи своего ученія объ отношеніи
Бога къ міру гностическія системы значительно разни-

лись между собою. Гностики египетскіе, Валентинъ и его послѣдователи (Секундъ, Епифанъ, Маркъ, Птолемей и др., а также офиты), — въ системахъ которыхъ преобладали главнымъ образомъ воззрѣнія греческой идеалистической философіи, преимущественно—Платона, — представляли отношеніе Бога къ міру въ духѣ идеалистическаго пантеизма; а гностики сирійскіе и малоазійскіе, Сатурнинъ, Василидъ ⁽¹⁾, Маркіонъ и др.,—въ ученіи которыхъ проходили главнымъ образомъ религіозно-философскія идеи восточныхъ народовъ,—представляли отношеніе Бога къ міру въ формѣ дуализма. Сущность ученія о Богѣ гностиковъ пантеистовъ и гностиковъ дуалистовъ можно представить приблизительно въ слѣдующемъ видѣ.

Въ пантеистическихъ системахъ гностицизма ⁽²⁾ Богъ въ себѣ самомъ, безъ отношенія Его къ міру, представляется существомъ безпредѣльнымъ и необъятнымъ, неименуемымъ и невыразимымъ,—существомъ, неимѣющимъ ни дѣятельности, ни движенія, вѣчно покоящимся и вѣчно заключеннымъ въ самомъ себѣ ⁽³⁾,—существомъ неопредѣленнымъ, безличнымъ и безсозна-

(1) Василидъ хотя и провелъ большую часть своей жизни въ Александріи, центрѣ пантеистич. гнозиса, но по рожденію и воспитанію, а главное по духу своей системы онъ по всей справедливости можетъ быть причисленъ къ сирійскимъ гностикамъ. Объ обстоятельствахъ жизни Василида см. у *Вейандера*: «Genetisch. Entwickl. d. gnostisch. Systeme», S. 31.—и у *Маттера*: «Histoire critique du gnosticisme», t. 1, p. 402—403.

(2) При изложеніи ученія о Богѣ гностиковъ пантеистовъ мы будемъ руководиться главн. образомъ системою *Валентина*, такъ какъ эта система несомнѣнно служитъ самымъ лучшимъ и полнымъ выраженіемъ пантеистическаго гнозиса. Въ твореніи св. Иринея ученіе Валентина излагается въ lib. 1, cap. I—VII, и др. Въ новѣйшихъ сочиненіяхъ о гностицизмѣ ученіе Валентина см. у *Вейандера*: «Genetisch. Entwicklung d. gnostisch. Systeme», S. 92—143.—у *Риттера*: «Geschichte d. christl. Philosophie», 1 Theil, S. 191—237,—у *Маттера*: «Histoire critique du gnosticisme», t. II, p. 47—96,—у *Баура*: «Dogmengeschichte», t. I, S. 190—197, и др. Въ этихъ сочиненіяхъ система Валентина излагается не только буквально, но и со стороны ея высшаго, философскаго смысла.

(3) Contr. haeres., lib. 1, cap. 1.

тельнымъ. Въ Немъ, какъ въ своемъ сѣмени или корнѣ, существуетъ все, что произошло изъ Него въ послѣдствіи,—существуетъ, впрочемъ, какъ и Самъ Онъ, въ формѣ бытія безразличнаго и неопредѣленнаго,—только еще въ зародышномъ, зачаточномъ состояніи. Въ системѣ Валентина всѣ эти опредѣленія Бога въ самомъ себѣ выражаются — понятіемъ *βυθός* (глубина),—которое съ одной стороны указываетъ на безпредѣльность Бога, а съ другой—на отсутствіе въ немъ бытія опредѣленнаго, личнаго и сознательнаго,—и потому понятіями—*πρωαρχή, προπάτωρ, radix, fons*, т. е. что Богъ есть первоначало, первоотецъ, первоисточникъ и корень всего существующаго (¹). Въ пантеистическихъ системахъ гностицизма Богъ въ себѣ самомъ въ одно и тоже время есть *все* и *ничто*,—*все*, пот. что заключаетъ въ себѣ сѣмена и зачатки всей послѣдующей жизни и всего послѣдующаго бытія,—*ничто*, пот. что ни самъ Онъ, ни все въ Немъ, заключенное въ собственномъ смыслѣ не обладаетъ бытіемъ реальнымъ, дѣйствительнымъ. Богъ гностиковъ пантеистовъ, въ себѣ самомъ, въ существѣ своемъ, есть не что иное, какъ *абстракція* абсолютнаго, отвлеченная *идея* сущаго. Отсюда, по ученію пантеистич. гносиса, Богу необходимо *выступить* изъ самаго себя и *обнаружиться* во внѣ, чтобы отъ абстракціи перейти къ дѣйствительности, изъ состоянія безразличнаго и неопредѣленнаго перейти къ состоянію опредѣленному; и чтобы сдѣлаться существомъ живымъ, дѣятельнымъ и самосознательнымъ. Этотъ переходъ Бога въ себѣ самомъ изъ состоянія абстрактнаго, безразличнаго и неопредѣленнаго въ состояніе существа опредѣленнаго и сознательнаго представляется въ пантеистическихъ системахъ гностицизма подъ формою длиннаго процесса саморазвитія и самообнаруженія божества въ міръ и человечествѣ, совершающагося по закону строгой постепенности. Въ системѣ Ва-

(¹) Contr. haëres., lib. 1, cap. 1.

лентина процессъ саморазвитія божества представляется слѣдующимъ образомъ. Богъ выступаетъ изъ самого себя и послѣдовательно проходитъ *три* ступени въ своемъ саморазвитіи (¹): Прежде всего существо высочайшее выражается въ высшемъ, небесномъ мірѣ зоновъ (²), истекающихъ изъ Него въ постепенномъ порядкѣ, и своею совокупностію составляющихъ такъ называемую у Валентина божественную Плирому. Эоны Валентина, по толкованію Баура (³), суть не что иное, какъ формы божественнаго самосознанія, — въ которыхъ Богъ въ одно и тоже время является, по выраженію тогоже Баура (⁴), „субъектомъ—объектомъ“, — въ которыхъ Онъ мыслить и сознаетъ себя единымъ и равнымъ самому себѣ, тождественнымъ, — такъ какъ всѣ эоны суть одинаковой съ Нимъ, божественной природы. Міръ зоновъ — *первая* ступень божественнаго саморазвитія; слѣдующая, *вторая* ступень начинается отпаденіемъ отъ божественной Плиромы самаго послѣдняго эона — Софіи Ахамоев, и продолжается въ исторіи міра и человечества до явленія на землю эона — Искупителя. По ученію Валентина, божественное начало выражается въ эонахъ не въ одинаковой степени; въ высшихъ эонахъ оно выражается въ большей степени, въ низшихъ — въ меньшей, и т. д.; въ самомъ послѣднемъ эонѣ оно выражается до такой степени слабо, что природа его уже не соответствуетъ природѣ всѣхъ прочихъ эоновъ; безграничное и безстрастное божественное начало достигаетъ въ немъ *предѣла*, ограничивается и становится страстнымъ (⁵). Вслѣдствіе этого, пребываніе въ без-

(¹) Смыслъ дальнѣйшаго ученія Валентина мы беремъ у Риттера; Маттера и Баура, въ указанныхъ сочиненіяхъ.

(²) Ученіе Валентина о происхожденіи эоновъ излагается въ твореніи Прппей — lib. 1, сар. 1 и 2.

(³) Dogmengeschichte, Band 1, S. 130.

(⁴) Ibid.

(⁵) Contr. haeres., lib. 1, сар. 2.

границной и безстрастной божественной Плиромѣ ставится для послѣдняго зона невозможнымъ, и онъ ниспадаетъ изъ божественной Плиромы въ пустоту и хаосъ (¹). Это ниспаденіе послѣдняго зона изъ божественной Плиромы есть не что иное, въ системѣ Валентина, какъ переходъ безконечнаго въ область конечнаго.—моментъ, съ котораго начинается возможность происхожденія и образованія видимаго міра. Ниспадшій изъ божественной Плиромы зонъ, Софія Ахамоевъ, послѣдовательно производитъ изъ самого себя, по ученію Валентина (²), три элемента: матеріальный (илическій), душевный (психическій) и духовный (пневматическій). Изъ этихъ трехъ элементовъ Диміургъ, психическая сущность, созданная Софією Ахамоевъ, образуетъ затѣмъ весь видимый міръ, въ томъ числѣ и человѣка (³). Первоначально человѣкъ образуется Диміургомъ только изъ двухъ элементовъ—илическаго и психическаго, такъ какъ пневматическимъ элементомъ не обладаетъ и самъ Диміургъ; но потомъ Софія Ахамоевъ, чрезъ посредство Диміурга и незамѣтно для него, влагаетъ въ человѣка и этотъ третій, пневматическій элементъ, божественное, эоническое начало (⁴). Такимъ образомъ, безконечное и необъятное божество, выступивши изъ самого себя и обнаружившись въ мірѣ эоновъ, переходитъ въ область конечнаго и ограниченнаго міра, и сосредоточивается здѣсь въ человѣкѣ. Въ человѣкѣ божественное начало является *связаннымъ* началами илическимъ и психическимъ, узамы матеріи и чувственной жизни; поэтому, вся исторія человечества, а вмѣстѣ съ тѣмъ и исторія саморазвитія Бога въ человѣчествѣ, есть не что иное, по ученію Валентина, какъ исторія постепеннаго *освобожденія* пневматическаго, божественнаго начала отъ

(¹) Contr. hæres., lib. I, cap. 4.

(²) Ibid., cap. 3.

(³) Ibid., cap. 4 п 5.

(⁴) Ibid., cap. 5, п. 3 и 6.

связывающихъ его началъ матеріальнаго и чувственнаго. До явленія на землю зона-Искупителя это освобожденіе совершается медленно; язычество живетъ главнымъ образомъ матеріальною жизнію, іудейство—жизнію чувственною, психическою; только весьма немногіе между язычниками и іудеями выражаютъ въ своей жизни высшее, пневматическое начало. На этой второй ступени своего саморазвитія божество сознаетъ себя различнымъ и противоположнымъ всему его окружающему. Наконецъ, является на землѣ, по ученію Валентина (1), зона-Искупитель, горній Христосъ, — который въ видѣ голубя сходитъ на психическаго Мессію, созданнаго Диміургомъ, — сообщаетъ людямъ истинное познаніе о Богѣ и мірѣ, и объ ихъ собственной природѣ, — и указываетъ имъ средства къ освобожденію отъ узъ чувственности и матеріи, и къ возвращенію въ божественную Плирому находящагося въ нихъ зоническаго начала (2). Явленіемъ зона-Искупителя начинается третья ступень саморазвитія божества; возвращеніе его къ самому себѣ, къ своему первоначальному тождеству. Когда наконецъ божественное начало совершенно освободится отъ началъ илическаго и психическаго, тогда міръ чувственный потеряетъ всякое значеніе, истребится огнемъ, и сѣмь огонь обратится въ ничто (3). Тогда все духовное, пневматическое, находящееся въ мірѣ, снова возвратится къ своему первоисточнику, соединится и сосредоточится въ Богѣ: Тогда, по ученію гностиковъ пантеистовъ (4), ниспавшій изъ Плиромы зона, Софія Ахамоъ, снова войдетъ въ Плирому и соединится съ своимъ женихомъ—горнимъ Христомъ, — люди же духовные, перешедши въ состояніе чистыхъ духовъ, незримо войдутъ въ божество.

(1) Contr. haeres., lib. 1, cap. 6, и др.

(2) Ibid.

(3) Ibid., cap. 7.

(4) Ibid.

твенное царство эоновъ, и сдѣлаются невѣстами ангеловъ, окружающихъ Христа; тогда божественная Плирома будетъ „брачнымъ чертогомъ“, въ которомъ всѣ духи будутъ наслаждаться невыразимымъ блаженствомъ.

Въ *дуалистическихъ* системахъ гностицизма, (1) отношеніе Бога къ міру представляется совершенно въ другой формѣ, чѣмъ въ системахъ пантеистическихъ. По ученію гностиковъ дуалистовъ, отъ вѣчности существують два начала — доброе и злое, свѣтлое и темное; оба эти начала совершенно независимы другъ отъ друга, и обладаютъ бытіемъ вполне самостоятельнымъ. Представителемъ перваго начала служитъ нерожденный, неизменимый и невѣдомый Отецъ (*), — представителемъ втораго начала служитъ сатана, олицетворяющій собою вѣчную матерію (*). Каждое изъ этихъ началъ производитъ изъ себя безчисленное множество духовъ, или эоновъ, одинаковой съ собою природы; отъ начала свѣтлаго и добраго рождаются въ постепенномъ порядкѣ духи свѣта и добра, — отъ начала темнаго и злаго точно также въ постепенномъ порядкѣ рождаются духи тьмы и зла (*). Въ продолженіе длин-

(1) Главными представителями этого гнозиса служатъ — Сатурниръ, Василида и Маркионъ. Ученіе первыхъ двухъ гностиковъ излагается св. Иринеємъ въ lib. I, cap. 24, а ученіе Маркиона — въ lib. I, cap. 27; болѣе подробно ученіе Василида излагается у Климента александрийскаго: *Stromat.* II, 29; III, 4; IV, 13; V, 4, 6, 11, и др. Въ новѣйшихъ изслѣдованіяхъ о гностицизмѣ ученіе этихъ гностиковъ излагается у тѣхъ же самыхъ писателей и въ тѣхъ же самыхъ сочиненіяхъ, въ которыхъ излагается ученіе Валентина и его послѣдователей, — именно, въ сочиненіи *Heandera*, стр. 28—75, 269—314, — у *Rittnera*, стр. 118—149, ч. I, — у *Mattnera*, т. 1, стр. 332—349, 402—423, — т. 2, стр. I—II, 224—283.

(*) *Contr. haeres.*, lib. I, cap. 24, n. 1, 3 и 4.

(*) *Ibid.*, cap. 24, n. 2.

(*) Въ системѣ Василида царство свѣта и добра раздѣляется на 363 небесъ, изъ которыхъ каждое послѣдующее служитъ подобіемъ каждому предыдущаго, а самое первое небо служитъ подобіемъ неизменимаго и

наго періода времени оба эти царства, — доброе и свѣтлое, темное и злое, — живутъ совершенно особою и отдѣльною жизнью, и въ обоихъ нихъ господствуетъ совершеннѣйшій порядокъ и гармонія. Но вотъ поступаетъ моментъ, когда оба эти царства въ самыхъ низшихъ своихъ представителяхъ соприкасаются между собою, — первоначальный порядокъ и гармонія нарушаются, и происходитъ безпорядочное *смѣшеніе* духа съ матеріею, свѣта со тьмою, добра со зломъ, такъ называемое въ системѣ Василида „τάραχος καὶ σύγχυσις ἀρχικῆ“ (1). По ученію Сатурнина, это смѣшеніе происходитъ влѣдствіе вторженія духа въ область матеріи, ангеловъ свѣта въ область ангеловъ тьмы (2); напротивъ, по ученію Василида, ангелы тьмы вторгаются въ царство свѣта и производятъ нарушеніе первоначальной гармоніи, первоначальнаго дуализма (3). Слѣдствіемъ смѣшенія духа съ матеріею, царства свѣта съ царствомъ тьмы, является — по ученію гностиковъ дуалистовъ — происхожденіе и образованіе видимаго міра и человѣка. Міръ и человѣкъ образуются самыми низшими ангелами свѣта, во главѣ которыхъ стоитъ Богъ іудейскій, — образуются частію изъ элементовъ матеріи, частію изъ элементовъ духа (4). Но человѣкъ вышелъ изъ рукъ ангеловъ — мірообразователей созданиемъ въ высшей степени слабымъ и несовершеннымъ; тогда невѣдомый Отецъ съжалился надъ нимъ, и вложилъ въ него, невѣдомо для ангеловъ міроздателей, „искру своей собственной жизни“, которая оживила его и сдѣлала существомъ совершеннымъ (5). Въ человѣкѣ, такимъ об-

нерожденнаго Отца. См. у Иринея и Климента александр. въ указанныхъ мѣстахъ ихъ твореній.

(1) Clem. Alex., Stromat., IV.

(2) Contr. haeres., lib. I, cap. 24, n. 1.

(3) Clem. Alex., Stromat., II, 20.

(4) Contr. haeres., lib. I, cap. 24.

(5) Ibid.

разомъ, встрѣтились и сосредоточились, оба враждебныя другъ-другу начала—свѣтлое и темное, доброе и злое, и начали борьбу между собою. Вся исторія чело-вѣчества есть не что иное, по ученію гностиковъ ду-алистовъ, какъ исторія борьбы злаго начала съ добрымъ, темнаго со свѣтлымъ. Въ древнемъ мірѣ доброе, бо-жественное начало было совершенно ослаблено злымъ началомъ,—Богъ іудейскій, покровитель іудеевъ, и всѣ остальные ангелы—міроздатели, покровители язычес-кихъ народовъ, были побѣждены темными силами ма-теріи и ангелами сатаны, и потеряли всякое понятие о невѣдомомъ и нерожденномъ Отцѣ. Зло повсюду при-лѣплялось къ добру, какъ ржавчина къ желѣзу; душу чело-вѣка повсюду осаждали духи тьмы и злобы, кото-рые внѣдряли въ ней разные пороки и страсти (¹). Тогда невѣдомый Отецъ для освобожденія добраго на-чала, находящагося въ людяхъ, отъ власти темныхъ силъ матеріи посылаетъ на землю, по ученію гности-ковъ дуалистовъ, свой первородный Умъ, самаго выс-шаго своего эона,—который призрачно воплощается и призрачно же обитаетъ на землѣ, вмѣстѣ съ людьми. Этотъ эонъ—Искупитель измѣняетъ ходъ борьбы меж-ду добрымъ и злымъ началомъ; съ явленіемъ его доб-рое начало начинаетъ побѣждать начало злое и посте-ленно освобождаться изъ-подъ власти темныхъ силъ ма-теріи. Конецъ всего послѣдуетъ тогда, когда доброе и свѣтлое начало совершенно освободится и отдѣлится отъ злаго и темнаго начала, и когда возстановится первоначальный дуализмъ.

Изъ этого краткаго очерка обѣихъ гностическихъ теорій объ отношеніи Бога къ міру, теоріи пантеисти-ческой и теоріи дуалистической, ясно видно,—что обѣ онѣ составляютъ совершеннѣйшую противоположность откровенному, христіанскому ученію о Богѣ—въ его отношеніяхъ къ міру,—разрушаютъ это ученіе въ са-

(¹) Contr. haeres., lib. I, cap. 24.

мой его основѣ, и искажаютъ его болѣе или менѣе во всѣхъ его пунктахъ. Въ обѣихъ представленныхъ теоріяхъ одинаково и съ особенною рѣзкостію выступаютъ двѣ крайности въ ученіи о Богѣ, извращающія и искажающія—кромѣ собственно догмата о Богѣ—весь вообще строй христіанской вѣроучительной системы. Съ одной стороны, въ обѣихъ теоріяхъ Богъ *отдѣляется* отъ міра на безконечное разстояніе,—отдѣляется до такой степени, что между Нимъ и міромъ уничтожается всякое живое и непосредственное общеніе. Эта крайность въ ученіи о Богѣ главнымъ образомъ выражается въ дуалистическихъ системахъ гностицизма; весь внѣшній міръ представляется тамъ областію не только чуждою, но и положительно враждебною Богу; тамъ доброе, божественное начало только насильственно и механически соединяется съ матеріею—темнымъ и злымъ началомъ, и затѣмъ находится съ нимъ съ постоянной и непрерывной борьбѣ; возвращеніе къ первоначальному дуализму, къ первоначальной отдѣльности между Богомъ и матеріею, составляетъ задачу и цѣль всей міровой жизни и исторіи человѣчества,—по ученію гностиковъ дуалистовъ. Но эта же самая крайность въ ученіи о Богѣ, по которой Богъ безконечно отдѣляется отъ міра, ясно проходитъ и въ пантеистическихъ системахъ гностицизма; и тамъ все ученіе о Богѣ основывается на противоположности Его міру, какъ безконечнаго и неограниченнаго Духа конечной и ограниченной матеріи; міръ происходитъ отъ Бога не прямо и непосредственно, а постепенно истекаетъ и развивается изъ Него по внутренней необходимости Его существа. Съ другой стороны, въ обѣихъ представленныхъ теоріяхъ гностицизма Богъ *смѣшивается* и *отождествляется* съ міромъ,—вѣя міровая жизнь представляется жизнью самого Бога. Эта вторая крайность гностическихъ ученій о Богѣ, совершенно уже противоположная первой, проходитъ въ особенности въ пантеистическихъ системахъ гностицизма; тамъ внѣшній, видимый міръ представляется только простою формою саморазвитія Существа высо-

чайшаго, внѣшнюю оболочкою, въ которую заключаетъ себя верховное Божество; все чувственное и матеріальное представляется пантеистическимъ гносисомъ только простымъ отрицаніемъ абсолютнаго божественнаго Духа въ процессѣ Его саморазвитія, не существующимъ реально и субстанціально (1). Но эта же самая крайность въ представленіи о Богѣ выражается отчасти и въ дуалистическихъ системахъ гностицизма, потому что и здѣсь божественное начало свѣта и добра постепенно развивается изъ самого себя, сначала въ мірѣ эоновъ, а потомъ въ мірѣ видимомъ и въ исторіи человѣчества, — такъ что, по выраженію Фреппеля (2), гностическій дуализмъ въ сущности есть не что иное, какъ „непослѣдовательный пантеизмъ“ (un pantheisme inconséquent). Первою изъ указанныхъ крайностей строго логически отрицаются въ гностическихъ системахъ все вообще христіанскіе догматы, основанные на живомъ, личномъ и непосредственномъ союзѣ и общеніи Бога съ міромъ, именно — догматы о твореніи, промышленіи, искупленіи и о внутреннемъ благодатномъ дѣйствіи Бога на человѣка, Вторую изъ указанныхъ крайностей точно также строго логически отрицаются въ гностическихъ системахъ тѣ христіанскія истины, которыя основаны на особомъ и отдѣльномъ существованіи Бога и міра, именно — истины паденія человѣка, какъ свободнаго, личнаго акта человѣческой воли, истина существованія нравственнаго зла въ мірѣ, христіанское ученіе о личной загробной жизни человѣка и т. д.

Отсюда, всеми этими особенностями гностическихъ ученій о Богѣ въ Его отношеніи къ міру, уже естественно, сама собою указывалась та специальная задача, которую главнымъ образомъ долженъ былъ имѣть въ виду, и которую долженъ былъ исполнить св. Ири-

(1) Эта мысль высказывается у Риттера и Баура въ указанныхъ выше сочиненіяхъ.

(2) Saint Irénée, p. 254.

ней въ своей полемикѣ съ гностицизмомъ по вопросу о Богѣ. Во первыхъ, ему нужно было устранить все тѣ выводы, къ которымъ строго логически вели обѣ представленныя нами теоріи о Богѣ,—какъ по отношенію къ догмату собственно о Богѣ, такъ и по отношенію къ другимъ, основаннымъ на немъ христіанскимъ догматамъ; т. е. иначе—ему нужно было доказать несостоятельность гностическаго ученія о Богѣ въ обѣихъ его формахъ, и въ пантеистической, и въ дуалистической. Во вторыхъ, ему нужно было раскрыть, въ противоположность гностицизму,—что Богъ имѣетъ *живое, личное и непосредственное* отношеніе къ міру, и что при этомъ Онъ существуетъ совершенно *особо и отдѣльно* отъ міра, не смѣшиваясь и не отождествляясь съ нимъ. Первую половину своей задачи св. Иринея исполняетъ посредствомъ *критическаго разбора* обѣихъ гностическихъ теорій объ отношеніи Бога къ міру,—вторую—онъ исполняетъ *раскрытіемъ* положительнаго, откровеннаго *ученія о Богѣ*, какъ *Творцѣ міра*, изъ котораго онъ послѣдовательно выводитъ потомъ все свое ученіе и о *сущестѣ* Бога.

Такимъ образомъ критическій анализъ обѣихъ представленныхъ нами теорій объ отношеніи Бога къ міру, пантеистической и дуалистической, входитъ въ догматическую систему Иринея существенно, какъ необходимый членъ ея, и строго-логически связывается съ его собственнымъ, положительнымъ ученіемъ о Богѣ. Раскрытіемъ несостоятельности гностическихъ ученій о Богѣ св. Иринея доказываетъ, что только одно откровенное, христіанское ученіе о Немъ, какъ Творцѣ міра, вполне правильно и вѣрно можетъ рѣшать и рѣшаетъ вопросъ объ отношеніи Бога къ міру, ошибочно рѣшаемый гностиками—или въ духѣ пантеизма, или въ духѣ дуализма; затѣмъ опираясь на ученіи о Богѣ—Творцѣ міра, какъ уже на доказанной и несомнѣнной истинѣ, св. Иринея съ строгою послѣдовательностью выводитъ изъ этого ученія и все остальные свои положенія о Богѣ, раскрываемыя и направляемыя имъ про-

тивъ ложныхъ положеній гностицизма. Кроме того, при опроверженіи гностическихъ ученій о Богѣ св. Иринея часто бываетъ вынужденъ высказывать и свои собственные взгляды относительно спорнаго вопроса, — такъ что вообще — его критика гностическихъ теорій объ отношеніи Бога къ міру служитъ необходимымъ уясненіемъ и дополненіемъ положительнаго раскрытія имъ христіанскаго ученія о Богѣ. *Главное* и *общее* положеніе, которое всесторонне раскрывается св. Иринеемъ въ его критическомъ анализѣ гностическихъ ученій о Богѣ, состоитъ въ томъ, что ученія эти съ одной стороны совершенно *искажаютъ* истинную идею Бога, логически противорѣчатъ поднятію о Немъ, какъ существѣ абсолютномъ, высочайшемъ и неограниченномъ, — а съ другой — ведутъ къ положительному *отрицанію* Бога, какъ учить о Немъ Откровеніе и какъ представляетъ Его обще-человѣческой смыслъ и обще-человѣческое религіозное сознаніе.

Въ своемъ опроверженіи *пантеистическаго* ученія о Богѣ св. Иринея раскрываетъ это положеніе слѣдующимъ образомъ.

Пантеистическій гносисъ, — представляющій всю міровую жизнь и исторію человечества саморазвитіемъ и самообнаруженіемъ самого Существа высочайшаго, совершеннѣйшаго по закону необходимости, — прежде всего искажаетъ идею о Богѣ, по представленію св. Иринея, со стороны ея *нравственнаго* содержанія; Существо абсолютно чистое и святое онъ низводитъ на степень существа нравственно-несовершеннаго, — дѣлаетъ Его виновникомъ зла и несовершенствъ въ мірѣ, какъ нравственныхъ, такъ и физическихъ, — отнимаетъ у Него присущую Ему безусловную свободу и подчиняетъ Его закону необходимости. Это возраженіе, которое св. Иринея ставитъ противъ ученія о Богѣ Валентина и его послѣдователей ⁽¹⁾, можно дѣлать вообще противъ всякой

(1) Это возраженіе противъ пантеистич. гносиса раскрывается св. Иринеемъ въ особенности въ lib. II, cap. 4 и 5, а также и въ нѣкоторыхъ другихъ мѣстахъ его творенія.

пантеистической доктрины. Въ самомъ дѣлѣ, по теоріи пантеизма вообще, жизнь міра и человѣчества являются жизнью самого Существа высочайшаго, — ихъ исторія есть Его собственная исторія, — ихъ перемѣны суть Его собственные, внутреннія перемѣны. Добро и зло, справедливость и несправедливость, безчестіе и честность, самыя величайшія добродѣтели и самыя величайшіе пороки — все это суть акты внутренней божественной жизни и выраженіе высочайшей божественной дѣятельности. Голодъ и моровыя язвы, моръ и война, и вообще всѣ физическія бѣдствія составляютъ только необходимые фазисы въ процессѣ міроваго, божественнаго развитія. Богъ, это нравственно-неизмѣняемое, свѣтлое и любвеобильное Существо, является въ пантеистическихъ теоріяхъ существомъ, исполненнымъ величайшихъ нравственныхъ противорѣчій, — является въ одно и тоже время и добрымъ и злымъ гениемъ человѣчества. Всѣ эти выводы логически заключаются, по представленію св. Иринея, и въ пантеистической доктринѣ гностицизма (¹). Съ безпредѣльной высоты гностики пантеисты постепенно низводятъ высочайшее Божество на самую низшую ступень бытія. Чѣмъ ниже и дальше простирается отъ Божества рядъ его истеченій — эоновъ, тѣмъ все ограниченнѣе становятся его совершенства; слабости и нравственныя калечатія послѣдняго эона въ Плиромѣ Валентина (²) суть внутреннія состоянія самой Глубины Валентина; ниспаденіе этого эона изъ божественной Плиромы въ область матеріи есть не что иное, какъ ограниченіе и паденіе самого Божества; Диміургъ, — образующій міръ видимый и человѣка, со всѣми ихъ физическими и нравственными несовершенствами, поселяющій на землѣ борьбу духовнаго съ матеріальнымъ, божественнаго съ чувственно-человѣческимъ, — есть только съ точки зрѣнія пантеистическаго гносиса

(¹) lib. II, cap. 4 и 5.

(²) Contr. haeres., lib. I, cap. 2 и 4.

безсознательное орудіе самого Существа высочайшаго, безсознательный исполнитель Его воли. „Тѣ обвиненія, пишетъ св. Ириней (¹), которыя приводятся послѣдователями Валентина противъ Диміурга и противъ сотвореннаго имъ вещественнымъ и временнымъ, въ сущности падаютъ на высочайшаго Отца всѣхъ вещей, если только дѣйствительно, какъ они утверждаютъ, сотворенное въ нѣдрѣ Плиромы начало разрушаться съ дозволенія и согласія самого Отца. Не устроитель міра (Диміургъ) есть причина несовершенствъ творенія, но Тотъ, Кто дозволяетъ и соглашается, чтобы въ Его области появились произведенія недостатка и дѣла заблужденія, и чтобы въ вѣчномъ было временное, въ не-тлѣнномъ—тлѣнное, въ истинномъ—ложное“. Чтобы устранить тѣ выводы, къ которымъ могло вести послѣдовательное проведеніе пантеистическаго принципа въ ученіи о Богѣ, Валентинъ и его послѣдователи, по свидѣтельству св. Ириней (²), вводили въ свои системы слѣдующій пунктъ. Они представляли бытіе и жизнь Существа высочайшаго подъ образомъ необъятной и неизмѣримой сферы, и допускали въ этой сферѣ *ничто* такое, на что не падали лучи божественнаго свѣта, нѣчто *несовершенное*,—что ограничиваетъ и задерживаетъ правильный ходъ развитія Существа высочайшаго въ мірѣ и человечествѣ,—и что объясняетъ и обусловливаетъ всѣ отклоненія и дисгармоніи въ этомъ развитіи, всѣ недостатки и несовершенства какъ міра физическаго, такъ и нравственнаго. По смыслу ученія Валентина и его послѣдователей, это *ничто* не имѣетъ одинаково бытія реальнаго, дѣйствительнаго,—а тѣмъ болѣе не имѣетъ бытія самостоятельнаго и совѣчнаго Богу, какъ матерія гностиковъ дуалистовъ; оно существуетъ, по ученію валентиніанъ, просто какъ только отрицаніе божества, какъ *пустота* и *тьма*, или по об-

(¹) Contr. haeres., lib. II, cap. 5, n. 3.

(²) Ibid., cap. 4.

разному выраженію послѣдователей Валентина—какъ *темное пятно* на одеждѣ Существа высочайшаго ⁽¹⁾. Св. Иринеѣ доказываетъ ⁽²⁾, что этотъ пунктъ не только не устраняетъ тѣхъ выводовъ относительно Бога, которые логически и необходимо заключаются въ пантеистическихъ системахъ гностицизма, но напротивъ еще больше затрудняетъ и запутываетъ дѣло, и ставить гностиковъ пантеистовъ въ безысходныя противорѣчія съ самими собою. Прежде всего, говоритъ Иринеѣ ⁽³⁾, представляется непонятнымъ, откуда и почему явилось это темное и пустое въ свѣтлой и полной жизни божественной сферѣ; оно не могло явиться само по себѣ, пот. что—по ученію самихъ же валентиніанъ— оно не есть начало самостоятельное; значить, оно явилось по волѣ и съ согласія самого Бога. А если допустить это послѣднее предположеніе,—въ такомъ случаѣ необходимо допустить слѣдующіе выводы: во-первыхъ, что свѣтъ высочайшаго Существа не есть свѣтъ полный и совершенный, — освѣщая всѣ другіе круги божественной сферы, онъ не достигаетъ, не наполняетъ и не освѣщаетъ одного круга, который и остался поэтому темнымъ и пустымъ, *пятномъ* на божественной одеждѣ; во-вторыхъ, что Богъ есть Существо непослѣдовательное самому себѣ, дѣйствующее безъ плана, и ясно несознающее того, что оно дѣлаетъ и будетъ дѣлать. Богъ безъ сомнѣнія знаетъ, что это темное и пустое внутри божественной сферы, или лучше — внутри Его собственнаго бытія, сдѣлается условіемъ всѣхъ несовершенствъ въ мірѣ и человѣчествѣ, препятствіемъ къ правильному ходу Его собственнаго развитія. Если Онъ всемогущъ, Онъ могъ значить еще въ самомъ началѣ уничтожить это темное и пустое и не допускать его развитія въ мірѣ и человѣчествѣ; но Онъ не дѣла-

(1) Contr. haeres., lib. II, cap. 4, n. 2 и 3.

(2) Ibid., cap. 4.

(3) Ibid.

еть этого, и становится такимъ образомъ виновникомъ всѣхъ несовершенствъ въ мірѣ, нравственныхъ и физическихъ. Затѣмъ Богъ измѣняетъ образъ своей дѣятельности; въ послѣднія времена Онъ посылаетъ на землю своего сына-Искупителя, и уничтожаетъ чрезъ Него то, что Онъ легко могъ уничтожить въ началѣ (1). Во всей этой дѣятельности, говоритъ Иринея (2), Богъ какъ будто подчиняется слѣпому случаю, волѣ неотразимаго рока, который является гораздо выше, могущественнѣе и сильнѣе Его. Этотъ рокъ, эта неотразимая судьба какъ будто заставляетъ Его дѣйствовать такъ, какъ самъ Онъ не хочетъ дѣйствовать; Онъ подчиняется ему, но подчиняется противъ своей воли. Богъ гностиковъ пантеистовъ, говоритъ Иринея (3), похожъ на Юпитера Гомера, который говоритъ высшей его судьбѣ: „ego tibi dedi velut volens, nolente animo,— я дамъ тебѣ охотно, но не хотя“ (4). Такимъ образомъ, въ нравственномъ отношеніи пантеистическое представленіе о Богѣ приравнивается св. Иринею чисто языческому представленію о Немъ; Богъ гностиковъ пантеистовъ, какъ мифологическіе боги язычниковъ, является существомъ нравственно-несовершеннымъ, лишеннымъ своей абсолютной чистоты и святости, — существомъ, дѣйствующимъ не цѣлесообразно, — „работъ необходимости“, по выраженію Иринея (5), подчиненнымъ высшей Его судьбѣ.

Съ другой стороны, гносисъ пантеистическій искажаетъ идею Бога, по представленію св. Иринея, со стороны ея *метафизическаго* содержанія; своимъ ученіемъ о постепенномъ и послѣдовательномъ саморазви-

(1) Contr. haeres. lib. II, cap. 4, n. 2 и 3.

(2) Ibid., cap. 5, n. 3.

(3) Ibid., cap. 3, n. 4.

(4) Переводъ о. Преображенскаго, «Пять книгъ противъ ересей» стр. 143.

(5) Contr. haeres., lib. II, cap. 3, n. 3 и 4.

тіи Существа высочайшаго въ мірѣ и человѣчествѣ, и въ особенности своимъ ученіемъ объ зонахъ, какъ объ олицетворенныхъ божественныхъ эманацияхъ, истекающихъ въ собственномъ смыслѣ этого слова изъ самой сущности Божества, гносисъ пантеистическій вноситъ *антропоморфизмъ*, человѣкообразность въ представленіе о Богѣ, — *раздѣляетъ* и *раздробляетъ* существо недѣлимое и абсолютно простое, и вноситъ *сложность* и *материальность* въ бытіе абсолютно духовное ⁽¹⁾. Изъ противодѣйствія чувственно-фантастическимъ представленіямъ о Богѣ современнаго ему еретическаго гносиса, св. Иринея рѣшительно и безусловно возстаетъ противъ всякихъ вообще попытокъ—представлять бытіе и жизнь безконечнаго и неограниченнаго Бога подъ формами бытія и жизни конечнаго и ограниченнаго человѣка, и объяснять вопробы изъ міра невидимаго, сверхчувственнаго, аналогіями изъ области міра видимаго, чувственнаго. Съ этой стороны,—именно со стороны чистоты и возвышенности своихъ представленій о Богѣ—св. Иринея опережаетъ, можно сказать, всѣхъ христіанскихъ писателей доникейскаго періода, и является непосредственнымъ предшественникомъ и первообразомъ великихъ церковныхъ богослововъ IV вѣка, — которые, тоже изъ противодѣйствія грубымъ человѣкообразнымъ представленіямъ тогдашняго арианства о Сынѣ Божіемъ и Его отношеніи къ Богу Отцу, точно также рѣшительно и безусловно высказывались противъ всякихъ человѣческихъ аналогій при объясненіи вопросовъ изъ міра высшаго, божественнаго ⁽²⁾.

⁽¹⁾ Contr. haeres. lib. II. cap. 13, 28. и др.

⁽²⁾ Доказательствомъ этому служатъ всѣ полемическія творенія противъ аріанъ Аванасія, Василія великаго, Григорія богослова и Григорія писскаго. Эти церковные писатели хотя сами иногда и пользовались человѣческими аналогіями при объясненіи вопросовъ о Богѣ, но всегда при этомъ оговаривались, что подобныя аналогіи далеко не выражаютъ всей глубины и высоты объясняемыхъ ими предметовъ. См. Твор. Григ. богосл., въ русск. переводѣ, ч. IV, стр. 188 и 189, а также ч. III, стр. 133, 288.

Въ эпоху св. Ириней даже у церковныхъ, православныхъ писателей было самымъ обычнымъ приемомъ—пользоваться при объясненіи вопросовъ о Богѣ, въ особенности—о Богѣ Слово и Его происхожденіи отъ Бога Отца, аналогіями изъ міра видимаго и изъ жизни человѣка; такъ происхожденіе Слова отъ Отца они сравнивали напр. съ происхожденіемъ луча отъ солнца, рѣки изъ источника, факела отъ факела, и т. п.; но самымъ любимымъ сравненіемъ въ этомъ случаѣ было у церковныхъ писателей втораго вѣка сравненіе Слова Божія съ словомъ человѣческимъ ⁽¹⁾. Восточные христіанскіе апологеты, употреблявшіе эти и подобныя сравненія, дѣйствовали въ этомъ случаѣ въ интересахъ чисто апологетическихъ; они хотѣли какъ можно ближе приблизить къ пониманію язычниковъ возвышенное христіанское ученіе о тайнѣ вѣчнаго рожденія Сына Божія отъ Бога Отца; безъ всякаго ущербъ для чистоты христіанской догмы они просто дѣлали этимъ уступку греческому язычеству, любившему вносить пластичность и образность въ сферу самыхъ возвышенныхъ предметовъ и вопросовъ. Но св. Ириней неоднократно осуждаетъ въ своемъ твореніи и эти, въ сущности невинныя и нимало не вредящія чистотѣ христіанской вѣры, приемы церковныхъ писателей своей эпохи: „совершенно неприлично, говоритъ онъ напр. въ одномъ мѣстѣ ⁽²⁾, происхожденіе человѣческаго слова переносить на вѣчное Слово Божіе (Dei aeternum Verbum), и приписывать Ему, подобно нашему слову, начало и порядокъ произведенія. Чѣмъ же въ такомъ случаѣ вѣчное Слово Бога,—или лучше самъ Богъ, который есть это Слово,—будетъ различаться отъ слова человѣческаго, если и То и другое будутъ имѣть одинъ и тотъ же ходъ и порядокъ происхожденія“? Тѣмъ съ болѣею силою и рѣзкостію высказывается св. Ири-

(1) Апологіи Іустина, Татіана, Лейнагора, Оеофила, Тертулліана.

(2) Contr. haeres., lib. II, cap. 13, n. 8.

ней противъ крайнихъ, чувственно - фантастическихъ представлений о Богѣ въ современныхъ ему системахъ гностицизма. Поставленное нами возраженіе противъ пантеистическаго гнозиса главнымъ образомъ развивается Иринею тамъ, гдѣ онъ опровергаетъ ученіе валентиновой школы о первыхъ, самыхъ высшихъ осьми зонахъ божественной Плиромы (¹). По ученію Валентина и его послѣдователей (²). Глубина, — или безпредѣльное, заключенное въ Себѣ самомъ Божество, — въ соединеніи съ своею Мыслію, женскою частію себя самой, произвела изъ себя Умъ и Истину; затѣмъ Умъ родить изъ себя Слово и Жизнь, — а Слово родило изъ себя Человѣка и Церковь; такимъ образомъ явилась „высшая родоначальная осмерица (*οὐδὼς*), корень и начало всѣхъ вещей“ (³). Разматривая это ученіе Валентина о самомъ первомъ и высшемъ самообнаруженіи Божества, св. Ириней развиваетъ ту мысль, что здѣсь совершенно ошибочно и произвольно внутренняя жизнь Бога мыслится подлежащею условіямъ и формамъ развитія внутренней жизни человѣка, — и что абсолютно духовному, простому и недѣлимому Божеству приписывается въ системѣ Валентина сложность и дѣлимость. По изображенію Валентина, Богъ живетъ, возрастаетъ и развивается, мыслить и чувствуетъ, волнуется и страдаетъ — подобно человѣку; Онъ сначала находится въ покоящемся и недѣятельномъ состояніи, а потомъ становится дѣятельнымъ, — сначала живетъ безсознательною жизнью, а потомъ постепенно начинаетъ сознавать и различать Себя, пока не достигаетъ наконецъ полнаго и совершеннаго самосознанія.

(¹) *Contr. haeres.*, lib. II, cap. 13 и 28. — Вся божественная Плирома состоитъ въ системѣ Валентина изъ 30-ти зонъ и раздѣляется на три группы: въ первой помѣщаются высшіе восемь зонъ, во второй — низшіе, десять, въ третьей — еще низшіе, двѣнадцать.

(²) *Ibid.*, lib. I, cap. 1, p. 1.

(³) *Ibid.*

По мнѣнію св. Иринея (1), представлять дѣлю подобнымъ образомъ значить не имѣть самыхъ первоначальныхъ, основныхъ и общеизвѣстныхъ религіозныхъ понятій,—значить совершенно не знать Бога. Относительно человѣка, говоритъ онъ (2), вполне справедливо можно утверждать, что отъ ума его происходитъ мысль, отъ мысли — помышленіе, отъ помышленія — слово, — и что человѣкъ иногда покоится и молчитъ, а иногда говоритъ и дѣйствуетъ; но къ Богу всѣ эти дѣйствія и состоянія человѣка ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть приложимы. „Богъ не таковъ, какъ люди, и мысли Его не таковы, какъ мысли людей“ (3); о Немъ нельзя сказать, какъ говорятъ о Немъ гностики, что сначала онъ находился въ покоящемся состояніи и былъ заключенъ въ самого Себя, а потомъ родилъ изъ Себя Мысль, изъ Мысли — Умъ, изъ Ума — Слово, и т. д.; потому что Богъ есть весь дѣятельный Духъ, весь разумъ, весь свѣтъ, и всегда существуетъ одинъ и тотъ же (*et semper idem et similiter existens*) (4). Онъ не имѣетъ въ Себѣ ничего древнѣйшаго или позднѣйшаго и ничего различнаго, — но всегда пребываетъ равнымъ, одинаковымъ и единымъ (*sed toto aequali et simili et uno perseverante*) (5). Онъ простъ, несложенъ, всегда себѣ равенъ и подобенъ, весь — разумѣніе, весь — духъ, весь — мысль, весь — чувство, весь — разумъ, весь — свѣтъ и весь — источникъ всякаго свѣта (6). Всѣ эоны гностической Плиромы — Умъ, Мысль, Жизнь, Слово, Истина, и т. под., — о которыхъ гностики учатъ, что они *истекаютъ* изъ Бога *постепенно* и въ послѣдовательномъ порядкѣ, — въ существѣ дѣла суть не что иное.

(1) *Contr. haeres.*, lib. II, cap. 13, n. 3.

(2) *Ibid.* lib. II, cap. 28, n. 4.

(3) *Ibid.*, cap. 13, n. 3. — Взято Иринеемъ изъ Исаии. LX. 8.

(4) *Ibid.*, cap. 28, n. 4.

(5) *Ibid.*, cap. 13, n. 8.

(6) *Ibid.*, n. 3.

какъ олицетвореніе высочайшихъ свойствъ и совершенствъ Божіихъ; но свойства и совершенства Божія существуютъ въ Богѣ отъ вѣчности, *всѣ вмѣстѣ и во всей своей цѣлостности и полнотѣ* (¹). Вообще, говоритъ Иринея (²), Богъ такъ необъятенъ и безпредѣленъ, до такой степени Онъ выше всего конечнаго и ограниченнаго, что ни въ мірѣ видимомъ, ни въ жизни человѣка нѣтъ ниодного предмета и ниодного явленія, которые хотя бы приблизительно только могли выражать Его сущность и Его величіе. Богъ есть Существо неизреченное (*inexpugnabilis*) въ полномъ смыслѣ этого слова; на человѣческомъ языкѣ нѣтъ ниодного понятія, ниодного имени, которымъ хотя бы отчасти только можно было выразить внутреннюю Его природу и сущность, „Онъ справедливо можетъ быть названъ, по словамъ Иринея (³), всеобъемлющимъ умомъ, — но умъ Его нимало не подобенъ уму человѣческому; Онъ справедливо можетъ быть названъ свѣтомъ, но свѣтъ Его нимало не похожъ на нашъ свѣтъ“.

Наконецъ гносисъ пантеистическій, — всецѣло основывающійся на принципѣ равенства и тождества безконечнаго съ конечнымъ, и признающій внѣшнее самообнаруженіе Бога необходимымъ моментомъ въ Его жизни, требующимся самою Его природою, — строго логически ведетъ, по представленію св. Иринея, не только уже къ простому искаженію и извращенію истиннаго понятія о Богѣ, но и къ положительному *отрицанію* Бога (⁴). При изложеніи гностическихъ системъ мы видѣли, что внутреннее состояніе Бога въ себѣ самомъ, безъ отношенія Его къ міру, представляется въ пантеистическихъ системахъ состояніемъ безразличнымъ и неопредѣленнымъ, простою абстрак-

(¹) *Contr. haeres.*, lib. II, cap. 13, n. 9.

(²) *Ibid.*, n. 4.

(³) *Contr. haeres.*, lib. II, cap. 13, n. 4.

(⁴) *Contr. haeres.*, lib. II, cap. 7, 8 и 16; lib. IV, cap. 19, и др.

цією абсолютнаго, — представляется такимъ состояніемъ, въ которомъ Богъ не обладаетъ еще бытіемъ въ полномъ смыслѣ реальнымъ, дѣйствительнымъ; бытія реальнаго, опредѣленнаго и сознательнаго Онъ достигаетъ, только вслѣдствіе постепеннаго своего развитія въ міръ и человѣчество. Другими словами: *прежде* своего самообнаруженія вовнѣ Богъ еще *не существуетъ*, какъ бытіе полное и совершенное, — Онъ *становится* существующимъ только уже послѣ своего самообнаруженія въ міръ и человѣчество; безконечнаго нѣтъ внѣ его отношеній къ конечному, — безконечное является только въ конечномъ. Прогивъ этого взгляда на отношеніе Бога къ міру, безконечнаго къ конечному, св. Ириней доказываетъ, что если Богъ не существуетъ самъ по Себѣ, внѣ отношеній къ міру, то Онъ и вовсе не существуетъ, — и что если Бога нѣтъ вначалѣ, отъ вѣчности, то Онъ не можетъ явиться и впоследствии. Пантеистическій принципъ равенства или даже тождества безконечнаго съ конечнымъ невозможенъ и немыслимъ, пот. что заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Безконечное никогда не можетъ быть равно конечному, — и конечное никогда не можетъ выразить въ себѣ безконечное, во всей его цѣлостности и полнотѣ; безконечное и конечное — величины не только не равныя, но и несоизмѣримыя между собою. Сколько бы не распространялись и не увеличивались предѣлы вселенной, какъ бы далеко не отодвигались пространство и время, — въ концѣ концовъ самое смѣлое воображеніе можетъ достигнуть только до понятія *исопредѣленности*, но никогда не достигнетъ до понятія *безконечности*. Прямой, естественный переходъ отъ конечнаго къ безконечному, и наоборотъ, никогда невозможенъ. Слѣдовательно, конечное само по себѣ никогда не можетъ дать идеи безконечнаго, и міръ ограниченный никогда не можетъ дать реальностьъ Существованію неограниченному и безпредѣльному, — какъ это выходитъ съ точки зрѣнія пантеизма. Въ гностико-пантеистическихъ системахъ безконечное выражается

прежде всего въ высшемъ, духовномъ мірѣ эоновъ, какъ въ первомъ и непосредственномъ своемъ образѣ и подобіи,—а потомъ—въ мірѣ чувственномъ и матеріальномъ, какъ во второмъ и посредственномъ своемъ образѣ и подобіи,—или—какъ въ прямомъ и непосредственномъ подобіи міра эоновъ. Но на самомъ дѣлѣ, по представленію св. Ириней, ни міръ эоновъ не можетъ быть прямымъ и непосредственнымъ выраженіемъ Существа безконечнаго,—ни міръ чувственный и матеріальный не можетъ быть образомъ и подобіемъ міра эоновъ. Несмотря на то, что эоны представляются въ гностическихъ системахъ существами божественной природы,—все-таки между ними и Богомъ въ самомъ себѣ, съ точки зрѣнія самого же гностицизма, лежитъ неизмѣримо, безконечно-великое разстояніе. Плирома валентиніанъ, говоритъ Ириней⁽¹⁾, необходимо требуетъ и предполагаетъ выше себя другую Плирому, а эта другая — третью, еще болѣе высшую Плирому, третья—четвертую и т. д. въ безконечность; и все-таки никакая, даже самая высшая Плирома вполне не приблизится къ Существоу высочайшему, — и разстояніе между Богомъ въ самомъ себѣ и міромъ эоновъ все-таки останется неизмѣримо великимъ. Даже Василідъ,—говоритъ св. Ириней⁽²⁾,—не могъ уничтожить этого разстоянія своимъ ученіемъ о 365-ти небесныхъ сферахъ, происходящихъ одна изъ другой послѣдовательно и постепенно, — пот. что вопросъ — откуда же происходитъ самое первое и высшее небо эоновъ—все-таки остается нерѣшеннымъ въ его системѣ. Точно также невозможенъ прямой и естественный переходъ отъ міра эоновъ къ міру чувственному и матеріальному,—съ точки зрѣнія самого же гностицизма. Эоны, говоритъ Ириней⁽³⁾, представляются въ гностическихъ

(¹) *Contr. haeres.*, lib. II, cap. 7, n. 3; cap. 16, n. 4; lib. IV, cap. 19, n. 1.

(²) *Ibid.*, lib. II, cap. 16, n. 2.

(³) *Ibid.*, cap. 7, n. 4 и 6.

системахъ существами противоположными по своей природѣ вещамъ и тварямъ видимаго міра; зоны—просты и духовны, твари—сложны и матеріальны (¹); зоны—одинаковы по своимъ свойствамъ и не имѣютъ между собою никакого существеннаго различія,—твари напротивъ разнообразны и даже враждебны другъ другу по своей природѣ (²); зоны—божественны и не-тлѣнны, а твари (неразумныя) не имѣютъ въ себѣ ничего божественнаго, и неминуемо подлежатъ разрушенію (³). Такая противоположность между зонами и тварями видимаго и чувственнаго міра, какъ между царствомъ духа и царствомъ матеріи, исключаетъ между ними—съ точки зрѣнія самого же гностицизма—всякое непосредственное общеніе и соприкосновеніе, всякій прямой и естественный переходъ отъ первыхъ къ послѣднимъ. Сколько бы гностики ни увеличивали число своихъ небесъ и зонъ, говоритъ Иринея (⁴), не только до 365-ти по числу дней въ году, какъ это дѣлаетъ Василидъ, — но и до 4380-ти небесъ или зонъ по числу часовъ въ году, — и тогда самый послѣдній зонъ все-таки останется существомъ духовнымъ, божественнымъ, и, съ ихъ же собственной точки зрѣнія, существомъ неизмѣримо высшимъ, чѣмъ міръ чувственный и матеріальный. Какъ и въ первомъ случаѣ, чтобы наполнить пропасть, отдѣляющую зонъ отъ міра чувственнаго, необходимо требуется новый — низшій міръ зонъ, а потомъ еще новый—болѣе низшій, и т. д., опять въ безконечность; и все-таки эта пропасть останется ненаполненною. Божественное, говоритъ Иринея (⁵), никогда не можетъ сдѣлаться матеріальнымъ, всегда пребывающее—временнымъ, неизмѣнное—

(¹) Contr. haeres., cap. 7, n. 4.

(²) Ibid., n. 3.

(³) Ibid., n. 4.

(⁴) Ibid., cap. 16, n. 4.

(⁵) Ibid., lib. II, cap. 7.

преходящимъ, и неразрушимое — тлѣннымъ. Такимъ образомъ, пантеистическій гносисъ разрушается въ самомъ своемъ принципѣ; конечное никогда не можетъ быть равно и тождественно съ безконечнымъ, — оно никогда не можетъ быть полнымъ и совершеннымъ, прямымъ и непосредственнымъ выраженіемъ безконечнаго, во всемъ его необъятномъ и неизмѣримомъ величіи; если Богъ реально не существуетъ самъ по Себѣ, внѣ отношеній къ міру, — то Онъ вообще не существуетъ, — потому что саморазвитіе и самообнаруженіе Бога въ мірѣ, вслѣдствіе котораго будто бы Онъ только и становится существомъ реальнымъ и самосознательнымъ, совершенно невысказуемо и невозможно — въ томъ видѣ, въ какомъ представляется оно въ пантеистическихъ системахъ гностицизма.

Всѣ эти возраженія противъ гностико-пантеистическаго ученія о Богѣ, — раскрываемыя св. Иринеємъ собственно противъ ученія Валентина и его послѣдователей, — съ одиноковымъ правомъ могутъ быть поставлены и противъ гностико-*дуалистическаго* ученія о Богѣ, — потому что, какъ мы уже замѣтили выше, пантеистическій элементъ ясно проходитъ и въ системахъ сирійскихъ и малоазійскихъ гностиковъ, хотя и не въ такой крайней и рѣзкой формѣ и далеко не съ такою послѣдовательностію, какъ онъ проходитъ въ системахъ гностиковъ египетскихъ. Съ другой стороны, въ своемъ *практическомъ* приложеніи къ откровенію и христіанству, — въ формѣ маркіонова ученія о противоположности между ветхозавѣтнымъ и новозавѣтнымъ домостроительствомъ, между Богомъ іудейскимъ и Богомъ христіанскимъ, — гностическій дуализмъ, какъ мы видѣли, подробно и обстоятельно опровергается св. Иринеємъ по поводу другаго вопроса, именно — по вопросу о св. писаніи ветхаго завѣта ⁽¹⁾. Вслѣдствіе всего этого, на дуалистическомъ ученіи о Богѣ вообще св. Ириной

(1) Въ третьей и четвертой книгахъ его творенія.

останавливается весьма немного; онъ касается только общей, *теоретической* стороны этого ученія, и разбираетъ дуалистическій гносисъ только въ его главномъ и основномъ принципѣ.

Въ своемъ опроверженіи дуалистическаго гносиса (¹) св. Ириной развиваетъ тоже самое положеніе, какое онъ развиваетъ и при опроверженіи пантеистическаго гносиса,—т. е. что гностическій дуализмъ совершенно искажаетъ и извращаетъ истинное понятіе о Богѣ, и въ концѣ концовъ ведетъ къ отрицанію Бога. Своимъ ученіемъ о двухъ вѣчныхъ, самостоятельныхъ и независимыхъ началахъ,—свѣтломъ и добромъ, темномъ и зломъ,—гносисъ дуалистическій *ограничиваетъ* Существо неограниченное и ставитъ *предѣлы* Существо необъятному и безпредѣльному. Богъ, говоритъ Ириной (²), есть „полнота всего (omnium pleroma)“; онъ долженъ все содержать и обнимать въ своей неизмѣримости, а Самъ—никѣмъ не содержаться и не обниматься. Между тѣмъ, по ученію гностиковъ дуалистовъ, есть нѣчто такое, что Имъ не содержится и не обнимается, и что существуетъ *вне* Его, отдѣльно и независимо отъ Него,—есть цѣлая область бытія, противоположная и враждебная Ему, куда не проникаетъ и не достигаетъ Его божественная дѣятельность; слѣдовательно, Богъ уже не есть полнота всего, пот. что не все содержитъ и обнимаетъ въ своей неизмѣримости (³). Изъ ученія гностиковъ дуалистовъ выходитъ напротивъ, что Онъ Самъ содержится и обнимается тѣмъ, что существуетъ *вне* Его,—потому что иначе, говоритъ Ириной (⁴), если бы существовавшее *вне* божественной Плеромы не обни-

(¹) Ученіе о Богѣ гностиковъ дуалистовъ опровергается Иринымъ главнымъ образомъ въ lib II, cap. I,—хотя Ириной по частямъ касается его и въ другихъ мѣстахъ своего творенія.

(²) Contr. haeres., lib. II, cap. 1, n. 2.

(³) Ibid.

(⁴) Ibid., n. 3.

мало и не ограничивало Бога, оно существовало бы тогда не внѣ, а внутри божественной Плиромы. А если область тьмы и зла, область матеріи, окружаетъ и ограничиваетъ царство свѣта и добра, царство „невѣдомаго и неизменимаго Отца“,—въ такомъ случаѣ, говоритъ Иринея ⁽¹⁾, начало свѣта и добра—Богъ *ниже и меньше* начала тьмы и зла—матеріи, которая поэтому самому будетъ сильнѣе и могущественнѣе (*magis Dominus*), чѣмъ Богъ,—пот. что несомнѣнно, что то, что содержитъ, больше и сильнѣе того, что имъ содержится. Но предположимъ, продолжаетъ Иринея ⁽²⁾, что Богъ не содержится и не окружается матеріей, и что оба вѣчныя начала, доброе и злое, существуютъ неизмѣримо далеко другъ отъ друга. Въ такомъ случаѣ мы должны будемъ допустить еще *третье* начало, еще новую область бытія,—которая существуетъ между Богомъ и матеріею и отдѣляетъ ихъ другъ отъ друга; Богъ и матерія будутъ въ такомъ случаѣ равны между собою, одинаково конечны и одинаково ограничены, пот. что оба они одинаково будутъ окружаться и обниматься этимъ новымъ, третьимъ началомъ,—которое, какъ и въ первомъ случаѣ, будетъ больше, сильнѣе и могущественнѣе ихъ обоихъ. Но и это третье начало все-таки не будетъ самымъ послѣднимъ, всеобъемлющимъ, всесодержащимъ и всенаполняющимъ началомъ,—потому что и оно имѣетъ границы и предѣлы; соприкасаясь одною своею стороною съ царствомъ свѣта и добра, а другою—съ царствомъ тьмы и зла, оно въ свою очередь должно замыкаться и ограничиваться и со всѣхъ остальныхъ своихъ сторонъ какимъ-нибудь *четвертымъ* началомъ, а это четвертое *пятымъ*, и т. д. „И такая рѣчь

⁽¹⁾ Ibid., n. 2: «id quod continet, eo quod continetur majus est; quod autem majus est, id et firmitus est, et magis Dominus; et quod majus est, et firmitus, et magis Dominus, hoc erit Deus».

⁽²⁾ Contr. haeres., lib. II, cap. I n. 3.

о началахъ, говорить Иринею (¹), о томъ, что содержитъ, и о томъ, что содержится, будетъ простираться въ безконечность; выше Полноты будетъ стоять другая Полнота, выше этой опять другая, выше Глубины другой океанъ божества; и наша мысль, простираясь въ безконечность, необходимо будетъ выдумывать все новыя Полноты и новыя Глубины, и никогда не будетъ имѣть возможности остановиться на чемъ-нибудь одномъ; нашъ разумъ не будетъ имѣть никакой устойчивости и твердости,—онъ по необходимости будетъ теряться въ неизмѣримыхъ мірахъ и безчисленныхъ богахъ“. Но сколько бы мы ни усиливались придумывать все новыхъ и новыхъ боговъ, мы не найдемъ между ними ни одного истиннаго Бога, который былъ бы неограниченъ, безпредѣленъ, необъятенъ и всеобъемлющъ,—все обнималъ и все содержалъ въ себѣ (²). Мы должны допустить, говорить Иринею (³), или только одного Бога, Который все сотворилъ и все содержитъ своею волею и силою,—или безчисленное множество боговъ, изъ которыхъ ни одинъ не будетъ истиннымъ Богомъ, такъ какъ каждый изъ нихъ будетъ ограничиваться всѣми остальными; но если мы допустимъ это послѣднее, въ такомъ случаѣ рухнетъ имя Всемогущаго, и мы впадемъ въ нечестіе“. Т. е. другими словами: дуалистическая теорія о Богѣ въ концѣ концовъ ведетъ къ языческому многобожію и къ отрицанію единаго истиннаго Бога (⁴).

(¹) Ibid., п. 3 и 4.

(²) Ibid. п. 4 и 5.

(³) Ibid. п. 5.

(⁴) Несмотря на то, что дуалистическій гнозисъ опровергается здѣсь св. Иринею только въ самыхъ общихъ чертахъ,—опроверженіе его легло въ основу всей послѣдующей церковной полемики противъ релігіознаго дуализма; даже можно сказать больше: послѣдующіе церковные писатели въ своей борьбѣ съ релігіозно-дуалистическими теоріями въ сущности не пошли дальше св. Иринея. Такъ *Тертуліанъ* въ первой книгѣ своего спеціального сочиненія противъ Маркіона (Adv. Marcionem) глав-

Такимъ образомъ,—по представленію св. Иринея,—ни пантеистическая, ни дуалистическая теорія гностицизма не даютъ правильнаго и вѣрнаго рѣшенія вопроса—о Богѣ въ Его отношеніи къ міру; всѣмъ своимъ ученіемъ объ этомъ предметѣ, въ высшей степени страннымъ и фантастическимъ, онѣ оправдываютъ въ полной степени только ту несомнѣнную истину,—что всѣ попытки—рѣшать религіозные вопросы въ положительнаго Откровенія, путемъ умозрительнымъ, и на основаніи однихъ только началъ человѣческаго разума, всегда обыкновенно оказываются безуспѣшными, и дѣйствуютъ разрушительно въ области религіознаго знанія; имѣя главною своею задачею—уяснить отношеніе безконечнаго къ конечному, Бога къ міру и человѣку, гностическія системы не только не объясняютъ даннаго вопроса и не вносятъ ничего положительнаго въ сферу религіознаго знанія,—но напротивъ только еще больше запутываютъ и затемняютъ дѣло и оканчиваются чисто разрушительными и отрицательными выводами,—искаженіемъ истиннаго понятія о Богѣ, или даже—отрицаніемъ Бога. Послѣдній, окончательный выводъ,—до котораго логически доходитъ св. Иринея путемъ своего анализа гностическихъ ученій о Богѣ, и который онъ высказываетъ обыкновенно послѣ каждаго своего возраженія противъ этихъ ученій,—состоитъ

нымъ образомъ раскрываетъ тоже самое положеніе, какое раскрываетъ и св. Иринея противъ гностич. дуализма вообще,—именно, что неограниченное, верховное Божество можетъ быть только одно, и что ученіе о двухъ или нѣсколькихъ богахъ равняется положительному отрицанію Бога, такъ какъ единство составляетъ существенно-необходимый признакъ истиннаго Бога. Даже *Августинъ*, церковный писатель конца IV и начала V вѣка, въ своей борьбѣ съ дуалистами—манicheями только въ болѣе ясной и раздѣльной формѣ раскрываетъ въ сущности тоже самое положеніе, какое раскрываетъ и св. Иринея. Въ своихъ анти-манicheйскихъ сочиненіяхъ Августинъ главн. образомъ доказываетъ, что ученіе о двухъ абсолютныхъ началахъ заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, что абсолютное начало въ собствен. смыслѣ этого слова можетъ быть только одно, и что злое начало манicheевъ—не абсолютно и не субстанціально.

въ томъ, что единственное, несомнѣнно правильное и вѣрное рѣшеніе вопроса объ отношеніи Бога къ міру заключается въ *откровенномъ* ученіи о Богѣ, какъ *Творцѣ* міра. Свое опроверженіе гностическихъ ученій о Богѣ св. Иринея заканчиваетъ слѣдующимъ образомъ. „Я показалъ, говорить онъ (1), многими и весьма ясными доказательствами,—что единый и высочайшій Богъ есть Творецъ всего видимаго и невидимаго, чувственнаго и нечувственного, небеснаго и земнаго,—и что Онъ самъ собою, свободно и своею силою все сотворилъ, всё устроилъ и все совершилъ, такъ что Его воля есть субстанція (substantia) всего существующаго. Онъ самъ есть Создатель, самъ Устроитель, самъ Изобрѣтатель, самъ Творецъ и самъ Господь всего; кромѣ и выше Его нѣтъ ни Матери, которую они (гностики) призываютъ, ни другаго Бога, котораго выдумалъ Маркіонъ, ни Плиромы съ тридцатью зонами, ни Глубины, ни Первоначала, ни чего-нибудь другаго, о чемъ учатъ эти и всѣ еретики. Но есть только одинъ Богъ Творецъ, Который выше всякаго начала, власти, господства и силы,—Который все сотворилъ Самъ собою, т. е. чрезъ Свое Слово и Свою Премудрость,—сотворилъ и небо, и землю, и море, и все, что въ нихъ находится“.

Мы обратимся теперь отъ плебической, отрицательной стороны задачи св. Иринея—въ борьбѣ его съ гностицизмомъ по вопросу о Богѣ—къ другой сторонѣ его задачи, которая служить дополненіемъ и завершеніемъ первой,—именно—къ *раскрытію* имъ *положительнаго*, откровеннаго *ученія о Богѣ*, въ Его существѣ и въ Его отношеніи къ міру.

Главнымъ пунктомъ ученія Иринея о Богѣ, какъ и въ системахъ гностическихъ, служить вопросъ объ *отношеніи* Бога къ міру, о Богѣ, какъ *Творцѣ* міра;

(1) Contr. haeres. lib. II. cap. 30, n. 9.

ученіе о *существъ* Бога и Его свойствахъ занимаетъ въ догматической системѣ Иринея, точно также какъ и въ системахъ гностическихъ, второстепенное положеніе, и составляетъ только *выводъ* изъ его ученія о Богѣ—Творцѣ. Но этимъ и ограничивается все сходство догматической системы Иринея съ современными ему гностическими системами въ ученіи о Богѣ; все дальнѣйшее раскрытіе этого ученія св. Иринеемъ составляетъ совершеннѣйшую противоположность раскрытію его въ системахъ гностическихъ, — какъ со стороны *общаго* строя ученія, такъ и со стороны всѣхъ *частныхъ* положеній и выводовъ.

Въ гностическихъ ученіяхъ о Богѣ, какъ легко это замѣтить, исключительно преобладаетъ спекулятивная, *умозрительная* точка зрѣнія,—точка зрѣнія на Бога древней языческой философіи, греческой или восточной. Теорія, выводы а priori—не только преобладаютъ, но и совершенно поглощаютъ въ гностическихъ системахъ фактическую, положительную сторону дѣла, выводы а posteriori; мы видѣли, что факты и событія изъ ветхозавѣтной и новозавѣтной исторіи, и вообще все божественное домостроительство о человѣческомъ спасеніи, положительно искажаются въ гностическихъ системахъ, и насильственно подгоняются подъ извѣстную теорію, подъ извѣстный взглядъ на отношеніе Бога къ міру,—или подъ взглядъ пантеизма, или подъ взглядъ дуализма. Отсюда, гностическія воззрѣнія о Богѣ въ собственномъ смыслѣ не могутъ быть названы чисто религіозными воззрѣніями, а скорѣе—воззрѣніями религіозно-философскими: отсюда же, чисто христіанскій элементъ въ ученіи о Богѣ почти совершенно сглаживается и поглощается въ гностическихъ системахъ языческо-философскимъ элементомъ, который является въ нихъ господствующимъ. Напротивъ, въ ученіи о Богѣ св. Иринея исключительно преобладаетъ *положительная* и *опытная* точка зрѣнія,—точка зрѣнія а posteriori, опирающаяся на одномъ только общечеловѣческомъ религіозномъ сознаніи и на существую-

щемъ опытѣ христіанской церкви,—т. е. на *откровенномъ*, положительномъ ученіи о Богѣ въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова,—и въ смыслѣ естественнаго откровенія Бога въ мірѣ, въ силу котораго познаніе о Богѣ доступно было даже и язычникамъ,—и въ смыслѣ сверхъестественнаго откровенія въ іудействѣ и христіанствѣ. „Sine Deo, говоритъ Иринея (¹), non potest cognosci Deus—безъ Бога нельзя познать Бога; мы можемъ знать о Немъ только то, что Онъ самъ намъ сообщаетъ, и чему учить о Немъ Откровеніе“. Такимъ образомъ, та по преимуществу положительная, опытная точка зрѣнія въ области высшихъ религіозныхъ вопросовъ,—которая рѣзко отличаетъ Иринея отъ всѣхъ церковныхъ писателей его эпохи, и которая неизмѣнно проходитъ—какъ вообще во всей его догматической системѣ, какъ и въ частности въ его ученіи о Богѣ,—выработана имъ совершенно естественно, путемъ его полемики съ крайне спекулятивными и умозрительными теоріями гностицизма. Изъ противодѣйствія современному еретическому гносису, св. Иринея,—самъ чловѣкъ въ высшей степени образованный, не пренебрегавшій никакимъ полезнымъ знаніемъ, и никогда не отрицавшій значенія въ области вѣры истинной философіи,—высказываетъ даже ту мысль,—что гораздо лучше и полезнѣе не задаваться никакими вопросами о Богѣ и имѣть любовь къ Нему, чѣмъ стараться постигнуть Бога и не имѣть любви къ Нему,—и что гораздо лучше оставаться „простыми и малознающими“ (*idiotos et parum scientes exsistere*) въ вопросахъ вѣры и имѣть благочестіе,—чѣмъ считать себя „многознающими и очень опытными“ въ области религіозныхъ вопросовъ и оказываться хулителями своего Бога (*in suum Deum blasphemos*) (²). По мнѣнію св. Иринея (³), большее или меньшее знаніе въ области вѣры состоитъ

(¹) *Contr. haeres.*, lib. IV, cap. 6, n. 4.

(²) *Contr. haeres.*, lib. II, cap. 26, 1.

(³) *Ibid.* lib. I, cap. 10, n. 2.

не „въ измѣненіи самаго содержанія вѣры“, которое всегда остается одно и то же, а только „въ раскрытіи и разъясненіи“ этого содержанія при помощи Откровенія,—или иначе—въ разъясненіи Откровенія на основаніи самого же Откровенія, въ познаніи Бога при помощи самого же Бога. Изъ этихъ радикально противоположныхъ точекъ зрѣнія на дѣлю логически вытекаетъ въ системахъ гностическихъ и въ системѣ Иринейя другая противоположность въ ученіи о Богѣ, касающаяся *исходнаго пункта* и всей вообще *постановки* этого ученія. Какъ въ системахъ гностическихъ, такъ и въ системѣ Иринейя главнымъ пунктомъ въ ученіи о Богѣ, какъ мы уже сказали, служитъ вопросъ объ отношеніи Бога къ міру; ученіе о существѣ Бога, о Богѣ въ себѣ самомъ, и тамъ и здѣсь занимаетъ второстепенное положеніе; но причинная связь и взаимное отношеніе этихъ двухъ пунктовъ ученія о Богѣ представляются въ гностическихъ системахъ и въ системѣ Иринейя совершенно обратнымъ и противоположнымъ образомъ,—сообразно съ противоположными точками зрѣнія на дѣлю. Въ гностическихъ системахъ точкою отправленія и исходнымъ пунктомъ въ ученіи о Богѣ служитъ уже извѣстное, напередъ составленное представленіе о *существованіи* Бога; на противоположности существа Бога существу матеріи, какъ абсолютно Сущаго несущему ⁽¹⁾, или—какъ абсолютно добраго и свѣтлаго начала абсолютно злomu и темному началу, и построены обѣ гностическія теоріи объ отношеніи Бога къ міру. По ученію пантеистическаго гносиса, міръ есть *внѣшнее самообнаруженіе* Самого Бога потому, что это самообнаруженіе необходимо требуется самимъ существомъ Бога; а по ученію дуалистическаго гносиса, міръ есть только *насилъственное, внѣшнее и механическое* смѣшеніе добраго и свѣтлаго начала съ темнымъ и злымъ нача-

(1) Въ пантеистическихъ системахъ гностицизма только одинъ Богъ, есть *истинно сущее*, а все остальное мыслится, какъ *не сущее*, какъ *небытіе*. См. *Риттера и Блаура*.

ломъ—потому, что существо перваго начала радикально противоположно существу втораго начала. Такимъ образомъ, хотя главнымъ содержаніемъ гностическихъ ученій о Богѣ и служить вопросъ объ отношеніи Его къ міру,—но этотъ вопросъ находится въ гностическихъ системахъ въ причинной зависимости отъ извѣстнаго понятія о существѣ Бога,—которое принимается въ нихъ, какъ уже несомнѣнное данное, какъ аксіома, и изъ котораго потомъ а ргіогі раскрывается и все ихъ ученіе объ отношеніи Бога къ міру. Совершенно другую, противоположную постановку дѣлу дастъ св. Иринея въ своемъ ученіи о Богѣ. Св. Иринея различаетъ въ Богѣ по отношенію къ человѣческому познанію двѣ стороны: одна изъ этихъ сторонъ совершенно недоступна для человѣческаго познанія,—это—Богъ въ себѣ самомъ, въ существѣ своемъ,—или, какъ выражается Иринея (¹), Богъ въ Его необъятномъ *величіи* (*secundum magnitudinem*); другая изъ этихъ сторонъ доступна для человѣческаго познанія,—это—Богъ въ Его отношеніи къ міру и человѣку; или, по выраженію Иринея (²), Богъ по Его *любви* и *благоволенію* къ людямъ (*secundum dilectionem et humanitatem*). „Мы можемъ называть Бога, говоритъ Иринея (³), какими угодно именами,—можемъ называть Его всеобъемлющимъ Умомъ, можемъ называть Его Свѣтомъ; но всѣ эти имена приложимы къ Нему только по *любви* Его къ намъ, а по *величію* Онъ выше всѣхъ этихъ названій, пот. что неизречененъ“. „Есть только одинъ Богъ, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ (⁴), который по *величію* своему невѣдомъ (*ignotus*) никому изъ сотворенныхъ существъ,—пот. что никто—ни изъ древнихъ почившихъ, ни изъ нынѣ живущихъ—не изслѣдовать Его высоты; но по *любви*

(¹) Contr. haeres., lib. II, cap. 13; lib. IV, cap. 20.

(²) Ibid.

(³) Ibid., lib. II, cap. 13, n. 4.

(⁴) Ibid., lib. IV, cap. 20, n. 4.

своей Онъ всегда можетъ быть познаваемъ (*semper cognoscitur*) чрезъ Того, которымъ Онъ все сотворилъ и устроилъ, т. е. чрезъ свое Слово, Господа нашего І. Христа“. „По величю и дивной славы Бога никто не увидитъ Его и живъ будетъ“,—выражается Иринея словами пророка ⁽¹⁾. Такимъ образомъ, по смыслу ученія Иринея, Богъ въ себѣ самомъ, въ существѣ своемъ, положительно непостижимъ для человѣка,—Онъ постижимъ только въ Его отношеніи къ міру. Вслѣдствіе этого, въ силу главной и основной своей точки зрѣнія—держаться въ вопросахъ о Богѣ исключительно только положительной почвы и не выступать изъ предѣловъ возможнаго и осуществимаго,—св. Иринея, въ противоположность отвлеченно-спекулятивнымъ теоріямъ гностицизма, первымъ *исходнымъ пунктомъ* и главнымъ *основнымъ положеніемъ* своего ученія о Богѣ ставитъ ученіе объ *отношеніи* Бога къ міру, или частнѣе, ученіе о Немъ, какъ *Творцѣ* міра,—и потомъ уже изъ этого ученія, изъ понятія о Богѣ, какъ Творцѣ міра, онъ логически выводитъ свое ученіе и о *существованіи* Бога; такъ что въ системѣ Иринея причинная зависимость между обоими указанными пунктами ученія о Богѣ представляется совершенно въ другомъ порядкѣ, чѣмъ въ системахъ гностическихъ; у него не существованіе Бога опредѣляетъ ученіе объ отношеніи Бога къ міру,—но, наоборотъ, отношеніе Бога къ міру, или частнѣе—понятіе о Богѣ, какъ Творцѣ міра, служитъ основою и исходнымъ пунктомъ ученія о существованіи Бога, о Богѣ въ себѣ самомъ. По представленію св. Иринея, христіанскій догматъ о Богѣ, какъ Творцѣ міра, есть самая достовѣрная и несомнѣнная истина во всемъ кругѣ человѣческихъ познаній о Богѣ. Вѣрованіе въ Бога—Творца міра присуще, говоритъ Иринея ⁽²⁾, всему человѣческому роду, есть всеобщее

(1) *Contr. haeres*, lib. IV, c. 20, n. 3.

(2) *Ibid.*, lib. II, cap. 9, n. 1; cap. 23, n. 1 и 2; lib. III, cap. 23, n. 1.

вѣрованіе; хранили это вѣрованіе и древніе, по преданію отъ первозданнаго человѣка, — хранили его и евреи по наставленію отъ пророковъ Божіихъ, — хранить его и вся христіанская церковь по преданію отъ апостоловъ (¹). Съ другой стороны, что есть и долженъ быть высочайшій Творецъ міра, объ этомъ свидѣтельствуесть, говорить Иринея (²), и весь міръ своимъ устройствомъ, — именно — конечность и ограниченность міра необходимо предполагаетъ собою бытіе Существа безконечнаго, неограниченнаго и вѣчнаго, какъ послѣдней и безусловной причины всего существующаго (³), — а прекрасное, въ высшей степени гармоническое и цѣлесообразное устройство міра необходимо предполагаетъ собою бытіе высочайшаго и премудраго Художника, сотворившаго, устройившаго и распредѣлившаго все въ дивной гармоніи и порядкѣ (⁴), — такъ что понятіе о Богѣ, какъ Творцѣ міра, было извѣстно, говорить Иринея (⁵), и лучшимъ изъ язычниковъ, хотя они и не имѣли положительнаго Откровенія. Однимъ словомъ, истина о Богѣ, какъ Творцѣ міра, есть такая положительная и несомнѣнная истина, что „я не повѣрилъ бы и самому Господу, — говорить Иринея словами Густина мученика (⁶), — если бы Онъ возвѣщалъ какого-нибудь другаго Бога, кромѣ Бога — Творца и Создателя“. Но потому именно, что истина о Богѣ, какъ Творцѣ міра, имѣетъ за себя положительныя и несомнѣныя свидѣтельства въ природѣ и Откровеніи, — истина эта и должна быть, съ точки зрѣнія Иринея, самымъ первымъ, главнымъ и основнымъ пунктомъ въ ученіи о Богѣ, — такимъ пунктомъ, къ которому ученіе

(¹) *Contr. haeres.*, lib., II, cap. 9, n. 1.

(²) *Ibid.*, lib. II, cap. 9, n. 1; lib. III, cap. 25, n. 1.

(³) *Ibid.*

(⁴) *Ibid.*, lib. II, cap. 25, n. 2.

(⁵) *Ibid.*, lib. II, cap. 9, n. 1; lib. IV, cap. 25, n. 1.

(⁶) *lib.* IV, cap. 6, n. 2.

о существѣ Бога должно относиться, какъ къ своей основѣ, и изъ котораго должно развиваться и объясняться это ученіе. Изъ противодѣйствія отвлеченно-спекулятивнымъ теоріямъ современнаго еретическаго гносиса, и сообразно съ своею особенною точкою зрѣнія — исключительно положительною и опытною, св. Иринея говоритъ даже, что истина о Богѣ, какъ Творцѣ міра, должна быть самымъ крайнимъ пунктомъ всѣхъ человѣческихъ изысканій о Богѣ, — концомъ и послѣднимъ предѣломъ богопознанія. „Держись, говоритъ онъ ⁽¹⁾, опредѣленнаго порядка въ твоёмъ познаніи, и не возвышайся выше самого Бога, пот. что Онъ недостигаемъ (*non enim transibilis est*); *ne uici* ничего выше Творца міра, пот. что не найдешь, и пот. что Творецъ твой безпредѣленъ (*indeterminabilis*); и не измышляй кромѣ Него еще другаго Отца, какъ будто ты вполнѣ измѣрилъ Его, прошелъ чрезъ все мірозданіе и видѣлъ всю глубину, высоту и длину его, — ты ничего не постигнешь, — но, усиливаясь мыслить противъ своей природы (*contra naturam sentiens*), ты окажешься безмысленнымъ и впадешь въ безуміе“.

Такимъ же характеромъ положительности, и такою же рѣзкою противоположностію отвлеченно-умозрительнымъ воззрѣніямъ гностицизма отличаются и всѣ дальнѣйшія, *частныя* положенія Иринея — и о Богѣ, какъ Творцѣ міра, и о Богѣ въ себѣ самомъ, о Его существѣ и свойствахъ.

Въ раскрытіи своего ученія о Богѣ, какъ Творцѣ міра, св. Иринея слѣдуетъ чрезвычайно простому, и въ тоже время чрезвычайно удачному приему. Свое общее и главное положеніе, — до котораго онъ доходитъ путемъ подробнаго и обстоятельнаго анализа современныхъ гностическихъ ученій о Богѣ, — именно — положеніе, что единый и высочайшій Богъ есть Творецъ міра, онъ беретъ, какъ уже доказанное положеніе, какъ

(1) lib. II, cap. 26, n. 4.

истину, неподлежащую никакому сомнѣнiю, — которая подтверждается и откровениемъ, и учениемъ церкви и общечеловѣческимъ религiознымъ сознаниемъ; затѣмъ, онъ просто только разлагаетъ это общее положенiе на заключающiяся въ немъ частныя положенiя, которыя принадлежатъ ему существенно и необходимо, — какъ его составныя части; эти новыя, частныя положенiя, логически вытекающiя изъ своего общаго положенiя, и составляютъ содержанiе всего дальнѣйшаго ученiя Иринейя о Богѣ, какъ Творцѣ мiра (¹). Отсюда — совершенно естественно является слѣдующая особенность въ способѣ раскрытiя св. Иринеемъ ученiя о Богѣ — Творцѣ мiра: высказывая то или другое свое положенiе, онъ не старается его доказывать, — но обыкновенно только разъясняетъ его, какъ уже совершенно безспорное положенiе, которое необходимо заключается въ общемъ понятiи о Богѣ, какъ Творцѣ мiра. При этомъ, само собою понятно, что всѣ свои частныя положенiя о Богѣ — Творцѣ св. Иринеи направляетъ противъ параллельныхъ съ ними и противоположныхъ имъ положенiй въ гностическихъ системахъ.

Прежде всего, въ общемъ понятiи о Богѣ, какъ Творцѣ мiра, заключается слѣдующее положенiе, — именно — что Богъ сотворилъ мiръ безъ всякаго внутренняго или внѣшняго принужденiя, а единственно силою своей *свободной* творческой *воли*, сотворилъ его „какъ восхотѣлъ“, по неоднократному выраженiю св. Иринейя (²). Это положенiе естественно вытекаетъ изъ

(¹) Частныя положенiя Иринейя о Богѣ, какъ Творцѣ мiра, разстланныя вообще по всѣмъ книгамъ его творенiя, главнымъ образомъ высказываются имъ въ слѣдующихъ мѣстахъ: lib. I, cap. 22; lib. II, cap. 2, 7, 9, 10, 16, 23, 30; lib. III, cap. 11, 24; lib. IV, cap. 20, и др.

(²) Contr. haeres., lib. II, cap. 10, n. 2: deus quemadmodum voluit omnia fecit Ibid. cap. 30, n. 9: ipse a semet ipso fecit libere et ex sua potestate et disposuit et perfecit omnia et est substantia omnium voluntas ejus... Lib. IV, cap. 20 n. 1: omnia libere et sponte fecit. См. также — lib. I, cap. 22; lib. II, cap. 2; cap. 16, n. 3, и др.

того положенія, что Творецъ міра, какъ такой, долженъ быть самою послѣднею, ни отъ кого и ни отъ чего независящею, *безусловною* причиною всего существующаго, — и что Онъ самъ отъ самого Себя, *ipse a semet ipso*, долженъ былъ сотворить міръ. Такимъ образомъ, по смыслу ученія Иринея, міръ явился не по внутренней необходимости существа Божія, какъ слѣдствіе божественнаго самообнаруженія — по представленію гностиковъ пантеистовъ, и не отъ случайнаго смѣшенія добраго и свѣтлаго начала съ темнымъ и злымъ началомъ — по ученію гностиковъ дуалистовъ, но по свободной творческой волѣ, въ силу свободного творческаго опредѣленія. Богъ сотворилъ міръ, но Онъ могъ и не сотворить его; сотворилъ его такъ, но могъ сотворить его и совершенно иначе; свободная творческая воля есть единственная и самая послѣдняя причина, почему міръ существуетъ, и почему онъ существуетъ именно въ этой формѣ, а не въ какой-нибудь другой. Второе положеніе, естественно вытекающее изъ общаго понятія о Богѣ, какъ Творцѣ міра, состоитъ въ томъ, что Богъ сотворилъ міръ изъ *ничего*, привелъ его изъ *небытія въ бытіе* всемогущимъ дѣйствіемъ своего творческаго слова (¹). Въ основѣ этого положенія заключается та мысль, что Богъ, какъ Творецъ міра, долженъ быть *единственнымъ* и *неограниченнымъ* Виновникомъ всего существующаго, — что міръ только Ему одному долженъ быть обязанъ своимъ происхожденіемъ, и ничему другому, — и что — если бы прежде происхожденія міра существовало что-нибудь кромѣ Бога, чѣмъ Онъ воспользовался бы при твореніи, какъ готовымъ матеріаломъ — въ такомъ случаѣ Богъ уже не былъ бы Творцемъ міра въ собственномъ смыслѣ этого слова, а только Диміургомъ въ смыслѣ

(¹) Contr. haeres., lib. I, cap. 22, n. 1: Deus omnipotens fecit ex eo quod non erat, ad hoc ut sint omnia. Lib. II, cap. 10, n. 2: Deus ex his quae non erant, quemadmodum voluit, ea quae facta sunt ut essent omnia fecit.

и очень выразительно утверждалъ въ то же время, что міръ сотворенъ Богомъ чрезъ Его Слово и Его Премудрость, т. е. чрезъ Сына Божія и Св. Духа, — которыхъ въ одномъ мѣстѣ ⁽¹⁾ онъ называетъ даже *руками* (*manus*) Божиими при созданіи міра, — св. Иринея самъ повидимому допускаетъ идею особаго посредничества въ актѣ созданія міра, и т. о. повидимому впадаетъ въ ту же самую погрѣшность, противъ которой онъ возстаетъ въ гностическихъ системахъ. Это видимое противорѣчіе Иринея самому себѣ уничтожается тѣмъ, что Слово Бога и Его Премудрость, Сынъ Божій и Духъ Св., представляются въ его системѣ совершенно не такими, какими представляются зоны или ангелы въ системахъ гностическихъ; по ученію Иринея ⁽²⁾, Сынъ Божій и Духъ Св. не только равны Богу, какъ особыя божественныя Упостаси, но и совершенно тождественны съ Нимъ по своей природѣ. Отсюда, когда Иринея говоритъ, что Богъ сотворилъ міръ чрезъ свое Слово и свою Премудрость, положеніе его, что Богъ сотворилъ міръ Самъ собою — непосредственно, все-таки остается въ полной своей силѣ, — пот. что Слово и Премудрость — одно и то же съ Богомъ, — все равно, что самъ Богъ. Эту мысль буквально выражаетъ и самъ св. Иринея въ одномъ мѣстѣ своего творенія. „Богъ, говоритъ онъ ⁽³⁾, есть Отець, Создатель, Творецъ и Устроитель, который — и небо, и землю, и море, и все, что въ нихъ находится, сотворилъ *самъ Собою*, *per semetipsum*. — т. е. чрезъ свое Слово и свою Премудрость, hoc est per Verbum et per Sapientiam suam“. Такимъ образомъ, изъ общаго понятія о Богѣ, какъ Творцѣ міра, по-

⁽¹⁾ lib. IV, cap. 20, n. 1: Nec enim indigebat horum Deus ad faciendam quae ipse apud se praedefinierat fieri, quasi ipse *suas* non haberet *manus*. Adest enim ei semper verbum et sapientia, filius et spiritus...

⁽²⁾ Ученіе Иринея о св. Троицѣ, въ его полномъ и цѣлостномъ видѣ, мы представимъ въ слѣдующей статьѣ.

⁽³⁾ Contr. haeres, lib. II, cap. 30, n. 9; lib. III, cap. 6, n. 2; lib. IV, cap. 2, n. 3.

средствомъ простаго только анализа этого понятія, св. Иринея послѣдовательно выводитъ всѣ главныя и существенныя положенія откровеннаго и церковно-христіанскаго ученія о твореніи, — именно, что Богъ сотворилъ міръ единственно по своей свободной волѣ, — сотворилъ его изъ ничего, всемогущимъ дѣйствіемъ своего творческаго слова, — и, наконецъ, сотворилъ его Самъ — непосредственно, при участіи Сына Божія и Духа Святаго.

Съ такою же строгою послѣдовательностію, и при помощи такого же простаго приѣма, св. Иринея раскрываетъ на основаніи понятія о Богѣ, какъ Творцѣ міра, и все свое ученіе о *существовѣ* Бога и Его свойствахъ, — которое такимъ образомъ является въ его системѣ только дальнѣйшимъ продолженіемъ и развитіемъ его ученія о Богѣ—Творцѣ, необходимымъ логическимъ выводомъ изъ этого ученія. Мы уже видѣли, почему св. Иринея ученіе о существовѣ Бога, о Богѣ въ себѣ самомъ, ставить въ полнѣйшую зависимость отъ понятія о Немъ, какъ Творцѣ міра; съ положительной, откровенной точки зрѣнія, — которой по преимуществу, или даже исключительно держится св. Иринея, — Богъ въ себѣ самомъ, безотносительно къ міру, совершенно непостижимъ для человѣка; Онъ можетъ быть постижимъ только въ Его отношеніяхъ къ міру; по ученію св. Иринея, Онъ можетъ быть постижимъ только, въ частности, какъ Творецъ міра. Отсюда, общимъ *существеннымъ* признакомъ Бога въ себѣ самомъ св. Иринея ставить такой признакъ, который принадлежитъ Ему, какъ Творцу міра, — именно, что Богъ есть *Господь* и Владыка *всего*, Deus omnium Dominus est ⁽¹⁾. Имя—*Господь всего*—есть единственное имя, по мнѣнію Иринея, которое положительно и несомнѣнно, хотя и отчасти только, выражаетъ самое существо Бога. Это имя, этотъ общій существенный признакъ

(1) Contr. haeres., lib. II, cap. 30, n. 9; lib. III, cap. 6, n. 2; lib. IV, cap. 2, n. 5.

Бога, какъ верховнаго Владыки и Господа всего, св. Ириной и ставить точкою отправленія и исходнымъ пунктомъ для всѣхъ своихъ частныхъ опредѣленій и положеній о существѣ Бога, о Богѣ въ себѣ самомъ. Свое ученіе о существѣ Бога, какъ и ученіе о Богѣ Творцѣ, св. Ириной направляетъ противъ двухъ, уже указанныхъ нами, крайностей въ гностическихъ теоріяхъ объ отношеніи Бога къ міру,—именно—противъ крайняго *отдѣленія* Бога отъ міра, до невозможности между ними никакого общенія,—и противъ такого же крайняго *смѣшенія* и отождествленія Бога съ міромъ. Поэтому, своимъ ученіемъ о Богѣ въ себѣ самомъ, точно также какъ и ученіемъ о Богѣ—Творцѣ, св. Ириной старается показать, во-первыхъ, что Богъ имѣеть ближайшее, непосредственное и личное отношеніе къ міру, а во-вторыхъ,—что Онъ существуетъ при этомъ совершенно отдѣльно отъ міра, и живетъ своею собственною, совершенно особою жизнію.

Личное, *непосредственное* и ближайшее *отношеніе* Бога къ міру видно изъ того уже, по ученію св. Ириной, что Богъ Самъ непосредственно сотворилъ міръ, безъ всякихъ стороннихъ орудій или органовъ, „заимствуя отъ самого себя и сущность, и образецъ, и планъ всего Имъ сотвореннаго (1)“. Но это ближайшее и непосредственное отношеніе Бога къ міру продолжается и послѣ сотворенія міра; оно необходимо требуется тѣмъ, что міръ самъ по себѣ не можетъ существовать, сохраняться и поддерживаться; только одинъ всемогущій Творецъ міра можетъ сохранять и поддерживать свое твореніе. Эоны или ангелы не могутъ быть хранителями и управителями міра, пот. что и сами они находятся подъ властію и управленіемъ высочайшаго Бога, который, какъ Господь всего, есть Господь и ангеловъ (2). Самъ высочайшій Богъ, какъ Господь и Владыка всего, имѣеть непосредственное промышленіе о мірѣ. „Онъ есть Отецъ, о всемъ промышляющій и

(1) Contr. haeres. lib. IV, cap. 20, n. 1.

(2) Ibid., lib. II, cap. 2, n. 3.

всѣмъ управляющій (Patrem omnium providentem et disponentem) (1)“. Отсюда, какъ Господь и Владыка всего, Самъ непосредственно о всѣмъ промышляющій и всѣмъ управляющій, Богъ—по опредѣленію Иринея—есть Существо всеобъемлющее и всенаполняющее, близкое и вездѣсущее, которое проникаетъ повсюду, все поддерживаетъ и все питаетъ. По словамъ Иринея (2), Богъ обнимаетъ всю землю своею рукою, измѣряетъ неизмѣримое, сдерживаетъ землю съ безднами, объемлетъ ширину и длину, глубину и высоту всего своего творенія; рука Его видится, слышится и познается повсюду, и въ тоже время остается невидима. Богъ, говоритъ Иринея (3), Самъ наполняетъ небеса, проникаетъ бездны и присутствуетъ съ каждымъ изъ насъ; ибо „Я—говоритъ—Богъ близкій, а не Богъ издалека; если человекъ скроется въ тайныхъ, то Я не увижу ли его?“ (Іер. XXIII, 23). Рука Его, продолжаетъ Иринея (4), обнимаетъ все,—она освѣщаетъ небеса и поднебесное, испытуетъ сердца и утробы, присутствуетъ въ сокровенныхъ нашихъ, и явно питаетъ и сохраняетъ насъ. Какъ Владыка и Господь всего, Самъ непосредственно о всѣмъ промышляющій и всѣмъ управляющій, Богъ—по опредѣленію Иринея—есть Существо всевѣдущее, которое знаетъ и прошедшее, и настоящее и будущее. „Если бы меня спросили, говоритъ Иринея (5), знаетъ ли Богъ число всѣхъ вещей, какъ со-

(1) Ibid., lib. III, cap. 25, n. 1.

(2) Ibid., lib. IV, cap. 19, n. 2.

(3) Contr. haeres., lib., IV, cap. 19, n. 2: Ipse est qui coelos implet et perspicit abyssos, qui est et cum unoquoque nostrum.

(4) Ibid: Manus enim ejus apprehendit omnia, et ipsa est quae coelos quidem illuminat, illuminat etiam quae sub coelo sunt et scrutatur renes et corda et in absconsis inest et in decretis nostris, et in manifesto alit et conservat nos.

(5) Contr. haeres., lib. II, cap. 26, n. 3: nihil omnino horum quae facta sunt et quae fiunt et fient scientiam dei fugit.

творенныхъ уже, такъ и имѣющихъ быть сотворенными,—то я подтвердитъ бы и сказалъ, что ничто изъ того, что было, есть и будетъ создано, не ускользаетъ отъ вѣдѣнiя Божiя,—но по Его провидѣнiю каждая вещь получала и получаетъ свой собственный видъ, порядокъ, число и величину,—и что ничего не было и не будетъ напрасно и случайно, но все происходитъ съ великою соразмѣрностию и дивнымъ знанiемъ“. Съ другой стороны, тотъ же самый общiй и существенный признакъ Бога, по которому Онъ есть верховный Владыка и Господь всего, служитъ въ системѣ св. Иринея исходнымъ пунктомъ для новаго ряда положенiй о Богѣ, изъ которыхъ видно, что существо Бога въ себѣ самомъ не только *различно*, но и *противоположно* мiру, и что Богъ живетъ совершенно *особою* и *отдѣльною* жизнью, чѣмъ какою живетъ мiръ и все существующее въ мiрѣ. По ученiю св. Иринея, Богъ есть Господь всего въ самомъ строгомъ смыслѣ этого слова, въ единственномъ и исключительномъ смыслѣ; Онъ только *одинъ* есть Владыка и Господь всего, и другаго равнаго или подобнаго Ему Владыки и Господа нѣтъ и быть не можетъ,—потому что, говоритъ Иринея, тотъ, кто имѣетъ кого-нибудь выше себя или равнаго себѣ, уже не можетъ называться ни Богомъ, ни Царемъ великимъ ⁽¹⁾“. Только одинъ Богъ, какъ Господь всего, безраздѣльно обладаетъ верховною властию и могуществомъ надъ всѣмъ; все остальное, что существуетъ кромѣ Него и внѣ Его, находится въ зависимости отъ Него и подчинено Ему ⁽²⁾. Такимъ образомъ, св. Иринея бытiе Бога представляетъ совершенно противоположнымъ бытiю мiра; Богъ существуетъ какъ Господь и Владыка всего,—мiръ существуетъ какъ область,

(1) *Contr. haeres.*, lib. II, cap. 30, n. 9; lib. III, cap. 6, n. 2: *Nemo igitur alius deus nominatur aut dominus appellatur, nisi qui est omnium deus et dominus*, lib. IV, cap. 2, n. 5.

(2) *Contr. haeres.*, lib. IV, cap. 38, n. 3.

подчиненная Богу, какъ царство, которымъ Онъ владѣетъ и надъ которымъ господствуетъ. Отсюда онъ послѣдовательно выводитъ затѣмъ и всѣ свои дальнѣйшія опредѣленія существа Божія въ его противоположности природѣ и существу міра. Богъ, какъ Господь и Владыка всего, есть Существо абсолютно независимое и свободное, міръ напротивъ зависимъ и подчиненъ Ему (¹). Богъ есть Существо прежде всего сущее (prior omnium), единое нерожденное (solus infectus) и безначальное, — міръ напротивъ имѣетъ начало, созданъ и сотворенъ (²). Богъ есть Существо всесовершенное (perfectus, τέλειος), — міръ исполненъ несовершенствъ и недостатковъ (³). Богъ есть Существо простое и духовное, всегда одно и то же, всегда равное и подобное самому себѣ, — Существо неизмѣняемое, — міръ напротивъ сложенъ, матеріаленъ и постоянно измѣняется (⁴). Какъ Существо простое и духовное, Богъ — вѣченъ и неразрушимъ, а міръ имѣетъ временное существованіе и подверженъ гибели и разрушенію (⁵). Итакъ „Отецъ всего, говоритъ Ириной (⁶), не долженъ бытьчисляемъ съ остальными произведеніями, — Онъ — произведенный съ произведеннымъ, нерожденный съ рожденнымъ, необъятный и потому нестижимый съ тѣмъ, что Имъ объемлетъ, безпредѣльный съ имѣющимъ предѣлы, и безстрастный съ подверженнымъ страсти“. Но особенно много и часто говоритъ св. Ириной о проти-

(¹) Ibid., lib. II, cap. 5, n. 4 et 5.

(²) Ibid., lib. IV, cap. 38, n. 3; lib. II, cap. 12, n. 1.

(³) Ibid.

(⁴) Ibid., lib. II, cap., 13, n. 3, — cap. 23, n. 3.

(⁵) Ibid., lib. IV, cap. 38, n. 3.

(⁶) Ibid. lib. II, cap. 12, n. 1: Pater enim omnium enumerari non debet cum reliqua emissione: qui non est emissus, cum ea quae emissa est; et innatus cum ea quae nata est; et quem nemo capit, cum ea ab eo capitur, et propter hoc incapabilis; qui infiguratus est, cum ea quae figurata est.....

воположности и существенномъ различіи между Богомъ и въ частности между человѣкомъ (1). Этотъ пунктъ въ ученіи о существѣ Бога былъ для св. Иринея самымъ важнымъ и главнымъ пунктомъ,—пот. что современныя ему гностическія системы, въ которыхъ Богъ смѣшивался и отождествлялся съ міромъ, представляли бытіе и жизнь Существа высочайшаго и неограниченнаго именно подъ формами и условіями бытія и жизни человѣка,—и тождество Бога съ міромъ признавали существующимъ въ особенности въ человѣкѣ, или вообще въ человѣчествѣ. Мы видѣли, что св. Иринея положительно не находитъ никакихъ точекъ соприкосновенія между природою Бога и природою человѣка,—что онъ напротивъ противопоставляетъ ихъ другъ-другу до самой послѣдней степени,—и что онъ осуждаетъ даже всѣ въ сущности невинныя и благонамѣренныя попытки современныхъ ему церковныхъ писателей—сравнивать, при объясненіи истинъ вѣры, бытіе и жизнь Бога съ бытіемъ и жизнью человѣка. По мнѣнію св. Иринея (2), Богъ относится къ человѣку, какъ Творецъ относится къ своему творенію,—какъ Существо безначальное и всесовершенное, всегда себѣ равное и подобное, можетъ относиться къ существу, имѣющему начало, несовершенному и постоянно измѣняющемуся—какъ по своей природѣ, такъ и по всѣмъ своимъ нравственнымъ расположеніямъ. Такимъ образомъ, по ученію св. Иринея, Богъ—Творецъ міра, какъ верховный Владыка и Господь всего, съ одной стороны, находится съ міромъ въ самомъ тѣсномъ, близкомъ и непосредственномъ отношеніи,—и въ этомъ смыслѣ Онъ есть Существо вездѣущее и всевѣдущее, все проникающее и наполняющее; но, съ другой стороны, потому именно, что Онъ есть Господь всего, въ единственномъ и исключитель-

(1) Мы подробно касались этого при изложеніи критики Иринея гностическихъ ученій о Богѣ.

(2) *Contr. haeres., lib. IV. cap. 44, n. 2.*

номъ смыслѣ этого слова, Онъ стоитъ отдѣльно и безконечно выше міра,—какъ Существо противоположное ему и безконечно далекое отъ него по своей природѣ,—какъ Существо независимое и абсолютно свободное, безначальное и нерожденное, абсолютно простое и духовное, всегда себѣ равное и подобное, неизмѣняемое и вѣчное.

Д. Гусевъ.

(Продолженіе будетъ).

НѢМЕЦКІЙ КАТОЛИЦИЗМЪ ⁽¹⁾.

Подъ именемъ нѣмецкаго католицизма въ тѣсномъ смыслѣ разумѣется секта, появившаяся въ Германіи въ 40-хъ годахъ настоящаго вѣка. Но по своей сущности и характеру своему эта секта составляетъ только одно изъ проявленій обще-историческаго отношенія нѣмцевъ къ римскому престолу. Это послѣднее обстоятельство побуждаетъ насъ бросить взглядъ на судьбу этихъ отношеній, указать начало, корень и основанія, на которыхъ они покоятся, и намѣтить фазы ихъ видоизмѣненія и стремленія нѣмцевъ образовать изъ себя отдѣльную, болѣе или менѣе самостоятельную, *нѣмецкую* церковь. Такой взглядъ на историческую судьбу отношеній нѣмцевъ къ римскому престолу между прочимъ поможетъ намъ уяснить истинную точку зрѣнія и на современныя отношенія ихъ къ папѣ.

Къ половинѣ IX вѣка въ римско-католической церкви составилось такое ученіе о папѣ и его главенствѣ въ церкви.—Папа—глава церкви, абсолютный, неогра-

(1) Факты, приводимые здѣсь можно найти во всѣхъ системахъ Церковной Исторіи, между прочимъ у слѣдующихъ авторовъ: I. Alzog, Handbuch der Universal-Kirchengeschichte. Mainz, 1872. F. Baur, Geschichte der christlichen Kirche. Tübingen. Mr Fleury, Histoire ecclésiastique. Paris, 1713. Jos. Hergenröther, Katholische Kirche und christl. Staat in ihrer geschichtl. Entwicklung. Freiburg, 1873. Das Verhältnich zwischen Kirche und Staat. Chr. Baumstark. Heidelberg, 1873. Правосл. Обзорніе. Theol. Studien u. Kritiken. 1843. и др.

ниченый ея владыка. Онъ—тотъ членъ, посредствомъ котораго Духъ Святый просвѣщаетъ церковь Христову, научаеъ ее и руководить. Онъ утверждаетъ опредѣленія соборовъ и даеъ имъ санкцію; безъ его утверждения они не могутъ имѣть законной силы, ничто. Онъ утверждаетъ патріарховъ, митрополитовъ, архіепископовъ и епископовъ въ ихъ іерархическихъ достоинствахъ; безъ его признанія и утвержденія они не могутъ считаться законными іерархами, они—простые міряне. Всякій соборъ, созванный безъ разрѣшенія папы, не законенъ, и опредѣленія его не имѣютъ никакой силы. Всѣ патріархи, примасы, архіепископы и епископы, къ какой бы странѣ и націи они ни принадлежали, должны повиноваться папѣ и во всемъ слушаться его; государи не имѣютъ никакого права судить духовныхъ своей страны, — это право исключительно принадлежитъ папѣ, — клиръ каждой страны долженъ быть свободенъ, какъ и ся церковь, а папа, какъ верховный глава всей церкви, есть хранитель общевселенской церковной свободы. Такъ какъ церковь Христова должна обнять всѣ племена и народы земные, то и духовное владычество папы простирается на весь земной шаръ, должно обнять всѣ племена людскія, гдѣ бы они ни находились.

Такое ученіе о главенствѣ папы въ церкви и его духовномъ владычествѣ надъ міромъ уже носило въ себѣ всѣ зародыши и *мірскаго* владычества его надъ государями и цѣлыми народами. Если папа есть верховный судія въ церкви, имѣеъ право вязать и разрѣшать каждаго христіанина, духовнаго ли то или мірскаго, то, слѣдовательно, это право его простирается и на государей, какъ простыхъ членовъ церкви, а потому и они, подобно прочимъ христіанамъ, должны повиноваться папѣ и слушаться его. Уже одно представленіе, что господство папы простирается на весь міръ, между тѣмъ какъ господство каждаго отдѣльнаго государя—только на подчиненный ему народъ, естественно должно было внушить мысль, что мірская власть

государей предъ духовной властію папы — ничто. Но папа — намѣстникъ самого Христа въ Его церкви на землѣ; а церковь по своему существованію и характеру есть единственное учрежденіе, къ которому должны быть обращены все помыслы каждаго христіанина и о благосостояніи котораго онъ долженъ заботиться всеми силами; все прочія учрежденія лишь настолько могутъ быть законны и цѣлесообразны, насколько они полезны для блага и процвѣтанія церкви. Отсюда не далекъ шагъ къ мысли, что и власть государей надъ народами можетъ быть законною только по утвержденію ея папой, подобно тому какъ власть епископовъ, митрополитовъ, патріарховъ получаетъ свою крѣпость отъ папы. Такимъ образомъ мірская или свѣтская власть папы непосредственно вытекаетъ изъ ученія о папѣ, какъ абсолютномъ главѣ и владыкѣ церкви. Общепринятая ходячая мысль, что основаніемъ свѣтской власти папы послужили поземельные подарки Карловинговъ, по нашему мнѣнію, совершенно ложная. Если поземельныя владѣнія папы и имѣли какое-нибудь значеніе въ дѣлѣ развитія и укрѣпленія его власти, то только то, что они давали папамъ возможность дѣйствовать *свободно*, не допускали зарожденія мысли въ средѣ подчиненныхъ имъ народовъ и государей, что папы — не болѣе, какъ придворные епископы, и что подчиненіе имъ равносильно подчиненію ихъ странъ и ихъ туземному государю. Поземельныя владѣнія папъ давали имъ возможность *одинаково* относиться ко всемъ, признавшимъ ихъ власть, народамъ и государямъ, а это къ своей очереди содѣйствовало развитію и укрѣпленію ихъ духовной власти между западными народами. Свѣтская же власть слѣдовала за духовной въ средневѣковый періодъ, періодъ исключительно религіознаго направленія мысли, какъ спутникъ за своею планетою ⁽¹⁾.

(1) Само собою понятно, что, признавая свѣтскую власть папы слѣдствіемъ духовной его власти, мы разумемъ не ту свѣтскую власть, ка-

Развитіе свѣтской власти папы шло вмѣстѣ съ развитіемъ его духовной власти, и признаніе его главенства непосредственно же налагало на подчинившіеся ему народы и знаки свѣтскаго его владычества. Нѣмцы, подобно прочимъ католическимъ народамъ, стали платить ему подать, въ формѣ динарія св. Петра, тотчасъ же послѣ обращенія своего въ христіанство. Папа Николай I, первый изъ папъ, со всею рѣзкостію высказавшій латинскія тенденціи, вмѣстѣ съ тѣмъ показалъ міру, что онъ имѣетъ власть и надъ королями. По его требованію король Лотарь II долженъ былъ развестись съ кокеткою Вальдрадой, на которой онъ успѣлъ-было жениться, и снова принять къ себѣ первую супругу свою Теутбергу. Послѣдующіе папы стали дѣйствовать въ духѣ Николая I и небезуспѣшно. Обычай—короновать папамъ императоровъ—породилъ мысль, что императорская корона можетъ быть дарована только папой, и эта мысль достаточно окрѣпла въ народномъ сознаніи еще до періода порнократіи. Періодъ порнократіи, періодъ владычества блудницъ и крайняго развитія разврата и симоніи, задержалъ на время развитіе свѣтской власти папы; но и въ этотъ періодъ папы иногда давали государямъ чувствовать силу своей власти, какъ напр. папа Іоаннь XV въ борьбѣ съ Гуго Капетомъ и его преемникомъ Робертомъ. Со времени понтификатствованія гильдебрандовскихъ папъ наступаетъ блестящій періодъ развитія какъ духовной власти папъ, такъ и свѣтской.

Григорій VII Гильдебрандъ не признавалъ иной власти и иного учрежденія на землѣ, кромѣ всемірной духовной монархіи, въ которой отдѣльныя государства съ ихъ свѣтскими главами и учрежденіями должны со-

кую онъ проявлялъ въ непосредственно подчиненной ему области,—объ этой не можетъ быть и рѣчи, а власть, проявляемую имъ надъ всѣми народами католическаго міра. — Что поземельныя владѣнія необходимы папѣ для свободы дѣйствій—это заявилъ цѣлый соборъ, состоявшійся въ 1362 г. при настоящемъ папѣ Нѣ IX.

ставлять только части одного величественнаго цѣлаго. Духовная власть относится къ свѣтской, какъ солнце къ мѣсяцу, который свѣтитъ заимствованнымъ свѣтомъ. Одна только духовная власть непосредственно учреждена Богомъ. Свѣтскія же власти произошли влѣдствие гордости, насилія, хищеній и разнаго рода неправдъ, которыя сильныя чинили надъ слабыми; такъ какъ въ началѣ всѣ люди были равны. Исправить такое беззаконіе можетъ только одинъ папа, какъ намѣстникъ Христовъ на землѣ. Получивъ власть отъ Бога блюсти церковь Христову, быть хранителемъ законности и порядка, онъ одинъ только можетъ учреждать начальства и давать имъ печать божественнаго происхожденія. Какъ императорская, такъ и королевская власти истекають отъ папы и отъ него только могутъ получать знакъ божественнаго происхожденія. Посему всѣ императоры, князья и короли суть только вассалы папы и обязаны давать ему при своемъ вступленіи на престолъ ленную присягу. Понятно, что, раздавая такимъ образомъ императорскія и королевскія короны, папа можетъ и отнять ихъ; онъ имѣетъ полное право разрѣшать подданныхъ отъ присяги своимъ государямъ, и каждый народъ непремѣнно долженъ повиноваться ему въ этомъ. Каждый дурной, провинившійся предъ папою, государь есть возмутитель, нарушитель божественныхъ опредѣленій и бунтовщикъ; потому самому онъ теряетъ право на управленіе подданными и папа можетъ передать это право другому. Всякій благочестивый христіанинъ, хотя бы самаго низкаго происхожденія, болѣе достоинъ быть королемъ, чѣмъ злой принцъ по крови. „Заклинателю бѣсовъ,— говоритъ Григорій VII въ одномъ изъ своихъ писемъ,— дана болѣе великая власть, чѣмъ какому бы то ни было свѣтскому государю; потому что короли и принцы, не живущіе похристіански, суть рабы демоновъ. Но если заклинатели бѣсовъ получили власть надъ демонами, то тѣмъ болѣе надъ рабами и сочленами демоновъ; и если заклинатели бѣсовъ получили такую власть,

то насколько болѣе епископы“? Всякому извѣстно, что Григорій Гильдебрандъ старался осуществить свою идею о папской власти и на дѣлѣ. Не было страны въ Европѣ, на обладаніе которою онъ не изъявилъ бы своей претензіи. Отъ его властолюбиваго похотѣнія не укрылась и наша Русь, ибо хотя она не была католическою, но она должна была сдѣлаться, по его желанію, католическою.

Иннокентій III далъ полную законченность и осуществленіе изложенной теории папской власти. То, что у Григорія VII высказано въ нѣсколькихъ письмахъ, написанныхъ въ разное время и по разнымъ поводамъ, Иннокентій III кратко и сжато сгруппировалъ за одинъ разъ въ одномъ только мѣстѣ. Онъ держится той же теории сравненія духовной и свѣтской власти съ солнцемъ и мѣсяцемъ, какъ и Григорій Гильдебрандъ. Въ одномъ изъ своихъ писемъ онъ развиваетъ эту теорію такимъ образомъ.—„Какъ Богъ, Творецъ міра, пишетъ онъ, поставилъ на тверди небесной два величайшія свѣтила, большее для господства днемъ, меньшее для господства ночью, такъ точно на тверди вселенской церкви, называемой небомъ, стоятъ двѣ величайшія власти, бóльшая, какъ бы владѣющая господствомъ надъ душами дня, меньшая, какъ бы управляющая тѣлами ночи, священническая и королевская власти. Но какъ луна заимствуетъ свой свѣтъ отъ солнца и уступаетъ ему въ отношеніи количества и качества, напряженности и дѣйствія, такъ королевская власть заимствуетъ блескъ своего достоинства отъ власти священнической. Абсолютное верховенство духовной власти надъ свѣтскою всегда должно оставаться въ сохранности. Обѣ онѣ отличаются не только какъ душа и тѣло, небесное и земное, день и ночь, но даже какъ общее и частное. Свѣтскіе государи владѣютъ только отдѣльными царствами, а Петръ или папа поставленъ выше всего, какъ викарій Того, Кому принадлежитъ весь міръ. Онъ, какъ викарій Христа, объединяетъ въ себѣ и духовную и свѣтскую власти, подобно тому

какъ и Христось владѣть обѣими ими въ одно и тоже время, какъ царь и какъ священникъ. И какъ священство обладаетъ преимуществомъ достоинства, такъ оно превосходитъ также и по времени своего происхожденія. Оба, царство и священство, учреждены въ народѣ Вожіемъ, но священство по божественному распоряженію, а царство вслѣдствіе людскаго насилія“. Словомъ, абсолютное превосходство духовной власти предъ свѣтскою не можетъ подлежать никакому сомнѣнію. Иннокентій III, можно сказать, вполне осуществилъ эту теорію папской власти. За исключеніемъ русскихъ князей не было ни одного государства въ Европѣ, которое не признавало бы его власти и не платило ему подати.

Со времени утвержденія французовъ въ Сициліи (1268 г.) папская власть начала фактически замѣтно клониться къ упадку вслѣдствіе постоянно возрастающаго вліянія французовъ въ конклавѣ. Тѣмъ не менѣе папы во всей строгости сохраняли и развивали идею абсолютнаго превосходства духовной власти предъ свѣтскою. Бонифаций VIII въ буллѣ *Unam sanctam* (отъ 18 ноября 1302 г.) объявилъ, что всякая человѣческая тварь должна признавать верховное господство римскаго первосвященника, какъ необходимое условіе для вѣчнаго спасенія. „Какъ вѣра только одна и крещеніе одно, и церковь составляетъ одно только тѣло,—говоритъ онъ въ этой буллѣ,— такъ и глава ея можетъ быть также только одна; невидимая Глава — Иисусъ Христось, а видимая—его намѣстникъ, наслѣдникъ Иисуса Христа. Но ради пользы церкви Господь установилъ два меча или двѣ власти, мечъ духовный и свѣтскій, и первый онъ вручилъ священникамъ, второй—царямъ и князьямъ. Свѣтская власть, какъ низшая, подчинена благородной духовной власти и должна руководствоваться въ своихъ дѣйствіяхъ ея предписаніями, и потому подлежить ея суду, если уклонится отъ пути, предначертаннаго ей Богомъ“. Неповиновеніе королей и князей папѣ, какъ въ духовныхъ,

такъ и мірскихъ дѣлахъ, онъ называть ересью. Мысль, что всѣ свѣтскія власти должны подчиняться папѣ и что короли и князья суть только его вассалы до того слилась съ римскимъ вѣрученіемъ, что папы не хотѣли отказаться отъ нея даже во времена реформации, когда имъ наносимы были ударъ за ударомъ и когда отвергла ихъ господство вся сѣверная Европа. Отказаться отъ мысли, такъ торжественно заявленной въ буллахъ, значитъ сознаться въ своей погрѣшимости, отказаться отъ всей прежней системы и произнести себѣ смертный приговоръ, что рѣшительно не въ состояніи едѣлатъ ни одинъ папа.

Само собою понятно, что ни одинъ государь не могъ добровольно отказаться отъ своего права самостоятельно управлять своими подданными. Не могли они остаться *in statu quo* и послѣ того, какъ папство, повидимому, окончательно подчинило ихъ себѣ. Борьба необходимо должна продолжаться до тѣхъ поръ, пока подданные того или другаго государства исповѣдуютъ католическую вѣру. Она должна была даже увеличиваться и постепенно возрастать, по мѣрѣ того, какъ католическіе народы будутъ выходить изъ своего прежняго дикаго состоянія и уяснять себѣ свою національную особность.—по мѣрѣ выясненія мысли, что господство папы въ сущности есть господство романизма и что признаніе власти папы необходимо заключаетъ въ себѣ признаніе римскаго владычества.

Мы не будемъ здѣсь описывать борьбу папъ съ саксонскими и франконскими императорами и съ Гогенштауфенами. Замѣтимъ только, что эта борьба кончилась не въ пользу германскихъ императоровъ. Исключительно религіозное настроеніе средневѣковаго общества, политическое устройство Германіи, недостаточность развитія національнаго самосознанія нѣмцевъ, тогда еще совершенно дикихъ, наконецъ насилія и неумѣстныя вмѣшательства самихъ императоровъ въ дѣла церкви,—все было противъ нихъ и напротивъ содѣйствовало развитію и утвержденію папскаго могущества. Примѣръ безцеремоннаго обращенія съ папами

и униженія ихъ подали нѣмцамъ французы. Борьба, начавшаяся между Бонифаціемъ VIII и королемъ французскимъ Филиппомъ Красивымъ, кончилась плѣномъ папъ и низведеніемъ ихъ на степень придворныхъ французскихъ епископовъ. Зависимость авиньонскихъ папъ отъ французскихъ королей стала очевидною для всѣхъ народовъ католической Европы; но сильнѣе другихъ ее приходилось чувствовать нѣмцамъ. Тогда нѣмецкіе князья, въ чувствѣ своего національнаго самосознанія, составили въ Рензе (1338) курфиретскій союзъ, на которомъ постановили, что римскій король получаетъ свое достоинство и власть только влѣдствіе одного избранія курфиретовъ. Явились и сочиненія, доказывающія независимость свѣтской власти отъ духовной. Мысль, что для императорской и королевской власти достаточно одного только избранія курфиретовъ съ этого времени начала укрѣпляться все болѣе и болѣе между нѣмцами. Императоръ Карлъ IV издалъ въ 1356 г. золотую буллу, опредѣляющую порядокъ избранія императоровъ, и сѣю окончательно порѣшилъ вопросъ о ненужности папскаго утвержденія для государственной власти. Устраненіе папъ отъ избранія и назначенія императоровъ составляетъ весьма важный шагъ въ дѣлѣ обособленія нѣмцевъ отъ духовнаго владычества папы. Какъ далеко подвинулось національное самосознаніе народовъ католической Европы, въ томъ числѣ и нѣмцевъ, къ концу великаго раскола, случившагося послѣ вавил. плѣна, можно видѣть изъ того, что на соборѣ констанцкомъ, тождественномъ по духу съ прежде него бывшимъ соборомъ пизанскимъ (1309 г.), они рѣшили подавать голоса по націямъ. Нѣмцы явились на этомъ соборѣ болѣе рьяными противниками папы и приверженцами епископальной системы, образовавшейся теперь въ противоположность куріальной или папской, чѣмъ другіе народы Европы. Они даже стали настаивать, что при введеніи реформъ въ церкви можно обойтись и безъ папы. На базельскомъ соборѣ (1431—1443 г.), который можно назвать продолженіемъ соборовъ пизанскаго и констанцкаго, они обнару-

жили. тоже враждебное настроеніе въ отношеніи къ Риму. Кардиналь Юліанъ Цезарини, выставяя папѣ Евгенію IV необходимость продолженія собора въ Базель, а не въ другомъ какомъ-либо мѣстѣ, говорилъ, что въ противномъ случаѣ вся Германія отложится отъ римской церкви, какъ отложилась отъ нея Богемія. Въ теченіе засѣданій этого же собора нѣмцы попытались было (1439 г.) составить нѣчто въ родѣ прагматической санкціи франгузовъ, болѣе или менѣе обособить свою церковь отъ Рима, поставить ее въ менѣе зависимыя отношенія къ папѣ, словомъ, осуществить на практикѣ начала пизанскаго, констанцскаго и базельскаго соборовъ. Но римскій дворъ успѣлъ уничтожить всѣ эти попытки: католическо-епископальная система не имѣетъ той логической послѣдовательности, какъ куріальная, заключающая въ себѣ начала папства, и папа побѣдилъ. Потому нѣмецкая церковь (какъ и другія католическія церкви) по прежнему вполнѣ подчинилась папѣ и по прежнему римскіе легаты и прелаты неограниченно стали управлять германскими церковными дѣлами. Во время борьбы папъ съ помянутыми вольными соборами (пизанскимъ, констанцскимъ и базельскимъ) успѣла выиграть нѣсколько только государственная власть, съ которою папы стали заключать съ этого времени конкордаты, опредѣляющіе права той и другой власти. Клеръ попрежнему остался въ полной зависимости отъ папы и составлялъ *status in statu*, государство въ государствѣ.

Успѣху реформаціи въ Германіи между многими другими причинами содѣйствовало между прочимъ и возбужденіе національнаго самосознанія нѣмцевъ противъ римскаго владычества. Хотя начала пизанскаго, констанцскаго и базельскаго соборовъ были осуждены папами въ буллахъ и на соборахъ (латеранскомъ 1513—1517), тѣмъ неменѣе они не переставали жить въ народномъ сознаніи, и желаніе образовать изъ себя возможно независимую національную церковь (при признаніи папскаго главенства) по прежнему оставалось

довольно сильно въ Германіи. Гуманисты явились наиболѣе горячими борцами народнаго дѣла. Лишь только Лютеръ заявилъ свой протестъ Риму, какъ Ульрихъ фонъ Гуттенъ всѣми силами сталъ стараться возбудить въ нѣмцахъ народный интересъ къ его дѣлу. Съ этою цѣлю онъ сталъ во множествѣ издавать летучія брошюры; въ которыхъ дѣлалъ всеобщій призывъ къ сверженію съ себя римскаго ига, въ особенности же онъ совѣтывалъ сбросить это иго нѣмецкому императору. Узвительнѣйшія и жесточайшія нападки на Римъ и іерархію составляли существеннѣйшее содержаніе этихъ брошюрокъ или пасквилей. Чтобы сильнѣе подѣйствовать на народъ Гуттенъ старался возможно яснѣе показать ему всю гнусность рабства, наложеннаго на него деспотизмомъ и жадностію римской курии. Выѣтъ съ Гуттенемъ въ томъ же духѣ и направленіи стали дѣйствовать и многіе другіе нѣмецкіе рыцари. Въ результатъ возбужденіе народа оказалось страшное.

Лютеръ продолжилъ это возбужденіе нѣмецкаго народа противъ Рима, и его сочиненіе къ христіанскому дворянству нѣмецкой націи объ исправленіи духовнаго чина (отъ іюня 1520 г.) составляетъ не что иное, какъ призывъ дворянства и низшаго сословія къ образованію изъ себя особой, независимой отъ Рима національной церкви. Романисты, говоритъ онъ въ этомъ сочиненіи, оградили себя тремя стѣнами: а) если имъ указываютъ на свѣтскую власть, то они обыкновенно говорятъ, что свѣтская власть не имѣетъ надъ ними никакого права, потому что духовная власть выше свѣтской; б) если для опроверженія ихъ сошлутся на св. писаніе, то они отвѣтятъ, что никто не имѣетъ права изъяснять св. писаніе кромѣ папы; в) если погрозятъ имъ соборомъ, то они противъ этого возражаютъ, что соборы можетъ созывать только папа. Всѣ эти три стѣны, воздвигнутыя романистами, Лютеръ старается ниспровергнуть. Первую онъ ниспровергаетъ основаніемъ ученія о всеобщности священства; вто-

рую—ученіемъ о свободѣ совѣсти и о правѣ каждаго христіанина самому читать и изъяснять слово Божіе; а третья падаетъ сама собою вслѣдствіе паденія первыхъ двухъ. О папскомъ правленіи онъ выражается такимъ образомъ: „поселику такое дьявольское управленіе есть не только явное грабительство и обманъ, и тираннія вратъ ада, но даже развращаетъ свободу тѣла и души, то мы обязаны всѣми силами устранить такое бѣдствіе и ниспроверженіе христіанства. Почти все, чѣмъ владѣетъ папа, украдено и награблено“. Въ заключеніе сочиненія онъ выразитъ желаніе, чтобы Богъ далъ христіанскому дворянству нѣмецкой націи умъ и вдохнулъ въ него надлежащее духовное мужество совершить для бѣдной нѣмецкой церкви все лучшее. Это лучшее должно заключаться въ томъ, чтобы ограничить роскошь папскаго двора, охранить нѣмецкій народъ отъ римской жадности, духовныя нѣмецкія должности свободно замѣщать одними только нѣмцами, рѣшать процессы предъ нѣмецкимъ судомъ, уничтожить рабскую присягу епископовъ, даваемую ими папѣ при посвященіи, отмѣнить свѣтскую власть папы, насколько она покоится на вымышленныхъ подаркахъ и хищеніяхъ, ограничить число нищенствующихъ монаховъ, дать монастырямъ ихъ первоначальное назначеніе — быть школами для христіанъ, уничтожить насильственно введенное celibатство, примириться съ богемцами на справедливыхъ условіяхъ, отмѣнить каноническое право поклоненіе иконамъ, наконецъ улучшить академическое преподаваніе и народное обученіе. Ненависть къ Риму возбуждена была въ народѣ страшная и реформа Лютера сопровождалась громаднѣйшимъ успѣхомъ между нѣмцами. Венеціанскій посланникъ, весьма хорошо знакомый съ состояніемъ Германіи, въ 1557 году извѣщалъ свое правительство, что девять десятыхъ нѣмцевъ отпали отъ католичества и только одна десятая часть ихъ еще осталась ему вѣрною. Лютеранство распространилось допреимуществу между нѣмцами; потому Лютеръ по справедливости можетъ быть

названъ основателемъ нѣмецкой національной церкви, и потому то онъ такъ высоко цѣнится нѣмцами. Характерно изъ временъ реформации еще то явленіе, что всѣ ордена, явившіяся въ католической церкви въ это время, основаны исключительно лицами романскаго происхожденія. Благодаря дѣятельности этихъ орденовъ, и преимущественно главнаго изъ нихъ—іезуитовъ, половина отпадшихъ въ лютеранство нѣмцевъ снова была возвращена къ послушанію папѣ, такъ что Германія послѣ этого раздѣлилась по вѣроисповѣданію почти на двѣ равныя половины.

Исходя изъ мистическаго принципа объ оправданіи человѣка одною только вѣрою и вельдствіе того отвергнувъ существованіе видимой церкви, Лютеръ перенесъ религію въ одну лишь субъективную область человѣка и видимой церкви противопоставилъ понятіе невидимой, состоящей изъ однихъ только избранныхъ Божіихъ. Этимъ онъ сразу неспровергъ основанія папской власти, противопоставилъ началамъ католичества свои собственныя начала, діаметрально имъ противоположныя, и тѣмъ сдѣлалъ побѣду папства надъ реформациею, подобную побѣдѣ, одержанной ими надъ вольными соборами XV в., совершенно невозможною. Но отвергнувъ духовное и свѣтское владычество папы, онъ не выяснилъ надлежащимъ образомъ тѣсно связаннаго съ нимъ вопроса объ отношеніи церкви къ государству. Здѣсь, какъ и во многихъ другихъ случаяхъ, онъ только перевернулъ папскую теорію верхъ ногами, лишивъ ее при этомъ прежней ясности, стройности и цѣльности. Онъ находилъ необходимымъ полное отдѣленіе духовной власти отъ свѣтской, когда при подобныхъ разсужденіяхъ имѣлъ въ виду одно только папство ⁽¹⁾; но онъ передавалъ всю власть надъ духовны-

(¹) *Primum cum certum sit, — писалъ онъ къ Melancthonу въ 1530 г., — duas istas administrationes esse distinctas et diversas, nempe ecclesiasticam et politicam, quas mire confudit et miscuit Satan per papatum: bonis hic acriter vigilandum est nec committendum, ut denuo confundan-*

ми дѣлами государственными властямъ, какъ скоро упускалъ изъ вниманія власть папы, какъ уже совершенно отброшенную. По его мнѣнiю, князья суть «*graves membra ecclesiae*» и ради своего господства получаютъ отъ Бога особенный даръ благодати, посредствомъ котораго они могли бы быть особенно полезны церкви. Всякое христіанское начальство есть членъ христіанскаго тѣла, потому оно должно особенно заботиться о благѣ церкви. Міряне, князья, епископы—всѣ одинаковаго достоинства, всѣ—истинные священники, епископы и папы. Князья имѣютъ право распоряжаться не только внѣшними церковными дѣлами, но и внутренними. Такое ученіе Лютера о власти князей въ церкви послужило причиною крайняго развитія цезаропапизма въ лютеранской церкви, который въ свою очередь привелъ къ крайнему упадку нравственности духовенства и религіозной жизни въ лютеранскомъ обществѣ.

Религіозное раздвоеніе Германіи ослабило и унизило политическое ея значеніе, и навлекло на нее страшную опустошительную тридцатилѣтнюю войну, отъ которой она долго послѣ того не могла оправиться. Это двойное зло для нѣмцевъ: цезаропапизмъ въ лютеранствѣ, и опустошеніе и униженіе Германіи, возбудило въ нѣкоторыхъ мыслящихъ личностяхъ страстное желаніе снова воссоединить нѣмецкій народъ въ вѣрѣ. Замѣчательнѣйшія попытки къ такому соединенію сдѣланы были въ концѣ XVII вѣка.

Папа Иннокентій XI поручилъ тинскому, а позднѣе нейштадскому епископу, испанцу Христофу Ройаде-Спиноль, войти въ соглашеніе съ нѣмецкими протестантами о соединеніи церквей, но повелѣлъ вести

tur;—secundo ex hoc sequitur, quod eadem persona non possit esse episcopus et princeps nec simul pastor et pater familias; intelligis his satis quid velim: personas impermixtas sicut et administrationes volo, etiamsi idem homo utraque personam gerere possit.

переговоры не официально, отъ лица Рима или папы, а частнымъ образомъ, яко бы по собственному усердію. Спинола началъ переговоры съ протестантскимъ богословомъ Моланомъ, изъ школы Георга Калликета, и всеобъемлющимъ гениемъ своего времени Лейбницемъ. Въ эти же перетворы вовлеченъ былъ и Воссюэтъ. Для обличенія протестантовъ и защиты католической вѣры Воссюэтъ написалъ *изложеніе католической вѣры* (*exposition de la doctrine catholique*), въ которомъ ультрамонтанскія тенденціи по возможности сглажены. Переговоры остались безъ послѣдствій: послѣ долгихъ споровъ успѣли пока согласиться на одномъ, что папа—не антихристъ, но полного соглашенія не послѣдовало. Позади этихъ переговоровъ скрывалась мысль о ненавистномъ для протестантовъ абсолютномъ владычествѣ папы. Самъ Лейбницъ вообще снисходительный къ папству, назвалъ абсолютную власть папы нестерпимую и всеобще вредною. Суевѣрія, въ такомъ изобиліи находящаяся въ латинской церкви, признаны за намѣренную выдумку для лучшаго удержанія массъ въ подданствѣ у папы, а монастыри — разсадникомъ этихъ суевѣрій. Словомъ, вмѣсто соглашенія, договаривающіяся стороны пришли въ концѣ переговоровъ только къ большому сознанію розни и уступокъ, потребныхъ съ той и другой стороны.

Въ то самое время, какъ шли эти переговоры, Франція снова показала католическому міру, какъ нужно обходиться съ папой и его притязаніями. Въ 1682 г. по волѣ Людовика XIV начертаны были на духовномъ собраніи французскихъ прелатовъ слѣдующія четыре деклараціи, ограждающія свободу галликанской церкви: 1) св. Петръ, наслѣдникъ и намѣстникъ І. Христа, и церковь получили отъ Бога власть только въ дѣлахъ духовныхъ, относящихся ко спасенію души, а отнюдь не во временныхъ и гражданскихъ дѣлахъ. Слѣдовательно, короли и князья не должны подчиняться во временныхъ и гражданскихъ дѣлахъ никакой духовной вла-

сти; они не могутъ быть низлагаемы духовною властію, а подданные ихъ отрѣшаемы отъ клятвы вѣрности и послушанія имъ. 2) Полнота власти апостольскаго престола и наслѣдниковъ апостола Петра таково, какъ она опредѣлена въ 4 и 5-мъ постановленіяхъ констанцскаго собора, одобренныхъ св. апостольскимъ престоломъ, утвержденныхъ практикою всей церкви и римскихъ первосвященниковъ, и во всѣ времена неизмѣнно соблюдаемыхъ галликанскою церковію. Эти постановленія остаются во всей силѣ, и французская церковь не одобритъ тѣхъ, которые будутъ сомнѣваться въ нихъ, или будутъ утверждать, что они имѣютъ значеніе только во время схизмы. 3) Сообразно съ этимъ и примѣненіе власти апостольскаго престола должно быть регулировано канонами, освященными почтеніемъ всего міра. Также ненарушимо должны быть соблюдаемы предписанія, обычаи и начала, принятыя французскою церковію и французскимъ королевствомъ, и одобренные апостольскимъ престоломъ и церковію. 4) Хотя въ дѣлахъ вѣры папа имѣетъ преимущественную власть и его постановленія (*décrets*) обязательны для всѣхъ церквей вообще и для каждой въ частности, однако судъ его не непреложенъ (*irréformable*), если не получить согласія всей церкви. Римъ осудилъ эти деклараціи и готовъ былъ вести борьбу съ Людовикомъ XIVъ всѣми своими силами. Но Людовикъ заблаговременно отступилъ назадъ, не утвердилъ декларацій и не настаивалъ на ихъ буквальномъ выполненіи, хотя въ тоже время и не отмѣнилъ ихъ формально. Французскіе епископы подали папѣ прошеніе, въ которомъ выразили скорбь о постановленіи такихъ декларацій. Римъ удовлетворился полумѣрой и вступилъ въ сдѣлку. Въ существѣ дѣла приведенныя деклараціи далеко не ограждаютъ свободы французской церкви; они только переносятъ господство надъ нею съ папы на личность короля. Въ результатъ получается тотъ же протестантскій цезарюпаннизмъ, хотя основы его и другія. Фенелонъ замѣтилъ объ этой галликан-

ской свободѣ такимъ образомъ: „въ настоящее время насилія и захваты идутъ отъ мірской власти, а не отъ папы; въ дѣйствительности король болѣе глава французской церкви, чѣмъ папа. Власть короля надъ церковію перешла на мірскихъ судей; міряне господствуютъ надъ епископами“. Это стремленіе князей поработить себѣ церковь составляетъ большое мѣсто въ ихъ борьбѣ съ папами.

Примѣръ Франціи заразительно подѣйствовалъ и на прочихъ государей католической Европы; и они точно также стали усиливаться отнять власть у папы въ дѣлахъ духовныхъ и присвоить ее себѣ. Въ Германіи весь XVIII вѣкъ характеризуется стремленіемъ католическихъ князей стать тѣмъ же въ своихъ владѣніяхъ по отношенію къ церкви, чѣмъ сдѣлались протестантскіе князья со временъ реформациі. Успѣху ихъ въ этомъ отношеніи могло содѣйствовать еще то обстоятельство, что въ это время особенно сильно развился между протестантами націонализмъ, который не могъ остаться безъ вліянія и на нѣмецкихъ католиковъ. Естественно, что подданные содѣйствовали своимъ князьямъ свергнуть иго папы и образовать изъ нѣмцевъ нѣмецкую католическую церковь, независимую отъ Рима. Наболѣе рѣзко и рѣшительно такое стремленіе проявилось во второй половинѣ XVIII вѣка.

Въ сентябрѣ 1763 во Франкфуртѣ на Майнѣ появилось сочиненіе Юстина Фебронія *de statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis. Liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christiana compositus*. Какъ видно изъ самаго заглавія, книга Фебронія о состояніи церкви и власти папы написана для воссоединенія диссидентовъ, т. е. протестантовъ съ католическою церковію. Все построеніе мыслей Фебронія покоится на тѣхъ же самыхъ основаніяхъ, изъ которыхъ исходили упомянутые выше реформаторскіе соборы XV в.: пизанскій, констанцскій и базельскій, и на которыя опираются изложенныя „вольности“ галликанской церкви. Феброній и не скрываетъ этого. Напротивъ.

онъ прямо указываетъ на эти „вольности“, какъ на разительный примѣръ того, что его мысли не только осуществимы въ возможности, но и необходимо должны быть осуществимы; что осуществленіе ихъ не можетъ вызвать никакой схизмы или раскола, какъ такой схизмы не вызвало постановленіе „вольностей“ галликанской церкви, и что посему въ Германіи точно также возможно основаніе національной церкви, какъ это было возможно во Франціи. Кратко сущность содержанія его книги можно выразить въ слѣдующихъ положеніяхъ.—Церковь по установленію Христа не монархична. I. Христосъ даровалъ епископамъ чрезъ апостоловъ одинаковую власть вязать и разрѣшать вѣрующихъ. Посему всѣ епископы равны. Высшая власть и верховный судъ въ церкви принадлежитъ самой церкви, и папы обязаны подчиняться этому суду. Вселенскіе соборы выше папы. Приматство учреждено не Христомъ, а ап. Петромъ и церковію, и не связано необходимо съ Римомъ. Какъ установленное церковію, оно можетъ быть передано ею и всякому другому епископу. Цѣль установленія приматства—единство церкви. Папа, какъ первый изъ епископовъ и какъ средоточіе единства, есть только блюститель и хранитель церковныхъ каноновъ; онъ обладаетъ только правомъ надзора за церковію, наблюденія за точностію выполненія церковныхъ правилъ, а отнюдь не правомъ юрисдикціи. Въ этомъ отношеніи онъ, какъ получившій одинаковую власть съ прочими епископами, имѣетъ право распоряжаться по усмотрѣнію только въ своей епархіи, а отнюдь не долженъ простираť своей власти на епархіи другихъ епископовъ. Посему приматство римскаго епископа должно быть приведено въ тотъ видъ, какой оно имѣло въ первые вѣка христіанства, т. е. должно ограничить его однимъ только надзоромъ за церковію. Всѣ же прочія права папы, покоящіяся на лжеисидоровыхъ декретахъ, какъ напр. право поставлѣть и отрѣшать епископовъ, учреждать и уничтожать епархіи, посылать нунціевъ, право диспенсацій,

апелляцій и пр., должны быть отмѣнены, какъ незаконные захваты римской куріи; потому что подложность лжексидоровыхъ декреталій теперь доказана и не можетъ подлежать никакому сомнѣнію. Въ случаѣ апелляціи къ римскому престолу, папа обязанъ назначать *judices in partibus* или учреждать мѣстные національные соборы. Всѣ папскія буллы и посланія не иначе могутъ быть обнародованы, какъ съ императорскаго или княжескаго *placet*. Буллы и распоряженія папы получаютъ силу только послѣ согласія на нихъ и принятія ихъ епископами. Распоряженіе папы, утвержденное церковію, не можетъ послѣ того быть отмѣнено имъ. Въ опредѣленіи отношеній государственной власти къ церковной онъ точно также стоитъ на точкѣ зрѣнія галликанства и предоставляетъ императору и князьямъ полное господство надъ церковію. Надежду на осуществленіе предлагаемой имъ реформы онъ возлагаетъ исключительно на императора и князей.

Слабая сторона теоріи Фебронія заключается, какъ всякій легко можетъ замѣтить, въ половинчатости воззрѣнія на папство и цезаропапизмъ. Признавая папу блюстителемъ церковныхъ каноновъ и хранителемъ порядка въ церкви, Феброній тѣмъ самымъ даетъ ему ключъ къ захвату власти и средство для побѣды надъ собою. Блюстительство и право охранять порядокъ безъ права наказывать виновныхъ—пустой звукъ безъ значенія. Признаніе за папою права охранять и блюсти церковные законы—необходимо должно вести къ признанію власти. Половинчатость, воззрѣнія на папство реформаторскихъ соборовъ XV вѣка послужила причиною ихъ разрушенія. Предоставленіе государямъ слишкомъ большой власти въ дѣлахъ церкви могло нравиться только тѣмъ, которые желали какимъ бы то ни было образомъ насолить папству, или видѣли въ этомъ средство для достиженія иныхъ, совершенно чуждыхъ церкви, цѣлей.

Вскорѣ по выходѣ въ свѣтъ сочиненія *de statu ecclesiae* стало извѣстно, что Іустинъ Фѣброній—ано-

ний, а настоящее имя сочинителя — Иоганн фон Гонтгейм, викарный епископ трирскій. Немедленно же появились злостныя опроверженія книги Гонтгейма со стороны итальянскихъ и нѣмецкихъ приверженцевъ папы. Папа Климентъ XIII осудилъ ее (27 февраля 1764 г.) и повелѣлъ нѣмецкимъ архіепископамъ и епископамъ всевозможнымъ образомъ препятствовать ея распространенію, что они въ точности и исполнили. Преданный папѣ курфирстъ — архіепископъ трирскій, Климентъ Венцеславъ, принудилъ Гонтгейма къ отреченію отъ своей книги (1778 г.), за что немедленно же послѣдовало со стороны папы прощеніе ему. Впрочемъ впослѣдствіи (1781 г.) Гонтгеймъ издалъ объясненіе на свое отреченіе, въ которомъ онъ старался показать, что его отреченіе не искренно, а вынужденно.

Но теперь его отреченіе или не отреченіе не могло имѣть никакого значенія. Книга его важна сама по себѣ. Она немедленно же была переведена на нѣмецкій, французскій и другіе языки, и сдѣлалась настольною книгою государей. Спустя не болѣе шести мѣсяцевъ по ея изданіи, при избраніи въ императоры Иосифа II (19 марта 1764 г.), уже сдѣланъ былъ намекъ на необходимость введенія реформъ въ духѣ теоріи Гонтгейма. Быстро начали являться статьи и отдѣльныя брошюры, развивающія тѣже самыя идеи, что и Феброній. Валентинъ Эйбель, Рисъ (Ries), Ригеры и Раутенштраухъ, — всѣ эти писатели спорили другъ съ другомъ во враждѣ къ папскому престолу. Эйбель, какъ профессоръ каноническаго права, внесъ идеи Фебронія въ церковное право и тѣмъ оказалъ самое гибельное для Рима вліяніе на направленіе нѣмецкихъ канонистовъ. Въ 1776 г. (1 мая) основанъ былъ орденъ иллюминатовъ. Онъ былъ смѣсью француско-атеистической философіи и масонства. Практическою задачею своей дѣятельности онъ постановилъ совершенное уничтоженіе клерикальнаго правительства и сглаженіе съ лица земли поповъ и князей, какъ какого то злаго начала. Съ этою цѣлію онъ усердно при-

нялся доставлять церкви клириковъ, университетамъ и школамъ профессоровъ и учителей, принцамъ воспитателей, государству планы устройства учебныхъ заведений. Сказаннаго достаточно, чтобы показать, какъ въ время явилось сочиненіе Фебронія и сколь обширный кругъ читателей оно должно было найти себѣ.

Въ 1780 г. скончалась Марія Терезія и Иосифъ II остался единодержавнымъ властителемъ государства. Онъ не замедлилъ приступить къ введенію церковныхъ реформъ въ своемъ государствѣ въ духѣ началъ Гонтгейма. Вся его реформаторская дѣятельность была направлена къ тому, чтобы поставитъ нѣмецкую церковь въ возможно независимыя отношенія къ римскому престолу или даже совершенно отдѣлитъ ее отъ Рима, и сократить число монастырей и монаховъ. Обозрѣвая его церковную дѣятельность, благочестивый католикъ съ полнымъ правомъ можетъ сказать, „что въ суммѣ его распоряженій можно прозрѣвать уничтоженіе католической церкви“. При введеніи реформъ въ церкви онъ опирался исключительно на свои государственный права и нисколько не думалъ совѣтоваться съ папою или просить его утвержденія своимъ мѣрамъ.

Однимъ изъ первыхъ его распоряженій по вступленіи въ управленіе государствомъ было воспрещеніе обнародованія папскихъ буллъ и бреве, особенно такихъ, которые имѣютъ какое бы то ни было отношеніе къ государству, безъ дозволенія государственной власти. Всякая духовная должность и какое бы то ни было духовное достоинство, исходящія отъ Рима, не могутъ быть приняты ни однимъ подданнымъ имперіи безъ особаго дозволенія императора. Новоизбранные епископы ни подъ какимъ видомъ не должны приносить папѣ вассальной присяги, а обязываются давать только обѣтъ простаго каноническаго послушанія въ древне-церковномъ его значеніи. Безъ особеннаго дозволенія императора ни одинъ подданный имперіи не можетъ получать духовнаго образованія въ Римѣ. Само собою понятно, что послѣ такихъ распоряженій суще-

ствование пунціатуръ невозможно и папскіе нунціи, по распоряженію императора, должны быть считаемы просто политическими послами папы. Новоизбираемыхъ клириковъ императоръ повелѣлъ подвергать особенно тщательному испытанію.

Монаховъ, казалось, Іосифъ II хотѣлъ окончательно уничтожить. „Презирая суетворъ и саддукеевъ, писалъ онъ въ октябрѣ 1781 г., я хочу освободить мой народъ отъ тѣхъ и другихъ. Съ этою цѣлю я устраню монаховъ, уничтожу монастыри“. Онъ особенно закрывалъ тѣ монастыри и уничтожалъ тѣ ордена, которые не приносили никакой общественной пользы. Оставшіеся монастыри должны заключать въ себѣ не менѣе нарочно опредѣленнаго для ихъ населенія числа монаховъ. Бродяжничество монаховъ положительно воспрещено. Всѣ монастыри должны слушаться распоряженій только своихъ епархіальныхъ архіереевъ; сношенія съ иностранными монастырями и генералами орденовъ, пребывающими въ Римѣ и гдѣ бы то ни было, безусловно воспрещено; воспрещено также туземнымъ монахамъ посылать въ Римъ денежные вспоможенія. Имущества монастырей были конфискованы, а на вырученныя деньги предполагалось основать церковный фондъ для открытія новыхъ приходовъ, гдѣ это нужно, и учрежденія училищъ. Насчитываютъ, что императоръ во время своего царствованія закрылъ до 700 монастырей съ 30,000 монаховъ. Чтобы лучше и успѣшнѣе провести описанныя и многія другія реформы онъ объявилъ свободу изслѣдованія и прессы, забывая при этомъ одно только обстоятельство, что истинная свобода духа, мысли и прессы никакъ не можетъ мириться съ опекунствомъ надъ церковію.

Въ Римѣ очень хорошо сознавали смыслъ и значеніе описанныхъ реформъ императора; но вмѣстѣ съ тѣмъ сознавали и то, что нѣтъ никакихъ радикальныхъ мѣръ предотвратить ихъ: духъ времени теперь насталъ такой, что уже никто изъ государей не слушался папы, но какъ будто всѣ стоворились противъ него. Тогда папа Пій VI рѣшился подѣйствовать на императора

лично и для этого оправился въ Вѣну (1782 г.). Императоръ принялъ папу великолѣпно, но—и только. Отъ переговоровъ по какому-нибудь дѣлу онъ рѣшительно уклонялся. Когда же папа нарочно заговаривалъ съ императоромъ о какомъ-нибудь дѣлѣ, то этотъ послѣдній обыкновенно указывалъ ему на своего министра Кауница и при этомъ просилъ, чтобы онъ для лучшаго соблюденія формы изложилъ свою просьбу письменно. Кауницъ велъ себя въ обращеніи съ папой очень вольно: при встрѣчахъ онъ не цѣловалъ протягиваемой ему руки папы, какъ бы это слѣдовало, а трясъ ее, какъ и у простыхъ мірянъ. Визита онъ папѣ не дѣлалъ; а когда папа самъ нарочно сдѣлалъ ему визитъ съ цѣлю ближе познакомиться съ нимъ, то онъ вышелъ къ нему на встрѣчу въ легкомъ утреннемъ платьѣ. Домъ папы окруженъ былъ стражею и никто изъ смертныхъ не могъ ни войти въ него, ни выйти изъ него безъ вѣдома правительства. Папа уѣхалъ изъ Вѣны чрезвычайно недобольный. Императоръ проводилъ его до монастыря Маріанбруннъ; но чтобы показать, что присутствіе папы на него ни малѣйше не подѣйствовало, онъ, спустя два часа послѣ разлуки съ папой, повелѣлъ закрыть этотъ монастырь. Нѣкоторую отраду папа нашелъ на возвратномъ пути въ Мюнхенъ, нѣмецкомъ католическомъ Римѣ; здѣсь баварскій курфиреть Карлъ Теодоръ принималъ его чрезвычайно радушно.

По отъѣздѣ папы изъ Вѣны императоръ принялся за введеніе реформъ еще съ большею ревностію. Онъ воспретилъ всякія торжества, путешествія, процессіи и т. п. Наконецъ онъ дошелъ до того, что повелѣлъ совершать литургію на народномъ нѣмецкомъ языкѣ. Но особенное вниманіе онъ обратилъ на школы. Существующія въ епархіяхъ епископскія семинаріи онъ закрылъ, а на мѣсто ихъ онъ учредилъ въ Вѣнѣ, Пештѣ, Фрейбургѣ (1783 г.), Павіи и Ловенѣ такъ называемыя общія семинаріи. Къ общимъ семинаріямъ присоединены, и отчасти и подчинены имъ еще вспомогательныя семинаріи, каковы были открыты въ Гра-

цѣ, Ольмюцѣ, Прагѣ, Инспруккѣ и Люксембургѣ. Всѣ эти семинаріи были изъяты изъ епископскаго надзора, подчинены университетамъ и замѣнены учителями — такъ называемыми просвѣщенными богословами и либеральными католиками. Изученіе спеціально богословскаго предмета поставлено на задній планъ. Во главѣ всего учебнаго дѣла сначала стоятъ упомянутый Раутенштраухъ, а потомъ поставленъ Готфридъ фонъ Свитенъ (Switen), рационалистъ и философъ по убѣжденіямъ. Этими мѣрами думали возбудить просвѣщеніе и изгнать какъ изъ школъ, такъ и изъ народа папско-клерикальное направленіе. И дѣйствительно, вскорѣ въ общихъ семинаріяхъ довольно прочно обосновался духъ рационализма и протестантизма.

Естественно, описанныя мѣры правительства вызвали противодѣйствіе себѣ со стороны духовенства, а отчасти и народа, религіозное воодушевленіе котораго было возбуждено присутствіемъ папы. Императоръ называлъ противодѣйствіе епископовъ и духовенства тупоуміемъ и глупостію; но это, очевидно, не помогало успокоенію возбужденныхъ умовъ. Помощниковъ себѣ онъ неожиданно нашелъ въ средѣ самаго высшаго духовенства, и вотъ по какому случаю.

Со времени реформации для лучшаго противодѣйствія протестантамъ учреждены были въ Вѣнѣ (1581 г.), Кёльнѣ (1582 г.), Люцернѣ (1586 г.) и Брюсселѣ (1588 г.) нунціатуры. Папскіе нунціи, пребывающіе въ означенныхъ городахъ, какъ бы замѣняли собою папскій надзоръ надъ нѣмецкою церковію и естественно стѣсняли свободу дѣйствій главъ нѣмецкой церкви и лишали ихъ многихъ правъ. Когда Пій VI на возвратномъ пути изъ Вѣны остановился въ Мюнхенѣ, то онъ нашелъ здѣсь столь радушный пріемъ, что называлъ этотъ городъ вторымъ Римомъ. Курфирстъ баварскій Карлъ Теодоръ попросилъ папу учредить и въ Мюнхенѣ точно такую же нунціатуру, какъ въ Вѣнѣ, Кёльнѣ и др. городахъ. Папа охотно согласился и въ 1785 назначилъ въ Мюнхенъ своего нунція Цезаря Цоглію. Такое назначеніе.

очевидно, должно было сопровождаться новым стѣсненіемъ главъ нѣмецкой церкви. Большая часть юрисдикціи въ ихъ собственныхъ областяхъ переходила отъ нихъ на нунція, такъ напр. брачныя диспенсаціи и другія подобныя обстоятельства отнимались отъ нихъ и передавались нунцію. Поэтому архіепископы: кѣльнскій, майнскій и трирскій, а также архіепископъ зальцбургскій составили протестъ и обратились за помощію къ императору Іосифу II, которому они подали жалобу на притѣсненія римскаго престола. Императоръ одобрилъ протестъ ихъ и обнадежилъ ихъ въ своей помощи. Права, принадлежащія архіепископамъ и епископамъ, онъ обѣщался защитить, папскихъ нунціевъ считать за обычныхъ политическихъ посланниковъ, а вѣдѣнію папы предоставить только такія дѣла, которыя несомнѣнно принадлежатъ ему, какъ главѣ церкви. Обнадеженные такимъ образомъ императоромъ, означенные архіепископы составили лѣтомъ 1786 г. въ Эмсѣ, близъ Кобленца, конгрессъ, на которомъ сочинили 23 члена, опредѣляющіе отношенія нѣмецкой церкви къ римскому престолу и извѣстные подъ именемъ Эмской нунктуаціи. Сущность этихъ членовъ можно свести къ слѣдующимъ положеніямъ. Папа есть верховный блюститель церкви, обладающій правомъ надзора за сохраненіемъ церковныхъ правилъ и церковнаго порядка, но не юрисдикціи. Поэтому права папы должны быть ограничены такими правами, которыя принадлежали ему въ первые вѣка христіанства; всѣ же прочія права должны быть устранены, такъ какъ они покоятся на лжеисидоровыхъ декретахъ, а подлогъ и искаженіе лжеисидоровыхъ декретовъ теперь не подлежитъ никакому сомнѣнію,—такія права скорѣе должны быть названы захватами римской куріи, чѣмъ правами, и посему епископы вынуждаются поставить себя подъ верховное покровительство его императорскаго величества.—Всѣ епископы получили отъ Господа І. Христа одинаково неограниченную власть вязать и разрѣшать вѣрующихъ. Поэтому безусловно должно быть воспрещено обращеніе христіанъ

какой бы то ни было нѣмецкой епархіи въ Римъ за разрѣшеніемъ дѣлъ церковныхъ. Монахи монастырей ни подъ какимъ видомъ не могутъ принимать приказаній отъ генераловъ или начальниковъ, имѣющихъ пребываніе за границей. Епископъ—полный господинъ въ своей епархіи. Онъ имѣетъ право издавать законы и отмѣнять ихъ. Папскія буллы, бреве и посланія получаютъ законную и обязательную силу только послѣ того, какъ будутъ приняты епископами. Нунціатуры уничтожаются и впредь ихъ не должно быть. Попеченіе о дѣлахъ нѣмецкой церкви должно быть возложено на провинціальныя соборы, черезъ каждые два года собираемые изъ однихъ только нѣмецкихъ епископовъ. Въ случаѣ апелляціи къ папскому престолу должны быть назначаемы *judices in partibus*. Плата за паллій и аннаты отмѣняются. Представивъ императору эту пунктуацию и получивъ отъ него одобреніе, означенные архіепископы поспѣшили вступитъ въ отправленіе вновь пріобрѣтенныхъ ими правъ и раздавать брачныя диспенсаціи и другія духовныя дозволенія, доселѣ принадлежавшія къ папскому престолу. Когда же кѡльнскій нунцій издалъ циркуляръ, въ которомъ воспретилъ архіепископамъ давать диспенсаціи, а вѣрующимъ принимать ихъ, и браки заключаемые на основаніи такихъ диспенсацій, объявлялъ недѣйствительными, такъ какъ уже кончился пятилѣтній срокъ, на который дано архіепископамъ право давать подобныя диспенсаціи ⁽¹⁾, то императоръ формально отмѣнилъ этотъ циркуляръ своимъ собственнымъ декретомъ. Теперь казалось, отдѣленіе нѣмецкой церкви отъ Рима должно было пойти успѣшно. Но императоръ, одоббивъ эмскую пунктуацию, повелѣлъ составителямъ ея войти въ соглашеніе со всѣми нѣмецкими епископами. Такое распоряженіе

(1) Въ XVII в. папы установили требованіе, чтобы епископы чрезъ каждые пять лѣтъ возобновляли свои полномочія на право диспенсацій, почему эти полномочія и названы *facultates quinquennales*.

его объясняется съ одной стороны тѣмъ, что въ требованіяхъ архіепископовъ онъ усмотрѣлъ только соблюденіе ихъ личнаго интереса, а не обще-епископскаго и нѣмецкаго, а съ другой стороны его нерѣшительностію по отношенію къ Риму. По отъѣздѣ папы изъ Вѣны, задумавъ совершенно отдѣлить нѣмецкую церковь отъ римскаго надзора, онъ прежде выполнения этого плана отправился въ Римъ (1784 г.), чтобы здѣсь посовѣтоваться о лучшемъ выполненіи его съ французскимъ посломъ, кардиналомъ Вернисомъ, и испанскимъ рыцаремъ Азарою. Оба они, и особенно Азара, отклонили его отъ такого рѣшительнаго и опаснаго шага и посовѣтовали быть осторожнѣе съ Римомъ. По возвращеніи онъ началъ ограничиваться лишь полумѣрами. И теперь онъ посовѣтовалъ архіепископамъ войти въ соглашеніе съ епископами, чтобы такимъ образомъ лучше приготовиться къ борьбѣ съ папою.

Но соглашенія не послѣдовало. Папа издалъ бреве, въ которомъ осудилъ поступокъ архіепископовъ најесточайшимъ образомъ. „Жалуются, — говоритъ онъ, — на величайшую порчу, господствующую въ церкви, и производятъ ее отъ угнетеній римскаго двора. Обычная форма клеветы схизматиковъ — взваливать неустройства церкви на апостольскій престолъ, и съ цѣлію обольстить неопытныхъ — наобѣщать реформъ, забывая о томъ, что каждый долженъ начать реформу съ самого себя. — Если бы нунціи продолжали безпрепятственно отправлять свою юрисдикцію, если бы архіепископы, по долгу, чтили апостольскій престолъ и слушались его, и по согласію съ нунціями надлежащимъ образомъ выполняли правила церкви и каноны тридентскаго собора, тогда злоупотребленія съ корнемъ исторгнуты быи бы и безъ созванія областныхъ соборовъ, и все неустройства, на которыя теперь жалуются, исчезли бы въ архіепископскихъ и епископскихъ епархіяхъ“. Епископы шпейерскій и фрейзингенскій отказались принять эмскія нунктуации на томъ основаніи, что онѣ составлены безъ согласія всехъ епископовъ

имперіи и касаются правъ апостольскаго престола, безспорно ему принадлежащихъ и признаваемыхъ за нимъ въ теченіе тысячелѣтій. Примѣру этихъ епископовъ послѣдовали и другіе нѣмецкіе епископы. Архіепископы опирались въ своихъ требованіяхъ на одобреніе императора и издали баварскому духовенству циркуляръ, въ которомъ повелѣвалось священникамъ не слушаться кѡльнскаго нунція и не исполнять его циркуляра. Епископы напротивъ опирались на помощь баварскаго двора. По изданіи циркуляра архіепископовъ баварское правительство сдѣлало распоряженіе, что оно конфискуетъ имущество священниковъ, если они будутъ слушаться архіепископовъ, а не нунція. Такимъ образомъ дѣйствія архіепископовъ были парализованы. Въ слѣдующемъ же 1787 г. архіепископъ трирскій отказался отъ эскихъ пунктуаций и испросилъ себѣ у папы *facultates quinquinales* для аугсбургскаго діоцеза. Вскорѣ послѣдовалъ его примѣру и майнцскій архіепископъ. Когда въ 1788 г. императоръ созвалъ изъ-за нунціатуръ имперское собраніе, то курфирстъ баварскій объявилъ чрезъ своихъ пословъ собранію, что принятіе или непріятіе папскаго нунція составляетъ неотъемленное право Величества страны. Въ слѣдующемъ 1789 г. всѣ возмущившіеся архіепископы выразили страстное желаніе устранить возникшія между ними и папскимъ престоломъ недоразумѣнія и признали за папою право посылать нунціевъ и раздавать диспенсаци. Такъ, влѣдствіе разности интересовъ архіепископскихъ и епископскихъ, императора и курфирста, неудачно окончилась попытка, отъ которой по меньшей мѣрѣ чаяли продолженія реформаци.

Отъ духовенства недовольство реформами императора стало переходить и на народъ. Кардиналь и архіепископъ мехельнскій Франкенбергъ всѣми силами воспротивился открытію въ Лѡвенѣ общей семинаріи, а въ Люксембургѣ—вспомогательной, и даже уничтожилъ ихъ посредствомъ своего *declaration doctrinale*. Лѡвенскій университетъ помогалъ ему въ этомъ всѣми

зависящими отъ него средствами. Благодаря настояніямъ архіепископа и подстрекательству духовенства и монаховъ, недовольство мѣрами императора наконецъ возросло въ народѣ до того, что въ 1789 г. вспыхнулъ страшный мятежъ, такъ что войска императора были выведены изъ Нидерландовъ. Напрасно послѣ того папа увѣщевалъ народъ слушаться своего государя и повиноваться мѣрамъ правительства. Мятежъ грозилъ перейти въ самыя австрійскія владѣнія и здѣсь проявиться не въ меньшихъ размѣрахъ. Только ранняя смерть (20 февр. 1790 г.) императора избавила его отъ тяжелой необходимости видѣть ярость возбужденныхъ страстей и подавлять ихъ цѣною крови. Умирая, онъ повелѣлъ начертать на своемъ памятникѣ слѣдующую надпись: „здѣсь лежитъ государь, коего намѣренія были чисты, но который имѣлъ несчастіе видѣть всѣ свои планы разрушенными“.

Такимъ образомъ, въ борьбѣ съ германскими архіепископами и императоромъ Римъ остался побѣдителемъ и думать было уже торжествовать свою побѣду. Но одновременно со смертію императора Іосифа II противъ него поднялась новая буря, которая страшнымъ ураганомъ пронеслась надъ всѣмъ католическимъ міромъ, слѣдовательно коснулась и Германіи, и произвела въ ней гораздо большее и сильнѣшее противопапское движеніе, чѣмъ какое могъ возбудить въ ней императоръ Іосифъ съ своими пособниками. То была французская революція. По характеру своему она тѣсно связала церковный вопросъ съ политическимъ, а потому вносила церковныя переменны повсюду, куда только проникала. Национальному собранію 1789 г. епископъ отюнекій Карлъ Морицъ Талейранъ сдѣлалъ предложеніе, чтобы оно продало всѣ имуществва французской церкви для уплаты государственнаго долга, такъ какъ они принадлежатъ не клиру, а націи, которая поэтому имѣетъ полное право уничтожить учрежденія, неприносящія ей никакой пользы. По силѣ этого предложенія въ ноябрѣ того же самаго года всѣ

имущества французской церкви формально объявлены были національной собственностью, для управления ими поставлены государственные чиновники, и постановлено ихъ продать, а деньги употребить на улучшение разстроенныхъ дѣлъ государства. Существованіе клира, какъ особаго сословія, отмѣнено. Ближайшимъ послѣдствіемъ этого было видоизмѣненіе всего церковнаго устройства во Франціи. Важнѣйшія изъ постановленій по дѣламъ церкви во Франціи были въ 1790 г. слѣдующія: каждый изъ 83 департаментовъ Франціи долженъ имѣть одного только епископа. Кромѣ епископовъ во Франціи должно быть небольшое число архіепископовъ. При епископѣ долженъ быть совѣтъ, который вмѣстѣ съ нимъ управляетъ епархіею и надзираетъ за семинаріей, находящейся въ каждой епархіи. Епископы и священники должны быть избираемы прихожанами. Апелляція на судъ епископскій производится архіепископамъ; признаніе иностранной власти ни подъ какимъ видомъ не должно быть допускаемо. Впрочемъ этимъ не нарушается единство вѣры и общеніе съ видимымъ главою церкви. Обѣты монашескіе отмѣняются и монахи свободно могутъ возвращаться въ міръ. Папа, какъ только узналъ объ этихъ нововведеніяхъ французской націи, тотчасъ же возсталъ противъ нихъ со всею силою. Въ іюль 1791 г. онъ издалъ страшную отлучительную буллу противъ всѣхъ духовныхъ Франціи, которые дадутъ присягу на вѣрность сохраненія описанныхъ постановленій противъ церкви. Булла папы осталась безъ всякихъ послѣдствій; она даже нигдѣ не была и прочитана. Напротивъ, революція съ каждымъ днемъ болѣе и болѣе получала чисто террористическій, якобинскій характеръ. Мало по малу дошли до мысли, что христіанство и католицизмъ (христіанство не иначе представляли, какъ подъ формою католицизма) должны быть отмѣнены, такъ какъ они препятствуютъ свободѣ и равенству всѣхъ сословія. Кресты, иконы и другіе свящ. предметы были срываемы со стѣнъ храмовъ, бросаемы на полъ и попираемы ногами. Праздникъ вос-

кресенія Христова былъ уничтоженъ, а на мѣсто его введенъ праздникъ мѣсячныхъ декадъ. Наконецъ національный конвентъ формально провозгласилъ атеизмъ. 10 ноября 1793 г. въ главной парижской церкви Notre-Dame христіанская религія торжественно была отмѣнена, а названная церковь превращена въ храмъ разума. Какъ богиню разума ввели въ эту церковь на триумфальной коляскѣ проститутку, которую посадили на престолъ въ алтарь, воскурили ей вѣнцѣмъ и пѣли соотвѣтствующія этому празднику пѣсни. Общественнымъ ученіемъ Франціи должно быть то, что Бога, providѣнія и безсмертія души нѣтъ. На надгробныхъ памятникахъ должна быть вырѣзываема надпись: „смерть есть вѣчный сонъ“. Однакожъ этотъ разрушительный атеизмъ продолжался недолго. Уже въ слѣдующемъ 1794 г. (7 мая) самъ кровожадный Робеспьеръ сказалъ въ національномъ конвентѣ рѣчь, въ которой старался побудить его возобновить во Франціи вѣру въ верховное Существо и безсмертіе души, и учредить праздникъ вышему Существоу. Послѣ этого теистическія тенденціи постепенно начали одерживать верхъ надъ атеизмомъ. Когда Наполеонъ сдѣлался первымъ консуломъ, онъ возстановилъ католицизмъ и возобновилъ связь съ папою. Братъ его Іосифъ заключилъ въ 1801 году съ папскимъ послѣмъ кардиналомъ Конзальви конкордаты, который въ томъ же самомъ году (15 іюля) утвержденъ папою и т. о. получилъ полную силу. По этому конкордату католицизмъ объявлялся религіею большинства во Франціи, а папа главою католической церкви. Конфискованныя имущества не возвращаются церкви; вмѣсто же этого государство принимаетъ на себя обязанность заботиться о приличномъ содержаніи ея. Раздѣленіе епархій должно быть по возможности сообразовано съ государственнымъ раздѣленіемъ. Первый консулъ избираетъ 50 епископовъ и 10 архіепископовъ, а папа утверждаетъ ихъ. Обнародованіе папскихъ декретовъ можетъ быть производимо только съ дозволенія правительства. Учители семинарій, при своемъ вступ-

леніи въ должность, должны приносить присягу въ вѣрномъ храненіи извѣстныхъ четырехъ пунктовъ галликанскихъ „вольностей“.

Описанныя церковно-политическія перемѣны во Франціи отразились на всемъ пространствѣ Германіи, охваченномъ господствомъ революціи и ея идей; ниспровергли древне-церковное ея устройство и дали ей совершенно новый видъ. До сего времени въ Германіи было множество духовныхъ корфиршествъ, княжествъ, пробствъ, оббатствъ, капитуловъ и т. п., которые всѣ въ сложности составляли очень значительное владѣніе и служили залогомъ политической силы папства въ Германіи. Съ распространеніемъ революціи на Германію всѣ эти княжества, имуществва и учрежденія церкви были отняты у нея, присоединены къ государственнымъ имуществамъ и переданы въ управленіе свѣтскимъ лицамъ. По люневальскому миру всѣ нѣмецкія земли, лежація на лѣвомъ берегу Рейна, присоединены къ Франціи. Для вознагражденія протестантскихъ князей, Франція, по согласію съ Россіей, порѣшила отдать имъ конфискованныя церковныя имуществва Германіи. Число епископствъ было уменьшено; связь съ Римомъ ослаблена. Протестантскіе князья, получившіе во владѣніе католическія церковныя имуществва, старались поставить себя по отношенію къ католикамъ, ихъ епископамъ и вообще ко всей католическій церкви точно въ такія же отношенія, въ какихъ они находились и находятся, по лютеранскому вѣроисповѣданію, къ своимъ подданнымъ изъ лютеранъ, забрать все управленіе церковію во свои руки, такъ чтобы ни одинъ епископъ не могъ сдѣлать ни одного распоряженія безъ королевскаго *placet* или *videt*, — словомъ, старались вполне подчинить церковь государству. Велѣдствіе безпорядковъ, воцарившихся тогда повсюду, церковныя области были перепутаны, капитулы и приходы оставались незамѣченными, число епископствъ въ католической Германіи сократилось къ 1814 г. до пяти. Лишь одна Баварія при курфирствѣ Карлѣ Теодорѣ (1777—98 гг.) остава-

лось вѣрною католичеству и папѣ. Но и та при слѣдующемъ курфирствѣ Максимилианѣ Юсифѣ пошла по пути прогресса и начала вводить у себя точно такія же перемены и реформы, какія прежде ввелъ въ Австріи императоръ Юсифъ II.

При этомъ, для полноты картины противокатолическаго національнаго движенія въ Германіи, мы должны принять во вниманіе еще господствующее направленіе идей, водворившееся въ описываемую эпоху между нѣмецкими католическими учеными. Идеи Гонтгейма, поддержанныя реформами Юсифа II и всѣми послѣдующими политическими обстоятельствами, вскорѣ проникли во всѣ области церковныхъ наукъ. Помимо мелкихъ брошюръ и журнальныхъ статей, популяризирующихъ эти идеи въ массѣ народной, предприняты обширныя каноническія и историческія изслѣдованія, написанныя въ ихъ духѣ и для ихъ оправданія. Явилась цѣлая школа историковъ, развивающая и доказывающая нѣмцамъ галликанскія идеи, какъ напр., Ройко, Мильхъ, саркастическій Вольфъ, Гмейнеръ, Беккеръ, Шмальфюсцъ и мн. другіе. Можно безъ преувеличенія сказать, что почти всѣ германскіе католическіе университеты были наполнены либеральными профессорами. Близкое соприкосновеніе католиковъ съ протестантами, происшедшее въ слѣдствіе указаннаго политическаго видоизмѣненія Германіи, поддерживало и еще болѣе усиливало это либеральное направленіе въ ученномъ католическомъ мірѣ.

Благодаря всѣмъ указаннымъ обстоятельствамъ къ концу владычества Наполеона I образовалась въ Германіи довольно значительная партія, которая полагала, что между раманизмомъ и нѣмецкими католиками произошла столь глубокая пропасть, что ее невозможно уже завалить, да и не слѣдуетъ. Задача этой партіи состояла въ томъ, чтобы отдѣлить нѣмецкую церковь отъ римскаго престола, поставить ее въ возможно независимыя отношенія къ послѣднему и устроить ее болѣе сообразно съ потребностями и духомъ времени.

Когда, по низложеніи Наполеона I, государи собрались въ Вѣну на конгрессъ для обсужденія и приведенія въ порядокъ дѣлъ потрясенной революціею Европы, сюда же прибылъ въ качествѣ уполномоченнаго отъ констанцскаго архіепископа Дальберга его генераль-викарій баронъ Вессенбергъ. Вессенбергъ принадлежалъ къ числу либеральныхъ католиковъ, усюившихъ себѣ идеи Гонтгейма и болѣе или менѣе опротестантившихся. Онъ предложилъ собранію государей образовать изъ Германіи отдѣльную національно-нѣмецкую церковь, подъ властію одного примаса, который бы имѣлъ надзоръ надъ всею церковію. Впрочемъ, этотъ примасъ имѣлъ право вмѣшиваться только въ такія дѣла, которыя касались всей церкви, а отнюдь не въ частно-епархіальныя. Высшая власть надъ церковію должна была принадлежать обще-національному нѣмецкому собору, составленному по возможности изъ всѣхъ епископовъ Германіи. Этотъ проектъ Вессенберга не нашелъ себѣ сочувствія въ представителяхъ гражданской власти и потому остался безъ всякихъ послѣдствій. Въ Римѣ онъ былъ принятъ за возмущеніе противъ церкви и Вессенбергъ объявленъ еретикомъ и чуть не безбожникомъ. Папа Пій VII повелѣлъ Дальбергу, не медленно же отрѣшиться своего викарія, Вессенберга, какъ отступника, лжеучителя и „заговорщика противъ средоточія католическаго единства“. Однакоже Дальбергу имѣлъ мужество положить это распоряженіе папы подъ сукно и даже, умирая (1817 г.), назначилъ Вессенберга своимъ преемникомъ. Соборный констанцскій капитулъ дѣйствительно и выбралъ его. Но папа рѣшительно отвергъ этотъ выборъ „по весьма важнымъ причинамъ“ (*ob gravillimas causas*), какъ онъ выразился въ своей аллокуціи. Вессенбергъ послѣ того отправился въ Римъ, чтобы здѣсь лично объясниться съ папой. Папа нашелъ этотъ поступокъ его хорошимъ, но все-таки епископомъ его не утвердилъ. Капитулъ настаивалъ на своемъ, и Вессенбергъ, опираясь на его силу, продолжалъ управлять констанцскою

епархіей до самого ея уничтоженія въ 1827 г. и дѣятельно трудился на пользу отдѣленія нѣмецкой церкви отъ Рима до самаго конца своей жизни (въ 1860 г.).

Точно такая же плачевная участь постигла и проектъ союзныхъ нѣмецкихъ государствъ: Вюртемберга, Бадена, обоихъ Гессеновъ, Нассау, Ольденбурга, Мекленбурга и др. Представители этихъ государствъ, собравшись во Франкфуртѣ въ 1818 г., начертали—было нѣсколько пунктовъ, болѣе или менѣе согласныхъ съ эмскою нунктуаціей и съ основною мыслию нѣмецкихъ либераловъ—образовать изъ Германіи нѣмецко-католическую національную церковь. Для осуществленія этой цѣли они провели въ своемъ проектѣ двѣ идеи: демократизированіе церковнаго управленія и подчиненіе церкви государству. По упраздненіи епископскаго престола въ той или другой епархіи выборомъ новаго епископа должна заняться коммиссія, состоящая въ равномъ числѣ изъ членовъ капитула и приходскихъ священниковъ. Выбираются три кандидата, которые затѣмъ представляются на окончательный выборъ государю страны. Если всѣ три лица были неуютны государю, онъ могъ назначить новые выборы. Выбранный государемъ изъ трехъ кандидатовъ коммиссіи представлялся на утвержденіе папы, который въ теченіе четырехъ, и по большей мѣрѣ въ теченіе шести, мѣсяцевъ обязанъ былъ дать свое согласіе на сдѣланный выборъ. Если же онъ просрочивалъ это время, то утвержденіе давалъ мѣстный архіепископъ. Папа отвергъ этотъ проектъ, какъ слишкомъ демократичный, вносящій смуты въ церковь, могущій произвести революцію и подчиняющій церковь государству, что ни подъ какимъ видомъ не можетъ быть допустимо. Вообще нужно замѣтить, что всѣ проекты разсматриваемой эпохи, имѣющіе цѣлю образовать изъ Германіи нѣмецко-национальную церковь, болѣе или менѣе независимую отъ Рима, рушились; наступившая эпоха реакціи была слишкомъ неблагоприятна для осуществленія подобнаго рода проектовъ. Государя—устроители потрясенной револю-

цією Європи и нѣкоторые изъ мелкихъ нѣмецкихъ князей нашли болѣе выгоднымъ отдѣльно вступать въ соглашеніе съ папскимъ престоломъ, и папы, пользуясь наступившимъ духомъ реакціи, заключали съ нѣмецкими государями такіе выгодные для себя договоры, какихъ они не заключали съ самыхъ временъ реформаціи. Можно безошибочно сказать, что послѣ французской революціи, повидимому грозившей совершенно [уничтожить папство, со времени низложенія Наполеона I, оно снова возвратило себѣ ту силу, какою оно обладало въ средніе вѣка. Господство католицизма въ Германіи было не оспоримо; повсюду, повидимому, явилось ультрамонтанство.

Уступая наступившему духу реакціи, враждебные папству либералы на время должны были поудержать свои непріязненныя дѣйствія; но тѣмъ не менѣе они продолжали ихъ, частію путемъ подпольнымъ, а частію и явно, посредствомъ печати. Вышнюю опорою ихъ въ этомъ дѣлѣ были протестантскія правительства и особенно Пруссія.

О. Кургановъ.

(продолженіе будетъ)

С Л О В О

ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННАГО АНТОНІЯ, АРХІЕПИСКОПА КАЗАНСКАГО НА ОСВЯЩЕНІЕ СОБОРНАГО ХРАМА ВЪ ГОРОДѢ СПАССКѢ 4-го іюня 1874 г. (¹).

И сами вы, яко камене живы, зиждитесь въ храмъ духовенъ . святителство свято, возносити жертвы духовны, благопріятны Богови Исусъ Христомъ (1 Пет. 2, 5).

По милости Божіей, наконецъ видите вы, братіе, исполнѣнъ довершеннымъ сей св. храмъ въ вашемъ богоспасаемомъ градѣ и освященнымъ нынѣ въ честь пресвятыхъ, живоначальныхъ, единосущныхъ Троицы. Скудны были средства, при маломъ числѣ обитателей сего града, къ сооруженію столь обширнаго и — можно сказать — великолѣпнаго храма, могущаго вмѣстить, по всей вѣроятности, всѣхъ до единаго живущихъ здѣсь православныхъ христіанъ. Потому немалое время и созидался онъ. Но-видно самъ Господь споспѣшествовалъ созданію его, что не всеу трудишася зиждущи; невидимою рукою подавалъсь средства къ сему; не оскудѣвало усердіе въ тѣхъ. кои, особенно въ эти послѣдніе годы, озабочены были окончаніемъ его, и воз-

(¹) Приготовлено, но не было произнесено, по усталости и болѣзни Архiepастыря.

дѣланнымъ успѣхомъ увѣнчались заботы и труды ихъ. Сорадуюсь, возлюбленные, вашей настоящей радости. Восхваляю вмѣстѣ съ вами имя Бога нашего, въ Троицѣ славимаго, и отъ души молю Его ниспослать благословеніе свое отъ святаго жилища своего на всѣхъ тѣхъ, кои и прежде, съ самаго начала храма, и потомъ, и въ послѣдніе годы приносили свои посильныя лепты на созиданіе его, не жалѣли заботъ и трудовъ къ сему, и устроили все подобающее къ окончательному освященію его. Почившіе уже благотворители да обрящутъ тамъ въ селеніяхъ небесныхъ мзду себѣ отъ всещедраго Отца духовъ и всякія плоти, а живущіе— и здѣсь еще да узрятъ всяческая благая Господня вся дни живота своего! Всѣмъ же вамъ, братіе, обитатели сего града, пастырски желаю съ св. апостоломъ, да и *сами вы*, обладая столь прекраснымъ храмомъ, въ виду его и подъ сѣнію его, *яко каменіе живо зиждитеся въ храмъ духовенъ, святительство свято, возносити жертвы духовны, благопріятны Богови Иисусъ Христомъ.*

Ибо—таково званіе наше христіанское, въ неже мы звани быхомъ благодатию Христовою, таково значеніе наше, указанное намъ, христіанамъ, св. вѣрою нашею, какъ и въ другихъ мѣстахъ внушаетъ сіе слово Божіе. *Вы есте церкви Бога жива, якоже рече Богъ* (2 Кор. 6, 16). *Или не вѣсте, яко храмъ Божій есте, и Духъ Божій живетъ въ васъ* (1 Кор. 3, 16). Для того, чтобы быть намъ живыми, нерукотворенными храмами Божіими, мы, христіане, и освящаемся, подобно тому, какъ освящаются храмы вещественные, рукотворенные: омываемся и очищаемся водами св. крещенія, помазуемся и знаменуемся во всѣхъ составяхъ существа своего — и духовнаго и тѣлеснаго св. муромъ. Мы постоянно должны быть обращены и зрѣть духомъ своимъ къ востоку невечернаго свѣта—Господу и Спасу нашему Иисусу Христу, *о Немъже живемъ и движемся и есмь.* Въ душѣ нашей непрестанно долженъ горѣть немерцающій свѣтъ вѣры Христовой, пы-

латъ неугасимый огонь любви къ Богу, куриться оими амь благоговѣйныхъ чувствъ къ Нему и всегдашней духовной молитвы. Постоянно должны *вразумлять себе самихъ*, какъ говоритъ апостоль, *во псалмѣхъ и тннїихъ и пснелхъ духовныхъ, во благодати поюще въ сердцахъ нашихъ Господеву* (Кол. 3, 16). Непрестанно должна слышаться въ насъ та внутренняя проповѣдь, непостижимо изрекаемая вѣрующимъ самимъ Богомъ, о которой предрекъ пророкъ: *и будутъ сыны твои научены Богомъ* (Ис. 54, 13), и сказалъ апостоль: *вы помазаніе имате отъ святаго и въсте вся, и не требуете, да кто учитъ вы; яко то само помазаніе учитъ вы о всемъ* (1 Іоан. 2, 20. 27). Христось Господь, вселяющійся *вѣрою* и силою *Святаго Духа*, въ таинствахъ церкви, *въ сердца наши*, какъ говоритъ апостоль (Еф. 3, 17), самъ хочетъ священнодѣйствовать внутрь насъ, вознося въ жертву Богу Отцу отъ Себя свое всегдашнее ходатайство о спасеніи нашемъ, а отъ насъ — благіе начатки добрыхъ и богоугодныхъ дѣлъ, творимыхъ при Его благодатной помощи, по реченному Имъ: *иже будетъ во Мнѣ, и азъ въ немъ, той сотворитъ плодъ много, яко безъ Мене не можете творити ничесоже* (Іоан. 15, 5). Такъ все мы, хрістіане—братіе, должны быть живыми, нерукотворенными храмами Бога живаго.

Что же?—спросить кто-либо. Для чего послѣ сего хрістіанамъ созидать и освящать рукотворенные и вещественные храмы? Не можемъ ли мы обходиться безъ нихъ и довольствоваться молитвою и служеніемъ Богу, совершаемыми каждымъ изъ насъ въ своемъ внутреннемъ храмѣ? Да, были на землѣ такіе неземные люди, которые еще здѣсь начинали жить понебесному. Это—нѣкоторые великіе подвижники: Павелъ ѳивейскій, Онуфрій великій, Пафнугій ѳивайдскій, Маркъ ѳраческій и другіе, кои, удалившись изъ міра въ дикія и безлюдныя пустыни, дѣйствительно обходились тамъ безъ храмовъ вещественныхъ, прямо и непосредственно изнутри себя вознося молитвы свои и совершая служе-

ніе свое Господу Богу, подобно тому, какъ и въ будущей жизни, въ царствѣ славы, не будетъ вещественныхъ храмовъ, по откровенію, данному возлюбленному апостолу Христову. *И храма не видѣхъ въ немъ*, говоритъ онъ въ Апокалипсисѣ, описывая видѣнный имъ, въ чудесномъ восхищеніи, *Иерусалимъ новъ, сходящъ отъ Бога съ небесе: Господь бо Богъ Вседержитель храмъ ему есть* (Апок. 21, 2. 10. 22). Но—кто же мы, братіе, что дерзнемъ приравнивать себя къ тѣмъ великимъ избранникамъ и угодникамъ Божиимъ, поистинѣ земнымъ ангеламъ и небеснымъ челоуѣкамъ? Они, конечно, не по произволу и собственному умышленію, а по особенному высшему призванію и указанію, для особенныхъ великихъ цѣлей, вступали на такой необычайный путь къ царствію небесному. Они, въ совершенномъ отчужденіи отъ міра, неимовѣрными подвигами самоотверженія достигали такого равноангельскаго состоянія: намъ же, неимѣющимъ особеннаго высшаго званія Божія, живущимъ среди міра, погруженнымъ въ житейскія попеченія, волнуемымъ непрестанною суетою и оскверняемымъ похотями и страстями мірекими,—намъ невозможно спастись свои души и достигать небснаго царствія иначе, какъ идя общимъ, указаннымъ для всѣхъ чадъ Христовой церкви, путемъ, пользуясь общими богоучрежденными въ ней спасительными средствами благодати Божіей; намъ нельзя обходиться безъ храмовъ вещественныхъ и рукотворенныхъ для молитвъ нашихъ и служенія Богу, пока наши внутренніе и нерукотворенные храмы только еще созидаются и благоустрояются и не достигли полного совершенія. Ибо какъ вещественные храмы созидаются не вдругъ и не въ короткое время, а постепенно, а иногда и въ долгое время, такъ и духовные храмы. Посему-то и апостоль не сказалъ: сами вы, какъ уже созданные и окончательно совершившіеся, будьте храмами, но: *сами вы, яко каменіе живо, зиждитесь въ храмъ духовенъ*, т. е. тщитесь, трудитесь съ своей стороны всѣми своими силами созидаться, полагая ка-

мень за камнемъ, доколѣ—не вашею собственною дѣятельностію, но наипаче силою споспѣшествующей благодати Божіей,—не все будетъ трудъ вашъ, но истинѣ созидаетеся *въ храмъ духовенъ, святителство свято, возносити жертвы духовны, благоприятны Богови Иисусъ Христомъ.*

И вотъ, сему-то созиданію нашему въ храмы духовные наилучшимъ образомъ споспѣшествуютъ храмы вещественные. Они для того и устрояются въ церкви Христовой, дабы быть руководствомъ къ сему. Они суть поистинѣ сокровищницы, въ коихъ Господь заключилъ все, что только потребно къ нашему воспитанію, возрастанію и преуспѣянію въ жизни подлинно христіанской и богоугодной, что только нужно намъ для достиженія царствія небеснаго. Какъ скинія въ ветхозавѣтной церкви устроена была Моисеемъ по образу небесному, показанному ему Богомъ на горѣ Синайской, со всеми подробностями ея устройства и священныхъ обрядовъ богослужебныхъ, кои въ ней должны были совершаться: такъ и св. храмы въ новозавѣтной церкви, со всемъ тѣмъ, что въ нихъ есть и что въ нихъ священнодѣйствуется, не простымъ человѣческимъ мудрованіемъ измышлены, а по Божію вразумленію устроены. Святые и богопросвѣщенные мужи—апостолы и ихъ преемники—пастыри и отцы св. церкви все богомудро составили и направили къ тому, дабы руководить христіанъ чрезъ храмы прямо и вѣрно къ духовному преуспѣянію и приводить къ вѣчному спасенію. Сіе даетъ разумѣть и самый внѣшній видъ храмовъ: ибо они обыкновенно созидаются то въ видѣ корабля, несущаго вѣрующихъ по волнамъ житейскаго моря къ пристани небеснаго царствія, то въ видѣ звѣзды, указующей земнымъ странникамъ вѣрный путь къ горнему отечеству, то въ видѣ креста, какъ необходимой лѣтвицы къ горнему граду, емуже художникъ и содѣтель Богъ.

Въ храмахъ возвѣщается всегдашняя проповѣдь для нагиданія душъ христіанскихъ во всехъ истинахъ

св. вѣры и благочестія, примѣнительно ко всѣмъ потребностямъ христіанъ, ко всѣмъ состояніямъ, ко всѣмъ возрастамъ и духовнымъ и тѣлеснымъ. Тамъ и млеко для младенцевъ въ христіанствѣ, и твердая пища для возрастныхъ; тамъ все нужное и полезное, и ко ученію, и къ обличенію, и ко исправленію, и къ наказанію еже въ правдѣ, какъ говорить апостоль, *да совершенъ будетъ Божій человекъ и на всякое дѣло благое уготованъ* (2 Тим. 3, 16. 17). И — эта проповѣдь въ храмахъ Божіихъ слышится не только въ поученіяхъ пастырей и служителей алтаря, но во всѣхъ чтеніяхъ и пѣснопѣніяхъ священныхъ, во всемъ богослужебномъ чинѣ богослужебномъ; и не только слышится слухомъ, но и представляется очамъ предстоящихъ — какъ въ св. иконахъ, повсюду сіяющихъ въ нашихъ храмахъ съ ликами Христа, воплощеннаго Бога и Спаса нашего, Его пречистой Матери и святыхъ угодниковъ, такъ и въ дѣйствіяхъ богослужебныхъ, кои всѣ суть не что иное, какъ символы, или напоминающіе намъ священныя событія, относящіяся къ домостроительству спасенія нашего, или внушающіе какія-либо высокія и душеспасительныя истины Христіанскія. И не слуху и зрѣнію только возвѣщается въ храмахъ Божіихъ проповѣдь объ истинахъ христіанскихъ, но — что особенно важно — здѣсь она непосредственно, внутренно самимъ Духомъ Святымъ глаголется и внушается сердцамъ вѣрующихъ, когда эти сердца вполне бываютъ отверсты крѣпкимъ вниманіемъ, благоговѣніемъ и страхомъ Божіимъ, съ коими христіане предстоятъ въ храмѣ при богослуженіи.

Храмамъ Божіимъ испрашивается, при освященіи ихъ, и, конечно, дается, по неложному обѣтованію самого Господа, великая благодать, или лучше — открывается въ нихъ неизчерпаемый источникъ благодати, текущій обильными струями для всѣхъ, притекающихъ сюда усердно и почерпающихъ вѣрою живою и теплою молитвою. Ибо какъ ветхозавѣтный хромоздатель премудрый Соломонъ, при освященіи перваго въ мірѣ, со-

зданнаго имъ величественнаго храма Господу Богу Израилеву испросилъ сему храму ту благодать, дабы *всяку молитву, всяко моленіе, аще будетъ всякому человеку, егда познаетъ кійждо болѣзнь своего сердца, и воздвигнетъ руку свои въ храмъ сего,—услышалъ Господь съ небесе отъ готоваго жилища своего и милостивъ былъ, и сотвори. и далъ комуждо по путемъ его, якоже увѣсть сердце его* (3 Цар. 8, 38. 39): такъ и новозавѣтнымъ храмамъ, при освященіи ихъ испрашиваются и даются поистинѣ „божественныя и премірныя дарованія: да исполнятся они свѣта присносущнаго, да сотворятся мѣстомъ селенія славы Господней, да будутъ пристанищемъ обуреваемыхъ, врачествомъ страстей, прибѣжищемъ немощныхъ, бѣсовъ прогоненіемъ, во еже быти очесамъ Господа отверзтымъ на нихъ день и ночь и ушесамъ Его внемлющимъ въ молитву со страхомъ и благоговѣніемъ въ нихъ входящихъ и призывающихъ всечестное и покланяемое имя Его“. Но вотъ, мы имѣемъ въ новозавѣтныхъ храмахъ нашихъ еще несравненно большую благодать, какой не имѣлъ храмъ Соломоновъ. У насъ, поистинѣ, по слову пророка Аггея, *слава* каждаго, самаго послѣдняго и бѣднаго сельскаго храма *велия, наче славы* величественнаго Соломонова храма. Ибо въ храмъ Соломоновъ возносились Господу Богу въ вою благоуханія жертвы хваления, благодаренія, примиренія, умилостивленія—кровавыя, состоявшія изъ различныхъ безловесныхъ животныхъ—агнцевъ, тельцовъ, козловъ, горлицъ, закалаемыхъ и сожигаемыхъ на жертвенникѣ и частію сѣдаемыхъ приносившими. Эти жертвы сами по себѣ не имѣли никакого значенія и были только *образомъ и тѣнію грядущихъ благъ*, какъ говоритъ апостоль (Евр. 10, 1). У насъ,—въ храмахъ христіанскихъ самая сущность этихъ благъ, самое то, что было прообразовано всеми родами тѣхъ жертвъ, ради чего тѣ жертвы имѣли силу и значеніе. Святые жертвенники въ нашихъ храмахъ исполняются той „славы и святости и благодати, яко претворятися яже на

нихъ приносимымъ безкровнымъ жертвамъ въ пречистое тѣло и честную кровь едиnorodнаго Сына Божія, Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа ко спасенію всѣхъ людей“. Наши св. храмы дѣлаются сіонскою горницею, гдѣ совершена была Господомъ тайная вечеря, дѣлаются самою Голговою, гдѣ единожды навсегда Господь Иисусъ Христосъ принесъ самого Себя въ единственную вседовольную жертву за животъ міра, проливъ кровь свою на крестѣ и предавъ душу Богу Отцу. Эта самая святѣйшая жертва безкровная приносится въ храмахъ нашихъ,—и кромѣ ихъ нигдѣ въ иномъ мѣстѣ,—каждый разъ при совершеніи въ нихъ божественной литургіи, и предлагается подъ видомъ хлѣба и вина въ снѣдъ вѣрнымъ отъ самого Спаса Христа, глаголющаго: *примите, ядите, сіе есть тѣло Мое сже за вы ломимое; пійте отъ нея всіа сіа есть кровь Моя новаго завета* (Матѣ. 26, 26. 27. 28). *Ядый Мою плоть и пійй Мою кровь во Мнѣ пребываетъ и Азъ въ немъ, и имать животъ вѣчный. Аще же не съесте плоти Сына человѣческаго, ни пійте крови Его, живота не имате въ себѣ* (Іоан. 6, 53. 54, 56). И въ сей-то пребожественной, пренебесной святынѣ—достойномъ приобщеніи тѣла и крови Христовыхъ, священнодѣйствуемыхъ въ св. храмахъ, заключается главнѣйшая благодатная сила, кою и мы всѣ, христіане, сами, яко каменіе живо, зиждемся въ храмъ духовенъ, святительство свято, возносити жертвы духовны, благопріятели Богови Иисусъ Христомъ.

О! да будетъ же для васъ, православныя, истинно благочестивыя и боголюбивыя души христіанскія, возлюбленны и вождельны селенія Господа силъ. Всегда, наипаче же въ дни праздниковъ Господнихъ, въ дни постовъ святыхъ, веселитесь съ псалмопѣвцемъ о рекшихъ вамъ: *въ домъ Господенъ поидемъ*, и стремитесь сюда, яко елень на источники водныя, утолять свою духовную жажду водою благодати Божіей, текущею здѣсь въ животъ вѣчный. Любите благолѣпіе сего дома Божія, съ такими усиліями вами созданнаго, и пусть

будеть для васъ, подобно какъ для царя Давида, день единъ и даже часъ, въ немъ проведенные, дороже тысячи дней и часовъ, проводимыхъ гдѣ-либо въ селеніяхъ грѣшничихъ. Тщитесь вмѣстѣ съ тѣмъ всегда озареніе отъ лица Божія и благоуханіе святыни Господней, полученныя вами въ храмѣ, уносить съ собою въ душахъ своихъ въ жилища свои и всюду, куда бы ни пришлось входить вамъ, и исполняйте симъ благоуханіемъ все окружающее васъ, проникайте имъ всю вашу дѣятельность, освящайте ею все ваши и дѣла, и слова, и помышленія, такъ что и *еще есте, еще не-те, еще ино что творите, вся во славу Божию творите во имя Господа Иисуса, благодаряще Бога и Отца тѣмъ*, какъ внушаетъ апостоль христіанамъ (Кол. 3, 17), да будете поистинѣ въ мірѣ семь *родъ избранъ, царское священіе, языкъ святъ, люди обновленія*, какъ говоритъ другой апостоль (1 Пет. 2, 9).

Радуюсь истинною пастырскою радостію, при видѣ такого множества православнаго народа, стекшагося на настоящее свѣтлое торжество вашего града даже изъ окрестныхъ близкихъ и неблизкихъ селеній, не могу я, братіе, не высказать и глубокой своей скорби о томъ, что есть однакоже изъ числа обитателей сего града, и притомъ наиболѣе богатыхъ, и жителей окрестныхъ весей и такіе жалкіе люди, отщепенцы отъ св. церкви, кои липаютъ себя участія въ семь торжествѣ, коимъ вовсе невозлюбленны селенія Господа силъ, а даже ненавистны со всеми совершаемыми въ нихъ службами и таинствами, кои думаютъ обходиться вовсе безъ храмовъ, по богоучрежденному чину устроаемыхъ и освящаемыхъ, кои предпочитаютъ совершать свои самочинныя моленья въ неблагословенныхъ и неосвященныхъ мѣстахъ, самозванными и незапечатлѣнными архіерейскою хиротоніею лицами. Кому уподобляются сіи слѣпцы, водимые своими слѣпыми же вождями и татями, отыгудѣ прелазящими во дворъ овчій? Грустно сказать — уподобляются они іудеямъ, тоже давно потерявшимъ и не имѣющимъ уже своего

храма, ни священниковъ и левитовъ, ни службъ богоустроенныхъ, ни жертвъ богоугодныхъ, и блуждающимъ во мракъ невѣдѣнія Христа Господа, конечно, не по спасителену пути. А есть еще и такіе, которые, не вѣдая ни яже глаголють, ни яже утверждаютъ, увѣряють, что они живутъ „по Спасову согласію“. Являясь въ храмъ Господень только для получения благодати двухъ таинствъ церкви—брака и крещенія дѣтей, послѣ того ни сами не бываютъ въ храмахъ ни на какихъ службахъ и не приѣмлютъ прочихъ таинствъ и хулятъ все церковное, и дѣтей воспитываютъ также въ отчужденіи отъ церкви. Кому подобны эти жалкіе люди? Уподобляются они—съ крайнимъ прискорбіемъ скажу—неблагодарнымъ и безнравственнымъ дѣтямъ, которые, получивъ отъ матери дорогіе подарки, не хотятъ послѣ того и знать ее, не являються къ ней съ чувствами сыновней любви, ругаютъ и клянутъ ее. И не таковымъ-то ли жалкимъ людямъ, хотя и носящимъ на себѣ имя Спаса Христа, самъ Онъ заповѣдалъ служителямъ церкви: *не дають святая и не метать бисера благодатныхъ даровъ, да не поперутъ его ногами и вращешя расторгнутъ дающихъ* (Матѳ. 7, 6)?

О, возлюбленные православныя чада церкви! тщитесь, вмѣстѣ съ пастырями вашими, и вы своимъ примѣромъ истинно христіанской жизни, своимъ твердымъ благочестіемъ, своею любовію къ самымъ заблуждающимъ и врагамъ, своею молитвою усердною хотя мало-малу смягчатъ ожесточеніе сихъ живущихъ среди васъ отщепенцевъ, *вразумлятъ-безчинныя*, какъ внушаетъ апостоль (1 Сол. 5, 14), дабы рано или поздно и они обратились къ истинѣ, прибѣгли подъ сѣнь сего св. храма и сдѣлались истинными чадами св. церкви, да тако радость и вапа и моя исполнена будетъ. Аминь.

О ДРЕВНЕЙ ХРИСТИАНСКОЙ АРХИТЕКТУРѢ ⁽¹⁾.

—

Христіанская церковная архитектура до времени Константина великаго.

О существованіи произведеній христіанской архитектуры, какъ искусства въ собственномъ смыслѣ, въ первые три вѣка христіанской эры почти не можетъ быть и рѣчи. Архитектура есть искусство самое открытое и требующее для своего процвѣтанія и существованія очень много такихъ условий, какихъ не могло заключать въ себѣ состояніе юной христіанской общины въ то время. Нужны долгиа, счастливыя и спокойныя времена, нужны большія матеріальныя средства, чтобы надлежащимъ образомъ и безпрепятственно осуществить въ монументальныхъ архитектурныхъ формахъ религіозно-художественные идеалы, а христіане въ первые три вѣка представляли изъ себя общество гонимое, немногочисленное и далеко небогатое. Но если нельзя говорить о монументальности и художественности произведеній христіанской архитектуры въ указанное время, то это не значить, что христіанская архитектура до IV вѣка не имѣетъ никакой исторіи и никакихъ памятниковъ, не значить, что у христіанъ до этого времени не было никакихъ особыхъ мѣстъ для богослужебныхъ собраній, что до этого времени христіанскій культъ вовсе не имѣлъ архитектурныхъ формъ, хотя бы только простыхъ и зачаточныхъ.

⁽¹⁾ См. Пр. Собес. за августъ 1874 г.

Если у христіанъ въ первые три вѣка не было монументальныхъ храмовъ, то несомнѣнно у нихъ были особыя мѣста для богослужебныхъ собраній съ самаго того времени, какъ только они начали обособляться въ отдѣльную религіозную общину и образовали изъ себя церкви: существованіе подобныхъ мѣстъ вызывалось необходимостію. Какъ только новая религіозная община получила послѣ смерти и воскресенія своего Основателя дѣйствительное бытіе и жизнь, она тотчасъ же должна была обнаружить эту жизнь во внѣшнихъ формахъ. Религія безъ проявленія во внѣшнихъ формахъ есть для человѣка нѣчто неполное, несовершенное, не есть настоящая религія. Всякая религія уже по самому существу дѣла, потому, что она есть фактъ, имѣющій самое тѣсное отношеніе къ жизни человѣка, есть самое жизненное отправленіе человеческого духа, должна проявляться вовнѣ, во внѣшнемъ культѣ, въ богослуженіи, а всякое богослуженіе естественно требуетъ особыхъ, назначенныхъ для того и принаровленныхъ къ тому мѣстъ. Такъ было во всѣхъ естественныхъ религіяхъ; такъ было въ религіи откровенной ветхозавѣтной; тоже должно было случиться и съ откровенной христіанской религіей. Новая христіанская община должна была обнаружить свою внутреннюю религіозную жизнь во внѣшнемъ богослуженіи. Вмѣстѣ съ богослуженіемъ должны были явиться и особыя мѣста для него, имѣвшія хотя нѣкоторыя возможные принаровленія къ его потребностямъ, должны были явиться нѣкоторыя архитектурныя формы, по крайней мѣрѣ тѣ, существованіе которыхъ вызывалось необходимостію, самымъ существомъ новаго христіанскаго культа.

Эту естественную необходимость въ религіи внѣшнихъ формъ вообще и архитектурныхъ въ частности І. Христосъ не только не отвергъ, а напротивъ подтвердилъ своимъ ученіемъ и примѣромъ, при чемъ указалъ даже въ главныхъ чертахъ и тѣ начала, съ которыми должны были сообразоваться вѣрующіе

при образованіи этихъ формъ. Онъ не опредѣлилъ, подобно Моисею, подробно архитектурныхъ формъ новаго культа, равно какъ не опредѣлилъ и многихъ другихъ внѣшнихъ формъ, которыя, не имѣя важности сами по себѣ, приобрѣтаютъ значеніе только отъ духа и мысли, ими выражаемыхъ, но все Его ученіе объ этомъ, всѣ Его дѣйствія, имѣвшія какое-либо отношеніе къ этому предмету, ясно показываютъ, что Онъ придавалъ религиозной внѣшности то именно значеніе, какое она должна имѣть. Проповѣдуя новое поклоненіе Отцу духомъ и истиною (Іоан. IV, 23. 24; ср. Матѹ. XV, 8, 9; VII, 21; VI, 5—8) и осуждая шумную и лицемѣрную фарисейскую молитву, Онъ вмѣстѣ съ тѣмъ ясно узаконилъ молитву для своихъ послѣдователей не только, какъ актъ внутренняго, духовнаго поклоненія Богу, но и какъ внѣшнее религиозное дѣйствіе. Онъ далъ своимъ ученикамъ довольно подробныя наставленія относительно молитвы, научилъ ихъ словамъ молитвы (Матѹ. VI 5—13; Лук. XI 2—4) и, что особенно важно, заповѣдалъ имъ молитву общественную, указавъ на особенную ея силу и важность (Матѹ. XVIII, 19, 20). Самъ Онъ нерѣдко проводилъ цѣлыя ночи въ молитвѣ (Лук. VI, 12; Матѹ. XIV, 23), при чемъ молился съ возведенными къ небу очами, колѣнопреклоненный, или падши на лице свое (Лук. XXI, 41, 45; Іоан. XVII, 1; Матѹ. XXVI, 39).) Что касается до мѣста молитвы, то Онъ не одобрялъ исключительнаго предпочтенія какого-нибудь одного опредѣленнаго мѣста предъ всѣми другими, какъ это было у іудеевъ и самарянъ. О христіанскомъ поклоненіи Богу Онъ говорилъ, какъ о такомъ, которое должно совершаться не въ Іерусалимѣ только, и не на той только горѣ, гдѣ совершали свое богослуженіе самаряне, но и въ другихъ мѣстахъ (Іоан. IV, 21). Но Онъ не былъ въ этомъ отношеніи совершенно безразличенъ. Правда, Онъ говорилъ свои поученія, совершалъ свои чудесныя дѣйствія, не ограничиваясь ни мѣстомъ, ни временемъ, принимая во вниманіе единственно нужды погибшихъ дѣ-

тей дома Израилева, Онъ училъ и испѣлялъ въ храмѣ (Іоан. VII, 28), въ синагогахъ (Лук. IV, 15, 44; Іоан. XVIII, 20; Марк. VI, 2), въ частныхъ домахъ, на улицахъ, на горѣ, на морѣ и проч. (Мар. IV, 1; Матѣ. XIII, 2; V, 1—2; Лук. V, 3; XIII, 21; Мар. II, 4, 15): но это не были дѣйствія чисто богослужебныя. Для молитвы Онъ старался избирать особыя, удобныя для того, мѣста. Онъ молился обыкновенно или гдѣ-нибудь въ уединеніи, наприм., на горѣ (Лук. VII, 2; Матѣ. XIV, 23), или же въ храмѣ. По Его ученію мѣсто, назначенное для молитвы должно быть ни чѣмъ инымъ, какъ такимъ именно мѣстомъ, мѣстомъ святымъ и свободнымъ отъ всякаго инаго, несовмѣстнаго съ молитвою, употребленія. Онъ возмутился обычаемъ іудеевъ позволять въ храмѣ торжище и изгналъ отсюда всѣхъ торгующихъ и покупающихъ, сказавъ при этомъ: домъ Мой домомъ молитвы наречется, а вы сдѣлали его вертепомъ разбойниковъ (Матѣ. XXI, 12—13; Марк. XI, 15; Лук. XIX, 46). Сверхъ того предъ страданіями своими Онъ совершилъ съ учениками своими вечерю, установилъ таинство евхаристіи и заповѣдалъ постоянно совершать его въ свое воспоминаніе. Это таинство должно было сдѣлаться средоточіемъ и самымъ важнымъ актомъ христіанскаго богослуженія и сообщить этому богослуженію, какъ нѣчто существенное и необходимое, характеръ общности. Самое тѣсное общеніе вѣрующихъ со Христомъ и между собою, обусловливаемое совершеніемъ этого таинства и въ свою очередь обусловливающее необходимость собранія вѣрующихъ въ одно мѣсто, особенная важность и святость этого таинства, вызываютъ неотложную нужду въ удобныхъ и особыхъ мѣстахъ для его совершенія. И самъ Спаситель для совершенія его тоже избралъ особое и наиболѣе удобное мѣсто: горницу большую, устланную, готовую (Марк. XIV, 15). — Такимъ образомъ изъ евангельскаго повѣствованія о жизни и ученіи І. Христа ясно, что по мысли Его новая религія, не смотря на свою духовность, должна была имѣть

внѣшнее обнаруженіе въ обрядовомъ богослуженіи, что это богослуженіе, какъ проявленіе религіи любви, общаго братства, долженствовало быть общественнымъ, и что, какъ поэтому, т. е. вслѣдствіе своей общности, такъ уже и потому, что оно — богослуженіе — дѣйствіе религіозное, святое, должно быть совершаемо въ особыхъ, назначенныхъ для того и принаровленныхъ къ тому, мѣстахъ. Все это дѣлало необходимыми особыя мѣста для христіанскаго богослуженія и при томъ такія, которыя бы были принаровлены для богослуженія общественнаго, совершаемаго при участіи довольно многочисленнаго общества, дѣлало необходимыми особыя архитектурныя формы для проявленія новой религіозной идеи, для служенія потребностямъ новаго культа. Поэтому, какъ только первые вѣрующіе во Христа обособились въ отдѣльное религіозное общество, у нихъ вмѣстѣ съ тѣмъ явились и особыя мѣста для религіозныхъ собраній. Такими мѣстами первоначально были не особыя, нарочито устроенныя для того, зданія, а наиболѣе удобныя помѣщенія въ частныхъ домахъ.

Церкви въ домахъ. Уже тотчасъ послѣ воскресенія Спасителя ученики Его имѣли особое мѣсто для собраній въ Иерусалимѣ, куда они, утрашенные недавними происшествіями, собирались для того, чтобы вмѣстѣ возлечь на вечера, размышлять о случившемся, воспоминать о своемъ учителѣ и молиться. Это былъ обыкновенный жилой домъ, представлявшій по всей вѣроятности какія-нибудь существенныя или случайныя удобства для тайныхъ собраній учениковъ Распятаго. Въ этомъ домѣ ученики чувствовали себя болѣе безопасными, чѣмъ въ другомъ мѣстѣ, и приходили сюда, какбы въ свой собственный домъ, къ себѣ или къ своимъ (Іоан. XX, 10). Они хорошо знали этотъ домъ и, когда нужно было, могли находить его безъ всякихъ затрудненій. Въ этомъ-то домѣ по всей вѣроятности Марія Магдалина искала Петра и Іоанна для того, чтобы излить предъ ними свою скорбь о похищеніи тѣла Іисусава (Іоан. XX, 2) и потомъ для

того, чтобы возвѣститъ ученикамъ, что видѣла Господа (XX, 18). Въ этомъ же домѣ въ тотъ же первый день недѣли вечеромъ собрались ученики и заперли двери изъ опасенія іудеевъ (XX, 19). Два ученика, шедшіе въ Еммаусъ знали, въ какомъ мѣстѣ собрались прочіе ученики. Для того, чтобы сообщить имъ о явленіи Іисуса на дорогѣ, они прямо отправились туда и нашли вмѣстѣ 11 апостоловъ и бывшихъ съ ними (Лук. XXIV, 33). Здѣсь-то затѣмъ и явился одиннадцати воскресшій Господь. Черезъ 8 дней ученики опять собрались въ этомъ домѣ и Іисусъ опять явился имъ здѣсь, когда двери были заперты (Іоан. XX, 26). Послѣ вознесенія Іисуса Христа ученики Его должны были не отлучаться изъ Іерусалима и ждать обѣщаннаго отъ Отца Духа (Дѣян. I, 4). Собранія учениковъ въ это время, до сошествія на нихъ Св. Духа, должны были имѣть нѣкоторый особенный религіозный характеръ и однако эти собранія опять происходили въ домѣ и по всей вѣроятности въ томъ же, въ какомъ онѣ происходили и до этого времени, по крайней мѣрѣ изъ повѣствованія св. Луки не видно, чтобы мѣсто собранія избрано было новое. По возвращеніи въ Іерусалимъ съ горы Елеонской, по свидѣтельству Луки, они прямо безъ всякихъ колебаній взошли въ горницу, гдѣ и пребывали... всѣ... единодушно.... въ молитвѣ и моленіи съ нѣкоторыми женами и Марією, матерью Іисуса и съ братьями Его (Дѣян. I, 12—14). Здѣсь по предложенію Петра вмѣсто Іуды избранъ былъ въ званіе апостола Матѣй; здѣсь ученики встрѣтили наступленіе пятидесятницы и были всѣ единодушно вмѣстѣ, когда внезапно сдѣлался шумъ съ неба, какбы отъ несущагося сильнаго вѣтра и наполнилъ весь домъ, гдѣ они находились, и когда на нихъ почилъ Духъ Святый въ видѣ огненныхъ языковъ (Дѣян. II, 1—4). Вдохновенная проповѣдь, произнесенная при этомъ случаѣ апостоломъ Петромъ, произвела на собравшійся во множествѣ народъ глубокое и плодотворное впечатлѣніе: три тысячи человекъ охотно приняли слово Евангелія и крестились. Такимъ образомъ хрис-

тіанская община вдругъ увеличилась очень значительно, и потомъ, благодаря проповѣди и чудесамъ апостоловъ, начала увеличиваться быстро еще болѣе. Религіозныя отправленія этой юной общины были самыя живыя и дѣятельныя: вѣрующіе постоянно пребывали въ ученіи апостоловъ, въ общеніи и преломленіи хлѣба и въ молитвахъ (Дѣян. II, 42), всѣ вѣрующіе были вмѣстѣ и имѣли все общее (ст. 44). Для такихъ дѣятельныхъ и живыхъ отправленій довольно многочисленной и постоянно увеличивавшейся общины нужны были соответствующія удобныя внѣшнія условія. Для постояннаго пребыванія вмѣстѣ въ общеніи и молитвахъ нужны были общественныя собранія, а для собраній удобныя мѣста. Такія мѣста дѣйствительно и были. Это были главнымъ образомъ и даже исключительно удобныя помѣщенія въ частныхъ домахъ. То обстоятельство, что въ книгѣ Дѣяній упоминаются также и другія мѣста собраній вѣрующихъ, не опровергаетъ этого положенія. Такъ какъ первоначальная христіанская община состояла исключительно почти изъ обращенныхъ въ христіанство іудеевъ, не отдѣлилась еще окончательно отъ іудейства, соблюдала точно обрядовыя іудейскія постановленія, то мѣста собраній у нея были часто тѣже самыя, что и у іудеевъ, именно: вѣрующіе часто собирались въ іерусалимскомъ храмѣ. По свидѣтельству Луки, возвратившись въ Іерусалимъ по вознесеніи Господа, ученики пребывали всегда въ храмѣ, прославляя и благославляя Бога (Лук. XXIV, 53). По сошествіи Св. Духа они точно также каждый день единодушно пребывали въ храмѣ (Дѣян. II, 46), особенно въ извѣстные часы молитвы, наприм., девятый (Дѣян. III, 1); здѣсь они молились, совершали исцѣленія и предлагали народу свое благовѣстіе о Христѣ (Дѣян. V, 20, 42). Иногда для тѣхъ же цѣлей апостолы и первые вѣрующіе употребляли ту храмовую пристройку, которая извѣстна была подъ именемъ притвора Соломонова (*στοὰ Σολομώντος*); здѣсь апостолы учили народъ (Дѣян. III, 11—26); здѣсь всѣ вѣрую-

ще иногда единодушно пребывали (Дѣян. V, 12). Иногда же, особенно для проповѣди, апостолы пользовались еврейскими синагогами и молитвенными домами (Дѣян. XIII, 14—44; XIV, 1; XVII, 1, 2; 10—17; XVI, 16; XVIII, 4, 19, 26; XIX, 8). Но такой порядокъ вещей продолжался недолго и былъ явленіемъ только временнымъ. Онъ могъ имѣть мѣсто въ нѣдрахъ христіанства только до тѣхъ поръ, пока еще не вполне выяснились для іудеевъ отличія новой христіанской религіи отъ закона Моисеева и пока іудеи составляли большинство послѣдователей этой новой религіи. Когда въ нѣдра христіанской церкви вошли язычники, нѣмѣвшіе такихъ побужденій держаться обрядовыхъ постановленій закона Моисеева, какія имѣли іудеи, когда іудеи нехристіане воздвигли гоненіе на христіанъ, тогда этотъ порядокъ самъ собою долженъ былъ прекратиться, тѣмъ болѣе, что христіанское богослуженіе имѣло такія особенности, которыя дѣлали совершенно невозможнымъ отправление его вмѣстѣ съ іудеями. Вслѣдствіе этого послѣдняго обстоятельства даже въ то время, когда первые вѣрующіе могли еще пользоваться мѣстами іудейскихъ богослужебныхъ собраній, они пользовались ими или для миссіонерскихъ цѣлей, для проповѣди, или для такихъ богослужебныхъ дѣйствій, которыя у нихъ были болѣе или менѣе общи съ іудеями, напр., для молитвы, но для совершенія своего особаго богослужебнаго священнодѣйствія, для преломленія хлѣба, они собирались въ особое мѣсто въ особый удобный для этого частный домъ (Дѣян. II, 46; V, 42) ⁽¹⁾. Въ

(1) И каждый день единодушно пребывали въ храмѣ и, преломляя по домамъ хлѣбъ, принимали пищу въ веселіи и простотѣ сердца. Крейзеръ и Мотесъ обращаютъ вниманіе на подлинный текстъ этого мѣста и находятъ здѣсь указаніе на одинъ опредѣленный домъ, назначенный для богослужебныхъ собраній первыхъ христіанъ. Сказано: *κλῶντες κατ' οἶκον ἄρτον*, а не *οἶκους*, слѣдов., не вообще въ домахъ, а въ одномъ, назначенномъ для общественныхъ собраній домѣ. Kreuser. Der christl Kirchenbau B. I, p. 6, Not. 6; Mothes. Der Basilikenform bei den Christen der ersten Jahrhunderte. p. 4.

этотъ-то домъ, къ своимъ (*πρὸς τοὺς ἰδίους*), апостолы Петръ и Иоаннъ, по освобожденіи отъ узъ, которымъ они подверглись было за исцѣленіе хромага, отправились возвѣстить, елика къ нимъ архіереи и старцы рѣша (Дѣян. IV, 23). Здѣсь застали они собраніе многихъ вѣрующихъ, которые, выслушавъ разсказъ апостоловъ, единодушно возвысили голосъ къ Богу: и по молитвѣ ихъ поколебалось мѣсто, гдѣ они были собраны и исполнились всѣ Духа Святаго (Дѣян. IV, 31). Въ другой разъ, когда Петръ, освобожденный ангеломъ изъ темницы и отъ рукъ Ирода, прежде всего пожелалъ успокоить христіанскую общину, то онъ опять прямо отправился въ этотъ хорошо знакомый ему домъ, гдѣ вѣрующіе обыкновенно собирались. Осмотрѣвшись, онъ пришелъ къ дому Маріи, матери Иоанна, называемаго Маркомъ, гдѣ многіе собрались и молились (Дѣян. XII, 12). Такимъ образомъ на основаніи этого послѣдняго мѣста можно опредѣлить даже и то, кому принадлежалъ тотъ домъ, въ которомъ обыкновенно собирались первые христіане для молитвы и преломленія хлѣба. Это былъ домъ Маріи, матери Иоанна—Марка. Хотя на основаніи всѣхъ приведенныхъ свидѣтельствъ нельзя утверждать, что этотъ домъ былъ единственнымъ мѣстомъ богослужбныхъ собраній первыхъ христіанъ, особенно съ тѣхъ поръ, какъ число вѣрующихъ быстро увеличилось, но кажется можно съ большою вѣроятностію полагать, что домъ Маріи былъ первымъ и особенно любимымъ мѣстомъ подобныхъ собраній и что апостолы предпочитали его не потому только, что онъ принадлежалъ ревностной послѣдовательницѣ Христа, — такъ какъ такихъ людей между первыми христіанами было много, и у нихъ было все общее, — но и потому главнымъ образомъ, что онъ представлялъ особья удобства и былъ принаровленъ къ христіанскому богослуженію. По преданію этотъ домъ былъ мѣстомъ богослуженія долгое время и послѣ апостоловъ. По свидѣтельству Иеронима онъ дѣлъ былъ еще въ его время, былъ обращенъ въ церковь и назывался трапезою. Во

время своего путешествія по Палестинѣ съ знатною римлянкою Павлою Иеронимъ осматривалъ его, но къ сожалѣнію не описалъ подробно его внутренняго расположенія; онъ говоритъ только, что этотъ домъ былъ двухъ-этажный ⁽¹⁾.

Такимъ образомъ мѣстами богослужбныхъ собраний первыхъ вѣрующихъ были особые назначенные и принаровленные къ тому дома. Такъ было въ Иерусалимѣ; такъ же было и въ другихъ мѣстахъ, гдѣ основывались вслѣдствіе проповѣди апостоловъ христіанскія общины. Въ Антиохіи, Павелъ и Варнава цѣлый годъ собирались въ церкви (*ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ*) и учили не малое число людей (Дѣян. XI, 26). Здѣсь въ первый разъ вѣрующіе стали называться христіанами; здѣсь же повидимому въ первый разъ стали слово: *ἐκκλησία* безразлично прилагать какъ къ собранію, такъ и къ мѣсту собранія. Такъ какъ въ Антиохіи большинство увѣровавшихъ были еллины (Дѣян. XI, 20—23), то всего вѣроятнѣе, что мѣстомъ церковныхъ собраний здѣсь служилъ частный и удобный для этого домъ. Въ Троадѣ во время пребыванія тамъ апостола Павла вѣрующіе въ первый день недѣли для преломленія хлѣба собрались въ домѣ, въ освѣщенной горницѣ третьяго этажа этого дома (Дѣян. XX, 7—9). Уже изъ того, что домъ этотъ былъ трехъ-этажный видно, что онъ былъ помѣстительный и удобный и принадлежалъ какому нибудь состоятельному христіанину, можетъ быть тому Карпу, у котораго Павелъ оставилъ фелонь и книги кожанныя, о доставленіи которыхъ онъ писалъ Тимофею (2 Тим. IV, 13). (Такіе люди, отличавшіеся особенно благотворительностію, преданностію интересамъ христіанства и отдававшіе свои дома для церковно-богослужбныхъ собраний, были и въ другихъ городахъ, слышавшихъ апостольскую проповѣдь. Апостолы за это отличали ихъ отъ другихъ вѣрующихъ, какъ такихъ,

(1) Иеронимъ. Письмо о смерти Павлы.

которые посвятили себя на служеніе святымъ. Апостоль Павелъ завѣщаетъ вѣрующимъ быть почтительными къ такимъ людямъ (1 Коринѳ. XVI, 15—16) и привѣтствуетъ ихъ въ своихъ посланіяхъ особо, равно и отъ нихъ посылаетъ привѣтствія. Въ посланіи къ римлянамъ, писанномъ изъ Коринѳа, онъ посылаетъ римскимъ христіанамъ привѣтствіе отъ Гайя, называя его при этомъ страннопріимцемъ своимъ и всей церкви⁽¹⁾. Очевидно, что ап. Павелъ жилъ въ домѣ Гайя и что здѣсь же собирались вѣрующіе для богослуженія и слушанія поученій апостола. Въ посланіи къ коринѳянамъ онъ посылаетъ привѣтствіе отъ Акилы и Прискиллы съ *домашнею* ихъ церковію⁽²⁾. Въ посланіи къ колоссянамъ, посылая привѣтствіе братьямъ въ Лаодикии, онъ тутъ же привѣтствуетъ нѣкоего Нимфана и *домашнюю* его церковь⁽³⁾. Въ посланіи къ Филимону, богатому колосекому гражданину, онъ привѣтствуетъ и общину, собиравшуюся въ его домѣ, его *домашнюю* церковь⁽⁴⁾. Что въ этомъ послѣднемъ привѣтствіи находится ясное указаніе на домъ, служившій мѣстомъ богослужебныхъ собраний, это, кромѣ способа слововыраженія, подтверждается еще и преданіемъ. Иеронимъ говоритъ, что этотъ Филимонъ отдалъ свой удобный домъ для общественнаго богослуженія, по убѣжденію епископа Архиппа, котораго Павелъ въ этомъ же посланіи называетъ своимъ споспѣшникомъ⁽⁵⁾. По указанію привѣтствій апостола Павла особенно много такихъ благотворительныхъ людей и домовъ, отданныхъ ими для общественныхъ богослужебныхъ собраний, было въ Римѣ. Въ посланіи къ римлянамъ (гл.

(1) Римл. XVI, 23: *ξένος μὲν καὶ τῆς ἐκκλησίας ὄλης.*

(2) 1 Кор. XVI, 19: *Ἀκύλας καὶ Πρίσκιλλα σὺν τῇ κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίᾳ.*

(3) Колос. IV, 15: *καὶ Νυμφῶν καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτοῦ ἐκκλησίαν.*

(4) Филип. 2: *καὶ τῇ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ.*

(5) Иеронимъ въ толкованіи на посланіе къ Филимону.

XVI) онъ привѣтствуетъ Акилу и Прискиллу, находившихся въ то время въ Римѣ, съ домашнею ихъ церковію ⁽¹⁾ и многихъ другихъ, именно: вѣрныхъ изъ дома Аристовулова, домашнихъ Наркисса, тѣхъ, которые въ Господѣ, Асинкрита, Флегона, Ерма, Патрова, Ермія и другихъ съ ними братьевъ, Филолога и Юлію, Нерая и сестру его и Олимпана и всѣхъ съ ними святыхъ. Хотя образъ выраженія апостола въ этихъ послѣднихъ привѣтствіяхъ не такъ ясенъ, какъ въ вышеуказанныхъ, но онъ однако таковъ, что дастъ довольно твердыя основанія ⁽²⁾ заключать, что подъ тѣми другими, которыхъ апостолъ, не перечисляя поименно привѣтствуетъ вмѣстѣ съ поименованными лицами, должно разумѣть тѣхъ, которые собирались въ домахъ этихъ поименованныхъ лицъ для богослуженія, что названныя по имени лица стояли во главѣ извѣстнаго круга вѣрующихъ, собиравшихся для богослуженія въ ихъ домахъ.—Вообще изъ посланій апостольскихъ довольно ясно видно 1) что у первыхъ христіанъ при

(1) Римл. XVI, 3, 4, καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν.

(2) Римл. XVI: ἐν τῶν Ἀριζοβούλου, ἐν τῶν Ναρκίσσου, σὺν αὐτοῖς ἀδελφοῖς, σὺν αὐτοῖς πάντα ἀγῶνας и т. п. Крейзеръ замѣчаетъ, что по греческому словоупотребленію οἱ Ἀριζοβούλου или οἱ περὶ οἱ ἀμφὶ Ἀριζοβούλου могутъ быть никто иные, какъ только приверженцы, единомышленники, сторонники Аристовула и зтогъ Аристовуль такимъ образомъ—никто иной, какъ или ихъ предстоятель, или такое лицо, которое давало имъ кровъ въ своемъ домѣ. Мотесъ прибавляетъ, что еще ближе здѣсь разумѣть кліентовъ, которые по обычаю того времени какъ бы обязаны были собираться въ домѣ своего патрона (Kreuser. Der Kirchenbau. B. I. p. 7, Not 6; Mothes. Die Basilikenform bei alt. Christen p: 9). Впрочемъ подобное толкованіе указанныхъ мѣстъ остается все-таки довольно сомнительнымъ, по крайней мѣрѣ, не безспорнымъ. *Крейзеръ приводит и еще нѣсколько подобныхъ сомнительныхъ мѣстъ, наприм. 2 Тим. IV, 19 τὸν Ὀνησιφῶρου οἶκον, Филип. IV, 22: μόλις δὲ οἱ ἐκ τῆς Καισαρος οἰκίας—а наипаче изъ Кесарева дома. Объ этомъ послѣднемъ мѣстѣ онъ замѣчаетъ, что домъ Кесаря есть ничто иное, какъ церковь въ самомъ дворцѣ Нерона. Мы опускаемъ эти и подобные мѣста, такъ какъ для одказательства нашего положенія довольно и тѣхъ, которыя болѣе ясны.

жизни апостоловъ не было иныхъ мѣстъ для богослужебныхъ собраній, для молитвъ, поученій и преломленія хлѣба, кромѣ частныхъ обыкновенныхъ домовъ, но что однако 2) не всѣ дома, принадлежавшіе христіанамъ, употреблялись ими для этой цѣли, а только нѣкоторые удобные, особливо для того назначенные и принаровленные, какбы пожертвованные хозяевами церкви для подобныхъ собраній. Дома эти, какъ имѣвшіе особое святое назначеніе, ясно отличались отъ обыкновенныхъ жилыхъ домовъ и назывались въ нѣкоторыхъ мѣстахъ особымъ именемъ, попреимуществу именемъ церквей. Апостолъ Павелъ въ первомъ посланіи своемъ къ коринтянамъ ясно и несомнѣнно свидѣтельствуется объ этомъ отличіи. Упрекая христіанъ въ невольности, какую они позволяли себѣ на вечерахъ любви, онъ говоритъ: слышу, что когда вы собираетесь въ церковь (*ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ*)..... вы собираетесь такъ, что это не значитъ вкушать вечерю Господню... Развѣ у васъ нѣтъ домовъ (*οἰκίας*), чтобы ѣсть и пить? Или пренебрегаете церковь Божию... Собираясь на вечерю другъ друга ждите. А если кто голоденъ, пусть ѣсть дома (*ἐν οἴκῳ*). Ниже въ томъ же посланіи, говоря о дарахъ духовныхъ, онъ заповѣдуетъ: жены ваши въ церквахъ (*ἐν ταῖς ἐκκλησίαις*) да молчатъ... Если же они хотятъ чему научиться, пусть спрашиваютъ о томъ дома (*ἐν οἴκῳ*) у мужей своихъ (1 Коринѳ. XII, 18—34; XIV, 34—35). (Это сопоставленіе дома и церкви едвали можно понимать иначе, какъ въ томъ смыслѣ, что этимъ сопоставленіемъ указывается на отличіе домовъ, назначавшихся для общественнаго христіанскаго богослуженія, домовъ церкви, или просто церквей отъ другихъ домовъ, не имѣвшихъ такого назначенія, указывается на особенную святость ихъ, обусловленную святостію тѣхъ священнодѣйствій, которыя въ нихъ совершались и на особенную случайную, или преднамѣренную принаровленность ихъ къ богослуженію. Въ такіе то дома,

по словамъ Златоуста (¹), превращенные въ церкви, апостоль Іоаннъ, по всей вѣроятности и запрещаетъ принимать еретиковъ, людей отлученныхъ отъ церкви, проповѣдующихъ не то ученіе, какое проповѣдывали апостолы и потому не имѣвшихъ права участвовать въ православномъ богослуженіи, находиться въ общеніи съ церковію посредствомъ таинствъ (²).

(¹) Златоустъ въ толкованіи на Матѳ. говоритъ: *τότε αἱ οἰκίαι ἐκκλησῖαι ἦσαν, νυνὶ δὲ ἡ ἐκκλησία οἰκία γέγονε*. См. у Крейзера въ указан. сочин. р. 12. Not 8.

(²) 2 Іоан. 10-й ст. Кто приходитъ къ вамъ и не приноситъ сего ученія; того не принимайте въ домъ, (*εἰς οἶκον*) и не привѣтствуйте его (*χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε*). Ибо привѣтствующій его участвуетъ въ злыхъ дѣлахъ его. Крейзеръ (указан. сочин. стр. 9) пытается, хотя и робко, дать этимъ словамъ указанный нами выше смыслъ. «Во второмъ посланіи Іоанна—говоритъ онъ—домъ кажется отождествляется съ христіанской общиной, и если апостоль благочестивой Кири вмѣстѣ съ покровительствуемыми ею христіанами, которые на апостольскомъ языкѣ обозначаются именемъ ея дѣтей, даетъ совѣтъ не принимать лжеучителей въ домъ и вообще не привѣтствовать ихъ, то это равнозначительно съ запрещеніемъ допускать ихъ въ церковныя общественныя собранія и въ церковное общеніе». Объясненіе это заслуживаетъ серьезнаго вниманія. Древніе и средневѣковые толковники мало обращали вниманія на указанное мѣсто, какъ и на все посланіе очень малое по объему и позднѣ другихъ апостольскихъ писаній вошедшее въ канонъ. Большую частію это мѣсто объясняли буквально, давая тѣмъ понять, что такое предписаніе было въ духѣ ап. Іоанна. Въ доказательство ссылались на извѣстное обстоятельство изъ частной жизни апостола, записанное Иринеємъ и Евсевіемъ и касающееся его столкновенія съ еретикомъ Керинеемъ. «Іоаннъ, ученикъ Господа—говоритъ Иринеи—въ Ефесѣ, пришелъ въ баню и увидѣвъ въ ней Керинеа, выбѣжалъ изъ бани не мывшись и сказалъ: убѣжимъ, чтобы не упала баня, потому что въ ней врагъ истины Керинеъ». (Против. ересей кн. III, гл. 3, рус. пер. Преобр. стр. 278; то же почти у Евсевія Ц. Ист. кн. III гл. 28, рус. пер. 1848 г. т. I, стр. 161—162). Положимъ, что этотъ фактъ достовѣренъ, но едвали въ данномъ случаѣ онъ можетъ имѣть силу доказательности. Апостоль могъ поступить такъ въ одномъ случаѣ съ Керинеемъ въ порывѣ внезапно возбужденнаго отвращенія, но едвали могъ предписывать подобный образъ поведенія относительно еретиковъ, какъ правило жизни. И вообще остается неяснымъ, какимъ образомъ апостоль любви могъ запретить всякое общеніе съ заблуждающимися и такимъ образомъ какбы лишить этихъ за-

Употребленіе частныхъ домовъ для богослужебныхъ собраній при жизни апостоловъ очевидно условливалось

блуждающихся всякой возможности узнать истину и убѣдиться въ своемъ заблужденіи, обнаруживается довольно явное противорѣчіе съ ученіемъ ап. Іоанна въ другихъ его посланіяхъ. Это видимое противорѣчіе для нѣкоторыхъ толковниковъ и до сихъ поръ составляетъ камень преткани. Будучи не въ состояніи устранить его, нѣкоторые западные комментаторы на этомъ основаніи залоздѣрѣваютъ даже самую подлинность и неповрежденность втораго посланія Іоанна. Другіе же стараются устранить это противорѣчіе, но результаты ихъ усилій едва ли можно назвать вполнѣ удовлетворительными. Указывая на стоящее въ текстѣ слово: *οἶκος*, они полагаютъ, что апостоль разумѣть здѣсь подъ домомъ интимный семейный кружокъ и, запрещая лжеучителей принимать въ домъ, запрещаетъ тѣсное интимное знакомство съ ними, что, далѣе, подъ привѣтствіемъ онъ разумѣть такого рода привѣтствіе и вообще такого рода поведеніе съ ними, которое можетъ подать поводъ къ тѣсному знакомству и поддерживать его. Подобное сближеніе съ лжеучителями можетъ повести къ принятію ихъ лжеученія и усвоенію правилъ ихъ нравственности. Хотя это объясненіе и лучше стараго, но едва ли оно можетъ быть признано совершенно вѣрнымъ. Если объясненіе первой фразы: *непринимайте его въ домъ* и можно назвать удовлетворительнымъ, то объясненіе послѣдующихъ словъ, заключающихся въ концѣ 10-го и особенно въ 11-мъ стихѣ представляется натянутымъ. Не лучше ли подъ домомъ здѣсь разумѣть не семейный кружокъ, а религиозное собраніе и даже частнѣе мѣсто богослужебныхъ собраній вѣрующихъ. Такому пониманію не только не противорѣчатъ, но даже благопріятствуетъ какъ словоупотребленіе новаго заветъа, часто относящееся безразлично къ словамъ: *εἰσος* и *οἶκος* (примѣръ у ап. Павла въ указанномъ выше мѣстѣ 1 посл. къ Кор.), такъ и словоупотребленіе греческихъ отцевъ, какъ это видно изъ словъ Златоуста, выписанныхъ нами въ предъидущемъ примѣчаніи. Не лучше ли, далѣе, подъ привѣтствіемъ (*χαίρειν*) разумѣть не простое, обыкновенное привѣтствіе, а привѣтствіе религиознаго характера, литургическое, имѣющее спеціальнй христіанскій смыслъ. Относительно словъ: *и не привѣтствуйте ему* мы позволяемъ себѣ сдѣлать здѣсь нѣсколько, хотя и предположительныхъ, но довольно вѣроятныхъ и не лишенныхъ основанія соображеній. Особенности языка новозавѣтныхъ писаній еще мало изслѣдованы, однако они изслѣдованы уже настолько, что можно утверждать, какъ нѣчто безспорное, что этотъ языкъ очень отличенъ отъ современнаго ему греческаго обыденнаго языка и языка языческой греческой литературы, что многія слова въ новозавѣтныхъ писаніяхъ употребляются далеко не въ томъ значеніи, въ какомъ они употреблялись въ языкѣ разговорномъ и литературномъ, языческомъ. Христіанство приняло языкъ,

особыми обстоятельствами, въ которыхъ находилась юная, еще немногочисленная и гонимая христіанская

какъ готовую форму, но вкладывало въ нее свое новое содержаніе, употребляло старыя слова, но соединяло съ ними новый смыслъ, подобно тому какъ въ фигуративныхъ искусствахъ христіанскіе художники выражали идеи новой религіи иногда при посредствѣ старыхъ мифологическихъ изображеній. напримъ, Христа, оживляющаго своимъ ученіемъ человечество, изображали подъ видомъ Орфея, играющаго на флейтѣ. Это преобразующее вліяніе христіанства въ области языка кажется очень чувствительно отразилось на тѣхъ словахъ, которыя употреблялись для привѣтствій, такъ что привѣтствія, употреблявшіяся въ то время іудеями и греками-язычниками въ устахъ христіанъ получили иной смыслъ, отличный отъ того, какой они имѣли до того времени въ устахъ язычниковъ. Кажется возможно предположеніе, что эти привѣтствія, видоизмѣненные въ христіанскомъ смыслѣ, принадлежали наравнѣ съ крестнымъ знаменіемъ къ числу тѣхъ таинственныхъ знаковъ, посредствомъ которыхъ христіане безошибочно узнавали другъ друга къ великому удивленію язычниковъ. Послѣдующее литургическое употребленіе этихъ привѣтствій въ значительной степени подтверждаетъ высказанное предположеніе. Во время явленія христіанства въ іудейско-языческомъ мірѣ употребительны были главнымъ образомъ два привѣтствія, іудейское: миръ вамъ или тебѣ и греческое—*χαίρε*—радуйся. Оба они не имѣли никакого иного значенія, кромѣ прямаго, даваемого филологическимъ строемъ этихъ словъ. Первое изъ нихъ произошло вѣроятно еще въ тѣ отдаленныя времена, когда семитическія племена, раздѣленные на мелкія колѣна, жили подобно тому, какъ жили потомъ и живутъ еще и нынѣ арабы, когда родовая месть, взаимная вражда племенъ и проч. были одною изъ характеристическихъ особенностей ихъ быта. Въ то время было очень естественно, что приходившаго гостя спрашивали, съ миромъ ли онъ пришелъ, естественно было также и заявленіе гостя, если онъ не замышлялъ ничего дурнаго, что онъ пришелъ съ миромъ, что онъ не врагъ хозяина. Выразительный примѣръ такого употребленія указаннаго привѣтствія можно видѣть въ IV книгѣ Царствъ гл. IX ст. 11—22. — У христіанъ слово миръ получило иное значеніе. Подъ этимъ словомъ они стали разумѣть примиреніе съ Богомъ чрезъ І. Христа, тотъ миръ, о которомъ говорилъ Спаситель своимъ ученикамъ въ своей прощающей бесѣдѣ: миръ мой оставляю вамъ, миръ мой даю вамъ, тотъ миръ, о которомъ пѣли ангелы: слава въ вышнихъ Богу и на земли миръ. Сообразно съ этимъ въ христіанскомъ привѣтствіи: миръ вамъ или миръ всѣмъ заключалось ясное исповѣданіе вѣры въ искупленіе чрезъ І. Христа и примиреніе съ Богомъ. Съ такимъ значеніемъ это привѣтствіе перешло въ церковное и особенно

община. Эти обстоятельства и по смерти апостоловъ долго оставались неизмѣнными, а иногда во время го-

литургическое употребленіе. Въ древности если не вездѣ, то по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ этому привѣтствію христіане придавали особенное значеніе. Такъ было особенно въ III в. во время наибольшаго процвѣтанія такъ называемой *disciplina arcani*. У Тертуліана есть довольно много такого рода свидѣтельствъ, изъ которыхъ слѣдуетъ прямое заключеніе, что въ его время привѣтствіе: миръ вамъ, не говорилось не только кающимся и отлученнымъ, но даже оглашеннымъ, а тѣмъ болѣе еретикамъ и язычникамъ, что это привѣтствіе получали только вѣрующіе, находившіеся въ полномъ общеніи съ церковію. Выраженія: *pacem dare, tribuere, afferre, accipere* имѣли въ то время особое значеніе. Дать миръ кому либо значило принять въ общеніе съ церковію, признать человека вполне православнымъ; получить миръ значило войти въ общеніе съ церковію, получить разрѣшеніе или принять крещеніе. У Тертуліана есть даже такія мѣста, въ которыхъ это привѣтствіе повидимому отождествляется съ такъ называемымъ *osculum amoris et pacis*—цѣлованіемъ любви и мира, которое несомнѣнно было всегда, какъ и нынѣ, принадлежностію литургіи вѣрныхъ (Tertull. de praescript haeret с 44 см. Августи Handbuch der christl. Archäologie Leipz 1836 В. II р 102). Такова приблизительно была судьба еврейскаго привѣтствія. Судьба греческаго привѣтствія если не была точно такая же, то подобная. У грековъ-язычниковъ это привѣтствіе подобно первому тоже имѣло простое буквальное значеніе и заключало въ себѣ пожеланіе скорѣе чувственной, матеріальной, чѣмъ духовной радости. Всѣ ученые, занимавшіеся изученіемъ внѣшняго и внутренняго быта древнихъ грековъ характеризуютъ ихъ, какъ народъ главною цѣлію жизни котораго было удовольствіе, наслажденіе, веселье, какъ народъ, который имѣлъ чрезвычайно свѣтлый взглядъ на всѣ жизненные отношенія и проч. Естественно, что у такого народа было въ употребленіи главнымъ образомъ такое привѣтствіе, въ которомъ заключалось пожеланіе радости. Сдѣлавшись христіанами, греки удержали это привѣтствіе. Но тотъ же ли смыслъ они оставили за нимъ? У грековъ христіанъ означенное привѣтствіе не имѣло ли ипаго, таинственнаго и чисто христіанскаго значенія? Изъ исторіи не видно ясно, чтобы это привѣтствіе, особенно въ литургической практикѣ, когда либо получало значеніе совершенно такое же, какое имѣло вышерассмотрѣнное еврейское привѣтствіе, однако несомнѣнно, что привѣтствіе это у христіанъ получило все-таки иное значеніе, чѣмъ у язычниковъ. Въ подтвержденіе можно указать на тотъ несомнѣнный фактъ, что въ памятникахъ древне христіанской письменности, когда употребляется это привѣтствіе, то употребляется въ большинствѣ случаевъ съ прибавленіемъ: о Господѣ, о І. Христѣ и т. п. Такъ наприм., въ посланіяхъ Игнатія Богоносца привѣтствіе это выра-

неній становились даже еще болѣе стѣснительными и неблагопріятными для появленія богослужебныхъ мѣстъ, какъ особыхъ, совершенно отличныхъ отъ частныхъ домовъ, зданій, для развитія церковнаго зодчества въ собственномъ смыслѣ. Христіанская церковь еще долгое время послѣ апостоловъ оставалась обществомъ бѣднымъ, гонимымъ, запрещеннымъ и неизмѣвимымъ права собственности. Естественно поэтому, что та практика относительно мѣстъ богослужебныхъ собраний, которая существовала въ христіанской церкви при апостолахъ, продолжала существовать въ полной силѣ и послѣ нихъ въ то неблагопріятное для христіанства время, которое въ исторіи церкви извѣстно подъ именемъ періода гоненій. Ясно сознавая, что, какъ гово-

жится въ слѣдующихъ формахъ:—въ посланіи къ Ефесеямъ: «премногу радоваться о І. Христѣ радостію непорочною» (Писан. мужей апост. въ русс. пер. Преображ. стр. 374), въ посланіи къ Магнезіанамъ. «душевно желаю радости о Богѣ Отцѣ и І. Христѣ» (тамже стр. 387), въ посланіи къ Римлянамъ: «премногу радоваться въ І. Христѣ, Богѣ нашемъ» (тамже стр. 402), въ посланіи къ Смирнянамъ: «въ непорочномъ Духѣ и Словѣ Божіемъ премногу радоваться» (тамже стр. 417). Замѣчательно также выраженіе Игнатія въ его посланіи къ Филладельійцамъ: «сорадоваться съ вѣрующими въ общемъ собраніи и прославлять ния Божіе» (тамже стр. 416) Далѣе въ подтвержденіе той же мысли можно указать на то, что хотя въ апостольскихъ посланіяхъ привѣтствіе это не встрѣчается въ подобныхъ формахъ, но слова: радость и радоваться несомѣнно иногда употребляются въ особенномъ, христіанскомъ смыслѣ. Такъ наприм., въ посланіи къ Римлянамъ гл. XIV ст. 17: ибо царствіе Божіе не пища и питіе, но праведность, и миръ и радость въ святомъ Духѣ, въ гл. XV ст. 13: Богъ же надежды да исполнитъ васъ всякой радости и мира въ вѣрѣ. Подобное же во 2-мъ посланіи къ Коринѳіанамъ гл. VI ст. 10, въ посланіи къ Филипійцамъ гл. II ст. 17-18 **и** под.—Но всѣмъ этимъ основаніямъ подл. привѣтствіемъ: радоваться, лучше разумѣть привѣтствіе особое, христіанское, какимъ могли привѣтствовать другъ друга только истинные члены церкви. Тогда понятнѣе будетъ какимъ образомъ привѣтствовать еретиковъ значить пріобщаться дѣламъ ихъ злымъ. Давать такое привѣтствіе еретикъ значить признавать его правовѣрующимъ, допускать его во общеніе съ церковію посредствомъ таинства, соглашаться съ его лжеученіемъ, значить пріобщаться злымъ дѣламъ еретиковъ, потому что главнѣйшее злое дѣло ихъ есть проповѣданіе ложнаго ученія.

рить Климентъ Римскій, „должно въ порядкѣ совершать все, что Господь повелѣлъ совершать“, вѣруя, что Господь „Самъ опредѣлилъ высочайшимъ своимъ изволеніемъ, *гдѣ* и чрезъ кого должны быть совершаемы священныя дѣйствія (¹)“, христіане и въ это время, не смотря на всѣ опасности, собирались для совершенія своего богослуженія въ особыя, назначенныя для того мѣста, но эти мѣста не походили на мѣста богослуженія язычниковъ. Тогда какъ для язычниковъ мѣстами отправленія ихъ богослуженія служили великолѣпныя, бывшія на виду у всѣхъ, зданія, христіане собирались въ мѣстахъ тайныхъ (²), извѣстныхъ и доступныхъ

(¹) Перв. посл. къ Коринтянамъ, пер. Преображ. стр. 140, 141.

(²) То обстоятельство, что вѣрующіе въ вѣка гоненій собирались для совершенія своего богослуженія въ мѣста тайныя служило поводомъ для язычниковъ называть христіанъ «людьми скрывающимися, бѣгающими свѣта, нѣмыми въ обществѣ и говорившими въ своихъ убжищахъ», людьми не имѣющими «никакихъ храмовъ, никакихъ жертвенниковъ, ни общепринятыхъ изображеній» (Миниція Феликса Октавіи гл. VIII и X пер. Преобр. стр. 317, 320). Аналогеты знали объ этомъ нареканіи на христіанъ, очень распространенномъ между язычниками, но не только не опровергали его, а напротивъ пользовались имъ для своихъ цѣлей. для показанія преимуществъ христіанскаго богопочтенія предъ язычскими. Такъ Миницій Феликсъ въ своемъ Октавіи говоритъ, обращаясь къ язычникамъ: «Думаете ли вы, что мы скрываемъ предметъ нашего богопочтенія, если не имѣемъ ни храмовъ, ни жертвенниковъ? Какое изображеніе Бога я сдѣлаю, когда самъ человѣкъ правильно разсматриваемый есть образъ Божій? Какой храмъ ему построю, когда весь этотъ міръ, созданный Его могуществомъ, не можетъ вмѣстить его? И если я человѣкъ люблю жить просторно, то какъ заключу въ одномъ небольшомъ зданіи столь великое существо! Не лучше ли содержать Его въ нашемъ умѣ, святить Его въ нашемъ сердцѣ» (тамже стр. 358) Подобныя мѣста есть у Оригена, Арнобія и Лактанція (напр. *Contra Cels. lib. VIII; Arnobii Disputat. adv. gent. lib. VI c. 1*). Нѣкоторые изъ старыхъ протестантскихъ ученыхъ, основываясь на этихъ мѣстахъ, усилывались доказать что у христіанъ первыхъ трехъ вѣковъ не было никакихъ особыхъ мѣстъ для совершенія богослуженія (см. у Augusti Handbuch d. christl. Archäol. B. I. 344). Но доказательства ихъ столь слабы, что почти не стоятъ опроверженія. Уже изъ самого контекста указанныхъ мѣстъ видно, что Оригенъ, Арнобіи, Лактанцій, даже Миницій Феликсъ, отвергая существованіе у хри-

главнымъ образомъ только имъ и прежде всего въ при-
 нарвленныхъ къ тому помѣщеніяхъ частныхъ домовъ.
 Правда подробныхъ указаній на ихъ существованіе и
 устройство мы не имѣемъ, однако и тѣхъ отрывочныхъ
 извѣстій, какія существуютъ нынѣ объ этомъ предметѣ,
 достаточно для того, чтобы подлинность указаннаго
 факта стояла выше всякаго сомнѣнія. Такъ въ посланіяхъ
 св. Игнатія Богоносца встрѣчаются привѣтствія,
 по формѣ совершенно сходныя съ тѣми, какія нахо-
 дятся въ посланіяхъ ап. Павла. Въ посланіи къ Смир-
 нянамъ онъ привѣтствуетъ „домъ Тавии (1)“, въ посланіи
 къ Поликарпу—„жену Епитропа со всеѣмъ ея до-
 момъ (2)“. Если справедливо, что въ привѣтствіяхъ Пав-
 ла подобный способъ выраженія содержитъ въ себѣ
 указаніе на богослужебныя собранія въ домахъ при-
 вѣтствуемыхъ лицъ, то безъ сомнѣнія тоже указаніе
 должно видѣть и въ привѣтствіяхъ Игнатія, посланія
 котораго такъ близки по духу и формѣ къ посланіямъ
 апостольскимъ и который такъ часто и такъ настойчи-
 во разъясняетъ вѣрующимъ необходимость обществен-
 ныхъ собраній для совершенія евхаристіи. Гораздо бо-
 лѣе ясныя указанія на этотъ предметъ можно найти
 въ разныхъ другихъ древнихъ извѣстіяхъ, особенно въ
 дѣянїяхъ мучениковъ и святыхъ. Такъ есть извѣстіе,
 что въ Римѣ во II в. при папѣ Шѣ I *освящены* были для
 богослужебнаго употребленія домъ сенатора Пуденса,
 сына Прискиллы, въ которомъ вскорѣ потомъ устроена

стіанъ храмовъ, имѣли въ виду храмы, подобныя языческимъ по своему
 устройству и особенно по своему назначенію, но отиудъ не мѣста, на-
 значенныя для богослуженія, или христіанскіе «дома церкви, дома молит-
 вы». Существованіе подобныхъ домовъ у христіанъ первыхъ вѣковъ под-
 тверждается многочисленными свидѣтельствами современниковъ и даже тѣхъ
 самыхъ писателей, у которыхъ думали найти указанія на противное, у
 Оригена, Арнобія и Лактанція.

(1) Игнатія посл. къ Смирн. г. XIII пер. Преобр. стр. 424.

(2) Посл. къ Поликарпу гл. VIII стр. 430.

была и крещальня ⁽¹⁾ и домъ одной благочестивой римлянки по имени Евпренія ⁽²⁾. Около того же времени мѣстами богослужебныхъ собраній въ Римѣ служили дома Мартина Тиміотина, св. Цециліи, Люцины; въ Турѣ—дома Бриккія и Евстохія ⁽³⁾. Такой порядокъ вещей продолжалъ существовать до самаго конца III в. и даже позднѣе, когда христіане получили уже нѣкоторую возможность строить особенные общественные дома собраній. Изъ актовъ Эмерита и Сатурнина—мучениковъ III в. видно наприм., что въ домахъ этихъ мучениковъ собиралась христіанская община для совершенія евхаристіи ⁽⁴⁾. По свидѣтельству Оптата около того же времени въ Римѣ, во время безпорядковъ, произведенныхъ еретиками, мѣстомъ христіанскихъ богослужебныхъ собраній былъ между прочимъ домъ Фавсты Латеранской ⁽⁵⁾. При Діоклетіанѣ во время гоненія мѣстами богослужебныхъ собраній были дома Каризія, Октавія Феликса и др. ⁽⁶⁾. Даже послѣ того, какъ церковь восторжествовала при Константинѣ великомъ, обычай совершать богослуженіе въ частныхъ домахъ возобновлялся иногда по нуждѣ, иногда же безъ нужды, что часто было причиною злоупотребленій, состоявшихъ въ томъ, что нѣкоторые вопреки духу христіанскаго культа уклонялись отъ общественныхъ богослужебныхъ собраній и дѣлали для богослуженія частныя собранія въ своихъ домахъ. Для пресѣченія этого злоупотребленія въ IV в. уже потребовались соборныя опредѣленія. Соборъ Лаодикійскій (364 г.) опредѣилъ: „не подобаетъ епископамъ или пресвитерамъ совершати приношеніе въ домахъ ⁽⁷⁾“.

⁽³⁾ Kreuser. Der christl. Kirchenbau B. I p. 41.

⁽⁴⁾ Ibid. p. 13 Note 6.

⁽¹⁾ Kreuser. p. 12 Not. 9, 10, 11; p. 13 Not. 7.

⁽²⁾ Ibid. p. 13 Not. 1, 2, 3; Ruinart Acta Mart. p. 387, 414.

⁽⁵⁾ De Schism. Donat. 1. 23.

⁽⁶⁾ Ibid. 1. 14; Kreuser. p. 13 Not. 5, p. 11 Not. 4.

⁽⁷⁾ Правило 38.

Вообще, что первые христіане для совершенія своего богослуженія собирались въ частныя дома, въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія, равно какъ и въ томъ, что для такого употребленія избирались такіе дома, которыя отличались нѣкоторыми особенными удобствами. Въ чемъ же состояли эти удобства? Каково было внутреннее расположеніе и устройство тѣхъ домовыхъ помѣщеній, которыя христіане считали наиболѣе удобными для совершенія своего богослуженія и въ которыхъ они дѣйствительно совершали это богослуженіе. Безъ сомнѣнія, если они выбирали для своихъ собраній особые удобныя для того дома, то и комнату въ этихъ домахъ выбирали особую, тоже наиболѣе удобную. Какую же именно? Возможно точное рѣшеніе этого, по видимому мелочнаго вопроса, имѣеть ту важность, что можетъ дать указаніе на видъ и характеръ тѣхъ первичныхъ, простѣйшихъ архитектурныхъ элементовъ, которые легли въ основу послѣдующаго развитія христіанскаго строительнаго искусства. Если христіане выбирали для богослуженія то, а не иное помѣщеніе въ домѣ и если дѣлали въ этомъ помѣщеніи нѣкоторыя принаровленія, то въ этомъ случаѣ они безъ сомнѣнія руководились особенными потребностями своего культа и въ ихъ выборѣ хотя отчасти должна была выразиться уже самостоятельная, чисто христіанская архитектуроническая идея. Къ сожалѣнію объ этомъ предметѣ можно разсуждать главнымъ образомъ только на основаніи отрывочныхъ, краткихъ и косвенныхъ извѣстій. Въ Дѣянїяхъ апостольскихъ мѣсто богослужебныхъ собраній первенствующихъ христіанъ обозначается словомъ: *ὑπερβων* (*ἐν ὑπερβῳ, εἰς ὑπερβῳν* Дѣян. I, 13; IX, 37-39). Слово это очевидно довольно неопредѣленно. Оно указываетъ только на то, что помѣщеніе, въ которомъ собирались первенствующіе христіане для богослуженія, находилось не въ нижнемъ этажѣ, но въ одномъ изъ верхнихъ. Было ли это помѣщеніе настоящею комнатою, или же это была только огороженная кровля дома, остается неизвѣстнымъ. Еврейскіе дома строились та-

кимъ образомъ, что всякій, даже и одноэтажный, домъ могъ имѣть свой *υπερῶν*. Они снабжались плоскою кровлею, которая составляла какбы особый этажъ и была любимымъ мѣстопробываніемъ обитателей дома. Кровля эта или обносилась только перилами, или въ нѣкоторыхъ своихъ частяхъ покрывалась по образцу египетскихъ домовъ ⁽¹⁾. Если основываться на одномъ только общемъ значеніи слова: *υπερῶν*, то можно бы мѣсто богослужбныхъ собраній первыхъ христіанъ полагать и въ этомъ открытомъ, или полузакрытомъ помѣщеніи. Но это будетъ не вѣрно. Евангельское повѣствованіе о страхѣ іудейскомъ, о затворенныхъ дверяхъ, о пребываніи учениковъ внутри дома (*ἔσω* ев. Іоан. XX, 19, 26), ясно убѣждаетъ насъ, что комната, въ которой находились ученики, была совершенно закрытая и находилась во внутренности дома, въ настоящемъ жиломъ этажѣ. Хотя евреи въ большинствѣ случаевъ строили одноэтажные дома, но у нихъ были и многоэтажные. Первыми такими домами въ Палестинѣ были царскіе дворцы, которые строились по образцу финикійскихъ. Впослѣдствіи подобные же дома стали строить богатые вельможи и граждане. Можно предполагать съ большою вѣроятностію, что въ первомъ вѣкѣ въ Іерусалимѣ такихъ домовъ было много. Населеніе здѣсь было очень густо и дома, естественно, должны были разрастаться въ высоту. Нижніе этажи назначались для лавокъ и кладовыхъ, а верхніе для жилья. Въ какомъ нибудь изъ такихъ жилыхъ этажей и можно предполагать комнату, въ которой собирались первенствующіе христіане. Что касается до подробностей внутренняго расположенія и устройства этой комнаты, то объ этомъ можно сдѣлать нѣсколько очень вѣроятныхъ соображеній на основаніи извѣстій о ея назначеніи и вмѣстимости. Въ книгѣ Дѣяній и въ посланіяхъ ап. Павла мѣста богослужбныхъ собраній первыхъ христіанъ обоз-

(1) Весьма, Высшій бытъ народовъ т. I стр. 247—249.

начаются еще иногда словом: *δίκος* (Дян. II, 2. 46; Римл. XVI, 5 и др.). Въ словѣ этомъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ, можно находить ясное указаніе на комнату, имѣвшую свое опредѣленное назначеніе и, соответствующее этому назначенію, особенное устройство. Такъ Мотесъ, основываясь на свидѣтельствѣ римскаго архитектора Витрувія, думаетъ, что подъ словомъ: *δίκος* должно разумѣть не вообще домъ, а извѣстную опредѣленную комнату въ домѣ, именно: обширную, праздничную столовую залу, находившуюся во внутренности дома, на востокъ въ верхнемъ этажѣ ⁽¹⁾. Если самое толкованіе слова можно считать натянутымъ, то выводъ изъ него тѣмъ не менѣе остается справедливымъ. Что первые вѣрующіе обыкновенно собирались въ той комнатѣ дома, которая имѣла назначеніе быть праздничною столовою—это не можетъ подлежать сомнѣнію. По свидѣтельству Марка и Луки (Мар. XVI, 14; Лук. XXIV, 42) комната, въ которой собрались одиннадцать учениковъ по воскресеніи Госпо-

⁽¹⁾ Mothes. Die Basilikenform bei d. Christ. d. erst. Jahrhunderte p. 4—5. Вотъ разсужденіе Мотеса объ этомъ предметѣ: *δίκος*—говорить онъ—правда переводится обыкновенно словомъ домъ, но если приять во вниманіе то, въ какомъ значеніи употребляетъ это слово, или по крайней мѣрѣ латинизированное: *oesus*, Витрувій (въ кн. VI и особенно въ X) при описаніи греческихъ жилыхъ домовъ, то кажется, что подъ *δίκος*-омъ *κατ' ἐξοχήν* должно разумѣть большую залу въ домѣ. Витрувій говорить:—*Hic locus apud nonnullos παρασός, apud alios παρὰσός* nominatur; in his locis introrsus constituuntur oeci magni (aequalia) . . . circum autem iu porticibus triclinia quotidiania . . . constituuntur... Это совместное упоминаніе о ежедневныхъ столовыхъ рядомъ съ упоминаніемъ объ *oesus* ахъ означаетъ, что *oesus* былъ праздничною, столовою залою . . . Что подъ словомъ *δίκος* въ новомъ заветѣ разумѣется нѣчто подобное это видно изъ Мар. XVI 14 и Лук. XXIV 36... Такъ какъ Дянія апостоловъ писаны уже позднѣе Витрувія и притомъ въ такое время, когда римское вліяніе на греческій языкъ и нравы было особенно сильно, то я думаю не будетъ слишкомъ смѣло, если сказать, что подъ словомъ *δίκος* здѣсь должно разумѣть не только домъ вообще, но и особенную залу въ домѣ, притомъ залу, лежащую во внутренности дома, удаленную отъ улицъ... въ іудейскихъ жилищахъ по преимуществу въ верхнемъ этажѣ.

да и въ которой явился имъ воскресшій Христосъ, была столовою. Христосъ засталъ учениковъ возлежащими (*ἀνακειμένους*), спросилъ ихъ о пищѣ и они дали ему рыбы и сотъ меда. При томъ же для преломленія хлѣба и для совершенія вечерей любви первенствующимъ христіанамъ очень естественно было собираться въ той именно комнатѣ домовъ, которая предназначалась для вечерей и многолюдныхъ собраний и была обширнѣе другихъ комнатъ. Насколько обширны были подобныя комнаты и слѣдовательно каково было ихъ техническое устройство, можно судить по количеству людей, которое могло въ нихъ помѣщаться. Въ книгѣ Дѣяній (I, 15) представляются собранными вмѣстѣ 120 человекъ. Въ Евангеліи Луки (XXIV 33) рассказывается, какъ Христосъ явился одиннадцати и *бывшимъ съ ними*. Если снести это мѣсто съ I Коринѳ. XV, 6, то оказывается, что онъ явился въ это время болѣе, чѣмъ 500 братіямъ вдругъ. Послѣ сошествія св. Духа на апостоловъ число вѣрующихъ вдругъ увеличилось до 3000 человекъ и однако они всѣ пребывали единодушно вмѣстѣ (Дѣян. II, 46—47). На основаніи всѣхъ этихъ мѣстъ мы можемъ принять за достовѣрное, что комната, въ которой первые вѣрующіе совершали свои богослужебныя собранія, могла вмѣстить въ себѣ болѣе 1000 человекъ и стало быть была очень обширна. По увѣренію архитектора—археолога Мотеса (') „при тогдѣшнемъ состояніи архитектурной техники такія большія помѣщенія можно было покрывать не иначе, какъ при помощи промежуточныхъ поддержекъ, или колоннъ, расположенныхъ рядами и такимъ образомъ дѣлившихъ комнату на нѣсколько кораблей“, обыкновенно на три, средній и два боковыхъ. Такъ какъ эти помѣщенія назначались главнымъ образомъ для вечерей, то конечно здѣсь была необходимая для того мебель, столъ и сѣдалища. Сверхъ того для совершенія богослуженія

(') Ibid. p. 6.

въ этихъ помѣщеніяхъ дѣлались можетъ быть нѣкоторыя принаровленія, устроились мѣста для епископовъ и пресвитеровъ, для чтенія писанія, для вѣрующіихъ и т. п. Такимъ образомъ первые вѣрующіе въ Іерусалимѣ обыкновенно собирались для богослуженія въ большой столовой залѣ, находившейся въ верхнемъ этажѣ дома и по внутреннему своему расположенію и устройству очень похожей на тѣ зданія, которыя христіане стали строить впоследствии и которыя извѣстны подъ именемъ базиликъ.

Такъ было въ Іерусалимѣ и другихъ городахъ востока, гдѣ преобладалъ смѣшанный восточно-римскій стиль архитектуры, наприм., въ Троадѣ (Дьян. XX, 7—9). Такъ ли это было въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ господствовала исключительно греко-римская архитектура? Въ римскихъ домахъ перваго вѣка христіанской эры по подражанію восточнымъ домамъ тоже устроились иногда на кровлѣ полузакрытыя помѣщенія, или соларіи, которыя въ Римѣ назывались: *meniana* по имени Менія цензора и архитектора, который первый началъ ихъ строить ⁽¹⁾, но эти соларіи едва-ли употреблялись для христіанскихъ богослужебныхъ собраний. По общему убѣжденію ученыхъ для этого служили другія помѣщенія, именно тѣ, которыя обозначались словомъ: *oecus*. Къ этому убѣжденію они приходятъ главнымъ образомъ по разсмотрѣніи устройства и внутренняго расположенія греко-римскихъ домовъ перваго христіанскаго вѣка, сравнительнаго удобства для христіанскаго богослуженія различныхъ помѣщеній этихъ домовъ. Внутреннее расположеніе греко-римскихъ домовъ описано довольно подробно Витрувіемъ, римскимъ архитекторомъ времянь Августа, написавшимъ десять книгъ объ архитектурѣ ⁽²⁾. Эти описанія Витрувія, вслѣдствіе

(1) Kreuser B. I. p. 16.

(2) Особенно Вейнгартнеръ, Мотесъ и Ранъ въ указанныхъ сочиненіяхъ.

(3) M. Vitruvii Pollionis de architectura libri X.

отсутствія плановъ и трудности архитектурной терминологіи, долгое время были очень мало понятны и сдѣлались важнымъ пояснительнымъ и дополняющимъ источникамъ только съ тѣхъ поръ, какъ начали откапывать сохранившіеся остатки настоящихъ римскихъ домовъ подъ лавою въ Помпеи, а потомъ подъ землею въ Римѣ и въ другихъ мѣстахъ. Особенно важны для составленія точнаго понятія объ устройствѣ греко-римскихъ домовъ памятники Помпейскіе, какъ по сравнительной своей неповрежденности, такъ и по другимъ причинамъ. По свидѣтельству очевидцевъ „всеѣ дома въ Помпеи представляютъ одинъ и тотъ же характеръ снаружи и одинаковое распредѣленіе комнатъ внутри, различаясь между собою только величиной и незначительными частностями, сообразными съ вкусомъ и средствами хозяина. Можно подумать, что Помпейцы строились по единообразному плану, предписанному напередъ и разъ навсегда городскимъ начальствомъ ⁽¹⁾“. Это однообразіе плана, почти совершенно притомъ согласное съ описаніями Витрувія, и служитъ причиною того, что въ настоящее время Помпейскіе дома считаются какбы типами греко-римскихъ домовъ первой эпохи христіанства. Особенно типическимъ считается устройство одного изъ лучшихъ открытыхъ въ Помпеи домовъ, такъ называемаго дома Эдила Пансы. Современные писатели, когда говорятъ объ устройствѣ римскихъ домовъ указаннаго времени, обыкновенно имѣютъ въ виду планъ этого дома. На основаніи указаній Помпейскихъ памятниковъ и Витрувія внутреннее расположеніе римскихъ домовъ можно представить приблизительно въ слѣдующемъ видѣ. Весь домъ обыкновенно дѣлился на двѣ, расположенныя одна позади другой, половины: переднюю, публичную, ближайшую къ улицѣ, и заднюю, хозяйскую. Сердину передней поло-

(1) Классовскій, Помпея и открытія въ ней древности. Спб. 1856 стр. 63.

вины занимало сравнительно довольно обширное, въ большинствѣ случаевъ полуоткрытое, пространство, дворъ (*atrium*), куда входили прямо съ улицы чрезъ небольшой коридоръ (*prothyrum*). Пространство это рѣдко покрывалось все; большею частію только по бокамъ, при чемъ въ срединѣ пола противъ верхняго отверстія въ крышѣ (*compluvium*) устраивались углубленіе для дождевой воды (*impluvium*). Ко двору примыкали со всѣхъ сторонъ небольшія отдѣльныя комнатки, имѣвшія различное назначеніе. Полагаютъ, что большая часть этихъ комнатъ устраивалась для помѣщенія прислуги. Самая обширная комната здѣсь примыкала къ задней сторонѣ двора и устраивалась прямо противъ входа съ улицы. Это былъ *tablinum*—официальная приемная, гдѣ хозяинъ принималъ посѣтителей по дѣламъ. Непосредственно за этою переднею половиною дома слѣдовала задняя, хозяйская, болѣе обширная, но имѣвшая такое же устройство. Средину ея занимать опять *atrium* или дворъ такого же устройства, какъ и въ передней половинѣ, но только болѣе обширный и украшенный. Среди него такъ же, какъ и тамъ былъ бассейнъ воды (*piscina*); по сторонамъ онъ обносился колоннадою, отчего и назывался чаще всего перистилемъ. Колоннада поддерживала кровлю, которая покрывала перистиль со всѣхъ сторонъ, оставляя открытымъ только среднее пространство надъ бассейномъ. По бокамъ перистилия устраивались различныя, небольшихъ размѣровъ, комнаты: *alae*, *cubiculae*, *exedrae*, *triclinia* и др., а на задней сторонѣ его, прямо противъ *tablinum* устраивался *oecus*—самая большая ⁽¹⁾ комната въ домѣ. Этотъ *oecus* назначался главнымъ образомъ для пиршествъ, былъ праздничною столовою залою и мѣстомъ приема знакомыхъ людей. По внутреннему техническому устройству

(1) Въ домѣ Панды экусъ имѣетъ $3\frac{1}{2}$ саж. ширины и $4\frac{1}{2}$ саж. длины, тогда какъ прочія комнаты занимаютъ пространство каждая меньшее въ 4 и даже болѣе разъ. См. Жуковского Исторія архитектуры ч. II стр. 223.

своему экусы въ различныхъ домахъ были различныя. Впрочемъ различіе между ними не было существеннымъ и зависѣло отъ большей или меньшей обширности ихъ и отъ происходившей вслѣдствіе этого разницы въ способахъ покрытія. У древнихъ писателей упоминаются: *oecus tetrastylus*, *oecus corinthius* и *oecus egyptiacus*. Экусъ тетрастильный имѣлъ сравнительно небольшіе размѣры и потому во внутренности его помѣщались только четыре колонны, которыя поддерживали его крышу. Отсюда онъ и получилъ свое названіе. Экусъ коринтскій былъ обширнѣе. Въ немъ крыша поддерживалась неопредѣленнымъ количествомъ колоннъ, которыя расположены были вдоль его двумя рядами и такимъ образомъ дѣлили его на три части. Въ экусѣ египетскомъ, по описанію Витрувія, было также два ряда колоннъ, дѣлившихъ все помѣщеніе на три части, или на три корабля. Число колоннъ въ немъ было также неопредѣленное, какъ и въ коринтскомъ экусѣ. Но въ немъ была одна очень важная особенность. Особенность эта состояла въ томъ, что средній корабль былъ выше боковыхъ. На колонны клался архитравъ⁽¹⁾, а на архитравъ по направленію къ окружающимъ стѣнамъ клались балки и на нихъ крыша боковыхъ кораблей. Эта крыша представляла собою какбы балконъ или открытый корридоръ вокругъ средняго корабля. Для покрытія средняго корабля на архитравъ нижнихъ колоннъ ставились еще другія меньшаго размѣра (именно, меньшія на четвертую часть) колонны и на нихъ уже балки, поддерживавшія крышу. Эти верхнія колонны соединялись между собою стѣною. Въ стѣнахъ между колоннами устраивались окна, такъ что все помѣщеніе освѣщалось сверху. Эта описанная особенность, т. е. возвышенный средній корабль,

(1) Архитравъ или эпистиліонъ—балка, идущія отъ средины одной капитали на другую и соединяющія такимъ образомъ рядъ колоннъ въ одно цѣлое.

по замѣчанію Витрувія, дѣлала египетскій экусъ похожимъ болѣе на базилику, чѣмъ на экусъ коринтскій ⁽¹⁾.

Описанный родъ помѣщеній греко-римскихъ домовъ—экусы въ соединеніи съ перистиліями—представляются самыми удобными мѣстами для тайныхъ богослужебныхъ собраній древнихъ христіанъ. Очень достаточныя по своей вмѣстимости и для довольно большой общины, они находились вдали отъ улицы, въ задней половинѣ дома и легко могли быть принаровлены къ потребностямъ христіанскаго богослуженія. Перистиль, къ которому примыкалъ экусъ, могъ служить для помѣщенія оглашенныхъ; бассейнъ, находившійся среди перистиліа, могъ служить для крещенія оглашенныхъ; самый же экусъ—для вѣрныхъ. Недоставало только абсида ⁽²⁾ и вообще особаго помѣщенія для алтаря, но такое помѣщеніе очевидно могло быть устроено въ глубинѣ экуса безъ особыхъ затрудненій. Вообще, что касается удобствъ для христіанскаго богослуженія, то хотя устройство экусовъ было и неполнѣе одинаковое и хотя поэтому не все они въ равной мѣрѣ удобны были для христіанскихъ собраній, тѣмъ не менѣе все они въ сравненіи съ другими комнатами римскихъ домовъ были помѣщеніями для указанной цѣли наиболѣе удобными. Особенно таковыми были базиликообразные экусы египетскіе, которые устроались въ домахъ людей богатыхъ.

⁽¹⁾ Ita basilicarum similitudo, non Corinthiorum tricliniorum videtur esse. Lib. VI. c. V.

⁽²⁾ Вейнгартнеръ приписываетъ экусамъ и эту принадлежность, но съ нимъ трудно согласиться, потому что памятники, приводимые имъ въ доказательство или позднѣйшаго происхожденія, какъ напр. триклиній во дворцѣ Теодорика въ Равеннѣ и триклиній папы Льва III в. въ латеранскомъ дворцѣ, или же такого рода, что въ нихъ едва можно усмотрѣть развѣ только нѣчто подобное абсиду. Таковы цитуемые имъ памятники Помпейскіе. Впрочемъ экусъ въ недавно открытомъ дворцѣ Домиціана имѣетъ абсиду. Weing. Ursprung.... p. 34, 35.

Въ нѣкоторыхъ римскихъ домахъ, именно въ домахъ знатнѣйшихъ гражданъ и въ царскихъ дворцахъ устроились еще болѣе удобныя для христіанскихъ собраній помѣщенія. Витрувій ⁽¹⁾ и другіе древніе писатели свидѣтельствуютъ, что въ нѣкоторыхъ римскихъ домахъ устроились настоящія базилики съ колоннами, возвышенною трибуною и другими принадлежностями. Такія базилики были наприм., во дворцѣ Домиціана и въ Гордіановской виллѣ на дорогѣ Пренестинской. О базиликахъ въ этой послѣдней виллѣ упоминаетъ жизнеописатель Гордіановъ Юлій Капитолинъ. Онъ говоритъ о существованіи здѣсь трехъ обширныхъ базиликъ, изъ которыхъ въ каждой было по 100 колоннъ (*basilicae centenariae tres*) ⁽²⁾. О существованіи базилики во дворцѣ Домиціана говоритъ Плутархъ ⁽³⁾, свидѣтельство котораго въ послѣднее время совершенно подтвердилось раскопками въ Римѣ на холмѣ палатинскомъ, гдѣ стояли дворцы цезарей ⁽⁴⁾. Изъ плана Домиціанова дворца, реставрированнаго на основаніи этихъ раскопокъ, видно, что здѣсь рядомъ съ обширнымъ *tablinum* дѣйствительно существовала базилика съ абсидомъ, возвышенною трибуною и съ колоннами, дѣлившими ее на три корабля. Изъ того же плана видно, что эта базилика была не единственнымъ и не самымъ обширнымъ подобнаго рода помѣщеніемъ во дворцѣ. Находящаяся рядомъ съ базиликой приѣмная зала императора (*tablinum*) была еще обширнѣе ея и также снабжена была абсидомъ, гдѣ помѣщался тронъ. За огромнымъ перистилемъ (3000 кв. метровъ) слѣдо-

(1) De architectura Lib, VI cap. V.

(2) Zestermann, De basilicis p. 63, 66.

(3) Ibid.

(4) Систематическія раскопки начались здѣсь съ 1861 г., по порученію французскаго правительства, итальянскимъ ученымъ Петромъ Розою. См. Мур. Мин. и пр. 1873 г. октябрь. Новѣйшія изысканія на Палатинѣ, Драгоманова; а также Revue Archéologique 1873 г. январь.

галь также огромныхъ размѣровъ оекус, или трикли-
ній—зала назначенная для пировъ. Въ глубинѣ этой
залы съ колоннами, расположенными сходно съ тѣмъ,
какъ они располагались въ коринѣскихъ экусахъ, на-
ходился нѣсколько возвышенный полукруглый абсидъ.
Во дворѣ Августъ, который окончательно отстроено
былъ тоже Домиціаномъ, судя по плану, также было
нѣсколько обширныхъ базиликообразныхъ помѣщеній и
обширный коринѣскій, а можетъ быть и египетскій
экусъ.

Были ли подобныя великолѣпныя помѣщенія мѣ-
стомъ богослужебныхъ собраний первенствующихъ хри-
стіанъ утверждать трудно, хотя это и не совсѣмъ не-
вѣроятно. Достоверно извѣстно, что у многихъ знат-
ныхъ римскихъ гражданъ были дома по своему вели-
колѣпію и помѣстительности мало уступающія цезар-
скимъ дворцамъ и что въ эпоху гоненій многіе знат-
ные и богатые римляне исповѣдывали христіанство.
Впрочемъ во всякомъ случаѣ планъ первоначальныхъ
христіанскихъ домовыхъ церквей представляется въ
довольно опредѣленномъ видѣ. Церковь въ частномъ
греко-римскомъ домѣ представляла собою обширную
продолговатую комнату, раздѣленную на три корабля
рядами колоннъ, иногда съ возвышеннымъ среднимъ
кораблемъ, а иногда можетъ быть даже и съ абсидомъ.
Предъ входомъ въ эту комнату былъ обширный пери-
стиль, или полуоткрытый дворъ, обнесенный колонна-
дою и съ бассейномъ воды по срединѣ.

Н. Красносельцевъ,

(Продолженіе будетъ).

ИЗЛОЖЕНІЕ И КРИТИЧЕСКІЙ РАЗБОРЪ ОСНОВНЫХЪ НАЧАЛЪ БУДДИЗМА (1).

—

V.

Культь Буддизма.

Высшее Существо—Богъ не признается по основному началу буддизма. Если въ древнѣйшихъ буддійскихъ памятникахъ и говорится иногда о Брамѣ и другихъ богахъ браминскаго культа и если имъ дается нѣкоторое предпочтеніе сравнительно съ другими существами, то совершенно въ иномъ смыслѣ, чѣмъ въ какомъ они чествовались у послѣдователей браминства. По началамъ Будды—и боги, и люди, и животныя имѣютъ одинаковую сущность и одинаково принадлежатъ къ области мученія — сансарѣ. Различіе между ними заключается только въ томъ, что одни изъ нихъ по своему положенію стоятъ ближе къ цѣли всего—нирванѣ, а другіе далѣе, благодаря нравственному состоянію въ ихъ предшествовавшихъ существованіяхъ. Притомъ всѣ существа совершаютъ дѣло своего спасенія или достиженія нирваны сами собою, естественными силами и средствами; таинственныхъ, сверхъестественныхъ средствъ спасенія и высшей, божественной помощи здѣсь не допускается. Самъ Шакьямуни Будда, какъ

(1) См. Правосл. Собесѣдн. 1873 г. сентябрь и ноябрь, 1874 г. мартъ.

обыкновенный въ сущности человекъ, содѣйствовалъ спасенію людей только тѣмъ, что указалъ имъ путь къ нирванѣ. Вслѣдствіе всего этого въ буддизмѣ, по основному возрѣнію его основателя, не можетъ быть никакого культа. И дѣйствительно, ни изъ чего не видно, чтобы Будда Шакьямуни признавалъ его необходимость. То, что сообщаютъ намъ объ этомъ предметѣ нѣкоторыя сутры, не можетъ принадлежать Буддѣ, тѣмъ болѣе, что, помимо изложенныхъ нами основныхъ началъ его ученія, въ тѣхъ же сутрахъ находится много ясныхъ указаній на то, что Шакьямуни прямо подрывалъ значеніе культа, поставивъ усвоеніе ученія о нирванѣ и исполненіе указанныхъ имъ нравственныхъ правилъ вполне достаточнымъ для достиженія послѣдней цѣли жизни. Въ одномъ мѣстѣ говоря о важности почтенія родителей, Будда прямо заявляетъ, что для дѣтей родители тотъ же Брама, тотъ же Учитель, тотъ же Дева, тотъ же огонь жертвенный (¹).

Ученіе, преподанное Буддой Шакьямуни, не осталось въ первоначальномъ видѣ и имѣло другую судьбу, чѣмъ какую имѣли обыкновенныя нравственно-философскія школы Индіи. Будда назначилъ свое ученіе для всѣхъ людей и притомъ хотѣлъ замѣнить имъ религію. Но буддизмъ въ томъ видѣ, въ какомъ оставилъ его Шакьямуни, не могъ удовлетворить религіознымъ потребностямъ людей. И поэтому послѣ смерти Будды въ обществѣ его послѣдователей не замедлили развиться такія понятія, которыя сближали признаваемое ими ученіе съ обыкновенными религіями, такъ что буддизмъ пересталъ быть простою нравственно-философскою школою и сдѣлался ученіемъ съ религіозной обстановкой, хотя эта послѣдняя мало соотвѣтствовала основнымъ началамъ буддизма, не говоря уже о болѣе позднемъ его развитіи, когда онъ превратился въ на-

(¹) Introduction a l'histoire du Bouddhisme indien, par E. Burnouf, стр. 133.

стоящую языческую религію, съ полнымъ культomъ—теологіей и религіозной обрядностью.

Развитіе религіозной обстановки въ буддизмъ происходило постепенно. Первоначальный культъ буддизма былъ чѣмъ-то въ родѣ почитанія святыхъ. Первымъ предметомъ чествованія былъ, безъ сомнѣнія, основатель буддизма—Будда Шакьямуни. Мало-по-малу къ Буддѣ присоединили тѣхъ изъ его учениковъ, которые подобно своему учителю стремились къ мудрости и святости и выйдя чрезъ то изъ круга обыкновенныхъ возрожденій, достигли степени Архата. Сюда относятся первые ученики Будды—Ананда, Кашьяпа, Упали и потомъ послѣдующіе извѣстные учителя и проповѣдники изъ членовъ буддійской санги (духовенства). Всѣмъ этимъ предметамъ чествованія первоначально не придавалось какого-нибудь божественнаго значенія. Не говоря о другихъ буддійскихъ святыхъ, самъ Шакьямуни Будда представлялся не болѣе какъ существомъ, сумѣвшимъ достигнуть познанія о сущности всего и свергнуть узы, связывавшія его съ міромъ. — Но не долго буддійскій культъ вращался въ этой естественной сферѣ. Подъ вліяніемъ браминства, въ буддизмъ развивается космологія, является ученіе о трехъ мірахъ—мірѣ чувствъ, мірѣ формъ и мірѣ безформенномъ. Всѣ эти міры населяются множествомъ существъ различныхъ степеней, измѣряемыхъ по тому, насколько они приближаются къ нирванѣ или удаляются отъ нея. Существа перваго рода, какъ обладающія извѣстною степенію нравственнаго совершенства, скоро сдѣлались предметомъ чествованія для людей, еще страдающихъ среди грубыхъ, матеріальныхъ формъ сансары. Области міра высшаго, безформеннаго населяются такими существами, которыя по своей утонченной природѣ неуловимы и недоступны, и потому буддисты не имѣютъ о нихъ опредѣленнаго представленія и знаютъ ихъ только по однимъ общимъ качествамъ. Такъ напр. въ первой области безформеннаго міра обитаютъ существа дальнѣйшихъ предѣловъ мыслей, во второй—су-

щества, обладающія совершенною пустотою и т. д. Больше доступными для представленія считаются существа втораго міра, гдѣ главное мѣсто занимають Будды и Бодисатвы. Прежде мы видѣли одного только Будду—Шакьямуни. Но съ развитіемъ ученія о равенствѣ всѣхъ существъ въ дѣлѣ достиженія высшихъ степеней нравственнаго совершенства, является уже множество Буддъ, подобныхъ Шакьямуни. Сюда относятся Будды разныхъ областей міра формъ и міра чувствъ, потомъ Будды прежнихъ калпъ и наконецъ Будды настоящей калпы, которыхъ, по вѣрованію буддистовъ, должно быть неменѣе тысячи. Особеннымъ чествованіемъ пользуются Будды настоящей калпы, предшествовавшіе Шакьямуни, которыхъ было три—Кракучанда (монг. Орчилянъ Эбджчи—разрушитель сансары), Канакамуни (монг. Алтанъ чидакчи—златомощный) и Каньяпа (монг. Гэралъ Сакикчи—блеститель свѣта) (1).—Вмѣстѣ съ размноженіемъ числа Буддъ измѣняется и самое понятіе о нихъ. По первоначальному вѣрованію, Шакьямуни достигнувъ познанія о сущности всего и указавъ людямъ путь спасенія, погрузился въ нирвану и вмѣстѣ съ тѣмъ прервалъ всякую связь съ областію существованія. Впослѣдствіи буддизмъ оставилъ это вѣрованіе, имѣвшее важное значеніе въ связи съ основными его началами, и сталъ учить, что Будды не оканчиваютъ существованія съ оставленіемъ нашего міра, но могутъ продолжать его неопредѣленное число калпъ. Въ объясненіе этого существуетъ у буддистовъ ученіе о трехъ свойствахъ Буддъ—нирмакаая, самбогакаая и дармакаая. Будды по отшествіи изъ чувственнаго міра теряютъ только первое свойство, но по второму свойству они могутъ продолжать свое существованіе неопредѣленное время, пребывая тогда

(1) Относительно числа Буддъ, предшествовавшихъ Шакьямуни въ нашемъ мірѣ, существуютъ разныя мнѣнія у буддистовъ. По мнѣнію нѣкоторыхъ ихъ было четыре, шесть и даже болѣе; но общепринятымъ нужно признать приведенное нами число.

въ среднемъ мірѣ (мірѣ формъ), какъ существа духовныя, но дѣятельныя, обладающія божественными, сверхъестественными силами, которыя они употребляютъ на спасеніе существъ. Существованіе свое Будды продолжаютъ до тѣхъ поръ, пока не соблаговолятъ возвыситься въ области высшаго міра и погрузиться въ полную нирвану, т. е. пока не примутъ третьяго своего свойства—дармакаая.—Другими высшими существами, населяющими области міра формъ, являются Бодисатвы. Они сначала считались только существами, достигшими предпоследней степени нравственнаго совершенства; какихъ-либо божественныхъ свойствъ имъ не приписывалось. Впоследствии имъ стали придавать такое же божественное значеніе, какъ и Буддамъ. По рассказамъ буддистовъ, Бодисатвы переносятся изъ міра въ міръ и своимъ сверхъестественнымъ могуществомъ помогаютъ людямъ въ дѣлѣ достиженія нирваны. Первымъ такимъ Бодисатвой является въ буддйскомъ культѣ Майтрея, почитаемый не только между сѣверными буддистами, но и между южными, во многомъ доселѣ оставшимися вѣрными древнѣйшему буддизму. Майтрея считается преемникомъ Шакьямуни и явится на землю возстановить его ученіе чрезъ пять тысячъ лѣтъ послѣ его смерти. Кроме того, буддисты надѣются на него, что онъ освободитъ вѣрующихъ отъ бѣдъ и притѣсненій и поведетъ ихъ къ побѣдѣ надъ всѣми врагами, почему онъ называется иногда „необходимымъ“—аджита. За тѣмъ особеннымъ почитаніемъ пользуются у всѣхъ сѣверныхъ буддистовъ Бодисатвы Манжушри и Авалокитешвара (Надмапани). Первый изъ нихъ въ одной священной книгѣ, очень уважаемой сѣверными буддистами („Вѣный Лотусъ“), представляется высшимъ существомъ по своей мудрости и добрѣтели. Очень мало именъ, такъ часто упоминаемыхъ сѣверными буддистами, какъ имя Манжушри. Китайцы, тибетцы и монголы воздаютъ ему даже особенное, специальное чтеніе, начало котораго восходитъ къ IV ст. до Р. Хр., такъ какъ о немъ говоритъ еще ви-

тайскій пилигримъ Фагіанъ, упоминающій вмѣстѣ съ тѣмъ еще о томъ, что Манчжурія считается вообще патрономъ Махаяны, развившей ученіе о Праджна Парамитѣ, т. е. о высшей мудрости, подъ которою разумѣется у буддистовъ ученіе о пустотѣ. Что сказано о Манчжуріи, вполне прилагается и къ Авлокишварѣ. Къ этому нужно прибавить еще то, что Авлокишвара въ настоящее время считается Діяни Бодисатвой (о которыхъ мы скоро упомянемъ) Мануши Будды (человѣческаго Будды) Шакьямуни и служить со времени смерти послѣдняго представителемъ его въ нашемъ мірѣ и распространителемъ его ученія до явленія будущаго Будды—Майтреи. Тибетцы вѣрятъ, что Авлокишвара, для руководства ихъ къ высшему блаженству, соизволяетъ самъ являться изъ вѣка въ вѣкъ въ человѣческомъ образѣ въ Далай Ламахъ. Этимъ объясняется, почему Авлокишвара пользуется особеннымъ почитаніемъ у тибетцевъ.

Мы видѣли, что Будды и Бодисатвы съ развитіемъ космологіи получили разныя божественныя свойства. При всемъ томъ по своему происхожденію они считались такими же существами, какъ и другіе; божественныя свойства они получали только въ послѣдующемъ существованіи. Кромѣ того, Будды и Бодисатвы было множество и всѣ они считались независимыми одинъ отъ другаго. Въ дальнѣйшемъ развитіи теологіи буддизма (въ такъ называемый мистическій періодъ) является система Будды и Бодисатвы особеннаго, небеснаго происхожденія и всѣ они, вмѣстѣ съ прежними—человѣческими Буддами, ставятся во взаимныя отношенія и потомъ въ зависимость отъ одного высшаго существа. По этому ученію, существуетъ Ади Будда или Будда первоначальный, самобытный, безпредѣльный и всевѣдущій. Этотъ верховный Будда пятью дѣйствіями своего созерцательнаго могущества сотворилъ пять Діяни Будды, извѣстныхъ вообще подъ названіемъ *Пан-*

ча Діяни Будда (¹). Всякій изъ этихъ божественныхъ Буддъ получилъ при своемъ явленіи двоякую силу знанія и созерцанія, которому онъ обязанъ своимъ существованіемъ. Посредствомъ этой двоякой силы всякій изъ Діяни Буддъ даетъ бытіе одному Діяни Бодисатвъ, который находится къ своему Буддъ производителю въ такомъ же отношеніи, какъ сынъ къ своему отцу. Вотъ имена этихъ божественныхъ Буддъ, проявленій созерцанія: Ади Будды. Діяни Будды: Вайрочана, Акшобья, Ратнасамбава, Амитаба, Амогосидди. Ихъ проявленіемъ служатъ слѣд. Діяни Бодисатвы: Самантабдра, Ваджрапани, Ратнапани, Падмапани, Висвапани. Чтобы связать эти новыя божества съ прежними человѣческими Буддами, такъ называемыми Мануши Буддами, буддійскіе вѣроучители учатъ, что каждому Діяни Буддъ и Діяни Бодисатвъ соответствуетъ Мануши Будда, такъ что послѣдній напр. Мануши Будда Шакьямуни соответствуетъ Діяни Буддъ Амитабъ и Діяни Бодисатвъ Падмапани или Аволокитешваръ. Отношеніе между ними проявляется въ томъ, что по смерти каждаго Мануши Будды мѣсто его въ мірѣ занимаетъ соответствующій ему Діяни Бодисатва, который воплощается здѣсь въ представителяхъ буддійской санги. Такъ мѣсто Шакьямуни занимаетъ Аволокитешвара.—Нѣтъ необходимости распространяться о томъ, что эта новая система Буддъ и Бодисатвъ, къ которой, какъ увидимъ, приспособляются понятія о другихъ божествахъ, идетъ въ совершенный разрѣзъ съ древнѣйшими основными началами буддизма.

Кромѣ Буддъ и Бодисатвъ, буддисты почитаютъ множество второстепенныхъ боговъ и духовъ, которые населяютъ низшія области втораго и высшія третьяго

(¹) Говоря о пяти Діяни Буддахъ, буддійскіе вѣроучители имѣютъ въ виду при этомъ только настоящую калпу нашего міра, въ которомъ вѣдѣтны только пять человѣческихъ Буддъ, включая сюда и будущаго Майтрею; для остальныхъ безчисленныхъ Буддъ другихъ міровъ и другихъ калпъ существуютъ свои Діяни Будды.

міра. Всѣ эти божества по первоначальному воззрѣнію считались имѣющими одинаковое происхожденіе и одинаковую судьбу со всѣми другими существами; но въ позднѣйшее время, вопреки основнымъ началамъ своего ученія, буддисты стали смотрѣть на нихъ, какъ на проявленіе или воплощеніе высшаго Будды, который далъ имъ бытіе съ цѣлю избранія соотвѣтственныхъ путей для спасенія рода человѣческаго отъ сансары. Эти божества у непальцевъ извѣстны подъ общимъ названіемъ *Дева*, а у тибетцевъ—*Ла*. Каждое божество имѣетъ свое особенное имя и свою особенную сферу дѣятельности. Здѣсь есть какъ мужскія, такъ и женскія божества. Последнія — или жены мужскихъ божествъ, получающія отъ своихъ мужей ту же самую силу, которою они обладаютъ, или же—самостоятельныя существа, одаренныя своими собственными силами. Къ этому роду принадлежатъ Самвары (тиб. Дечогъ) и Геруки, которыя равны по силѣ Буддамъ и которыхъ изображенія очень часто встрѣчаются на священныхъ картинахъ. Всѣ эти боги и геніи помогаютъ человѣку въ предпріятіяхъ и избавляютъ его отъ опасностей, встрѣчающихся со стороны естественныхъ явленій природы. Но самую важную обязанность боговъ и геніевъ составляетъ покореніе злыхъ духовъ. Хотя каждый богъ свободенъ укрощать каждаго злаго духа, но между ними существуетъ еще особый классъ, который специально обрекаетъ себя на искорененіе злыхъ духовъ. Эти боги у тибетцевъ носятъ названіе Драгзгедовъ („жестокіе палачи“). Гнѣвъ ихъ противъ злыхъ духовъ, какъ разсказываютъ легенды, возбуждается вслѣдствіе безчисленныхъ ухищреній, которыя они терпятъ отъ послѣднихъ. Есть подраздѣленія и среди самыхъ Драгзгедовъ. Такъ напр. нѣкоторые изъ нихъ называются *Ибъ юмъ* чудна—„отецъ, обнимающій свою мать“. Божества этого разряда кромѣ того, что обладаютъ силою успешно охранять человѣка отъ легіона злыхъ духовъ, могутъ освободить его и отъ грѣховъ, если только послѣдній искренно раскается и исповѣ-

дуетъ свои грѣхи, простершись предъ изображеніемъ божествъ. Къ числу болѣе почитаемыхъ Драгзгедовъ относятся: Ламо, Тсангпа и Чакдоръ или Чакна Дордже (Ваджрапани).

Въ противоположность добрымъ богамъ и геніямъ, по буддійскому воззрѣнію, существуютъ злые боги и геніи. И эти существа въ позднѣйшемъ буддизмѣ получили другое значеніе, чѣмъ какое имѣли въ древнѣйшую эпоху. Первоначально они представляли не болѣе какъ извѣстныя степени нравственной и матеріальной грубости. Впослѣдствіи они получили разныя сверхъестественныя силы, свойственныя обыкновеннымъ божествамъ. Первое мѣсто между злыми божествами занимаютъ Шимнусы. По космологіи, они населяютъ область подъ первою діяной порою міра, называемую Наранирмита Васавартинъ. Глава Шимнусовъ, называемый царемъ Шимнусовъ (по санскр. Мара)—источникъ чувственныхъ наслажденій, владыка сансары и неутомимый врагъ нирваны. Имѣя въ своемъ полномъ распоряженіи средства принятія различныхъ видовъ, Шимнусъ старается всѣми возможными способами соблазнять людей и препятствовать распространенію между ними ученія Будды. У царя Шимнусовъ есть жена, изъ верхушки головы которой выходятъ пять стрѣлъ: стрѣлы гордости, ослѣпленія, безчувственности, совершеннаго помраченія и совершеннаго искаженія ума. Царица Шимнусовъ окружена четырьмя подругами, изъ коихъ первая подстрекаетъ къ ссорѣ и войнѣ, вторая—къ смертоубійству, третья—къ сладострастію и чувственнымъ наслажденіямъ, четвертая—къ вѣсьмъ злымъ помышленіямъ.—Другія группы злыхъ духовъ составляютъ Асуры, Якшасы, Ракшасы, Наги и пр. Они главнымъ образомъ ведутъ борьбу съ добрыми духами. Но кромѣ этого, они много вредятъ и людямъ. Изъ нихъ имѣютъ особенное значеніе тѣ, которые причиняютъ людямъ преждевременную смерть. По вѣрованію тибетцевъ и монголовъ, преждевременною смертію считается та, которая въ противоположность обыкновен-

ному теченію природы ускоряется злыми духами. Слѣдствіемъ преждевременной смерти бываетъ большая или меньшая продолжительность переходнаго состоянія между смертію и новымъ возрожденіемъ, состоянія, которое вообще считается весьма мучительнымъ. Душа существуетъ въ продолженіи этого промежутка безъ всякой матеріальной оболочки и, захваченная духами, тиетно употребляетъ всѣ усилія помѣститься въ какомъ-нибудь тѣлѣ⁽¹⁾. Самыми страшными для человѣка злыми духами считаются адскіе духи—Ерлики. Глава ихъ Дарма Раджа, извѣстный еще подъ названіями Чойжила, Ерликъ хана—считается общимъ судією мертвыхъ, разматривающимъ дѣла ихъ и назначающимъ своимъ подсудимымъ мѣста для возрожденій. Качество и количество дѣлъ извѣстнаго существа этотъ буддійскій Плутонъ узнаетъ посредствомъ чудеснаго зеркала и вѣсовъ, которыми онъ обладаетъ.

Почитаніе указанныхъ нами предметовъ культа проявляется у буддистовъ поклоненіемъ ихъ живописнымъ изображеніямъ, статуямъ и останкамъ. Изображенія въ буддизмѣ издавна составляютъ очень распространенную принадлежность культа. Особенно въ громаднхъ размѣрахъ пользуется ими позднѣйшій буддизмъ, смотря на нихъ какъ на лучшее средство для облегченія пониманія своихъ безчисленныхъ божествъ. Изображенія буддійскихъ божествъ можно встрѣтить вездѣ: ими наполнены не только храмы, но и частные дома и открытыя мѣста; заглавные листы священнхъ книгъ и даже заглавія отдѣловъ украшаются черными или раскрашенными изображеніями буддійскихъ боговъ. Сначала эти изображенія были только предметомъ воспоминанія, но послѣдствіи они сами стали предметомъ поклоненія. Буддисты теперь вѣрятъ, что изображенія дѣлаются одушевленными, т. е. обладающими силою того божества,

(1) Позднѣйшіе буддисты понимаютъ уже душу, какъ самостоятельную личность, а не какъ сдѣланіе однихъ только духовныхъ свойствъ.

ства, которое они представляют. Нѣтъ ничего такъ обыкновеннаго въ священныхъ буддійскихъ книгахъ, какъ рассказы о разныхъ чудесахъ, совершаемыхъ статуями. Буддисты серьезно рассказываютъ, какъ они движутся, переходятъ по воздуху неизмѣримыя пространства и творятъ множество другихъ чудесъ. Сюань-Цангъ около Пурушанура, въ Гандара (новѣйшій Пейшавертъ) видѣлъ ступу въ 150 футовъ вышины; ступа эта была построена еще царемъ Канишка. Въ ста шагахъ на юго-западъ отъ этой ступы находилась статуя Будды изъ бѣлаго камня, въ 18 футовъ вышины, съ лицомъ, обращеннымъ къ сѣверу. „Въ этомъ мѣстѣ бываетъ, говоритъ Сюань-Цангъ, множество чудесъ; тамъ есть люди, которые видали, какъ статуя движется ночью кругомъ великой ступы“. Въ городѣ Пимо, въ 20 льѣ на востокъ отъ столицы Котана, тотъ же Сюань-Цангъ видѣлъ статую въ 30 футовъ вышины. Эта статуя, представляющая Будду въ стоячемъ положеніи и отличающаяся красою формъ, серьезнымъ и важнымъ видомъ, считается надежною охраною призывающихъ Багавата. Во время болѣзни какого-нибудь человѣка наклеиваютъ на часть статуи, соотвѣтствующую его больному мѣсту, золотой листокъ—и человѣкъ получаетъ немедленное исцѣленіе (1).

Можно навѣрно сказать, что явленіе изображеній въ буддизмѣ относится къ довольно позднему времени. Это достаточно доказывается тѣмъ, что ихъ не видно въ древнѣйшихъ, высѣченныхъ въ скалахъ, буддійскихъ пещерахъ, которыя замѣняли буддистамъ храмы, или, лучше, мѣста собраній (2). Но составители буддійскихъ легендъ начало статуй и изображеній возводятъ ко временамъ самого Будды Шакьямуни. Въ одной легендѣ есть рассказъ, какъ Будда Шакьямуни при жизни своей восходилъ на небо и какъ въ это время царь

(1) Le Bouddha et sa religion, par B. S—Hilaire, стр. 290—292

(2) См. замѣчаніе Фергюсова въ соч. Кемпена — Die religion des Buidha, I т. стр. 191.

Кошамби, по имени Удайна Ватса, просилъ одного изъ первыхъ учениковъ Будды воспроизвести для него образъ ихъ Учителя, такъ какъ онъ долго не возвращался на землю. Ученикъ, удовлетворяя желанію царя, сдѣлалъ изъ драгоценнаго сандалнаго дерева статую, которая представляла Будду въ положеніи проповѣдника (1). Въ другой легендѣ находится слѣдующій рассказъ. Рудрояна, царь Рорука, послалъ Бимбисарѣ, царю Раджагриха, панцырь, обладающій чудесною силою и покрытый драгоценностями. Получивъ этотъ подарокъ, Бимбисара призвалъ людей опытныхъ въ оцѣнкѣ драгоценныхъ камней и сказалъ имъ: „оцѣните стоимость этого панцыря“. „Цари! отвѣчали оцѣнщики, каждый камень въ этомъ панцырѣ выше всякой цѣны“. Бимбисара сказалъ тогда съ печалію: „какимъ же подаркомъ могу я отплатить царю Рорука?“. Вспомнивъ, что въ его царствѣ находится блаженный Будда, царь отправился къ нему съ цѣлю испросить у него совѣта. „Въ городѣ Рорука, говорилъ Бимбисара Буддѣ, живетъ царь Рудрояна; онъ мой другъ, хотя я его никогда не видалъ. Онъ послалъ мнѣ въ подарокъ панцырь, сдѣланный изъ пяти драгоценностей. Какимъ подаркомъ я могу отплатить ему?“. „Начертай на кускѣ матеріи, сказалъ ему Багавать, образъ Татагаты и пошли ему его въ подарокъ“. Тогда Бимбисара призвалъ живописцевъ и сказалъ имъ: „нарисуйте мнѣ на кускѣ матеріи образъ Татагаты“. Но блаженные Будды неизобразимы, замѣчаетъ легенда, и потому живописцы не могли найти случая снять портретъ съ Багавата. Тогда они сказали царю: „если бы царь далъ обѣдъ Багавату внутри своего дворца, то можно было бы найти случай снять портретъ съ блаженнаго“. Бимбисара пригласилъ Будду въ свой дворецъ и далъ ему обѣдъ. Но блаженные Будды, замѣчаетъ опять легенда, такія существа, которыя не позволяютъ наблюдать надъ собою. Сколько живописцы ни усиливались, они не могли снять порт-

(1) Introduction... стр. 340.

рета съ Будды. Багавать сказалъ тогда царю: „для живописцевъ это будетъ трудно великій царь! Имъ не возможно уловить ни одного момента, чтобы изобразить Татагату; принесите полотно“. Когда царь принесъ полотно, Багавать начерталъ на немъ свою тѣнь и сказалъ живописцамъ: „восполните красками этотъ контуръ; послѣ сего нужно начертать здѣсь внизу формулу убѣжища и правила проповѣди, потомъ въ прямомъ и обратномъ порядкѣ ученіе о послѣдовательныхъ причинахъ существованія, состоящее изъ двѣнадцати терминовъ⁽¹⁾, и за тѣмъ—слѣд. два стиха:

„Начните; выйдите изъ домовъ; внимайте закону Будды; уничтожьте орудіе смерти, какъ слонъ уничтожаетъ тростниковую палатку“.

„Кто будетъ внимательно поступать по правиламъ этого закона, тотъ избѣжитъ возроденій и переворотовъ міра и подожитъ конецъ мученію“.

Когда живописцы написали все, что имъ было сказано, Багавать обратился къ царю съ такими словами: „великій царь! Пошли къ Рудроянѣ такого рода письмо: „любезный другъ! Я посылаю тебѣ въ подарокъ то, что есть самое драгоценное въ трехъ мірахъ. Чтобы принять этотъ подарокъ, нужно украсить дорогу на пространствѣ двухъ съ половиной йоджана⁽²⁾ и самому тебѣ выйти къ нему на встрѣчу съ войскомъ; потомъ необходимо, чтобы ты помѣстилъ этотъ подарокъ на какомъ-нибудь просторномъ и открытомъ мѣстѣ и чтобы ты не смотрѣлъ на него до тѣхъ поръ, пока не воздашь ему всѣхъ почестей. Исполненіе этихъ

(1) Формулою убѣжища называется слѣд.: «прибѣгаю къ Буддѣ, прибѣгаю къ Закону, прибѣгаю къ Сангѣ». Правила проповѣди то же, что главные правила дисциплины, которыя первоначально ограничивались слѣд. пятью основными правилами; не убивать, не воровать, не прелюбодѣйствовать, не лгать, не пить возбуждающихъ напитковъ. Ученіе о послѣдовательныхъ причинахъ существованія, состоящее изъ двѣнадцати терминовъ, изложено нами въ отдѣлѣ о буддійской метафизикѣ.

(2) Йоджана равняется пространству около 13 верстъ.

моихъ предложеній дать тебѣ обладаніе великимъ множествомъ заслугъ“. Вимбисара написалъ такое письмо и послалъ его Рудроянѣ. Рудрояна, прочитавъ письмо, разгнѣвался, тотчасъ пригласилъ совѣтниковъ и сказалъ имъ: „что можетъ быть, господа, за подарокъ, который посылаетъ мнѣ Вимбисара и которому я долженъ воздать такія почести? Снарядите войско и мы пойдемъ войною на царство Вимбисары“. Совѣтники сказали царю: „великій царь! Вимбисара считается царемъ великодушнымъ; онъ не можетъ отблагодарить за твои дары какимъ-нибудь обыкновеннымъ подаркомъ. исполни буквально то, что онъ предлагаетъ, и если ты не удовлетворишься подаркомъ, мы найдемъ случай отметить ему“. „Пусть будетъ такъ“ сказалъ Рудрояна и въ точности исполнилъ предложеніе Вимбисары. Въ это время въ городѣ находились купцы, пришедшіе съ товарами изъ Мадьядеса. Увидѣвъ изображеніе Будды, они всѣ въ одинъ голосъ воскликнули: „почтеніе Буддѣ“. Царь, услышавъ имя Будды, котораго доселѣ онъ не зналъ, спросилъ у купцовъ, кто такой тотъ, котораго они называютъ Буддою. Купцы отвѣчали: „великій царь! Это принцъ изъ расы шакіевъ, родившійся по сю сторону Гимавата, на берегу рѣки Багирати, недалеко отъ пустыни Риши Капила. При его рожденіи брамины предрекали: если онъ останется дома, какъ глава семейства, то онъ будетъ чакравартиномъ (всемирнымъ владыкой), побѣдоноснымъ и правосуднымъ царемъ земли, который, завладѣвъ всею вселенною до предѣловъ океана, уничтожитъ всѣ причины тиранніи и бѣдствій и будетъ царствовать, не употребляя ни меча, ни наказаній, справедливо и спокойно; если, напротивъ, онъ острижетъ себѣ волосы и бороду и облечется въ одежды желтаго цвѣта, выйдетъ изъ дома и вступитъ въ отшельническую жизнь, то онъ будетъ почтеннымъ Татагатай, вссовершеннѣйшимъ Буддой. Вотъ тотъ, который называется Буддою и котораго имя славно во всемъ мірѣ; эта картина представляетъ его

образъ, а подъ нимъ изложена сущность его ученія (¹). Эта легенда объясняетъ намъ начало изображеній Будды. Въ ней особенно важно то, что она указываетъ на первоначальное ихъ назначеніе. Изображеніе Будды было послано къ царю Рудроянѣ, какъ самый лучший и драгоценнѣйшій подарокъ. Цѣль этого изображенія состояла въ возбужденіи въ царѣ желанія узнать ученіе Будды. Эта связь ученія съ изображеніями продолжалась во все вѣка буддизма, хотя въ позднѣшее время изображенія получили еще другое назначеніе.

Кромѣ изображеній Будды Шакьямуни, въ послѣдствіи, съ размноженіемъ предметовъ культа, явились изображенія Будды настоящаго періода—трехъ предшественниковъ Шакьямуни и его преемника, Діянч Будды, Діяни Бодисатвъ и другихъ боговъ и духовъ. Сравненіе изображеній различныхъ буддійскихъ божествъ представляетъ рѣзкое различіе въ положеніи, чертахъ лица, одеждахъ и эмблематическихъ принадлежностяхъ. Шакьямуни Будда изображается всегда самымъ красивымъ (въ восточномъ вкусѣ), такъ какъ буддисты приписываютъ ему обладаніе 32 главными и 80 или 84 второстепенными чертами красоты. Объ этихъ внѣшнихъ свойствахъ упоминается въ буддійскихъ книгахъ всехъ школъ, и составители легендъ утверждаютъ, что эта совершенная красота была однимъ изъ средствъ пріобрѣтенія Буддою значенія въ народѣ (²). При этомъ Шакьямуни изображается всегда золотымъ или желтымъ. Уши у него длинныя, такъ что концы ихъ опускаются на плечи, руки также длинныя, на челѣ выдается одинъ волосъ (урна), а на верхушкѣ головы—цилиндрическое возвышеніе (ушниша), оканчивающееся конусомъ. Буддисты смотрятъ на это возвышеніе, какъ на наростъ мудрости. По всей вѣроятности, это возвышеніе произошло отъ браминскаго способа убора волосъ, который встрѣчается на древнѣйшихъ индійскихъ

(¹) Introduction.... стр. 341—343.

(²) Introd.... 345, 346.

изображеніяхъ ('). Одѣтымъ Шакьямуни представляется всегда въ шаль, называемую у тибетцовъ Лагой, которая облекаетъ все тѣло. Голова его окружена вѣнцомъ на подобіе листа фигового дерева (*ficus religiosa*). Въ древнихъ изображеніяхъ этотъ вѣнецъ имѣетъ иногда овальную форму, подобно древесному листу, но въ новыхъ онъ вообще круглый. Будда всегда представляется или въ положеніи проповѣдника—стоя съ поднятою рукою, или въ положеніи созерцанія—сидя съ одною рукою, держащею жертвенную чашу, съ другою, опущенною на колѣна, или въ положеніи оставленія имъ навсегда міра — лежа. Преимущественное положеніе Будды сидячее. Точно также изображаются и всѣ другіе человѣческіе Будды. Изображенія Діяни Буддъ уже не имѣютъ такого естественнаго характера. Они представляются съ лицомъ бѣлаго, краснаго, зеленаго или голубаго цвѣта; на лбу у нихъ изображается особенный глазъ—глазъ знанія. Въ остальномъ они похожи на человѣческихъ Буддъ. Бодисатвы — небснаго и человѣческаго происхожденія представляются съ улыбающимся лицомъ и съ вѣнцомъ; волоса ихъ нерѣдко зачесываются назадъ отъ лба и образуютъ на вершинѣ головы родъ конуса. Сидятъ они обыкновенно на лотусѣ. Бодисатвы никогда не представляются съ обширною священною Лагой. Одежда ихъ родъ юнки, облекающей кругомъ ноги, на манеръ, принятый у новѣйшихъ индусовъ. Кругомъ талии надѣвается кусокъ матеріи, конецъ котораго проходитъ между ногъ и потомъ прикрѣпляется къ поясу. Шея, уши, ноги украшаются ожерельями и кольцами. Предметы, которые Бодисатвы держатъ въ рукахъ, сообразны съ ихъ занятіями, такъ часто упоминаемыми въ легендахъ. Такъ Манчжушри, Бодисатва мудрости, держитъ книгу и мечъ—въ ознаменованіе того, что онъ разсѣиваетъ

(') Брамны обриваютъ волосы на головѣ, за исключеніемъ темени, на которомъ волоса завязываются узломъ.

умственный мракъ. Цвѣтокъ лотуса въ рукахъ Падмапани означаетъ его возрожденіе на поверхности этого цвѣтка. Въ числѣ предметовъ, часто встрѣчаемыхъ въ рукахъ Бодисатвъ, можно указать на сѣть, въ которую, по выраженію буддистовъ, уловляется человѣкъ для сообщенія ему высшаго знанія. Діяни Бодисатвы, кромѣ того, часто изображаются въ разныхъ фантастическихъ формахъ. Такъ Падмапани часто изображается съ 11-ю головами и множествомъ (до 1000 иногда) глазъ, рукъ и ногъ—въ ознаменованіе величія его ума, могущества и скорости.—Боги и духи—защитники человѣка отъ злыхъ духовъ (у Тиб. Драгзгеды) представляются всегда съ страшнымъ видомъ лица и цвѣтомъ часто совершенно темнымъ. У нихъ также изображается третій глазъ на лбу—глазъ знанія, но онъ у нихъ имѣетъ длинную ось въ вертикальномъ положеніи; у нѣкоторыхъ изображаются глаза на рукахъ и подошвахъ ногъ. Нѣкоторые изъ нихъ представляются съ головою или талією животныхъ. Вмѣсто вѣнца ихъ окружаетъ пламя—въ ознаменованіе ихъ разрушительнаго характера. Они изображаются или нагими или покрытыми шкурою тигра, которая идетъ отъ подбородка и плечъ до низу, такъ что нижніе концы ея служатъ покровомъ ихъ сѣдалища. На шеѣ у нихъ ожерелья, на рукахъ и ногахъ кольца. Эти божества представляются или въ прямомъ стоячемъ положеніи, или же съ разставленными ногами; нѣкоторые изъ нихъ сидятъ на животныхъ—лошадяхъ, львахъ, верблюдахъ, оленяхъ и крокодилахъ, окрашенныхъ въ ненатуральный цвѣтъ. Въ рукахъ Драгзгедовъ изображаются разныя орудія, символически выражающія ихъ силу надъ злыми духами: 1) Дордже (санскр. ваджра)—родъ скипетра съ двумя шарами, сдѣланными изъ 4 или 8 металлическихъ ободковъ и соединенными между собою цилиндромъ; 2) Пурбу—гвоздь, 3) Бечонъ—палица, палка или тяжелый жезлъ, 4) Загпа—сѣть и 5) Капала—сосудъ, сдѣланный изъ человѣческаго черепа и наполненный кровью. Многіе изъ Драгзгедовъ иногда представляютъ

ся въ странныхъ положеніяхъ и обстановкѣ. Такъ напр. часто можно видѣть ихъ съ нѣжно обнимающими ихъ женщинами,—чѣмъ буддисты хотятъ показать любовь Драгзгедовъ къ людямъ. Злыя божества обыкновенно изображаются тоже въ особенно страшномъ видѣ и съ свойственными ихъ дѣятельности орудіями. Такъ Ерликъ-ханъ представляется среди пламени съ жезломъ въ правой рукѣ и съ арканомъ въ лѣвой. Въ лицѣ его примѣтенъ гнѣвъ, около шеи и на груди виситъ цѣпь изъ человѣческихъ череповъ. Въ неменѣе страшномъ видѣ изображаются и подчиненные ему Ерлики. Голова у нихъ покрыта темнорусыми волосами, глаза сверкаютъ, изъ пасти ихъ видны оскаленные клыки, въ рукахъ они держатъ страшные мечи.

Вмѣстѣ съ изображеніями у буддистовъ почитаются человѣческіе останки (сарира) ихъ предметовъ культа, особенно же останки Будды Шакьямуни. Эти останки составляетъ прежде всего пепель, оставшійся послѣ сожженія тѣла Будды. Кромѣ праха Будды чествуются еще многія другія вещи, принадлежащія Буддѣ. По рассказамъ Сюанъ-Цанга, въ царствѣ Нагарагара, кромѣ зрачка Будды и кости его черепа (ушнниша), сохраняется его одежда и посохъ; въ Бактрѣ съ однимъ изъ его зубовъ показываютъ его сосудъ для воды и метелку; въ Конгкананура, на другомъ концѣ полуострова, тщательно сохраняется вмѣстѣ съ статуей Сиддарты его шапка, будто бы та самая, которую онъ отдалъ своему возницѣ Чандакѣ, при оставленіи отцовскаго дворца. Эта шапка имѣла около двухъ футовъ вышины. Во всякій праздничный день, говоритъ Сюанъ-Цангъ, ее вынимали изъ ящика, гдѣ она бережно хранилась, и помѣщали на высокомъ пьедесталѣ. Великое число вѣрующихъ, продолжаетъ Сюанъ-Цангъ, видятъ ее окруженною необыкновеннымъ свѣтомъ. Кромѣ того почитаются слѣды, оставленные Буддою на тѣхъ мѣстахъ, которыя онъ посѣщаль. Слѣды эти представляются то длинными, то короткими, смотря по нравств. достоинству наблюдающихъ ихъ и особенно по ревности, которою они оду-

шевлены. Такъ какъ Будда, по преданію, посѣтилъ большую часть полуострова, то обыкновенно указываютъ ихъ во многихъ мѣстахъ. Особенно извѣстностію пользуется слѣдъ на вершинѣ Цейлонской горы Адамъ, гдѣ Будда, по всей вѣроятности, никогда не бывалъ. Слѣды эти называютъ *Сринада* или *Прабатъ*, т. е. блаженная стопа. Между тѣлесными останками Будды главную роль играютъ зубы. Сюанъ-Цангъ видѣлъ ихъ болѣе дюжины въ различныхъ пройденныхъ имъ мѣстахъ Индіи и свидѣтельствуетъ, что царь Силадитья, его покровитель, предпринялъ даже войну противъ царя Кашмира изъ за того, что ему отказали въ зубѣ Будды, который онъ желалъ имѣть. Этотъ зубъ былъ величиною въ 1½ дюйма; онъ былъ бѣложелтаго цвѣта и издавалъ, по увѣренію набожнаго пилигрима, яркій свѣтъ. Въ настоящее время особенно извѣстностію пользуется зубъ Будды, находящійся въ Канди; зубъ этотъ принесенъ на Цейлонъ одной принцессой при царѣ Сиримегаванна въ 310 г. по р. Хр.—Останки учениковъ Будды и разныхъ другихъ личностей, извѣстныхъ своими добродѣтелями и знаніемъ, также служатъ предметомъ почитанія буддистовъ. Такъ въ Матурѣ, въ центральной Индіи, Сюанъ-Цангъ видѣлъ ступы, гдѣ нѣкогда положены были останки Рахулы—сына Шакьямуни, Ананды—его двоюроднаго брата и вѣрнаго послѣдователя, Упали, Маудгальяны, Шарипутры, Пурнамайтраянипутры—учениковъ Будды и наконецъ Манчжушри. Въ позднѣйшемъ буддизмѣ такимъ же почитаніемъ пользуется останки главныхъ представителей буддійскаго духовенства, особенно Далай Ламы и Хутукъ.

Начало почитанія останковъ, какъ и изображеній, буддисты возводятъ не только ко времени Шакьямуни, но даже къ эпохѣ Буддъ мифическихъ, жившихъ на землѣ прежде его за множество вѣковъ. Непальскія священныя книги позднѣйшаго періода развитія буддизма наполнены рассказами о почестяхъ, воздаваемыхъ чудотворнымъ памятникамъ, содержащимъ остан-

ки Буддъ прежнихъ вѣковъ. По увѣренію буддистовъ, Шакьямуни самъ внушилъ мысль о почитаніи своихъ останковъ. Въ доказательство этого они приводятъ то, что будто бы Будда раздавалъ при жизни на память вѣрующимъ слушателямъ пучки своихъ волосъ и обрѣзки ногтей и потомъ при кончинѣ своей заповѣдалъ воздать своимъ посмертнымъ останкамъ такія почести, на которыя имѣеть право Чакравартинъ (всемірный монархъ). Сообразно его повелѣнію, по рассказамъ буддистовъ, тѣло Будды было сожжено, остатки костей, уцѣлевшихъ отъ пламени и пепель отъ тѣла были сокрыты въ 8 цилиндрахъ или металлическихъ ящикахъ, надъ которыми было воздвигнуто такое же число мавзольевъ или такъ называемыхъ Чайтія (ступа).—Нѣтъ никакого сомнѣнія, что составители легендъ дѣло учениковъ переносятъ на учителя. Что Шакьямуни повелѣлъ сжечь свое тѣло—это возможно и не противорѣчить обычаю Индіи, гдѣ человѣческіе трупы или бросали въ священныя волны Ганга, или же сжигали. Но чтобы Будда завѣщалъ при этомъ какія-либо посмертныя великолѣпныя почести—это мало сообразно съ умѣренностію и простотою его нищенской жизни. Равно также болѣе чѣмъ сомнительно и то, что Будда желалъ сохранить останки своего трупа, если взять при этомъ во вниманіе то презрѣніе, которое онъ оказывалъ тѣлу. Скорѣе можно предположить, что это было дѣломъ учениковъ Будды, которымъ оно внушено было обыкновеннымъ человѣческимъ чувствомъ уваженія и скорби о покойномъ, особенно если принять при этомъ во вниманіе то обстоятельство, что, по первоначальному вѣрованію, Будда со смертію уничтожился вполне и единственное, что оставалось отъ него—это были его бранные останки, которые потому были для учениковъ Будды еще болѣе драгоценными.

Способы чествованія предметовъ культа у буддистовъ первоначально мало имѣли общаго съ обыкновенными религіозными обрядами. Первоначально въ буддизмъ не было поклоненія въ собственномъ смыслѣ,

а только почтеніе, заявленіе уваженія, подобное тому, какое оказывается людямъ, выходящимъ изъ обыкновеннаго уровня. Поэтому въ буддизмѣ это почитаніе носило свое особенное названіе—Пуджа или честь, въ отличіе отъ обыкновенной жертвы браминовъ, называемой Яджна. Чествованіе у буддистовъ привязывалось главнымъ образомъ къ изображеніямъ, останкамъ Буддъ и Бодисатвъ и разнымъ мѣстамъ, освященнымъ ихъ посѣщеніемъ или происшествіемъ какихъ-либо важныхъ событій въ буддизмѣ. Оно проявлялось въ размноженіи изображеній Буддъ и Бодисатвъ и въ постройкѣ ступъ надъ дѣйствительнымъ или воображаемымъ прахомъ разныхъ священныхъ лицъ. Къ этимъ священнымъ изображеніямъ и памятникамъ стекались благочестивые буддисты, курили здѣсь благовонія, увѣшивали ихъ гирляндами цвѣтовъ и пѣли хвалебныя Буддѣ и другимъ священнымъ существамъ гимны, сопровождая ихъ иногда игрою на музыкальныхъ инструментахъ. Но все это не имѣло вида какой-нибудь жертвы или какого-нибудь моленія въ обыкновенномъ языческомъ смыслѣ. Это особенно видно изъ характера древнѣйшихъ гимновъ, въ которыхъ буддисты не обращаются къ предметамъ своего чествованія съ какими-либо просьбами о помощи, а только восхваляютъ ихъ за то, что они указывали человѣку словомъ и примѣромъ прямой путь къ нарванѣ. Если же нѣкоторые гимны и имѣютъ характеръ просьбы, то они высказываются въ видѣ благожеланій себѣ и другимъ, безъ обращенія къ какому-либо предмету почитанія—въ родѣ слѣдующихъ: „да достигну я освобожденія отъ сансары“; „да сподоблюсь я силою этихъ заслугъ возрожденія въ царствѣ Тэнгриевъ“ и под. При такомъ характерѣ культа въ древнѣйшемъ буддизмѣ мы не видимъ ни храмовъ, ни жрецовъ. О храмахъ мы въ первый разъ находимъ указаніе только въ сказаніи объ Упагуптѣ, жившемъ въ III в. послѣ смерти Будды. Притомъ эти храмы долго служили только мѣстомъ собраній для повторенія нравственнаго кодекса. При отсутствіи настоящихъ рели-

гіозныхъ обрядовъ не было и обыкновенныхъ жрецовъ. Общество буддійскихъ монаховъ имѣло совершенно другое назначеніе. Это былъ собственно классъ людей, стоявшихъ выше мірянъ по своимъ нравственнымъ заслугамъ, а не какой-нибудь привилегированный корпусъ, который былъ бы назначенъ для совершенія религиозныхъ обрядовъ. Общество буддійскихъ монаховъ уважалось вѣрующими потому, что оно обладало знаніями и нравственными заслугами и притомъ находилось въ такомъ положеніи, которое собственно одно давало возможность достиженія нирваны, недоступной для мірянъ.

Въ такомъ состояніи буддійскій культъ находился до тѣхъ поръ, пока появилось въ буддизмѣ ученіе о божественныхъ свойствахъ Буддъ, Бодисатвъ и другихъ высшихъ существъ, когда начали обращаться къ нимъ за помощію и приписывать имъ вліяніе на судьбу челоѣка. Но и при этомъ еще не скоро явилась полная обстановка культа. Даже въ XII в. послѣ смерти Шакьямуни мы не видимъ полнаго культа. Изъ жизнеописанія китайскаго пилигрима Сюань-Цанга, посѣтившаго Индію въ это время, мы видимъ, что онъ часто въ затруднительныхъ обстоятельствахъ обращается за помощію къ Буддамъ и Бодисатвамъ, особенно Майтреѣ и Аволокитешварѣ, видимъ также, что статуямъ Буддъ и Бодисатвъ приписываются сверхъестественныя силы, чудесная помощъ людямъ и под. Но и въ это время чествованіе божествъ, за незначительными исключеніями, ограничивалось прежними простыми способами, т. е. ношеніемъ изображеній божествъ въ торжественныхъ церемоніяхъ, поклоненіемъ имъ, куреніемъ предъ ними благовоній, приношеніемъ имъ цвѣтовъ, пѣніемъ предъ ними гимновъ и под. Какъ происходило поклоненіе статуямъ божествъ, мы можемъ видѣть изъ жизнеописанія Сюань-Цанга. Такъ на примѣръ этотъ пилигримъ совершалъ поклоненіе статуѣ Аволокитешвары, въ царствѣ Гираньяпарвата. Статуя сдѣлана была изъ сандалнаго дерева и помѣщалась въ одной ви-

гарѣ, на вершинѣ горы. Во всякое время здѣсь соби-
лась многочисленная толпа вѣрующихъ и подвергала
себя строгому посту впродолженіи одной или двухъ не-
дѣль прежде чѣмъ приступить къ поклоненію этой ста-
туѣ. Вѣрующіе отдѣлялись отъ нея на извѣстномъ раз-
стояніи балюстрадай, и потому предлагасмы ей цвѣ-
ты обыкновенно кидали издалека. Если гирлянды цвѣ-
товъ попадали на руки, то это считалось счастливымъ
предзнаменованіемъ. Сюанъ-Цангъ, купивъ различнаго ро-
да цвѣтовъ и сдѣлавъ изъ нихъ гирлянды, отправился
къ статуѣ Бодисатвы, со всею искренностію своей души
поклонился и воздалъ ей хвалы. Потомъ обратившись
къ статуѣ, онъ высказалъ предъ нею слѣдующія три
желанія. „Послѣ того какъ я выучусь въ Индіи, я же-
лаю возвратиться въ мою родную страну и жить тамъ
въ совершенномъ спокойствіи, вдали отъ всѣхъ опасно-
стей. Въ предзнаменованіе успѣха я прошу, чтобы эти
цвѣты повисли на нижней части вашихъ почтенныхъ
рукъ“. „За мои заслуги и знаніе, къ которому я стрем-
люсь, я желаю возродиться на небѣ Тушита и служить
Бодисатвѣ Майтреѣ. Если это желаніе должно испол-
ниться, то пусть повиснутъ эти цвѣты на вашихъ поч-
тенныхъ мышцахъ“. „Святое ученіе насъ учитъ, что сре-
ди множества людей этого міра есть такіе, которые
несколько не одарены природою Будды. Я, Сюанъ-
Цангъ, сомнѣваюсь относительно себя,—я не знаю, въ
числѣ ли я такихъ или нѣтъ. Итакъ если во мнѣ есть
природа Будды и если я совершая добрыя дѣла, могу
сдѣлаться Буддою, то пусть повиснутъ эти гирлянды
цвѣтовъ на вашей почтенной шеѣ“. Оканчивая эти сло-
ва, онъ бросилъ гирлянды цвѣтовъ и они всѣ повисли
на тѣхъ мѣстахъ, на которыхъ ему желалось ихъ по-
мѣстить. Получивъ вполне удовлетвореніе своего жела-
нія, Сюанъ-Цангъ предался восторгамъ радости (¹).

Въ позднѣйшій періодъ развитія буддизма, такъ
называемый мистическій, начало котораго ученые отно-

(¹) Bouddha et sa relig. стр. 292, 293.

сятъ къ X в. по р. Хр., буддѣйскій культъ принимаетъ характеръ полнаго языческаго богослуженія. Съ дальнѣйшимъ развитіемъ ученія о сверхъестественныхъ свойствахъ и происхожденіи божествъ, получаетъ важное значеніе молитва въ смыслѣ обращенія къ божествамъ съ прошеніями и благодареніями. Храмы теперь служатъ не мѣстомъ только собранія для повторенія нравственнаго кодекса, но настоящимъ святилищемъ, гдѣ помѣщаются изображенія божествъ, приносятся имъ жертвы и совершаются постоянныя служенія. Буддизмъ, прежде стоявшій такъ далеко отъ всего мірскаго, теперь проникаетъ въ общественную и домашнюю жизнь людей и каждый шагъ ихъ сопровождаетъ религіозными обрядами. вмѣстѣ съ этимъ является настоящій корпусъ жречества, который главнымъ назначеніемъ своимъ имѣетъ совершеніе обрядовъ. Мы считаемъ излишнимъ излагать частности буддѣйскаго культа въ этомъ послѣднемъ его развитіи, такъ какъ они съ совершенною ясностію и полнотою представлены въ сочиненіи высокопреосвященнѣйшаго архіепископа Нила („Буддизмъ, разсматриваемый въ отношеніи къ послѣдователямъ его, обитающимъ въ Сибири“), тѣмъ болѣе, что формы служеній и обрядовъ у другихъ буддистовъ, принимающихъ начала позднѣйшаго буддизма или ламаизма, почти одинаковы (¹).

В. Миротворцевъ.

(окончаніе будетъ)

(¹) См. Buddhism in Tibet, by F. Schlagintweit.

ДВА ОФФИЦИАЛЬНЫЕ ДОКУМЕНТА

О ДУХОВНЫХЪ ДѢЙСТВІЯХЪ ПРОТИВЪ РАСКОЛА ВЪ КАЗАНСКОЙ ЕПАРХІИ.

—

Ниже печатаемые документы представляютъ два донесенія профессора академіи Н. Ивановскаго преосвященному Антонію, излагающія тѣ мѣры, какія приняты и существуютъ въ казанской епархіи по вопросу о примиреніи заблуждающихъ старообрядцевъ съ прав. церковію. Первое донесеніе представляетъ годичный отчетъ, второе отчетъ о собесаѣдованіяхъ со старообрядцами въ селѣ Сюкеевѣ (казан. епархіи, тетюшскаго уѣзда), куда проф. Ивановскій былъ командированъ епархіальною властію. Оба донесенія съ полною очевидностію доказываютъ значительное развитіе духовныхъ противъ раскола мѣръ и ихъ вполне гуманный характеръ. Но особенное вниманіе въ первомъ донесеніи останавливаетъ тотъ пріемъ, благодаря которому были прекращены начавшіяся было собранія въ одномъ изъ раскольническихъ домовъ подъ формою бесѣды. Это явленіе въ старообрядческомъ мірѣ не можетъ не обращать на себя самаго серьезнаго вниманія и, къ сожалѣнію, замѣчено не въ одной Казани. Прошедшею зимою, какъ намъ извѣстно, въ Ч... пріѣзжалъ какой-то безпоповщинскій учитель, выдававшій себя, какъ говорили, даже за профессора, и въ раскольническомъ домѣ велъ бесѣды, на которыхъ отыскивалъ въ прав. церкви небывалыя ереси. Понятно, что на эти собранія

православныя лица, могуція противодѣйствовать расколочителю, допущены не были; понятно и то, какимъ вредомъ могутъ сопровождаться подобныя бесѣды, имѣющія смыслъ прямой пропаганды. Думаемъ, поэтому, что знакомство съ тѣмъ способомъ, какой съ успѣхомъ употребленъ былъ въ Казани съ цѣлю прекращенія означенныхъ раскольническихъ собраній, будетъ нелишне для практическихъ дѣятелей противъ раскола. Во второмъ донесеніи характеризуется уровень народнаго религіознаго сознанія, описывается ходъ бесѣдъ и ихъ вліяніе. Оба документа печатаются съ разрѣшенія Его Высокопреосвященства и въ томъ самомъ видѣ, какъ они были представлены.

I.

Призванный естественнымъ теченіемъ событій и глубоко цѣннымъ мною довѣріемъ Вашего Высокопреосвященства къ духовно-просвѣтительной дѣятельности по вопросу о примиреніи заблуждающихся старообрядцевъ съ православною церковію въ г. Казани и въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ казанской епархіи и принявъ на себя заботы объ упроченіи и развитіи этой дѣятельности, имѣю честь представить на Ваше архипастырское усмотрѣніе отчетъ объ этой дѣятельности за 1874 годъ. Начну съ достаточно извѣстныхъ уже Вашему Высокопреосвященству публичныхъ воскресныхъ бесѣдъ со старообрядцами въ г. Казани. Бесѣды эти въ отчетномъ, — третьемъ году ихъ существованія продолжались въ томъ же духѣ и направленіи, при томъ же многочисленномъ стеченіи народа, съ тѣмъ же вліяніемъ на старообрядческую вреду. Оживленныя пренія, происходившія въ прошедшемъ 1873 году, въ петербургскомъ отдѣлѣ общества любителей Духовнаго Просвѣщенія „о нуждахъ единовѣрія“, послужили поводомъ къ возбужденію вопроса о смыслѣ соборной анафемы 1667 года. Взгляды г. Филипова, не новые въ суще-

ствѣ дѣла, такъ какъ они были извѣстны по нѣкоторымъ рукописямъ, автора коихъ я не считаю нужнымъ называть по имени,—проведенные въ печати дали въ руки старообрядцевъ оружіе противъ церкви. Намъ замѣчали на бесѣдахъ, что и ученые люди раздѣляютъ тотъ взглядъ на соборную анаѣмѣ 1667 года, какого держатся старообрядцы. Но взглядъ этотъ они выражали уже гораздо рѣзче г. Филипова. Не о нуждахъ единовѣрія разсуждали они, не о необходимости созванія собора, который для раскольниковъ не имѣлъ бы и значенія; нѣтъ!—Пользуясь аргументами г. Филипова, они ставили вопросъ иначе: они говорили, что соборъ 1667 года предалъ проклятiю древнее благочестіе, т. е. древніе обряды, при коихъ спаслись русскіе святители. Сообразно такой радикальной постановкѣ вопроса, мы не были вынуждены входить во всѣ частности вопроса „о единовѣрiи“, но за то, имѣя въ виду простыхъ слушателей, должны были приводить хотя и не многія, но самыя наглядныя и убѣдительныя доказательства, клонящіяся къ разъясненiю дѣла. Доказательства эти въ общемъ видѣ слѣдующія: 1) надо отличать отмѣненіе обряда отъ анаѣматствованія. Въ понятiи отмѣненія не заключается той мысли, чтобы отмѣненный церковный обрядъ или обычай заключалъ въ себѣ что-либо противное спасенiю. Древняя церковная практика не была чужда такого отмѣненія. Такъ первый вселенскій соборъ отмѣнилъ существовавшій въ восточной церкви обычай празднованія пасхи вмѣстѣ съ іудеями, обычай древній, начало котораго относили къ св. Іоанну богослову. 2) Соборъ 1667 г. не только не наложилъ анаѣмѣ на существовавшіе до того времени обряды, но одобрилъ извѣстное посланіе п. Паисія, который разсуждалъ объ обрядахъ, какъ о вещи средней, спасенiю не вредящей; онъ отмѣнилъ ихъ. 3) Соборъ предалъ анаѣмѣ или церковному отлученiю людей, изъ-за обряда произведшихъ раздѣлъ (расколъ) съ церковiю, людей сдѣлавшихъ обрядъ знаменемъ своего противленія и церков-

наго раздора, подобно тому, какъ древняя церковь поступила съ четыредесятниками, воспротивившимися означенному постановленію относительно времени празднованія пасхи и выдѣлившимися въ особую секту. Къ этому необходимо прибавить, что люди эти опорочили православную церковь жестокими порицаніями, возмнили ее яко бы лишившеюся благодати Св. Духа. Такимъ образомъ клятва собора 1667 г. падаетъ на раздорниковъ, но не падаетъ на единовѣрцевъ. Мы не отрицаемъ, заключили мы, въ виду возникшихъ преній, — пользы, если бы не только ученые, но и соборная власть церкви произнесла свой прямой и рѣшительный голосъ относительно смѣсла соборной клятвы 1667 г., — хотя самымъ учрежденіемъ „единовѣрія“ голосъ этотъ уже выраженъ ею. Представленные здѣсь разъясенія были обсуживаемы въ теченіи первыхъ двухъ бесѣдъ, бывшихъ въ октябрѣ 1873 года и подѣйствовали успокоительно на совѣсть единовѣрцевъ. Затѣмъ происходили бесѣды объ антихристѣ, о таинствѣ покаянія, о наложеніи на кающихся епитиміи, о таинствѣ причащенія. Безпоповщинскія воззрѣнія о мысленномъ антихристѣ и его воцареніи находили еще горячихъ защитниковъ, опирающихся болѣе всего на заученыхъ, но не имѣющихъ никакого смысла фразакъ, — что „о духовномъ надо понимать духовно“ и проч., но остальные упомянутые вопросы почти не встрѣчали возраженій и разъясенія на нихъ выслушивались съ глубокимъ вниманіемъ и молчаніемъ, несмотря на присутствіе старообрядцевъ безпоповщинскаго согласія. Ясно чувствовалось всѣми, что для безпоповца нѣтъ здѣсь лучшаго исхода, какъ молчаливое сознаніе заблужденія. Чтобы ослабить силу впечатлѣнія, производимаго бесѣдами, ревнители безпоповщинскаго раскола открыли свои бесѣды и стали распространять мысль „зачѣмъ-де намъ ходить на бесѣды къ еретикамъ; св. отцы запрещаютъ это; будемъ сами бесѣдовать“. И дѣйствительно у нихъ было, кажется, около трехъ бесѣдъ, (о двухъ мы знаемъ несомнѣнно), при значительномъ стеченіи старо-

обрядцевъ разныхъ согласій, но преимущественно едосѣвцевъ. Когда мы узнали о существованіи этихъ бесѣдъ, которыя имѣли смыслъ прямой пропаганды со стороны безпоповцевъ и были чужды всякаго противобѣса со стороны православія;—то, не считая благоразумнымъ прибѣгать къ вышнимъ мѣрамъ, рѣшились огласить о нихъ во время своихъ бесѣдъ, выяснитъ причины ихъ появленія и самый характеръ. Это было тѣмъ удобнѣе, что нѣкоторые изъ посѣщавшихъ наши бесѣды безпоповцевъ являлись и на безпоповщинскія бесѣды, чтобы передавать о томъ, что мы говорили, и заглазно опровергать наши доказательства. Заявляя такимъ образомъ объ открытыхъ старообрядцами бесѣдахъ, мы сказали приблизительно слѣдующее.

„Чтобы придать надлежащій смыслъ, открытымъ старообрядцами безпоповщинскаго согласія бесѣдамъ необходимо рѣшить: чѣмъ вызвано это открытіе? Не вызвано ли оно, можетъ быть, стѣсненіемъ старообрядцевъ, опасеніемъ съ ихъ стороны прямо высказывать свои убѣжденія? Объ этомъ мы не разъ слышали прежде отъ старообрядцевъ. Но слишкомъ двугодичный опытъ показываетъ, что это опасеніе совершенно ложное, нарочито придуманное самими старообрядцами. Совепросники старообрядческіе пользовались на бесѣдахъ полнѣйшею свободою высказывать свои убѣжденія; и это хорошо извѣстно всѣмъ посѣщавшимъ наши бесѣды. Говорятъ: зачѣмъ ходить слушать еретиковъ?— Но бесѣда потому и бесѣда, что на ней выслушивается не одна сторона. И старообрядческіе совепросники иногда говорили много, и мы ихъ выслушивали, чтобы мысли ихъ повѣрить съ писаніемъ. Туже повѣрку дѣлали мы и своимъ мыслямъ, и не препятствовали ни мало возражать противъ насъ. Впечатлѣніе получалось соответственное тому, чьи мысли оказывались сходны съ словомъ Божіимъ и ученіемъ св. отцевъ церкви. И древніе отцы церкви обличали еретиковъ на соборахъ и своими сочиненіями. Отъ чего же старообрядцы отказываются подражать имъ, считая насъ еретиками?

Отъ чего избѣгаютъ, или не хотятъ публично обличить насъ въ ереси? Буду говорить прямо: вы свидѣтели, они не разъ пытались сдѣлать это, да не могли, точно также какъ не могли согласить съ писаніемъ своего ученія о церкви; стало быть писаніе не на ихъ, а на нашей сторонѣ. Говорятъ, что собесѣдники наши необразованы и въ писаніи несвѣдуши, потому и не въ силахъ обличить насъ. Но отъ чего же въ такомъ случаѣ не сдѣлаютъ этого главные учителя старообрядчества, которые взяли и берутъ на свою отвѣтственность души этихъ несвѣдущихъ въ писаніи людей? Отъ чего они не хотятъ торжественно засвидѣтельствовать истину содержаемаго ими ученія? А ихъ то всего менѣе и видали мы на бесѣдахъ! Древніе отцы церковные не оставляли свое стадо безъ защиты своего богомудраго слова предъ хитросплетеніями еретическими. Отъ чего же они, незаконно вшедшіе въ чинъ учительства, не хотятъ слѣдовать ихъ примѣру? Нѣкоторыхъ изъ славящихся своею начитанностію учителей безпоповства мы видали иногда на бесѣдахъ, но видали стоявшими позади всѣхъ и хранившими глубокое молчаніе. Развѣ тамъ мѣсто учителю? Развѣ молчаніе составляетъ его достоинство? Отъ чего все это? Не отъ того ли, что и учителя старообрядческихъ согласій и заправители оныхъ чувствуютъ свое безсиліе и несогласіе своего ученія съ ученіемъ Христовымъ и апостольскимъ? Не отъ того ли молчатъ они здѣсь на бесѣдахъ, что опасаются за свой авторитетъ?.. Но надо же учителю гдѣ-нибудь говорить, и вотъ придумали устроить свои бесѣды, гдѣ говорить, конечно, гораздо удобнѣе; обличать заглазно очень легко. Итакъ, старообрядческія бесѣды являются не инымъ чѣмъ, какъ слѣдствіемъ безотвѣтности старообрядческихъ совопросниковъ. Они — торжество церкви, а не побѣда надъ нею, они унижаютъ старообрядческихъ учителей, и могутъ служить лишь укоромъ для нихъ. Ревнитель церкви, какія бы жесткія порицанія и хулы на церковь ни слышала — всегда можетъ сказать съ спокойною

совѣстію, что все это говорится только за угломъ, бездоказательно и безъ выслушанія защиты, что о всемъ этомъ бывала рѣчь и на нашихъ бесѣдахъ, и что старообрядцы не могли здѣсь доказать основательности своихъ нареканій. Помните, что кто бранится, да бранится еще заглазно, тотъ доказываетъ свое безсиліе! Да и могутъ ли носить названіе бесѣды, эти собранія старообрядцевъ? Бесѣда тамъ, гдѣ есть свобода спрашивать и отвѣчать, возражать и опровергать, гдѣ есть двѣ стороны. Но тамъ, на этихъ собраніяхъ кто является со стороны греко-россійской церкви? Никто. Есть ли такой смельчакъ, который рѣшился бы даже возразить что либо безпоповщинскому учителю? — И этого не знаемъ! Тамъ говорить только одна сторона, и ходить туда значитъ ходить только слушать ее, но не возражать, и не знать, что могла бы сказать сторона другая, что могъ бы сказать защитникъ церкви и обличитель старообрядческихъ согласій. Стало быть тамъ не бесѣда, а пропаганда, навязываніе извѣстныхъ мнѣній людямъ, изъ коихъ одни уже предрасположены въ ихъ, пользу а другіе не знаютъ что на нихъ сказать. Во всякомъ случаѣ бесѣды между нами и старообрядцами могутъ быть въ одномъ мѣстѣ, или здѣсь, или тамъ въ старообрядческомъ домѣ, и ничто не вынуждаетъ производить ихъ въ двухъ мѣстахъ въ одинъ и тотъ же день. Но я не знаю, имѣю ли я возможность посѣтить открытыя старообрядцами бесѣды, и сильно сомнѣваюсь въ этомъ. Но если бы это и оказалось возможнымъ; то и въ такомъ случаѣ я посовѣтывалъ бы лучше старообрядцамъ ходить сюда, чѣмъ мнѣ ходить въ избранный для этихъ бесѣдъ старообрядческой домъ. Здѣсь и мѣсто уже всемъ извѣстное, и помѣщеніе болѣе просторное, здѣсь все мы, т. е. и православные и старообрядцы, гарантированы позволеніемъ властей; здѣсь намъ позволено собираться и говорить свободно. Не скрою отъ васъ и того, что бесѣды, открытыя старообрядцами, есть дѣло противозаконное. Передайте все еказанное мною заправителямъ

этихъ бесѣдъ и хозлину того дома, гдѣ они производятся“.

Сколько мнѣ извѣстно, бесѣды эти, дѣйствительно, прекратились. Одновременно почти съ открытіемъ старообрядческихъ бесѣдъ мы узнали о сильномъ возбужденіи стародобрядцевъ, противъ церкви по поводу появившейся газетной замѣтки о воспрещеніи писать иконы для православныхъ храмовъ раскольническимъ иконописцамъ. Мы получили нѣсколько анонимныхъ писемъ, въ которыхъ намъ ставили это на видъ, какъ фактъ, доказывающій будто бы то, что двуперстіе церковная власть признаетъ еретичествомъ. Въ основѣ означенной газетной замѣтки, односторонне изложенной, лежало распоряженіе Вашего Высокопреосвященства о запрещеніи писать иконы для православныхъ храмовъ раскольникамъ Култышевымъ и имъ подобнымъ, въ званномъ тѣмъ, что они безобразно поновили запрестольный крестъ въ Духосошестввенской церкви, и по свидѣтельству благочиннаго Воздвиженскаго, чуть не на всѣхъ иконахъ пишутъ двуперстіе. Въ теченіе двухъ бесѣдъ мы разъясняли старообрядцамъ, что заботиться о благообразномъ писаніи иконъ, а равно и о томъ, чтобы въ православныхъ храмахъ на иконахъ писалось то перстосложеніе, какое принято во всеобщее употребленіе, составляетъ прямую обязанность епархіальной власти, что то, что по усмотрѣнію церкви и снисхожденію допускается старообрядцамъ, не должно подавлять собою господствующаго обряда. Но это совершенно не значитъ того, будто бы церковная власть видитъ въ двуперстіи еретичество. Въ такомъ случаѣ она не могла бы дозволить употребленія онаго единовѣрцамъ и многимъ изъ православныхъ, а тѣмъ болѣе представители ея не стали бы сами молиться двуперстно при посѣщеніи единовѣрческихъ храмовъ. При этомъ естественно выдвинулся вопросъ о двуперстномъ и троеперстномъ сложеніи по существу, и рѣшеніе его заняло еще двѣ бесѣды. Бесѣды эти изложены въ особой статьѣ, напечатанной въ апрѣльской кн. „Право-

славнаго Собесѣдника“. Посѣтители бесѣдъ были удовлетворены нашими разъясненіями и нареканія на церковь по вопросу о двуперстїи смолкли. Старообрядцы даже устыдились тѣхъ мыслей, какія высказывались сочинителемъ анонимныхъ писемъ, которыя мы читали и разбирали на бесѣдахъ. Вотъ особенно выдающіяся явленія изъ бесѣдъ со старообрядцами въ отчетномъ году.

Но духовныя дѣйствования вразумленія и разъясненія въ одномъ пунктѣ, хотя бы то и главнымъ, не могутъ быть признаны вполне достаточными для ослабленія церковнаго раскола широко разливагося. Является настоятельная потребность расширять эту дѣятельность,—обращая особое вниманіе по крайнсей мѣрѣ на болѣе значительные пункты, въ коихъ расколъ гнѣздится. Благодаря архипастырскимъ попеченіямъ Вашего Высокопреосвященства, заботамъ братства св. Гурія и горячему усердію ревнителей церковнаго мира, въ отчетномъ году производились духовныя вразумленія старообрядцевъ по свѣжскому уѣзду, въ г. Чистополь, и въ селѣ Сюкеевѣ тетюшскаго уѣзда. Агентъ братства св. Гурія Артемій Алексѣевъ, по примѣру прежнихъ лѣтъ, посѣщалъ зараженные расколомъ селенія свѣжскаго уѣзда, бесѣдовалъ съ старообрядцами и нѣсколько человекъ успѣлъ склонить къ присоединенію къ церкви. Въ сентябрѣ мѣсяцѣ 1873 г., по благословенію Вашего Высокопреосвященства, я ѣздилъ въ г. Чистополь съ цѣлію устроить тамъ постоянныя со старообрядцами бесѣды. Тамъ я нашелъ людей сколько ревностныхъ къ пользамъ церкви, столько же и свѣдущихъ въ собесѣдованіяхъ со старообрядцами. Это псаломщикъ чистополяскаго собора Павелъ Сергинъ и обратившійся изъ раскола мѣщанинъ Иванъ Куницынъ и нѣкоторые другіе изъ обратившихся. Сдѣлавъ двѣ бесѣды со старообрядцами — одну съ послѣдователями безпоповства о вѣчности Христовой жертвы, а другую объ австрійскомъ священствѣ, и въ многочисленномъ собраніи народа замѣтивъ его расположеніе къ собе-

сѣдованіямъ, я поручилъ псаломщику Сергину; Ивану Куницыну и другимъ ревнителямъ церкви продолжать это дѣло, подъ наблюденіемъ мѣстнаго о. протоіерея Рождественскаго и священниковъ Золотова и Григорьева, на что послѣдніе и изъявили согласіе. Мѣстомъ для бесѣдъ было избрано зданіе духовнаго училища, временемъ — воскресные и праздничные дни по вечерамъ. Резолюціею Вашего Высокопреосвященства и послѣдовавшимъ вслѣдъ за тѣмъ указомъ д. консисторіи на имя чистопольскаго о. протоіерея порученіе данное мною Сергину, Куницыну и другимъ, получило оффиціальное утвержденіе. Начавшіяся такимъ образомъ бесѣды продолжались неопустительно въ теченіе всей зимы, слушателей бывало отъ 70 до 150 человекъ. Бесѣды начались съ вопроса о христіанской вѣрѣ, перешли къ вопросу о церкви и таинствахъ, не миновали и многихъ обрядовыхъ вопросовъ. Передъ каждой бесѣдой производилась репетиція, т. е. собирались лица, производившія бесѣды, знакомились съ предположеннымъ вопросомъ, подыскивали свидѣтельства, обсуждали могущія быть возраженія. Кромѣ Сергина и Куницына въ веденіи бесѣдъ принимали дѣятельное участіе мѣщане: Сергій Шашинъ, Лука Пушкинъ и Дмитрій Галкинъ. О горячей ревности всѣхъ этихъ лицъ къ пользѣ православной церкви я считаю обязанностію засвидѣтельствовать предъ Вашимъ Высокопреосвященствомъ. Вліяніе чистопольскихъ бесѣдъ, по собраннымъ мною свѣдѣніямъ, весьма значительное; вліяніе это заключается въ утвержденіи православныхъ въ чистотѣ и святости церкви; и въ колебаніи и смущеніи лицъ, держащихся раскола. „На бесѣдахъ очень тѣснятъ нашихъ“, говорила одна пріѣзжавшая сюда чистопольская раскольница, искавшая купить Толковый апокалипсисъ іосифовскаго изданія (котораго не было); „въ немъ написано, говорила она, что антихристъ уже пришелъ“. Её, конечно, разувѣрили, что этого не написано въ Толковомъ апокалипсисѣ св. Андрея кесарійскаго, котораго въ печати находится

два изданія, кievское первой четверти 17 ст. и московское 18 ст., оба сходныя между собою. Недовольствуясь собесѣдованіями въ г. Чистополѣ означенныя лица, съ разрѣшенія Вашего Высокопреосвященства, два раза посѣщали для собесѣдованій село Урахчу лаишевскаго уѣзда, обѣ бесѣды окончились хорбшо, къ утѣшенію священника и православныхъ прихожанъ. Во вторичное посѣщеніе главный наставникъ на бесѣду уже не пошелъ,—несмотря на приглашеніе, что не понравилось и его послѣдователямъ. Сверхъ того они имѣли въ виду, по приглашенію мѣстнаго священника, посѣтить село Малый Толкишъ (чистопольскаго уѣзда), но болѣзнь Сергина—кровотеченіе изъ горла, открывшаяся послѣ одной изъ бесѣдъ, воспрепятствовала этому намѣренію. Кромѣ г. Чистополя вразумленіемъ старообрядцевъ посредствомъ публичныхъ бесѣдъ, по примѣру прежнихъ лѣтъ, занимадся въ своемъ приходѣ священникъ тетюшкаго уѣзда села Сюкеева Флегонтъ Петровъ. Бесѣды эти производились повременно въ домахъ прихожанъ; всѣхъ бесѣдъ было 6. Возражателемъ со стороны раскольниковъ былъ главнымъ образомъ крестьянинъ изъ с. Кирельскаго Василій Сусоровъ, имѣющій значительное вліяніе и на сюкеевскихъ жителей,—а также и другіе старообрядцы. Изъ представленнаго Вашему Высокопреосвященству подробнаго отчета о содержаніи этихъ бесѣдъ видно, что священникъ Петровъ хорошо знакомъ съ дѣломъ вразумленія старообрядцевъ, но стѣсненъ недостаткомъ книгъ, которыя—и то весьма немногія, не безъ труда достаетъ у тѣхъ же старообрядцевъ. Между тѣмъ, по его словамъ, было бы весьма желательно показать прихожанамъ православнымъ, а также и раскольникамъ, старопечатныя книги и при содѣйствіи ихъ произвести одну или двѣ бесѣды. Понимая всю основательность его желанія, я не могъ отказать ему въ своемъ согласіи, если на то будетъ Ваше архипастырское разрѣшеніе посѣтить весною село Сюкеево съ нужными книгами и побесѣдовать со старообрядцами. За

всѣмъ тѣмъ бесѣды о. Петрова приносятъ несомнѣнную пользу. „Православные и колеблющіеся въ православіи, доносятъ онъ, болѣе и болѣе укрѣпляются въ православіи. Нѣкоторые изъ нихъ, не ходившіе въ церковь и никогда не бывшіе на исповѣди и у св. причастія, нынѣ стали часто приходять къ богослуженію и были въ св. четыредесятницу на исповѣди. Въ спорахъ съ раскольниками о вѣрѣ православные сдѣлались смѣлѣе и не такъ уступчивы, какъ это было прежде, а напротивъ иногда обличаютъ ихъ на бесѣдахъ сильно, и такими же словами, какъ я на публичныхъ бесѣдахъ. Нѣкоторые зараженные раскольническими заблужденіями начали также сблизаться съ церковію, приходять по праздникамъ къ богослуженію, а также и къ исповѣди, и стали дѣлать пожертвованія въ церковь. Есть между ними такіе, которые во время крестныхъ ходовъ доселѣ запирались отъ насъ, чтобы мы не вошли къ нимъ въ дома съ св. крестомъ и водою, а нынѣ сами приглашали насъ въ свои дома, прикладывались ко кресту и просили окропленія св. водою.... Вообще усердіе къ дому Божію между прихожанами, со времени открытія публичныхъ бесѣдъ, очень замѣтно возвышается. У раскольниковъ, повидимому, усиливается недовольство своимъ положеніемъ и движеніе къ отысканію истины. Нѣкоторые изъ нихъ сами приглашали меня въ свои дома для собесѣдованій. При томъ какъ поморцы, такъ и нѣтовцы, увидѣвъ, по указанію моему, невѣрности въ книгахъ Юсифовскихъ изданій, и слыша отъ меня, что они несогласны съ древними книгами, неоднократно просили меня найти такихъ книгъ, которыя бы были напечатаны прежде п. Юсифа“.

Имѣя въ виду развитіе противораскольнической миссіонерской дѣятельности въ казанской епархіи, Ваше Высокопреосвященство давно уже были озабочены открытіемъ спеціальнаго по ученію о расколѣ преподаванія для воспитанниковъ д. семинаріи. Въ отчетномъ году это преподаваніе, съ разрѣшенія педагогич-

ческаго собранія, и открыто мною для воспитанниковъ 5 и 6 класса совмѣстно. Въ текущемъ учебномъ году, — послѣ предварительнаго краткаго очерка раскольническихъ сектъ, я успѣлъ познакомить воспитанниковъ съ опроверженіемъ безпоповщинской доктрины; надѣюсь къ концу учебнаго года преподавать имъ краткій разборъ „австрійскаго священства“, и познакомить съ главными вопросами относительно обрядовыхъ разностей. Если невозможно будетъ преподавать всего, что было бы нужно, то причина этого заключается въ томъ, что уроки были начаты мною уже съ конца октября 1873 года. Преподаваніе производится при пособіи самыхъ (уважаемыхъ старообрядцами) книгъ, съ которыми ученики и знакомятся. Сверхъ того они посѣщаютъ и публичныя бесѣды. Можно надѣяться, если преподаваніе ученія о расколѣ будетъ и на будущее время признано необходимымъ, — что чрезъ два три курса епархія будетъ имѣть достаточно лицъ знакомыхъ съ расколомъ и способныхъ къ вразумленію раскольниковъ. Въ заключеніе не могу скрыть предъ Вашимъ Высокопреосвященствомъ, что упроченіе и развитіе духовно-просвѣтительной противораскольнической дѣятельности, при добромъ желаніи и усердіи трудящихся, требуетъ и матеріальныхъ средствъ. Братство св. Гурія, давая вознагражденія Артемію Алексѣеву по 120 р. въ годъ и принимая на себя мелочные расходы по веденію бесѣдъ въ г. Казани отъ 15 до 20 р. въ годъ, по своимъ скуднымъ средствамъ не можетъ удѣлить ничего болѣе; а между тѣмъ матеріальныя средства требуются неотложно и на переѣзды, и на приобрѣтеніе нѣкоторыхъ книгъ, и на пособіе лицамъ трудящимся. Сергинъ и Куницынъ производили поѣздки на свой счетъ, а они люди крайне небогатые.

II.

Тетюшкаго уѣзда с. Сюкеева священникъ Флегонтъ Петровъ рапортомъ отъ 23 апрѣля за № 6 про-

силъ Ваше Высокопреосвященство командировать меня въ с. Сукеево съ старопечатными книгами для собесѣдованія со старообрядцами. Ваше Высокопреосвященство изволили признать это весьма полезнымъ. Въ слѣдствіе сего я отправился туда 30 числа минувшаго мая, запасшись достаточнымъ количествомъ старопечатныхъ книгъ и древнихъ рукописей, и того же числа прибылъ на мѣсто. О моемъ пріѣздѣ были извѣщены священникомъ Петровымъ не только жители Сукеева, но и окрестныхъ сель, и многіе изъ нихъ прибыли въ Сукеево, — нѣкоторые, какъ мнѣ передавали, верстъ за 30. Собесѣдованія продолжались въ теченіе двухъ дней, 31 мая и 1-го іюня, подъ открытымъ небомъ, на площади около церкви, такъ какъ достаточнаго помѣщенія въ квартирѣ нельзя было найти. На первый день они открыты были въ 9½ часовъ утра и окончились въ 9½ часовъ вечера, съ небольшими перерывами для обѣда и чаю; нароль же и въ эти перерывы не расходился; во второй день бесѣда началась также въ 9½ часовъ и окончилась въ 2 часа пополудни; но и по окончаніи толпы народа оставались на площади, дѣлясь впечатлѣніями. Такое вниманіе даетъ мнѣ смѣлость заключить съ одной стороны о великомъ расположеніи народа къ религіознымъ преніямъ, а съ другой о возбужденномъ интересѣ, какой произвелъ мой пріѣздъ съ дорогими и рѣдкими книгами. Не могу умолчать также и о томъ, что къ этимъ преніямъ народъ относится съ какимъ-то священнымъ уваженіемъ, что видно изъ того, что всѣ присутствующіе стояли или сидѣли непремѣнно съ открытыми головами, подъ солнечными лучами, которыми обожгло мою голову. Такъ какъ священникъ Петровъ заявилъ мнѣ, что главную черту сукеевскихъ старообрядцевъ—свойственную и вообще народной массѣ—составляетъ слишкомъ узкій взглядъ на книжную букву, вслѣдствіе котораго всякое измѣненіе представляется поврежденіемъ вѣры, и такъ какъ подобный взглядъ, по совершенно вѣрному заключенію его, слѣдуетъ главнымъ тормозомъ при собесѣдованіяхъ

со старообрядцами:—то первую мою задачею было поднять, сколько то возможно и необходимо, уровень религиознаго сознанія народа. Въ виду этого первымъ вопросомъ при собесѣдованіяхъ былъ вопросъ о томъ, что такое вѣра и какіе предметы относятся къ области вѣры. Послѣ указанія, что къ вѣрѣ относятся предметы невидимые, послѣ краткаго перечисленія этихъ предметовъ, послѣ разъясненія того, что только неправильное и упорное мнѣніе о этихъ предметахъ составляетъ еретичество, и служить достаточною причиною церковнаго раздѣленія, было приступлено къ сличенію, одну ли и ту же вѣру, или не одну исповѣдывала російская церковь до п. Никона и исповѣдуетъ послѣ него. Въ основу при этомъ сличеніи были положены: Катихизисъ п. Филарета, т. е. напечатанный при немъ, извѣстный подъ именемъ „большаго“,—катихизисъ изданный при п. Іосифѣ—извѣстный подъ именемъ „малаго“, и „пространной катихизисъ“ митр. Филарета. По сличенію—по возможности, конечно, кратко, —оказалось, что во всѣхъ этихъ книгахъ исповѣдуется одна и таже вѣра. Отсюда было сдѣлано заключеніе, что „Соловецкая челобитная“ болѣе всего уважаемая сюкеевскими старообрядцами, — несправедливо утверждаетъ, будто „Никоновы ученицы проповѣдуютъ новую, незнаемую вѣру“!.. Еще не были окончены эти разсужденія, какъ въ толпѣ послышалось предвидѣнное мною возраженіе, что „аще кто іоту прибавить или убавить, тотъ да будетъ, проклятъ“,—возраженіе составляющее основу узкаго буквеннаго взгляда. Для рѣшенія этого возраженія мы указали разности въ требникахъ п. Филарета и п. Іосифа, въ чинѣ крещенія, разности заключающіяся не только въ прибавкахъ, но и въ неодинаковыхъ обрядовыхъ дѣйствіяхъ, за тѣмъ указали книжную ошибку „въ Кирилловой книгѣ“ и не согласное съ опредѣленіями соборовъ постановленіе п. Филарета о перекрещиваніи *всѣхъ еретиковъ*. Впечатлѣніе отъ этихъ указаній, противъ которыхъ возразить было рѣшительно нельзя, было поразительное: книги

пересматривали по нѣскольку разъ, провѣряли „выходы“, и какъ бы не вѣрили своимъ глазамъ. Но волей-не волей приходилось разстаться съ любимымъ изреченіемъ: „аще кто югу прибавить или убавить“ и проч., приходилось хотя нѣсколько расширить свой взглядъ. Соглашаясь съ нашею общею мыслию о возможности измѣненія, если они не относятся къ догматамъ, старообрядцы замѣтили намъ, что Никоновскія, книжныя измѣненія такого рода, что въ нихъ вмѣсто имени Господа стоитъ имя діавола и наоборотъ, и привели извѣстное мѣсто изъ чина крещенія. Прежде было напечатанъ: „Запрещаетъ ти, діаволе, Господь пришедый въ міръ и вселивыйся въ челоуѣцѣхъ“; а въ новыхъ: „Запрещаетъ тебѣ Господь, діаволе, пришедый въ міръ“... Долго пришлось намъ разъяснять ничтожность подобной перестановки, ни мало не измѣняющей смысла и, доказывать, что подобное обвиненіе—придирка; слушатели были въ какомъ-то волненіи, раскольники твердили одно: за чѣмъ на мѣсто Господа діаволь поставленъ?.. Наконецъ намъ вспомнилось нѣчто весьма похожее въ старопечатаныхъ книгахъ. Въ Кирилловой книгѣ, на листѣ 32-хъ, говорится, что „антихристъ прежде пришествія *своего* истинную жертву истребить“; тогда какъ въ „Толковомъ апостолѣ“, откуда эти слова и заимствованы, выражено: „антихристъ предъ пришествіемъ *Господнимъ*“ и проч. Сличивъ эти мѣста, мы замѣтили, что и въ „Кирилловой книгѣ“ на мѣсто имени Господня написано имя антихристово. Разсуждая по старообрядчески, мы должны бы сказать, что „Кириллова книга“ на мѣсто Господа проповѣдуетъ имя антихриста; но это была бы одна пустая и неблаговидная придирка. Послѣ этого возраженія смолкли, и слушатели замѣтно были убѣждены въ несправедливости обвиненія. Такимъ образомъ общая мысль о возможности измѣненій и разнообразія въ буквѣ и внѣшнихъ церковныхъ дѣйствіяхъ была достаточно выяснена. Тогда, имѣя дѣло съ безпоповцами, мы перенесли разсужденія на то, что у безпоповцевъ напрѣтивъ су-

ществуютъ неправильныя понятія о предметахъ богословскихъ, и повели бесѣду о вѣчности церкви въ молотѣ священныхъ чиновъ, о значеніи св. Христовой жертвы и вѣчномъ ея существованіи и объ антихристѣ. Ваше Высокопреосвященство достаточно знакомо съ содержаніемъ означенныхъ вопросовъ и пріемами моими при собесѣдованіяхъ, и потому я не буду излагать сюжеевскихъ преній по этимъ вопросамъ. Скажу только, какое сильное впечатлѣніе производили на слушателей неизвѣстныя имъ свидѣтельства изъ „Толковаго апостола“ о безусловномъ превосходствѣ Христовой жертвы предъ нашею внутреннею жертвою, а также и о краткости времени царствованія антихриста изъ того же „Толковаго апостола“ и „Толковаго апокалипсиса“ Андрея Кесарійскаго. Надо было видѣть, съ какимъ вниманіемъ и невольнымъ страхомъ выслушивались слова: „Еще же глаголють еретицы да душу и тѣло наше, а не Господне тѣло Господу Богу приносимъ, но мы не враждаемъ сего, но нашу жертву приносимъ вмѣстѣ съ Господнею жертвою, безъ которой наша жертва не чиста и гнушительна“. Или: „онъ же (т. е. антихристъ) не тако долго пребудетъ якоже еретицы показываютъ на пастырѣхъ церковныхъ, но толико дней, якоже отъ Даніила речеся?... (Изъ Толков. апост.). Предварительныя разсужденія о возможности разнообразія въ богослужбной практикѣ значительно упростили пренія по обрядовымъ вопросамъ, на которыя вызвали насъ озлобленные предшествовавшею рѣчью безпоповцы; ихъ вліяніе на массу было значительно подорвано. Теперь нельзя уже было ограничиваться простымъ указаніемъ разностей, а необходимо было отыскивать еретическій смыслъ въ принятыхъ церковію обрядахъ. Собесѣдники безпоповцы на это не рѣшились, по подняли вопросъ—въ связи съ разсужденіями объ антихристѣ—объ имени Іисусъ, какъ о другомъ лицѣ, и о печати антихристовой, прозрачно намекая на треперстное сложеніе. Ни то, ни другое не оправдалось. Имя Іисусъ было показано въ уважаемыхъ старообрядцами книгахъ академической

библиотеки; причемъ указаны были и тѣ снимки, какія изданы московскимъ братствомъ св. Петра съ древнѣйшихъ евангелій хранящихся въ Москвѣ. О. Петровъ заявилъ при этомъ, что, для провѣрки этихъ снимковъ есть возможность отправить въ Москву депутацію. Отечественныя мнѣнія о печати антихристовой находящіяся въ „Толковомъ апокалипсисѣ“, въ 105 словѣ Ефрема Сирина и въ т. наз. Ипполитовомъ словѣ, прочитанныя и разъясненныя, уничтожили всякое предположеніе относительно сходства этой печати съ треперстіемъ. Свидѣтельства объ имени Иисусъ, которыя мы предъявляли нѣсколькимъ грамотнымъ лицамъ, произвели сильное въ пользу церкви впечатлѣніе. Не былъ обойденъ и вопросъ о клятвахъ, при чемъ былъ предъявленъ намъ печатный оттискъ извѣстныхъ протоколовъ „Петерб. отдѣла общества любителей духовнаго просвѣщенія“, и потребовано чтеніе соборнаго свитка. Изъ чтенія сего послѣдняго былъ сдѣланъ нами слѣдующій выводъ неоспариваемый и собесѣдниками. Преданы соборному проклятію тѣ люди, которые, содера извѣстные обряды, хулили въ тоже время обряды новоисправленные, отдѣлялись отъ церковнаго общенія и церковь называли еретическою и антихристовою. Стало быть клятва собора 1667 г. падаетъ на людей содержащихъ *въ совокупности* означенные признаки, стало быть, безъ противорѣчія собору она могла быть снята съ тѣхъ людей, которые всѣхъ въ совокупности признаковъ въ себѣ не заключали, т. е. такъ наз. единовѣрцевъ. Тѣмъ менѣе эта клятва имѣетъ какое либо отношеніе къ прежде бывшимъ святымъ мужамъ и православнымъ русскимъ христіанамъ.—что признаетъ и сторона ратующая за старообрядцевъ въ „обществѣ любителей Духовнаго просвѣщенія“. это наглядно свидѣлствуетъ и великороссійская церковь прославленіемъ всѣхъ означенныхъ святыхъ и поминовеніемъ всѣхъ благочестивыхъ царей и святѣйшихъ патріарховъ до Никона бывшихъ. Были предложены еще краткіе вопросы о политическомъ крещеніи, о ювеніяхъ, бывшихъ на расколь-

никовъ, о порицаніяхъ; на эти вопросы даны были также краткіе отвѣты. Вотъ предметъ, порядокъ и характеръ бывшихъ въ Сюкеевѣ собесѣдованій! Насколько глубоко и продолжительно будетъ ихъ вліяніе, дадутъ ли они какіе либо положительные въ дѣлѣ ослабленія раскола результаты, сказать, конечно невозможно. Но не могу не передать Вашему Высокопреосвященству того, что удалось мнѣ подмѣтить, какъ заслуживающее въ этомъ отношеніи вниманія. Въ многочисленной массѣ присутствовавшихъ были люди съ неодинаковымъ религіознымъ настроеніемъ, и потому впечатлѣніе отъ собесѣдованій было различно. На нѣкоторыхъ фанатичныхъ безпоповцевъ — надо прибавить весьма не многихъ — бесѣды производили какое-то озлобляющее дѣйствіе, это очевидно люди вліятельные въ средѣ сектантовъ, авторитетъ коихъ подрывался. Озлобленіе это выражалось то назойливымъ и громкимъ требованіемъ оставить извѣстный разбираемый вопросъ и перейти къ другому, то одновременнымъ крикомъ въ четыре и пять голосовъ, который мы по возможности спокойно, пережидали, то упорнымъ и во очію всѣхъ несправедливымъ стояніемъ на своемъ. Во многихъ замѣтно было чувство колебанія, разочарованія въ своихъ убѣжденіяхъ, чувство внутренней борьбы. Нѣкоторые изъ безпоповцевъ приходили въ домъ священника для частныхъ съ нами разговоровъ, гдѣ не скрывали своихъ горькихъ чувствъ и просили нашего руководства; мы повторяли имъ свои доказательства и пользуясь случаемъ надѣляли ихъ разными брошюрками противораскольническаго направленія, которыя они охотно брали. При этомъ имъ разда ны были сочиненія „о безпоповщинской исповѣди“, о таинствѣ причащенія о мнимой присягѣ т. Іоакима“, о которой тоже была рѣчь, и нѣкоторыя другія. Но особенно отраднo было видѣть нескрываемое чувство радости въ нѣкоторыхъ православныхъ; въ этомъ отношеніи во время самыхъ бесѣдъ выдавались трое мужчинъ, грамотныхъ и болѣе другихъ понятливыхъ. Всѣ же во-

обще были очень внимательны и при прощаніи изъявили желаніе снова пригласить меня всѣмъ міромъ, на что я и изъявилъ согласіе, указавъ для новаго приѣзда конецъ августа мѣсяца, и въ то же время пригласивъ ихъ самихъ явиться въ Казань и приходить ко мнѣ. Во всякомъ случаѣ бесѣды съ книгами дадутъ на будущее время опору въ бесѣдахъ О. Петрову, который можетъ ссылаться на тѣ свидѣтельства, коихъ не имѣетъ подъ руками, или вычитывать ихъ изъ пособій. Это обстоятельство, при крайнемъ недостаткѣ первичныхъ источниковъ, очень важно, и было главною причиною моей поѣздки въ Суксеево.

С Л О В О,

СКАЗАННОЕ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЫМЪ АНТОНИЕМЪ, АРХІЕПИСКОПОМЪ КАЗАНСКИМЪ, ВЪ ГРАДСКОЙ БОГОЛЮВСКОЙ ЦЕРКВИ 6-го октября 1874 г., по случаю открытія устроеннаго при сей церкви БОГАДѢЛЕННАГО ДОМА ДЛЯ ПРИЗРѢНІЯ ВѢДНЫХЪ И БЕЗПРІУТНЫХЪ СТАРИЦЪ.

Благотворенія и общенія не забывайте: таковыми бо жертвами благоугождается Богъ (Евр. 13, 16).

Сія заповѣдь апостольская, какъ вижу я съ истинною пастырскою радостію, не остается мертвою буквою въ нашемъ богоспасаемомъ градѣ. Не забывается въ немъ благотвореніе и общественное и частное, и не престааетъ приноситься въ жертву Богу благоугодную. Есть здѣсь немало домовъ милосердія—то для призрѣнія бѣдныхъ и нищихъ, немощныхъ и престарѣлыхъ, то для пріюта сирыхъ и безпомощныхъ, то для обученія и воспитанія дѣтей, то для врачеванія болящихъ, то для исправленія преступныхъ. Есть здѣсь не одно общество съ цѣлію—творить тѣ или другія дѣла милосердія христіанскаго. Слава и благодареніе за сіе Господу, и начинающему и совершающему въ насъ все благое! Благословеніе свыше и милость отъ Бога, милующаго милостивыхъ, всѣмъ творящимъ дѣла милости и приносящимъ на нихъ въ жертву и богатые дары отъ избытка своего, и малыя лепты отъ лишенія своего!

Видимъ мы въ своемъ градѣ и новый опытъ исполненія оной апостольской заповѣди: новое дѣло благодѣланія — домъ милосердія устроенъ, близъ и подъ сѣнію сего дома Божія, вѣрными рабами и послушателями Евангелія Христова (¹)—для призрѣнія нищихъ и убогихъ старицъ и приносится нынѣ въ жертву Богу, почему и открывається для принятія ихъ съ приличнымъ торжествомъ церковнымъ, съ празднственнымъ служеніемъ въ семъ храмѣ, дабы молитвою церковною облагодѣлать сіе дѣло милосердія и низвести на него благословеніе свыше, дабы отъ безкровной всесвятѣйшей жертвы тѣла и крови Христовыхъ, принесенной въ семъ храмѣ, заимствовать и сообщить и сему дѣлу силу и благовоніе истинной, благоудной Богу жертвы.

Да узрятъ убо нищии и возвеселятся — скажу словами псалмопѣвца, — *яко услыша убогія Господь и окованныя своя не уничтожи* (Пс. 68, 33. 34)! Да возрадуется, боголюбивые устроители сего дома милосердія, и ваша душа о Господѣ, даровавшемъ вамъ и довольныя средства, и благую мысль, и добрую волю къ предпріятію и совершенію сего богоуднаго дѣла и споспѣшествовавшемъ привести оное къ окончанію. Да будетъ поистинѣ и вполнѣ благоудна эта жертва ваша Богу и да примется въ пренебесный жертвенникъ, въ волю благоуханія! Да дастъ Господь милость свою и почившимъ рабамъ Божиимъ, сродникамъ вашимъ—Сергію и Евдокіи, въ память коихъ сотворенъ вами сей кровъ для бѣдныхъ, и да водворятся тамъ души ихъ въ кровѣ Бога небснаго и сокрыются въ селеніи Его отъ вѣхъ золь темнаго царства ада! Пусть каждая отертая вами слеза имѣющихъ обрѣсти здѣсь и теплый пріютъ и насущный хлѣбъ убогихъ и каждый благодарный вздохъ ихъ за сіе помянутся предъ Господомъ, милующимъ милостивыхъ, низводя на васъ и на весь домъ вашъ присно благословеніе отъ Него

(¹) Казанскимъ купцомъ П. А. Прибытковымъ и супругою его Е. С.

и ходатайствуя вамъ у Него и прощеніе согрѣшеній, и благопоспѣшеніе въ дѣлахъ вашихъ, и неоскудѣніе, а паче приумноженіе въ рукахъ вашихъ земныхъ благъ, коими умѣете вы такъ богоугодно пользоваться, не скудостію сѣя оныя на благотворенія и не жалгѣя давать ихъ взаимъ Богу чрезъ руки убогихъ. А въ концѣ концовъ — *въ день онъ*, т. е. день страшнаго суда Христова пусть это и другія ваши дѣла милосердія предъидутъ предъ вами и уготовятъ вамъ тамъ стояніе не ошуюю, а одесную Царя—Христа, чтобы слышать отъ Него возжелѣнный гласъ, вводящій въ настѣдіе царствія Отца Его, уготованное отъ сложенія міра всѣмъ возлюбившимъ Его и угодившимъ Ему—наипаче милостынею, подаваемою здѣсь братіи Его меньшей, какъ именуеть Онъ нищихъ, и приѣмлемой Имъ тамъ какъ-бы поданную Ему самому!

Да узрятъ нищій и возвеселятся: яко услыша убогія Господь, и окованныя своя не уничижи. О, когда бы, братіе, чаще случалось нищимъ нашимъ зрѣть то, что зрятъ нынѣ нѣкоторые изъ нихъ въ семъ приготовленномъ для нихъ кровѣ, и веселиться такъ, какъ они нынѣ веселятся! Когда бы болѣе было у насъ подражателей прекрасному примѣру благочестивыхъ устроителей сего крова, или хотя участниковъ въ подобныхъ благотворительныхъ учрежденіяхъ, и чаще праздновались у насъ подобные нынѣшнему праздники! Когда бы болѣе было у насъ такихъ, которые уподоблялись бы праведному Іову, жившему еще до Евангелія Христова по духу широкой евангельской любви къ ближнимъ и говорившему: *спасахъ убогаго отъ руки сильнаго, и сиротѣ, ему же не бѣ помощника, помогахъ, уста же вдовича благословляху мя. Око бѣхъ слѣпымъ, нога же хромымъ: азъ бѣхъ отецъ немощнымъ* (Іов. 29, 13—16)! Когда бы общество нашего града болѣе походило на то малое еще числомъ, но великое духомъ любви евангельской общество первыхъ учениковъ Христовыхъ, въ которомъ всѣ одинъ передъ другимъ тщались приносить и отдавать свое достояніе на общую

потребу—*всякому, егоче аще кто требоваше*, почему и не былъ ницъ ни единъ въ нихъ, — какъ говорится въ Дѣянїяхъ апостольскихъ (Дѣян. 2, 45. 4, 34). Какъ бы тогда и у насъ, если не совѣзмъ прекратилась, то по крайней мѣрѣ сократилась въ своемъ числѣ и размѣрахъ и облегчилась въ своемъ бремени нищета! Но— что я указываю на подобныя, быть можетъ, уже слишкомъ высокіе примѣры благотворенїя, по нашему, очень оскудѣвшему любовію христіанскою, времени? Пусть бы у насъ чаще и больше дѣлалось хотя такъ, какъ совѣтуетъ дѣлать апостоль Павелъ коринѳянамъ: *по единый отъ субботъ*, т. е. въ каждый воскресный день, въ память воскресшаго и спасаго насъ Христа Господа, *кїйждо васъ да полагаетъ еже аще что благопоспѣшитъ* (1 Кор. 16, 2) на дѣла благотворенїя и милостыню. Пусть бы поменьше было между нами такихъ богачей, которые, подобно одному евангельскому богачу, запирали бы въ своихъ хранилищахъ *блага многа, лежаща на лѣта многа* — не для того, чтобы съ любовію дѣлиться ими въ нуждахъ съ другими, а чтобы душѣ своей можно было говорить: *душе, яждь, нїй, веселися!* или иногда въ одинъ день истреблять на себя болѣе цѣлаго годоваго пропитанїя бѣдняка. Пусть бы поменѣе было и подражателей другому богачу евангельскому, который любилъ облачаться всегда въ порфиру и виссонъ и кажлый день пировать и веселиться свѣтло, а бѣдному и больному Лазарю, лежащему у воротъ его дома, не хотѣлъ удѣлять и крупницъ, падающихъ со стола его. Пусть бы поменьше было такихъ, которые, какъ обличаетъ пророкъ, *съ гусльми и тѣвницами и тимпанамн и свирьльми вино пїютъ, на дѣла же Господня не взираютъ и дѣль руку Его не помышляютъ* (Ис. 5, 12). Пусть бы жены и дѣвы поменьше у насъ занимались *внѣшнимъ плетенїемъ властвъ* на головахъ своихъ и *обложенїемъ злати и лѣнтою одѣянїя ризнаго*, какъ говоритъ апостоль, что есть сущая суета и тїцета, а между тѣмъ стоять немалыхъ издержекъ, побольше же внимали бы

своему потасному сердца чловкѣ, въ истиннѣи кроткаго и молчаливаго духа, еже ссть предъ Богомъ многоцѣнно (1 Пет. 3, 3. 4). Пусть бы и мужи покупѣе были на жертвы, приносимыя суетѣ и крушенію духа на этихъ зрѣлищахъ лицедѣевъ, въ этихъ играхъ разорительныхъ въ деньги, въ этихъ шумныхъ сборищахъ внѣ семейнаго круга, губящихъ часто не только время, но и душу, не только деньги, но и покой и счастье семейное. Пусть бы у насъ вообще поменьше было, съ одной стороны, постыдной скупости и жадности, жалѣющихъ иногда ничтожной лепты—подать нищему или принести на благотвореніе, а съ другой—безумной роскоши и расточительности, бросающей даромъ тысячи на свои, часто далеко не невинныя, удовольствія. Пусть поменьше бы было жалкаго эгоизма, ищущаго лишь своихъ си, холоднаго и черстваго для чужихъ нуждъ и презорливаго къ нищимъ и убогимъ братіямъ, а побольше—напротивъ—теплой любви евангельской, готовой не только достояніе, но и душу свою полагать за ближнихъ своихъ,—побольше живаго сознанія общаго каждому со всѣми чловѣками, не исключая и самыхъ бѣднѣйшихъ изъ нихъ и уничиженныхъ, братства и равенства во Христѣ, побольше крѣпкой памяти о послѣднемъ часѣ каждаго изъ насъ, когда наги отыдемъ мы отсель, какъ наги и пришли сюда, побольше и страха послѣдняго суда Господня, на коемъ каждому воздастся, по суней и неумытной правдѣ, по дѣламъ его, и судъ безъ милости будетъ не сотворшимъ милости. Ахъ! какъ бы тогда много исполнилось лишеній у бѣдныхъ отъ избытковъ богатыхъ! Сколько бы напилось алчущихъ, истаевающихъ отъ голода или отъ скудной и вредной пищи, на счетъ этихъ безчисленныхъ лишнихъ блюдъ, тяготящихъ иногда столы роскошныхъ богачей; сколько бы напилось жаждущихъ на счетъ этихъ дорогихъ заморскихъ винъ, льющихся тамъ рѣкою! Сколько одѣлось бы нагихъ или одѣтыхъ въ едва покрывающія наготу рубища на счетъ этихъ излишковъ—то безмѣрно ши-

рокихъ, то безконечно длинныхъ, часто уродливыхъ и всегда многоцѣнныхъ одеждъ нашихъ великосвѣтскихъ женъ и дѣвъ! Сколько бы цѣлыхъ семействъ безпріютныхъ и неимущихъ гдѣ главы подклонити укрылось подъ сѣнію этихъ многочисленныхъ, большею частію излишнихъ и ненужныхъ комнатъ въ иныхъ чертогахъ богачей! Сколько бы отерлось слезъ и утолилось вздохомъ у скорбящихъ и изнемогающихъ подъ бременемъ нищеты и убожества душъ на счетъ этихъ сладкихъ звуковъ разныхъ пѣвцовъ или пѣвицъ, кимваловъ или мусикій, гремящихъ въ домахъ веселья на шумныхъ пиршествахъ! Сколько бы, быть можетъ, предупреждено было пороковъ и преступленій, до коихъ доходятъ иногда люди, хотя и по злой своей волѣ, путемъ бѣдности,—сколько было бы, быть можетъ, исхищено душъ отъ гибели и спасено на счетъ этихъ сокровищъ, или безумно расточаемыхъ иными на излишества, не только бесполезныя, но и вредныя для души, или же отдаваемыхъ другими взаимъ, но не Богу, чрезъ дѣла милосердія, дабы отъ Него принять воздаяніе сторицею и здѣсь и тамъ, а людямъ, дабы отъ нихъ получить иногда непомѣрно тяжкую лихву! А такимъ образомъ—сколько убавилось бы на страшномъ судѣ Христовомъ козлищъ, имѣющихъ стать тамъ ошуюю Его и быть отосланными во огнь вѣчный за нелюбовь и жестокосердіе къ ближнимъ, и сколько прибавилось бы овецъ, кои стануть одесную Его и введены будутъ въ небесное царствіе за дѣла любви и милосердія!

Да поревнуетъ, братіе возлюбленные, по крайней мѣрѣ, каждый изъ насъ самъ по своимъ силамъ и средствамъ, умножить собою этотъ свѣтлый ликъ добрыхъ овецъ Христовыхъ возможными для него дѣлами милосердія, безъ коихъ никто не явится тамъ непостыднымъ предъ всемилосерднымъ, но вмѣстѣ и предъ всеправеднымъ Судіею. Да потщится каждый изъ насъ сдѣлать то, чтобы и при смерти и по смерти непремѣнно имѣть за себя ходатаями хотя нѣсколько слезъ, отертыхъ нами у бѣдныхъ и несчастныхъ, хотя нѣсколько вздохомъ,

утоленныхъ нами у скорбящихъ и озлобленныхъ душъ. Да стяжетъ каждый тамъ себѣ должникомъ Бога, взаимъ давъ Ему здѣсь посильныя лепты отъ теплаго усердія, отъ живаго сочувствія, отъ чистой Христовой любви въ лицѣ нуждающихся братій нашихъ—меньшихъ братій Его. *Благотворенія и общенія не забывайте: таковыми бо жертвами благоугождается Богъ. Аминь.*

НѢМЕЦКІЙ КАТОЛИЦИЗМЪ.

(продолженіе)

—

Когда Фридрихъ I прусскій принялъ титулъ короля (1700 г.) и тѣмъ превратилъ владѣнія ордена нѣмецкихъ рыцарей въ прусское королевство, то папа Климентъ XI, какъ бы предвидя въ Пруссіи своего смертельнаго врага, рѣшительно воспротивился такому самовольному присвоенію королевскаго титула и назвалъ поступокъ Фридриха насильственнымъ и несправедливымъ. Но исторія пошла своимъ чередомъ и спустя 50 лѣтъ болѣе уступчивый папа, Бенедиктъ XIV, называлъ въ своихъ официальныхъ грамотахъ прусскаго государя не иначе, какъ королемъ. Этотъ первый признанный папою король Пруссіи былъ Фридрихъ II великій, страшный и опасный врагъ католичества. Вслѣдствіе его завоеваній, сопровождавшихся присоединеніемъ къ Пруссіи католическихъ земель, прусское государство изъ строго протестантскаго сдѣлалось смѣшаннымъ. Но Фридрихъ, и по присоединеніи католическихъ земель, не отказался отъ строго протестантской политики: католики были отстраняемы отъ всѣхъ государственныхъ должностей, не только высшихъ, но и низшихъ; свободное избраніе епископовъ на епархіи и аббатовъ въ монастыри возбранено; дѣтей отъ смѣшанныхъ браковъ повелѣвалось воспитывать по протестантски; католическія учебныя заведенія старались реформировать по образцу протестантскому. — словомъ, Фрид-

рихъ великій старался стать точно въ такія же отношенія къ католической церкви, какъ къ протестантской. Послѣ наполеоновскаго погрома Пруссіи, къ ней въ качествѣ вознагражденія за отнятыя у нея области, было присоединено еще нѣсколько католическихъ земель, вслѣдствіе чего католическое народонаселеніе ея еще болѣе увеличилось. Но несмотря на это, преемникъ Фридриха II, Фридрихъ Вильгельмъ III (1796—1840 гг.), не только не отказался отъ старой бранденбургской политики, но даже еще усилилъ свою строгость по отношенію къ католикамъ, въ чемъ много содѣйствовало ему ученіе Гегеля о всемогуществѣ и всевластности государства. Изъ всѣхъ протестантско-нѣмецкихъ государствъ Пруссія была наиболѣе сильнымъ и наиболѣе знаменитымъ, по недавно приобрѣтенной военной славѣ, государствомъ; поэтому несудивительно, что взоры нѣмецкихъ патриотовъ начали мало по малу обращаться къ ней и въ ней искать спасенія Германіи.

Вступивъ въ тѣсную связь съ протестантами, вслѣдствіе описанныхъ политическихъ перемѣнъ, и усвоивъ себѣ мечты и надежды нѣмецкихъ патриотовъ всѣхъ отдѣлковъ и партій, просвѣщенные или либеральные католики мало по малу расширяли программу своего ученія: они начали высказывать мысль не только объ отдѣленіи нѣмецкой церкви отъ Рима и образованіи изъ нея особой самостоятельной церкви, но и о необходимости исключенія латинскаго языка изъ богослуженія и введенія вмѣсто него нѣмецкаго, объ уничтоженіи церемоній и упрощеніи богослуженія, сообразно духу времени, объ отмѣнѣ целибатства и т. п. предметахъ. Мысли эти проповѣдывались во многихъ брошюрахъ, газетахъ всякаго рода и журналахъ. Въ 1826 году явилось во Франкфуртѣ сочиненіе г. Каровэ (Carové) о единоспасающей церкви. Насколько это сочиненіе уклонилось отъ вѣроученія католической церкви, можно видѣть изъ того, что г. Каровэ старается представить принципъ католичества о спасеніи человѣка только въ католической церкви неосновательнымъ, безсодержа-

тельными и невѣрными. Подобныхъ явленій было множество.

Само собою понятно, что и ультрамонтане не бездѣйствовали съ своей стороны. Напротивъ они постоянно возбуждали въ вѣрныхъ католикахъ духъ борьбы противъ враждебныхъ элементовъ, и, нужно замѣтить, авторитетъ папы и духовенства былъ еще силенъ.— Съ 1820 г. въ боннскомъ богословскомъ факультетѣ сдѣлался профессоромъ богословія Г. Гермесъ, основавшій новую богословскую школу, вскорѣ сдѣлавшуюся господствующею въ боннскомъ и бреславскомъ университетахъ, покровительствуемую кѡльнскомъ архіепископомъ, графомъ Шпигелемъ и сочувственно принятую окрестными епископами. Сущность ученія Гермеса можно выразить слѣдующимъ образомъ.— Въ дѣлѣ познанія религіозныхъ предметовъ онъ выходилъ изъ сомнѣнія. Это онъ дѣлалъ для того, чтобы съ одной стороны поставить разумъ въ свободныя и независимыя отношенія къ откровенному ученію и церковному авторитету, а съ другой, чтобы тѣмъ лучше обосновать предметы вѣры и поставить церковный авторитетъ на болѣе твердую почву. Откровенная вѣра, по Гермесу, предполагаетъ умственную вѣру, и чтобы вѣрующій христіанинъ могъ выработать болѣе твердое убѣжденіе, въ откровенной религіи, онъ долженъ предварительно уяснить себѣ начала своей умственной религіи, вложенной Богомъ въ его разумную душу при ея созданіи. Убѣжденіе въ истинности откровенной религіи должно быть необходимымъ требованіемъ ума, результатомъ предварительной умственной работы надъ естественною умственною религіею человѣка. Изъ изложеннаго ученія Гермеса всякій легко можетъ понять, какъ оно должно быть опасно для римскаго католичества въ Германіи. Легко можетъ статься, что испытующій умъ, усумнившійся въ догматахъ вѣры, не возвысится надъ сомнѣніемъ, и придетъ къ полному отрицанію нѣкоторыхъ изъ нихъ. Такое отрицаніе особенно возможно по отношенію къ абсолютной власти папы надъ всѣми на-

родами. Въ теченіе довольно долгой дѣятельности Гермеса и благодаря вышесказанному покровительству ему, гермесіанизмъ широко распространился и пустилъ повсюду довольно глубокіе корни. Большинство католическихъ факультетовъ, епископскихъ семинарій и соборныхъ капитуловъ было наполнено его учениками; тысячи приходскихъ священниковъ вышли изъ его школы. Многие уже прозрѣвали, что такое философски-раціоналистическое направленіе въ католической богословской наукѣ съ теченіемъ времени приведетъ къ полному соглашенію съ протестантами. Но чѣмъ больше успѣвалъ гермесіанизмъ и чѣмъ больше радовались его распространенію протестанты и либеральные католики, тѣмъ зорче и внимательнѣе слѣдили за нимъ ультрамонтане. Лишь только Гермесъ умеръ въ 1831 году, какъ ашаффенбургская *Kirchenzeitung* подняла вопросъ о гермесіанизмѣ и его отношеніи къ католичеству. Началась жаркая полемика, въ которой гермесіанцы, съ сознаниемъ своихъ силъ называли себя партією, далеко превосходящею своихъ противниковъ и численностію и силою знанія. Въ 1835 г. умеръ покровитель гермесіанизма графъ Шпигель и на мѣсто его избранъ кѣльнскимъ архіепископомъ баронъ Климентъ Августъ фонъ Дросте-Вишерингъ, доселѣ викарный епископъ мюнстерскій, завзятый врагъ всѣхъ гермесіанцевъ. Въ сентябрѣ того же самаго года явилось папское бреве, осуждающее ученіе Гермеса, какъ раціоналистическое и во многомъ несогласное съ ученіемъ римской церкви, и воспрещающее читать его сочиненія. Архіепископъ фонъ-Дросте, съ своей стороны, началъ гнать гермесіанцевъ всѣми зависящими отъ него средствами. Онъ издалъ къ духовникамъ города Бонна окружное посланіе, въ которомъ всѣмъ воспрещалось читать сочиненія Гермеса и слушать лекціи профессоровъ, о которыхъ доподлинно извѣстно, что они ученики Гермеса. Отъ вновь посвящаемыхъ священниковъ онъ потребовалъ клятвы, скрѣпленной собственноручными ихъ подписями, въ вѣрномъ храненіи составлен-

ныхъ имъ самимъ 18-ти положеній, исключительно направленныхъ противъ положеній Гермеса. Многие изъ профессоровъ—гермесіанцевъ были отрѣшены имъ отъ должности, какъ въ боннскомъ университетѣ, такъ и въ кѣльнской духовной семинаріи. Послѣ того гермесіанизмъ началъ быстро упадать, какъ осужденный папою. Многие изъ гермесіанцевъ отказались отъ своихъ убѣжденій по пословицѣ: *Roma locuta est, res finita est*—Римъ сказалъ, дѣло кончено. Понятно, что такой быстрый упадокъ гермесіанизма не могъ быть приятенъ прусскому правительству, которому очень желательно было побороть католичество посредствомъ самого-же католичества. Оно не признало папской осудительной буллы, воспретило ея обнародованіе, сочло дѣйствія архіепископа противозаконными, нарушающими права государства, и вступило съ нимъ борьбу. Но протесты правительства остались безъ всякихъ послѣдствій. Борьба его съ архіепискомъ изъ-за гермесіанизма поглотилась борьбою съ тѣмъ же самымъ архіепископомъ изъ-за смѣшанныхъ браковъ, появившеюся въ тоже самое время. Гермесіанизмъ палъ окончательно, не смотря на поддержку правительства. Очевидно, правительство не имѣло никакого права считать истинно-католическимъ, и поддерживать какъ таковое, ученіе, осужденною римскою церковію. Да и какъ оно могло удержать въ университетѣ профессоровъ, которыхъ лекціи никто не хотѣлъ слушать, вслѣдствіе папскаго и архіепископскаго воспрещенія, и аудиторіи которыхъ потому должны оставаться пусты?..

Споръ о смѣшанныхъ бракахъ вызвалъ гораздо большее движеніе, которое поглотило собою, или, по крайней мѣрѣ, затмило движеніе гермесіанское. Смѣшанные браки не могутъ быть заключаемы по правиламъ католической церкви. Но католическое народонаселеніе жило въ Германіи смѣшанно съ протестантскимъ народонаселеніемъ и потому выполненіе этихъ правилъ сдѣлалось невозможнымъ. Въ 1748 г. папа Бонидиктъ XIV издалъ, по предложенію изъ Польши, буллу, въ которой дозволилъ заключеніе

смѣшанныхъ браковъ . подѣ соблюденіемъ слѣдующихъ трехъ условій: а) воспитанія всѣхъ дѣтей отъ таковыхъ браковъ въ католической вѣрѣ, б) непремѣннаго сохраненія вѣры католическою стороною, и с) обращенія къ католической вѣрѣ и не католической стороны. Въ противоположность этой папской буллѣ знаменитый король Фридрихъ издалъ въ 1750 г. такое распоряженіе, что дѣти отъ смѣшанныхъ браковъ должны быть воспитываемы до 14-лѣтняго возраста въ той религіи, къ которой принадлежать ихъ родители по полу, т. е. дѣти мужскаго пола должны быть воспитываемы въ религіи отца, а дѣти женскаго пола въ религіи матери. Послѣ этого до 1825 г., при заключеніи смѣшанныхъ браковъ, иногда брали отъ вступающихъ въ бракъ обѣщаніе въ воспитанія дѣтей въ католической религіи, и иногда не брали. Въ означенномъ же году прусскій кабинетъ сдѣлалъ распоряженіе, чтобы католическіе духовные не требовали отъ вступающихъ въ смѣшанный бракъ обѣщанія воспитывать дѣтей въ католической религіи. Въ исполненіе такого распоряженія правительство католическіе духовные совершенно отказались заключать смѣшанные браки. Отказъ ихъ привелъ къ переговорамъ съ Римомъ, результатомъ которыхъ было бреве папы Пія VIII, изданное въ мартѣ 1830 г. Папа дозволялъ заключать смѣшанные браки не иначе, какъ подѣ условіемъ воспитанія всѣхъ дѣтей, происшедшихъ отъ таковыхъ браковъ, въ католической религіи. Ясно, что между прусскимъ государственнымъ распоряженіемъ и папскимъ бреве находится полный контрастъ. Во избѣжаніе столновенія кѡльнскій архіепископъ, графъ Шпигель вступилъ въ соглашеніе съ прусскимъ правительствомъ (въ іюнь 1834 г.), по заключеніи котораго издалъ къ духовенству своей епархіи пастырское посланіе, а къ генераль-викариату инструкцію, которыя написаны въ смыслѣ, совершенно противоположномъ папскому бреве отъ 1830 года и тождественномъ съ прусскимъ государственнымъ распоряженіемъ отъ 1825 года. Вместе съ пастырскимъ посланіемъ правительство дозволило обнародовать и бреве Пія VIII. Въ 1836 г. слухъ о со-

глашеніи архієпископа съ правительствомъ дошелъ до Рима и произвелъ здѣсь безпокойство въ куріи. Прусскій посоль въ Римѣ успѣшилъ успокоить папу тѣмъ, что безъ такого соглашенія правительство не могло дать своего дозволенія на обнародованіе папскаго бреве, но объ инструкціи генераль-викаріату умолчалъ. Точно въ такомъ же духѣ написали свое извѣстіе папѣ архієпископъ и три епископа: мюнстерскій, падерборнскій и трирскій. Но прежде чѣмъ ихъ извѣстительное посланіе дошло до Рима, трирскій епископъ Гоммеръ, въ виду приближенія смерти и чувствуя угрызенія совѣсти, послалъ папѣ свое отдѣльное письмо, въ которомъ раскрылъ истинный ходъ дѣла и описалъ его въ смыслѣ, совершенно противоположномъ оффиціальному извѣстію. Послѣ смерти Шпигеля архієпископомъ кѡльнскимъ, сдѣлался, какъ сказано, Климентъ Августъ Дросте фонъ-Вишерингъ, человѣкъ глубоко религіозный, аскетъ и высокой нравственности, и потому, вѣроятно, по незнанію давшій правительству при своемъ вступленіи на архієпископскій престолъ обѣщаніе во всемъ слѣдовать соглашенію, сдѣланному имъ съ архієпископомъ Шпигелемъ. Но узнавъ о тайномъ донесеніи епископа трирскаго и вслѣдствіе того точнѣе обслѣдовавъ все дѣло о смѣшанныхъ бракахъ, онъ нашелъ, что соглашеніе Шпигеля и его инструкція генераль-викаріату совершенно противоположны папскому бреве отъ 1830 г. и никакъ не могутъ быть соглашены съ нимъ. Поэтому онъ издалъ духовенству своей епархіи повелѣніе, чтобы оно, при заключеніи смѣшанныхъ браковъ, предварительно истребовало отъ брачующихся обѣщаніе воспитывать всѣхъ дѣтей, которыя будутъ у нихъ, покатолически. Такое распоряженіе архієпископа правительство нашло противозаконнымъ и вступило съ нимъ въ переговоры, но безуспѣшно. Оно потребовало у него отставки, какъ у человѣка неисполнившаго своего обѣщанія и противящагося государственными постановленіямъ, но, понятнo, получило отказъ. Тогда оно арестовало его 20 ноября 1837 г. и насильственно удалило изъ Кѡльна

въ Минденъ. Этотъ насильственный поступокъ правительства произвелъ чрезвычайное впечатлѣніе на католическое народонаселеніе, повсюду возбудилъ въ немъ крайнее негодованіе, а по мѣстамъ вызвалъ даже явныя возстанія противъ правительства. Возстанія эти были быстро подавлены; а для успокоенія народа правительство издало въ родѣ объяснительной грамоты, въ которой старалось показать ему, что архіепископъ поступилъ противозаконно, замѣшанъ въ двухъ революціонныхъ партіяхъ и вообще оказывалъ явное неповиновеніе правительству. Капитулу повелѣвалось вступить въ обычные права въ случаѣ упраздненія епископской кафедры и приступить къ избранію новаго епископа. Когда вѣсть объ этихъ событіяхъ дошла до Рима, то папа собралъ 10 декабря 1837 г. консисторію изъ всѣхъ кардиналовъ для выслушанія рѣчи, въ которой онъ высказалъ мысль, что онъ не можетъ вполне достаточно выразить той скорби, которая объела его душу вслѣдствіе неправдъ, претерпѣваемыхъ католическою церковію. Рѣчь папы, очевидно, была рассчитана на то, чтобы возбудить въ общественномъ мнѣніи Европы сочувствіе къ католической церкви. Новый прусскій посолъ Бунзенъ явился въ Римъ непосредственно послѣ произнесенія папской рѣчи и очутился въ чрезвычайно непріятномъ положеніи. На его предложеніе, каковъ смыслъ рѣчи, папа отвѣчала, что она есть не болѣе, какъ торжественный протестъ противъ всѣмъ извѣстнаго и скандальнаго нарушенія священныхъ правъ католической церкви. Для управленія осиротѣвшей епархіи папа утвердилъ въ качествѣ коадьютора декана Гюсгена, избраннаго кѡльнскимъ капитуломъ.

Отъ западныхъ провинцій вскорѣ споръ о смѣшанныхъ бракахъ перешелъ и въ восточныя провинціи Пруссіи. Въ началѣ 1836 г. архіепископъ гнезенскій и познанскій Мартинъ Дюнинъ потребовалъ отъ правительства дозволенія или обнародовать въ своей епархіи папскую буллу отъ 1830 г., или снести

съ папскимъ престоломъ по возбужденному вопросу; но получилъ рѣшительный отказъ и въ томъ и другомъ. Послѣ того въ октябрѣ (21) того же самаго года онъ обращался съ своею просьбою еще разъ и непосредственно къ самому королю, но и отъ него получилъ отказъ. Тогда одушевленный папскою аллокуціею отъ 10 дек. 1837 г., онъ въ февралѣ слѣдующаго года издалъ къ своему клиру строгое папское посланіе, въ которомъ объявилъ ему, что онъ отрѣшитъ отъ должности всякаго священника, который заключитъ смѣшанный бракъ, не взявъ предварительно отъ брачующихся обѣщанія воспитывать всѣхъ ихъ дѣтей по католически. Правительство нашло такой поступокъ архіепископа противозаконнымъ и потребовало отъ него, чтобы онъ взялъ назадъ свое распоряженіе. Но онъ отказался. Тогда правительство арестовало его, предало суду и обвинило въ измѣнѣ отечеству. Само собою понятно, что онъ призналъ такой судъ некомпетентнымъ и протестовалъ противъ него. Папа сказалъ въ полномъ собраніи кардиналовъ въ сентябрѣ 1838 г. новую рѣчь, въ которой все дѣло представилъ такъ, какъ если бы несомнѣнно извѣстно было стремленіе прусскаго правительства совершенно ниспровергнуть данное Богомъ устройство церкви, Германію отдѣлить отъ средоточія католическаго единства и превратить церковь въ созданіе рукъ человѣческихъ. Споръ принималъ все большіе и большіе размѣры, такъ что вскорѣ почти весь прусскій епископатъ вступилъ въ борьбу съ правительствомъ. На архіепископа Мартина Дюнина правительство думало лично подѣйствовать, вызвавъ его для этого въ Берлинъ для личныхъ переговоровъ; но напрасно. Тогда королевскій верховный судъ опубликовалъ во всеобщее свѣдѣніе слѣдующее рѣшеніе, что хотя архіепископъ освобождается отъ обвиненія въ измѣнѣ отечеству, но за сопротивленіе правительству присуждается къ лишенію сана, шестимѣсячному аресту и уплатѣ всѣхъ судебныхъ издержекъ. Въ то же самое время онъ объявленъ былъ неспособнымъ впредь зани-

мать въ Пруссіи какую нибудь должность. Впрочемъ король смягчилъ это строгое наказаніе, отмѣнилъ рѣшеніе о лишеніи сана и шестимѣсячный арестъ, вмѣсто же этого повелѣлъ ему оставаться въ Берлинѣ. Но архіепископъ убѣгъ въ свою епархію, за что снова былъ арестованъ и отправленъ въ Кольбергъ.

Изъ чисто правительственныхъ сферъ споръ почти тотчасъ же перешелъ на литературную арену, гдѣ обѣ заинтересованныя стороны старались приобрести себѣ общественное мнѣніе изложеніемъ всего хода дѣла посредствомъ официальныхъ документовъ, но каждая съ своей точки зрѣнія. Протестантская пресса и пресса либеральныхъ католиковъ подняла вопль о хищеніяхъ папы, римскомъ деспотизмѣ, свободѣ государства отъ церкви, его правѣ наблюдать за брачными союзами и т. п. Католики и ультрамонтане не остались съ своей стороны безъ отвѣта. Но изъ всѣхъ полемическихъ сочиненій, появившихся въ это время, особенное вниманіе современниковъ обратило на себя сочиненіе одного изъ гениальнѣйшихъ католическихъ писателей описываемаго времени, Гёрреса, озаглавленное „Аѳанасій“. Въ немъ онъ старался возможно рельефнѣе представить силу, могущество и величіе угнетаемой церкви. Самое названіе „Аѳанасій“ онъ далъ своему сочиненію для того, чтобы отождествить дѣло архіепископа Дроста съ дѣломъ знаменитаго александрійскаго епископа и приравнять кѳльнскаго архіепископа ко вселенскому отцу церкви, великому Аѳанасію. Разрѣшеніе такой трудной задачи удалось Гёрресу, можно сказать, вполне. Какъ важно его сочиненіе „Аѳанасій“, легко можно видѣть изъ того, что оно, явившись въ началѣ 1838 г., ко дню пасхи того же самаго года потерпѣло уже четыре изданія. Движенію поднятаго вопроса оно дало могущественный толчекъ. Противная партія попыталась было опровергнуть его, но всѣ ея статьи и трактаты далеко стоятъ ниже опровергаемаго сочиненія. — Когда на востокѣ Пруссіи поднято было дѣло гнезненскаго архіепископа Дюнина, въ Римѣ появилось

по этому поводу (въ сент. 1839 г.) полемическое сочиненіе, имѣющее оффиціальнй характеръ. Поступки прусскаго правительства по отношенію къ познанскому архіепископу, сказано въ этомъ сочиненіи, выходятъ изъ ложнаго основанія, что церковь должна подчиняться государству. Такое воззрѣніе со стороны протестантскаго правительства не ново и не разъ приходится выслушивать его апостольскому престолу, но потому-то онъ и чувствуетъ всю бесполезность опровергать подобное воззрѣніе. Одно несомнѣнно для апостольскаго престола изъ распоряженій прусскаго правительства, что оно старается создать для католическаго народонаселенія Пруссіи особый центръ единства въ королевскомъ правительствѣ, отдѣлить это народонаселеніе отъ единственнаго и истиннаго центра католическаго единства — римскаго папы, ввести въ церковь новое устройство, отличное отъ устройства, даннаго ей Господомъ І. Христомъ, — кратко, образовать изъ прусскихъ католиковъ новую церковь, отличную отъ католической, потому что свойство и форма установленной Богомъ церкви не могутъ зависѣть отъ власти и проэктовъ людскихъ и истинно католическая церковь не можетъ существовать тамъ, гдѣ видоизмѣняютъ и отнимаютъ у нея права и привилегіи, дарованныя ей основателемъ ея Іис. Христомъ. Очевидно, Римъ вполне понялъ грозную опасность отъ объявленной ему войны и потому забилъ тревогу со всѣхъ концовъ.

Борьба принимала все бѣльшіе и бѣльшіе размѣры въ Пруссіи и грозила стать опасною для государства, какъ Фридрихъ Вильгельмъ III умеръ (1840 г.) и ему наслѣдовалъ Фридрихъ Вильгельмъ IV (въ іюнѣ 1840 г.). Неомраченный газетными криками и несвязанный лично съ опрометчивыми распоряженіями прежняго правительства, онъ рѣшился положить конецъ опасной распрѣ государства съ церковію. Гнѣзненскому архіепископу Мартину Дюнину онъ дозволилъ возвратиться въ свою епархію и вступитъ въ отправле-

ніе своихъ пастырскихъ обязанностей, и архієпископъ, тотчасъ же по возвращеніи, издалъ къ своему клиру пастырское посланіе (27 авг. 1840 г.), въ которомъ увѣщевалъ его жить мирно съ не католиками и держаться относительно смѣшанныхъ браковъ дозволеннаго образа дѣйствія, такъ какъ закономъ воспрещено заключать таковыя браки съ обязательствомъ отъ родителей воспитывать дѣтей своихъ по-католически, а безъ такого обязательства церковь не можетъ допустить заключенія ихъ. Съ архієпископомъ фонъ-Дросте дѣло покончено было посредствомъ переговоровъ съ Римомъ. Король освободилъ его отъ ареста и отъ обвиненія въ участіи въ революціонныхъ замыслахъ противъ правительства. Архієпископъ же съ своей стороны согласился на назначеніе къ нему въ качествѣ коадьютора шпейерскаго епископа Іоанна фонъ-Гейцеля съ правомъ наслѣдованія ему въ архієпископствѣ по его смерти. Буллою отъ 24 сентября 1840 г. папа утвердилъ такое назначеніе. Отказавшись отъ управленія епархіей и оставивъ за собою только право молиться за вѣрную свою паству и возносить за нее подобно Моисею руки свои къ небу, фонъ-Дросте путешествовалъ послѣ того въ Римъ, гдѣ онъ былъ принятъ какъ мученикъ за церковь, и написалъ сочиненіе о примиреніи между церковію и государствомъ. Относительно смѣшанныхъ браковъ теперь повсюду стали держаться опредѣленій, начертанныхъ въ бреве ІІІа VIII. Изъ всѣхъ прусскихъ епископовъ только одинъ архієпископъ бреславскій держался въ теченіе борьбы постановленій правительства о смѣшанныхъ бракахъ, но и онъ въ слѣдствіе этого принужденъ былъ сложить пастырскій жезлъ и отказаться отъ управленія епархіей (въ авг. 1840 г.). Благоволеніе правительства къ католической церкви пошло еще далѣе. Рѣшеніемъ отъ 1 января 1841 года епископамъ дозволено свободное, безъ королевскаго рѣшет, обращеніе съ Римомъ въ дѣлахъ, касающихся римско-католическаго вѣроученія, а рѣшеніемъ отъ 12 февраля тогоже года повелѣвалось

учредить при министерствѣ духовныхъ дѣлъ особое отдѣленіе для завѣдыванія дѣлами только католической церкви.

Описанная борьба прусскаго правительства съ римскимъ престоломъ особенно важна въ томъ отношеніи, что она ставитъ вопросъ объ отношеніи протестантскаго государства къ римской церкви и о намѣреніи Пруссіи отдѣлить нѣмецкихъ католиковъ отъ Рима во всей его рѣзкой противоположности и очевидной наглядности. Если въ настоящій разъ Римъ вышелъ съ торжествомъ изъ описанной борьбы, то это не значило еще, что Пруссія совершенно отказывается отъ своихъ намѣреній и не возобновитъ попытокъ осуществить ихъ въ другой разъ, какъ только представится къ тому случай. Изъ неудачи настоящей борьбы она только вынесетъ для себя урокъ, какъ впредь лучше повести ее. Изъ литературной полемики и изъ народныхъ движеній объ спорящія стороны увидѣли, какъ велики ихъ силы и гдѣ нужно искать ослабленія противника. Римъ вышелъ съ честью изъ борьбы и съ свойственною ему ловкостію спѣшилъ усилить свое вліяніе.

Епископъ трирскій Арнольди, чтобы усилить религіозное чувство своей паствы, возбужденное описанною борьбою съ протестантскимъ правительствомъ, дать ему бѣольшую прочность и закалку, и предуготовить ее къ новой возможной борьбѣ, выставилъ въ августѣ (18) 1844 г. въ Трирѣ якобы священный хитонъ Спасителя. По преданію, это—тотъ самый нешвенный хитонъ, который Божія Матерь связала своими собственными руками, въ которомъ возросъ Спаситель и о которомъ метали жребій римскіе воины. Этотъ нешвенный хитонъ будто-бы мать Константина великаго, св. Елена, нашла въ Палестинѣ и переслала его въ Триръ съ св. Агрикіемъ. Сказаніе о его пересылкѣ въ Триръ св. Еленою помѣщено въ *Gesta Trevirorum*, написанныхъ между 1106 и 1124 гг. Архіепископъ трирскій, Іоаннъ, скрылъ его въ 1196 г. въ ящикѣ въ алтарѣ

предѣла св. Петра трирскаго собора. Здѣсь онъ оставался никѣмъ не замѣчаемымъ до 1512 г., когда императоръ Максимилианъ, на княжескомъ собраніи въ Трирѣ, случайно прочелъ въ хроникѣ о пересылкѣ его въ Трирѣ св. Еленою и по сему поводу извлекъ его изъ сохраннаго ящика. Папа Левъ X издалъ въ 1514 г. буллу, въ которой повелѣвалось чрезъ каждыя семь лѣтъ выставлять хитонъ на поклоненіе и въ которой общано было полное отпущеніе грѣховъ всѣмъ, которые будутъ приходить на поклоненіе ему и приносить посильные дары. Но онъ не былъ выставляемъ на поклоненіе чрезъ каждыя семь лѣтъ. До 1844 г. его выставляли только четыре раза: въ 1585 г. въ память возстановленія католической церкви въ прирейнскихъ епархіяхъ, въ 1655 г. по окончаніи тридцатилѣтней войны и въ 1810 г., когда онъ по распоряженію Наполеона I снова перенесенъ былъ въ Трирѣ изъ внутреннихъ провинцій Германіи, куда его на время уносили изъ страха предъ французской революціей. Описываемое четвертое выставленіе его на поклоненіе продолжалось шесть недѣль (отъ 18 авг. до 6 окт.). Стеченіе народа было громадное. Тысячи пильгримовъ тянулись по долинамъ Мозеля и Рейна со всѣхъ концовъ Германіи. Св. хитонъ носимъ былъ изъ одной деревни въ другую при звонѣ колоколовъ, съ хоругвями и пѣніемъ свящ. псалмовъ и пѣсней, въ сопровожденіи безчисленнаго множества народа. Сборъ денегъ и разныхъ другихъ приношеній былъ неисчислимъ. Католическіе листки и газеты начали трубить о религіозномъ чувствѣ и могущественномъ влеченіи къ древлеотеческой вѣрѣ, охватившемъ теперь католическое населеніе Рейна, и усматривать въ немъ знаменіе времени. Тысячи мелкихъ брошюръ описывали исторію нешвеннаго хитона и чудеса, совершаемыя отъ него. Чудеса эти носили обычный характеръ римскихъ чудесъ. Разъ, напр., внучка кѡльнскаго архіепископа, графиня фонъ-Дросте—Вишерингъ, больная ногами, стояла на клюкахъ въ благоговѣйной молитвѣ предъ мнимо нешвен-

нымъ хитономъ, вдругъ почувствовала облегченіе, радостно воскликнула: „я сама могу стоять и ходить“ и бросила свои клюки, какъ болѣе ненужныя. Но когда энтузіастическое состояніе прошло, она нашлась вынужденною снова прибѣгнуть къ клюкамъ, хотя и не къ тѣмъ, которыя оставила при нешвенномъ хитонѣ.

Протестанты и протестантская пресса не могли остаться равнодушными зрителями такого зрѣлища, учиненнаго католическимъ епископомъ. Немедленно же и съ ихъ стороны явились брошюрки, журнальныя статьи и газетныя замѣтки, критикующія, негодующія, порицающія и осмѣивающія языческое поклоненіе мнимо священному хитону: папа выставлялся тираномъ совѣсти и позоромъ для Германіи; все католическое духовенство описывалось какъ фанатическое, суевѣрное, достойное всякаго презрѣнія; изъ древней полемики было извлекаемо то, что наиболѣе было въ ней позорнаго и ругательнаго; въ заключеніе дѣлался всеобщій призывъ къ католическимъ священникамъ и мірянамъ оставить католическую церковь. Борьба съ той и другой стороны, католической и протестантской, завязалась страшная. Между множествомъ мелкихъ, ругательныхъ статей появлялись и солидныя изслѣдованія. Какъ на одно изъ таковыхъ съ протестантской стороны можно указать на „Священный хитонъ въ Трирѣ и двадцать другихъ священныхъ нешвенныхъ хитоновъ“, историческое изслѣдованіе Гильдмейстера и Зибеля ⁽¹⁾, въ короткое время потерпѣвшее три изданія. Въ этомъ сочиненіи ясно показано, что въ подлинно историческихъ памятникахъ нельзя найти и слѣда объ открытіи нешвеннаго хитона св. Еленою и о существованіи его въ Трирѣ до конца перваго вѣка. Сказаніе о немъ, по всей вѣроятности, составилось въ

⁽¹⁾ Der h. Rock zu Trier und die zwanzig andern h. ungenähten Rocke, eine historische Untersuchung von I. Gildemeister und H. von Sybel (dritte Auflage 1843 г.).

темный вѣкъ другихъ подобныхъ же безсовѣстныхъ вымысловъ и, по невѣжеству, занесено въ хронику.

Но между огромнымъ числомъ статей, брошюръ и цѣлыхъ изслѣдованій, вызванныхъ паломничествомъ къ мнимо нешвенному хитону, удалось обратить на себя особенное вниманіе протестантскаго міра и всѣхъ либеральныхъ католиковъ окружному посланію къ епископу Арнольди одного молодаго католическаго священника, Іоанна Ронге, помѣщенному имъ въ „Саксонскихъ Отечественныхъ Листкахъ“ отъ 16 окт. 1844 г. и озаглавленному: „Сужденіе одного католическаго священника о священномъ хитонѣ въ Трирѣ. 1 окт. 1844. Іоанна Ронге“. Іоаннъ Ронге незадолго предъ этимъ уже порвалъ связи съ католическою церковію и былъ отрѣшенъ отъ должности. Лишенный т. о. прихода и доходовъ, онъ удалился въ Лаурахутте, что близъ русской границы, и занялся здѣсь обученіемъ дѣтей горныхъ протестантскихъ чиновниковъ. Изъ Лаурахутте онъ издалъ и озаглавленное выше письмо свое къ епископу Арнольди. По содержанію своему оно не представляетъ ничего замѣчательнаго даже съ отрицательной точки зрѣнія. Все, что въ немъ сказано, согни разъ и съ гораздо большимъ приличіемъ было высказано протестантскими писателями. Авторъ „письма къ Арнольди“, какъ обыкновенно его называютъ, нападаетъ не на подлинность сказанія о священномъ хитонѣ, а на языческій характеръ трирскаго праздника. Съ необыкновенно риторическимъ пафосомъ онъ объявилъ міру, что Основатель христіанской религіи завѣщалъ ученикамъ своимъ не хитонъ, а свой духъ; „хитонъ принадлежитъ палачамъ“. Народныя массы, съ трудомъ скопившія отъ своихъ скудныхъ достатковъ деньги на путешествіе и жертву свящ. хитону, или добывшія ихъ милостынею, и демирализованныя во время своего паломничества, будутъ горько жаловаться на то, что ихъ ремесло, домашнее хозяйство и обработка полей запущены; къ этимъ жалобамъ присоединятся еще вопли женъ и дѣвъ, потерявшихъ чистоту своего сердца и

свое цѣломудріе во время паломничества. И мужъ, выставившій кусокъ одежды на поклоненіе, введшій въ заблужденіе религіозное чувство народныхъ массъ, собирающій золото съ голоднаго и бѣднаго народа, едѣлавшій нѣмецкій народъ посмѣшищемъ всѣхъ прочихъ народовъ міра,—этотъ мужъ—епископъ. Но пусть не обольщается онъ, этотъ Тетцель девятнадцатаго вѣка: въ то время какъ къ нему приходятъ сотни тысячъ, милліоны, подобно сочинителю этого письма противъ реликвій и паломничества, исполнены ужаса и негодованія при видѣ такого недостойнаго зрѣлища. Это письмо Ронге, при другихъ обстоятельствахъ оставшееся бы незамѣченнымъ, въ описываемое время борьбы протестантизма и идей вѣка со всякаго рода суетвѣріемъ и тиранніею, въ томъ числѣ и римскою, возбудило величайшее къ себѣ вниманіе со стороны протестантовъ и либеральныхъ католиковъ. Новостію было то, что подобнымъ языкомъ заговорилъ противъ Рима и его учрежденій католическій священникъ. Хоръ самыхъ восторженныхъ похвалъ и одобреній былъ отвѣтомъ со стороны протестантской прессы и либеральныхъ католиковъ на приведенное гнѣвно-риторическое письмо Ронге. Деспотизмъ Рима и его папы; самолюбіе, хищничество, ханжество, суетвѣріе, лживость и низкія интриги римско-католическихъ епископовъ и всего духовенства; позоръ и униженіе нѣмецкаго народа,—все это было представлено въ самыхъ яркихъ краскахъ либеральною протестантско-католическою печатію. Масса бѣглыхъ замѣтокъ и брошюръ со стороны католиковъ послужила защитою римской церкви и опроверженіемъ „клеветъ“ протестантскихъ и католическихъ либераловъ. Либеральные католики и протестанты провозгласили Ронге реформаторомъ и приглашали всѣхъ католиковъ къ отпаденію отъ римской церкви. Католики объявили Ронге еретикомъ, и когда онъ формально былъ спрошенъ, ему ли принадлежитъ напечатанное въ газетахъ письмо къ Арнольди, и онъ отвѣтилъ на это утвердительно, то онъ былъ низложенъ и отлученъ отъ церкви.

Почти одновременно съ Ронге порвалъ связи съ католическою церковію другой католическій священникъ, Черскій (Czerski). Черскій, родомъ полякъ, былъ сначала викаріемъ соборной церкви въ Познани. Но такъ какъ онъ вступилъ въ тайный бракъ съ одною полькой, то вслѣдствіе этого онъ переведенъ былъ въ городокъ Шнейдемюль и потомъ отрѣшенъ отъ должности за нарушеніе целибатства (въ мартѣ 1844 г.). На вызовъ суда явиться въ подлежащее мѣсто для точныхъ показаній по его дѣлу Черскій не явился, и тогда онъ заочно приговоренъ былъ къ четырехнедѣльному наказанію арестомъ. Въ августѣ 1844 г., воспользовавшись смутю, происшедшею вслѣдствіе паломничества къ мнимо священному хитону въ Трирѣ, онъ объявилъ свое отступленіе отъ римской церкви, какъ римско-католическій священникъ. Въ объясненіе своего отступленія отъ католичества онъ напечаталъ сочиненіе, въ которомъ оправдывался, что „онъ отпадаетъ отъ заблужденій римской іерархіи, но онъ не хочетъ быть ни лютераниномъ, ни кальвинистомъ; онъ остается католическимъ христіаниномъ, католическимъ священникомъ, но по слову писанія, по заповѣди Христа и Его апостоловъ“. Около 24-хъ членовъ — мірянъ приняли его сторону и рѣшились основать христіанско-апостольско-католическую церковь, имѣющую въ основѣ св. писаніе. 19 октября, послѣ того какъ пробствъ шнейдемюльскій публично съ кафедръ отлучилъ отъ общенія таинствъ приверженцевъ „новаго дьявольскаго ученія“, они собрались на общее совѣщаніе для обсужденія и составленія общаго исповѣданія вѣры. Здѣсь они прежде всего, на основаніи св. писанія, опровергли „новыя человѣческія положенія и лжеученія римской церкви“: лишеніе чаши, призываніе святыхъ, почитаніе святыхъ, тайную исповѣдь и отпущеніе священниками грѣховъ, установленные посты, чуждый церковный языкъ, целибатство, отверженіе смѣшанныхъ браковъ, намѣстничество папы. Самое исповѣданіе ихъ вѣры начиналось никео-константинопольскимъ пониманіемъ апостольска-

го исповѣданія о Божествѣ І. Христа. Св. писаніе, понимаемое каждымъ просвѣщеннымъ христіаниномъ по своему, было признано единственнымъ надежнымъ источникомъ вѣры. Удержаны были также семь таинствъ, какъ спасительныя средства, установленныя Христомъ; литургія, какъ воспоминаніе крестной жертвы, полезной для живыхъ и умершихъ, и вѣра въ присутствіе тѣла и крови Христовой въ таинствѣ евхаристіи. Признано было даже чистилище, хотя не въ томъ смыслѣ, какъ учить о немъ римская іерархія. По отношенію къ личному интересу Черскаго и всѣхъ согласныхъ съ нимъ католическихъ священниковъ было постановлено: „мы исповѣдуемъ, что священники не только могутъ вступать въ бракъ, но они даже должны вступать въ него, чтобы быть образцомъ для народа сообразно св. писанію“. 27 октября предстоятели вновь образовавшейся религіозной общины отослали это исповѣданіе въ ближайшее присутственное мѣсто, провинціальному правительству въ Бромбергъ, съ просьбою, чтобы оно признало ихъ особою, отдѣлившеюся отъ Рима, христіанско-католическою общиною и охраняло ихъ отъ преслѣдованій вассаловъ Рима—католическихъ священниковъ. Бромбергское правительство ничего не отвѣтило на эту просьбу; но оно терпимо отнеслось къ учрежденію домашней капеллы, гдѣ Черскій торжественно, въ золотыхъ парчевыхъ ризахъ, съ колокольчиками и минестрантами, отслужилъ литургію на нѣмецкомъ языкѣ и раздалъ собравшимся членамъ общины евхаристію подѣ обоими видами. Въ январѣ 1845 г. община насчитывала 85 членовъ, почти исключительно принадлежащихъ къ городскому сословію. Безъ Ронге эта мѣстная община заглохла бы, мало кѣмъ замѣченная; но вслѣдствіе повсюду возбужденной агитаціи вышеприведеннымъ письмомъ Ронге, она послужила образцомъ для созданія новой, болѣе широкой сектантской общины.

Ронге отправился въ ноябрѣ 1844 года въ Бреславль. Здѣсь его партія приобрѣла умнаго и автори-

тетнаго совѣтника, Д. Регенбрехта. Регенбрехтъ былъ каноникомъ и профессоромъ каноническаго права въ бреславскомъ университетѣ. 15 декабря 1844 г. онъ издалъ письмо къ соборному капитулу, заключающее въ себѣ его отреченіе отъ занимаемой имъ должности и вмѣстѣ съ тѣмъ порицающее честолюбивыя и темныя стремленія высшаго клира римской іерархіи. Стремленія римской церкви, несогласныя съ духомъ Христовымъ,—вотъ причина отреченія его отъ этой церкви. Послѣ того партія Ронге издала ко всѣмъ силезскимъ католикамъ пригласительную грамоту, въ которой призывала ихъ присоединиться къ новой *нѣмецко-католической* церкви и избрать своимъ общимъ духовнымъ пастыремъ Ронге. Заявивъ такъ шумно о своемъ существованіи, партія Ронге составила 22 января 1845 г. первое общее собраніе, на которомъ Ронге предложилъ на обсужденіе выработанные имъ члены вѣры. Здѣсь, какъ и въ Шнейдемултѣ, прежде всего высказаны были обычные протесты противъ „римской жреческой религіи“, а за тѣмъ уже приступлено къ изложенію исповѣданія вѣры. Изъ семи таинствъ удержано только два: крещеніе и евхаристія. Источникомъ вѣры, по обычаю, признано одно только свящ. писаніе, съ тою лишь прибавкою, что изслѣдованіе и изъясненіе его можетъ быть производимо всякимъ съ неограниченною свободою. На совѣщаніи 2-го февраля положили принять за общее исповѣданіе вѣры апостольскій символъ, какъ самый древній и общій всѣмъ христіанскимъ вѣроисповѣданіямъ. Но въ то же время положено дать ему такую форму, которая соотвѣтствовала бы настоящему сознанію времени. И эта то искаженная по духу настоящаго времени форма апостольскаго символа должна была быть принята, по ихъ мнѣнію, какъ условіе обще-христіанскаго церковнаго общества безъ всякаго принужденія въ вѣрѣ и совѣсти. Форма символа, преобразованная по духу настоящаго времени, сведена къ слѣдующимъ несложнымъ положеніямъ: въ ученіи о Богѣ Отцѣ удержано только ученіе о божественномъ міро-

управленіи, а въ ученіи о Лицѣ Иисуса Христа вычеркнуто все, что относится къ Его Божеству и Его чудеснымъ дѣйствіямъ. Самое воскресеніе Его было отвергнуто. Послѣ того избранъ предстоитель общины и 9 марта отправлено первое богослуженіе въ залѣ дома призрѣнія для бѣдныхъ. Ронге единогласно былъ провозглашенъ священникомъ этой новообразовавшейся общины, которая вскорѣ возрасла до тысячи.

Возрастаніе нѣмецко-католической общины пошло въ началѣ очень успѣшно. Послѣ описанныхъ бреславскихъ конференцій Ронге предпринялъ поѣздку въ Оффенбахъ, во Франкфуртъ на Майнѣ, въ Дармштадтъ, въ вел. герц. Баденское и кор. Вюрттембергское и во всѣхъ этихъ мѣстахъ основывалъ нѣмецко-католическія общины. Въ Оффенбахѣ сторонники нѣмецкаго католичества обратились къ майнцкому епископу съ требованіемъ, чтобы онъ, какъ предстоитель и руководитель общины, помогъ имъ ради спасенія католическаго христіанства устранить изъ него тѣ злоупотребленія, какія они ему укажутъ. Епископъ съ грустію отвѣчалъ имъ, что если они не хотятъ быть искренними католиками, то пусть лучше перейдутъ въ протестантство. Когда эта оффенбахская община захотѣла совершить первое богослуженіе, то изъ Дармштадта вышло распоряженіе, рѣшительно воспреещающее открывать нѣмецкимъ католикамъ евангелическія церкви. Тогда нѣмецкіе католики устроили себѣ церковь въ огромномъ амбарѣ, и здѣсь капелланъ Керблеръ, перешедшій сюда изъ Бреславля, сказалъ проповѣдь, темою которой было соединеніе всѣхъ христіанъ всѣхъ возможныхъ вѣроисповѣданій посредствомъ любви съ устраненіемъ всякаго принужденія къ вѣрѣ. Кромѣ указанныхъ мѣстъ, нѣмецко-католическія общины образовались не менѣе чѣмъ въ двадцати сѣверогерманскихъ городахъ, по преимуществу тамъ, гдѣ католическое населеніе жило смѣшанно съ протестантскимъ. Жители городскихъ сословій и во главѣ ихъ живущіе въ смѣшанныхъ бракахъ оказались главными и исключитель-

ными послѣдователями новой секты. Тамъ, гдѣ не доставало духовныхъ лицъ, общинами управляли міряне.

Обѣ, одновременно появившіяся, общины, шнейдемюльская и бреславская, очевидно, покоятся на протестантскихъ началахъ. Но въ то время какъ шнейдемюльское исповѣданіе составлено болѣе близко къ католическому вѣроученію, бреславскому исповѣданію приданъ характеръ крайняго раціонализма. Здѣсь ни одинъ догматъ изъ христіанскаго вѣроученія не оставленъ цѣлымъ. Протестантскій раціонализмъ въ крайнихъ его выводахъ—вотъ характеръ бреславскаго символа вѣры, составленнаго примѣнительно къ сознанію настоящаго времени. Протестантскій принципъ руководства однимъ свящ. писаніемъ въ дѣлахъ вѣры составляетъ характеръ шнейдемюльскаго исповѣданія. Большинство общинъ примкнуло къ бреславскому исповѣданію вѣры, а дрезденскіе нѣмецкіе католики пошли еще далѣе: они даже и св. писаніе не признавали за единое и единственное основаніе христіанской вѣры, а таковымъ основаніемъ признали исключительно человѣческой умъ, проникнутый и движимый христіанской идеей. При этомъ, конечно, совершенно въ сторонѣ оставленъ вопросъ, какимъ образомъ человѣческой умъ можетъ быть проникнуть христіанской идеей, если не будетъ руководствоваться свящ. писаніемъ? Что такое христіанская идея? откуда, гдѣ и какъ она пріобрѣтается?.....

Нигдѣ увлеченіе нѣмецкимъ католицизмомъ бреславо-дрезденскаго исповѣданія не доходило до такой степени, какъ въ Саксоніи, хотя она давно уже была протестантскою страной. Здѣсь многіе переходили къ нѣмецкому католицизму просто изъ оппозиціи римской церкви. Робертъ Блюмъ, обладавшій всѣми талантами ловкаго демагога, сталъ во главѣ его. По его предложенію, съ одной стороны чтобы объединить разбѣянные по разнымъ мѣстамъ нѣмецко-католическія общины, а съ другой — чтобы согласить бреславо-дрезденскихъ нѣмецко-католиковъ съ шнейдемюльскими ихъ собратіями, составленъ былъ въ день пасхи 23 марта

1845 г. въ Лейпцигѣ соборъ, на которомъ отъ 13 разныхъ нѣмецко-католическихъ общинъ было 30 депутатовъ. Изъ духовныхъ въ началѣ засѣданій этого собора былъ одинъ только Керблеръ; Ронге и Черскій прибыли къ концу лишь засѣданій собора. Предметомъ обсужденій этого нѣмецко-католическаго собора были главнымъ образомъ вѣроисповѣдныя вопросы. Изъ нихъ главнымъ былъ вопросъ о Божествѣ Иисуса Христа. Напрасно Черскій настаивалъ на необходимости внесенія въ исповѣданіе вѣры члена о Божествѣ Иисуса Христа: верхъ одержалъ бреславскій символъ вѣры. Когда же стали голосовать, то и шнейдемюльскіе депутаты подали свой голосъ за него. Такимъ образомъ, какъ одно изъ основоположеній постановили: „единственнымъ основаніемъ христіанской вѣры должно быть для насъ одно свящ. писаніе, свободно понимаемое и изъясняемое умомъ, проникнутымъ христіанскою идеей и движимымъ ею“. Символъ вѣры формулировали такимъ образомъ: „Вѣрую въ Бога Отца, сотворшаго міръ своимъ всемогущимъ словомъ и управляющаго имъ мудро, справедливо и въ любви. Вѣрую въ Иисуса Христа, нашего Спасителя; вѣрую въ Св. Духа, св. вселенскую христіанскую церковь, въ отпущеніе грѣховъ и жизнь вѣчную. Аминь“. Къ этому символу вѣры прибавлены были еще слѣдующія положенія, — что задача всей церкви и каждаго въ частности состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлать содержаніе вѣроученія живымъ исповѣданіемъ, соотвѣтствующимъ сознанію времени; чтобы, при свободномъ изслѣдованіи и изъясненіи свящ. писанія, разность въ пониманіи членовъ вѣроученія не служила поводомъ къ разъединенію и осужденію иномыслящихъ членовъ общины, но чтобы каждый оправдывалъ свою вѣру добрыми дѣлами. Это послѣднее опредѣленіе служить отличительною чертою нѣмецко-католической общины отъ протестантской. Относительно прочихъ членовъ вѣроученія согласились легко: изъ таинствъ положили признавать два: крещеніе и евхаристію; въ дѣлѣ соблюденія христіанскихъ обычаевъ постановлено

не полагать никакихъ границъ, здѣсь каждая частная община должна пользоваться полною свободою. Таковъ вообще кругъ вѣроученія новообразовавшейся *нѣмецко-католической* церкви. Единеніе между шнейдемюльцами и партією Ронге, повидимому, было достигнуто. Новая церковь начала быстро распространяться по всѣмъ областямъ Германіи, гдѣ не было замкнутого католическаго народонаселенія и гдѣ ей не противо-дѣйствовала свѣтская власть. Но, какъ всякій легко можетъ видѣть изъ сказаннаго, полного единенія между Черскимъ и Ронге не было, и это-то заключало въ себѣ зародышъ раскола.

Вскорѣ послѣ описаннаго лейпцигскаго собора, въ маѣ 1845 г., Черскій, въ письмѣ къ консисторскому совѣту въ Ромбергѣ и въ окружномъ посланіи ко всѣмъ апостольско-католическимъ общинамъ, выразилъ свое неудовольствіе на лейпцигское исповѣданіе вѣры, отрицающее Божество І. Христа и влѣдствіе того имъ не подписанное. Это неудовольство Черскаго, выраженное въ началѣ литературнымъ образомъ, скорѣ про-никло и въ общины. Ромбергскій евангелическій суперъ-интендентъ объявилъ, что только шнейдемюльскій католицизмъ можетъ быть названъ вполнѣ совершеннымъ и достойнымъ того, чтобы его признало государство. Обѣ партіи нѣмецко-католической общины, очевидно, распались на двѣ совершенно отдѣльныя общины. Ронге написалъ въ защиту себя и своихъ приверженцевъ сочиненіе, сущность котораго можно представить въ слѣдующихъ краткихъ положеніяхъ. Черскій—поборникъ протестантско-іерархической партіи, полагающей задачу свою въ томъ, чтобы, подобно Риму, возбуждать несогласія и тѣмъ уничтожить величайшее міровое дѣло реформаціи, замышляемой имъ, Ронге. Необходимости такой реформаціи Черскій, очевидно, не признаетъ, такъ какъ является ея противникомъ. Не необходима та реформація, которая за 300 лѣтъ предъ симъ была произведена Лютеромъ, потому что она уже была. Для образованія новой всеобщей

церкви нужно прежде всего нравственное мужество, нужно выразить полное свое убѣжденіе. „Мы, говоритъ Ронге, показали такое мужество, когда отвергли пятнадцативѣковъ символъ вѣры, какъ не соответствующій религіозному сознанию нашего времени“. Религіозное сознание нашего времени состоитъ прежде всего въ томъ, чтобы, при достигнутой свободѣ вѣры, не признавать болѣе Христа какимъ то вѣмѣрнымъ Богомъ, а считать его радующимся съ нами братомъ, т. е. простымъ человѣкомъ. Это составляетъ отличительный пунктъ новой реформаціи, которую онъ, Ронге, готовъ защищать всѣми зависящими отъ него средствами. Во время первой реформаціи Германія потеряла свое міровое владычество; во время второй она снова приобретаетъ его. Здѣсь идея нѣмецкаго католицизма, учреждаемаго Ронге, выражена очень ясно. Послѣ этого Черскій и Ронге снова подали другъ другу братскую руку на общемъ съѣздѣ въ Равицѣ 3 февр. 1846 г., но причина ихъ разногласія заключалась не въ личныхъ ихъ качествахъ, а въ основныхъ пунктахъ ихъ вѣроученія, а потому и полного согласія между ними быть не могло.

Во время мирныхъ переговоровъ Ронге съ Черскимъ въ Равицѣ, на сторону Ронге перешелъ Антонъ Тейнеръ, профессоръ католическаго богословія въ бреславскомъ университетѣ. Тейнеръ съ давнихъ временъ трудился на пользу реформы католической церкви по смыслу либеральныхъ католиковъ. Переходу его въ нѣмецкій католицизмъ партія Ронге очень обрадовалась, такъ какъ съ нимъ она получала, такъ сказать, освященіе науки. Но Тейнеръ скоро (19 февр. 1846 г.) сложилъ съ себя духовную должность въ бреславской общинѣ, затѣмъ поссорился съ Ронге и наконецъ совсѣмъ вышелъ изъ нѣмецко-католической общины. Между тѣмъ Ронге давалъ своей общинѣ болѣе и болѣе рационалистическій, отрицательно-разрушительный характеръ, лишенный даже тѣни христіанскаго общества. На новомъ бреславскомъ нѣмецко-католическомъ соборѣ

(въ июль 1846 г.) онъ объявилъ, что впредь соборы будутъ составляться не изъ епископовъ и прелатовъ, какъ было доселѣ, а изъ горожанъ, крестьянъ, проповѣдниковъ и ученыхъ, и задача этихъ соборовъ и нѣмецкаго католицизма отнынѣ состоитъ въ томъ, чтобы „облагородить христіанство по челоуѣчеству“ (das Christenthum zum Menschenthum zu veredeln). Дальше этого отрицаніе христіанства итти не можетъ.

Сообразно изложенному рационалистическому характеру исповѣданія вѣры и идеямъ и потребностямъ настоящаго времени, Ронге далъ своей общинѣ и внутреннее устройство, управленіе и культъ. Во главѣ управленія поставлены предстоятели, коллегія старѣйшинъ и общее собраніе изъ членовъ общины. Всѣ эти три инстанціи нѣмецко-католической церкви взаимно контролируютъ другъ друга. По органическому статуту 1845 г. дано полное право голоса и женщинамъ. Выборъ въ духовную должность производится общиною по предложенію предстоятеля и старѣйшинъ, но посвященіе избраннаго кандидата, или рукоположеніе его въ духовный санъ производится предстоятелемъ. Вечернее богослуженіе можетъ по порученію предстоятеля совершить и простой мѣрянинъ. Обязанность старѣйшинъ заключается въ томъ, чтобы наблюдать за содержаніемъ проповѣдей и рѣчей духовно-должностныхъ лицъ общины, — за тѣмъ, чтобы ихъ ученіе и проповѣди соответствовали постановленіямъ нѣмецко-католической общины. Очевидно, этимъ послѣднимъ опредѣленіемъ абсолютная свобода въ изъясненіи правилъ и догматовъ вѣры нарушается; объявляется необходимость принужденія учить народъ по духу установленныхъ правилъ, сфабрикованныхъ примѣнительно къ сознанію настоящаго времени. Богослуженіе въ существennomъ должно быть составлено примѣнительно къ богослуженію апостоловъ и христіанъ перваго вѣка по потребностямъ настоящаго времени. Литургія всегда и во всѣ времена составляла, и теперь должна составлять важнѣйшую и существеннѣйшую часть богослуженія.

женія, средоточный пунктъ его; потому что свхаристія представляетъ все искупительное дѣло І. Христа. Устройство литургіи, составъ и порядокъ расположенія ея частей сдѣланы Антономъ Тейнеромъ. Проповѣди удѣлено наиболѣе значительное мѣсто. При освященіи свхаристійныхъ даровъ должно быть совершаемо ихъ возношеніе. Непосредственно предъ приобщеніемъ вѣрующихъ священнослужитель произноситъ предварительно рѣчь, родъ увѣщанія къ приобщающимся или, по нашему, молитвы предъ исповѣдію. Особой тайной исповѣди и отпущенія грѣховъ не положено. Когда причастниковъ не окажется, свхаристійные дары потребляетъ священнослужащій, какъ представитель общины, соединенный съ нею духовно. Вообще, все богослуженіе упрощено и сокращено до крайней степени.

Давъ такой видъ и устройство своей общинѣ, самъ Ронге считалъ себя величайшимъ реформаторомъ, по крайней мѣрѣ стоящимъ далеко выше Лютера. Возвѣщаемая имъ реформація, какъ видно изъ вышеприведеннаго его сочиненія, возвеличитъ Германію, дастъ ей міровое владычество и сдѣлаетъ ее центромъ религіозной и умственной жизни всего міра. Потомство прославитъ за это Ронге и будетъ чтить его, какъ величайшаго изъ реформаторовъ Германіи. Не менѣе высоко мыслили о реформѣ Ронге и его приверженцы, т. е. сами нѣмецкіе католики. Либеральная пресса, какъ католическая, такъ и протестантская, превознесла Ронге на первыхъ порахъ до небесъ. Знаменитый германскій историкъ, Гервинусъ, поспѣшилъ предречь нѣмецкому католицизму величайшую будущность. Съ этою цѣлю отъ издалъ въ 1845 г. особое сочиненіе, озаглавленное: „Миссія нѣмецкихъ католиковъ“. Въ немъ онъ выходитъ изъ той мысли, что выгоды, доставляемыя намъ разными періодами просвѣщенія, принадлежатъ намъ, какъ неотъемлемое наслѣдіе величайшихъ умовъ этихъ періодовъ. Но если теперь обратить вниманіе на современное образованіе, покоящееся на этихъ періодахъ просвѣщенія, то окажется, что оно далеко

ушло отъ древней ортодоксальной формы религіознаго сознанія, какъ католической, такъ и протестантской, стало выше прежняго единодержавія религіозныхъ интересовъ. Поэтому всякая перемѣна въ области церкви и религіозной жизни нѣмецкаго народа можетъ быть прочною, плодотворною и богатою послѣдствіями только тогда, когда она тѣсно примкнетъ къ народной жизни, покоящейся на исторіи, и проникнется духомъ образованія современнаго общества и его теперешнимъ религіознымъ сознаніемъ. Исходя изъ этой точки зрѣнія, Гервинусъ считалъ нѣмецкій католицизмъ не только одною изъ формъ пониманія христіанства, которую государство можетъ признать въ себѣ на ряду съ другими религіями, но и единственно прочною и возможною для нашего времени формою религіознаго сознанія. Поэтому онъ надѣялся, что при правильномъ ходѣ просвѣщенія, подвигающемся по пути доселѣ предназначавшему величайшими умами нѣмецкой націи, современемъ мало-по-малу перейдутъ въ нѣмецкій католицизмъ всѣ различныя религіозныя партіи (конечно Германіи) и найдутъ въ немъ удовлетвореніе своихъ потребностей. Онъ спрашивалъ, положи руку на сердце, современное ему нѣмецкое духовенство, сочувствуетъ ли его церковному и религіозному зданію современное образованное общество, составляющее сущность и зерно націи? не поворачивается ли оно скорѣе спиною къ этому обветшалому зданію? Легко понять, что ортодоксальное протестантское духовенство приняло это сочиненіе Гервинуса за призывъ къ деизму и атеизму. Гервинусъ, очевидно, стоитъ на точкѣ зрѣнія крайняго рационализма и почву для коренной реформы въ церкви находитъ въ современномъ умственномъ сознаніи, какъ оно выработалось въ противоположность христіанскимъ основаніямъ вѣры. Нельзя не замѣтить, что вся партія либераловъ, преждевременно провозгласившихъ Ронге величайшимъ реформаторомъ, исходила изъ той же самой точки зрѣнія, какъ и Гервинусъ. Но въ противоположность имъ нашлись лица, которыя

взглянули на нѣмецкій католицизмъ съ иной точки зрѣнія, съ точки зрѣнія исторіи жизненной правды и необходимости христіанства, какъ божественнаго института. Знаменитый протестантскій историкъ и богословъ Ульманъ принадлежитъ къ числу лицъ этой послѣдней категоріи. Въ сужденіи о нѣмецкомъ католицизмѣ онъ вышелъ изъ той точки зрѣнія, что всякая реформа, для того чтобы быть плодотворною, должна быть направлена а) на что нибудь, какъ предметно существующее, и б) по чему нибудь существующему идеально, т. е. по какому нибудь опредѣленному идеалу. Примѣняя эту мѣрку къ реформѣ Ронге, Ульманъ находитъ, что въ исторіи существуетъ одинъ только католицизмъ, римскій, и другаго противоположнаго ему *нѣмецкаго* католицизма быть не можетъ. Реформа въ этомъ историческомъ католицизмѣ можетъ быть произведена только такъ, чтобы основныя характеристическія черты его остались неизмѣнными, а къ этимъ основнымъ чертамъ католицизма относятся догматы католической вѣры и главенство папы. Безъ нихъ католицизмъ не можетъ быть католицизмомъ, становится совершенно иною сектою. Идеаль, по которому должно реформировать такой католицизмъ, очевидно, нужно искать въ прошедшемъ, въ исторіи,—и таковымъ идеаломъ, по которому реформаторъ-католикъ можетъ реформировать свою церковь, по мнѣнію Ульмана, можетъ быть или идеаль епископальной церкви реформаторскихъ соборовъ XV вѣка, или идеаль, начертанный Гонтгеймомъ, эмскими пунктуациями, Вессенбергомъ. Если же реформаторъ захочетъ преобразовать католическую вѣру по образцу, болѣе древнему, то онъ долженъ обратиться къ церкви временъ апостольскихъ; но въ такомъ случаѣ онъ имѣетъ предъ собою уже совершившійся идеаль реформации—протестанство, которое, по мнѣнію Ульмана, есть возвращеніе церкви къ временамъ апостольскимъ. Ничего подобнаго не замѣчается въ реформаторскихъ дѣйствіяхъ Ронге. Онъ не хочетъ быть протестантомъ, но въ тоже время отвергъ всѣ основныя догматы католи-

ческой церкви. Яснаго, точнаго и опредѣленнаго идеала церкви и исповѣданія вѣры онъ не начерталъ; лейпцигскій символъ вѣры нѣмецкихъ католиковъ до того неопредѣленъ, что въ него можетъ быть вдвинуто всякое исповѣданіе вѣры. Онъ представляетъ собою нѣчто безформенное, висящее между небомъ и землею. Въ немъ нѣтъ ничего такого, за что могла бы ухватиться вѣрующая душа, что давало бы исповѣдующему его опредѣленную физиогномію. Принимающій лейпцигскій символъ самъ напередъ долженъ составить себѣ религиозное міровоззрѣніе и потомъ вложить въ него. Нѣмецкій католицизмъ держится пока на отрицаніи и составленъ изъ людей, почему либо протестующихъ противъ католической церкви, хотя несогласныхъ между собою въ положительномъ образѣ воззрѣнія. Положительнаго онъ ничего не имѣетъ. По всему этому Ульманъ выразилъ сомнѣніе въ блестящемъ будущемъ нѣмецкаго католицизма (¹). Онъ призналъ за нѣмецкими католиками пока одно только значеніе,—значеніе фактической реакціи грозному, всенподавляющему романизму. Въ этомъ отношеніи нѣмецкій католицизмъ есть только предвѣстникъ будущей страшной грозы, имѣющей расшатать зданіе католической церкви. Между другими противодѣйствующими романизму элементами подавляемый имъ націонализмъ долженъ вступить въ свои права (²).

Весьма важное значеніе для существованія германскаго католицизма, какъ особой секты, было то, какъ отнесутся къ нему правительства разныхъ государствъ Германіи. Разсмотрѣніе этого пункта въ исторіи нѣмецкихъ католиковъ важно между прочимъ въ

(¹) Berechtigt in der Opposition (die gegenwärtige Bewegung), est sie noch sehr unbefriedigend in der Position.

(²) Wird sie (katholische Kirche) dem, was die Nationalität auch auf dem Gebiete der Religion mit gutem Grunde fordern kann, Rechnung tragen?

томъ отношеніи, что оно дастъ намъ нѣкоторое знакомство, какъ съ слабою стороною римской куріи между нѣмецкими католиками, такъ равно и съ сильною ея стороною здѣсь. Правительства разныхъ государствъ Германіи отнеслись къ нѣмецкимъ католикамъ различно, смотря потому, какого вѣроисповѣданія каждое изъ нихъ держалось. Королевскія учрежденія въ Баваріи объявили въ 1845 г., что новопоявившаяся секта, именуемая нѣмецкимъ католицизмомъ,—не религія, а радикализмъ и коммунизмъ, и что потому участіе въ ней будетъ считаться измѣною Величеству. Когда же въ слѣдующемъ 1846 г. нейпштадскіе нѣмецкіе католики въ Гардтѣ подали правительству просьбу о томъ, чтобы оно отнеслось къ нимъ по крайней мѣрѣ на столько терпимо, какъ къ жидамъ, то получили на это такой отвѣтъ, что если они не отстанутъ отъ заблужденія, то будутъ лишены правъ, которыми пользуются члены признанныхъ государствомъ религій. Въ Австріи воспрещено было произносить даже самое имя нѣмецкихъ католиковъ. Точно также нетерпимо отнеслись къ нѣмецкому католицизму правительства ганноверское и гессен-кассельское. Прусское правительство, протестантское и потому самому враждебное римской куріи, отнеслось къ новопоявившейся противоримской сектѣ двусмысленно, и въ началѣ болѣе покровительственно, чѣмъ карательнымъ образомъ. 30 апрѣля 1845 г. вышло отъ имени короля къ государственнымъ прусскимъ учрежденіямъ распоряженіе, чтобы они относились къ новопоявившейся сектѣ ни покровительственно и ни карательно, не способствовали ея успѣху, но и не препятствовали ея дѣйствіямъ. Такое распоряженіе свое правительство объясняло тѣмъ, что оно пока еще не рѣшило вопроса о признаніи ея существованія въ государствѣ на ряду съ другими существующими вѣроисповѣданіями. Понятно, что, издавъ такое, ничего не предрѣшающее, распоряженіе, прусское правительство выразило тѣмъ самымъ молчаливое согласіе на существованіе новоявившейся противоримской секты. Очевидно, оно вы-

жидало времени, когда характер и черты новой секты сдѣлаются ясныѣ. Распространившіяся свѣдѣнія о бреславскомъ и лейпцигскомъ исповѣданіяхъ нѣмецкихъ католиковъ показали ему, что ронгова секта есть не что иное, какъ воплощенный раціонализмъ, и болѣе опасна для протестантской церкви, чѣмъ для католической. Уже многія протестантскія евангелическія общины предоставили нѣмецкимъ католикамъ свои церкви для отправления въ нихъ нѣмецко-католическаго богослуженія. Потому въ слѣдующемъ мѣсяцѣ маѣ того же самого 1845 г. прусское правительство издало другое распоряженіе, по которому отрицалось за евангелическими общинами право распоряжаться своими церквами, какъ собственностію—давать ихъ безъ согласія подлежащихъ церковныхъ властей на служеніе иному культу, и положительно воспрещалось имъ впредь до признанія государствомъ правоваго существованія нѣмецкихъ католиковъ давать имъ свои церкви. Но, не смотря на такое положительное воспрещеніе, нѣкоторыя евангелическія общины продолжали въ видѣ исключенія давать нѣмецкимъ католикамъ свои церкви для отправления въ нихъ богослуженія, и прусское правительство ограничивалось молчаливымъ согласіемъ. Въ другихъ нѣмецкихъ государствахъ, именно въ Саксоніи и Баденѣ, вопросъ о признаніи государствомъ нѣмецкаго католицизма былъ обсуждаемъ палатою депутатовъ, причемъ одни изъ депутатовъ высказались за абсолютное воспрещеніе его, и другіе—за дарованіе ему абсолютной свободы. Въ заключеніе порѣшили итти путемъ среднимъ.

Въ 1848 г. изъ Франціи распространилось по всей Германіи революціонное движеніе, результатомъ которою былъ общегерманскій франкфуртскій парламентъ (18 мая 1848 г.). Задачею этого парламента было объединить въ политическомъ отношеніи Германію и тѣмъ возвысить упавшее ея политическое значеніе. Какъ самое революціонное движеніе, такъ и направленіе франкфуртскаго парламента были враждебны ка-

толической церкви и напротивъ очень благосклонны по отношенію къ нѣмецкимъ католикамъ. По законоположенію революціонеровъ 1848 г. нѣмецкій католицизмъ явился законно признанною отъ государства сектою. Въ это время онъ достигъ высшаго процвѣтанія. Число его членовъ возрасло до 60,000. Но отсюда же начинается и окончательное его разложеніе. Нѣмецкіе католики, какъ стремящіеся преобразовать общество по духу настоящаго времени, вмѣшались въ политику и явились жаркими пособниками революціонеровъ—радикаловъ. Потому когда встѣлъ за революціонною вспышкою наступили времена реакціи, правительство предприняло противъ нихъ строгія мѣры. Полиція нападала на ихъ собранія, какъ на политическія сходы, и не давала имъ никакой пощады. Теперь начали неблагоприятно отзываться о нихъ даже такія лица, которыя при первоначальномъ ихъ появленіи чаяли отъ нихъ обновленія міра. По окончаніи революціонныхъ буръ 1848 г. Гервинусъ долженъ былъ сознаться, что въ основѣ нѣмецкихъ католиковъ лежалъ не богословскій элементъ, а политическій, и что главнымъ образомъ политика дала толчекъ всему ихъ движенію. Сочувствія своего стремленія и цѣлямъ революціонеровъ 1848 г. не отрицали и сами нѣмецкіе католики. Провинціальный предстоитель силезской христіанскокатолической общины издалъ въ маѣ 1849 г. отъ лица четвертаго силезскаго собора манифестъ, въ которомъ старался выяснить истинныя отношенія нѣмецкаго католицизма къ социальнымъ движеніямъ. Въ народной массѣ, сказано въ этомъ манифестѣ, живетъ влеченіе къ перемѣнѣ общественныхъ отношеній. Наученный исторіею, что успѣхи въ общественномъ образованіи народовъ могутъ быть прочны только тогда, когда произойдетъ перемѣна въ религіозномъ ихъ воззрѣніи, нѣмецкій католицизмъ старается преобразовать всю человѣческую жизнь посредствомъ возбужденія и оживленія религіознаго воззрѣнія существующаго поколѣнія. Онъ рѣшилъ сдѣлать общимъ достояніемъ общества научныя изысканія

настоящаго времени. Основныя научныя положенія онъ хотѣлъ низвести на степень живаго сознанія ихъ всѣмъ обществомъ, сдѣлать ихъ жизненнымъ явленіемъ. Первая обязанность христіанина та, чтобы осуществлять свое исповѣданіе въ дѣлахъ христіанской любви. Священна нравственно-свободная любовь человѣка къ человѣку. Нѣмецкій католицизмъ хотѣлъ низвести царство Божіе до земнаго явленія, вмѣсто того чтобы быть ему явленемъ небеснымъ, лежащимъ по ту сторону человѣческой жизни, какъ это было до настоящаго времени. Онъ клонилъ свой взоръ отъ горѣ къ долу; онъ не украшалъ никакого неба радостями, наслаждающимися которыми отказано человѣку на землѣ; напротивъ, онъ небесныя радости, обѣщанныя человѣку, старался низвести на землю. Затѣмъ, отвѣчая на главный упрекъ, дѣлаемый нѣмецкому католицизму, что онъ вмѣшался въ политическое и социальное движеніе, председатель силезской общины продолжалъ: нѣмецкій католицизмъ не хочетъ отрицать сходства своихъ стремленій съ социальными движеніями; но при этомъ не нужно забывать и отличія ихъ отъ этихъ послѣднихъ. Приверженцы старины, обычая, установленнаго порядка обвиняютъ нѣмецкихъ католиковъ въ атеизмъ, разрушеніи христіанства, уничтоженіи религіи. На это они отвѣчаютъ: напротивъ, религія составляетъ для нихъ все; они основываютъ и сохраняютъ ее въ чистой, настоящей, совершеннѣйшей человѣческой жизни, забота о которой составляетъ для нихъ единственную и высшую задачу. Далѣе нѣмецкихъ католиковъ смѣшиваютъ съ социалистами и коммунистами. Они конечно социалисты и коммунисты, но только въ другомъ родѣ. Они освящаютъ стремленія социалистовъ, возводятъ ихъ къ культу, къ религіи; равнымъ образомъ они освящаютъ и основоположенія демократовъ, потому что они, по своимъ воззрѣніямъ, не могутъ отдѣлить самоопредѣленіе человѣка, его свободу воли отъ его человѣческаго достоинства. Они считаютъ себя истинными и настоящими носителями и охранителями всѣхъ благороднѣй-

шихъ стремленій, на которыя обращена дѣятельность гуманистовъ, социалистовъ и демократовъ. Всѣ эти стремленія времени получаютъ въ нѣмецкомъ католицизмѣ лишь свой жизненный принципъ; потому что новое возрѣніе народовъ только тогда можетъ получить достаточную силу для преобразованія общества, его высшихъ жизненныхъ отношеній, когда будетъ освящено религіей. Изъ этого явствуетъ, какіе разнообразные элементы соединяетъ въ себѣ нѣмецкій католицизмъ и какъ глубоко онъ проникъ въ движеніе времени. Онъ симпатизируетъ всѣмъ радикальнымъ тенденціямъ времени. Конецъ своего движенія онъ полагаетъ въ идеѣ гуманной религіи, которая должна составлять совершеннѣйшую противоположность сверхъестественному, вѣдѣнному церковному христіанству. Послѣ такой исповѣди со стороны провинціального предстателя силезской нѣмецкой христіанско-католической общины, правительство, конечно, не прекратило своихъ преслѣдованій противъ нѣмецкихъ новокатоликовъ, но продолжало смотрѣть на нихъ какъ на бунтовщиковъ и революціонеровъ. Нѣмецко-католическія общины начали замѣтно упадать. Историческую роль ихъ можно считать оконченною уже въ 1849 году, хотя существованіе ихъ продолжалось и послѣ этого. Духъ невѣрія и отрицанія развился въ нихъ до крайней степени. На генеральномъ соборѣ 1865 г. возникъ даже вопросъ о томъ, слѣдуетъ ли утвердить вѣру въ личнаго Бога?—и вопросъ этотъ оставленъ подъ сомнѣніемъ.

Въ началѣ нѣмецкіе католики не хотѣли имѣть никакого общенія съ протестантами, но вскорѣ оказалось, что протестантизмъ свободныхъ протестантскихъ общинъ заключаетъ въ себѣ много однороднаго съ ними, и обѣ общины не могли долге оставаться чуждыми другъ другу. Съ цѣлю соединенія они составили въ 1850 г. въ Лейпцигѣ собраніе, которое вскорѣ по причинѣ полицейскихъ преслѣдованій перенесено было въ Кетень. 25 мая того же года представители нѣмецко-католическаго собора и члены союзнаго сейма свобод-

ныхъ общинъ издали къ нѣмецкому народу въ Кетенѣ манифестъ, въ которомъ объявили ему, что депутаты обѣихъ общинъ согласились между собою и что они составили между собою союзъ подъ именемъ религіознаго общества свободныхъ общинъ. Разность, доселѣ существующая между обѣими общинами, не уничтожена, но вмѣстѣ съ тѣмъ ясно оказалось, что въ обѣихъ общинахъ существуютъ такія основныя положенія, которыя одинаково близко принимаются ими къ сердцу и на основаніи которыхъ собственно заключенъ этотъ союзъ.

Замѣчательно въ исторіи описаннаго нѣмецкаго католицизма то, что во все время его существованія Римъ сохранилъ глубочайшее молчаніе и остался въ отношеніи къ нему какъ бы совершенно равнодушнымъ. Ни Григорій XVI, ни его преемникъ Пій IX не издали ни одной отлучительной буллы противъ нѣмецкихъ католиковъ. Причину этого находятъ въ томъ, что Римъ устранился появленія новой реформации, затрепеталъ предъ грознымъ явленіемъ новыхъ реформаторовъ, заявившихъ претензію оторвать отъ него всю Германію. Мы позволяемъ себѣ усомниться въ мнѣніи этихъ писателей (Гельцера, Газе и др.) и склонны скорѣе приписать такое отношеніе Рима къ нѣмецкимъ католикамъ обычной его осторожности и презрѣнію къ такой каррикатурной сектѣ, какъ нѣмецкій католицизмъ. Уже изъ того, что сказано, легко можно видѣть, что Римъ не страшился открыто выступить на борьбу со всякаго рода движеніями, какъ напр. съ французской революціей, когда на карту ставилось самое существованіе католической религіи. Между тѣмъ нѣмецкій католицизмъ по своему характеру и составу своихъ членовъ былъ болѣе опасенъ, какъ мы видѣли, протестантскимъ общинамъ, чѣмъ католической церкви, и въ частности, гораздо болѣе грозилъ государству, чѣмъ церкви. А при такомъ стеченіи обстоятельствъ онъ встрѣтилъ и противниковъ себѣ ближайшимъ образомъ тамъ, гдѣ онъ наиболѣе былъ опасенъ. Пруссія хотѣла было

воспользоваться имъ для ослабленія католичества въ своемъ государствѣ, но потомъ увидѣла, что онъ опасенъ для нея самой и предприняла противъ него строгія мѣры. Понятно, что при такихъ обстоятельствахъ Риму оставалось только выжидать скорого исчезновенія новой секты, какъ совершенно ничтожной.

Ронге старался возбудить агитацію въ пользу своей секты въ разныхъ мѣстахъ Германіи и послѣ революціи 1848 г., но каждый разъ безуспѣшно. Въ 1872 г. (7 мая) онъ приговоренъ былъ во Франкфуртѣ-на-Майнѣ за свое безпорядочное поведеніе къ денежному и тюремному штрафу. Начальникъ дѣтскихъ франкфуртскихъ садовъ сказалъ ему по этому поводу, что онъ не хочетъ болѣе имѣть дѣла съ людьми подобнаго рода. Поведеніе Ронге возбудило неудовольствіе и въ самихъ нѣмецко-католическихъ общинахъ во Франкфуртѣ. Многія изъ нихъ, выйдя изъ терпѣнія, дали ему совѣтъ, чтобы онъ постарался избрать мѣстность для своихъ дѣйствій гдѣ нибудь внѣ Франкфурта.

Фердинандъ Вауръ, заканчивая исторію нѣмецкаго католицизма, замѣчаетъ, что существенный его недостатокъ заключается въ томъ, что основатели его не уяснили себѣ отношенія своей секты къ протестантизму и лютеровою реформациі. Фактически опираясь на точку зрѣнія совершенно протестантскую, они тѣмъ не менѣе хотѣли создать нѣчто среднее, одинаково возвышающееся какъ надъ католичествомъ, такъ и надъ протестантствомъ. Самое названіе „нѣмецкій католицизмъ“ показываетъ, что основатели его хотѣли стать въ противоположность не только *римскому* католицизму, но и нѣмецкому *протестантизму*. Католицизмъ и протестантизмъ они понимали, какъ соподчиненныя формы христіанской религіозной жизни, и ставили ихъ совершенно на одну и ту же доску. Между тѣмъ какъ всякій, изучающій исторію, знаетъ, что католицизмъ и протестантизмъ составляютъ совершеннѣйшую противоположность другъ другу; что ничего средняго между ними быть не можетъ, и что всѣ тѣ требованія, осу-

иществить которыя стремились нѣмецкіе католики, заключаются въ крайнемъ выводѣ въ протестантизмъ и необходимо изъ него вытекають (¹). Нѣтъ сомнѣнія, что всѣ эти разсужденія съ точки зрѣнія западной протестантско-католической исторіи совершенно справедливы. Но вмѣстѣ съ тѣмъ для посторонняго наблюдателя, незаинтересованнаго религіозно протестантизмомъ и его ближайшими и крайними послѣдствіями, не можетъ подлежать сомнѣнію и то, что несостоятельность христіанско-нѣмецко-католической общины заключается въ ея карикатурности, въ пародіи на *религіозное общество*, и въ этомъ отношеніи она наубѣдительнѣйшимъ образомъ можетъ доказывать *несостоятельность рационализма въ дѣль созданія новой религіи*. Какъ феноменъ направленный противъ папства, нѣмецкій католицизмъ важенъ въ томъ отношеніи, что онъ знакомитъ съ общимъ стремленіемъ нѣмцевъ, протестантовъ и либеральныхъ католиковъ, отдѣлить отъ Рима нѣмецкую церковь и образовать изъ нея особую, болѣе или менѣе независимую національную церковь. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи онъ можетъ быть поставленъ наряду съ стремленіями нѣмецкихъ архіепископовъ при императорѣ Іосифѣ II, дѣйствіями Вессенберга и другими выщезначенными явленіями, и поко-

(¹) Warum nennt er sich denn Deutschkatholicismus? Offenbar, weil er sich nicht blos zum römischen Katholicismus, sondern auch zum deutschen Protestantismus in Opposition setzt... Wer das Verhältnisz des Protestantismus zum Katholicismus richtig versteht, muss auch einsehen, dass es zwischen Katholicismus und Protestantismus nichts vermittelndes gibt... Alles, was den Protestantismus dem Katholicismus gleichzustellen scheint, wie wenn beide gleich untergeordnete Formen des christlich religiösen Lebens wären, kann nur als ein Widerspruch mit dem Princip des Protestantismus angesehen werden. Da die Deutschkatholiken nie ihr Verhältnisz zum Protestantismus ... sich klar machten..., so konnte die Folge hievon nur die unnatürliche Stellung zwischen Katholicismus und Protestantismus sein, in welcher sie nothwendig verkummern mustem... Alles, was Deutschkatholicismus sich vorzugsweise zueignet, liegt auch in der Tragweite des protestantischen Principis...

ится на одномъ и томъ же непреодолимомъ стремленіи нѣмцевъ къ національному величію въ политическомъ и церковномъ отношеніяхъ и на основанномъ на этомъ послѣднемъ желаніи ихъ общегерманскаго единенія, какъ политическаго, такъ и церковнаго. Нельзя также приэтомъ незамѣтить, что стремленіе образовать изъ нѣмецкихъ католиковъ нѣмецко-національную католическую церковь есть исключительно идея протестантско-національная, и большее или меньшее усвоеніе ея католиками показываетъ только степень вліянія нѣмецко-протестантской мысли на католическихъ богослововъ Германіи. Само собою понятно, что степень вліянія римскаго католицизма въ Германіи будетъ ослабляться настолько, насколько успѣетъ укорениться между нѣмецкими католиками протестантско-національная идея о нѣмецкой особности и національномъ величіи Германіи, насколько они усвоятъ себѣ протестантскія воззрѣнія и отрѣшатся отъ римско-католическихъ ультрамонтанскихъ воззрѣній, и, наконецъ, насколько успѣетъ осуществиться германское единеніе подъ гегемонією протестантскаго правительства въ политическомъ отношеніи. Отъ совокупнаго вліянія всѣхъ этихъ условій зависитъ „быть и не быть“ римскаго католицизма въ Германіи.

Ө. Кургановъ.

(окончаніе будетъ)

РУССКОЕ ДУХОВЕНСТВО

ПОДЪ ПЕРОМЪ ФРАНЦУЗСКАГО ПУБЛИЦИСТА.

—

*L'Eglise russe, par Leroy-Beaulieu. Revue des deux mondes
15 juin 1874.*

На страницахъ нашего академическаго журнала мы уже имѣли случай говорить о статьѣ г. Леруа-Больё, появившейся въ одной изъ книжекъ *Revue d. deux mondes* (1). Тамъ, если припомнятъ читатели, нашъ авторъ начинаетъ съ изображенія внутренняго строя русской церкви, имѣеть дѣло съ церковно-догматическимъ ея ученіемъ, указываетъ отличительные признаки нашего православія, какъ вѣроисповѣдной системы, сравнительно съ католичествомъ и протестантствомъ. Мы видѣли, что съ строго-богословской точки зрѣнія характеристика православной догматики, сдѣланная Больё, не выдерживаетъ критики: есть много произвольнаго, навязаннаго, неточно понятаго; тѣмъ не менѣе французскій публицистъ остроумно подмѣчалъ характерныя особенности нашего православнаго ученія, иногда удачно ихъ освѣщаль и при отсутствіи всякаго полемическаго задора его изображеніе русскаго православія имѣеть много интереснаго и для русскаго читателя. Юньская книжка цитованнаго журнала принесла намъ продолженіе статьи автора „имперіи ца-

(1) См. Прав. Собесѣдникъ, апрѣльскую книжку.

рей“. Она содержитъ въ себѣ характеристику нашего русскаго духовенства, какъ бѣлаго, такъ и чернаго и Болѣе подробно говоритъ о той и другой половинѣ. Въ современной нашей литтературѣ вопросъ о русскомъ духовенствѣ, какъ извѣстно, принадлежитъ къ однимъ изъ самыхъ животрепещущихъ вопросовъ; объ немъ написано очень много, такъ какъ онъ составляетъ для нашихъ домашнихъ публицистовъ яблоко раздора, потому что каждый изъ бравшихся говорить о русскомъ духовенствѣ принадлежалъ или къ партіи его антагонистовъ или панегиристовъ. Извѣстное сочиненіе г. Знаменскаго—казалось—должно бы указать правильный путь къ рѣшенію этого вопроса, такъ какъ оно впервые серьезно поставило его на научно-историческую почву. Къ удивленію это сочиненіе прошло почти безслѣдно въ нашей литтературѣ, о немъ почти ничего не сказали наши критики, его даже не было въ отдѣльной продажѣ; и тогда какъ творенія Беллюстина и Р..... надѣлали въ свое время много шума, читались на расхватъ,—сочиненіе почтеннаго профессора осталось достояніемъ школы. Не будемъ указывать причинъ этого печальнаго явленія, которыя по всей вѣроятности лежатъ не въ одной только апатіи духовной печати къ крупнымъ литтературнымъ явленіямъ. Послѣ разнообразныхъ толковъ о русскомъ духовенствѣ нашихъ отечественныхъ публицистовъ мы спѣшимъ указать точку зрѣнія на наше духовенство иностранца, который обѣщался говорить и о русской церкви и о ея служителяхъ *sine ira et studio*. Точно также какъ и прежде мы сохраняемъ за собою право по мѣстамъ критически относиться къ интригамъ, которыми очерчиваетъ наше духовенство французскій публицистъ.

Прежде всего нашъ авторъ указываетъ, что русское духовенство распадается на два класса—черное и бѣлое духовенство, монашесвующее и приходское. По наблюденію нашего автора, родственное отношеніе между этими двумя группами не простирается далѣе

костюма и вѣшной фигуры, т. е. рясы, бороды и длинныхъ волосъ. По внутреннему строю своему и характеру эти двѣ группы представляютъ собою два лагерьа, одинъ другому противоположные; дуализмъ, на который распалось духовенство, образовался вслѣдствіе брака; отдѣляющимъ другъ отъ друга эти двѣ фракці барьеромъ служить женщина: монашествующее духовенство целибатно, бѣлое—женато. Отсюда, по мнѣнію Болье, произошло различіе интересовъ, стремленій и симпатій той и другой фракці. Духовенство монашествующее стремится къ господству духовному и административному, бѣлое—къ матеріальнымъ интересамъ; первое—консервативно, стоитъ за преданіе и авторитетъ, второе—болѣе либерально, ищетъ нововведеній и свободы. Болье даже находитъ въ этой двойственности интересовъ и стремленій того и другаго духовенства зародышъ того дуализма, который образовалъ въ Англии высокую и низкую церковь, хотя полное образованіе подобнаго явленія въ Россіи относить къ эпохѣ очень далекой въ будущемъ; пока французскій писатель позволяетъ русскому духовенству жить въ единеніи и дружбѣ въ виду единства церковныхъ интересовъ; равновѣсіе, по его мнѣнію, поддерживается съ одной стороны властію, просвѣщеніемъ и старымъ историческимъ значеніемъ, съ другой—численнымъ количествомъ и значеніемъ социальнымъ.—На чемъ основываетъ Болье свое рѣшительное мнѣніе о нѣкоторомъ будто бы антагонизмѣ двухъ фракцій духовенства, мы не видимъ; для него, какъ католика, конечно страннымъ кажется семейное положеніе нашего приходскаго духовенства и изъ этого простаго факта онъ спѣшитъ вывести заключеніе, которое можетъ быть только личною гипотезою, а не дѣйствительнымъ фактомъ; то, что могло бы быть, превратилось у нашего автора въ фактъ и это смѣшеніе дѣлаетъ все воззрѣніе его невѣрнымъ, по крайней мѣрѣ утрированнымъ. Въ Англии высокая и низкая церковь (high church и low church) раздѣляются между собою по нѣкоторымъ

Но это—монастыри старой Россіи, скученные около старыхъ ея городовъ; карта Россіи показываетъ, что только около этихъ городовъ пустила корни монашеская колонизація, въ земляхъ новопріобрѣтенныхъ нѣтъ знаменитыхъ монастырей. Но, какъ и въ остальной Европѣ, и въ Россіи пора цвѣтущаго состоянія монастырей прошла и наступила эпоха упадка. Явленіе это нашъ авторъ объясняетъ главнымъ образомъ двумя фактами, выдающимися въ русской церковной исторіи — возникновеніемъ раскола и учрежденіемъ св. Синода. „Расколъ, по словамъ Болье, удалилъ изъ монастырей самую ревностную къ монашеской жизни часть населенія, а св. Синодъ поставилъ ихъ въ такую отъ себя зависимость, которая далеко неблагоприятна монашеской жизни. Симпатіи, которыя зарождающійся расколъ встрѣтилъ въ нѣкоторыхъ монастыряхъ, въ особенности Соловецкомъ, побудили и церковное и свѣтское правительство подчинить монастыри болѣе строгому противъ прежняго надзору. Глухое сопротивленіе, съ которымъ монастыри встрѣтили реформы Петра великаго, было также одною изъ причинъ ихъ упадка. Правительство посѣснило уменьшить число, богатства и вліяніе этихъ учреждений, которыя послужили убѣжищемъ старыхъ идей. При Петрѣ и его преемникахъ начались разныя ограниченія, стѣненія монаховъ съ дѣлію затруднить поступленіе въ монастырь (указаны были лѣта, ранѣе которыхъ нельзя было принять монашество, ограничены права имущественныя, наследственные и проч.). Духовный Регламентъ подѣ страхомъ тѣлесныхъ наказаній запрещаетъ монаху сочинять книги или дѣлать изъ нихъ извлеченія, такъ какъ монахи, замѣчаетъ Регламентъ, производятъ „неразумныя и бесполезныя писанія“. Въ каждомъ монастырѣ дозволено было имѣть только по одной чернилицѣ, прикрѣпленной къ столу, которою монахи могли пользоваться не иначе, какъ съ разрѣшенія своего настоятеля. Подобныя мѣры привели къ желаемой цѣли: вліяніе монашествующихъ лицъ ослабѣло, монастыри сдѣ-

лался собраніемъ невѣжественныхъ лицъ, за которыми зорко посматривало правительство“.

Авторъ нашъ конечно не высказываетъ какихъ либо новыхъ мыслей въ приведенной нами тирадѣ. Упадокъ монастырскаго вліянія и значенія едвали можно объяснять только стѣсненіями правительствомъ монастырскихъ привиллегій; весь строй общественной нашей жизни, какъ онъ пошелъ слагаться послѣ Петра, былъ неблагопріятенъ монастырю и его идеѣ, такъ какъ монастырь есть произведеніе древней Руси. Даже едвали можно вполне согласиться съ самымъ фактомъ упадка монашескаго вліянія, котораго причины выясняетъ Больѣ. Въ теченіе всего XVIII в. монашествующее духовенство все-таки было силою, которую признавало и правительство. Больѣ немного далѣе удивляется, почему признаваемый имъ упадокъ не помѣшалъ тому, что всѣ высшія церковныя должности остались въ рукахъ униженнаго разными мѣрами чернаго духовенства; для него непонятна эта непослѣдовательность судьбы русскаго монашества. Мы съ своей стороны вовсе не удивляемся этому. Причина этой живучести прерогативъ монашествующаго духовенства лежитъ далѣе случайныхъ мѣръ правительства. На сторонѣ монашества всегда будетъ сила, потому что идея, завитая въ самой его основѣ, живуча: усиленный подвигъ, борьба съ собою ради спасенія, развитіе индивидуальной силы воли, стремленіе стать выше житейскихъ будничныхъ явленій, исканіе идеала человѣка,— вотъ элементы монашеской программы жизни, которые гарантируютъ этотъ институтъ. Затѣмъ эта сила, помимо собственнаго содержанія, имѣетъ другую основу. На сторонѣ монашества въ Россіи народная симпатія, которая едвали поколеблется, какъ бы не стѣснялся монашескій институтъ. Вотъ почему мы рѣшаемся сказать, что и послѣ Петровской реформы монашества—его силы и вліянія на народъ оспаривать нельзя, потому что аскетическій идеаль—идеаль народный, понятый и принятый какъ родной. Фактъ, что наше бѣ-

лое духовенство не пользуется народною симпатією, говорить въ нашу пользу; у народа рядомъ съ его ближайшимъ пастыремъ, втянутымъ семейнымъ положеніемъ въ весь водоворотъ земныхъ общественныхъ интересовъ, по сознанію русскаго человѣка, плохо гармонирующихъ съ идеєю служенія Богу, стоитъ другой религіозный учитель — монастырь съ его набожною обстановкою; священникъ съ своею проповѣдью менѣе понятенъ народу, нежели монастырь съ своимъ богослуженіемъ, которое назидательнѣе для него всякой проповѣди; это доказывается тою массою богомольцевъ, которые посѣщаютъ наши монастыри, не только знаменитые, но и менѣе извѣстные. Вотъ почему и высшія церковныя должности, о которыхъ толкуетъ Больѣ, естественно должны остаться въ рукахъ монашествующаго духовенства. Платонъ, крѣпко защищавшій этотъ древній обычай, былъ въ этомъ случаѣ поборникомъ народныхъ симпатій, сущность которыхъ онъ понималъ хорошо и на которыя могъ опираться твердо въ своемъ настойчивомъ закрѣпленіи древнихъ прерогативъ монашества. Упадокъ монастырскаго значенія если и можно допустить вмѣстѣ съ Больѣ, то развѣ только въ томъ смыслѣ, что стѣпенительныя мѣры правительства, особенно отобраніе имѣній при Екатеринѣ, подѣйствовали на экономическую сторону монастырскаго быта и разнаго рода немилость правительства разрушила корпоративный характеръ монашества, такъ что оно перестало быть тѣсно сплоченнымъ институтомъ и подчинилось общему режиму.

Внутренній строй монастырскаго жизни нашъ авторъ описываетъ не симпатично. Указавъ, что учащеся монашеское духовенство, особенно академическое, составляетъ себѣ почти всегда блестящую карьеру, Больѣ о нисшемъ черномъ духовенствѣ имѣетъ невысокое понятіе. Вся его дѣятельность, по его замѣчанію, ограничивается хожденіемъ въ церковь, отправленіемъ длинныхъ

богослуженій или служебныхъ монастырскихъ послушаній. Право собственности и личные доходы каждаго монаха приучаетъ русскаго монаха къ лѣности и презрѣнію къ ручной работѣ. Попытка послѣдняго времени ввести въ монастыри общежитіе остается только пока проэктономъ. Причину этого нашъ авторъ указываетъ въ бюрократической зависимости монастырей отъ общаго центральнаго управленія—св. Синода, который теперь полный хозяинъ каждаго маленькаго монастырька. Введеніе общежитія и болѣе строгой жизни поведетъ за собою нѣкоторыя либеральныя реформы, напр. избирательное начало настоятелей, что нѣсколько измѣнитъ юрисдикцію Синода. Большё съ особеннымъ одушевленіемъ говорить объ этомъ свѣтломъ будущемъ русскихъ монастырей и отъ души желаетъ свободы развитію самоуправленія монастырямъ, такъ какъ оно—по его словамъ—душа монастырскихъ учрежденій.

Указаніемъ на богатство нѣкоторыхъ монастырей, коротенькимъ замѣчаніемъ о монастыряхъ женскихъ, которые болѣе подходятъ къ типу монастырей католическихъ, Большё оканчиваетъ свое слово о монашествующемъ русскомъ духовенствѣ и переходитъ къ характеристикѣ блага духовенства.

„Вдали или какбы подъ ногами духовенства чернаго живетъ въ Россіи духовенство бѣлое, свѣтское и женатое“,—такъ начинается Большё свое описаніе. Онъ считаетъ это сословіе кастою, образовавшеюся путемъ наследственности. Явленіе это онъ объясняетъ какъ неизбѣжное слѣдствіе существованія у насъ крѣпостнаго права, когда духовенство не могло пополнять своихъ рядовъ ни изъ сословія крестьянскаго, не имѣннаго права вступать въ духовное званіе, не нарушивъ интересовъ помѣщика, — ни изъ сословія дворянскаго, которое по вступленіи въ духовное званіе должно было бы отказаться отъ своей привилегіи — права владѣть крѣпостными людьми. Семейное положеніе духовенства обезпечивало контингентъ кандидатовъ на священство: духовныя школы были наполнены исключительно дѣть-

ми духовенства, даже дочери духовныхъ лицъ считали себя исключительными кандидатками только на сердце клирика. Привилегіи, соединенныя съ духовнымъ званіемъ, привычка съ дѣтства обращаться въ этой средѣ, школьное предрасположеніе — все это располагало дѣтей духовенства избирать себѣ карьерою жизни и дѣятельности служеніе алтарю. Съ освобожденіемъ крестьянъ отъ крѣпостнаго права этотъ порядокъ дѣль, по мнѣнію нашего автора, долженъ былъ прекратиться; дѣйствительно, чрезъ три года послѣ этой реформы послѣдовала другая — вступленіе въ духовное званіе было дозволено лицамъ всѣхъ званій, а дѣтямъ духовенства были открыты всѣ поприща. Но эта послѣдняя реформа осталась только на бумагѣ; она принесетъ плоды, говоритъ Больё, лишь въ отдаленномъ будущемъ, такъ какъ нужно много времени, чтобы различіе въ нравахъ и въ образованіи, существующее теперь между духовенствомъ и другими классами русскаго общества, мало по малу изгладилось; пока этого не будетъ, русскій клиръ останется съ старымъ контингентомъ и будетъ разобщенъ съ прочими сословіями.

Близкому и скорѣйшему осуществленію желаемой реформы, по мнѣнію Больё, мѣшаетъ самый образъ жизни и общественное положеніе духовенства. Наслѣдственность вошла въ плоть и кровь духовенства, бѣдственное положеніе осиротѣлаго семейства заставляетъ самихъ епископовъ поддерживать старый обычай устройства сиротъ. Раздѣленіе духовенства на три категоріи—священника, діакона и причетника образовало раздѣленіе интересовъ, такъ что вмѣсто взаимной связи образовалась рознь, невыгодная для цѣлаго сословія. Учебныя заведенія, гдѣ воспитывались дѣти духовенства, страдали множествомъ предметовъ учебной программы и поверхностностію знаній; особенно діаконы и причетники служили образцами невѣжества и неблаговоспитанности, а они составляли тоже часть духовенства и въ народѣ производили самое неблагопріятное впечатлѣніе и по нимъ народъ составлялъ общее понятіе о духовенствѣ.

Но особенно кидаящимся въ глаза явленіемъ въ жизни русскаго духовенства, по наблюденію французскаго публициста, служить бѣдность матеріальнаго его положенія, которое удерживаетъ его въ зависимомъ отъ прихожанъ положеніи и потомъ отрѣшаетъ его отъ окружающей среды. „Въ странахъ богатыхъ, гдѣ способность къ индивидуальной инициативѣ развилась вмѣстѣ съ развитіемъ политической свободы и гдѣ религиозное чувство находитъ для себя стимулъ въ соперничествѣ различныхъ вѣроисповѣданій, духовенство, говоритъ Больё, можетъ, не унижая своего достоинства, жить добровольными приношеніями прихожанъ. Но иначе бываетъ въ странахъ сравнительно бѣдныхъ и привыкшихъ во всемъ полагаться на правительство. Духовенство, зависящее отъ усердія частныхъ лицъ въ средствахъ своего существованія, тамъ теряетъ не только свою независимость и уваженіе къ себѣ, но нерѣдко даже падаетъ нравственно. Именно это и случилось въ Россіи, особенно съ духовенствомъ сельскимъ. Имѣя дѣло съ прежними крѣпостными людьми, оно должно было разчитывать на тѣ крохи, которыя нужны были мужику для пропитанія семейства. Богатымъ человѣкомъ въ сельскомъ приходѣ былъ помѣщикъ, отъ котораго могла быть дѣйствительно помощь, но чувство благодарности ставило духовенство въ зависимость или даже рабство. Священникъ, когда было крѣпостное право, какъ жившій благодареніями мѣстнаго помѣщика, обращался въ его креатуру, принадлежавшую къ его домашнему штату. Съ освобожденіемъ крестьянъ, это горькое явленіе должно пройти; но слѣды его такъ глубоки, духовенство такъ нравственно подавлено, что пройдетъ не мало времени, пока наступитъ для него лучшее будущее“. Надѣль землею, которымъ владѣетъ духовенство, втягиваетъ его въ полевые работы. Исполненіе церковныхъ требъ дало духовенству случай установить таку на каждое дѣйствіе; со стороны духовенства является желаніе расширить кругъ обрядовыхъ празднествъ, отиравленіе которыхъ

увеличивать его доходы. Большѣ съ особеннымъ удивленіемъ описываетъ тѣ частыя посѣщенія, которыя обыкновенно дѣлаетъ духовенство къ своимъ прихожанамъ въ праздники; для него кажутся странными и даже дикими эти хожденія со крестомъ и иконами изъ дома въ домъ, чтобы пропѣть *alléluia* (молебень); онъ описываетъ даже нѣкоторыя подробности этихъ обычаевъ въ селахъ, гдѣ вмѣстѣ съ причтомъ ходятъ жены и дѣти духовенства, гдѣ крестьяне иногда торгуются въ платежахъ за эти посѣщенія, гдѣ рядомъ съ религіознымъ обрядомъ идетъ разгулъ деревенскаго праздника. Картины подобнаго рода слишкомъ извѣстны, чтобы передавать ихъ со словъ француза русскому читателю.

Изъ этого описанія нашъ авторъ выводитъ заключеніе, что наше духовенство еще не скоро можетъ приобрести подобающее ему общественное и политическое вліяніе. „Уваженіе, оказываемое русскимъ простолюдиномъ религіи, далеко не переносится имъ на служителя этой религіи. Цѣлуя руку своего священника, онъ не считаетъ грѣхомъ посмѣяться надъ нимъ. Это дѣлаетъ честь духовному смыслу русскаго народа, который не смѣшиваетъ религію со священникомъ и недостатки послѣдняго не роняютъ въ его глазахъ значенія религіи. Но въ этомъ фактѣ скрывается причина, почему русское духовенство не имѣетъ соціального и политическаго значенія, какимъ сильно духовенство католическое. Можно указать на набожныхъ людей, даже на піетистическіе кружки, но клерикализма въ Россіи нѣтъ тѣни и самаго термина для этого явленія не существуютъ. Ни одна церковь въ мірѣ такъ не отдалена отъ высшихъ классовъ, какъ въ Россіи; такъ называемый *monde* положительно не интересуется ею; двери аристократическихъ домовъ отворяются для священника только для исправленія церковныхъ требъ. По образу жизни священникъ подходитъ болѣе къ крестьянину, но послѣдній смотритъ на него какъ на лице, стоящее на высшемъ сравнительно съ нимъ уровнѣ.

Поэтому священникъ нравственно разобщенъ со всѣми классами и его положеніе, образъ жизни, семья и дѣти служатъ предметомъ народныхъ шутокъ и издѣвательства литературы. Въ этомъ положеніи священникъ падалъ все ниже и ниже, падалъ въ собственныхъ глазахъ и въ теченіе своей исторіи развивалъ въ себѣ два качества—терпѣніе и смиреніе.

Мы не скрыли отъ русскихъ читателей тѣхъ непріятныхъ чертъ, какими французскій писатель отличается наше духовенство. Но мы не можемъ согласиться вполне съ тѣми основами, которыя выставляетъ нашъ авторъ въ объясненіе этого факта—матеріальную бѣдность сельскаго духовенства. Было время, когда духовенство стояло высоко въ общественномъ мнѣніи, хотя жило точно также, какъ и теперь усердіемъ своего прихода. До конца XVI в. духовенство стояло ближе къ общему народному идеалу и его кредитъ въ народномъ сознаніи стоялъ высоко. Кризисъ, по нашему мнѣнію, начался съ XVII в., когда общественныя симпатіи потянули совершенно въ другую сторону, нежели гдѣ стояло духовенство съ своимъ идеаломъ, служить которому оно обязано было по своей идеѣ. Русскій священникъ живетъ старымъ идеаломъ, а этотъ идеаль, это старое русское благочестіе, простодушное, но искреннее и сердечное, признано ханжествомъ и суетвѣріемъ. Въ древней Руси общественная жизнь развивалась подъ преобладающимъ вліяніемъ церковности, въ Россіи петербургскаго періода это общество пошло подъ другимъ знаменемъ и среди общества и духовенства образовалась рознь. Священникъ былъ отчужденъ отъ общества не по его личнымъ недостаткамъ, а какъ носитель идеи, съ которою простилося это общество. Достаточно было, вначалѣ, одного внѣшняго различія въ платьѣ, довольно было не встрѣчать духовенство въ новоучрежденныхъ ассамблеяхъ, чтобы духовенству отодвинуться отъ центра общественной жизни на задній планъ. Всякое различіе въ сужденіяхъ, въ образѣ жизни и поведеніи духовенства, хотя бы они вытекали

изъ характеристическихъ особенностей священника, какъ служителя вѣры, или же изъ справедливаго отрицанія односторонности общественнаго воззрѣнія, стало теперь приниматься за признаки отсталости, умственнаго коснѣнія въ старыхъ привычкахъ, давно брошенныхъ обществомъ. Голосъ пастыря церкви былъ даже не совсѣмъ безопасенъ. „Коликое гоненіе, пипеть одинъ проповѣдникъ XVIII в., на священныхъ тайнъ служителей, чинъ глаголю духовный. Непрестанныя почты водою и сухимъ путемъ куда, зачѣмъ отправлялись? Монаховъ, священниковъ въ дальніе сибирскіе города, Охотскъ, Камчатскъ отвозятъ, и самые пастыри молчатъ и усть не могутъ о благочестіи отверзти“ (Кирилль Флоринскій). Не отсюда ли и развилась въ духовенствѣ эта способность примѣняться, эта неустойчивость въ одномъ направленіи, эта какая-то безличность убѣжденій, характеризующая духовенство. Священнику предстояла опасность превратиться въ чиновника, простаго требоисправителя. А между тѣмъ отношенія его къ другимъ, его духовныя обязанности заключаются въ нравственномъ вліяніи и убѣжденіяхъ; его сила или безсиліе условливаются степенью свободного сочувствія къ нему общества; въ миссіи духовенства, менѣе чѣмъ гдѣ-либо, имѣеть силу и значеніе обязательность, формальность; духъ и сущность духовныхъ обязанностей стоятъ на почвѣ свободно-нравственныхъ отношеній. А общество смотритъ на священника, какъ официальнаго исполнителя обрядовъ; въ холодной, официальной, чиновничей сферѣ не находится мѣста для тѣхъ свободно-нравственныхъ отношеній, которыя—какъ мы сказали—составляютъ сущность и духъ пастырскихъ обязанностей. Духовенство съ своей стороны имѣло свои справедливыя основанія не всегда и не во всемъ довѣрять и слѣдовать новой цивилизаціи; въ этомъ случаѣ происходило взаимное одолженіе. Среда, въ которой духовенство должно было вращаться, все болѣе суживалась, а съ нею суживался и идеаль самаго духовенства. Пересталъ священникъ находить жи-

вое содержаніе для своей проповѣди, потому что вмѣстѣ съ проповѣдникомъ она оторвалась отъ общественной почвы и носила печать школы, откуда вышла. — Самый характеръ православія, въ которомъ сильна обрядность, нѣкоторымъ образомъ способствовалъ униженію духовенства; многочисленныя требы, усложняемыя деревенскими обычаями, отнимаютъ у священника все его время, которое могло бы быть посвящено саморазвитію, приучали его къ механичности, казенщинѣ; очень немудрено, что въ глазахъ нѣкоторыхъ людей онъ превратился въ левита, только официальнаго служаку внѣшнимъ интересамъ набожности. Священника самого нельзя упрекать въ этой односторонности, какъ это дѣлаетъ о. Беллюстинъ; левитство—продуктъ народнаго понятія о вѣрѣ и ея требованіяхъ; нужно спасать то, что есть, нежели разрушать вѣками созданный идеаль; просвѣтительная дѣятельность духовенства — это *primus desiderium* самого духовенства, но едвали она желается самимъ просвѣщеннымъ обществомъ и правительствомъ, когда дѣло даже народнаго образованія передано дворянству, а духовенству указана какая-то неопредѣленная вспомогательная роль. Больше, какъ видѣли прежде, изъ униженнаго состоянія духовенства, подавленнаго бѣдностію, выводитъ фактъ отсутствія вліянія духовенства на общественную и политическую жизнь. Мы думаемъ, что дѣло шло наоборотъ. Первое есть слѣдствіе, а второе—причина. Весь складъ нашей социальнo-государственной жизни неблагоприятенъ развитію какого-нибудь вліянія и значенія въ обществѣ духовенства, такъ какъ сама религія въ Россіи далеко не то, что католичество въ Европѣ. Православіе, какъ оно наследовано было отъ Византии, стало и въ Россіи въ служебное отношеніе къ государству. Его служители имѣли своимъ призваніемъ—хранить чистоту вѣры, какъ вѣры, какъ величайшаго священнаго интереса. Въ Россіи христіанство явилось въ тотъ моментъ религіознаго сознанія, когда народная мѣлологія еще не требовала жрецовъ, какъ опредѣлен-

наго профессиональнаго класса; слѣд. и въ сознаниі славяно-русса не выработался этотъ типъ, который бы послужилъ подкладкою созданія новаго типа—христіанскаго пастыря; религіозное сознание нашихъ предковъ не могло снабдить этотъ типъ какими-нибудь реальными признаками и въ теченіи длинной исторіи онъ оставался довольно безличнымъ съ общественной точки зрѣнія. Этотъ фактъ, по нашему мнѣнію, довольно знаменателенъ, и имъ многое можно объяснить историкъ нашего русскаго духовенства. Иначе фактъ соціальнаго положенія этого духовенства будетъ не совѣтъ понятенъ. И такимъ образомъ мы не можемъ не указать пробѣла въ общей характеристикѣ Больё, въ которой онъ, описывая мрачными красками общій типъ его, не указываетъ тѣхъ оправдывающихъ обстоятельствъ, которыя должны скорѣе вызвать сочувствіе и вниманіе къ этимъ труженикамъ, обрекающимъ себя на служеніе Богу и церкви въ деревенской глуши, нежели заставляють кидать камень въ сословіе, которое можетъ выставить очень много заслугъ, сдѣланныхъ и обществу и государству.

Больё не можетъ скрыть своей несимпатіи къ семейному положенію духовенства; предъ нимъ предносится родной ему типъ цelibатнаго священника. Отсюда въ своей характеристикѣ онъ иронически описываетъ членовъ семьи духовной особы. Упомянувъ о прежнемъ обычаѣ раздавать вакантныя мѣста сиротамъ дѣвкамъ,—обычаѣ, который—по мнѣнію Больё—давалъ часто женѣ священника право выставить себя, какъ органъ устройства карьеры своего мужа, онъ описываетъ подругу жизни духовной особы... Жена протестантскаго пастора—помощница мужу въ заботахъ о дѣлахъ приходскихъ—устроеніи школы, домовъ призрѣнія и проч.; попадая лишена возможности помогать мужу; ея воспитаніе вовсе не развиваетъ въ ней никакихъ интересовъ; интеллектуальной гармоніи здѣсь не ждите. Въ этомъ фактѣ лежитъ между прочимъ причина соціальной изолированности клира; домъ, который съ удо-

вольствиемъ бы допустилъ интимное знакомство съ духовною особою, не можетъ допустить его по отношенію къ его невѣжественной подругѣ. Чтобы возвысить русскаго священника, нужно возвысить уровень образованія его жены. Вольё прибавляетъ къ этому, что правительство помогаетъ избавленію отъ этого горя устройствомъ женскихъ духовныхъ училищъ, и переходить къ дѣтямъ духовенства. Карьера ихъ—быть въ томъ же служеніи, какъ отцы ихъ и дѣды. Но многіе, по замѣчанію Вольё, оставляютъ эту завѣтную дорогу и по выходѣ изъ семинаріи или академіи не принимаютъ рясы и камилавки, предлагаемой имъ церковію. „Трудно проложить имъ себѣ дорогу и они большею частію образуютъ контингентъ нисшей бюрократіи, и часто достигаютъ высшихъ государственныхъ должностей. Но на всѣхъ ступеняхъ бюрократической лѣстницы, семинаристъ сохраняетъ свою особенную физиономію, специфичныя качества. Духъ у нихъ либеральный, часто революціонный (?), развитъ какой-то духъ презрѣнія и ненависти къ высшимъ классамъ. Эти качества—слѣдствія прежняго униженнаго и оскорбленнаго положенія. Ихъ отцы имѣютъ тенденціи совершенно противоположныя тѣмъ, какія замѣчаются въ духовенствѣ западной Европы. Тамъ привилегіи и образованіе привязываютъ духовенство къ интересамъ аристократическимъ и консервативнымъ, а у насъ въ этомъ сословіи преобладаютъ инстинкты народныя и демократическіе. Дѣти духовенства замѣчаютъ поразительный контрастъ между высокимъ призваніемъ и униженнымъ положеніемъ священника; ихъ оскорбляютъ пренятствія, встрѣчаемыя ими съ самаго начала ихъ карьеры, предразсудки общества, преслѣдующіе ихъ всюду, какъ-бы озлобляютъ. Отсюда духъ демократизма и новаторства преобладаетъ въ дѣтяхъ духовенства; выходя изъ школъ, они возстаютъ на церковь, которая была для нихъ мачихою. И если европейскіе философы XVIII в. большею частію вышли изъ церковныхъ школъ, то въ Россіи семинаристъ—свободный мысли-

тель, часто нигилистъ, и въ литературѣ сдѣлался банальнымъ его типъ. Это—интеллектуальный пролетаріатъ, который питаетъ затаенную злобу противъ ба-ловней судьбы или рожденія. Семинаріи, странно заключаетъ Болѣе, сдѣлались фокусомъ радикализма, а дѣти священниковъ—апостолами революціи“!

Рѣшившись передать буквально рѣзкій отзывъ объ общемъ типѣ русскихъ семинаристовъ, мы не можемъ оставить его безъ своего замѣчанія, И русская печать недавно говорила тоже самое, и мы думаемъ, что Болѣе, какъ жившій въ Петербургѣ въ 60-хъ годахъ въ высшемъ дипломатическомъ обществѣ, заимствовалъ свой взглядъ изъ русскихъ органовъ печати. Когда послѣ разгара петербургскаго либерализма 60-хъ годовъ наступила реакція, когда безобразныя выходки отдѣльныхъ неспокойныхъ умовъ возмутили общественное чувство, пресса вдругъ поворотила въ направленіи своихъ идей и стала искать причинъ бѣдшаго безобразія и нашла ихъ въ передовыхъ дѣтеляхъ, вышедшихъ изъ семинарій; мы помнимъ, что эту мысль съ особенною настойчивостію проводилъ недавно тогда основанный „Голосъ“, въ эпоху реакціи заговорившій въ духѣ консервативномъ и издаваемый элегантнымъ противникомъ партіи „Современника“. котораго онъ называлъ „семинарскимъ дѣтищемъ“. Названная газета говорила, что всѣ семинаристы—демократы и социалисты, что ихъ участіе въ литературѣ внесло въ послѣднюю грубость и задоръ, такъ какъ каждый семинаристъ готовъ къ улакомъ и перомъ „задавать вселенскую смазь“—(кошунственное и грубое выраженіе, заимствованное изъ извѣстнаго сочиненія Помяловскаго, исключительная „Бурса“ котораго сдѣлалась не смотря на свою каррикатурность образцемъ типологіи семинариста). Мы можемъ, поюжа руку на сердце, сказать что это—клевета и ложь петербургской газеты, вслѣдъ за которою заговорилъ и французскій публицистъ. Инициатива либеральныхъ идей шла вовсе не отъ семинаристовъ; послѣдніе только примкнули къ готовому кружку, дававшему тонъ

ихъ перу; о Добролюбовѣ самые коллеги говорили, что имъ стоило большаго труда наэлектризовать его на демократическій пошибъ; Чернышевскій вышелъ не изъ духовной школы,—по крайней мѣрѣ не въ ней сложился въ революціонера. Послѣдніе политическіе процессы, обнародованные правительствомъ, показываютъ, что семинаристы далеки отъ химерическихъ затѣй нѣкоторыхъ неспокойныхъ головъ. Больё впалъ въ ошибку, на которую его навела петербургская пресса, свалившая либерализмъ 60-хъ годовъ съ больной головы на здоровую и, не провѣривши факта, рѣшился высказать голословно тяжкое обвиненіе на дѣтей духовенства, менѣе всего способнаго къ революціямъ.

Послѣдняя глава очерковъ Леруа-Больё посвящена описанію тѣхъ реформъ въ церковной нашей жизни, которыя частію введены, частію ожидаются въ будущемъ.

Программа комитета 1862 г., составленнаго изъ членовъ Синода и высшихъ свѣтскихъ особъ, по его словамъ, была очень обширная: улучшеніе матеріальнаго положенія духовенства, увеличеніе его правъ и участія въ дѣлѣ народнаго образованія, расширеніе правъ дѣтей духовенства. Больё смотритъ на эту программу, какъ на исходный пунктъ, изъ котораго можно выходить при обзорѣннн всѣхъ реформъ, предпринятыхъ правительствомъ по вопросу о духовенствѣ.

На первомъ планѣ у правительства, по словамъ Больё, проэктъ улучшенія экономическаго положенія духовенства. Онъ замѣчаетъ, что въ Россіи имѣется въ виду назначеніе духовенству постояннаго жалованья, тогда какъ всѣ государства Европы подумываютъ отмѣнить этотъ способъ обезпеченія духовенства. Пригодность и практичность этого проэкта русскаго правительства Больё оправдываетъ особеннымъ отношеніемъ, въ которомъ находится въ Россіи церковь и государство. Тѣсная связь церкви и государства дѣлаетъ зависимымъ духовенство отъ государства; „довольно, говоритъ онъ, этой одной зависимости, нужно осво-

бодить духовенство отъ зависимости отъ вѣрующихъ, чтобы духовенство не изнемогло отъ двойственной тяжести. Затрудненіе въ финансахъ останавливаетъ исполненіе этого проэкта. Поэтому стали подумывать о нѣкоторыхъ паллятивныхъ мѣрахъ, и уменьшеніе числа приходоу и сокращеніе числа діаконовъ и псаломщиковъ признаны ближайшею мѣрою для задуманной цѣли. „Но это уменьшеніе, говоритъ Б., возможно лишь въ мѣстахъ густо населенныхъ и въ особенности старинныхъ русскихъ городахъ, гдѣ церкви строились не пропорціонально съ числомъ жителей, а съ степенью ихъ благочестія. Громадныя пространства р. территории не позволяютъ примѣнить этотъ проэктъ къ другимъ мѣстамъ, особенно на сѣверѣ, гдѣ населенія очень мало. И религія и государство имѣетъ интересъ въ томъ, чтобы крестьянинъ жилъ недалеко отъ церкви и священника; иначе сейчасъ начнетъ свою пропаганду расколъ и особенно безпоповщинская секта“. Гораздо практичнѣе, по мнѣнію Б., проэктъ уменьшенія числа клириковъ. Нисшіе члены клира, замѣчаетъ онъ, составляютъ массу, втрое большую противъ числа священниковъ; а между тѣмъ эта масса невѣжественная и неблаговоспитанная составляетъ тяжкое бремя, требуя отъ прихожанъ содержанія. Упраздненіе должностей діаконовыхъ и возложеніе обязанностей дячковыхъ и пономарей на лицъ свѣтскаго званія, которыя бы занимались еще какимъ нибудь промысломъ,—словомъ чисто латинскій составъ клира, вѣтъ что рекомендуетъ нашъ авторъ. Мысль эта—не новая; она возникала и въ русской печати, и мы помнимъ, что ее съ особенною настойчивостію и, по нашему мнѣнію, резонностію проводилъ харьковскій журналъ „Духовный Вѣстникъ“. Большѣ сознаетъ, что народныя предубѣжденія и привычки не позволяютъ этого радикальнаго преобразованія. Посему правительство старается возвысить нисшее духовенство чрезъ опредѣленіе кончившихъ богословскій курсъ въ псаломщичьи и порученіе имъ должности наставниковъ народныхъ школъ и такъ образомъ изъ

класса людей сомнительной репутаціи думаютъ сдѣлать разсадникъ добрыхъ кандидатовъ на священство и честныхъ народныхъ наставниковъ. При этомъ нашъ авторъ дѣлаетъ замѣтку о слишкомъ маломъ развитіи церковной проповѣди въ Россіи—этомъ могучемъ проводникѣ христіанскихъ идей. Объясняя этотъ фактъ, онъ менѣе всего думаетъ укорять лѣнь и невѣжество русскихъ проповѣдниковъ, а смотритъ на него—какъ на слѣдствіе всего духа греко-восточной церкви, которая позволяетъ своимъ служителямъ возвѣщать общепринятое церковію изложеніе вѣры и не допускаетъ живаго, индивидуальнаго комментирования религіозныхъ вопросовъ. Востокъ, измученный безчисленными ересями, покончилъ съ живымъ, свободнымъ словомъ. Точно также какъ живопись, проповѣдь заключилась въ сухія, мертвыя схемы; и какъ греческія иконы пишутся съ канонизованныхъ подлинниковъ, такъ и проповѣдь составляетъ экстрактъ отеческихъ бесѣдъ. Кіевскій періодъ процвѣтанія русской проповѣди обязанъ вліянію запада. Въ новое время главными ораторами церковной русской кафедры являются только епископы; таковы Филаретъ московскій и Иннокентій харьковскій, которыхъ Больё сравниваетъ съ Лакордеромъ и Равиньяномъ. Ему особенно нравятся привѣтственные рѣчи, говоренныя московскимъ ораторомъ при встрѣчахъ Высочайшихъ особъ, въ которыхъ онъ превоеходитъ Боссюэта и Массильона, проповѣдниковъ Людовика XIV.

Дальнѣйшимъ, по мнѣнію Больё, средствомъ улучшенія быта бѣлаго духовенства было бы открытіе ему доступа къ высшимъ церковнымъ должностямъ, которыя до сихъ поръ находятся въ рукахъ монашествующаго духовенства. „Чтобы достигнуть этого, говоритъ онъ, нужны двѣ мѣры: допустить целибатъ священниковъ и позволить бракъ епископу. Несемейный священникъ былъ бы посредствующимъ звеномъ, связующимъ черное и бѣлое духовенство, теперь раздѣленное. Опыты такого рода священниковъ уже допущены; но эти опыты очень немногіе, единичные, а потомъ—

такого рода священники стоятъ вдали отъ обязательнаго къ браку духовенства, и слѣд. эти опыты не могутъ производить благотворнаго вліянія на семейное духовенство.—Что касается до втораго проекта, то Больё и самъ понимаетъ, что этотъ вопросъ можетъ быть рѣшенъ только канонически,—хотя онъ существующій порядокъ монашества епископовъ называетъ „не догматомъ, а дисциплинарнымъ преданіемъ“. Онъ, кажется, нѣсколько знакомъ съ споромъ, который не очень давно велся въ русской печати по этому вопросу. когда газета „День“ особенно сильно настаивала на реформѣ существующей практики и когда на сторонѣ противной, защищавшей монашество епископовъ, выступилъ извѣстный православный канонистъ, покойный преосв. Іоаннъ. Французскій публицистъ не пускается въ тонкости православной каноники и смотритъ на этотъ вопросъ съ житейской точки зрѣнія. Онъ симпатизируетъ идеямъ „Дня“ и указываетъ, что существующая практика ведетъ къ страннымъ послѣдствіямъ. „Церковныя правила, говоритъ онъ, заставляя выбирать высшихъ сановниковъ церкви изъ монашествующаго духовенства, даютъ монашеству такое направленіе, которое совершенно противно (?) самому духу этого учрежденія. Въмѣсто того, чтобы изъ монаха сдѣлать человѣка, посвящающаго свою жизнь актамъ самоотверженія и христіанскаго смиренія, они даютъ пищу честолюбію и искательству: обѣтъ отреченія отъ земныхъ благъ отворяетъ двери въ храмъ фортуны. Тогда какъ первенствующіе монахи отказывались отъ всякихъ почестей, даже священства, монахи русскіе пользуются всѣми матеріальными выгодами своего положенія“. Читатель видитъ, что это—старыя мысли, которыя давно уже истрепались въ нашей печати и которыхъ уже теперь никто не высказываетъ, кромѣ петербургской газеты „Церковный Вѣстникъ“, почему то недолюбливающей монашество и его привилегіи въ нашей церкви. Самъ Больё, рекомендуяцій нашей церкви измѣнить вѣковую практику, рядомъ съ своимъ

проектомъ высказываетъ дѣльную мысль о значеніи монашества въ религіозной жизни нашего народа. „Монашество, говоритъ онъ, необходимо для русской церкви, какъ отпоръ отъ наплыва увлеченій общественнаго мнѣнія. Съ древнѣйшихъ временъ, съ эпохи перваго появленія христіанства въ Кіевѣ, въ монастырѣ олицетворялись священныя преданія православія; благодаря ему, русская церковь представляетъ лучшую вѣтвь вселенской, соборной церкви. Преданная въ руки одного блага духовенства, исключительно національнаго, болѣе доступнаго вліяніямъ вѣка и окружающей среды, русская церковь открытѣе была бы нововведеніямъ, и даже разложенію единства вѣры“.—Мы съ своей стороны ничего не можемъ сказать, кромѣ полнаго согласія съ этой трезвою и дальновидною мыслию французскаго публициста.. Тамъ, гдѣ церковныя правила не говорятъ своего непреложнаго *veto* , правительство переноситъ монашескія привилегіи на бѣлое духовенство: ректорами двухъ духовныхъ академій—семейные священники и въ третью—искомый Вольё—целибатъ. Французскій публицистъ смотритъ на этотъ фактъ, какъ на залогъ умственнаго и нравственнаго прогресса духовныхъ заведеній, управляемыхъ бѣлымъ духовенствомъ, которое—по его мнѣнію—болѣе либерально въ своихъ тенденціяхъ. Насколько это гаданіе справедливо, конечно въ скоромъ времени скажетъ будущая судьба въ русской церкви духовной науки, обновленія которой мы отъ души желаемъ.

А. Г-ва.

О ПРЕВОСХОДСТВѢ ХРИСТІАНСТВА ПРЕДЪ МУХАММЕДАНСТВОМЪ.

Нѣкоторые крещенные инородцы приволжскаго края, соблазняящїеся по своему неразумію ученїемъ Мухаммеда, оставляютъ христіанство и принимаютъ мухаммеданство. Это отступничество нашихъ крещенныхъ инородцевъ отъ христіанства, составляя печальное явленіе въ русской перкви, и для самихъ отступниковъ сопровождается печальными послѣдствїями. Отрицаясь отъ Спасителя нашего, Господа нашего Иисуса Христа, отступники переходятъ на сторону врага нашего спасенїя, діавола, и тѣмъ губятъ свои души, ибо нѣтъ иного имени подъ небомъ, даннаго человѣкамъ, которымъ надлежало бы спастися намъ (Дѣян. гл. 4, ст. 12). Въ тоже время отступники отъ святой вѣры Христовой становятся самыми несчастными людьми и въ сей временной жизни, такъ какъ только христіанская вѣра можетъ внести истинное счастье въ жизнь каждаго, отдѣльнаго человѣка, въ жизнь семейную, общественную и государственную. Лишаясь благодатныхъ силъ и средствъ, даруемыхъ человѣку христіанскою религіею, отступники съ отреченїемъ отъ господствующей православной русской церкви удаляются отъ истиннаго свѣта, просвѣщающаго человѣка въ сей жизни и ведущаго его къ вѣчной жизни, и, принимая мухаммеданство, погружаются во тьму временную и вѣчную.

Пастырская заботливость о вразумленїи этихъ несчастныхъ чадъ русской церкви побудила меня составить для нихъ нижеслѣдующее краткое сличеніе христіанства съ мухаммеданствомъ, въ которомъ доказывается, что

I) Божественный Основатель христіанства, Господь нашъ Іисусъ Христосъ, по своей земной жизни и нравственному характеру, неизмѣримо выше основателя мухаммеданства, простаго смертнаго Мухаммеда, что

II) Божественное ученіе Евангелія несравненно выше, человѣческаго ученія Корана, что

III) Божественная вѣра христіанская неизмѣримо выше чисто человѣческой религіи Мухаммеда.

Предсѣдатель Совѣта Братства св. Гурія *Епископъ Викторій*.

Казань

4 сент. 1874.

I.

Божественный Основатель христіанства, Господь нашъ Іисусъ Христосъ, по своей земной жизни и нравственному характеру, неизмѣримо выше основателя мухаммеданства, простаго смертнаго Мухаммеда.

Іисусъ Христосъ родился сверхъестественнымъ, чудеснымъ образомъ: Пресвятая Дѣва Марія зачала Его безъ мужа по наитію на Нее Святаго Духа, чего не посмѣлъ отвергнуть и Мухаммедъ въ Коранѣ ⁽¹⁾.

А Мухаммедъ родился естественнымъ образомъ: родителями его были арабы, Абдалла и Амина.

Іисусъ Христосъ происходитъ изъ царскаго рода, изъ племени св. царя и пророка Давида ⁽²⁾.

А Мухаммедъ происходилъ изъ незнатнаго меккскаго рода.

Дѣва Марія, Матерь Іисуса Христа, была Дѣва святой жизни, рождена по молитвѣ праведныхъ Ея ро-

⁽¹⁾ Лук. гл. 1, ст. 26—38; ср. Коранъ, гл. 3, ст. 40—43 и гл. 19, ст. 16—21.

⁽²⁾ Мате. гл. 1, ст. 1; Лук. гл. 1, ст. 32.

дителей, роспиталась при храмѣ, чтіа истиннаго Бога и справедливо у христіанъ называется Пресвятою Дѣвою. Самъ Мухаммедъ не могъ не признать святости Дѣвы Маріи въ своемъ Коранѣ (¹). А современные мухаммедане говорятъ, что Дѣва Марія войдетъ прямо въ рай, не подвергаясь послѣднему суду Божию.

А родители Мухаммеда не только не заявили себя святостію своей жизни, но даже и не знали истиннаго Бога, вмѣсто котораго поклонялись идоламъ, подобно своимъ соотечественникамъ. И мухаммедане при всей склонности своей къ возвеличенію Мухаммеда не осмѣлились сравнить родителей мнимаго своего пророка съ Дѣвою Маріею. Мухаммедане не могутъ доказать даже и того, что родители Мухаммеда вѣровали въ истиннаго Бога.

Иисусъ Христосъ былъ не обыкновенный человекъ, но вѣчное, безсмертное *Слово Божіе*, принявшее на себя человѣческую плоть, о чемъ свидѣтельствуєтъ св. Іоаннъ Богословъ и чего не смѣлъ отвергать и самъ Мухаммедъ въ Коранѣ, назвавши Иисуса Христа *Мессією*, *Словомъ Божіимъ* и *Духомъ Божіимъ* (²).

А Мухаммедъ былъ простой смертный человекъ и не имѣлъ въ себѣ ничего божественнаго, какъ онъ справедливо и самъ училъ о себѣ въ Коранѣ (³).

Какъ о Мессіи, долженствовавшемъ придти въ міръ для спасенія людей отъ грѣха и для наученія ихъ вѣрѣ въ Бога, объ Иисусѣ Христѣ предсказывали древніе пророки: Моисей, Давидъ, Исаія и многіе другіе,—и Онъ былъ истинный пророкъ Божій на землѣ, достойно названный *Спасителемъ людей* (⁴).

(¹) Коранъ, гл. 3, ст. 30—37.

(²) Коранъ, гл. 4, ст. 169.

(³) Коранъ, гл. 62, ст. 2.

(⁴) Матѳ. гл. 1, ст. 21.

А о Мухаммедѣ ни одинъ древній пророкъ не предсказывалъ. Онъ самъ выдумалъ, будто о немъ предсказывали древніе пророки, и самъ назвалъ себя Мухаммедомъ, т. е. *славнымъ*; а его родители не знали этого и по рожденіи дали ему имя не Мухаммедъ, а *Абдъ-Манафъ*, т. е. *рабъ идола Манафа*. Слѣдовательно, Мухаммедъ не былъ пророкомъ и былъ лжепророкъ—самозванецъ (1).

Иисусъ Христосъ, какъ Богочеловѣкъ, уже въ 12 лѣтъ могъ изумить своею мудростію и пониманіемъ священныхъ книгъ даже самыхъ ученыхъ еврейскихъ законниковъ (2).

А Мухаммедъ самъ о себѣ говоритъ въ Коранѣ (3), что онъ *учитъ*, и всѣ мухаммедане вѣруютъ, что Мухаммедъ не умѣлъ ни читать, ни писать.

Иисусъ Христосъ всегда имѣлъ въ Себѣ Духа Божіи, умудрившаго Его въ законѣ Божіемъ.

(1) Коранъ учитъ, что о Мухаммедѣ предсказывали древніе пророки и что самъ Иисусъ Христосъ предсказывалъ о его пришествіи (Коранъ, гл. 61; ст. 6). Но это несправедливо. Иисусъ Христосъ предсказывалъ своимъ ученикамъ пришествіе къ нимъ Утѣшителя и этотъ Утѣшитель дѣйствительно нисшелъ въ видѣ огненныхъ языковъ на Апостоловъ въ 10-й день по вознесеніи Ісуса Христа на небо и былъ Духъ Святой. А Мухаммедъ явился въ мірѣ послѣ Апостоловъ спустя слишкомъ 500 лѣтъ и потому не могъ быть утѣшителемъ апостоловъ, изъ которыхъ ни одинъ не дожилъ до рожденія Мухаммеда.

(2) Лук. гл. 2, ст. 42—47. И Коранъ, какъ бы въ подтвержденіе Евангелія о мудрости Ісуса, учитъ, что Онъ, будучи еще дитятей, могъ говорить о себѣ, что Богъ далъ Ему книгу и поставилъ Его пророкомъ. (Коранъ, гл. 19, ст. 30—34; гл. 3, ст. 41). Мухаммедане, рассказывая объ Ісусѣ Христѣ, добавляютъ къ этому, что Онъ удивилъ своего учителя, когда былъ отданъ въ школу для обученія Его грамотѣ. (Миссіон. противумусульн. Сборн. вып. IV, стр. 179—180).

(3) Коранъ, гл. 7, ст. 156—158; гл. 62, ст. 2.

А Мухаммедъ въ дни своей юности даже не зналъ истиннаго Бога, поклонялся идоламъ, былъ заблуждавшимся, какъ самъ говоритъ о себѣ въ Коранѣ ⁽¹⁾.

Иисусъ Христосъ сотворилъ множество чудесъ: укрощалъ бури, изгонялъ бесовъ, испѣлялъ больныхъ, воскрешалъ мертвыхъ. Самый Коранъ и мухаммеданскіе рассказы утверждаютъ, что Иисусъ Христосъ сотворилъ много необыкновенныхъ чудесъ ⁽²⁾.

А Мухаммедъ не сотворилъ ни одного чуда. Онъ самъ о себѣ сказалъ въ Коранѣ, что онъ не чудотворецъ ⁽³⁾. Приписываемыя же ему мухаммеданами чудеса ложны и притомъ пустыя и никому не полезныя ⁽⁴⁾.

Иисусъ Христосъ во всю свою жизнь не сдѣлалъ никакого грѣха и проводилъ жизнь высоко-нравственную.

А Мухаммедъ самъ считалъ себя грѣшникомъ ⁽⁵⁾ и запятналъ свою жизнь неумѣреннымъ сладострастіемъ, даже разрѣшилъ себѣ въ Коранѣ жениться на родственницахъ кровныхъ и не ограничилъ для себя самаго числа женъ, чего устыдился позволить своимъ послѣдователямъ ⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ Коранъ, гл. 93, ст. 7; ср. гл. 74, ст. 5.

⁽²⁾ Матѳ. 11; 5. ср. Коранъ, гл. 3, ст. 43; ср. Миссіон. противуму-
сульм. Сборн. вып. IV, стр. 174 и слѣд.

⁽³⁾ Коранъ, гл. 29, ст. 49; гл. 46, ст. 8.

⁽⁴⁾ Мухаммедане говорятъ, будто Мухаммедъ однажды раздѣлялъ луну на двое, указавши на нее пальцемъ,—будто камни и деревья преклонялись предъ нимъ и будто бы однажды изжаренный козленокъ съ нимъ разговари-
валъ и мн. др. Но всѣмъ этимъ рассказамъ мухаммеданъ никто не по-
вѣритъ. кромѣ самихъ мухаммеданъ, да и то неученыхъ, нечитавшихъ
Корана и незнающихъ, что Мухаммедъ самъ не называлъ себя чудо-
творцемъ.

⁽⁵⁾ Коранъ, гл. 40, ст. 57—77; гл. 48, ст. 2.

⁽⁶⁾ Коранъ, гл. 33, ст. 49; ср. гл. 4, ст. 27—28.

Иисусъ Христосъ былъ характера тихаго, кроткаго и въ тоже время сосредоточеннаго во всю свою жизнь на своей высокой дѣятельности: онъ никогда даже не смѣялся.

А Мухаммедъ извѣстенъ веселостію своего нрава, позволялъ себѣ часто шутить и забавляться неприличными пророку Божию развлеченіями. Кроме того онъ часто хмурилъ свои брови—казался страшнымъ, когда ему что нибудь не нравилось, и ссорился даже съ своими женами.

Иисусъ Христосъ не стремился ко власти, дѣйствовалъ на людей только словомъ убѣжденія, никогда никого не обидѣлъ и молился даже за своихъ враговъ.

А Мухаммедъ былъ властолюбивъ, льстилъ своимъ соотечественникамъ, завоевалъ Мекку и силою оружія покорилъ себѣ всю Аравію, а враговъ своихъ не только не прощалъ, но преслѣдовалъ ихъ и убивалъ (¹).

Иисусъ Христосъ, давши людямъ святой и высокій законъ, самъ прежде въ точности исполнилъ его.

А Мухаммедъ и самъ не исполнялъ того закона, какой далъ своимъ послѣдователямъ (²).

Иисусъ Христосъ проповѣдывалъ свое Евангеліе только 3½ года и привлекъ къ себѣ сердца людей святостію и чистотою своего ученія.

(¹) При взятіи Мекки казнены были 17 человекъ, по приказанію Мухаммеда.

(²) Коранъ, гл. 54, ст. 6. Напримѣръ: по Корану мухаммеданину можно имѣть только трехъ или четырехъ женъ (Коранъ, гл. 4, ст. 3.), а самъ онъ имѣлъ ихъ 15 и еще держалъ много незаконныхъ женъ (Ср. Коранъ, гл. 4, ст. 26—29 и гл. 33, ст. 46—51); или, онъ предписываетъ соблюдать договоры, а самъ не соблюдалъ ихъ; училъ справедливости, а при дѣлѣхъ добычи несправедливо отдѣлялъ себѣ большія части и тѣмъ обижалъ другихъ.

А Мухаммедъ 23 года распространялъ свою вѣру и принуждалъ къ принятію ея мечемъ ⁽¹⁾.

Посылая Апостоловъ своихъ на проповѣдь, Іисусъ Христосъ говорилъ имъ: подите, учите всѣ народы только словомъ и крестите вѣрующихъ, но не приказалъ имъ брать съ собою никакого оружія ⁽²⁾.

А Мухаммедъ говорилъ ученикамъ своимъ: когда вы встрѣтите невѣрныхъ, ну хорошо! убивайте ихъ до того, чтобы сдѣлать изъ этого большую рѣзню, и крѣпко жмите пути плѣнниковъ ⁽³⁾.

Іисусъ Христосъ добровольно пострадалъ и умеръ за грѣхи людей, чтобы тѣхъ изъ нихъ, которые вѣруютъ въ Него и раскаиваются въ грѣхахъ своихъ, избавить отъ вѣчнаго мученія за грѣхи. Поэтому Онъ достойно называется Спасителемъ міра.

А Мухаммедъ заболѣлъ, а потомъ умеръ, подобно своимъ соотечественникамъ, и смертію своею доставилъ людямъ развѣ только ту пользу, что пересталъ надъ ними тиранствовать.

Іисусъ Христосъ съ тѣломъ своимъ воскресъ изъ мертвыхъ и съ тѣломъ же вознесся на небеса ⁽⁴⁾ и при кончинѣ міра опять придетъ на землю и будетъ судить не однихъ христіанъ, но и всѣхъ людей, не исключая и мухаммеданъ ⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ Коранъ, гл. 2 ст. 186

⁽²⁾ Матѣ. 28; 19—10; 9.

⁽³⁾ Коранъ, гл. 47, ст. 4.

⁽⁴⁾ И Коранъ учитъ, что Богъ вознесъ къ Себѣ Іисуса Христа. См. гл. 4; ст. 156; гл. 5, ст. 117.

⁽⁵⁾ Матѣ. гл. 25, ст. 31—46. Ср. Коранъ гл. 2, ст. 206.

А Мухаммедъ умеръ и уже не воскресалъ. При кончинѣ міра, когда настанетъ послѣдній всеобщій судъ Божій, онъ никого не будетъ судить, а самъ будетъ судимъ за свои грѣшныя дѣянія Господомъ нашимъ І. Христомъ.

Такимъ образомъ, Іисусъ Христосъ . основатель христіанства, по своей земной жизни и нравственному характеру, неизмѣримо превосходитъ не только всѣхъ обыкновенныхъ смертныхъ, но и самыхъ пророковъ Божіихъ. Онъ есть истинный Мессія, Эммануиль—Богочеловѣкъ, къ Которому христіане достойно обращаются съ своими молитвами о спасеніи ихъ.

А Мухаммедъ по своей жизни и характеру не только не имѣетъ никакого сходства съ Іисусомъ Христомъ, но, какъ обыкновенный грѣшный смертный, стоитъ далеко ниже истинныхъ пророковъ Божіихъ и Апостоловъ,—и мухаммедане не только не молятъ его о спасеніи, но просятъ Бога, чтобы онъ помиловалъ самого Мухаммеда.

Мухаммедъ называетъ себя въ Коранѣ ⁽¹⁾ *печатію* пророковъ. Поэтому онъ долженъ бы святостію своей жизни превосходить всѣхъ св. пророковъ и Апостоловъ; но Онъ, не имѣя никакого сравненія съ Господомъ Іисусомъ Христомъ, стоитъ далеко ниже и истинныхъ пророковъ Божіихъ и св. Апостоловъ.

Такъ пророки Божіи и Апостолы говорили людямъ всегда и вездѣ одну чистую, небесную истинну.

А Мухаммедъ, проповѣдая человѣческое ученіе, часто умышленно лгалъ и обманывалъ иногда даже самыхъ близкихъ къ нему людей.

Пророки Божіи и Апостолы проводили жизнь строго нравственную, даже разлучались съ своими семействами.

(1) Коранъ, гл. 33, ст. 40.

А Мухаммедъ всю жизнь свою провель во грѣхахъ и до самой смерти принималъ къ себѣ женъ и наложницъ.

Пророки Божіи и Апостолы творили силою Божіею великія чудеса.

А Мухаммедъ не могъ сотворить ни одного чуда, хотя отъ него и требовали этого.

Пророки Божіи и Апостолы, проповѣдуя ученіе Божіе, неустрашимо шли на встрѣчу всевозможнымъ скорбямъ и лишеніямъ и часто оканчивали свою святую жизнь мученическою смертію.

А Мухаммедъ скрывался отъ своихъ враговъ и даже бѣжалъ отъ нихъ въ Медину, — никогда не отличался неустрашимостію и всегда боялся быть убитымъ.

Не имѣя, по своей жизни и своему нравственному характеру, никакого сравненія съ истинными пророками Божіими и Апостолами, а тѣмъ болѣе съ Богочеловѣкомъ Господомъ нашимъ Иисусомъ Христомъ, Мухаммедъ естественно не могъ преподавать людямъ въ своемъ Коранѣ и ученія, которое, хотя бы скольконибудь, могло равняться съ ученіемъ Евангельскихъ.

II.

Божественное ученіе Евангелія несравненно выше человѣческаго ученія Корана.

Евангеліе содержитъ въ себѣ самое высшее ученіе о Богѣ и человѣкѣ.

А Коранъ содержитъ въ себѣ недостойное ученіе о Богѣ и несовершенное ученіе о человѣкѣ.

Евангеліе учитъ, что Богъ есть всесовершеннѣйшій Духъ, единый по существу, но троичный въ лицахъ ⁽¹⁾.

А Коранъ учитъ только, что Богъ есть единъ, и, хотя упоминаетъ о Богѣ Творцѣ міра, о Словѣ Божіемъ и о Святомъ Духѣ, но, вопреки себѣ, Бога по существу Единого, но троичного въ лицахъ, не признаетъ ⁽²⁾.

Евангеліе учитъ, что тріединный Богъ есть любвеобильный Отецъ нашъ, Творецъ, Искуситель и Освятитель человѣка грѣшнаго.

А Коранъ учитъ, что единый Богъ мстителенъ, который строго караетъ грѣшника ⁽³⁾.

Евангеліе учитъ, что тріединный, любвеобильный Богъ всякому человѣку желаетъ спастися и радуется о каждомъ, покаявшемся грѣшникѣ.

А Коранъ учитъ, что единый Богъ спасетъ, кого захочетъ, заблуждаетъ, кого захочетъ ⁽⁴⁾, и не направляетъ на истинный путь грѣшниковъ ⁽⁵⁾.

Евангеліе, когда учитъ о Богѣ, никогда не допускаетъ недостойныхъ Бога представленій о Немъ.

(1) Матѳ. гл. 28, ст. 19. Единый по существу Богъ есть троица въ лицахъ: *Отецъ, Сынъ* — иначе Слово Божіе — и *Св. Духъ*. Подобіе сему, по указанію св. отцевъ, можно видѣть въ солнцѣ: свѣтло одно: но оно есть *кругъ*, изъ котораго происходятъ *свѣтъ* и изъ котораго исходитъ *теплота*. Кругъ, свѣтъ и теплота — не три, но одно солнце: и Отецъ, Сынъ и Св. Духъ — не три Бога, но единъ Богъ — Троица святая, единосущная и нераздѣльная.

(2) Коранъ, гл. 3, стр. 77.

(3) Коранъ, гл. 3, ст. 3; гл. 3, ст. 96; гл. 14, ст. 48.

(4) Коранъ, гл. 33, ст. 9.

(5) Коранъ, гл. 61, ст. 5.

А Коранъ, когда говорить о Богѣ, приписываетъ Ему свойства неприличныя ⁽¹⁾, или же выражается о Немъ недостойнымъ образомъ ⁽²⁾.

Евангеліе учитъ, что Богъ есть высочайшее добро и не можетъ творить зла.

А Коранъ учитъ, что Богъ самъ производитъ какъ благочестіе, такъ и нечестіе ⁽³⁾.

Евангеліе учитъ, что Богъ сотворилъ всѣхъ людей для спасенія и будущаго блаженства.

А Коранъ учитъ, что Богъ самъ сотворилъ для ада людей и демоновъ ⁽⁴⁾.

Евангеліе учитъ, что Богъ далъ человѣку свободу, по которой онъ долженъ самъ устроить свою нравственную жизнь.

А Коранъ учитъ, что Богъ все подчинилъ безусловному предопредѣленію, всему назначилъ неотвратимую судьбу ⁽⁵⁾.

Евангеліе учитъ, что человѣкъ долженъ любить Бога всѣмъ сердцемъ, всею душою, всею мыслию ⁽⁶⁾.

А Коранъ учитъ, что Бога нужно только страшиться, что и самые ангелы изъ одного только страха поклоняются Ему ⁽⁷⁾, и о любви человѣка къ Богу, равно какъ и Бога къ человѣку, Коранъ не учитъ.

⁽¹⁾ Коранъ, гл. 4, ст. 129.

⁽²⁾ Коранъ, гл. 13, ст. 9; гл. 35, ст. 12; гл. 41, ст. 47.

⁽³⁾ Коранъ, гл. 91, ст. 8.

⁽⁴⁾ Коранъ, гл. 7, ст. 178.

⁽⁵⁾ Коранъ, гл. 17, ст. 14.

⁽⁶⁾ Матѣ., гл. 22, ст. 37.

⁽⁷⁾ Коранъ, гл. 15, ст. 12—17.

Евангеліе заповѣдуетъ намъ любить другъ друга и любить всѣхъ ближнихъ, какъ самихъ себя (¹).

А Коранъ учитъ, чтобъ мухаммедане убивали невѣрующихъ (*).

Евангеліе учитъ, что ближніе наши — всѣ люди, безъ различія происхожденія и вѣры (*).

А Коранъ учитъ, что ближними могутъ называться одни мухаммедане, а всѣ остальные — враги мухаммеданъ, съ которыми не должно имѣть дружбы и которыхъ нужно убивать (*).

Евангеліе учитъ, что предъ Богомъ всѣ люди равны между собою, какъ чада единого Отца небеснаго.

А Коранъ учитъ, что женщины ниже мужчинъ (*), что невѣрующіе въ Мухаммеда ниже мухаммеданъ.

Евангеліе заповѣдуетъ прощать обиды нашимъ врагамъ, — даже любить ихъ (*).

А Коранъ учитъ мстить за обиды, и ненавидѣть враговъ своихъ (⁷).

Евангеліе учитъ, что не должно лгать, что ложь — отъ діавола.

А Коранъ учитъ, что человѣку можно нарушать свои обѣщанія (*).

(¹) Матѳ., гл. 22, ст. 38—39; Іоан. гл. 15, ст. 12—13.

(²) Коранъ, гл. 2, ст. 186—189.

(³) Матѳ., гл. 5, ст. 44—45.

(⁴) Коранъ, гл. 4, ст. 102—143; гл. 5, ст. 56.

(⁵) Коранъ, гл. 2, ст. 228; гл. 4, ст. 38.

(⁶) Матѳ., гл. 18, ст. 22.

(⁷) Коранъ, гл. 2, ст. 190.

(⁸) Коранъ, гл. 66, ст. 2.

Евангеліе учитъ, что не только грѣшныя дѣла, но и грѣховныя мысли и слова не пріятны Богу.

А Коранъ учитъ, что Богъ наказываетъ человѣка за дѣла, а за слова не наказываетъ (¹).

Евангеліе заповѣдуетъ самоотверженіе, покаяніе во грѣхахъ, воздержаніе, чистоту, нестяжательность, смиреніе — и такимъ образомъ не потворствуетъ чувственности и указываетъ человѣку быть совершеннымъ и святымъ, подобно Господу Богу.

А Коранъ, узаконивъ многоженство, потворствуетъ чувственности и развиваетъ въ своихъ послѣдователяхъ сладострастіе и нисколько не сдерживаетъ страстей человѣка.

Евангеліе не одобряетъ развода мужа съ женою, и тѣмъ скрѣпляетъ благотворный для семейства союзъ ихъ.

А Коранъ учитъ, что разводъ позволителенъ и тѣмъ ставитъ женщину въ страдательное положеніе (²).

Евангеліе учитъ, что вѣрующіе будутъ духовно блаженствовать въ будущей жизни, подобно ангеламъ Божиимъ.

А Коранъ, узаконяя многоженство во временной жизни, учитъ, что и въ будущей жизни праведники будутъ наслаждаться чувственными удовольствіями (³).

(¹) Коранъ, гл. 2, ст. 223.

(²) Коранъ, гл. 2, ст. 229—230.

(³) Мухаммедане учатъ, что св. архангелъ Гавріиль и всѣ другіе св. ангелы Божіи женъ не имѣютъ; но злые духи имѣютъ женъ, равно и имъ — мухаммеданамъ въ раю даны будутъ въ жены красивыя дѣвы. Значитъ, по вѣрованію мухаммеданъ, въ раю своемъ они будутъ въ одномъ обществѣ не съ св. ангелами, которые женъ не имѣютъ, а съ злыми духами, имѣющими женъ... Избави Богъ отъ такого рая!!

Евангельское учение все свято и истинно и оно действительно может возвышать человека на степень богоподобного существа.

А Коранъ содержитъ въ себѣ много лжи и учение его не только не возвышаетъ человека, но даже унижаетъ его, отнимая у него свободную волю.

Евангеліе усовершило ветхозавѣтный законъ Моисея во всѣхъ отношеніяхъ ⁽¹⁾.

А Коранъ извратилъ Евангеліе, узаконивши наложничество, многоженство, разводъ, рабство и богопротивную, — такъ называемую священную, — войну за вѣру.

Все, что есть въ Коранѣ истиннаго, заимствовано Мухаммедомъ изъ христіанскихъ же священныхъ книгъ и потому не можетъ считаться собственнымъ достояніемъ Корана. А что Мухаммедъ заимствовалъ нѣкоторыя хорошія мысли изъ Евангелія, это очевидно изъ того, что Коранъ появился на землѣ послѣ Евангелія, что Евангеліе, — равно какъ Пятокнижіе Моисеево и Псалтырь, — были извѣстны Мухаммеду и онъ одобряетъ ихъ.

Евангеліе заповѣдуетъ постъ, молитву, милостыню.

А Коранъ, заимствовавши эти истины, извратилъ ихъ евангельскій смыслъ, — особенно поста ⁽²⁾.

Евангельскія предписанія о нравственной дѣятельности человека отличаются духовностію, совершенствомъ и чистотою побужденій.

Нравственность, проповѣдуемая Кораномъ, и религіозные обряды, предписываемые имъ, отличаются бездушнымъ формализмомъ.

(1) Матѳ., гл. 5, 6 и 7.

(2) Коранъ, гл. 2, ст. 179—183; ср. Матѳ., гл. 5, ст. 16—18.

Наконецъ, въ Коранѣ много ложныхъ исторій, рассказы о которыхъ часто противорѣчатъ другъ другу. Таковъ рассказъ о построении Авраамомъ Каабы (¹), о принесеніи Измаила въ жертву (²), о томъ, что Дѣва Марія была сестра Аарона (³) и многіе другіе.

III.

Божественная вѣра христіанская неизмѣримо выше человѣческой религіи Мухаммеда.

Христіанская вѣра есть самая древняя вѣра, которую имѣли Адамъ, Ной, Авраамъ, Давидъ, Исаія, которую обновилъ и утвердилъ на землѣ Иисусъ Христосъ, значить она одна только на землѣ есть вѣра святая и истинная.

А мухаммеданская вѣра—новое суетворіе, выдуманное Мухаммедомъ, который родился уже спустя 569 лѣтъ и умеръ 632 года послѣ Иисуса Христа.

Христіанская вѣра не только приготовляетъ чело-вѣка къ вѣчному блаженству въ будущей жизни, но и содѣлываетъ его счастливымъ въ сей жизни (⁴).

А мухаммеданская вѣра не только не приводитъ чело-вѣка къ будущему спасенію; но и на землѣ дѣлаетъ его рабомъ страстей своихъ, и не можетъ доставить истиннаго счастья.

Христіанская вѣра имѣетъ таинства, въ которыхъ подаетъ вѣрующимъ во Христа благодатныя дары Св.

(¹) Коранъ, гл. 2, ст. 118—121.

(²) Коранъ, гл. 37, ст. 107.

(³) Коранъ, гл. 19, ст. 29.

(⁴) 1 Тимое., гл. 4, ст. 8.

Духа, очищающіе и укрѣпляющіе чловѣка въ духовной и тѣлесной его жизни.

А мухаммеданская вѣра не имѣеть таинствъ, не знаетъ ученія о Благодати и не можетъ доставить своимъ послѣдователямъ средствъ ко спасенію.

Христіанская вѣра имѣеть св. крещеніе, въ которомъ чловѣкъ омывается отъ первороднаго грѣха.

А мухаммеданская вѣра признаеть обрѣзаніе, которое было отмѣнено Иисусомъ Христомъ и которое не было таинствомъ и въ ветхомъ завѣтѣ. Таинства крещенія мухаммеданская вѣра не признаеть и такимъ образомъ не очищаетъ своихъ послѣдователей отъ первороднаго грѣха.

Христіанская вѣра имѣеть благодатныя средства очищать грѣхи чловѣка, содѣланные имъ и послѣ крещенія, каковыми средствами служатъ таинства: покаяніе, причащеніе и елеосвященіе.

А мухаммеданская вѣра не имѣеть этихъ благодатныхъ средствъ и оставляетъ своихъ послѣдователей на вѣки во грѣхахъ ихъ.

Христіанская вѣра имѣеть богослуженіе, въ которомъ преподается вѣрующимъ таинство причащенія, которое соединяеть ихъ съ Господомъ Иисусомъ Христомъ.

А мухаммеданская вѣра ограничиваетъ свое богослуженіе одною молитвою, причемъ мухаммеданамъ не преподается никакихъ благодатныхъ даровъ.

Христіанская вѣра, заповѣдую своимъ послѣдователямъ совершать общественную молитву, никого не удаляетъ отъ этой молитвы. Христіане могутъ молиться все семейно. Отець, мать и дѣти, и всѣ домашніе ихъ, всѣ вмѣстѣ становятся на молитву и всѣ вмѣстѣ

какъ бы единымъ сердцемъ и едиными устами славить и благодарять Бога за Его милости, или просить Бога о своихъ нуждахъ. Такая единоподушная молитва весьма пріятна Богу, любящему миръ и согласіе.

А мухаммеданская вѣра запрещаетъ женщинамъ ⁽¹⁾ участвовать въ общественной молитвѣ и такимъ образомъ лишаетъ ихъ одного изъ главныхъ духовныхъ благъ.

Христіанская вѣра заповѣдуетъ своимъ послѣдователямъ молиться Богу, когда они хотятъ и когда имѣютъ для этого время. На общественную молитву христіанская вѣра назначила 7-й день недѣли ⁽²⁾, а въ 6 дней позволяетъ работать. Омытые въ купели крещеніе водою и Святымъ Духомъ, исповѣдники христіанской вѣры становятся чистыми предъ Богомъ и не имѣютъ нужды въ ежедневныхъ пятикратныхъ омовеніяхъ своего тѣла.

А мухаммеданская вѣра обязала своихъ послѣдователей совершать свою молитву 5 разъ въ день и предъ этимъ каждый разъ обмываться. Предписанія о молитвѣ многіе мухаммедане не могутъ исполнить, — особен-

⁽¹⁾ Можно думать, что мухаммеданамъ не дозволяетъ имѣть всесемейную молитву *мноюженство*. Извѣстно, что жены самого Мухаммеда ревновали и ненавидѣли другъ друга. И теперь, эта-то естественная ревность и ненависть другъ къ другу разныхъ женъ богатаго мухаммеданина можетъ быть причиною того, что ему невозможно учредить всесемейной, единоподушной и мирной Богу пріятной молитвы. Разныя жены одного мужа, избранныя вмѣстѣ, не могли бы молиться, а могли бы, если не драться, то *ненавидѣть* смотрѣть другъ на друга. — Уже и въ этомъ одномъ какъ видна ложность и несостоятельность вѣры мухаммеданской!!

⁽²⁾ Почитаніе христіанами *дня воскреснаго* имѣетъ глубокой и назидательный смыслъ. Христіане вспоминаютъ въ этотъ день о воскресеніи изъ мертвыхъ своего Спасителя, Господа Іисуса Христа и прославляютъ всемогущество Божіе, и вмѣстѣ съ тѣмъ напоминаютъ себѣ о своемъ будущемъ воскресеніи и тѣмъ побуждаются къ благочестивой жизни, чтобы по воскресеніи своемъ, на страшномъ судѣ Христовомъ, удостоиться стоять одесную Господа съ избранными Его... Празднованіе же мухаммеданами *пятницы* не имѣетъ никакого смысла.

но люди, отыскивающіе себѣ пропитаніе ежедневнымъ трудомъ, а между тѣмъ безъ молитвы нельзя угодить Богу. Слѣдовательно мухаммеданскія предписанія о молитвѣ неисполнимы, а потому и ложны (¹).

Христіанская вѣра заповѣдуетъ своимъ послѣдователямъ во время постовъ говѣть; говѣніе это состоитъ въ маломъ употребленіи пищи и питья, въ хожденіи къ богослуженію, въ исповѣдываніи своихъ грѣховъ предъ священникомъ и въ принятій св. таинъ, что доставляетъ христіанамъ прощеніе ихъ грѣховъ и исцѣленіе души и тѣла.

А мухаммедане постятся только однажды въ годъ, именно въ мѣсяць *Рамазанъ*. Самое пощеніе мухаммеданъ крайне несообразно съ здравымъ смысломъ: днемъ они ничего не ѣдятъ и оттого изнемогаютъ, ночью же ѣдятъ, сколько хотятъ и предаются сладострастію, объ очищеніи же души своей отъ грѣховъ чрезъ исповѣдь и не думаютъ (²).

Христіанская вѣра не заповѣдуетъ своимъ послѣдователямъ приносить въ жертву Богу никакихъ животныхъ; Господь Іисусъ Христосъ Себя самого принесъ за нихъ въ жертву Богу на крестѣ. Воспомявъ это, христіане во время божественной литургіи приносятъ жертву безкровную.

А мухаммеданская вѣра заповѣдуетъ своимъ послѣдователямъ приносить въ жертву Богу животныхъ, и самъ Мухаммедъ, по взятіи Мекки, своими руками зарѣзалъ 63 верблюда.

(¹) Еще болѣе ложность мухаммеданскихъ предписаній о молитвѣ видна изъ того, что за неимѣніемъ воды мухаммедане могутъ отирать себя пылью (Коранъ, гл. 2, ст. 46), каковой обрядъ никакъ не можетъ замѣнить собою омовеніе: пыль не можетъ уничтожить нечистоту тѣла.

(²) Коранъ, гл. 2, ст. 183.

Христіанская вѣра заповѣдуетъ своимъ послѣдователямъ носить на себѣ св. крестъ и во время молитвы изображать на себѣ крестное знаменіе, въ знакъ того, что они вѣруютъ въ распятаго на крестѣ за грѣхи людей Спасителя.

А мухаммеданская вѣра предписываетъ своимъ послѣдователямъ, во время молитвы, потирать у себя лице и дѣлать руками разныя движенія, неимѣющія никакого смысла и значенія.

Христіанская вѣра заповѣдуетъ своимъ послѣдователямъ имѣть въ своихъ домахъ св. крестъ, напоминающій имъ о Спасителѣ, распятомъ на крестѣ, и св. иконы, напоминающія о святыхъ угодникахъ Божіихъ, которые на небесахъ молятся за насъ Богу.

А мухаммеданская вѣра заповѣдуетъ своимъ послѣдователямъ имѣть въ домахъ своихъ изображеніе сабли и туфли Мухаммеда, которыя напоминаютъ только о томъ, что Мухаммедъ былъ завоеватель и человекъ, ничѣмъ неотличающійся отъ другихъ людей.

Христіанская вѣра заповѣдуетъ своимъ послѣдователямъ почитать общею своею матерью и покровительницею пресвятую Дѣву Марію, которая навсегда пребыла пресвятою Дѣвою и во всю жизнь свою не содѣлала никакого грѣха.

А мухаммеданская вѣра заповѣдуетъ своимъ послѣдователямъ почитать матерями ихъ всѣхъ женъ Мухаммеда, которыя всѣ были грѣшницы.

Христіанская вѣра заповѣдуетъ своимъ послѣдователямъ носить на головѣ волосы, такъ, какъ Богъ сотворилъ насъ, и безъ нужды головъ не покрывать.

А мухаммеданская вѣра заповѣдуетъ своимъ послѣдователямъ волосы на головѣ брить и всегда носить тюбетейки, которыя защищаютъ бритыя головы мухаммеданъ отъ холода зимою и отъ жара лѣтомъ.

Значить, обычай брить головы, побуждающій мухаммеданъ носить тибетейки, несогласенъ съ человѣческою природою. Если бы этотъ обычай имѣлъ въ себѣ что нибудь полезное для тѣла и души человѣка, то почему же онъ необязателенъ для мухаммеданскихъ женщинъ, которыя головъ своихъ не брѣютъ (1).

Христіанская вѣра, заповѣдуя своимъ послѣдователямъ любовь къ ближнимъ, самоотверженіе и терпѣніе, доставляетъ человѣку внутреннее спокойствіе во всѣхъ его скорбяхъ и чрезъ то дѣлаетъ счастливымъ каждаго человѣка.

А мухаммеданская вѣра, заповѣдуя своимъ послѣдователямъ вражду со врагами и разрѣшая мщеніе за обиды, лишаетъ человѣка внутренняго спокойствія въ его скорбяхъ, а чрезъ то и счастья на землѣ.

Запрещая многоженство и освящая супружество благодатію Святаго Духа, христіанская вѣра вноситъ въ семейную жизнь своихъ послѣдователей взаимную любовь и согласіе, уравниваетъ жену съ мужемъ, даетъ средства къ нравственному воспитанію дѣтей и такимъ образомъ содѣлываетъ семейную жизнь христіанъ мирною и благочестивою.

(1) Можно за вѣрное полагать, что мухаммеданскій обычай брить головы и носить тибетейки предписанъ по слѣдующей причинѣ: Мухаммедъ хотѣлъ, чтобы его послѣдователи были необходимыми воинами: но такъ какъ, въ его время, огнестрѣльныхъ оружій еще не было; бси были рукопашные, что видно изъ того, что Мухаммедъ одержалъ одну изъ своихъ побѣдъ, которую онъ называетъ чудесною, тѣмъ, что бросалъ пыль въ глаза своихъ противниковъ; въ рукопашныхъ же схваткахъ съ длинными волосами сражаться неудобно: поэтому онъ и обязалъ мухаммеданъ брить свои головы. Съ другой стороны, такъ какъ въ Аравіи, гдѣ жилъ Мухаммедъ, чрезвычайно жарко, и головы безъ волосъ могли бы безпрестанно подвергаться смертельнымъ солнечнымъ ударамъ; то онъ обязалъ магометанъ носить тибетейки. Но казанскіе-то татары зачѣмъ брѣютъ свои головы и носятъ тибетейки? Безъ всякаго смысла!

А мухаммеданская вѣра, заповѣдуя своимъ послѣдователямъ многоженство, вноситъ въ семейную жизнь несогласіе и раздоръ и такимъ образомъ не даетъ возможности нравственно воспитывать дѣтей и приготовить ихъ ко временной и вѣчной жизни.

Христіанская вѣра, усовершенствовавшая семейную жизнь человѣка, тѣмъ самымъ способствуетъ преуспѣянію общественной и государственной жизни человѣка, потому что только изъ хорошихъ семей можетъ сложиться хорошее общество и государство. Кромѣ того, христіанская вѣра внушаетъ, какъ начальникамъ, такъ и подчиненнымъ, чувство взаимной любви, смиреніе, справедливость и милосердіе и содѣлываетъ ихъ самыми лучшими гражданами на землѣ.

А мухаммеданская вѣра, не способствуя семейной жизни, не содѣйствуетъ и развитію общественной жизни. Рабство и деспотизмъ, узаконенные мухаммеданскою вѣрою, служатъ главнымъ источникомъ слабости мухаммеданскихъ обществъ.

Христіанская вѣра не запрещаетъ своимъ послѣдователямъ просвѣщенія и тѣмъ содѣйствуетъ усовершенствованію наукъ и искусствъ, не опасаясь отъ этого вреда для себя.

А мухаммеданская вѣра не позволяетъ своимъ послѣдователямъ читать никакихъ другихъ книгъ, кромѣ Корана и ему подобныхъ, какъ бы опасаясь обнаружить этимъ лживость ученія Корана, и такимъ образомъ стѣсняетъ образованіе, подавляетъ свободу мысли и поддерживаетъ въ мухаммеданахъ невѣжество.

Христіане переводятъ св. Евангеліе и другія свои священныя книги на всея языки, чтобы всея люди на землѣ могли знать, что ученіе христіанское свято и истинно.

А мухаммедане Коранъ свой имѣютъ только на арабскомъ языкѣ и сами на другіе языки его не переводятъ, чтобы другіе народы не знали, что ученіе Корана есть ученіе нечестивое и душепагубное. Поэтому и татары-мухаммедане, не имѣя Корана на родномъ своемъ языкѣ, языка же арабскаго не понимая, не знаютъ, что Коранъ ихъ—книга самая вредная и богопротивная.

Выводъ изъ всего вышесказаннаго.

Послѣ всего сказаннаго, что же сказать о христіанствѣ и что сказать о мухаммеданствѣ?

Господь нашъ Иисусъ Христосъ есть Слово Божіе, есть Спаситель нашъ, — есть Просвѣтитель нашъ, — есть небесный Судія всѣхъ людей.

А Мухаммедъ есть простой грѣшный человѣкъ, многоженецъ, завоеватель и ложный пророкъ аравійскій.

Христіанство есть свѣтъ, принесенный съ неба и распространяющій на землѣ просвѣщеніе.

А мухаммеданство, и само есть мракъ непроглядный, и держитъ во тьмѣ невѣжества послѣдователей своихъ. Все хорошее и полезное даже въ сей временной жизни, какъ: телеграфъ, желѣзныя дороги, пароходы и разныя другія усовершенствованія въ жизни человѣка Богъ помогъ изобрѣсти христіанамъ, а не мухаммеданамъ.

Христіанство есть вѣра небесная, духовная и указываетъ путь къ блаженству небесному.

А мухаммеданство есть вѣра, такъ сказать, земная, чувственная и не можетъ приводить къ духовному блаженству на небесахъ предъ лицомъ Господа и и святыхъ ангеловъ.

А потому: какъ небо выше земли, такъ христіанство выше мухаммеданства.

Насколько душа превосходитъ тѣла, настолько христіанство превышаетъ мухаммеданство.

Словомъ: вѣра Христова есть истинное благо для людей; мухаммеданское же лжевѣріе есть величайшее бѣдствіе для нихъ.

Поэтому-то Христову вѣру содержатъ всѣ просвѣщенные современные народы, всѣ великіе цари и нашъ всемілостивѣйшій великій Государь Императоръ Александръ Николаевичъ.

А мухаммеданскую вѣру держатъ только непросвѣщенные народы, любящіе войну, или погрязшіе въ грубыхъ чувственныхъ удовольствіяхъ.

О, поистиннѣ блаженны и преблаженны тѣ, которые содержатъ вѣру Христову, и несчастны и пренесчастны тѣ, которые обольщены ученіемъ Мохаммеда!

УВѢЩАНІЕ

крещеному татарину, отступившему отъ христіанства въ мухаммеданство (¹).

Теперь ты можешь знать, что такое христіанство и что такое мухаммеданство?

Подумай же: отъ кого ты отступаешь? Ты отступаешь отъ Господа Іисуса Христа, Спасителя міра, который за грѣхи наши пролилъ на крестѣ пречистую кровь свою, и положилъ за насъ душу свою. — И къ

(¹) Увѣщаніе это было предлагаемо мною отступникамъ въ деревняхъ. *Отаралъ, Янасилъ, Кодиқоляхъ* и друг. во время посѣщенія моего ихъ 20—29 августа, 1874 года.

кому переходишь? Къ Мухаммеду, который не только не страдалъ за насъ, но самъ мучилъ людей, проливалъ ихъ кровь и убивалъ ихъ!

Подумай: что ты оставляешь? Ты оставляешь святое Евангеліе, которое умъ челоѣка просвѣщаетъ свѣтомъ истины, волю его направляетъ на путь правды и добра, и сердцу его вѣщаетъ о благахъ небесныхъ, вышечувственныхъ.. И чему хочешь слѣдовать? Корану, который душу челоѣка погружаетъ во мракъ невѣжества, заблужденій и суевѣрій, и самое тѣло ввергаетъ въ тину скотскихъ страстей и похотей.

Подумай: отъ какой вѣры ты отрекаешься? Которую далъ людямъ самъ Богъ,—которую блюли на землѣ св. патріархи и пророки,—которую утвердилъ Спаситель міра Господь Іисусъ Христосъ,—которую пронесли по всему міру св. апостолы,—которая была разсмотрѣна и одобрена семью вселенскими соборами,—за которую пострадали св. мученики,—которую исповѣдывали безчисленные сонмы св. угодниковъ Божіихъ,—которую и нынѣ содержатъ всѣ просвѣщенные цари и народы,—которая есть только одна на землѣ вѣра истинная, соединяющая челоѣка съ Богомъ и ангелами..... И какую же вѣру ты принимаешь? Которую выдумалъ нечестивый Мухаммедъ, чтобы дать её тѣмъ людямъ, изъ которыхъ онъ составилъ свое царство, и которую потомъ распространили въ мірѣ его пріемники—деспоты и завоеватели, но которой никакіе соборы не разсматривали и не одобряли.

Подумай еще: чего ты лишаешься, переставая быть членомъ церкви Христовой?

Въ церкви Христовой ты получилъ крещеніе. При крещеніи твоёмъ самъ Св. Духъ невидимо, таинственно, омылъ—очистилъ тебя отъ всякихъ сквернъ плоти и духа, освятилъ тебя, оправдалъ тебя. *Вы омылись, вы освятились, вы оправдались именемъ Господа нашего Іисуса Христа и Духомъ Бога нашего* (1) писалъ св. апостоль православнымъ христіанамъ.

(1) 1 Коринт. 6; 11.

Человѣкъ не крещеный находится подъ гнѣвомъ Божиимъ, какъ потомокъ Адама и Евы, прогнѣвавшихъ Бога своимъ непослушаніемъ въ рай, и, за то, изгнанныхъ изърая. Человѣкъ крещеный примиряется съ Богомъ: Иисусъ Христосъ, таинственно, передаетъ ему свои заслуги предъ Богомъ: *Елицы во Христа крестистеся во Христа облекостеся* (¹).

Человѣкъ крещеный, украшенный заслугами Христовыми, дѣлается угоденъ и пріятель Богу. Господь Богъ усыновляетъ такого человѣка Себѣ самому: *Елицы Духомъ Божиимъ водятся*—говоритъ св. апостоль,— *сїи суть сынове Божїи* (²). Поэтому хрістіане и называютъ Бога Отцемъ своимъ: *Отче нашъ, иже еси на небесахъ!* взываемъ мы, въ своей молитвѣ, къ Господу Богу.

Некрещеный человѣкъ не можетъ войти въ рай: онъ не очищенъ Св. Духомъ отъ своихъ сквернъ плотскихъ и душевныхъ; а ничто печистое недостойнорая Божїа: *Аще кто не родится водою и Духомъ*, т. е. не крестится, *не увидетъ въ царствїе небесное*, говорилъ самъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ, въ своей бесѣдѣ съ Никодимомъ (³). Значить: некрещеный человѣкъ долженъ нести еще тѣ наказанія, за грѣхи свои, какія заслужили первые люди Адамъ и Ева. Напротивъ крещеный человѣкъ освобожденъ отъ этихъ наказаній: *Иже въру иметъ и крестится, спасенъ будетъ* (⁴), сказалъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ, по воскресенїи своемъ.

Итакъ вотъ какія духовныя блага дарованы тебѣ однимъ только крещеніемъ въ церкви Христовой. Оно омыло тебя, оно освятило тебя, оно оправдало тебя, оно освободило тебя отъ адскихъ мученій и ввело въ царство Божїе, оно облекло тебя въ одежду заслугъ

(¹) Галат. 3, 27.

(²) Римл. 8, 14.

(³) Іоан. 3, 5.

(⁴) Марк. 16, 16.

Христовыхъ, сдѣлало тебя пріятнымъ Богу и усыновило тебя Ему. А ты, отступая отъ церкви Христовой, лишаешься всѣхъ этихъ благъ, какія даровало тебѣ крещеніе!

Но въ церкви Христовой не одно только крещеніе даруетъ христіанамъ такія великія духовныя блага. Въ ней есть и другія таинственныя священнодѣйствія, отъ которыхъ сообщаются христіанамъ неизреченные дары благодати Божіей.

Въ Христовой церкви есть архіереи и священники. Они не простые люди, какъ муллы у мухаммеданъ. Они люди, посвященные на служеніе Богу. Іисусъ Христосъ поставилъ св. Апостоловъ, Апостолы поставили архіереевъ, а архіереи поставляютъ священниковъ. И какъ поставляютъ? Поставляютъ ихъ около престола Божія, волагаютъ руки на главы ихъ, и молятся Богу, призываютъ и низводятъ на нихъ благодать Св. Духа. Іисусъ Христосъ сказалъ Апостоламъ: *Кого вы свяжете на земли, тотъ связанъ будетъ и на небесахъ; и кого разрыхлите на земли, тотъ будетъ разрыхленъ и на небесахъ* (¹), и этимъ далъ имъ власть прощать грѣхи людямъ. Власть эта переходитъ нынѣ чрезъ архіереевъ и къ священникамъ. И священники могутъ въ таинствѣ покаянія прощать грѣхи кающихся грѣшниковъ, такъ что и Богъ не помянетъ уже этихъ грѣховъ, и не будетъ за нихъ наказывать. А ты, оставляя Христову Вѣру, перерываешь связь и съ христіанскими священниками. Кто же будетъ разрыхлять тебя отъ грѣховъ твоихъ?

Въ Христовой церкви есть еще святѣйшее *таинство причащенія*. Богъ всемогущъ; Онъ сотворилъ весь міръ изъ ничего; Онъ изъ земли создалъ тѣло перваго человѣка. Онъ же и нынѣ, въ таинствѣ причащенія, всемогущей силой Своей, хлѣбъ и вино пресуществляетъ въ тѣло и кровь Господа нашего Іисуса Хри-

(¹) Матв. 18: 18.

ста. И христiанинъ, причащаясь сихъ св. Христовыхъ Таинъ, тѣснѣйшимъ образомъ соединяется съ своимъ Богомъ и Спасителемъ, который сказалъ: *идый мою плоть и пей мою кровь во мнѣ пребываетъ и азъ въ немъ*. И ты приобщался сихъ святыхъ таинъ Христовыхъ, и ты былъ въ семъ преискреннемъ союзѣ съ своимъ Господомъ, оставляя же вѣру Христову, ты лишаешь себя и сего, ни съ чѣмъ несравненнаго, блага, подобно тому, какъ Адамъ, изгнанный изъ рая, лишился права вкушать плоды отъ древа жизни.

Въ Христовой церкви, и при бракосочетаніи дѣйствуетъ Духъ Святой. Когда женихъ и невѣста вѣнчаются въ церкви, то, по молитвамъ священника, Духъ Святой невидимо, таинственно соединяетъ ихъ такъ твердо, что разводъ для нихъ, при ихъ взаимной вѣрности, становится уже недозволительнымъ. Иисусъ Христосъ сказалъ: *Кого Богъ сочеталъ, человекъ да не разлучаетъ*. Уже ли же тебѣ нравится мухаммеданство, гдѣ мужъ можетъ прогонять отъ себя жену свою и имѣть у себя въ одно время многихъ женъ? Но вѣдь это, значить, походить на скотовъ и на звѣрей! А тебя Богъ одарилъ разумомъ; *размысли же*: хорошо ли принимать такую вѣру, которая учитъ жить по скотски?!

Въ Христовой церкви еще есть таинство *елеосвященія*, которое совершается надъ больными. Елеосвященіе есть духовное врачеваніе. При совершеніи его священники молятся Богу, чтобы Богъ простилъ грѣхи больному и возвратилъ ему здравіе. И тѣмъ, которые съ вѣрою принимаютъ это таинство, грѣхи отпускаются Богомъ, а кому нужно, подается изцѣленіе и отъ болѣзни: *Болилъ ли кто въ васъ, говоритъ св. апостоль Іаковъ—да призоветъ пресвитеры церковные, и да молитву сотворитъ надъ нимъ, помазавше его елемъ во имя Господне, и молитва вѣры спасетъ болящаго, и воздвигнетъ его Господь, и аще грѣхи сотворилъ есть, отпустятся ему* (1). А ты съ отпадениемъ

(1) Іаков. 5, 14; 15.

отъ св. церкви Божіей, лишаешься права помазоваться и этимъ святымъ таинствомъ.

Наконецъ въ св. церкви Христовой ты былъ помазанъ св. мвромъ. При св. мвропомазаніи, для укрѣпленія духовныхъ силъ твоихъ, на тебя излилась благодать Св. Духа. Знаешь ли ты, какъ необходима эта божественная благодать для нашего спасенія? Какъ рыба не можетъ жить безъ воды, какъ птица не можетъ летать безъ воздуха: такъ человѣкъ, безъ благодати Божіей не можетъ жить духовной жизнью; если же живетъ, то живетъ только тѣломъ, а не духомъ. И ты, съ оставленіемъ св. церкви Христовой, лишаешься этой божественной благодати, и опять становишься человекомъ плотскимъ и грѣховнымъ, какимъ былъ до крещенія.

Подумай же, достойный сожалѣнія и слезъ, бывшій во Христѣ братъ мой, — *Подумай* о томъ ужасномъ положеніи, въ которое ввергаетъ тебя твое отступничество отъ вѣры Христовой!..

Вспомни Ниневитянъ, обратившихся къ Богу и помилованныхъ имъ. Вспомни блудницу, раскаявшуюся во грѣхахъ своихъ и прощенную Господомъ. Вспомни Петра, оплакавшаго свое отреченіе отъ Иисуса Христа и снова возстановленнаго Господомъ въ званіи Апостольскомъ. Вспомни, наконецъ, блуднаго сына ⁽¹⁾, который, возвратившись къ отцу своему, возвратилъ къ себѣ любовь Его прежнюю.

Возвратись же и ты въ св. Христову церковь. Поди въ храмъ Божій, покайся предъ священникомъ въ своемъ отступничествѣ, и многомилостивый Господь проститъ тебѣ грѣхъ твой и помилуетъ тебя и снова наречетъ тебя сыномъ своимъ и содѣлаетъ наслѣдникомъ своего небеснаго царствія.

(1) Еванг. отъ Лук. гл. 15.

НАСТАВЛЕНІЕ

христіанамъ о томъ, какъ должно смотрѣть имъ на мухаммеданъ и жить съ ними.

Хотя мухаммедане относятся враждебно къ христіанамъ, но христіане, чуждаясь лжеученія и нечестивыхъ обычаевъ мухаммеданокіихъ, не должны ненавидѣть самихъ мухаммеданъ, а должны, по заповѣди Христовой, любить самыхъ враговъ своихъ. Христіане должны по своимъ силамъ помогать и мухаммеданамъ въ нуждахъ ихъ.

Особенно же христіане должны молиться Господу Іисусу Христу, который пролилъ на крестѣ кровь Свою за всѣхъ людей и обѣщаль всѣхъ людей собрать въ церковь Свою, сказавъ: да будетъ едино стадо и единъ пастырь,—должны молиться Господу о томъ, чтобы Онъ благодатию Своею смягчилъ жестокія сердца мухаммеданъ и привлекъ ихъ къ святой, спасительной вѣрѣ Своей,—чтобы всѣ люди, какъ здѣсь на землѣ разными языками, но единымъ сердцемъ и едиными устами, прославляли единого истиннаго Бога,—такъ и тамъ, на небесахъ всѣ бы люди наслаждались предъ лицемъ Бога—Духа, чистыми духовными благами и радостями.

Когда же мухаммедане обижаютъ христіанъ за вѣру Христову, то христіане должны помнить слова Господа нашего Іисуса Христа, сказанныя Имъ ученикамъ своимъ: „Егда поносятъ васъ и ижденуть и рекутъ всякъ золь глаголь на вы лжуще мене ради, радуйтеся и веселитесь, яко мзда ваша многа на небесѣхъ (1)“.



(1) Матѣ. гл. 5, ст. 11. 12.

О ДРЕВНЕЙ ХРИСТИАНСКОЙ АРХИТЕКТУРѢ.

Христианская церковная архитектура до времени Константина великаго.

Церкви подземныя. Принаровляя помѣщенія своихъ частныхъ домовъ къ совершенію въ нихъ богослуженія, первенствующіе христіане могли проявлять свои собственныя, оригинальныя архитектурическія идеи еще очень неясно. Здѣсь они были стѣснены тѣмъ, что помѣщенія, которыя нужно было принаровлять, были уже готовы и могли быть измѣняемы только въ самыхъ несущественныхъ частяхъ и во внутреннемъ убранствѣ. Большую самостоятельность они могли проявить тамъ, гдѣ имъ приводилось устроить мѣста для своего богослуженія вновь. Такія мѣста они могли устроить уже по оригинально-христіанскому плану. Случаевъ поступать такимъ образомъ для древнихъ христіанъ представлялось не мало, и они дѣйствительно во II и III вѣкахъ не разъ дѣлали опыты самостоятельной архитектурной обработки мѣстъ своего богослуженія. Первые опыты въ этомъ родѣ производили они, устроая церкви на своихъ кладбищахъ или въ такъ называемыхъ усыпальницахъ, вырытыхъ подъ землею. Усыпальницы (*κοιμητήριον*) эти, кромѣ своего прямого назначенія быть мѣстами погребенія, имѣли еще и другое, именно были мѣстами совершенія богослуженія. Это богослужебное свое назначеніе они получили частію влѣдствіе того, что во время гоненій

представляли сравнительно безопасное убѣжище, частью же и главнымъ образомъ потому, что въ нихъ хранились священные остатки мучениковъ. Обычай праздновать день смерти мучениковъ и совершать въ этотъ день богослуженіе при гробахъ ихъ, обычай, явившійся одновременно съ появленіемъ мучениковъ, естественно приводилъ къ тому, что погребальныя пещеры должны были превращаться въ храмы. Во II вѣкѣ обычай этотъ былъ уже общеизвѣстенъ въ церкви. Такъ смиренскіе христіане около 168 г. въ посланіи о мученичествѣ своего епископа св. Поликарпа писали (¹), что они „собрали кости его — сокровище драгоценнѣе дорогихъ камней и чище золота—и положили ихъ гдѣ слѣдовало“, что они „туда, т. е. къ гробницѣ мученика, какъ только можно будетъ, стануть собираться съ веселіемъ и радостію и будутъ праздновать день его мученическаго рожденія, какъ въ память уже совершившихъ свой подвигъ, такъ въ поученіе и утвержденіе будущихъ подвижниковъ“. Въ III вѣкѣ язычники уже хорошо знали, что обычай христіанъ собираться для совершенія богослуженія при гробахъ мучениковъ, въ усыпальницахъ тѣсно связанъ съ самыми коренными началами ихъ богослужебной практики. Когда они хотѣли особенно сильно повредить христіанамъ, то устремлялись на ихъ усыпальницы, раззоряли ихъ, захватывали и умерщвляли собравшихся тамъ христіанъ. По свидѣтельству Тертуліана (²) подобный случай былъ въ Африкѣ еще въ самомъ началѣ III вѣка, около 202 г., когда въ первый разъ языческою чернью нарушена была неприкосновенность гробницъ вопреки древнимъ римскимъ обычаямъ и праву. Съ половины III в. нѣкоторые римскіе императоры начали издавать указы, воспрещавшіе христіанамъ собираться въ усыпальницахъ, надѣясь, что такимъ запрещеніемъ они

(¹) Евсевій. Церк. ист. кн. IV, гл. XV.

(²) Ep. ad Scapula.

уничтожаютъ одно изъ главнѣйшихъ отправленій христіанскаго культа, если не весь культъ во всей его цѣлости. Первый изъ такихъ указовъ былъ изданъ императоромъ Валеріаномъ въ 257 г. и, хотя дѣйствовать недолго, казался для христіанъ особенно тяжелымъ и неудобоисполнимымъ. Заключавшееся въ немъ запрещеніе ⁽¹⁾ дѣйствительно касалось такого пункта, который самымъ тѣснымъ образомъ связанъ съ существенными основами христіанскаго ученія и практики. Поэтому христіане уклонялись отъ исполненія его, не смотря на то, что подвергались за это строгому преслѣдованію. Въ Римѣ папа Сикстъ II во время Валеріанова гоненія былъ схваченъ вмѣстѣ съ своими діаконами въ усыпальницѣ Претекстата и умерщвленъ „потому что презрѣлъ повелѣніе Валеріана“ ⁽²⁾. Эдиктъ Валеріана вскорѣ былъ отмѣненъ преемникомъ его Галліеномъ въ 260 г., но и по отмѣнѣ его христіанскія собранія въ усыпальницахъ не были уже безопасны отъ вторженія язычниковъ и иногда кончались трагически. Такъ Григорій Турскій ⁽³⁾ рассказываетъ, что въ Римѣ въ правленіе Нумеріана (282—5 г.) христіане, собравшіеся въ большомъ количествѣ для совершенія богослуженія въ одной изъ своихъ усыпальницъ, расположенной на дорогѣ Саларійской, были засыпаны въ ней землею и погребены живые. При Діоклетіанѣ во время гоненія и послѣ, при его преемникахъ, когда снова изданы были запретительные эдикты, подобныя Валеріанову, христіанскія богослужебныя собранія въ усыпальницахъ не прекращались, не смотря на всѣ опасности. Послѣдняя попытка прекратить эти собранія сдѣлана была Максимомъ въ 312 г., но конечно тоже безуспѣшно ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Евсевій, Церк. ист. кн. VII, гл. 41; Acta Martyr. Ruinarti p. 216.

⁽²⁾ Rome souterraine par Northcote et Brownlow, trad. de l'angl. par Allard Paris 1872 p. 118. Lib. pontificalis; Cypriani ep. 82.

⁽³⁾ De gloria martyrum I. c. 28. Rome souterr. p. 120.

⁽⁴⁾ Евсевій, Ц. ист. кн. IX, гл. 2.

Никакія запрещенія, никакія опасности не могли удержать христіанъ отъ совершенія такого дѣйствія, которое, будучи ихъ обязанностью и составляя правило христіанскаго богопочтенія, въ тоже время доставляло имъ великое утѣшеніе въ тяжелую эпоху гоненій. Эти собранія продолжались и послѣ умиротворенія церкви и сообщали христіанскому богослуженію многія, существующія и до сихъ поръ, очень важныя особенности.

Давая такимъ образомъ своимъ усыпальницамъ или кладбищамъ, кромѣ ихъ прямаго назначенія, еще иное, богослужебное назначеніе, избирая ихъ мѣстомъ для совершенія своего богослуженія, христіане естественно должны были позаботиться о принаровленіи ихъ къ такому назначенію, объ устройствѣ въ нихъ церковей или такихъ помѣщеній, въ которыхъ бы удобно было совершать богослуженіе. Въ чемъ состояли эти принаровленія, какое устройство имѣли эти вырытыя христіанами подъ землею, рядомъ съ могилами, церкви.—это всего яснѣе и подробнѣе можно узнать изъ разсмотрѣнія самыхъ памятниковъ. Вырытыя подъ землею усыпальницы, или катакомбы ⁽¹⁾, гдѣ христіане хоронили

⁽¹⁾ Общеупотребительное нынѣ названіе: катакомбы по значенію и происхожденію своему довольно темно. Археологи различнымъ образомъ объясняютъ его. Одни производятъ его отъ греческихъ словъ: *κατα* и *τιμβος*—курганъ, могильная насыпь, другіе—отъ *κατα* и *κρυψη*—ладья, указывая на нѣкоторое сходство между внутренностію саркофага и внутренностію лодки. Іезуитъ Marchi полагаетъ, что слово катакомбы удобнѣе производитъ отъ латинскаго глагола: *cumbō*, который въ соединеніи съ предлогами: *ad. cum. de* значитъ лежать, быть положеннымъ. По этому производству слово: катакомба можетъ означать мѣсто подземное, мѣсто, гдѣ лежать. См. Martigny. *Dict. des antiq. chret.* p. 103. Первоначальное названіе: катакомбы, *catasumbas* не было общимъ для всѣхъ подземныхъ кладбищъ и сдѣлалось такимъ сравнительно уже въ позднее время. Въ древнихъ документахъ слово: *catasumbas* постоянно употребляется для обозначенія усыпальницы св. Севастіана и той части окрестностей Рима, въ которой она находится. Такъ цркъ Максентія, развалины котораго и нынѣ находятся рядомъ съ древнею базиликою св. Севастіана, назывался иногда *circus ad catasumbas*. Усыпальница св. Севастіана въ древнихъ перечняхъ римскихъ кладбищъ называлась: *coeste-*

тѣла своихъ умершихъ собратій и куда часто собирались для совершенія богослуженія, сохранились и до сихъ поръ во многихъ мѣстахъ, гдѣ процвѣтало христіанство въ первые вѣка. Въ этихъ катакомбахъ и до сихъ поръ еще цѣлы комнаты, болѣе или менѣе обширныя, устроенныя христіанами для богослужебныхъ собраний. Изъ устройства и внутренняго расположенія этихъ комнатъ ясно можно видѣть, каковъ былъ архитектурный идеаль первыхъ христіанъ, какихъ архитектурныхъ формъ искали они для осуществленія своихъ богослужебныхъ потребностей. Важнѣйшій изъ памятниковъ подобнаго рода находится въ Римѣ ⁽¹⁾, который со всѣхъ сторонъ окруженъ рядомъ катакомбъ, представляющихъ собою настоящій лабиринтъ подземныхъ галлерей и комнатъ, наполненныхъ тѣлами умершихъ христіанъ и различными произведеніями первоначальнаго христіанскаго искусства. По своей громадности и значенію памятникъ этотъ не имѣетъ себѣ равнаго. Громадность его изумительна. Принимая во вниманіе съ одной стороны глубину и обширность того слоя земли и той мѣстности, въ которой вырыты катакомбы, а съ другой—ихъ обыкновенные размѣры, вычисляють приблизительно, что галлерей ихъ, вытянутыя въ одну линію, представили бы болѣе 860 верстъ длины ⁽²⁾. Что к-

terium catacumbas ad sanct. Sebastianum viâ Appiâ. Въ средніе вѣка, когда мѣсто находенія всѣхъ другихъ усыпальницъ римскихъ, кромѣ усыпальницы св. Севастіана, было потеряно и когда для инагримовъ осталась доступною только эта послѣдняя усыпальница,—посѣщеніе усыпальницъ и посѣщеніе ad catacumbas сдѣлались синонимами, слово : катакомбы получило общій смыслъ и начало мало по малу прилагаться ко всѣмъ подземнымъ кладовищамъ, не только находящимся въ Римѣ, но и въ другихъ мѣстахъ. Rome souterr. p. 148.

(1) Кромѣ катакомбъ въ Римѣ есть катакомбы въ Неаполѣ, въ Сициліи около городовъ Сиракузъ и Мессины, на островѣ Мальтѣ, въ Испаніи около Севильи, Сарагоссы, Гренады, въ Галліи, около Кельна. Трира, на островѣ Кипрѣ, въ Антиохіи, въ Александріи и въ др. мѣстахъ, Фрикенѣ, римскія катакомбы ч. I. Москва 1872 г. стр. 70.

(2) Ibid. p. 48.

сается до древности ихъ, то изъ 42 катакомбъ, окружающихъ Римъ, только 5 вырыты послѣ торжества христіанской религіи, т. е. послѣ Константина; остальные же 37 получили свое начало въ первые три вѣка, нѣкоторыя еще во времена апостоловъ и заключаютъ въ себѣ тѣла христіанъ - современниковъ Флавіевъ и Трояна, наприм., усыпальницы: Ватиканская, св. Прискиллы, св. Домициллы и др. Понятно, какую важность должны имѣть свидѣтельства памятника столь древняго и притомъ вполне христіанскаго (1), такого, на ко-

(1) Чисто христіанское происхождение римскихъ катакомбъ съ полною несомнѣнностію доказано только въ недавнее сравнительно время ученымъ иезуитомъ Marchi въ 40-хъ годахъ настоящаго столѣтія и подтверждено потомъ изслѣдованіями Росси. До этого времени было господствующимъ мнѣніе, что римскіе катакомбы суть ничто иное, какъ древнія каменоломни—*agenciae*, откуда римляне добывали камни и песокъ для своихъ построекъ съ самаго основанія Рима. Но извлеченіи заключающагося въ нихъ строительнаго матеріала каменоломни эти были оставлены и ими воспользовались христіане для того, чтобы погребать въ нихъ своихъ мертвецовъ и скрываться во время гоненій. Въ подтвержденіе обыкновенно ссылались на кажущуюся невозможность для общаго и гонимаго общества первыхъ христіанъ вырыть такія огромныя подземелья и на то, что въ нѣкоторыхъ древнихъ памятникахъ катакомбы называются *аренаріями*. Однако болѣе подробное и тщательное изученіе катакомбъ совершенно опровергло всѣ подобныя соображенія и доказало ихъ чисто христіанское происхождение—Христіанское происхождение катакомбъ становится до очевидности яснымъ, если сравнить между собою свойства той почвы, въ которой вырыты *аренаріи* и той, въ которой вырыты катакомбы, а также архитектурную форму тѣхъ и другихъ. Почва мѣстности, окружающей Римъ вулканическаго происхожденія и состоитъ изъ трехъ, различныхъ по своимъ свойствамъ, родовъ туфа, именно: изъ туфа каменистаго, туфа зернистаго и туфа разсыпчатаго. Первый изъ нихъ представляетъ собою камень упругій и легкій и чрезвычайно удобный для построекъ. Послѣдній есть ничто иное, какъ красноватаго цвѣта земля, которая будучи смѣшана съ извѣстію даетъ превосходный цементъ. Эти два рода туфа главнымъ образомъ только и были удобны для построекъ. Поэтому *аренаріи* и рылись обыкновенно въ тѣхъ слояхъ почвы, которые заключали въ себѣ, который-нибудь изъ нихъ. Катакомбы же наоборотъ вырыты не въ этихъ слояхъ, а въ слое туфа зернистаго, который не имѣя достоинства ни туфа каменистаго, ни туфа разсыпчатаго, былъ почти совершенно негоденъ для построекъ.—Архитектоническая форма *аренарій* и катакомбъ также совершенно различна. Коридоры *аренарій*

торомъ христіанскія религіозныя идеи могли отражаться съ полною непринужденностію.

Римскія катакомбы вырыты въ вулканическомъ слоѣ римской почвы, иногда на очень значительной глубинѣ. Онѣ состоятъ главнымъ образомъ изъ сѣти взаимно пересѣкающихся другъ друга галлерей и вырыты обыкновенно въ нѣсколько этажей, которыя соединяются между собою посредствомъ лѣстницъ, или колодцевъ. Верхніе этажи находятся почти всегда на глубинѣ 7 или 8 метровъ, средніе, обыкновенно болѣе обширныя и правильныя, на глубинѣ отъ 10 до 15 метровъ, а самыя нижнія, не очень обширныя, на глубинѣ 18, 20 и даже, хотя очень рѣдко, 25 метровъ. Галлерей катакомбъ правильны, длинны и узки. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ онѣ такъ суживаются, что два человѣка съ трудомъ могутъ разойтись въ нихъ, не останавливаясь другъ къ другу бокомъ. Вышиною онѣ иногда немного превышаютъ человѣчeskій ростъ, но частѣе въ три или четыре раза выше. Потолки ихъ обыкновенно плоски, иногда нѣсколько сводисты. Галлерей эти часто тянутся на очень значительное пространство и находятся въ непосредственной связи съ многочисленными подземными комнатами болѣе или менѣе обширныхъ размѣровъ. Впрочемъ главное назначеніе ихъ состоитъ

вырыты неправильно и очень широкі. Очевидно они рылись не по плану а по направленію залежей добываемаго матеріала и приаровлялись къ тому, чтобы дать болѣе свободы работникамъ и удобствъ для извлеченія добытаго матеріала изъ подъ земли. Въ катакомбахъ же нѣтъ ничего подобнаго. Коридоры ихъ правильны и очень узки. При устройствѣ ихъ очевидно вовсе не имѣлись въ виду удобства добыванія строительнаго матеріала. Добывать этотъ матеріалъ въ нихъ не только было бы трудно, но и положительно почти невозможно. Что касается до названія: *agapiae*, которое въ древности прилагалось иногда къ катакомбамъ, то въ большинствѣ случаевъ (всѣхъ случаевъ *Marchi* насчитывается 9) оно прилагалось къ тѣмъ только катакомбамъ, которыя находились въ соосѣдствѣ съ аренамія или въ какой-либо связи съ ними. Есть впрочемъ и такія катакомбы, которыя дѣйствительно первоначально были аренамія, но ихъ очень мало, и они составляютъ только рѣдкое изключеніе. *Rome souterr.* p. 399—415 Фрпкенъ, Римскія катакомбы p. 39—46.

не въ томъ, чтобы соединять между собою различныя комнаты, а въ томъ, чтобы служить помѣщеніемъ для тѣлъ умершихъ. Боковыя стѣны галлерей наполнены сверху до низу гробницами, которыя имѣютъ видъ продолговатыхъ четырехъугольныхъ углубленій и расположены горизонтально, одно поверхъ другаго, на подобіе полокъ въ шкафѣ. Иногда такимъ образомъ выривалось одно надъ другимъ до двѣнадцати углубленій. Углубленія эти, называющіеся *loci* или *loculi*, имѣютъ различныя размѣры и очевидно принаровлены къ длинѣ и количеству тѣлъ, въ нихъ помѣщенныхъ. По всей вѣроятности каждое изъ нихъ вырубалось по мѣрѣ надобности. Каждое *locus* или *loculus* обыкновенно назначалось для одного тѣла. Но нѣкоторыя имѣли и болѣе обширныя размѣры, такъ что въ нихъ можно было помѣстить два, три и даже четыре тѣла. Такія *loculi* назывались: *bisomus*, *trisomus*, *quadrisomus*. Иногда, хотя очень рѣдко, встрѣчаются даже такія гробницы, въ которыхъ положены рядомъ до 15 тѣлъ, впрочемъ заботливо другъ отъ друга отдѣленныхъ. Внѣшнія отверстія гробницъ закрывались мраморными плитами съ надписями, или просто черепицами, которыя вставлялись въ вырубленные для этого пазы и тщательно замазывались цементомъ. Такимъ образомъ предотвращалось зараженіе окружающаго воздуха гніеніемъ труповъ и получалась возможность проводить вблизи гробницъ очень продолжительное время. Этому помогали еще такъ называемыя люминаріи (*luminaria*) или трубы, идущія изъ внутренности катакомбъ на поверхность земли. Черезъ нихъ проникалъ подъ землю свѣжій воздухъ и даже свѣтъ. Главнымъ образомъ они устроены въ комнатахъ, назначенныхъ для собраний, но вліяніе ихъ простиралось и на галлерей.

Комнатъ въ подземныхъ кладбищахъ очень много. Только въ одной осьмой части катакомбъ Агніи ихъ насчитываютъ до 60. Размѣры и формы ихъ очень разнообразны. Большею частію они квадратныя, но есть также много круглыхъ, полукруглыхъ, многоуголь-

ныхъ и т. д. Одни изъ нихъ и большая часть очень невелики и называются кубиклами (*cubiculae*). Другія же имѣютъ большіе размѣры и называются криптами (*cryptae*). Кубиклы первоначально были семейными склепами, принадлежали различнымъ частнымъ лицамъ, устроившимъ ихъ для себя и своихъ семействъ, а потомъ перешли въ общее пользованіе. Главное и почти исключительное назначеніе ихъ всегда состояло въ томъ, чтобы служить мѣстомъ погребенія. Въ стѣнахъ ихъ, какъ и въ стѣнахъ галлерей, находятся многочисленныя *loculi*, заключающія въ себѣ тѣла умершихъ. Но въ нихъ кромѣ того помѣщаются постоянно гробницы иного устройства, рѣдко встрѣчаемыя въ галлерейхъ и носящія названіе: *arcosolium* ⁽¹⁾. При устройствѣ такихъ гробницъ сначала на нѣкоторомъ разстояніи отъ пола дѣлалось горизонтальное углубленіе; подобное *loculus*, но по формѣ своей большею частію полукруглое, аркообразное; потомъ въ немъ выкапывалось другое вертикально по направленію къ полу въ низъ. Это послѣднее углубленіе болѣе или менѣе значительное и служило гробницею для тѣлъ погребаемыхъ, одного или нѣсколькихъ, и закрывалось сверху плитою горизонтально. Боковое же отверстіе оставалось въ большинствѣ случаевъ открытымъ и такимъ образомъ въ немъ подъ аркою образовалась полукруглая ниша, удобная для совершенія евхаристіи. Престоломъ могла служить плита, прикрывавшая гробницу, или же другая плита, положенная поверхъ первой. Такія плиты изъ мрамора съ кольцами по угламъ, ввинченными для удобства переноски, часто встрѣчаются въ катакомбахъ. Гробницъ описаннаго устройства очень много въ катакомбахъ. Въ нѣкоторыхъ кубиклахъ ихъ встрѣчается по нѣскольку, но не все они служили алтарями.

⁽¹⁾ Названіе: *solium* римляне лзычники прилагали къ богатымъ саркофагамъ или погребальнымъ урнамъ. *Arcosolium* значитъ гробница, находящаяся подъ аркою. Описаніе и рисунки можно видѣть у Фрикена Рим. катак. стр. 59, 60.

И вообще описанныя комнаты или кубикулы едва ли когда были мѣстами совершенія евхаристіи. Для этого они были неудобны по своимъ слишкомъ малымъ размѣрамъ. Однако есть между ними и такія, которыя назначались очевидно для совершенія въ нихъ, если не литургіи, то другихъ менѣе сложныхъ священнодѣйствій, наприм. крещенія. Кубикулы, назначенныя для совершенія крещенія и принаровленные къ тому, встрѣчаются въ подземныхъ усыпальницахъ довольно часто. Замѣчательнѣйшая находится въ катакомбѣ Понтіана и состоитъ изъ небольшой четырехъугольной комнаты, назначеніе которой видно изъ того, что въ срединѣ ея есть углубленіе для воды, очевидно служившее купелью, а на одной изъ стѣнъ фреска, изображающая крещеніе Спасителя. Подобныя же кубикулы, принаровленные къ совершенію въ нихъ крещенія существуютъ въ катакомбахъ Каллиста, Прискиллы, Претекстата и др. Водоемы въ этихъ крещальныхъ наполнялись водою или изъ колодезевъ, находившихся около нихъ, какъ въ усыпальницѣ Претекстата, или даже изъ естественныхъ источниковъ, какъ въ усыпальницѣ Александра.

Болѣе удобствъ для совершенія общественнаго богослуженія и именно литургіи представляютъ тѣ изъ подземныхъ комнатъ, которыя называются криптами. Крипты часто заключали въ себѣ гробницы мучениковъ и устроились уже не частными лицами, а церковію. Они имѣютъ размѣры болѣе обширныя, чѣмъ кубикулы и состоятъ часто изъ двухъ или нѣсколькихъ соединенныхъ кубикулъ. Своею высотой они занимаютъ иногда нѣсколько этажей катакомбныхъ галлерей и могутъ вмѣщать въ себѣ до 80 человекъ. Формы ихъ довольно разнообразны. Чаще всего они представляютъ собою четырехъугольникъ, иногда же какуюнибудь другую, даже неправильную фигуру (1).

(1) Планы можно видѣть у Гюбша Die altchristl. Kirchen Pl. VI № 1—7.

ренность ихъ часто обильно украшена фресками, изображающими различные христіанскіе сюжеты, разными архитектурными орнаментами и мраморомъ. Алтаремъ, или престоломъ въ нихъ обыкновенно служила гробница—аркосоліумъ, или саркофагъ мученика, приставленный къ стѣнѣ. Иногда же престолъ устроился особо, почти посрединѣ крипты предъ особою нишею, гдѣ помѣщалось кресло епископа. Такихъ криптъ, принаровленныхъ къ совершенію богослуженія, въ римскихъ катакомбахъ очень много. Многія изъ нихъ по происхожденію своему относятся ко второму вѣку. Таковы наприм., крипты св. Цециліи и папская въ катакомбахъ Каллиста, многія крипты въ катакомбахъ Претекстата, Агніи и въ другихъ.

Самыми драгоценными памятниками подземной христіанской архитектуры безспорно должны почитаться тѣ изъ криптъ, которыя обширнѣе всѣхъ другихъ и которыя въ собственномъ смыслѣ могутъ быть названы подземными церквами, или базиликами, какъ нѣкоторыя (¹) дѣйствительно ихъ и называютъ. Такихъ церквей очень немного извѣстно. Въ Римѣ самая замѣчательная изъ нихъ открыта въ 1842 г. въ катакомбахъ Агніи и по увѣренію археологовъ довольно подробно изслѣдовавшихъ и описавшихъ ее, выкопана была въ концѣ втораго или въ началѣ третьяго вѣка. Она представляетъ собою продолговатое четырехугольное помѣщеніе 46 футовъ длины и около 8 ширины, состоящее изъ пяти обыкновенныхъ квадратныхъ кубикъ, которыя расположены въ прямой линіи по обѣ стороны катакомбной галлерей и соединены между собою такъ, что образуютъ какъ бы двѣ цѣлыя комнаты, выходящія въ общій коридоръ широкими отверстіями. Комнаты эти приходятся какъ разъ одна противъ другой и представляютъ собою два отдѣленія одной церкви, раздѣленные только узкимъ коридоромъ. Въ первомъ большемъ отдѣленіи, обнимающемъ собою три

(¹) Martigny, Dict. des antiq. chretiennes p. 76.

первоначальная кубикулы, находится presbyterium— алтарь. Линія, отдѣляющая его отъ остальнаго пространства церкви намѣчена полуколоннами, приставленными къ стѣнамъ между которыми могли быть и рѣшетки—transsenae, подобныя тѣмъ, остатки которыхъ встрѣчаются въ другихъ подземныхъ церквахъ⁽¹⁾. Въ задней сторонѣ алтаря устроена полукруглая ниша и въ ней кресло епископа, а вдоль боковыхъ стѣнъ его тянутся каменные скамьи— мѣста для пресвитеровъ. Престоль находился въ срединѣ алтаря, впереди епископскаго сѣлаища, а не у стѣны, такъ какъ удобной для того гробницы—аркосоліумъ здѣсь не было. Остальное пространство назначено было для народа: переднее— для мужчинъ, а заднее, находящееся по другую сторону галлерей,— для женщинъ. Послѣднему приписывается такое назначеніе на основаніи извѣстнаго правила древней христіанской дисциплины отдѣлять мужчинъ отъ женщинъ въ мѣстахъ богослуженныхъ собраній. Въ переднемъ отдѣленіи, въ боковыхъ стѣнахъ, сохранились еще двѣ ниши, одна полукруглая, другая—прямоугольная. Западные археологи полагаютъ, что это— мѣста для статуй. Въ заднемъ отдѣленіи сохранились остатки мраморнаго пола, но другихъ украшеній не сохранилось. Съ боку этой церкви, по обѣимъ сторонамъ той же галлерей есть еще двѣ соединенныя между собою комнаты съ аркосоліями. Полагаютъ, что здѣсь могъ быть притворъ для оглашенныхъ. Вообще все расположеніе этой церкви почти совершенно сходно⁽²⁾ съ расположеніемъ тѣхъ церк-

⁽¹⁾ Напр. въ усыпальницахъ Каллиста, Прискиллы и др. см. Magny. Diction. des antiquites chretiennes p. 638 art. transenna.

⁽²⁾ Церковь эту въ сороковыхъ годахъ осматривалъ извѣстный нашъ путешественникъ и писатель Муравьевъ подъ руководствомъ умомянутаго уже нами іезуита Marchi. При осмотрѣ онъ былъ пораженъ сходствомъ расположенія этой церкви съ восточными и замѣтилъ, что нѣкоторымъ частямъ ея римскіе ученые католики придаютъ повидимому не то значеніе, какое онѣ дѣйствительно имѣютъ. Поэтому мы въ дополненіе считаемъ не лишнимъ привести здѣсь его описаніе. Мы достигли наконецъ—

вей, которыя христіане стали строить впослѣдствіи, за исключеніемъ развѣ притвора для оглашенныхъ, въ устройствѣ котораго повидимому есть разность. Въ ней есть все тѣ части, которыя составляютъ необходимую принадлежность христіанскаго храма: алтарь въ передней части съ престоломъ и мѣстами для соверши-

говорить Муравьевъ—на противоположномъ концѣ катакомбъ самаго любопытнаго и утѣшительнаго для моего сердца—главной соборной церкви сего священнаго подземелья. Она была устроена совершенно по чину нашихъ, восточныхъ православныхъ церквей, то есть: съ алтаремъ и трапезою и отдѣльнымъ жертвенникомъ, какъ мнѣ это весьма ясно представлялось, вопреки отцу Марки, ибо римляне хотятъ все объяснить по своему нѣтъшнему чинположенію. Галлерей, по которой мы шли, отдѣляла одну половину церкви отъ другой и примыкала къ третьему подземному покою. Въ главномъ отдѣленіи на правой рукѣ, которое служило церковью, сохранился еще алтарь въ углубленіи, подъ весьма низкимъ сводомъ, когда напротивъ самая церковь высока. На горнемъ мѣстѣ есть еще каменная кафедра епископа и для пресвитеровъ полукружіемъ скамьи, подъ которыми были также гробы, какъ и во всѣхъ стѣнахъ. Не видно мѣста престола, но должно предполагать его внутри алтаря, ибо по краямъ онаго двѣ сохранившіяся полуколонны, могли служить опорой иконостаса, если только перегородка, отдѣлявшая алтарь не находилась дальше между двумя противоположными впадинами; въ нихъ показываютъ обломки статуй, но мнѣ сомнительно, чтобы онѣ существовали тогда въ церквахъ, при томъ отвращеніи, которое питали къ идоламъ первые христіане, а церковь сія конечно принадлежала ко второму вѣку; у входа, съ лѣвой стороны, родъ жертвенника въ углу, и надъ нимъ карнизъ для иконы. Я сказалъ отцу Марки, что узнаю совершенно устройство церкви восточной, и указывалъ ему положеніе престола в горняго мѣста, на что онъ почти соглашался; но одинъ изъ аббатовъ, съ нами бывшихъ, утвердительно говорилъ, что горняя кафедра служила для проповѣди, какъ и въ прочихъ базиликахъ, потому что римляне не хотятъ, или не могутъ понять нашего богослуженія; такимъ образомъ отдѣленіе, съ лѣвой стороны галлеи напротивъ церкви, которое мнѣ представляется трапезою, они называютъ притворомъ женскимъ, хотя и это можетъ быть справедливо; но едвали разбитый гробъ, на концѣ ея, совершенно напротивъ главнаго алтаря служилъ въ первыя времена престоломъ. Главный вопросъ состоялъ въ боковой комнатѣ, которую называютъ притворомъ оглашенныхъ, хотя она совершенно въ сторонѣ и имѣетъ ту же форму, какъ и самая церковь, но только въ меньшемъ размѣрѣ. Въ правой ея оконечности видѣтъ престолъ, который, какъ я полагаю, служилъ жертвенникомъ, потому что онъ находится на сѣверъ отъ главнаго алтаря... Римскія письма ч. II, с. 22—24 1846 г

телей богослуженія и сравнительно обширнѣйшее пространство для народа, хотя еще безъ частнѣйшихъ подраздѣленій.

Церкви, подобныя находящейся въ катакомбахъ св. Агнессы существуютъ и въ нѣкоторыхъ другихъ катакомбахъ, но они частію очень мало извѣстны, частію же не сохранились въ своемъ первоначальномъ видѣ. Такова подземная церковь св. Яннурія въ неапольскихъ катакомбахъ, которыя послѣ римскихъ — самыя замѣчательныя изъ доселѣ открытыхъ. По происхожденію своему онѣ столь же древни, какъ и римскія, но архитектурными своими формами значительно отличаются отъ послѣднихъ. Галлерей ихъ не такъ правильны, какъ галлерей римскихъ катакомбъ и рыты безъ строгой системы, но они значительно шире и выше, такъ что по нимъ во многихъ мѣстахъ можно ѣздить въ каретѣ. Комнаты въ нихъ тоже обширнѣе. Эта обширность подземныхъ галлерей и комнатъ въ неапольскихъ катакомбахъ объясняется частію тѣмъ, что почва, въ которой онѣ вырыты гораздо тверже римской, такъ что можно были выкапывать обширныя помѣщенія, не опасаясь, что потолокъ обрушится, частію же тѣмъ, что гоненія почти не касались Неаполя и христіане этого города не были принуждены скрывать свои усыпальницы и соблюдать экономію мѣста при выкапываніи ихъ. Церковь, находящаяся въ неапольскихъ катакомбахъ, тоже обширнѣе римской только что описанной, но по расположенію совершенно сходна съ нею. Она представляетъ собою продолговатый четырехугольникъ въ 66 ф. длины и около 17 ширины. Въ передней части ея находится алтарь или пресвитеріумъ такого же устройства, какъ и въ римской церкви. Престолъ находится по срединѣ алтаря; сзади его ниша и въ ней — сѣдалище епископа. Отъ остальнаго пространства церкви алтарь отдѣленъ здѣсь явственнѣе двумя массивными столбами, которые поставлены симметрично въ отдаленіи отъ стѣнъ почти по срединѣ раздѣлительной линіи и образуютъ какбы дверь. Самый

корабль церкви или часть, назначенная для народа не раздѣляется на двѣ половины галлерей, какъ въ Римѣ, и составляетъ сплошное пространство. Въ передней части боковыхъ стѣнъ корабля, вблизи раздѣлительной линіи между нимъ и алтаремъ, устроены одна противъ другой двѣ прямоугольныя ниши, такъ что образуется нѣкоторое подобіе поперечнаго корабля, или трансепта. Въ правой боковой стѣнѣ алтаря тоже есть двѣ ниши и въ нихъ помѣщены гробницы. Дверь въ церковь находится въ стѣнѣ, противоположной алтарю и имѣетъ полукруглый верхъ. Другая дверь сбоку ведетъ въ смежную залу, которая размѣрами своими превосходитъ самую церковь, а по происхожденію древнѣе ея. Находясь въ ближайшей связи съ церковію, она могла служить притворомъ для оглашенныхъ. Внутренность церкви украшена фресками довольно поздняго происхожденія, приблизительно VII вѣка, но самая церковь по всей вѣроятности выкопана гораздо прежде: хотя и послѣ упомянутой нами смежной залы, которая носитъ на себѣ слѣды самой глубокой древности, но едва ли позднѣе Діоклетіанова гоненія, когда пострадалъ св. Яннуарій, погребенный въ ней и сообщившій ей свое имя. Ученые, изслѣдовавшіе эту церковь, наприм., Беллерманъ, представляютъ довольно сильныя основанія для предположенія, что эта церковь была мѣстомъ собраній вѣрующихъ еще въ III вѣкѣ (1).

Столь же, если не болѣе замѣчательныя памятники подземной христіанской архитектуры встрѣчаются на одной изъ отдаленнѣйшихъ окраинъ древней римской имперіи, въ древней Каппадокіи. Христіанство насаждено было здѣсь ап. Павломъ и привилось очень успѣшно. Въ первые вѣка оно находилось здѣсь въ цвѣтущемъ состояніи. Города Кесарія, Нисса, Назіансъ были центрами, откуда свѣтъ христіанскаго ученія

(1) Bellerman. Über die ältesten christl. Begräbnisstätten und besonders die Katakomben zu Neapel. Hamburg 1839 p. 87. Планъ церкви въ атласѣ pl. XIII,

распространялся по окрестностямъ. Но не столько въ городахъ процвѣтала христіанская жизнь, сколько въ ущельяхъ горъ, которыми наполнена Каппадокія и гдѣ христіане искали уединенія и безопасности частію отъ гоненій, частію отъ шума и суеты городской жизни. Здѣсь еще въ первые три вѣка, во времена гоненій обитало многочисленное христіанское населеніе, посвятившее себя исключительно религіознымъ подвигамъ. Вдали отъ всякихъ постороннихъ вліяній, чуждые почти всякаго соприкосновенія съ языческою культурою, поселившіеся здѣсь христіане могли выражать свои идеалы совершенно самостоятельно, какъ въ жизни, такъ и въ искусствѣ. Рядомъ съ естественными гротами они вырыли множество искусственныхъ подземныхъ переходовъ и пещеръ, которыя служили имъ частію жилищами, частію мѣстами погребенія, частію же церквами. Эти подземныя пещеры сохранились до сихъ поръ и носятъ на себѣ еще ясные слѣды своего христіанскаго происхожденія и назначенія. Многіе ученые путешественники, видѣвшіе эти пещеры, наприм., Гамилтъонъ, Бартъ и Тессье, согласно возводятъ ихъ происхожденіе къ древнѣйшему періоду христіанской церкви, ко временамъ гоненій. Для насъ здѣсь особенное значеніе имѣютъ тѣ изъ каппадокійскихъ пещеръ, которыя очевидно были церквами и имѣли назначеніе мѣстъ совершенія богослуженія. Тессье (1) даетъ довольно подробное описаніе одной изъ такихъ церквей, находящейся въ окрестностяхъ Кесаріи, въ горахъ Арге или, по имени находящагося тамъ монастыря, Сюрпъ-Харабедъ. Церковь эта имѣетъ самое простое устройство, почти совершенно сходное съ устройствомъ вышеописанныхъ. Входъ въ нее сбоку, какъ въ римской церкви и со внѣшней стороны обдѣланъ довольно искусно въ видѣ портика изъ двухъ аркадъ на двухъ

(1) Texier et Popplewell Pullan. L'architecture byzantine. Londres 1864 г., р. 39, 40. Тамже и планъ.

колоннахъ дорійскаго ордена. Портикъ этотъ представляетъ собою какъ бы внѣшній притворъ, продолговатый и узкій, простирающійся вдоль боковой стѣны церкви. На обоихъ короткихъ сторонахъ его, правой и лѣвой, находятся небольшія квадратныя комнатки въ 10 или 12 футовъ длины, служившія вѣроятно для жилья. Въ длинной же боковой стѣнѣ, общей у портика съ церковію, устроены окно и входная дверь. Внутренность церкви имѣетъ видъ продолговатой комнаты, раздѣленной на двѣ части: алтарь и мѣсто для народа, или корабль. Алтарь, находящійся въ глубинѣ церкви нѣсколько уже корабля и имѣетъ здѣсь полукруглую форму, что составляетъ нѣкоторое отличіе этой церкви въ сравненіи съ церквями римской и неапольской, гдѣ это пространство имѣетъ углы и ту же ширину, какъ и корабль. Престолъ находится въ срединѣ алтаря и сдѣланъ изъ той же скалы, въ которой высѣчена и самая церковь. Потолокъ церкви имѣетъ видъ свода, а боковыя стѣны ея украшены пилястрами довольно грубой отдѣлки, по два на каждой сторонѣ. Стѣнной живописи здѣсь не найдено. Свѣтъ проникаетъ сюда чрезъ окно и дверь, выходящія въ притворъ. Въ противоположной боковой стѣнѣ прямо противъ входной двери есть другая дверь, которая ведетъ въ другую церковь, расположенную рядомъ съ первою и параллельно ей. Церковь эта имѣетъ точно такое же устройство, какъ и первая съ тою только разницею, что она значительно менѣе первой и совершенно темная, такъ что богослуженіе въ ней могло совершаться только при свѣчахъ. Воздухъ освѣжался въ ней чрезъ отверстіе, сдѣланное въ потолокъ и проведенное къ самой верхушкѣ скалы или горы. „Очень возможно—говоритъ Тессе—что эта церковь назначена была для сокрытія священныя предметовъ и даже преслѣдуемыхъ христіанъ: если привалить къ двери ея пли-

ту, то нельзя было и подозревать существование тут какой либо церкви“ (2).

Устройство описанных церквей такъ просто и несложно, что невольно вызываетъ представленіе о первыхъ временахъ христіанства, о разныхъ препятствіяхъ, затруднявшихъ вполнѣ свободное проявленіе религіозной жизни христіанъ того времени, о ихъ не вполнѣ сложившемся богослуженіи и т. п. Однако устройство это таково, что съ достаточною ясностію указываетъ на существованіе опредѣленнаго, сложившагося идеала и яснаго сознанія особенныхъ потребностей христіанскаго богослуженія, которыя имѣли въ виду и съ которыми сообразовались устроители этихъ церквей, располагая ихъ такимъ, а не инымъ образомъ, давая имъ ту, а не иную архитектурную обработку. Въ описанныхъ храмахъ совершенно ясно различаются двѣ главнѣйшія и существеннѣйшія части христіанскаго храма: алтарь для священнослужителей и среднее пространство для народа. Третьей части храма—притвора для оглашенныхъ, повидимому, нѣтъ, но, кажется, только повидимому. На самомъ дѣлѣ онъ только иначе устроенъ: не входитъ въ составъ самыхъ церквей, а находится вблизи ихъ отдѣльно. Залы, смежныя съ описанными подземными церквами въ Римѣ и Неаполѣ, могли служить удобнымъ помѣщеніемъ для оглашенныхъ въ тѣхъ случаяхъ, вѣроятно не частыхъ, когда допускали ихъ къ общественному богослуженію въ этихъ церквахъ. Такое устройство притвора легко объясняется особенными свойствами и требованіями архитектурной техники при устройствѣ какихъ бы то ни было подземныхъ помѣщеній. Подъ землю, особенно въ такой почвѣ, въ какой находятся римскія катакомбы, возможно выкапывать только сравнительно небольшія и тѣсныя церкви. Увеличивать ихъ устройствомъ непосредственно соединенныхъ съ ними притворовъ было опасно и даже невозможно. Тою же причиною объяс-

(2) Ibid. p. 40.

няется отсутствіе здѣсь дѣленія внутренности на корабли посредствомъ колоннъ. Такое дѣленіе возможно только въ болѣе или менѣе обширныхъ церквахъ. Здѣсь же колонны совершенно загроздили бы и безъ того довольно тѣсное пространство.

Впрочемъ едвали всѣ подземныя церкви того времени имѣли такое простое устройство. Кажется, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ устроили иногда и болѣе обширныя и архитектурно обработанныя церкви. Гюбшъ ⁽¹⁾ сообщаетъ планъ одной подземной церкви въ римской Кампаніи близъ Сутри, изъ котораго видно, что и подъ землею христіане умѣли устроить церкви съ болѣе развитымъ устройствомъ. Внутренность церкви представляетъ собою продолговатый четырехъугольникъ, раздѣленный на три части: алтарь съ прямоугольною нишею для престола и сѣдалища епископа, среднее пространство и притворъ. Главная особенность заключается въ устройствѣ средняго пространства. Оно раздѣлено здѣсь двумя продольными рядами колоннъ на три корабля. Средній корабль шире боковыхъ и отдѣляется отъ нихъ кромѣ колоннъ еще невысокими брустверами. Боковые корабли, по мнѣнію Гюбша, назначены были для женщинъ. Притворъ не имѣетъ внутри колоннъ, но составляетъ какбы продолженіе корабля и непосредственно къ нему примыкаетъ. Гюбшъ ставитъ эту церковь на ряду съ подземными церквами котакомбъ и относитъ ее къ до-константиновскому времени ⁽²⁾. Однако примѣръ, представляемый этою церковію, все-таки пока единственный. Вообще же говоря, при устройствѣ храмовъ подъ землею христіане хотя имѣли возможность быть вполнѣ самостоятельными, но въ самомъ матеріалѣ встрѣчали значительныя, почти непреодолимыя препятствія для полнаго осуществленія своего архитектурнаго идеала, для выполненія такого плана, кото-

⁽¹⁾ Hubsch. Die altchristl. Kirchen nach Baudenkmalen 1862 г. Carlsruhe Pl VI № 10.

⁽²⁾ Ibid. Chronol. Verzeichniss.

рый бы вполне и во всехъ подробностяхъ соответствовалъ потребностямъ христіанскаго богослуженія. Здѣсь они не могли удовлетворить, наприм., одной изъ главнѣйшихъ потребностей христіанскаго богослуженія, потребности дать участіе въ богослуженіи возможно большому количеству людей.

Церкви на открытыхъ мѣстахъ. Вполнѣ выработанный храмъ могъ явиться только на открытомъ мѣстѣ. Его можно было выстроить только при помощи обыкновенныхъ, выработанныхъ въ области архитектурной техники приѣмовъ. Но устроили ли первые христіане храмы указаннаго рода и по указанному способу? Здѣсь для нихъ могли встрѣтиться тоже довольно значительныя затрудненія, частію со стороны ихъ внѣшняго стѣсненнаго положенія, частію же со стороны самой архитектурной техники, которая до сихъ поръ выработывалась примѣнительно къ потребностямъ другаго рода. Исторія показываетъ однако, что затрудненія хотя и дѣйствительно были, но удачно преодолевались христіанами, что христіане еще въ эпоху гоненій пытались приложить къ устройству мѣсть своего богослуженія обыкновенныя приемы архитектурной техники, что они начали строить храмы на открытыхъ мѣстахъ, какъ только получили къ тому хотя нѣкоторую возможность и приобрѣли право имѣть общественную собственность. Когда именно получили они это право, съ точностію опредѣлить нельзя, но во всякомъ случаѣ не позднѣе конца II вѣка и пользовались имъ первоначально какъ *collegia funeraticia* наравнѣ съ другими подобными коллегіями⁽¹⁾, существовавшими у римлянъ.

(¹) Название: *collegia funeraticia*, погребальныя коллегіи въ древнемъ Римѣ прилагалось къ особому роду обществъ взаимнаго вспоможенія. Эти общества или товарищества составлялись бѣдными людьми съ цѣлію обезпечить себѣ по смерти надлежащее погребеніе въ приличномъ мѣстѣ и съ приличными обрядами. Они имѣли для этого свой капиталъ, который составлялся изъ ежемѣсячныхъ, очень небольшихъ (иногда около 3 ассовъ или около 7 коп.) членскихъ взносовъ, свое общее кладбище, ко-

Сообразно съ римскими законами христіане, соединившись въ одну или нѣсколько коллегій, могли имѣть землю, выкапывать на ней погребальныя пещеры и воздвигать зданія для оправленія въ нихъ погребальнаго культа. На мѣстахъ погребенія язычниковъ было множество подобныхъ зданій, которыя носили различныя названія: *scholae*, *triclinia* и т. п. Нѣкоторыя изъ этихъ зданій приравливались къ совершенію въ нихъ религіозныхъ обрядовъ и къ помѣщенію довольно значительнаго общества. Подобныя же зданія строили и христіане на мѣстахъ своего погребенія и называли ихъ иногда такими же именами, но чаще именемъ:

торое поддерживалось и украшалось на общія средства, и особыхъ выѣрныхъ начальниковъ, которые завѣдывали кассою и всѣми дѣлами общества. Такихъ обществъ или погребальныхъ коллегій было у римлянъ множество. Римское правительство, обыкновенно неблагопріятно смотрѣвшее на великія другія общества, этимъ дозволяло свободно существовать и размножаться особенно во II и III вв. послѣ того, какъ Септимій Северъ право составлять общества погребенія, которымъ пользовались до сихъ поръ только бѣдные Рима, распространилъ и на провинціи. Что христіане пользовались этимъ правомъ наравнѣ со всѣми подданными римской имперіи—въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія въ виду поразительнаго сходства между ихъ погребальною практикою и практикою погребальныхъ коллегій. Они имѣли мѣста погребенія, устрояемыя на общественный счетъ; они, по свидѣтельству Тертуліана (*Apol.* с. 39), ежемѣсячно дѣлали въ сокровищницу церкви умѣренный взносъ, часть котораго употреблялась на погребеніе бѣдныхъ, и т. п. Изъ нѣкоторыхъ надписей видно даже, что они для обозначенія своего общества употребляли иногда терміны, сходныя съ тѣми, какіе употреблялись погребальными коллегіями для той же цѣли. Каждая коллегія обыкновенно избирала своимъ вождителемъ какое нибудь божество и потому члены ея назывались служителями этого божества—*cultores Jovis*, *Herculis* etc. Подобнымъ образомъ и христіане въ одной надписи называются: *cultores verbi*.—Происхожденіе погребальныхъ коллегій, ихъ исторія, внутренняя организація и отношеніе къ христіанству въ настоящее время изслѣдованы довольно обстоятельно, главнымъ образомъ на основаніи надписей. Момзенъ, *De collegiis et sodalitatibus Romanorum*, Кііае 1843. См. также *Rome souterraine* p. 37—73, Франкенъ, *римскія катакомбы* p. 149—176, Помяловскій, *Эпиграфическія этюды* (Слб. 1873, римскіе колумбаріи p. 70—137; Прав. Обзор. 1872 т. I, p. 397—623 общества вѣдомоствовапія и челоѵколюбія въ древнемъ Римѣ—переводъ статьи Буассе изъ *Revue des deux mondes* 1871 г.

memoria или cella memoriae. Первоначально зданія эти устроились, какъ и катакомбы, по преимуществу частными лицами, а потомъ, особенно надъ тѣми усыпальницами, въ которыхъ почивали тѣла мучениковъ, главнымъ образомъ уже на общія средства. Такія постройки христіане на мѣстахъ своего погребенія начали возводить уже въ очень раннее время. Такъ построение меморіи надъ гробами апостоловъ Петра и Павла древнее римское преданіе, передаваемое въ Liber pontificalis, усвоаетъ одному изъ первыхъ епископовъ Рима Анаклету (1). Особенно много строили христіане подобныхъ зданій въ концѣ II и въ началѣ III в., когда христіанскія кладбища перешли въ завѣдываніе церкви. Также Liber pontificalis сообщаетъ, что папа Фабіанъ (ок. 238 г.) „приказалъ строить въ усыпальницахъ многочисленныя зданія“ (fabricas), подъ которыми конечно должно разумѣть зданія на поверхности земли, служившія частью мѣстами богослужебныхъ собраний, частью же помѣщеніями для стражей (2). Развалины многихъ изъ подобныхъ зданій, иногда первой христіанской древности, сохранились въ Римѣ и до сихъ поръ. Такова, наприм., постройка, откопанная Росси надъ катакомбою Доминиллы, одною изъ самыхъ древнихъ катакомбъ римскихъ. Постройка эта сложена изъ туфа совершенно на поверхности земли. Средину ея занимаетъ преддверіе или вестибүль, фасадъ котораго обдѣланъ очень затѣливо и богато. Вестибүль этотъ составляетъ древнѣйшую часть постройки. По сторонамъ его, съ права и съ лѣва находятся помѣщенія, пристроенныя къ нему, судя по кладкѣ, нѣсколько позднѣе, но раньше Константина. Лѣвое состоитъ изъ нѣсколькихъ небольшихъ комнатъ, изъ которыхъ ближайшая нѣсколько обширнѣе остальныхъ и содержитъ въ себѣ резервуаръ для воды съ фонтаномъ.

(1) Rome Souterraine, p. 89.

(2) Ibid. p. 117.

Кругомъ вдоль стѣнъ ея устроены въ видѣ уступа скамьи для сидѣнья, а въ самыхъ стѣнахъ небольшія ниши для сосудовъ. Помѣщеніе съ правой стороны состоитъ изъ одной большой залы съ сидѣньями вокругъ стѣнъ, очевидно рассчитанной на многочисленное собраніе. Это—въ собственномъ смыслѣ *schola* или *triclinium*, гдѣ во II и III столѣтіяхъ христіане на правахъ членовъ погребальной коллегіи можетъ бытъ не разъ собирались для совершенія своего богослуженія и братскихъ трапезъ ⁽¹⁾. Развалины подобныхъ зданій встрѣчаются въ Римѣ въ немаломъ числѣ и надъ другими катакомбами, наприм., надъ катакомбами Претекстата и Каллиста. Большая часть этихъ зданій имѣютъ въ основѣ планъ болѣе или менѣе продолговатаго четырехъугольника, но съ своеобразною обдѣлкою. Три стороны этого четырехъугольника, передняя и обѣ боковыя обдѣланы въ форму полукруговъ или абсидовъ, въ которыхъ можно поставить по саркофагу: отъ такой обдѣлки внутренній планъ зданія получаетъ фигуру креста съ короткими и закругленными концами. Таковъ планъ одного изъ зданій указаннаго рода, развалины котораго найдены надъ усыпальницей Каллиста ⁽²⁾. Въ срединѣ III вѣка подобныя надгробныя часовни христіане строили не только въ Римѣ, но и въ провинціяхъ. Это впрочемъ подтверждается пока одною только надписью, которая найдена въ городѣ *Cesarea* въ Африкѣ и которая гласитъ, что нѣкто Евелпій, слугитель слова—*cultor verbi*—пожертвовалъ святой церкви (*ecclesiae sanctae*) землю для погребенія вмѣстѣ съ построеннымъ на ней зданіемъ—целую ⁽³⁾. Вѣроятно современемъ найдутся и остатки самыхъ зданій.

Кромѣ небольшихъ надгробныхъ часовенъ въ родѣ описанныхъ христіане съ III в. строили уже и на-

(1) Rome Souterraine, p. 96—98, Фрикенъ, Рим. катакомбы p. 160.

(2) Планъ и описаніе у Martigny, Diction. des antiq. chret. p. 80.

(3) Rome souterraine, p. 73; Фрикенъ, Римскія катакомбы p. 165.

стоящія церкви не на кладбищахъ, а на другихъ мѣстахъ и при этомъ повидимому пользовались уже не тѣмъ правомъ, которое у нихъ было обще съ погребальными коллегіями, а тѣмъ, которое они должны были имѣть, какъ послѣдователи особой религіи и на основаніи котораго строили въ Римѣ и въ другихъ мѣстахъ свои храмы послѣдователи всѣхъ другихъ религій. Хотя неизвѣстно, чтобы это право когда-либо подтверждено было за христіанами какимъ-нибудь официальнымъ законоположеніемъ, однако несомнѣнно, что въ спокойные, иногда довольно продолжительные періоды они пользовались имъ безпрепятственно, иногда съ вѣдома и даже какбы подъ покровительствомъ гражданской власти. Лампридій разсказываетъ одинъ случай объ Александрѣ Северѣ, изъ котораго видно, что этотъ императоръ, помѣстившій І. Христа въ число домашнихъ своихъ боговъ, явно признавалъ за христіанами право строить храмы на открытыхъ мѣстахъ. Въ его царствованіе (223 — 232) однажды христіане захотѣли выстроить себѣ церковь на землѣ общественной, никѣмъ не занятой. Но эту землю начали у нихъ оспаривать *proprietarii*, т. е. содержатели народныхъ трактировъ. Тяжба эта перенесена была на разсмотрѣніе императора Александра Севера, который рѣшилъ дѣло въ пользу христіанъ. При этомъ онъ писалъ, что „предпочитаетъ видѣть на этомъ мѣстѣ поклоненіе Богу какимъ бы то ни было образомъ, чѣмъ отдать его попинаріямъ“ (1). Случай, разсказанный Лампридіемъ, есть первый, изъ котораго видно, что христіане въ III в. строили церкви на открытыхъ мѣстахъ и что языческое правительство не ставило имъ къ тому никакихъ препятствій. Но едвали это есть вообще первый случай построенія христіанской церкви на открытомъ мѣстѣ. Тертуліанъ нѣсколько ранѣе въ сочиненіи своемъ противъ валентиніанъ говорилъ: „домъ нашего голубя

(1) Lampridii vita Al. Severi c. 49.

простъ, всегда на возвышенномъ и открытомъ мѣстѣ и обращенъ къ свѣту“ (¹). Здѣсь очевидно идетъ рѣчь объ особомъ зданіи, построенномъ на открытомъ мѣстѣ специально для христіанскаго богослуженія, такъ какъ для того, чтобы зданіе всегда было обращено къ востоку и стояло на возвышенномъ мѣстѣ нужно, чтобы оно было выстроено вновь. На основаніи этого свидѣтельства можно утверждать, что открытые храмы христіане строили въ промежуткахъ между гоненіями еще задолго до Константина великаго, уже въ самомъ началѣ III в. и даже во второмъ. Особенно начали умножаться такіе храмы съ половины третьяго вѣка въ тотъ довольно длинный промежутокъ времени, который прошелъ отъ Галліена, возвратившаго христіанамъ конфискованныя его предшественникомъ Валеріаномъ „мѣста богослуженія“ (τόποι τῶν θρησκευσίων) (²), до Діоклетіана, повелѣвшаго повсюду разрушать христіанскія церкви до основанія. Въ Римѣ, по свидѣтельству Оптата Милевитанскаго, еще до времени Діоклетіана было болѣе 40 базиликъ (³). Свидѣтельство Оптата, писавшаго уже во второй половинѣ IV вѣка (ок. 370 г.) страдаетъ правда нѣкоторою неточностію и преувеличеніемъ: такъ, напр., въ немъ христіанскія церкви третьяго вѣка называются базиликами, тогда какъ онѣ въ то время не назывались такимъ образомъ и по простотѣ своего устройства и бѣдности украшеній рѣзко отличались отъ тѣхъ зданій, которыя носятъ это имя. Это были просто дома церкви, дома молитвы простой и незатѣливой архитектуры. Но указаніе числа церквей въ немъ нисколько непреувеличено и совершенно согласуется съ другими достовѣрными и современными, хотя и косвенными указаніями на этотъ предметъ. Въ половинѣ III в. римскій епископъ Корнелій

(¹) Tertull. Adv. Valentinian. c. III.

(²) Евсевій Церк. исторія кн. VII гл. XIII.

(³) De schism. Donat. Lib. II c. 4 ed. Migne T. XI s. I. p. 495.

въ посланіи своемъ въ обличіе Новата, сохраненномъ у Евсевія ⁽¹⁾, писалъ, что при немъ въ Римѣ было 46 пресвитеровъ и что это фактъ общеизвѣстный. Соотвѣтственно такому количеству пресвитеровъ и количество молитвенныхъ домовъ въ Римѣ для отправленія богослуженія было конечно, если не точно, то приблизительно такое же. Одни изъ такихъ домовъ, не болѣе половины, находились надъ усыпальницами, другіе же построены были въ самомъ городѣ и были открытыми церквами. Относительно существованія христіанскихъ открытыхъ церквей въ другихъ городахъ римской имперіи тоже есть нѣкоторыя, хотя отрывочныя и краткія, но вполне достовѣрныя извѣстія. Извѣстно, наприм., изъ свидѣтельства св. Григорія Нисскаго, что въ Неокесаріи Каппадокійской въ III в. построена была церковь Григоріемъ чудотворцемъ. Церковь эта заложена была Григоріемъ „на самомъ видномъ мѣстѣ города“. Во время случившагося въ Неокесаріи въ началѣ IV в. „сильнѣйшаго землетрясенія, когда почти все до основанія погибло, когда всѣ зданія, какъ частныя, такъ и общественныя разрушились и обратились въ развалины,—одинъ этотъ храмъ остался цѣлымъ и невредимымъ ⁽²⁾“. Была церковь въ Никомидіи, разрушенная по приказанію Діоклетіана во время воздвигнутаго имъ гоненія. По свидѣтельству Лактанція церковь эта тоже „построена была на возвышеніи“, на открытомъ мѣстѣ въ виду императорскаго

⁽¹⁾ Евсевій, Церковная исторія кн. VI гл. 43. Полагають, что въ Римѣ въ III в. при 46 пресвитерахъ было только 23 прихода (tituli) по два пресвитера въ каждомъ. Основаніемъ для этого служатъ главнымъ образомъ свидѣтельства Liber pontificalis, правда довольно темныя, и нѣкоторыя намеки въ сочиненіяхъ Кириана и Амвросія. Rome sauterraine, p. 126, 127. Если это и справедливо, количество церквей, указанное Оплатомъ остается все-таки въ высшей степени вѣроятнымъ. Въ каждомъ приходѣ при двухъ пресвитерахъ могло быть и двѣ церкви.

⁽²⁾ Григорій Нискій, Слово о жизни св. Григорія чудотворца. Твор. рус. пер. VIII р. 159, 160.

дворца и „была довольно высока (¹)“. Далѣе, была церковь въ Тирѣ, разрушенная во время того же Діоклетіанова гоненія и возстановленная въ лучшемъ видѣ при Константинѣ епископомъ тирскимъ Павлиномъ (²). Безъ сомнѣнія такія церкви были и въ другихъ городахъ, въ не маломъ количествѣ и у всѣхъ на виду. Это достаточно ясно видно уже изъ того, что Діоклетіаново гоненіе началось прямо съ разрушенія церквей. „Повсюду разосланы были царскія грамоты, которыми предписывалось церкви разрушать до основанія“. И церкви эти дѣйствительно были разрушены „съверху до низу—до самыхъ основаній (³)“. Мѣра эта казалась христіанамъ особенно жестокою. Евсевій рассказываетъ о ней съ особеннымъ сожалѣніемъ, подбирая выраженія изъ пророчествъ Іереміи и псалмовъ: „*погрузи Господь вся красная израиля и раззори вся твердыни его., осквернилъ на землю чрезъ разрушеніе церквей святыню еѳо* и т. д. (⁴)“. Отсюда можно уже заключать, что у христіанъ во время Діоклетіанова гоненія было много церквей, что построеніе ихъ стоило немалого труда и издержекъ и что церкви эти были довольно велики, прочны и украшены.

Что касается до вещественныхъ остатковъ христіанскихъ открытыхъ церквей доконстантиновскаго времени, то такіе остатки существуютъ еще и въ наше время. Какъ на такіе остатки ученые указываютъ на многія развалины, разсыяныя особенно по сѣверной Африкѣ и Сириі. Къ сожалѣнію остатки эти въ большинствѣ своемъ довольно сомнительнаго свойства. Одни изъ нихъ сомнительны по времени своего происхожденія, другіе по своему назначенію и всѣ очень мало изслѣдованы и существуютъ въ самомъ заброшен-

(¹) Лактанцій, Кн. о смерти гонителей. Рус. пер. Ч. II. стр. 168.

(²) Евсевій, Церк. Исторія кн. X, гл. IV.

(³) Ibid. кн. VIII гл. II.

(⁴) Ibid. кн. VIII гл. I.

номъ видѣ. Такъ многіе (¹) указываютъ, какъ на древнѣйшій памятникъ этого рода, на остатки такъ называемой базилики Репарта въ Алжиріи, въ Орлеанвиллѣ, древнемъ Castellum tangitanum. Это продолговатое, четырехъугольное зданіе въ 80 футовъ длины и 50 ширины, двумя рядами столбовъ раздѣленное на пять кораблей. На полу алтаря найдена была надпись, указывающая на 252 годъ, какъ на годъ основанія зданія. Однако оказалось, что годъ этотъ поставленъ по такъ называемой мавританской эрѣ и соотвѣтствуетъ 326 г. христіанской эры и что слѣдовательно зданіе это основано было уже при Константинѣ великомъ. Другое подобное зданіе тоже въ Алжиріи въ Джемиляхъ повидимому относится къ доконстантиновскому періоду, но ничѣмъ почти нельзя доказать, что это была христіанская церковь (²). Впрочемъ ссть и такіе памятники, относительно которыхъ менѣе сомнѣній. Таково наприм., въ нынѣшнемъ Тифацедѣ въ Алжиріи (древн. Тураеса) существующее въ развалинахъ зданіе; ученые согласно относятъ его къ концу III в. и приписываютъ ему христіанское назначеніе. Зданіе это построено было на возвышенномъ и открытомъ мѣстѣ и имѣетъ фигуру продолговатаго четырехъугольника въ 86 футовъ длины и 46 ширины. Внутренность его четырьмя рядами частію колоннъ, частію столбовъ дѣлится на пять кораблей. Къ передней сторонѣ его пристроена алтарная ниша (³). Къ тому же времени относятъ остатки зданія къ Деиръ-абу-Фанехъ въ Египтѣ. Внутренность его дѣлится здѣсь только на три корабля, изъ которыхъ средній закончивается полукруглою нишею. Поперечнаго корабля здѣсь, какъ и въ Тифацедскомъ зданіи, нѣтъ. Внѣшняго притвора также нѣтъ, а

(¹) Mothes, Die Basilikenform bei d. Christen d. erst. Jahrbund. p. 30
Hübsch, Die altchristl. Kirchen и др.

(²) Schuaase, Geschichte d. bild. Künste B. III p. 37.

(³) Mothes Die Basilikenform... p. 30; Reue archäolog. VII p. 553.

есть только внутренней, или нарфиксъ (¹). Много подобныхъ зданій найдено было въ центральной Сирии Мельхиоромъ Вогюэ. Нѣкоторыя изъ нихъ онъ относитъ къ доконстантиновскому времени. Такова, наприм., похожая на предъидущую, трехнефная базилика въ Шокуа, по увѣренію его, построенная въ III, или даже ранѣе, во II вѣкѣ (²).

Всѣ перечисленные памятники, хотя небезспорные и плохо сохранившіеся, могутъ однако служить важнымъ пособіемъ для описанія внутренняго устройства и внѣшняго вида христіанскихъ церквей доконстантиновскаго времени. Указанія ихъ на этотъ предметъ, въ общемъ согласныя съ краткими письменными извѣстіями, во многомъ дополняютъ эти послѣднія и многое въ нихъ проясняютъ. По письменнымъ извѣстіямъ зданіе христіанскаго храма возводилось на возвышенномъ и открытомъ мѣстѣ (³). Оно было „продолговато, обращено къ востоку, съ притворами по обѣимъ сторонамъ къ востоку, подобно кораблю (⁴)“. Внутренность его раздѣлялась на нѣсколько частей соответственно дѣленію вѣрующихъ на различные классы. Первою частію былъ алтарь (*θυλασάριον*). Здѣсь ставился престолъ епископа, а по обѣимъ сторонамъ его сѣдалища пресвитеровъ. Во второй части (*εις τὸ ἕτερον μέρος*) храма помѣщались міряне, отдѣльно мужчины и отдѣльно женщины. Третью часть составлялъ притворъ (*ναρθηξ*), гдѣ внутри вратъ храма (*ἔσωθεν τῆς πύλης τοῦ ναοῦ, ἔνδοθεν τῆς πύλης ἐν τῷ νόρθηξι*) стояли оглашенные и кающіеся (⁵). Все это совершенно подтверждается и вещественными памятниками, которые согласно съ письменными извѣстіями, также имѣютъ возвышенное положе-

(¹) Ibid. p. 31.

(²) Rahn. Ursprung. Central und Kuppelgebäudes p. 16.

(³) Тертуліанъ и Лактанцій въ указ. мѣстахъ.

(⁴) Постановленія апостольскія кн. II гл. 57.

(⁵) Григорія Неокесарійскаго канон. пр. 12.

ще, продолговатый планъ и дѣленіе на три части. Но памятники эти сверхъ того еще заключаютъ въ себѣ нѣкоторыя важныя указанія на техническое устройство и разчлененіе внутренности, на общій характеръ ихъ внѣшней и внутренней архитектурной обработки. Площадь, занимаемая ими, обыкновенно довольно длинна и широка, такъ что для покрытія ея нужны были промежуточные поддержки, или колонны, которыя и дѣйствительно стоятъ здѣсь двумя или четырьмя рядами. Отъ этого происходило то, что вся внутренность рядами колоннъ дѣлилась на три или на пять продольныхъ пространствъ, изъ которыхъ среднее гораздо шире боковыхъ. На основаніи такого устройства можно предполагать уже съ полною вѣроятностію, что какъ внутреннее расположеніе, такъ и внѣшній видъ этихъ зданій приближаютъ ихъ къ тому роду построекъ, который можетъ быть охарактеризованъ названіемъ базиличнаго. Остатки лѣстницъ, сохранившіеся въ нѣкоторыхъ изъ этихъ зданій показываютъ, что надъ боковыми кораблями въ нихъ были галереи, гдѣ могли помѣщаться женщины, что слѣдовательно средній корабль, по крайней мѣрѣ внутри, былъ выше боковыхъ и что вообще все зданіе было высоко. То обстоятельство, что промежуточные подставки состояли только частію изъ колоннъ, болѣе же изъ простыхъ грубо обдѣланныхъ столбовъ, указываетъ на простоту и бѣдность обдѣлки. Что обдѣлка этихъ зданій и внутренняя и внѣшняя была проста это совершенно естественно и подтверждается письменными свидѣтельствами. Простота эта условливалась стѣсненнымъ положеніемъ христіанъ и сравнительною ихъ бѣдностію. Что касается расположенія внутренности этихъ зданій, то она была уже совершенно выработана примѣнительно къ христіанскимъ потребностямъ, такъ что когда со времени торжества церкви для христіанъ открылась полная возможность строить великолѣпные храмы, они уже знали, какъ ихъ строить и какъ располагать.

Вообще въ довольно длинный промежутокъ времени отъ начала христіанской церкви до торжества ея при Константинѣ христіане успѣли сдѣлать уже много опытовъ въ дѣлѣ выработки архитектурныхъ формъ для своего культа, такъ что по минованіи этого времени уже не особенно нуждались въ какихъ бы то ни было заимствованіяхъ и переносахъ и вовсе не имѣли нужды въ образцахъ для выработки внутренняго плана. Архитектура у нихъ уже существовала, хотя еще только въ зачаточныхъ формахъ, и ей предстояло самое широкое развитіе.

И. Красносельцевъ,

НѢМЕЦКІЙ КАТОЛИЦИЗМЪ.

(окончаніе)

Общая болѣзнь нашего вѣка—стремленіе къ рѣзкой національной особености и къ возвеличенію своей національности преимущественно предъ всѣми прочими народами міра; преслѣдованіе узко-національныхъ интересовъ въ ущербъ не только міровымъ, но иногда какимъ бы то ни было истинамъ; крайняя ненависть ко всему, что яко бы задерживаетъ развитіе національности, надутое восхищеніе всякою національною ветошью, — едвали у какого либо народа обнаружилась въ столь лихорадочной формѣ, какъ у нѣмцевъ. Раздробленные и разъединенные, они жаждали національнаго единства, какъ манны небесной. Можно теперь представить себѣ, какъ враждебно должны были отнестись нѣмецкіе патріоты къ католической церкви, которая считалась главнымъ, существеннѣйшимъ и могущественнѣйшимъ препятствіемъ къ осуществленію германскаго единства и для правильнаго прогресса нѣмецкой націи. Религіозная рознь, ослабляющая силу Германіи, самымъ злощастнымъ образомъ проявилась при открытіи франкфуртскаго парламента (18 мая 1848 г.), занявшагося объединеніемъ Германіи, и тѣмъ послужила одною изъ непослѣднихъ причинъ внутренняго его разложенія. Владѣя католиками въ Германіи, Римъ тѣмъ самымъ устрояетъ въ средѣ нѣмцевъ особое государство, господствуетъ надъ ними посредствомъ ихъ же самыхъ. Для под-

держанія этого господства онъ распространяетъ суевѣрїя въ массѣ народной, употребляетъ обманъ и пускаетъ въ ходъ самыя низкія интриги. Въ ненависти къ Риму сходились все нѣмецкіе патріоты всехъ партій и отгѣнковъ. Потерпѣвъ неудачу въ революціонное время 1848 г., нѣмецкіе патріоты не отчаялись въ своихъ надеждахъ, но тѣмъ съ большимъ жаромъ принялись за духовное объединеніе германскаго народа, за распространеніе національныхъ идей въ литературѣ. За послѣдній періодъ времени нельзя найти ни одного историка между нѣмцами, который былъ бы свободенъ отъ узко-національныхъ нѣмецкихъ тенденцій. Съ неутомимымъ прилежаніемъ и съ кропотливою настойчивостію отыскивали самыя ничтожныя нѣмецкія ветхости и старались придать имъ такія геніальныя качества, какія якобы могла произвести одна германская нація. Римъ съ его мрачнымъ, неумолимымъ деспотизмомъ играетъ въ этихъ произведеніяхъ роль гасителя геніальныхъ проблесковъ благородной нѣмецкой націи. Историческое направленіе, пробуждающее и возвышающее національное чувство и возбуждающее ненависть ко всему противонаціональному, сдѣлалось господствующимъ въ Германіи и вскорѣ перешло въ прочія области литературы: въ романъ, драму, дидактику. Одинъ изъ представителей дидактической поэзіи, Фрейданкъ, вполне сознательно нападаетъ на современный ему порядокъ вещей. Онъ громко говоритъ о необходимости преобразовать католическую церковь, вооружается противъ папы, въ особенности противъ отпущенія грѣховъ. Въ 60-хъ годахъ появился историческій романъ Гуцкова: «Der Zauberer von Rom», имѣвшій значительный успѣхъ въ нѣмецкой публикѣ. Въ немъ авторъ старался представить борьбу двухъ силъ: католической церкви и нѣмецкаго государства, или, что тоже, романскаго племени и германскаго. Гуцковъ ясно указываетъ на эту тенденцію своего романа въ предисловіи, гдѣ онъ говоритъ, что старый споръ между Гвельфами и Гибеллинами еще неоконченъ. „Раньше или позже,

говорить онъ, настанетъ часъ, когда рѣшится, будетъ ли мѣръ принадлежать славянамъ, кельто-романамъ или германцамъ“. Въ томъ же романѣ: «Der Zauberer von Rom» Гудковъ выражаетъ мысль, что по смерти настоящаго папы кардиналы выберутъ новаго папу—нѣмца, который назовется Либеріемъ II. Этотъ папа—нѣмецъ внесетъ во всѣ свои дѣйствія „нѣмецкій духъ“; онъ достигнетъ примиренія между двумя различными расами и водворитъ религіозную терпимость. Тотчасъ же послѣ своего выбора онъ объявитъ торжественно, что онъ соглашается на свое избраніе не иначе, какъ подъ условіемъ, что первымъ дѣломъ его, какъ коронованнаго епископа Рима, будетъ созваніе всеобщаго собора, который конечно и введетъ всѣ либеральныя реформы, противоположныя ультрамонтанству (1).

Нѣтъ сомнѣнія, что подобныя мысли проводились исключительно протестантскими писателями,—католицизмъ съ его стремленіемъ ко всемірному господству и сглаживанію національныхъ особенностей противоположенъ и даже враждебенъ имъ,—но тѣмъ не менѣе ихъ горячо поддерживала либеральная партія католиковъ, и онъ отъ совокупнаго дѣйствія протестантовъ и либераловъ—католиковъ не могли остаться безъ вліянія на умѣренныхъ католиковъ. Преобладаніе протестантской науки и литтературы въ Германіи сильно чувствуется и сознается самими католиками. Самые направленія и споры, какіе возникли въ католической церковной литтературѣ, поспособствовали ослабленію крѣпкихъ ультрамонтанскихъ узъ и проникновенію въ плотную массу приверженцевъ Рима либеральныхъ и патріотическихъ идей нѣмцевъ. Мы уже сказали о гермесіанизмѣ, его направленіи, опасной его сторонѣ для

(1) Очерченное здѣсь направленіе германской литтературы весьма рельефно изображено въ сочиненіи: Die leitenden Ideen und der Fortschritt in Deutschland von 1860 bis 1870. von Hermann Richter, Nörlingen, 1873.

католичества и его осужденіи папою. Появленіе его собственно обусловливалось стремленіемъ католическихъ ученыхъ опредѣлить отношеніе философіи къ принятому богословію и обосновать послѣднее на началахъ первой. Гермесіанизмъ осужденъ и палъ; но стремленіе католическихъ нѣмецкихъ ученыхъ утвердить богословіе на научно-философскихъ началахъ осталось. Послѣ Гермеса подобная же участь постигла богословскую философію Гунтера, одного бѣлаго священника въ Вѣнѣ. Сущность его философіи заключались въ слѣдующемъ.—Онъ дуалистически противопоставлялъ Бога и твореніе, а въ послѣднемъ—природу и духъ. Относительно христіанства онъ утверждалъ, что въ насъ положительному христіанству соответствуетъ мышленіе нашего разума и что никто не можетъ отрицать этого, не отказываясь отъ своего собственного существа. Такое ученіе Гунтера найдено было въ Римѣ неправославнымъ и вслѣдствіе того разныя его сочиненія внесены въ index еще въ 1854 г. Въ началѣ постарались объяснить такую немилость Рима происками іезуитовъ и ученіе Гунтера не переставали считать католическимъ; но вскорѣ оказалось, что Римъ дѣйствительно осудилъ гунтерово ученіе. Декретомъ Congregationis indicis отъ 8 января 1857 г. всѣ сочиненія Гунтера внесены были въ index, а вскорѣ потомъ (15 іюня 1857 г.) папа прислалъ къ архіепископу кѣльнскому бреве, въ которомъ изложены и причины, почему ученіе Гунтера не можетъ быть признано католическимъ. Оказывается, что оно въ весьма многихъ пунктахъ уклоняется отъ истиннаго ученія церкви (католической),—и прежде всего въ немъ замѣчается раціонализмъ, уже неоднократно осужденный перковію; за тѣмъ, оно значительно уклоняется отъ католическаго ученія о Троицѣ, о вочеловѣченіи, о Лицѣ І. Христа, о свойствахъ человѣческой природы и Божіихъ,—философія представляется въ немъ владычицею богословія, а не служанкою его, какъ бы слѣдовало; отличіе знанія отъ вѣры считается несомнѣнно доказанною истиною; наконецъ, Гунтеръ неуважи-

тельно относится къ отцамъ церкви, къ которымъ онъ долженъ питать всякое уваженіе. Гунтеръ въ смиренномъ письмѣ къ папѣ (отъ 10 февр.) отрекся отъ всѣхъ своихъ научно-философскихъ положеній и за это получилъ одобреніе отъ папы. Но не смотря на это отреченіе и осужденіе его сочиненій, ученіе его весьма много содѣйствовало научной мысли и разработкѣ ея въ Австріи.

Гораздо болѣе сильное и глубокое движеніе произошло вълѣдствіе стремленія опредѣлить отношеніе богословія къ философіи въ Баваріи, центрѣ и очагѣ нѣмецкаго католичества, называемой иначе нѣмецкой церковной областью. Профессоръ мюнхенскаго университета, очень плодовитый писатель Фрохшаммеръ, издалъ въ 1854 г. сочиненіе „о происхожденіи человѣческихъ душъ“, въ которомъ онъ крайне рѣзко и вопреки всякимъ церковнымъ авторитетамъ провелъ мысль объ абсолютномъ отдѣленіи философіи отъ богословія. Мысль и сочиненіе Фрохшаммера были осуждены въ Римѣ (11 декабря 1862 г.); но тѣмъ не менѣе онѣ вызвали споръ, который оказался неблагоприятнымъ для римской кафедры. Фрохшаммеръ помѣстилъ въ „*Athenaeum*“ нѣсколько статей о свободѣ науки, и его мысли были раздѣляемы другими католическими учеными (*). Подобно упомянутому сочиненію Фрохшаммера, около того же времени осуждено было въ Римѣ еще сочиненіе допента мюнхенскаго университета Губера: „Скотъ Эригена“, въ которомъ онъ позволилъ себѣ высказать

(*) Сочиненія и статьи, относящіяся къ происхожденію и развитію этого спора, слѣдующія: Frohschammer, Ueber den Ursprung der menschlichen Seele., München, 1854; Einleitung in die Philosophie, 1858; über die Freiheit der Wissenschaft, нѣсколько статей въ журналѣ „*Athenaeum*“; über das Recht der Philosophie und Scholastik, München, 1863 г. Эти сочиненія Фрохшаммера вызвали подобныя же сочиненія со стороны другихъ авторовъ: Dr. Becker, die Freiheit und das Recht der neuer Philosophie von Frohschammer—beleuchtet, Speyer, 1863 г. а также въ „*Katholik*“ отъ 1863 г. В. 1 и 2. „Frohschammer und der apostol. Stuhl“, три статьи.

нѣкоторыя заблужденія. Въ 1864 г. появилось въ томъ же самомъ Мюнхенѣ столь извѣстное сочиненіе Пихлера: „Исторія церковнаго раздѣленія между Востокомъ и Западомъ“. Какъ ни пристрастно еще это сочиненіе съ историко-научной, правдивой точки зрѣнія, но и оно найдено въ Римѣ еретическимъ, опаснымъ для римской кафедрѣ, и внесено въ индексъ.

Очерченныя либеральныя направленія въ самомъ центрѣ римскаго католицизма въ Германіи возбудили въ ультрамонтанахъ тревожныя опасенія и многіе стали усматривать причину появляющихся заблужденій въ томъ, что современные католическіе ученые начали пренебрежительно относиться къ древнимъ, преимущественно же къ схоластическимъ богословамъ. Эти приверженцы древнихъ схоластиковъ образовали изъ себя партію новосхоластиковъ, думали возобновить средневѣковую аристотелевскую школу Фомы аквинскаго, нападали на новый методъ въ изслѣдованіи богословія и выдавали только однихъ себя за истинныхъ богослововъ католичества. Приверженцы новаго направленія частію изъ противодѣйствія новосхоластикамъ, а частію вслѣдствіе разногласія между собою продолжали споръ объ отношеніи богословія къ философіи и векорѣ крайне разсорились между собою. Профессоръ монстерскаго университета, Климентъ (Clemens), высказалъ мысль, что хотя философія независима отъ богословія, но все таки она должна имѣть своимъ внѣшнимъ авторитетомъ и руководительною нормою Божественное откровеніе. Т. о. Климентъ сталъ на точку зрѣнія *богословской* философіи. Ему противосталъ профессоръ тюбингенскаго университета, Кюнъ, въ сочиненіи „объ отношеніи философіи и богословія“. Онъ высказалъ мысль, что если не хотятъ попасть съ католической точки зрѣнія на древнепротестантскую—признать челоуѣческую природу положительно неспособною къ познанію истины, то должны сознаться, что философія начинается, развивается и завершаетъ свое теченіе независимо отъ сверхъ-естественнаго божественнаго откровенія и по-

ложительной вѣры, благодаря только чисто естественному познанію духа. Въ 1862 г. Климентъ умеръ (24 февр.). За его смертію споръ съ Кюномъ начали вести сотрудники „*Майнцакаго католика*“, преимущественно же Шеебенъ и Шецлеръ. при чемъ затронуты были вопросы о свободѣ, природѣ, личности и благодати. Шецлеръ считалъ послѣднюю дополненіемъ человѣческой природы (*Ergänzung und Vervollständigung des menschlichen Natur*), а Кюнъ признавалъ ее за усовершенствованіе человѣка (*Uervollkommnung des Menschen*), какъ личнаго существа. При этомъ Кюнъ выставилъ на видъ своимъ противникамъ, что ихъ „надежная подставка“—возобновленіе ученія Фомы аквинскаго—неосновательна. Споръ началъ принимать ожесточенный характеръ. Для устраненія его знаменитѣйшіе изъ католическихъ ученыхъ составили съѣздъ въ Мюнхенѣ, но онъ не привелъ ни къ какимъ результатамъ. Послѣ того умѣреннѣйшіе изъ богослововъ показали противникамъ единственный выходъ изъ затруднительнаго положенія—предоставить каждому свободно философствовать, не касаясь и не затрагивая церковной догматики, или богословія и церкви (Вернеръ).

Католическіе епископы съ своей стороны зорко слѣдили за направленіемъ ученія въ университетахъ и не затруднялись налагать свою тяжелую руку на профессоровъ, какъ скоро усматривали ихъ ученіе несогласнымъ съ ученіемъ церкви. Послѣдователь Гермеса, докторъ Вальтцеръ, началъ распространять гермесіанскія идеи въ бреславскомъ университетѣ, гдѣ онъ былъ профессоромъ богословія, и послѣ того, какъ онъ формально былъ осужденъ папою. Епископъ бреславскій, докторъ Форстеръ, узнавъ объ этомъ, отнялъ у него право читать лекціи въ университетѣ. Вальтцеръ апеллировалъ къ прусскому церковному министерству. Но министерство нашло требованіе епископа справедливымъ, принудило Вальтцера подать отставку (1850 г.) и даже подвергло его дисциплинарному испытанію. Этимъ рѣшеніемъ прусское церковное министерство фор-

мально утвердило за католическими епископами право давать *missio canonica*, т. е. полномочіе на чтеніе лекцій въ университетахъ и вообще въ школахъ.

Но какъ бы ни были строги сужденія Рима и римскихъ епископовъ о новообразовавшемся направленіи въ Германіи и какимъ бы суровымъ карамъ они ни подвергали виновниковъ новаго направленія—профессоровъ университетовъ, во всякомъ случаѣ новое либеральное направленіе распространялось болѣе и болѣе и постепенно принимало болѣе рѣзкіе противоримскіе оттѣнки. Протестантская наука была слишкомъ сильна и многочислена, и сосѣдство католическихъ факультетовъ съ факультетами протестантскими часто въ зданіи одного университета до того оказывалось близкимъ, что нѣмецкіе католическіе ученые никакъ не могли не поддаться вліянію протестантскихъ своихъ собратій. Самыя кары, налагаемыя Римомъ и римскими епископами, вмѣсто усиленія вліянія римскаго авторитета, только ослабляли его. Фердинандъ Бауръ, по поводу подавленія гермесіанизма и гунтеровоѣ философіи, замѣчаетъ, что всякій мыслящій христіанинъ долженъ считать за особое счастье, что онъ не принадлежитъ къ римско-католической церкви (¹). Подходящимъ образомъ, хотя и не такъ рѣзко, мыслятъ и нѣмецкіе католики. „Нужно замѣтить, говоритъ Дёллингеръ въ трактатѣ о соединеніи церквей, что въ Германіи преобладаніе и можно сказать господство въ наукѣ и литературѣ принадлежатъ протестантству. Наша изящная литература, почти вся научная литература, исключая

(¹) Es (т. е. подавленіе гермесіанизма и гунтеровоѣ богословскоѣ философіи) ist diess nur ein neuer Beleg dafür, welches corrumpirende Princip im Papstthum liegt, wenn man ein getreuer Sohn des apostolischen Stuhls nicht sein kann, ohne in den wichtigsten Angelegenheiten des geistigen Lebens die verächtlichste Gesinnungslosigkeit vor aller Welt an den Tag zu legen. Wenn man solche Vorgänge vor sich hat, darf sich jeder denkende Christ glücklich schätzen, nicht unter einem Solchen Regiment zu stehen.

медицины, большею частію происхожденія протестантскаго. Что касается собственно богословія, скажу правду: протестантское богословіе по количеству и качеству въ шесть разъ богаче католическаго. Я выставлю этотъ фактъ и покажу его причины, по крайней мѣрѣ одну изъ главныхъ. Чѣмъ это объясняется? Безъ сомнѣнія, и мнѣ говорить то мой опытъ, прежними условіями католическихъ школъ и университетовъ. Это происходитъ отъ духа и давленія иностраннаго вліянія, того римскаго вліянія, которое тяготѣетъ надъ образованіемъ и воспитаніемъ въ странахъ католическихъ, отъ недостаточныхъ условій нашихъ гимназій, довѣренныхъ иностранному ордену, отъ ихъ собственно противонѣмецкой организаціи, которая по своему систематическому небреженію и презрѣнію нѣмецкаго языка и своему исключительному пристрастію къ языкамъ классическимъ и по своей формалистической методѣ воспитанія, не могла дать своимъ ученикамъ ни силы размысленія, ни знанія, ни стила, ни способности умѣть писать, на жажды знанія, ни развитія духа“.

Стремленія нѣмецкихъ либераловъ и патріотовъ—ослабить вліяніе католической церкви и образовать изъ всѣхъ нѣмцевъ одно могучее государство вначалѣ послѣ франкфуртскаго парламента не находили себѣ сочувствія со стороны нѣмецкихъ правительствъ. Въ парламентѣ произошелъ раздоръ между католическими и протестантскими депутатами изъ-за того, кого поставить во главѣ общегерманскаго союза, Пруссію или Австрію. Протестанты, естественно, стояли за первую, а католики—за послѣднюю. Понятно, что симпатіи и антипатіи представителей франкфуртскаго парламента не могли не перейти на самыя заинтересованныя правительства. Этотъ раздоръ партій и правительство полагалъ преграды къ осуществленію общей цѣли и давалъ болѣе возможности католической церкви усилить свое вліяніе. Это одно. Съ другой стороны, франкфуртскій парламентъ былъ результатомъ революціоннаго движенія нѣмцевъ; по примѣру французовъ, они думали

осуществить свои заветныя національныя желанія путемъ революціоннымъ, грозящимъ ниспровергнуть весь существующій строй германскихъ государствъ. Правительства въ видахъ своего собственнаго сохраненія образовали реакцію революціонному движенію и для окончательнаго подавленія его сочли за лучшее соединиться съ католическою церковію, такъ какъ полагали, что главная причина всякихъ революціонныхъ броженій заключается въ ослабленіи вліянія церкви. Католическіе епископы и вообще всѣ приверженцы римскаго престола съ своей стороны постарались убѣдить ихъ, что дѣйствительно причина революціонныхъ движеній такова.

Проникнутые чарующимъ принципомъ свободы, представители франкфуртскаго парламена гарантировали свободу католической церкви въ 14 § государственнаго устройства Германіи такимъ образомъ: „всякое религиозное общество распоряжается и управляетъ своими дѣлами самостоятельно“. Но въ тоже время, имѣя въ виду опасное положеніе католической церкви для германскаго государственнаго единства, они сдѣлали къ сказанному постановленію прибавку, подчиняющую церковь государству („но, какъ всякое другое общество, оно подчиняется государственнымъ законамъ“). За тѣмъ, на основаніи того же принципа свободы, они постановили полное отдѣленіе школы отъ надзора церкви и ввели гражданскій бракъ. Прусское правительство, какъ протестанское, конечно, было радо ограниченію вліянія католической церкви. Первой половиноѣ 14 § радовались и католическіе епископы; но они положительно были недовольны второю его половиною и рѣшились сдѣлать энергическій протестъ правительству и обществу. Потому велѣдъ за разложеніемъ франкфуртскаго парламента они составили въ Вюрцбургѣ собраніе, на которомъ въ началѣ предсѣдательствовалъ архіепископъ Гейссель, а потомъ—кардиналъ архіепископъ зальцбургскій. Собраніе постановило требовать у правительства права свободнаго обращенія клира и

народа съ апостольскимъ престоломъ; свободнаго, безъ государственнаго placet, обнародованія папскихъ буллъ, епископскихъ распоряженій и пастырскихъ посланій; религіознаго надзора за учебными заведеніями и преподаваніемъ въ нихъ; свободнаго управленія церковными имуществами. Впрочемъ, нисшимъ клирикамъ епископы воспретили подавать апелляціи къ апостольскому престолу на своихъ епископовъ, якобы для большаго утвержденія самостоятельности своей церкви. По окончаніи собранія они обнародовали эти постановленія въ особой запискѣ, изданной къ правительству, клиру и народу. Для поддержки и лучшаго осуществленія ихъ образовались разныя религіозныя общества, изъ которыхъ „Общество Пія“ въ прусскихъ и рейнскихъ провинціяхъ энергически протестовало противъ правительственныхъ распоряженій, ограничивающихъ власть церкви. Послѣдовавшее послѣ 1848 г. законодательство прусскаго правительства мы находимъ какъ бы подъ вліяніемъ этихъ требованій епископовъ.

По законоположеніямъ 1848—1850 гг. дарована католической церкви полная свобода въ Пруссіи. § 15 пересмотрѣннаго правительственнаго устройства Пруссіи отъ 31 января 1850 г. гласитъ такимъ образомъ: „всякое религіозное общество распоряжается и управляетъ своими дѣлами самостоятельно; также оно владѣетъ фондомъ и учрежденіями, назначенными для его культа, обученія юношества и благотворительныхъ цѣлей“. Этотъ параграфъ въ связи съ нѣкоторыми другими параграфами (12—14; 16—18 и 109) легъ въ основу опредѣленія отношеній церкви къ государству. По 18 § даровано религіознымъ обществамъ право исполнѣ свободнаго отъ государства назначенія, предложенія, избранія и утвержденія духовныхъ лицъ на разныя должностныя мѣста. За государствомъ признано въ этомъ отношеніи только такое право, которое связано съ правомъ патроната и нѣкоторыми другими особыми правами. Монастырскія общины приравнены

ко всякимъ другимъ, образующимся въ государствѣ, общинамъ и союзамъ, слѣдствіемъ чего было весьма быстрое увеличеніе монастырей. Свобода католической церкви, какъ видно, дана была широкая. Прусское правительство понимало это и потому старалось послѣ ограничить ее болѣе точными опредѣленіями. Министръ церковныхъ дѣлъ въ Пруссіи прямо объявилъ, что 15 § неудобопріемлемъ въ настоящемъ его составѣ и требуетъ болѣе точныхъ опредѣленій. Но епископы не хотѣли и слышать о его стуженіи; они рѣшительно возстали противъ намѣренія правительства видоизмѣнять разъ установленное законоположеніе и объявили ему, что они ни пяди не уступятъ изъ того, что пріобрѣтено ими. Правительство, не желая вступать въ напрасную борьбу, уступило. Но епископы, какъ бы ободряемые его уступками, пошли далѣе. Въ 1852 г. они подали ему петицію, въ которой просили его учредить для католической церкви особое министерство ц. дѣлъ, и во главѣ этого министерства думали поставить майнцаго епископа, Кеттелера. Т. е. по этому плану католическая церковь составила бы совершенно независимое учрежденіе въ государствѣ, имѣющее легкое отношеніе только непосредственно къ самому королю. Правительство отклонило просьбу епископовъ. Другою завѣтною ихъ мечтою было образованіе отдѣльнаго католическаго университета въ Мюнстерѣ. Мюнстеръ и Фюльда—два излюбленные очага католичества на сѣверѣ Германіи. Епископы нѣсколько разъ повторяли свою просьбу объ образованіи особаго католическаго университета въ Мюнстерѣ. Цѣль образованія такого учрежденія, очевидно, та, чтобы совершенно отдѣлить учащихся католиковъ отъ зловреднаго протестантизма. Но правительство именно ради недостиженія этой, вредной для протестантизма и государства, цѣли всякій разъ отказывало имъ въ ихъ просьбѣ. Тѣмъ не менѣе и по 15 § ревизіоннаго устройства они пользовались болшею властію въ государствѣ и мы видѣли, что они умѣли примѣнять ее къ дѣлу для защиты католической церкви.

Не меньшую, если только не большую силу католичество приобрѣло и въ Австріи. Здѣсь ему уступлены были все государственныя права *sicca sacra*, приобретеныя со времени Иосифа II. 18 августа 1855 г. заключенъ былъ съ Римомъ конкордаты, въ силу котораго гарантировано было католической церкви въ Австріи свободное сношеніе австрійскихъ епископовъ съ апостольскимъ престоломъ, право исключительнаго завѣдыванія духовными семинаріями и религіознымъ обученіемъ во всехъ школахъ, право духовной цензуры и уничтоженія враждебныхъ церкви книгъ, основаніе монастырей, учрежденіе новыхъ епархій, свободное управленіе церковными имуществами, вообще все то, что требовалось законами католической церкви для вполнѣ свободнаго ея управленія. Благодаря этому конкордату католическая церковь въ Австріи сдѣлалась вполнѣ самостоятельной силой. Но понятно, что такое положеніе занятое католическою церквію въ средѣ нѣмецкихъ государствъ, не могло удержаться безъ особенно благопріятствовавшихъ тому обстоятельствъ и безъ сильной борьбы со стороны католическаго духовенства. Ни партія либераловъ, ни партія патриотовъ всехъ видовъ и оттѣнковъ не были окончательно подавлены. И послѣ реакціи 1848—1850 гг. все они громко и единодушно возвышали свой голосъ противъ господства католической церкви. Италіянскія событія 1859 г., грозившія окончательнымъ уничтоженіемъ папской области въ Италіи, пріободрили ихъ и подали примѣръ нѣмецкимъ правительствамъ, какъ нужно обходиться съ притязаніями курии. Маленькій Баденъ выступилъ въ этомъ случаѣ передовымъ борцемъ за національную свободу. Въ 1860 г. онъ уничтожилъ прежній конкордаты съ римскимъ престоломъ и вмѣсто него ввелъ новыя постановленія, весьма ограничивающія вліяніе римской церкви. Къ числу этихъ постановленій относятся: обязательный гражданскій бракъ, веденіе списковъ о бракосочетавшихся гражданами чиновниками, завѣдываніе благотворительными учрежденіями самимъ правитель-

ствомъ, постановленіе строгихъ наказаній для духовныхъ за небрежное исполненіе ими своихъ обязанностей, замѣщеніе приходовъ и управленіе церковныхъ имуществъ самимъ правительствомъ. По примѣру Бадена возстали противъ прежнихъ конкордатовъ Виртенбергъ, Гессенъ-Дармштадтъ, Нассау.

Ультрамонтанская или римская партія употребляла съ своей стороны всѣ средства, чтобы противодѣйствовать стремленіямъ и дѣйствіямъ нѣмецкихъ либераловъ и патріотовъ и враждебныхъ католической церкви правительствъ. Фанатизированіе массъ занимало въ этомъ отношеніи одно изъ главныхъ мѣстъ въ образѣ ея дѣйствій. Такъ для подобнаго фанатизированія массъ она устраивала особыя торжества въ честь св. Бонифація. Тайная цѣль этихъ торжествъ заключается въ томъ, чтобы показать нѣмцамъ, что единство ихъ заключается не въ Пруссіи, Австріи, или общегерманскомъ союзѣ, а въ св. Бонифаціи, ихъ апостолѣ. Архіепископъ майнцскій издалъ даже по этому поводу къ духовенству и ко всѣмъ вѣрнымъ католикамъ пастырское посланіе, въ которомъ, описывая заслуги Бонифація, говоритъ, что „онъ получилъ свое призваніе не чрезъ внутреннее откровеніе, а чрезъ видимую главу въ Римѣ, и это совершилось именно съ цѣлію споспѣшествованія германскому національному единству. Майнцское приматство объединило германскія племена. Безъ вліянія св. Бонифація, конечно, не было бы нѣмецкаго народа, быть можетъ, не было бы даже и общаго нѣмецкаго языка. Когда со временемъ реформація была разрушена эта духовная связь: разрушилось вмѣстѣ съ нимъ единство и величіе нѣмецкаго народа. Какъ іудейскій народъ потерялъ свое призваніе на землѣ, распявши Мессію, такъ и нѣмецкій народъ потерялъ свое высокое призваніе въ царствѣ Божіемъ, разорвавъ единство въ вѣрѣ, которое основалъ св. Бонифацій“. Нѣтъ сомнѣнія, что подобныя увѣренія со стороны католическаго духовенства сильно дѣйствовали на простодушную массу католиковъ; но просвѣщенные либералы и патріоты

слиянію нѣмецкихъ племенъ и правительствъ. Центромъ ихъ дѣйствій сдѣлались южно-германскія государства, преимущественно же Баварія. Здѣсь они начали распространять мысль, что вступленіе въ союзъ съ сѣвѣрною Германіей и признаніе гегемоніи Пруссіи равносильно принятію протестантизма и тѣсно связано съ вѣчнымъ спасеніемъ души. Если вѣрить либераламъ и патриотамъ, католическое духовенство будто-бы проповѣдовало эту мысль съ церковной кафедры и внушало на исповѣди. Благодаря такой агитаціи католическаго духовенства и ультрамонтанъ все народонаселеніе Баваріи и Виртемберга раздѣлилось на три партіи, изъ которыхъ одна, самая многочисленная, ультрамонтанская партія не желала никакого германскаго союза, другая средняя партія желала образованія южно-германскаго союза въ противовѣсъ сѣверо-германскому, или же образованія обще-германскаго *федеративнаго* союза, наконецъ третья партія, состоящая изъ либеральныхъ націоналовъ, или такъ называемая прогрессивно-національная партія, абсолютно высказывалась за соединеніе съ Пруссіей и признаніе ея гегемоніи. Какъ сильно было вліяніе ультрамонтанской партіи, можно видѣть изъ того, что самъ министръ Баваріи, князь Гогенлоэ, вообще сочувствовавшій образованію изъ нѣмцевъ одного сильнаго государства, долженъ былъ въ рѣчи своей отъ 8 и 21 октября 1868 г. опредѣленно высказаться за нежеланіе Баваріи войти въ сѣверо-германскій союзъ и за образованіе изъ всѣхъ нѣмецкихъ племенъ федеративнаго государства. Численное отношеніе этихъ партій въ Баваріи на выборахъ отъ 10 февр. тогоже самаго года выразилось въ слѣдующихъ цифрахъ: изъ 376,496 голосовъ за ультрамонтанъ подало 178,660 голосовъ и они получили 22 кандидата; средняя и либеральная партія получила 13 кандидатовъ, причемъ голоса избирателей расположились такимъ образомъ, что за среднюю партію подало 100,517 голосовъ, а за либерально-національную—97,319 голосовъ. Изъ этого явствуется, что средняя и либерально-націо-

нальная партія, взятыя въ сло́жности, превосходятъ ультрамонтанскую партію. Къ либерально-національной партіи въ большинствѣ случаевъ принадлежали ученые. Выборы въ Траунштейнѣ и другихъ мѣстахъ сопровождались крайними беспорядками, обнаружившимися въ неистовомъ рѣвѣ толпы, въ разрушеніи думной выборной залы, въ разогнаніи государственныхъ чиновниковъ. При этомъ отъ бунтующихъ повсюду слышались восклицанія: „Мы баварцы! Мы не присягаемъ прусскому королю, мы не хотимъ быть пруссаками, мы не хотимъ быть лютеранами!“ Пресса и либералы обвинили въ этихъ беспорядкахъ духовенство, Графъ Бисмаркъ выразилъ свое сочувствіе стремленіямъ національных либераловъ въ своей рѣчи къ сѣверо-германскому рейхстагу въ апрѣлѣ 1869 года. Чтобы отнять у духовенства и ультрамонтанъ средства вліять на народъ, либерально-національная партія въ Баваріи внесла въ камеру депутатовъ въ началѣ 1869 г. проэктъ объ отдѣленіи школы отъ надзора духовенства. Докторъ Фѣлькъ изъ Аугсбурга сказалъ въ пользу принятія проэкта сильную рѣчь, заключительныя слова которой гласили слѣдующее: „современное государство желаетъ, чтобы церковь состояла не только изъ клириковъ, но также изъ общества всѣхъ вѣрующихъ, и оно не хочетъ, чтобы его короли стояли боками въ предверьи Каноссы, куда ведетъ ихъ церковное государство и ново-католическое направленіе. Обязанность каждаго правительства заключается въ томъ, чтобы не ввѣрять такимъ враждебнымъ органамъ воспитаніе юношества. Очисться достопочтенное сословіе духовныхъ отъ такихъ наростовъ! Прежде этого съ нимъ, какъ съ сословіемъ, не возможно имѣть никакого дѣла“. Проэктъ о школьномъ образованіи былъ принятъ камерою депутатовъ и за тѣмъ перенесенъ въ камеру рейхстага; но здѣсь онъ былъ отвергнутъ большинствомъ 28 противъ 13 (27 апр. 1869 г.). Въ теченіе всей этой борьбы болѣе всѣхъ пострадала средняя партія, а національно-либеральная партія значительно возрасла. На выборахъ

отъ 20 мая 1869 г. ультрамонтанская партія получила 78 депутатовъ; а средняя и національно-либеральная партіи получили 76 депутатовъ, изъ которыхъ къ средней партіи принадлежали очень немногіе. Во всякомъ случаѣ изъ описанной борьбы несомнѣнно открывалось одно, что Баварія рано или поздно должна присоединиться къ Пруссіи и сдѣлаться болѣе или менѣе протестантскою страной, и что осуществленіе германскаго единства близко.

Не менѣ враждебно стало настроеніе противъ католической церкви и въ Австріи. Здѣсь докторъ Мюльфельдъ (Mühlfeld) первый настойчиво заговорилъ въ 1862 году о необходимости пересмотра конкордата, и съ этого времени неутомимо сталъ трудиться на пользу освобожденія государства отъ господства церкви. Его примѣру послѣдовали и другіе, и вскорѣ общественное мнѣніе было уже достаточно возбуждено противъ ненавистнаго римскаго ига. Но правительство пока оставалось вѣрно конкордату и не думало о его отмѣнѣ или видоизмѣненіи. Пораженіе при Кённиггретцѣ повело за собою внутреннее переустройство государственнаго организма Австріи: въ началѣ 1867 г. она изъ абсолютно-монархическаго государства сдѣлалась конституціоннымъ, а 31 декабря тогоже года уже обнародованы были новые государственные законы, посредствомъ которыхъ давались народу важнѣйшія права и вольности: равенство всѣхъ гражданъ предъ закономъ; доступъ всѣхъ государственныхъ должностей для способныхъ; свобода прессы, совѣсти, вѣры и науки; право свободнаго составленія союзовъ и собраній и т. п. Въ то же самое время назначено отвѣтственное министерство, характеристическую черту котораго составляло то, что оно по преимуществу состояло изъ ученыхъ докторовъ, бывшихъ представителями въ палатѣ депутатовъ, и потому названное докторскимъ министерствомъ. Министромъ церковныхъ дѣлъ и народнаго просвѣщенія назначенъ былъ докторъ Гаснеръ.

Введеніемъ такого государственнаго устройства въ Австріи былъ уже *de facto* нарушенъ и прежній конкордатъ ея съ Римомъ. Еще задолго до обнародованія новыхъ основныхъ государственныхъ законовъ депутатъ докторъ Мюльфельдъ внесъ въ рейхсратъ предложеніе объ образованіи особой комиссіи для выработки и начертанія новаго конфессіональнаго законопроекта, при чемъ въ основаніе своего предложенія выставилъ (10 іюля) то, что причиною отчужденія Германіи отъ Австріи, которое началось не теперь, а съ древнѣйшихъ временъ и воеходитъ до реформаціи, служитъ главнымъ образомъ религіозная нетерпимость, по которой всегда охраняютъ только права одной религіи, а не другой. Рейхсратъ принялъ это предложеніе и слѣдствіемъ его было то, что другой депутатъ, докторъ Гербстъ (Gerbst), совокупно съ другими 70 соучастниками, начерталъ (11 іюля) три законопроекта: о бракѣ, о школахъ и междуконфессіональныхъ отношеніяхъ. По первому законопроекту предполагалось отнять у духовенства судопроизводство по дѣламъ брачнымъ и передать его въ вѣдѣніе гражданскихъ судовъ, и ввести произвольный (*facultative*), т. е. не для всѣхъ обязательный гражданскій бракъ; второй законопроектъ отнималъ у духовенства руководство и право надзора за школами и передавалъ ихъ въ исключительное вѣдѣніе государства; наконецъ, третій междуконфессіональный законопроектъ опредѣлялъ принадлежность къ тому или другому вѣроисповѣданію дѣтей отъ смѣшанныхъ браковъ, случаи перехода отъ одного вѣроисповѣданія къ другому, права и обязанности приходскихъ священниковъ и церковныхъ учрежденій, родъ и образъ погребенія, а также формы и обряды, соблюдаемые въ праздники и при торжествахъ.

Первые два законопроекта были одобрены въ палатѣ депутатовъ огромнымъ большинствомъ 134 голосовъ противъ 22-хъ 20 іюля 1867 года, и этимъ была объявлена открытая война прежнему конкордату съ Римомъ. Вѣнская общественная дума (*Gemeinderath*)

отправила въ палату депутатовъ адресъ, въ которомъ выразила полное свое согласіе на принятіе ею законопроекты. 1 сентября состоялось въ Вѣнѣ собраніе 2.000 учителей, собравшихся, по возможности, со всѣхъ концовъ австрійской имперіи. Это собраніе единодушно высказалось противъ конкордата и въ пользу отдѣленія школы отъ церкви. Палата депутатовъ стала считать одобренные ею законопроекты какъ и всякій другой законъ, и теперь же думала формально отмѣнить и самый конкордатъ. Но исправляющій должность министра п. дѣлъ, г-нъ von Нубе, во имя правительства отклонилъ это намѣреніе до формальныхъ переговоровъ съ Римомъ.

2 октября тогоже 1867 года 25 епископовъ подали императору адресъ, въ которомъ положительно осудили одобренные палатою депутатовъ законопроекты, какъ противохристіанскіе и узаконяющіе революціонныя начала. 4 октября вѣнская городекая дума открыла свои засѣданія, во время которыхъ одинъ изъ членовъ назвалъ осужденіе законопроектовъ епископами „дерзкою клеветою и ложью“. Тотчасъ же положено было составить адресъ къ императору, въ которомъ объявили ему, что едвали кто можетъ повѣрить, чтобы граждане Вѣны ввѣрили своихъ дѣтей учителямъ, которые лишены религіи и нравственности. „Такое обвиненіе могла выдумать только ослѣпленная злоба лицъ безсемейныхъ, зачерствѣлыхъ въ кругѣ идей своего собственнаго „я“. Императоръ принялъ, какъ адресъ епископовъ, такъ и горожанъ, и при этомъ въ особомъ письмѣ къ кардиналу Рауперу выразилъ всю неумѣстность и несвоевременность адреса епископовъ. Общество и пресса приняли сторону горожанъ. Пресса единодушно высказывала мысль, что уничтоженіе конкордата болѣе необходимо, чѣмъ примиреніе съ Венгріей: отъ уничтоженія конкордата, по ея мнѣнію, зависѣло духовное исцѣленіе Австріи. Послѣ того адреса въ пользу новыхъ законопроектовъ были присылаемы со всѣхъ концовъ имперіи, даже отъ правотѣрующаго и

хорошо дисциплинированного Тироля. Вѣна подала императору общенародный адресъ, подписанный 44,000 гражданъ. Не отстали отъ другихъ въ заявленіи своего сочувствія новымъ законопроектамъ и студенты вѣнскаго университета. 9 октября палата депутатовъ большинствомъ голосовъ положила предварительно принять законопроекты, не отбѣняя формально конкордата, а 23 и 29 окт. формально приняла первые два законопроекта о бракѣ и школѣ. Въ апрѣлѣ слѣдующаго 1868 г. былъ принятъ его и междуконфессіональный законопроектъ. Послѣ этого все стали ожидать, что скажетъ палата господъ, куда сказанные проекты поступили на разсмотрѣніе. Дебаты о первыхъ двухъ законопроектахъ, о бракѣ и школѣ, продолжались отъ 19 до 21 марта 1868 года. Доктора—министры высказались все въ пользу неотложнаго принятія предложенныхъ законопроектовъ. Графъ Антонъ Ауершпергъ приписалъ все несчастія, претерпѣнная Австріей въ послѣднія десятилѣтія, клерикальному господству надъ нею Рима и назвалъ существующій конкордатъ съ нимъ Каносою, имъ предписанною. Кардиналъ Раушертъ вмѣстѣ съ 13-ю епископами заявилъ президенту палаты формальный протестъ противъ проектовъ, противныхъ существующему конкордату; но протестъ его остался безъ всякихъ послѣдствій. Законопроекты были приняты 21 марта большинствомъ 65 противъ 43 голосовъ. Въ тотъ же самый день жители города Вѣны, узнавъ о рѣшеніи палаты, добровольно иллюминировали городъ, знаменуя тѣмъ свою радость объ освобожденіи отъ тягостнаго иностраннаго ига. Велѣдъ за тѣмъ министръ церковныхъ дѣлъ и народнаго просвѣщенія, Гаснеръ, закрылъ іезуитскія гимназіи въ Фельдкирхѣ, Рагузѣ и Фрейнбергѣ, основалъ педагогическій институтъ въ Вѣнѣ и даровалъ частнымъ лицамъ безграничную свободу и право учреждать свои частныя учебныя заведенія, лишь бы только они показали къ тому свою способность. Въ защиту новаго школьнаго закона профессоръ Рокитанскій сказалъ силь-

ную рѣчь, въ которой выразилъ мысль, что духовенство распространяетъ лишь одно лицемѣріе и суевѣріе въ школахъ; что оно забиваетъ голову юношества средневѣковыми схоластическими формулами; что стремленія духовенства совершенно противоположны современному реальному изслѣдованію въ наукѣ, и что наконецъ въ настоящее время необходима свобода философіи и свобода науки, чего никакъ не можетъ допустить церковь съ своими конфессиональными твердо установленными рамками, но что вполне можетъ даровать государство. Разсмотрѣніе вопроса, почему государство можетъ допустить полную свободу философіи и науки, а церковь—нѣтъ, — Рокитанскій устранилъ. 14 мая былъ принятъ палатою господъ и междуконфессиональный законопроектъ, а 25 мая всѣ три законопроекта были подписаны императоромъ. Когда императоръ подписалъ послѣдній изъ этихъ законопроектовъ и положилъ перо, то сказалъ: „это тяжелѣйшая минута въ моей жизни“.

Подписавъ т. о. всѣ три законопроекта, императоръ послалъ въ Римъ въ качествѣ своего уполномоченнаго барона Мейзенбурга, которому вручилъ собственноручное письмо къ папѣ. Прибывъ въ Римъ, баронъ 1 іюня представился къ папѣ, вручилъ ему собственноручное письмо императора, старался показать всю несовмѣстность конкордата съ новымъ государственнымъ устройствомъ Австріи, говорилъ, что и по новымъ законамъ католическая церковь пользуется еще огромнымъ значеніемъ въ Австріи, и вообще предпринималъ всѣ мѣры, чтобы только отклонить курію отъ какихъ нибудь рѣшительныхъ поступковъ. Но напрасно. На слѣдующій же день папскій нунцій, монсиньоръ Фальчинелли, отправилъ къ имперскому канцлеру въ Австріи, Бейсту, протестъ отъ лица папы противъ вновь принятыхъ австрійскимъ правительствомъ законовъ, а 22 іюня папа созвалъ тайную консисторію изъ кардиналовъ, въ которой сказалъ двѣ аллокуціи, изъ которыхъ въ первой обнародовалъ буллу о созваніи всеобщаго

собора на 8 декабря 1869 г., а вторую исключительно посвятивъ обзору австрійскихъ конфессіональныхъ законопроектвъ. Въ декабрѣ прошлаго года, говорилъ онъ въ этой послѣдней аллокуціи, во всѣхъ частяхъ Австріи принять несчастный законъ, провозглашающій безусловную свободу мнѣній, прессы, совѣсти и вѣры, дающій всѣмъ вѣроисповѣданіямъ право основывать учебныя и воспитательныя заведенія, и признающій за всѣми религіозными обществами равноправность въ государствѣ. За тѣмъ, 25 мая текущаго года обнародованъ еще законъ, по которому дѣти отъ смѣшанныхъ браковъ должны слѣдовать религіи отца, если они мужескаго пола, и религіи матери, если они женскаго пола; при отпаденіи родителей отъ католической вѣры отпадаютъ и дѣти, если они не достигли еще семилѣтняго возраста; судопроизводство по дѣламъ брачнымъ отнято у духовенства и передано судамъ гражданскимъ; введенъ гражданскій бракъ. Послѣ того папа по порядку обозрѣваетъ каждый изъ очерченныхъ выше законопроектвъ. Въ заключеніе рѣчи онъ называетъ ихъ негодными, достойными осужденія и развратными, и велѣдствіе того абсолютно отвергаетъ ихъ. „Силою нашего апостольскаго авторитета, говоритъ онъ, мы отвергаемъ и осуждаемъ помянутые законы вообще и въ особенности все то, что определено въ нихъ австрійскимъ правительствомъ противъ церкви...; силою сего же авторитета мы объявляемъ эти законы со всѣми ихъ послѣдствіями совершенно ничтожными и навсегда не имѣющими никакой силы“. Рѣчь свою заканчиваетъ увѣщаніемъ къ виновникамъ новыхъ законовъ вспомнить о страшномъ судѣ Христовомъ и ободреніемъ австрійскихъ епископовъ къ предстоящей новой борьбѣ.

Имперскій канцлеръ Бейстъ протестовалъ противъ этой аллокуціи. Въ своей нотѣ отъ 3 іюля онъ объявилъ, что нѣтъ государства въ Европѣ, которое столько послужило бы на пользу церкви какъ Австрія; что тѣ законы, которые введены въ ней, давно уже введены въ Франціи и Бельгіи и однакожь не преданы папою

иначе; что въ австрійскомъ народѣ одинъ видъ иностраннаго ига можетъ повести къ слѣдствіямъ, совершенно противоположнымъ намѣреніямъ св. престола, и что наконецъ, вслѣдствіе отмѣны новыхъ законовъ, легко можетъ произойти буря и противъ законнаго вліянія римской куріи. И дѣйствительно, манифестаціи противъ папской аллокуціи не замедлили посыпаться со всѣхъ сторонъ, отъ разныхъ ферейновъ и народныхъ собраній. Наприм., вѣнскій ферейнъ резолюціей отъ 13 іюля постановилъ для сохраненія народной чести: „для сохраненія достоинства и чести государства народъ требуетъ, чтобы дипломатическія сношенія съ Римомъ были прекращены, конкордатъ объявленъ недействительнымъ и всѣ процессы противъ папы были прекращены“.

Напротивъ австрійскіе епископы, ободренные папскою аллокуціей, обнаружили упорнѣйшее сопротивленіе новоизданнымъ законамъ. Уже 30 марта, слѣдовательно прежде чѣмъ папа узналъ объ этихъ законахъ, 14 епископовъ отправили къ князю Ауершпергу совокупное письмо, въ которомъ выразили опасеніе, что по первому члену основнаго государственнаго закона церковь лишена права свободно и самостоятельно рѣшать даже свои собственныя дѣла. Ауершпергъ отвѣтилъ на это, что правительство какъ не уступаетъ своихъ правъ другому, такъ равно и себѣ не позволяетъ присвоить права другаго. Понятно, что епископы не могли удовлетвориться такимъ отвѣтомъ. Они издали къ своимъ паствамъ окружныя посланія, въ которыхъ объявили, что всякій добрый католикъ, связанный долгомъ своей совѣсти, обязанъ исполнять церковныя предписанія, вытекающія изъ конкордата, а отнюдь не долженъ пользоваться правами, представленными ему новыми государственными законами. Напримѣръ, князь—архіепископъ вѣнскій, кардиналъ Раушеръ, писалъ къ своей паствѣ: „живущіе въ гражданскомъ бракѣ суть явные грѣшники и даже въ строжайшемъ смыслѣ этого слова. Матери, родившія въ гражданскомъ бракѣ, не должны

быть благословляема подобно законнымъ мужнимъ женамъ! При внесении дѣтей отъ таковыхъ связей въ книгу о крестившихся не слѣдуетъ слѣдовать установленнымъ рубрикамъ „законнорожденный“ и „незаконнорожденный“, а нужно въ рубрикѣ дѣлать „замѣчанія“ относительно того, что родители новорожденного живутъ только въ гражданскомъ бракѣ. Живущимъ въ гражданскомъ бракѣ только тогда слѣдуетъ давать отпущеніе (грѣховъ), когда они изъявляютъ желаніе или порвать печальныя связи или превратить ихъ въ законный бракъ. Исключенія изъ этого нельзя допускать ни для тяжко больныхъ, ни для находящихся при смерти. Если нельзя будетъ убѣдить больного къ переменѣ образа мыслей и онъ умретъ въ такомъ состояніи, то наступаетъ необходимость похоронить его безъ церковныхъ обрядовъ и безъ священническаго благословенія“. Князь—архіепископъ пражскій, кардиналъ Шварценбергъ, пошелъ еще далѣе; онъ объявилъ недѣйствительными не только гражданскіе браки, но даже и такіе, которые заключены духовными лицами другаго вѣроисповѣданія. Епископъ линцскій Рудигеръ (Rudigier) въ своемъ окружномъ посланіи къ паствѣ относительно закона о школѣ выразился такимъ образомъ, что введеніемъ его правительство имѣетъ цѣлю оязычить юношество и поспособствовать распространенію безнравственности.

Нельзя описать негодованія, какое вызвали эти поступки епископовъ въ кружкѣ либераловъ и прогрессистовъ. Пресса единодушно выразилась, что епископовъ слѣдуетъ примѣрно наказать и что папа самъ будетъ виноватъ, если австрійскій народъ, по примѣру Лютера, свергнетъ его иго и для достиженія мира и свободы постарается образовать изъ себя національную, независимую отъ Рима, церковь. Такъ какъ епископы въ своихъ враждебныхъ поступкахъ противъ правительства опирались на конкордаты, то пресса и либералы заговорили объ окончательномъ его уничтоженіи. 17 іюня докторъ Штурмъ сдѣлать запросъ ми-

нистерству, какія мѣры оно намѣрено ввести для того, чтобы дать полную силу своимъ законамъ. Князь Ауершпергъ отвѣтилъ на это (24 іюня), что правительство вырабатываетъ такія мѣры и вскорѣ намѣрено ввести ихъ, чтобы дать полную силу своимъ законамъ.

Но тѣмъ не менѣе оно не приступало ни къ какимъ рѣшительнымъ мѣрамъ. 28 августа 1868 г. министръ юстиціи издалъ было распоряженіе, по которому всякій неповинующійся новоизданнымъ государственнымъ законамъ подвергается штрафу отъ 2,000 до 10,000 флориновъ; но это наказаніе оказалось ничтожно въ сравненіи съ доходами, получаемыми австрійскими епископами.—25 января 1869 г., когда палата депутатовъ, послѣ двухъ-недѣльнаго отдыха, вновь открыла свои засѣданія, докторъ Штурмъ сдѣлалъ было предложеніе о введеніи обязательнаго для всѣхъ гражданскаго брака, такъ чтобы тотъ только бракъ считать законнымъ, который заключенъ и признанъ государственными чиновниками. Введеніемъ этого постановленія сопротивленіе епископовъ было бы уничтожено въ корнѣ. Но императоръ объявилъ въ министерскомъ совѣтѣ, что, въ случаѣ принятія обязательнаго гражданскаго брака палатами, онъ примѣнитъ къ практикѣ свои верховныя прерогативы и откажетъ въ своемъ утвержденіи. Послѣ того предложеніе осталось безъ всякихъ послѣдствій.—Объявленіе линцскаго епископа, что правительство намѣрено оязычить юношество, сочтено за государственное преступленіе, и онъ былъ преданъ суду. Но онъ объявилъ гражданскій судъ некомпетентнымъ судить его; тѣмъ не менѣе онъ былъ арестованъ. Тогда онъ отказался давать какія бы то ни было показанія. Не смотря на это верховный линцскій судъ нашелъ его виновнымъ и приговорилъ къ 40-дневному тюремному заключенію и къ уплатѣ всѣхъ судебныхъ издержекъ (12 іюля 1869 г.). Декретомъ 13 іюля императоръ даровалъ епископу свою монаршую милость, за что онъ въ особой аудиенціи (29 іюля) отблагодарилъ императора. Кардиналь Раушеръ

считалъ Рудигера совершенно невиннымъ и свое сочувствіе къ нему прямо выразилъ графу Таассену въ своемъ письмѣ къ нему. „Спасетъ ли Австрію, говоритъ онъ, та партія, которая привѣтствуетъ поступокъ противъ епископа линцкаго какъ дѣло геройское“? Результатомъ всего этого процесса было то, что, послѣ прощенія Рудигера императоромъ, за нимъ не только было оставлено обладаніе двумя государственными имуществами съ годовымъ доходомъ въ 35,000 флориновъ, которыя даны были ему при прежнемъ министерствѣ вмѣсто постояннаго жалованья въ 16,000 флориновъ, но снова стали уплачивать ему и это послѣднее.

Между тѣмъ феодально-клерикальная партія оправилась отъ перваго нанесеннаго ей удара и начала плотно смыкать свои ряды. Многіе изъ ея членовъ путешествовали въ Римъ,—гдѣ тѣмъ временемъ графъ Мейзенбургъ померъ и его мѣсто замѣнилъ новый посоль (21 ноября 1868 г.), графъ Траутмансдорфъ, горячій приверженецъ новоизданныхъ противъ-католическихъ законовъ,—и начали разглашать здѣсь, что новое министерство непрочное и что съ паденіемъ его будутъ отмѣнены и новые противъ-церковные законы. Въ виду этого папа твердо стоялъ на первоначальномъ своемъ рѣшеніи и не соглашался ни на какія сдѣлки. Тогда Бейстъ послалъ въ Римъ (2 іюля 1869 г.) новую депешу, въ которой категорически объявилъ римской куріи, что существенныя опредѣленія конкордата не выполнимы въ Австріи; что прежнее привилегированное положеніе клира въ государствѣ не можетъ долѣе оставаться неприкосновеннымъ; что мечтательно было бы думать, что новоизданные законы временны и могутъ быть отмѣнены; что Римъ наконецъ долженъ отрѣшиться отъ положенія, будто Австрія исключительно назначена для поддержанія интересовъ папскаго престола; что изданные Австріей законы давно уже приняты Франціей и Бельгіей и не осуждены папою; что если что принято въ одномъ католическомъ государствѣ, то не можетъ вести къ разрыву съ св.

престоломъ въ другомъ государствѣ, и что, наконецъ, папа, вмѣсто того чтобы поддерживать противящихся государству епископовъ, долженъ бы былъ поддерживать тѣхъ, которые повинуются его распоряженіямъ. Денеша эта осталась безъ всякихъ послѣдствій.

Очерченная борьба Германіи противъ папскаго престола не есть только мѣстная борьба, но она ведется на всѣхъ пунктахъ католическаго міра. Отечество католичества—Италія явилась въ этомъ отношеніи однимъ изъ передовыхъ борцовъ противъ папскаго деспотизма. Если нѣмцы стремятся отдѣлить и обособить свою церковь отъ римскаго ига потому, что оно—иностранный иго и вредно для національнаго и государственнаго величія и могущества Германіи,—итальянцы возненавидѣли папство исключительно потому, что оно носитъ въ себѣ противогосударственные элементы. Все средневѣковое и позднѣйшее государственное униженіе Италіи обязано одному только папству, и никому болѣе. Поэтому ненависть къ нему со стороны италіянскихъ либераловъ и патріотовъ возрасла до неимоверной степени. Задачею своей дѣятельности они положили ниспроверженіе папской области и очищеніе ея отъ „черной расы“, болѣе зловредной, чѣмъ „черная чума“. И дѣйствительно, католическія церковныя имущества въ Италіи были конфискуемы и продаваемы съ аукціона. Послѣ происшествій 1859 и 1860 гг. подъ властію папы въ его независимой церковной области осталось только 720,000 жителей, изъ числа которыхъ 217,378 находилось въ самомъ городѣ Римѣ. Римъ—по истинѣ центръ и свящ. городъ католическаго міра! Въ описываемое время въ немъ находилось 29 кардиналовъ, 28 патріарховъ, архіепископовъ и епископовъ, 1370 прелатовъ и священниковъ, 2957 монаховъ и 2190 монахинь⁽¹⁾. Въ иное время эти цифры духовныхъ лицъ

⁽¹⁾ Politische Geschichte der Gegenwart von Wilhelm Müller Professor in Tübingen. t. I—VI. Jahr. 1867—1872.

еще болѣе возвышаются. Отъ завоеванія этихъ послѣднихъ остатковъ церковной власти удерживали италіянскихъ либераловъ и патриотовъ только французы.

Въ древности, при первомъ образованіи папства, какъ іерархической системы, папы постарались достигнуть независимаго отъ государей положенія, чтобы тѣмъ лучше утвердить свое міровое владычество. Изъ стремленій настоящаго вѣка стало несомнѣно, что независимая область рано или поздно будетъ отнята у католической церкви и что имущества ея повсюду постепенно сокращаются. Изъ этого сама собою вытекаетъ необходимость оградить авторитетъ папы божественнымъ правомъ и догматомъ. Такая необходимость обуславливается столько же повсюднымъ конфискованіемъ имуществъ католической церкви, сколько и самымъ ученіемъ, на основаніи котораго производятся конфискации. Прежде, опираясь на свой духовный авторитетъ, папы повсюду приобрѣтали имущества, и затѣмъ, овладѣвъ вещественною силой, поддерживали при посредствѣ ея свое духовное вліяніе. Теперь, наоборотъ, явилась потребность оградить этотъ авторитетъ чисто нравственной силой, чтобы тѣмъ во всей ширинѣ удержать его матеріальную силу и вліяніе тамъ, гдѣ онъ признается, какъ законно существующій ⁽¹⁾. Въ этомъ отношеніи понтификатство нынѣшняго папы, Пія IX, представляется однимъ изъ замѣчательнѣйшихъ и богатыхъ эпизодовъ въ исторіи католической церкви.

(1) A. Pichler въ своей *Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident*, В. 1 р. 147—150, усматривая постепенное отнятіе у католической церкви церковныхъ имуществъ, замѣчаетъ, что они теперь не пужны церкви, потому что времена варварства, когда нужно было ограждать свое существованіе силою, прошая, и потому, что въ настоящее время развились и уважаются правовыя отношенія. Слѣдовательно, папа, авторитетъ котораго признается всѣми, можетъ оказывать свое вліяніе и безъ матеріальной поддержки. Излагаемая ниже обобытія покажутъ, что папа и вся римская курія смотрѣли нѣсколько иначе на это дѣло.

Пій ІХ происходилъ изъ рода графовъ Феретти въ церковной области; 14—16 іюня 1846 г. онъ избранъ былъ въ достоинство папы, не смотря на то, что былъ самымъ младшимъ изъ кардиналовъ. Его церковная дѣятельность чрезвычайно широка и многостороння. Относительно ббльшаго усиленія централизаціи въ церковномъ управленіи и догматизированія папскаго авторитета его понтификатствованіе представляетъ цѣлый рядъ послѣдовательно—систематическихъ попытокъ, завершившихся въ настоящее время канонически полнымъ успѣхомъ. Въ 1854 г. (8 дек.) папа созвалъ соборъ въ Римѣ для провозглашенія догмата о непорочномъ зачатіи пресвятой Дѣвы Маріи. На этомъ соборѣ было свыше 200 епископовъ, большею частію италіянскихъ. По свидѣтельству Питципіоса, присутствовавшего на этомъ соборѣ, одинъ изъ кардиналовъ внезапно поднялся съ своего мѣста и предложилъ собору безъ околичностей провозгласить непогрѣшимость папы. Но хотя папская непогрѣшимость неуставно проповѣдуется въ теченіе всей исторіи римской церкви, какъ особаго религіознаго общества, тѣмъ не менѣе собравшіеся епископы такъ мало были подготовлены къ формальному провозглашенію ея догматомъ, что встрѣтили предложеніе кардинала глубокимъ молчаніемъ, скоро превратившимся въ открытый ропотъ (*). Для дальнѣйшихъ успѣховъ въ дѣлѣ догматизированія папской непогрѣшимости этотъ соборъ важенъ тѣмъ, что на немъ папа *самовольно* провозгласилъ новый догматъ — непорочное зачатіе пресвятой Дѣвы Маріи, и тѣмъ какъ бы фактически показалъ міру, что онъ дѣйствительно непогрѣшимъ.

(*) Le Romanisme par J. Pitzipios Paris, 1860. Un cardinal se leva au nom du siége et proposa, puisqu'on se trouvait ainsi réunis, de définir en même temps sans plus de façons le dogme de l'infailibilité du Pape. Un morne silence accueillit d'abord cette brusque proposition. Puis s'élevèrent des murmurs. C'est un surprise! C'on piège! se disaient entre eux les prélats.

9 іюня 1862 г. въ праздникъ пятидесятницы папа вторично созвалъ епископовъ въ Римъ на соборъ. На этотъ соборъ явилось свыше 300 епископовъ. Ближайшею цѣлю его была канонизація японскихъ миссіонеровъ, названныхъ мучениками; но главнымъ образомъ совѣщались о мѣрахъ для сохраненія церковной области и разныхъ церковныхъ имуществъ въ Италіи. Собравшіеся епископы подали папѣ вѣрноподданнической адресъ, въ которомъ выразили ему отъ лица всѣхъ католиковъ благодарность за непоколебимое мужество, съ какимъ онъ противостоялъ безправному насилію, признали свѣтское господство его за нѣчто необходимое и явно установленное самимъ божественнымъ Провидѣніемъ, и тутъ же объявили, что при настоящемъ положеніи міра свѣтское владычество папы крайне необходимо для благаго и свободнаго управленія церковію. „Глава всей церкви не можетъ быть подданнымъ какого-нибудь государя, напротивъ, чтобы ограждать и защищать католическую церковь, руководить и управлять всѣмъ христіанскимъ обществомъ, папа долженъ пользоваться свободнѣйшею самостоятельностью въ своихъ владѣніяхъ и своемъ государствѣ“. Послѣ этого папа подарилъ каждому изъ епископовъ по одному экземпляру книги, выражающей протестъ католиковъ всего католическаго міра противъ вытѣсненія папы изъ Италіи (1). Въ слѣдующемъ 1863 г. (21—29 іюня) въ знакъ единства всего католическаго міра праздновался юбилей тридентскаго собора, который, по обстоятельствамъ реформаціи, вызвавшей его, имѣетъ для Германіи особое значеніе и потому здѣсь праздновался съ особенною торжественностію. Всѣ эти дѣйствія римской куріи были пока только темными симптомами, предвѣщающими нѣчто великое. Съ 1864 г. они сдѣлались яснѣе и очевиднѣе и повсюду возбудили въ ли-

(1) La sovranità temporale Dei Romani Pontefici, propugnata nella sua integrità dal suffragio dell'orbe cattolico regnante Pio IX. Roma, 1860 sq.

бералахъ и приверженцахъ современной цивилизаціи сильную тревогу.

8 декабря 1864 г. папа издалъ ко всѣмъ церковнымъ предстоятелямъ энциклику, къ которой приложилъ Syllabus (списокъ) всѣхъ заблужденій настоящаго времени. „Syllabus“ раздѣленъ на 10 рубрикъ, заключающихъ въ себѣ 80 положеній, осужденныхъ папою. Какъ противокатолическія въ „Syllabus“ осуждены слѣдующія лжеученія: 1) пантеизмъ, натурализмъ и абсолютный рационализмъ; 2) умѣренный рационализмъ; 3) индеферентизмъ; 4) социализмъ, коммунизмъ, тайныя и библейскія общества; 5) лжеученія о церкви и ея правахъ; 6) лжеученія о гражданскомъ обществѣ и объ отношеніяхъ государства къ церкви; 7) лжеученія о философской и христіанской нравственности; 8) о бракѣ; 9) о свѣтской власти папства; 10) заблужденія современнаго либерализма. Въ частности подъ эти рубрики подведены всѣ современныя тенденціи, выработанныя западно-европейскою жизнію противъ клерикальнаго господства. Папа осуждаетъ какъ противоканонныя и даже еретическія мнѣнія о томъ, что церковь должна зависѣть отъ государства; что она не имѣетъ устройства, дарованнаго ей самимъ Основателемъ церкви І. Христомъ; что приматство римскаго епископа можетъ быть перенесено на другаго какого-нибудь епископа; что могутъ существовать національно-независимыя церкви; что епископы національныхъ церквей могутъ не признавать авторитета папы; что епископы и въ частности папа не должны владѣть имуществами; что церковныя законы получаютъ крѣпость свою отъ согласія на нихъ государства; что безъ королевскаго placet не можетъ быть обнародованъ ни одинъ церковный законъ, ни одно распоряженіе духовнаго начальства; что позволительно дѣлать „appel d'abus“ (1);

(1) Appel d'abus—апелляція къ свѣтской власти отъ суда власти духовной по причинѣ злоупотребленій этой послѣдней.

что принцип невмѣшательства — самый законный принципъ. Подъ этимъ послѣднимъ положеніемъ разумѣется невмѣшательство современныхъ европейскихъ государствъ въ дѣла Италіи, стремящейся къ національному единству и потому отторгающей у папы одну область за другою. Объявивъ полную независимость церкви отъ государства, папа въ тоже время осудилъ современный принципъ полного отдѣленія разнородныхъ двухъ властей. По „Syllabus’у“ государство должно находиться въ услуженіи церкви, и если какой либо государь будетъ издавать распоряженія, противорѣчащія законамъ церкви, подданные его могутъ безопасно нарушать клятву вѣрности. Отношеніе философіи и вообще науки къ церкви опредѣлено такъ, что наука должна сообразоваться въ своихъ изслѣдованіяхъ съ папскими распоряженіями. Въ этомъ отношеніи въ частности осуждено въ „Syllabus’ѣ“ выработанное Пихлеромъ мнѣніе, что вина раздѣленія между востокомъ и западомъ во многомъ падаетъ на апостольскій престолъ. Гражданскій бракъ безъ церковнаго благословенія абсолютно признанъ недѣйствительнымъ. Вообще въ „Syllabus’ѣ“ гарантирована полнѣйшая свобода католической церкви отъ государства, самымъ тѣснымъ образомъ связана съ абсолютнымъ владычествомъ папы надъ міромъ, и осуждены всѣ пантеистическія, натуралистическія, коммунистическія, социальныя и либеральныя тенденціи настоящаго времени.

29 іюня 1867 года, въ день 1800-лѣтняго празднованія памяти мученичества св. апостоловъ Петра и Павла, папа снова призвалъ католическихъ епископовъ на соборъ въ Римѣ. На этотъ соборъ явилось уже около 500 епископовъ. Цѣлю созванія его было скрѣпленіе единства католической церкви обще-церковнымъ празднованіемъ 1800-лѣтняго ея юбилея въ день мученичества ея основателей, первоверховныхъ апостоловъ Петра и Павла. На немъ же произведена и канонизація вышеупомянутыхъ японскихъ мучениковъ (числомъ 205). Папа открылъ соборъ слѣдующей рѣчью:

„нѣтъ ничего прекраснѣе явленія сего единства во имя всего католическаго міра при 1800-лѣтнемъ празднованіи мученичества князей апостоловъ; нѣтъ ничего славнѣе настоящаго зрѣлища единства церкви по поводу канонизаціи мучениковъ, пожертвовавшихъ своею жизнію на защиту св. престола и католической вѣры. При видѣ сего единства да уразумѣютъ враги религіи непреоборимую силу католической церкви, и да познаютъ, какъ сильно заблуждаются тѣ, которые объявляютъ ее устарѣлою. Это единеніе епископовъ съ намѣстниками Христовыми будетъ укрѣплять силу церкви болѣе и болѣе. Настоящее страстное желаніе его то, чтобы при благопріятныхъ обстоятельствахъ снова увидѣть ихъ собравшимися на вселенскомъ соборѣ“. Послѣ того приподнесены были адреса папѣ депутаціей отъ 100 италіянскихъ городовъ и собравшимися епископами. Депутація приподнесла папѣ драгоценный альбомъ и при этомъ выразила свою почтительность его личности и преданность апостольскому престолу. Папа отвѣтилъ на это, что часъ торжества и побѣды насталъ уже; что напрасно нѣкоторые обвиняютъ его въ ненависти къ италіянскому народу,— нѣтъ, онъ горячо любитъ этотъ несчастный народъ и постоянно молится за него; что единеніе, основанное на эгоизмѣ и на попраніи правъ церкви и вѣрующихъ, непрочно и не принесетъ благословенія; что несомнѣнно часъ торжества церкви насталъ, и что если онъ замедлитъ, то онъ, папа, терпѣливо перенесетъ удары божественной справедливости.—Собравшіеся епископы, отвѣчая на рѣчь папы, выразили въ своемъ адресѣ къ нему слѣдующее: „они охотно явились въ Римъ по приглашенію папы для того, чтобы засвидѣтельствовать свое почтеніе его превосходнымъ добродѣтелямъ и утѣшить его, а также и для того, чтобы при видѣ его отеческаго лика укрѣпить свое собственное сердце среди напастей церкви. 1800-лѣтнее торжество сего дня даетъ чувствовать ихъ мыслящему духу твердость непоколебимаго камня, на которомъ Господь нашъ и

Спаситель построилъ величайшее, негибнущее зданіе своей церкви. Въ теченіе XVIII вѣковъ престолъ Петра постоянно оставался органомъ истины, средоточнымъ пунктомъ единства, основаніемъ и оплотомъ свободы среди столь многихъ ударовъ и непрерывныхъ нападеній враговъ, всегда пребывавъ непоколебимымъ и ненарушимымъ, тогда какъ королевства и имперіи постоянно появлялись однѣ за другими и исчезали. Посему они приносятъ ему теперь, какъ и за пять лѣтъ предъ симъ, подъ впечатлѣніемъ сего чувства и сей вѣры, достоудный знакъ почтительности, и открыто выражаютъ свое желаніе за сохраненіе его свѣтскаго господства и за св. дѣло религіи и справедливости, которое онъ защищаетъ. Драгоценнѣйшее и священнѣйшее дѣло для ихъ сердца есть то, чтобы вѣровать и учить тому, во что онъ самъ вѣруетъ и чему учить; чтобы отвергать также тѣ заблужденія, которыя онъ отвергаетъ; чтобы находиться подъ его руководствомъ; чтобы бороться вмѣстѣ съ нимъ и быть готовыми противостать съ нимъ всѣмъ опасностямъ, напастямъ и невздамъ. Уже они усматриваютъ предзнаменованія лучшаго будущаго: свидѣтели сего — отвсюду являющіяся доказательства искренней привязанности къ св. престолу, доказательства дѣтской склонности христіанскаго народа, о которомъ они постоянно желаютъ пещись словомъ и примѣромъ, — радостно усматриваемое ими поведеніе римлянъ, ихъ вѣрность и покорность духовному и свѣтскому главѣ своему. Въ выставленномъ на видъ созваніи вселенскаго собора они усматриваютъ вмѣстѣ съ папою Павломъ IV „лучшее средство, какое можно употребить въ величайшихъ опасностяхъ христіанскаго міра“. Въ отвѣтъ на это въ утѣшеніе папы высказано было мнѣніе, что епископы связываютъ всѣ церкви міра тѣсными узами взаимной любви уже влѣдствіе настоящаго своего собранія, но они еще вѣрнѣе достигаютъ этого отъ того, что они наполняются богатымъ евангельскимъ духомъ при гробѣ князя апостоловъ — Петра и учителя языковъ —

Павла; они отходятъ отсюда болѣе крѣпкими, чтобы поражать ряды враговъ, охранять права церкви и дѣятельнѣе ввѣдрять во ввѣренныя имъ народы стремленіе къ единству. Равно также и онъ, папа, надѣется, что труднымъ бѣдствіямъ настоящаго времени можетъ противостоять только божественная сила церкви, каковая сила тогда лишь наилучшимъ образомъ обнаруживается, когда епископы, призываемые папою, собираются подъ его предстательствомъ во имя Господа совѣтоваться о затрудненіяхъ церкви“. Въ дополненіе къ этимъ изліяніямъ, чувствамъ и замысламъ римской куріи нужно еще прибавить, что въ тоже самое время подобныя же пожеланія и стремленія были высказываемы и на провинціальныхъ соборахъ, созванныхъ въ разныхъ странахъ католическаго міра по поводу того-же 1800-лѣтняго празднованія мученической смерти апостола Петра, князя апостоловъ, по выраженію католиковъ.

Ровно годъ спустя послѣ описаннаго собора, 29 іюня 1868 г. папа издалъ буллу (*Aeterni Patris*) ко всѣмъ примасамъ, митрополитамъ, архіепископамъ и епископамъ католическаго міра, приглашающую ихъ, непременно, подъ опасеніемъ наказанія, явиться на *вселенскій* (?) соборъ, имѣющій быть 8 декабря 1869 г., въ день непорочнаго зачатія пресвят. Дѣвы Маріи. Уже самое заглавіе буллы не предвѣщало ничего добраго: Пій IX назвалъ себя „епископомъ католической церкви“. Въ началѣ ея изложена пресловутая доктрина о яко-бы божественномъ учрежденіи приматства римскаго первосвященника чрезъ апостола Петра, князя апостоловъ, а за тѣмъ дѣлается самый перечень предметовъ, имѣющихъ подлежать обсужденію (?) собора. Изъ этого перечня оказывается, что обсужденію собора будутъ подлежать всѣ положенія, перечисленныя въ „*Syllabus*“ и въ противоположность имъ будутъ утверждены вѣроисповѣдныя и дисциплинарныя положенія

католической церкви (¹). Не ограничиваясь приглаше-
ніемъ католическихъ епископовъ, папа издалъ (8 сент.
1868 г.) окружное посланіе къ восточнымъ патріархамъ,
а вслѣдъ за ними (13 сент.) и къ протестантамъ, при-
глашая тѣхъ и другихъ явиться на соборъ и соеди-
ниться съ католическою церковію. Само собою понятно,
что приглашенія эти остались безъ всякихъ послѣд-
ствій: восточные патріархи посовѣтовали папѣ предва-
рительно отказаться отъ властолюбивыхъ хищеній, а
протестанты отнеслись къ нему съ насмѣшкой и вы-
разили торжественный протестъ іерархическимъ, враждеб-
нымъ современной культурѣ и государству, стремле-
ніямъ римской курии.

Намѣренія Рима формально осудить положенія
„Syllabus“ на вселенскомъ соборѣ и возвести папско-
іерархическія тенденціи въ догматъ произвели повсю-
ду тревожныя опасенія въ западно-европейскомъ, про-
тестантскомъ и католическомъ, мірѣ, гдѣ папство, не-
смотря на наносимые ему въ теченіе вѣковъ удары,
все-таки обладаетъ громадною силой. Эти тревожныя
опасенія еще болѣе усилились, когда „Civiltà cattolica“,
органъ римской курии, вдругъ (6 февр. 1869 г.) объ-
явила всему католическому міру, что единственная
цѣль созванія собора—провозглашеніе непогрѣшимости
папы; что это есть общее и единодушное желаніе всѣхъ
добрыхъ католиковъ, и что, потому, соборъ продол-
жится недолго. Къ католическимъ епископамъ всѣхъ
странъ католической Европы начали отовсюду посту-
пать адреса, въ которыхъ выражались самыя тревож-
ныя опасенія относительно цѣлей и намѣреній созы-
ваемого вселенскаго собора. Чтобы разсѣять эти опа-
сенія нѣмецко-католическіе епископы собрались въ Фуль-
дѣ (6 сентября 1869 г.) и издали отсюда ко всѣмъ
вѣрующимъ католикамъ окружное пастьрское посланіе.

(¹) Geschichte und Kritik des vaticanischen Concils, von 1869 und
1870. Von Liz. theolog. Theodor Fromman. Gotha, 1873; L'Union chrét.
1874.

„Вселенскій соборъ, сказано въ этомъ посланіи, нигдѣ и никогда не выражалъ и не можетъ выразить новаго ученія, которое не содержалось бы въ св. Писаніи и апостольскомъ преданіи; ибо церковь вообще не возвѣщаетъ новаго ученія, когда дѣло идетъ о вѣроисповѣдныхъ предметахъ, но она уясняетъ древнюю первоначальную истину и ограждаетъ ее отъ новыхъ заблужденій.—Также вселенскій соборъ нигдѣ и никогда не возвѣщалъ ученія, которое противорѣчило бы основнымъ положеніямъ справедливости, правамъ государства и его правительственныхъ учреждений, нравственности и истиннымъ интересамъ науки или законной свободѣ и благу народовъ. Никто также пусть не опасается, что вселенскій соборъ поспѣшно и неосмотрительно составитъ такія рѣшенія, которыя безъ нужды станутъ въ противорѣчіе съ существующими отношеніями и потребностями настоящаго времени, или, по примѣру людей сумазбродныхъ, захочетъ пересаживать въ настоящее время возрѣвнѣя, нравы и учрежденія временъ прошедшихъ. Равнымъ образомъ несомнѣтельно и совершенно несправедливо также подозрѣніе, что на соборѣ будетъ нарушена свобода совѣщаній. Мы наиопредѣленнѣйшимъ образомъ знаемъ, что явная воля св. отца заключается въ томъ, чтобы не полагать предѣловъ ни свободѣ, ни времени совѣщанія“. Подобное же успокоительное посланіе издали къ своей паствѣ австро-венгерскіе епископы. Опасенія, возникшія во французскомъ клирѣ и народѣ, постарался разсѣять епископъ Дюпанлу въ своемъ окружномъ посланіи ко всѣмъ вѣрующимъ Франціи, въ которомъ онъ просилъ ихъ „не беспокоиться“ и „не опасаться“ соборныхъ рѣшеній.

Опасенія относительно рѣшеній созываемаго всел. собора проникли и въ нѣкоторыя правительственныя сферы. Баварскій президентъ-министръ, князь Гогенлоэ, издалъ (9 апр. 1869 г.) ко всѣмъ западно-европейскимъ государственнымъ кабинетамъ циркулярную денешу, въ которой приглашалъ ихъ принять участіе

чрезъ своихъ посланниковъ въ засѣданіяхъ ватиканскаго собора и здѣсь совокупными силами отклонить противогосударственныя его рѣшенія, если таковыя будутъ постановлены. Франція отклонила это приглашеніе, а примѣру ея послѣдовали и прочія государства Европы. Равно также отклонено было и другое приглашеніе князя Говенлоэ, обращенное имъ къ южно-нѣмецкимъ кабинетамъ, поручить мѣстнымъ богословскимъ факультетамъ заняться разработкою ряда церковно-юридическихъ вопросовъ, вызываемыхъ исключительными потребностями настоящаго времени въ виду созываемаго новаго ватиканскаго собора.

Къ 8 декабря собралось въ Римѣ свыше 700 епископовъ изъ разныхъ странъ земнаго шара, гдѣ исповѣдуется католическая вѣра. Открытіе собора не предвѣщало ничего добраго для людей суевѣрныхъ: въ самый моментъ его открытія надъ церковію святаго Петра, гдѣ собрались отцы собора, разразилась страшная буря съ проливнымъ дождемъ. Скоро всѣ члены собора раздѣлились на двѣ неровныя половины: большинство (500 сп.) явно склонялось на сторону провозглашенія догмата непогрѣшимости папы, меньшинство (200) же было противъ. На сторонѣ большинства были большею частію италіянскіе епископы, оппозиціонная же партія почти исключительно состояла изъ французскихъ и нѣмецкихъ епископовъ. Такое раздѣленіе членовъ синода дѣлало провозглашеніе догмата о папской непогрѣшимости какъ бы исключительно національно-италіянскимъ дѣломъ, или частнѣе римскимъ (1). Но какъ бы

(1) Господство папы надъ подчиненными ему народами потому то и кажется имъ чуждо-національнымъ господствомъ, что какъ сами папы, такъ равно ихъ и кардиналы, и члены собора, и вообще всѣ члены ближайшихъ папскихъ учрежденій почти исключительно состоятъ изъ однихъ италіянцевъ. Эта италіянская исключительность, или лучше, римскій партикуляризмъ порождаетъ въ другихъ католическихъ народахъ стремленіе къ образованію національныхъ церквей. Вотъ какъ разсуждаютъ объ этомъ иѣмцы: Das Vorherrschen des italienischen Elements in der ganzen päpstlichen Himmelsleiter ist eine höchst auffallende Thatsache. Italiener sind es fast

то ни было, большинство побѣдило: 18 июля 1870 г. непогрѣшимость папы въ дѣлахъ вѣры объявлена была догматомъ католической церкви. Замѣчательно, что во время послѣдняго засѣданія 18 июля, когда папа долженъ былъ прочесть соборное опредѣленіе о своей непогрѣшимости, поднялась столь страшная гроза съ громомъ и молніей, что непогрѣшимый папа нашелся вынужденнымъ прочесть догматъ о своей непогрѣшимости при зажженныхъ свѣчахъ. Суевѣрные римляне увидѣли въ этомъ предзнаменованіе величайшихъ несчастій для новой эры папства. И дѣйствительно, въ тотъ же самый день, какъ провозглашена была папская непогрѣшимость, Франція объявила войну Пруссіи, кончившуюся, какъ извѣстно, печальнѣйшими послѣдствіями для Франціи и наполеоновской имперіи и ознаменованную блестящими и совершенно неожиданными успѣхами Пруссіи и всего германскаго народа. Пораженіе Франціи оказалось весьма гибельнымъ и для свѣтской власти папы въ Италіи. 20 сентября 1870 г., по удаленіи изъ Италіи французскаго гарнизона, небольшое папское войско было разбито и Римъ былъ занятъ войсками короля Виктора Эммануила; 29 декабря тогоже года Римъ большинствомъ голосовъ

ausschliesslich, welche das Kardinalskollegium bilden, Italiener fast ausschliesslich, welche von diesem Kollegium zu Päpsten gewählt werden, Italiener fast ausschliesslich, welche die wichtigsten Stelle im Rathe der Päpste inne haben, Italiener endlich bilden die relative Mehrheit unter den Bischöfen des Concils, während doch weit grössere Länder, wie Frankreich, auf demselben vertreten sind. Und doch soll es nicht eine italienische, sondern eine katholische, den ganzen Erdkreis umfallende Kirche sein. Wie passt dazu diese italienische Ausschliesslichkeit, dieser römische Partikularismus? Ist es nicht, als ob Rom allein ein selbständiges Gemeinwesen, alle anderen katholischen Länder blosse Vogteien, deren Bewohner blosse Parias wären! Fürwahr, um *diesen* Preis ist die vielgerühmte sogenannte Einheit der katholischen Kirche von den Deutschen und Franzosen theuer erkauft, und es würde wohl schwerlich irgend jemand, der nicht unfehlbar ist, Wunder nehmen, wenn die Folge des Concils die wäre, dass in der katholischen Kirche Spaltungen entstanden und daraus nationale Kirchen hervorgiengen.

(палаты депутатовъ и сената) присоединенъ къ италіянскому королевству, а 10 января слѣдующаго года Викторъ Емануиль совершилъ въ него торжественный въѣздъ, какъ въ общепризнанную столицу королевства. Послѣ, для обезпеченія свободы и независимости папы, какъ всекатолическаго главы церкви, италіанскій парламентъ далъ-было ему гарантіи, въ видѣ формальнаго закона, но папа энкикликой отъ 15 мая 1871 г. ко всѣмъ епископамъ католической церкви объявилъ, что онъ ни за что ихъ не приметъ, потребовалъ возстановленія своего свѣтскаго владычества и призываетъ другихъ католическихъ князей помочь ему слѣзть это. Призывъ его на этотъ разъ оказался совершенно бесполезенъ. Видя себя стѣсненнымъ въ своихъ владѣніяхъ, онъ счелъ неудобнымъ продолженіе мнимаго вселенскаго собора и потому буллою отъ 20 окт. 1870 г. (*Postquam Dei munere*) объявилъ засѣданія его закрытыми до болѣе благопріятнаго времени. Къ довершенію несчастій, обрушившихся на папство въ описываемое время, было еще то, что побѣдитель Франціи, прусскій король Вильгельмъ IV, объявленъ былъ императоромъ (18 янв. 1871 г.) и изъ всѣхъ германскихъ племенъ и государствъ, за исключеніемъ Австріи, образовалось одно могущественное государство—германская имперія подъ гегемонію сильной военной державы—Пруссіи.

Догматъ о папской непогрѣшимости не есть что либо новое въ католической церкви. Онъ, какъ мы видѣли, весьма рельефно, со всѣми его характеристическими особенностями образовался еще къ половинѣ IX вѣка и съ тѣхъ поръ неустанно проповѣдовался и *de facto* былъ признаваемъ всею католическою церковію. Но нельзя не замѣтить, что формальное объявленіе папской непогрѣшимости догматомъ нѣсколько видоизмѣнило прежнее положеніе дѣла. Прежде существовали и могли существовать въ католической церкви такъ называемыя галликанскія теоріи, опираясь на которыя епископы національныхъ церквей, какъ мы видѣли, не

рѣдко обнаруживали стремленіе къ приобрѣтенію большей или меньшей независимости отъ римскаго престола. Съ провозглашеніемъ догмата „непогрѣшимости“ такія явленія сдѣлались невозможными въ католической церкви; теперь по *вѣрученію церкви* епископъ есть не болѣе, какъ делегатъ папы, и, какъ делегатъ, онъ не можетъ уже держать сторону правительства и стремиться къ національной церковной особности, не теряя въ тоже время достоинства и званія *католическаго* епископа. Латинское *unitas*, связывающее периферіи съ центромъ католичества — Римомъ, достигло, съ провозглашеніемъ догмата „непогрѣшимости“, высшей степени своего развитія. Сообразно съ этимъ, болѣе точнымъ опредѣленіемъ латинскаго *unitatis* само собою точнѣе уясняются и средневѣковыя отношенія папства къ государству. Догматъ „непогрѣшимости“ не видоизмѣнилъ отношеній католической церкви къ государству, но только придалъ *прежнимъ* папскимъ притязаніямъ относительно государства *характеръ божественнаго права*. Тѣ, чѣмъ папы владѣли въ средніе вѣка, опираясь частію на свою *материальную* силу, а частію на церковный авторитетъ своей кафедры, какъ апостольской, теперь усваивается за ними *догматически*. Т. о. верховная власть папъ въ церкви и государствѣ, доколѣ оно желаетъ оставаться *христіанскимъ* государствомъ, неразрывно связана съ самымъ существованіемъ католической церкви, какъ божественнаго института. Предѣлы этой власти, очевидно, опредѣляются значеніемъ папъ въ церкви, и всякое сокращеніе ихъ со стороны государства необходимо будетъ объявляемо ненормальнымъ явленіемъ, гоненіемъ на церковь и желаніемъ со стороны государства истребить католическую церковь. Западно-католическія государства Европы весьма хорошо сознавали это значеніе догмата „непогрѣшимости“ въ дѣлѣ опредѣленія отношенія католической церкви къ государству и потому отнеслись къ нему съ надлежащею враждебностію.

Едва только прошло 12 дней со времени формальнаго объявленія догмата „непогрѣшимости“, какъ имперскій канцлеръ Австріи, графъ Бейстъ, извѣстилъ папскій престолъ чрезъ австрійскаго посланника въ Римъ, графа Траутманнсдорфа, что конкордатъ съ Римомъ 1855 г. отмѣняется австрійскимъ правительствомъ и признается неимѣющимъ никакой силы. Министръ церковныхъ дѣлъ г. von Stremayr въ своемъ докладѣ министерскому совѣту объявилъ, что конкордатъ Австріи съ Римомъ 1855 г. долженъ быть разсматриваемъ какъ всякій другой договоръ одного независимаго государства съ другимъ точно такимъ же государствомъ, который терлетъ свою силу и отмѣняется самъ собою тотчасъ же, какъ только наступаютъ съ той и другой стороны переменны въ отношеніяхъ, при которыхъ онъ былъ заключенъ. Со стороны Австріи эти отношенія были видоизмѣнены во время законодательства 1868 г., а со стороны Рима — при объявленіи догмата „непогрѣшимости“. Широкая власть непогрѣжимаго папства, при неограниченной и неограничимой власти въры и нравовъ, становится опасною для государства съ догматизированіемъ «Syllabus'a» и дѣлаетъ необходимымъ уничтоженіе прежняго договора съ папой. Римъ пока отнесся съ полнымъ равнодушіемъ къ этому факту. *Civiltà Cattolica* объявила, что отмѣна конкордата повредитъ только самой Австріи, потому что общее каноническое право теперь снова получило силу, которой лишали его конкордаты. Затѣмъ, правительство воспретило-было обнародовать новый догматъ безъ государственнаго *placet*; но епископы, несмотря на это воспрещеніе правительства, все-таки обнародовали его и въ пастырскихъ посланіяхъ къ паствамъ, и съ церковной кафедры. А извѣстный епископъ линцскій, Рудигеръ, прежде чѣмъ обнародовать его, сначала совершилъ крестный ходъ по улицамъ города, а потомъ уже съ церковной кафедры прочелъ соборное опредѣленіе о догматѣ (31 іюля). Правительство не предприняло никакихъ мѣръ противъ епископовъ, нарушив-

шихъ его постановленіе, и провозглашеніе новоизмышленной папской догмы совершилось въ Австріи довольно спокойно. Правда, нѣкоторые изъ ученыхъ профессоровъ, какъ напр. Шульте, докторъ каноническаго права въ Прагѣ, обнаружили было сопротивленіе епископамъ, но такъ какъ они не нашли себѣ здѣсь поддержки, то принуждены были удалиться въ Германію и примкнули здѣсь къ *старокатолическому* движенію. Единодушно объявляя себя за непогрѣшимость папы, епископы, въ объясненіе своего, повидимому, страннаго поведенія на соборѣ, гдѣ они образовали оппозицію папству, и въ своихъ епархіяхъ, гдѣ они явились жаркими приверженцами его, объявили, что они не соглашались на соборѣ на провозглашеніе догмата „непогрѣшимости“ не потому, чтобы считали его неистиннымъ, а потому, что находили неблагоприятнымъ его провозглашеніе.

Гораздо большимъ движеніемъ сопровождалось провозглашеніе догмата о папской непогрѣшимости въ Германіи. Здѣсь оно какъ разъ совпало съ побѣднымъ кликомъ нѣмцевъ надъ французами, осуществленіемъ давно ожидаемаго германскаго единства и преобразованиемъ раздробленной Германіи въ единую германскую имперію. Опьяненіе нѣмцевъ узко-эгоистическимъ національнымъ чувствомъ достигло теперь крайней степени. Въ сознаніи своей военной, матеріальной мощи, они увидѣли въ образованіи *единой* германской имперіи смерть папства. Низверженіе его, какъ исконнаго врага Германіи, сдѣлалось теперь какъ бы задачей каждаго истиннаго патриота и либерала. Словомъ осуществленіе политическаго германскаго единства весьма много содѣйствовало противо-папскому движенію въ Германіи при объявленіи догмата „непогрѣшимости“ (1).

(1) Dass die Klagen des h. Vaters über die Verwegenheit der gegen seine Unfehlbarkeit gerichteten Opposition nicht erfolglos in den Lüften verhallten, dazu trug neben der Macht der katholischen Einheitsidee im Allgemeinen gewiss auch die Zeitlage nicht wenig bei. Nahm der nach

Общественная оппозиція папству въ Германіи вытекла преимущественно изъ ученыхъ слоевъ общества — профессоровъ университетовъ. Въ полночь на другой день послѣ провозглашенія догмата „непогрѣшимости“ (19 іюля) прибылъ въ Мюнхенъ архіепископъ мюнхенъ-фрейзингенскій, Шерръ. Уже при первомъ представленіи къ нему профессоровъ мѣстнаго университета послѣдніе выразили ему протестъ противъ новаго догмата, хотя еще довольно глухо. Въ концѣ іюля профессора мюнхенскаго университета, къ которымъ немедленно же примкнули ихъ сотоварищи въ университетахъ фрейбургскомъ, гиссенскомъ и бреславскомъ, подписали сообща объяснительную записку, въ которой они объявили, что такъ какъ на послѣднемъ ватиканскомъ соборѣ отцы его не пользовались надлежаще свободою, влѣдствіе того они, нижеподписавшіеся профессора, не могутъ признать его вселенскимъ соборомъ и принять его опредѣленія. Въ то же самое время нѣкоторые изъ мірянъ Мюнхена открыто объявили, что ученіе о папской непогрѣшимости стоитъ въ явномъ противорѣчій съ древнекатолическимъ ученіемъ. Уже эти протесты показывали, что догматъ „непогрѣшимости“ не будетъ принятъ съ покорностію въ Германіи. Но еще гораздо болѣе замѣчательное въ этомъ отношеніи состоялось собраніе многочисленныхъ профессоровъ богословія, церковнаго права и философіи въ Нюренбергѣ въ концѣ августа 1870 года. Между многими другими профессорами здѣсь находились

dem Tage von Sedan mit neuer Erbitterung fortgeführte Krieg die Gemüther noch unausgesetzt in Anspruch und hielt sie von näherem Eingehen in die kirchlichen Fragen ab, so war die Katastrophe, welche in offenbarem Zusammenhang mit den französischen Niederlagen die weltliche Herrschaft des Papstums vernichtete, wohl gar geeignet, die Sympathien der katholischen Welt dem unglücklichen Pius IX. in vollen Masse zuzuwenden In der That entstand in Folge dessen unter den Katholiken Deutschlands eine grosse politische Bewegung, die sich in einer Reihe von Versammlungen und Adressen Luft machte, und die wohl nichts lieber bezweckt hätte, als den Sieger von Sedan geraden Wegs nach Rom zu dirigiren.

также Дёллингеръ и Фридрихъ изъ Мюнхена, Рейнкенсъ и Балтцеръ изъ Бреславля, Михелисъ изъ Бранденбурга, Кноодтъ изъ Бонна и Шульте изъ Праги. Результатомъ ихъ совѣщаній было отверженіе новоизмышленнаго догмата о папской непогрѣшимости, такъ какъ объявленіемъ его искажена сущность епископства, какъ божественнаго института, и такъ какъ онъ, вслѣдствіе огромнаго вліянія его на всѣ области религіозной, общественной и нравственной жизни, грозитъ въ будущемъ произвести опаснѣйшія столкновенія между церковію и государствомъ, церковію и мірянами, католиками и иновѣрцами. Въ заключеніе совѣщаній положено было отправить просьбу къ епископамъ, воспротивившимся догмату „непогрѣшимости“, о созваніи новаго, истиннаго и свободнаго вселенскаго собора, не въ Италіи, а по сую сторону Альповъ.

Эти протесты со стороны профессоровъ вызвали епископовъ приступить съ своей стороны къ предпріятію рѣшительныхъ мѣръ для введенія новаго догмата въ своихъ епархіяхъ. Профессоры надѣялись, что епископы, образовавшіе оппозицію на соборѣ, продолжатъ ее и въ Германіи и примутъ ихъ сторону. Но германскіе епископы поступили также, какъ и австрійскіе, французскіе и др., объявили свою оппозицію на соборѣ направленною не противъ ученія о папской непогрѣшимости какъ догмата, а противъ неблаговременности провозглашенія его догматомъ. Въ концѣ августа 1870 г., т. е. вслѣдъ за нюрнбергскимъ собраніемъ профессоровъ, архіепископъ кѡльнскій Мельхерсъ пригласилъ окрестныхъ епископовъ собраться въ Фульдѣ для совѣщанія о мѣрахъ къ подавленію оппозиціи, направленной противъ папства. Результатомъ ихъ совѣщаній было пастырское посланіе, подписанное 9-ю присутствовавшими въ Фульдѣ епископами, къ которымъ въ послѣдствіи присоединилось еще 8 прелатовъ, не присутствовавшихъ въ Фульдѣ. Епископы объявили своимъ паствамъ, что на соборѣ всѣ епископы пользовались одинаковымъ правомъ: что они высказывали

свое убѣжденіе съ полною свободою; что сопротивленіе нѣкоторыхъ епископовъ противъ провозглашенія догмата не можетъ уничтожить его важности, особенно, если принять во вниманіе то, что они не присутствовали на послѣднемъ засѣданіи; что новый догматъ вполне согласенъ съ свящ. Писаніемъ и преданіемъ, и что, наконецъ, онъ заключаетъ въ себѣ не новое какое-нибудь ученіе, а разъясняетъ и утверждаетъ, вопреки новымъ появившимся лжеученіямъ, древнюю католическую истину, всегда хранимую церковію. Это пастырское посланіе должно быть прочтено съ церковныхъ кафедръ. Папа узнавъ о такомъ поступкѣ германскихъ епископовъ похвалилъ ихъ въ особомъ окружномъ посланіи (отъ 20 окт. 1870 г.), но вмѣстѣ съ тѣмъ выразилъ и скорбь о томъ, что не всѣ епископы подписались подъ фульдскимъ окружнымъ посланіемъ и что еще не всѣ обнародовали новый догматъ въ своихъ епархіяхъ. Впрочемъ недолго спустя воля папы исполнилась: въ короткое время всѣ германскіе епископы объявили себя за новый догматъ и обнародовали его въ своихъ епархіяхъ даже вопреки запрещеніямъ гражданскихъ правительствъ.

Издавъ означенное пастырское посланіе изъ Фульды, епископы послѣ того начали настаивать на томъ, чтобы требованія его были исполняемы вѣрующими ихъ епархій. Противящихся наказывали отрѣшеніемъ отъ должности и отлученіемъ. Архіепископъ кѡльнскій Мельхерсъ въ этомъ случаѣ подалъ примѣръ другимъ епископамъ. Профессоры боннскаго университета, не взирая на пастырское посланіе Мельхерса, отказались признать опредѣленія ватиканскаго собора, опираясь на противорѣчіе ихъ опредѣленіямъ тридентскаго собора. Мельхерсъ отвѣтилъ имъ на это тѣмъ, что богослововъ Хильгерса, Рейша, и Лангена и философа Кнодта лишилъ *missio canonica* и воспретилъ имъ читать лекціи, а учащимся у нихъ — слушать ихъ лекціи. Сенатъ университета нашелъ такой поступокъ епископа противозаконнымъ, — потому что по статутамъ

университета опредѣленіе профессора на должность совершается по согласію епископа съ иривительствомъ независимо отъ *missio canonica*, а не одною только стороною,—и подалъ министру ц. дѣлъ жалобу на епископа. Господинъ фонъ-Мюлеръ, исправлявшій должность духовнаго министра, нашелъ резоны профессоръ основательными и сдѣлалъ выговоръ епископу. Профессоры остались на своихъ мѣстахъ, но принуждены были прекратить чтеніе своихъ лекцій по причинѣ недостатка слушателей. Подобное же случилось и въ другихъ университетахъ и учебныхъ заведеніяхъ, напр. въ университетѣ бреславскомъ, браунсбергской гимназій и др: епископы лишали профессоръ *missio canonica* и воспрещали имъ чтеніе лекцій; профессоры жаловались на епископовъ церковному министерству; министерство принимало сторону профессоръ и осуждало епископовъ въ превышеніи ими своихъ правъ; но осужденные и отлученные епископами профессоры вынуждались прекращать свои чтенія вслѣдствіе того, что никто не хотѣлъ ихъ слушать, какъ осужденныхъ церковію еретиковъ. Впрочемъ, нужно замѣтить, маневръ епископовъ не всегда удавался. Иногда продолжали посѣщать лекціи профессоръ и послѣ того, какъ они формально отлучены были отъ церкви.

20 октября 1870 г. архіепископъ мюнхень-фрейзингенскій, Шерръ, отправилъ къ богословскому факультету требованіе, чтобы онъ принялъ ватиканскіе догматы. Изъ 9 профессоръ семь согласились на требованіе архіепископа, но двое изъ нихъ, Дѣллингеръ и Фридрихъ, воспротивились. 29 ноября тогоже года Фридрихъ отправилъ къ архіепископу письмо, въ которомъ объявилъ ему, что вопросъ о ватиканскомъ соборѣ—вопросъ совѣсти и что потому онъ можетъ быть рѣшенъ не чрезъ слѣпое подчиненіе церковному авторитету, а только *посредствомъ строго историческаго изслѣдованія его*. Ватиканскій соборъ онъ уподобилъ разбойничьему ефесскому собору (449 г.). 27 февраля слѣдующаго 1871 года къ высказанной причинѣ онъ

присоединилъ еще двѣ, — что ватиканскій соборъ противорѣчитъ опредѣленіямъ тридентскаго собора и что догматъ о папской непогрѣшимости грозитъ гибельными послѣдствіями для государства, которому онъ, Фридрихъ, присягнулъ въ вѣрности. Деллингеръ просилъ у архіепископа отсрочки, до 31 марта 1871 года на размышленіе. Но уже прежде истеченія этого срока издалъ объяснительную записку, въ которой изложилъ причины, почему онъ не можетъ принять ватиканскіе догматы. „Папская система, писалъ онъ въ заключеніе своего объясненія, носитъ на своемъ челѣ совершенно римскій отпечатокъ и никакъ не можетъ проникнуть въ германскія страны. Я не могу признать сего ученія, ни какъ христіанинъ, ни какъ богословъ, ни какъ историографъ, ни какъ гражданинъ; ибо оно несогласно съ духомъ Евангелія и ясными изреченіями Христа и апостоловъ; оно прямо хочетъ основать владычество надъ всею міромъ, которое Христосъ отклонилъ; оно хочетъ господства надъ общинами, которое Петръ воспретилъ всею и самому себѣ. Я не могу принять какъ богословъ: потому что все подлинное преданіе церкви стоитъ къ нему въ непримиримомъ противорѣчій. Я не могу принять его какъ историографъ; потому что, какъ таковой, я знаю, что упорное стремленіе осуществить эту теорію міроваго владычества стоило Европѣ потоковъ крови, опустошило и разорило цѣлыя страны, разрушило прекрасно устроенное зданіе устройства древнихъ церквей и раждало, питало и утверждало мерзвѣйшія злоупотребленія въ церкви. Наконецъ я долженъ отвергнуть его отъ себя какъ гражданинъ, потому что оно съ своими требованіями подчиненія государствъ и монарховъ и всего политическаго строя папской власти и исключительнымъ положеніемъ, котораго оно требуетъ для клира, служитъ основаніемъ безконечнаго гибельнаго раздора между государствомъ и церковію, между духовенствомъ и мірянами. Ибо я не могу скрыть того, что это ученіе, вслѣдствіе котораго погибла древняя нѣмецкая имперія, въ случаѣ,

если сдѣлается господствующимъ въ католической части нѣмецкаго народа, тотчасъ же внесетъ зародышъ неизлечимой болѣзни и въ недавно созданную новую имперію“. Дѣллингеръ вызывался научно опровергнуть ученіе ватиканскаго собора о папской непогрѣшимости предъ конференціей ли ученыхъ богослововъ и профессоровъ каноническаго права, или предъ собраніемъ епископовъ. Архіепископъ Шерръ отвѣтилъ на это въ особомъ пастырскомъ посланіи, что догматъ о непогрѣшимостм папы не подлежитъ болѣе обслѣдованію, потому что его изрекъ законный вселенскій соборъ, и что напрасно „наука невѣрія“ возстаетъ противъ Бога и церкви. Дѣллингеръ остался при своемъ мнѣніи. Тогда архіепископъ воспретилъ учащимся слушать лекціи профессоровъ Дѣллингера и Фридриха, правительство просило отставить ихъ отъ службы, хотя и безуспѣшно, и за тѣмъ (17 апр.) обоимъ ихъ отлучилъ отъ церкви, какъ еретиковъ.

Этотъ протестъ Дѣллингера какъ разъ совпалъ съ тѣмъ временемъ, когда окончилась прусско-французская война, и слѣдовательно, когда нѣмцы, свободные отъ всякой внѣшней заботы, вполне могли предаться внутреннимъ дѣламъ своимъ. Протестъ Дѣллингера быстро получилъ всеобщую извѣстность и повсюду былъ принятъ съ величайшимъ восторгомъ, какъ такое же національное дѣло, какъ и только-что окончившаяся война. Профессоры мюнхенскаго университета почти единодушно (изъ 52—44) составили къ мужественному профессору-протоіерею, Дѣллингеру, одобрительный адресъ, въ которомъ ободряли его твердо идти по разъ предначертанному пути. Этотъ профессорскій адресъ открылъ собою рядъ другихъ подобныхъ же одобрительныхъ адресовъ, присылаемыхъ къ Дѣллингеру изъ разныхъ городовъ и университетовъ Германіи, какъ напр. изъ Вѣны, Вюрцбурга, Фрейбурга и даже изъ Рима. Юридическій факультетъ Марбурга и оксфордскій университетъ поспѣшили приподнести Дѣллингеру докторское достоинство. 10 апрѣля около 400 католи-

ковъ собрались въ мюнхенскомъ музеѣ и составили здѣсь адресъ къ королю, въ которомъ просили его употребить всѣ зависящія отъ него средства, чтобы отклонить опасное для государства ученіе о папской непогрѣшимости, дѣлающее папу неограниченнымъ владыкою широкой области вѣры и нравственности, низводящее епископовъ въ простыхъ папскихъ комиссаровъ и склоняющее ихъ къ нарушенію государственныхъ законовъ. 250 подписей немедленно же покрыли этотъ адресъ. Къ началу мая число подписей подъ нимъ возросло до 12,000, а къ іюлю—до 18,000. Въ тотъ же самый день, 10 апрѣля, учрежденъ былъ такъ называемый „комитетъ католическаго дѣйствія въ Мюнхенѣ“ (Actionscomitè), сдѣлавшійся связующимъ и средоточнымъ пунктомъ всего противопапскаго движенія, названнаго теперь старокатолическимъ движеніемъ и превратившагося изъ частнаго, личнаго протеста противъ Рима въ протестъ противъ него общегерманскій. Вышеназванный адресъ мюнхенскаго музея вмѣстѣ съ особымъ письмомъ мюнхенскаго комитета дѣйствія, приложеннымъ къ нему, переданы королю.

Очерченный протестъ Дѣллингера и его приверженцевъ вызвалъ протестъ противъ него со стороны мюнхенскаго духовенства и приверженцевъ папы. 13 апрѣля приходскіе священники города Мюнхена подали своему архіепископу адресъ, въ которомъ вопреки утвержденіямъ Дѣллингера заявили, что они вѣрятъ въ святость послѣдняго ватиканскаго собора; что, по ихъ убѣжденію, церковь находится тамъ, гдѣ папа и епископы; что папская непогрѣшимость совершенно безвредна для государственнаго порядка, и что, наконецъ, „если бы папская непогрѣшимость грозила опасностію государству, въ такомъ случаѣ вообще церковная непогрѣшимость была бы опасна для него, но тогда она была бы таковою искони“. Къ этому адресу приходскаго духовенства немедленно же примкнулъ и монашесгвующій клиръ города Мюнхена. Архіепископъ съ своей стороны не оставался бездѣятельнымъ.

14 апрѣля онъ отправилъ къ королю пастырское посланіе, въ которомъ просилъ его положить конецъ опаснымъ замѣшательствамъ въ Баваріи, а 16 тогоже мѣсяца повелѣлъ прочесть это посланіе въ церквахъ съ каедрой во всеуслышаніе всѣмъ вѣрующимъ. Въ этомъ пастырскомъ посланіи архіепископъ объявлялъ всѣмъ вѣрнымъ католикамъ, что такъ называемые старокатолики, извращеніемъ истиннаго ученія собора и его догматовъ, не имѣютъ другой цѣли, какъ только произвести явное возмущеніе противъ единаго и истиннаго законнаго авторитета. Докторъ Губеръ и весь комитетъ старокатолическаго движенія высказали протестъ противъ оскорбительныхъ выраженій этого пастырскаго посланія, а докторъ Фридрихъ, показавъ предварительно „невѣроятное богословское безсіііе“ Рима, объявилъ на этомъ основаніи отлученіе его архіепископомъ канонически недействительнымъ и неимѣющимъ никакого значенія. Архіепископъ же въ отвѣтъ на эти протесты возмущившихся докторовъ науки предписалъ всему своему духовенству (19 мая) лишать причащенія, крещенія, покаянія, вѣнчанія и погребенія всѣхъ, подписавшихъ адресъ музея и примкнувшихъ къ старокатолическому движенію.

Не въ цѣляхъ нашей задачи подробно описывать ходъ и процессъ обнаруженія и развитія старокатолическаго движенія въ разныхъ уголкахъ Германіи. Мы ограничиваемся указаніемъ лишь основъ его происхожденія, а также главныхъ цѣлей и стремленій его, какъ особой нарождающейся секты. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи нельзя не замѣтить, что названіе „старокатолицизмъ“ менѣе всего идетъ къ новымъ противникамъ папской власти въ Германіи. Для всякаго, мало—дѣло знакомаго съ церковной исторіей, не можетъ быть никакого сомнѣнія, что съ провозглашеніемъ догмата папской непогрѣшимости римскій католицизмъ отнюдь не превратился въ какой-то новый католицизмъ, какъ утверждаютъ нѣмецкіе „старокатолики“, а остался тѣмъ же неизмѣннымъ римскимъ католицизмомъ, какимъ онъ

вполнѣ образовался со всеми его характеристическими свойствами уже въ IX вѣкѣ. Нѣмецкіе старокатолики знаютъ это хорошо и потому говорятъ объ опасностяхъ отъ догмата о папской непогрѣшимости не какъ о чемъ то предполагаемомъ въ будущемъ, а какъ объ историческомъ фактѣ, запечатлѣнномъ цѣлыми потоками крови. Теперь спрашивается, какія же цѣли они имѣли въ виду, отдѣляясь отъ католической церкви, и какова главная задача ихъ стремленій? Безъ сомнѣнія эти цѣли и стремленія нигдѣ такъ ясно не высказаны, какъ въ ихъ рѣчахъ, брошюрахъ и сочиненіяхъ, сказанныхъ и написанныхъ ими по разнымъ поводамъ.

Уже изъ того, что сказано, всякій легко можетъ видѣть, что одною изъ главныхъ причинъ возстанія нѣмецкихъ ученыхъ и патріотовъ противъ новаго римскаго догмата была именно чуждая его опасность для государственнаго строя Германіи, въ особенности же новосозданной нѣмецкой имперіи, и для германской науки. Относительно этого написано безчисленное множество брошюръ, а еще болѣе сказано рѣчей. Вскорѣ послѣ описанныхъ событій докторъ Шульте посвятилъ правительствамъ Германіи и Австріи особую записку, въ которой обращалъ ихъ вниманіе на то, что въ виду настоящаго совершенно измѣнившагося положенія епископовъ къ папѣ со стороны правительства недостаточно одного простаго отрицанія догмата „непогрѣшимости“, но что необходимы положительныя мѣры противъ опасныхъ козней приверженцевъ Рима. Епископы суть нововводители и потому государства должны заключать договоры только съ старокатолическою церковію и ей только должны давать права и привилегіи признанной государствомъ церкви. На первомъ конгрессѣ старокатоликовъ въ Мюнхенѣ (22 — 24 сент. 1871 г.) выражена была надежда на реформу церкви „примѣнительно къ національнымъ потребностямъ“. На томъ же самомъ конгрессѣ докторъ Губеръ выразилъ мысль, сдѣлавшуюся уже холячею между нѣмецкими старокатоликами, либералами и патріотами, что „но-

вѣйшія догматическія измышленія Рима одновременно заключаютъ въ себѣ нападеніе на политическое и культурно-историческое существованіе нѣмецкаго народа, равно какъ на нѣмецкое знаніе и нѣмецкую совѣсть“. Въ силу этого все старокатолическое противоположное движеніе названо „національно-политическимъ“ и „церковно-религіознымъ“. Во всѣхъ дальнѣйшихъ рѣчахъ старокатоликовъ, во всѣхъ статьяхъ и брошюрахъ, написанныхъ противъ ватиканскаго собора, непременно заводится рѣчь о *нѣмецкой* совѣсти, *нѣмецкой* мысли, *нѣмецкой* наукѣ, *нѣмецкой* религіозности, *нѣмецкомъ* духѣ ⁽¹⁾, долженствующемъ простереть свою благодѣющую руку на всѣ эти стремленія нѣмецкой націи ⁽²⁾; самое старокатолическое движеніе названо вытекшимъ изъ духа нѣмецкой націи и потому ему обѣщана несомнѣнная побѣда ⁽³⁾. При этомъ миссія нѣмецкаго народа формулирована такъ, что „она должна обосновать господство германскаго принципа въ Европѣ въ религіозной, политической и соціальной жизни для міра и благосостоянія всего міра“ ⁽⁴⁾. Въ чемъ заключается сущность германскаго принципа и каковъ его характеръ, объ этомъ не говорятъ ясно нѣмецкіе старокатолики и патріоты; но его отчасти можно усматривать изъ тѣхъ мѣстъ ихъ рѣчей и сочиненій, гдѣ они говорятъ о томъ, что теперь наступилъ конецъ господству романизма ⁽⁵⁾, т. е. католицизма; что настало время довершенія реформациі XVI вѣка ⁽⁶⁾, и что наступила побѣда науки и свободы духа. Нельзя не замѣтить, что старокатолики.

(1) Доктора: Губеръ, Виндшейдъ, Антонъ, Деллинггеръ.

(2) Виндшейдъ.

(3) Губеръ.

(4) Mission des deutsch. Volkes soll keine andere sein, als die Herrschaft des germanischen Princips in Europa im religiösen, politischen und socialen Leben zu begründen für den Frieden und die Wohlfart der Welt.

(5) Губеръ и Фолькъ.

(6) Деллинггеръ.

разнствуя отъ нѣмецкихъ католиковъ 40-хъ годовъ въ религіозномъ возрѣніи, по которому они гораздо ближе стоятъ къ римскому католицизму. Чѣмъ эти послѣдніе, сходятвууютъ съ ними въ возрѣніи на свойства германскаго духа и германскаго принципа, долженствующаго обосновать господство нѣмецкой націи надъ міромъ вмѣсто изжившагося романизма. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи весьма важенъ взглядъ старокатоликовъ на церковное единеніе, возбужденное ими на помянутомъ выше мюнхенскомъ конгрессѣ.

Глава старокатолическаго движенія, Дёллингеръ, сказалъ въ послѣдствіи времени (1872 г.) по этому вопросу нѣсколько лекцій, въ которыхъ высказалъ мысль, что всѣ народы міра неспособны къ церковному единенію, за исключеніемъ только Англии и Германіи. Неспособность восточной церкви къ единенію вытекаетъ изъ взгляда, какой составился въ „германской наукѣ“ на исторію церкви вообще, и въ частности на исторію восточной церкви. По католическому возрѣнію „грѣко-схизматическая церковь“ отторглась отъ живаго корня католическаго единства—Рима, потому сдѣлалась мертвымъ трупомъ; упала въ умственномъ и нравственномъ отношеніяхъ, вполне подчинилась гражданской власти и сдѣлалась неспособною ни къ какой жизнедѣятельности. Протестанты путемъ долгихъ опытовъ, видя, что протестантство по своему виду отличается отъ древней церкви, ввели въ понятіе исторіи церкви понятіе „развитія“ церкви, по которому переходные моменты ея необходимо должны быть отличны другъ отъ друга. По этому возрѣнію на исторію церкви, настоящая восточная церковь представляется въ формѣ археологическаго памятника или окаменѣлости, по которой, какъ и по всякому археологическому памятнику, можно узнать только, какую степень развитія церковь имѣла въ то время, когда восточная церковь превратилась въ окаменѣлость (1).

(1) Греческая церковь, говоритъ Дёллингеръ въ своемъ сочиненіи: Kirche und Kirchen, Papsthum und Kirchenstaat. München, 1861. обна-

Очевидно, что какъ католики, такъ и протестанты сходятся между собою въ воззрѣніи на восточную церковь, хотя и по разнымъ основаніямъ. Протестанты, какъ и католики, усматриваютъ, что восточная церковь вполне подчинилась гражданской власти, такъ что окончательно сдѣлалась неспособною къ какому бы то ни было рода жизнедѣятельности. Это воззрѣніе католиковъ и протестантовъ въ полной силѣ, и даже еще съ болѣе мрачными чертами, прилагается ими и къ нашей русской церкви⁽¹⁾. Понятно, что съ церковію

ружила съ XII вѣка по отношенію къ возбужденной жизни, юношеской свѣжести и могучей силѣ запада такую старчески-слабую неподвижность и такое высокоумное оцѣненіе, которыя неспособны болѣе учиться, столько же безплодны, какъ и немощны для исправленія внутренне-испорченнаго своего состоянія. Византизмъ смотрѣлъ на Римъ и на безпокойное движеніе латинскаго, полуварварскаго или совершенно варварскаго, міра подобно ракокоронованному владыкѣ или лишеному своего имущества собственнику. — Уже вѣреде XII в., замѣчаетъ Гизлеръ (Handbuch der Kirchengeschichte. Bonn, 1848), гнетъ деспотическаго произвола между греками задушилъ всякую политическую и религіозную свободу и вмѣстѣ съ тѣмъ всякое научное изслѣдованіе; вмѣсто этого между ними вкоренились рабская мысль и высокоуміе, ложь и лицемеріе. Имъ кажется, что всякое мірское образованіе завершилось въ классической древности, а высота богословскаго образованія — у нихъ древнихъ церковныхъ учителей. Т. о. они питаются остатками этого двоякаго прошлаго и смотреть на всѣ прочіе народы высокоумно какъ на варваровъ. Подобнаго же взгляда на восточную церковь среднихъ вѣковъ держатся Нелдеръ, Ульманъ и другіе протестантскіе историки. Ульманъ, напр., говоритъ: «въ то время, какъ западная церковь была втянута въ новое могущественное развитіе жизни, восточная церковь, дававшая въ прежнія столѣтія своей сестрѣ достославные примѣры, остановилась на прежде достигнутой точкѣ высоты и потомъ все болѣе и болѣе опускалась въ безжизненность и духовное оцѣпленіе. Культура перешла отъ грековъ къ тѣмъ, которыхъ они нѣкогда называли варварами; въ то время, какъ западная и сѣверная Европа вновь возродилась, востокъ умеръ долгою смертію» (Studien und Kritiken 1833 г.). Бауръ, наиболѣе послѣдовательный изъ протестантскихъ историковъ, совсѣмъ упускаетъ изъ вниманія средневѣковую исторію восточной церкви, такъ что не упоминаетъ о пей ни словомъ.

(1) Въ томъ же самомъ сочиненіи, Kirche und Kirchen. Деллингеръ выражается о русской церкви такимъ образомъ: «Русская церковь до та-

подобныхъ мрачныхъ свойствъ не можетъ быть особой охоты соединяться. Она и не способна къ соединенію. „Между славянскими народами, говоритъ Дёллингеръ въ своихъ лекціяхъ о соединеніи церквей, преобладаетъ въ настоящее время чувство національности и они пренебрегаютъ высокою миссіей религіозныхъ идей“. Есть нѣкоторое стремленіе къ церковному единенію только въ англійской церкви, но и здѣсь встрѣчается чрезвычайно много преградъ къ тому. Показавъ т. о., что ни одинъ въ мірѣ народъ неспособенъ къ церковному единенію, Дёллингеръ затѣмъ продолжаетъ: „Для насъ остается поэтому и главнымъ образомъ — Германія. Въ германской имперіи, какъ она образовалась теперь, католицизмъ составляетъ треть народонаселенія и протестантизмъ двѣ трети. Если, впрочемъ, мы присоединимъ къ Германіи жителей нѣ-

кой степени лишена всякой самостоятельности въ своей жизни, всякой свободы въ своемъ органическомъ развитіи, что едва ли найдется въ христіанской исторіи другой подобный ей примѣръ. Въ ней нѣтъ никакихъ соборовъ, никакихъ совѣщаній духовенства, никакого взаимодействія клира и прихожанъ, никакого средоточія церковной науки и образованія, никакого обмѣна взглядовъ чрезъ литературные органы, чрезъ церковную литературу. Такой литературы не существуетъ въ Россіи и не можетъ существовать. А отсюда уже слѣдуетъ, что, въ р. церкви нѣтъ никакого публичнаго мнѣнія и нельзя сказать, чтобы р. клиръ стремился къ какой нибудь опредѣленной цѣли, ясно имъ сознаваемой, или хотя ощущаемой инстинктивно. Широкая, непроходимая пропасть отдѣляетъ епископа отъ его духовенства. Епископъ болѣею частью престарѣлый монахъ, возведенный на епископскій тронъ внезапно, послѣ жизни проведенной въ кельѣ, благодаря лишь императ. волѣ, совершенно незнакомый съ мірскими дѣлами и занятіями по администраціи, знаетъ только двѣ главные обязанности: преданность государю и безусловное повиновеніе его волѣ, затѣмъ заботливое попеченіе о торжественности богослуженія. Бѣлое духовенство совершенно невѣжественно, обучено одному только чтенію и пѣнію, предано націонал. пороку — пьянству и т. д. въ томъ же самомъ родѣ. Не въ цѣляхъ нашей задачи опровергать это мнѣніе о русской церкви, преувеличеніе и предвзятость котораго очевидны для каждаго русскаго, гораздо ближе знакомаго съ дѣлами своей церкви, чѣмъ иѣмцы. Мы привели его только для того, чтобы видѣть, какъ иѣмецкіе ученые могутъ относиться къ соединенію съ русской церковью, о которой они составили такое крайнее мрачное понятіе.

мецких провинцій Австріи, то двѣ церкви, католическая и протестантская, будутъ почти равносильны по числу своихъ вѣрныхъ. Между всѣми великими народами нѣмцы одни занимаютъ подобное положеніе; изъ сосѣднихъ небольшихъ государствъ только Голландія и Швейцарія представляютъ подобное явленіе. Въ другихъ мѣстахъ всюду занимаетъ преобладающее и первенствующее положеніе одна какая нибудь церковь, римско-католическая ли то, или греко-каволическая, или протестантское исповѣданіе. Мы, нѣмцы, мы столько терпѣли отъ этого религіознаго раздѣленія, которое раздробило организмъ нашего народа; наше безсиліе, наши раздоры, наше униженіе предъ міромъ находятся въ такой тѣсной связи съ этимъ религіознымъ раздвоеніемъ Германіи, что каждый нѣмецъ всегда долженъ быть проникнуть тою мыслию, что откуда вышло религіозное разномысліе, откуда родилось это раздѣленіе, оттуда же должно выйти высшее и лучшее единеніе, которое, если я могу употребить греческое слово, будетъ трагическимъ *καθαρσις* (очищеніе) нашей исторіи“. Изъ дальнѣйшаго изложенія вопроса о воссоединеніи оказывается, что религіозное воссоединеніе германскаго народа должно произойти изъ взаимныхъ уступокъ нѣмецкихъ католиковъ и протестантовъ, приближенія протестантовъ по вѣроисповѣданію къ католикамъ, отверженія обоими вѣроисповѣданіями главенства папы и образованія изъ всѣхъ нѣмцевъ одной національной нѣмецкой церкви. „Мы можемъ рассчитывать, говоритъ Дѣллингеръ въ заключеніе своихъ лекцій, если не на дѣйствительную помощь, то на сочувствіе тѣхъ, кому дорого единство и величіе Германіи, кто видитъ, что политическое объединеніе Германіи есть только половина дѣла и что окончаніе и коронованіе зданія совершится только съ церковнымъ объединеніемъ всѣхъ ея исповѣданій. Въ Германіи въ самомъ дѣлѣ для смѣшенія обѣихъ религій есть твердая почва. Здѣсь все болѣе и болѣе ослабѣваютъ тѣ учрежденія и узаконенія, которыми искусственно поддерживалось обособленіе католиковъ отъ

протестантовъ, а современемъ мало-по-малу они будутъ уничтожены вовсе. Послѣ кѡльнской распри въ 1839 г. и въ ближайшіе къ тому времени годы въ Германіи браки между католиками и протестантами, по видимому, были рѣже. Но это продолжалось недолго. Съ того времени и особенно въ послѣдніе годы, какъ показываютъ статистическія данныя, такъ называемые смѣшанные браки значительно умножились, а впередъ ихъ будетъ еще больше. А въ этихъ бракахъ и религіозно-смѣшанныхъ фамиліяхъ уже заключается подготовленіе смѣшенія церквей и напоминаніе о необходимости ихъ единенія. Смѣшеніе и взаимное проникновеніе народонаселенія обоихъ исповѣданій неудержимо идетъ впередъ. Въ городахъ Германіи болѣе, чѣмъ гдѣ нибудь, католики и протестанты живутъ взаимными интересами, и мало-по-малу тоже будетъ и въ деревняхъ... За границей я всюду замѣчалъ довольно распространенымъ мнѣніе, что нѣмецкій народъ призванъ, чтобы поднять этотъ міровой вопросъ, и дать видъ, мѣру и направленіе движенію къ воссоединенію. Мы, нѣмцы, составляемъ сердце Европы, мы богаче въ богословіи всѣхъ другихъ народовъ и необходимое для этой задачи знаніе языковъ у насъ развито въ такой высокой степени, какъ нигдѣ.... Мы, нѣмцы, переживаемъ важные, радостные, возвышенные дни, дни побѣды и наконецъ достигнутаго національнаго единства, и я вѣрю, что народъ нашъ крѣпокъ и нравственно въ состояніи удержаться на высотѣ того нравственнаго положенія, которое судило ему божественное Провидѣніе“. Изъ приведенныхъ выписокъ, думаемъ, для каждаго ясно, что и въ дѣлѣ воссоединенія церквей національный пошибъ и „германская наука“ играютъ у нѣмцевъ главныя роли.

Приверженцы папства, называемые иначе ультрамонтанами, возражали старокатоликамъ съ весьма разумною основательностію, что христіанство родилось не „изъ германскаго духа“; что „германскій духъ“ не тождественъ съ святымъ Духомъ; что подчиненіе христіан-

ства національности или государственнымъ интересамъ есть языческая идея, и что самая наука, на которую старокатолики и всѣ либералы ссылаются, весьма эластическое слово, могущее быть понимаемо въ самомъ антихристіанскомъ смыслѣ. За тѣмъ, нисходя на точку зрѣнія патріотовъ, они увѣряли, что самое политическое германское единство невозможно безъ папства. Нѣмецкіе епископы, и каждый отдѣльно и сообща, издавали къ папствамъ посланія за посланіями, въ которыхъ извѣщали всѣхъ вѣрныхъ католиковъ, что догматъ о папской непогрѣшимости есть древнее католическое ученіе; что онъ необходимъ для сохраненія единства католической церкви; что именующіе себя старокатоликами злонамѣренно искажаютъ этотъ догматъ съ цѣлю испровергнуть законный церковный авторитетъ и вполне подчинить церковь государству; что они—не старокатолики, а скорѣе протестанты; что они въ настоящее время отвергаютъ многое изъ того, что прежде утверждали,—обычное свойство всѣхъ еретиковъ,—и что вообще они не заслуживаютъ никакого довѣрія. Самъ папа издалъ противъ нихъ нѣсколько посланій, въ которыхъ назвалъ ихъ искажителями истиннаго ученія церкви и недостойными имени католиковъ.

Прусское правительство съ своей стороны не могло остаться равнодушнымъ зрителемъ борьбы, завязавшейся между старокатоликами и папствомъ, или общѣе между общественнымъ германскимъ мнѣніемъ и романизмомъ. Общій голосъ всѣхъ старокатоликовъ, протестантовъ и патріотовъ требовалъ, чтобы имперское правительство предприняло какія нибудь рѣшительныя мѣры противъ новаго опаснаго римскаго ученія. При этомъ увѣряли, что въ настоящій разъ побѣда германской имперіи надъ папствомъ несомнѣнна; что то, чего доселѣ не удавалось *разъединенной* Германіи, непременно будетъ достигнуто *сослѣдованными* ея силами; что безъ сверженія римскаго ига достигнутое политическое объединеніе Германіи непрочное, и что послѣ седанской

катастрофы остался только походъ на Римъ со все́мъ оружіемъ германской науки (¹). Прусское правитель-ство никогда не оказывалось благосклонно къ католической церкви, а теперь, послѣ достиженія германскаго единства подъ его гегемоніей, оно болѣе чѣмъ когда либо обнаружило стремленіе видоизмѣнить тягостное для себя законодательство 1848—1850 гг. относительно римско-католической церкви. Внимая голосу общественнаго мнѣнія, что съ провозглашеніемъ догмата папской непогрѣшимости положеніе католической церкви de facto измѣнилось относительно государственной власти, оно предприняло рядъ законодательныхъ мѣръ, имѣющихъ конечною цѣлю полное подчиненіе католической церкви государственной власти, или образованіе изъ нѣмецкихъ католиковъ зависимой отъ государства національной нѣмецкой церкви. Общій планъ законодательныхъ мѣръ прусскаго правительства по дѣламъ католической церкви можно представить въ слѣдующихъ общихъ чертахъ. Оно изгнало іезуитовъ изъ Германіи, какъ опасныхъ членовъ государства, и исторгло изъ рукъ католическаго духовенства надзоръ за школой. Безспорно, школа составляетъ въ настоящее время могущественнѣйшій рычагъ въ дѣлѣ образованія и направленія умовъ молодыхъ поколѣній. Отстраняя католиче-

(¹) Nach dem deutsch-französischen Krieg war uns ein römischer Feldzug vorbehalten. Seit 18 Jahrhunderten kämpften die Völker Deutschlands gegen Roms Herrschaft, zuerst gegen die Cäsaren, später gegen die Gregor und Innocens. Haben unsere Vorfahren die Uebermacht jener vernichtet, so werden wir auch mit dem Uebermuth dieser fertig werden... Nicht ein Schwerterkampf wird es sein; mit blanken geistigen Waffen treten wir in die Arena, des Sieges sicher. Deutschland allein mit seiner reichen Wissenschaft, seiner Fülle von moralischer Kraft ist diesem Kampfe mit der kirchlichen Allgewalt gewachsen... Wie die Zersplitterung der deutschen Kontingente .. uns stets Niederlagen bereitet... so haben fast alle Einzelstaaten der päpstlichen Kurie gegenüber an Terrain verloren und können es nur unter des Fahnen des Deutschen Reichs zurückerobern... Wir haben Kanossa hinter uns, nicht vor uns и проч. въ томъ же родѣ.

скую церковь отъ надзора за школою и передавая этотъ надзоръ себѣ и своимъ чиновникамъ, правительство тѣмъ самымъ стремится приготовить изъ подростающихъ поколѣній—католиковъ въ нѣмецкомъ смыслѣ, болѣе или менѣе привязанныхъ къ германскому правительству, а не къ Риму и папѣ, какъ это было доселѣ. За тѣмъ оно постановило ограничивающіе законы относительно кафедръ, наложенія духовныхъ наказаній на провинившихся членовъ церкви, перехода ихъ изъ одной церкви въ другую, назначенія священниковъ на приходы, заключенія брака и т. п. Во всѣхъ перечисленныхъ предметахъ то, что прежде принадлежало церкви, правительство взяло себѣ. По новоизданнымъ прусскимъ законамъ правотѣріе и качества священниковъ должно испытывать правительство, а не архіереи, обязательенъ для всѣхъ гражданскій бракъ, а не церковный, опредѣлять виновность или невинность согрѣшающихъ членовъ католической церкви можетъ гражданское правительство, а не церковная власть и т. п. Германскіе епископы воспротивились исполнять новыя требованія прусскаго правительства, какъ противорѣчающія канонамъ и постановленіямъ католической церкви; правительство подвергло ихъ за это тяжкимъ денежнымъ штрафамъ и тюремному заключенію, какъ государственныхъ преступниковъ. Ультрамонтане повели противъ новыхъ мѣропріятій правительства борьбу словесную, какъ мѣропріятій языческихъ, направленныхъ къ уничтоженію христіанской религіи, начали опровергать ихъ съ богословской, исторической и юридической точки зрѣнія. Правительство наложило тяжелую руку свою на свободу слова, издало новые стѣснительные законы о печати. По прусскимъ законамъ о печати полиція пользуется неограниченнымъ правомъ налагать аресты на издающіяся газеты. По свидѣтельству одного депутата въ рейхстагѣ, недалѣе какъ въ нынѣшнемъ 1874 г., одинъ издающійся въ Глятицѣ листокъ „Gebirgsbote“ былъ арестованъ за то только, что онъ помѣстилъ на своихъ столбцахъ извѣстіе, буд-

то папа назвалъ въ одной изъ своихъ конференцій стойкое поведеніе прусскихъ епископовъ заслуживающимъ одобренія. Послѣ того онъ былъ еще нѣсколько разъ арестованъ за подобныя же извѣстія. По свидѣтельству другаго депутата рейхстага „Нюренбергскій Листокъ“ былъ конфискованъ полиціей 130 разъ и изъ этихъ 130 разъ редакторъ газеты былъ преданъ суду только одинъ разъ, но и то судомъ былъ оправданъ. Понятно, что при такихъ условіяхъ борьбы католики съ полнымъ правомъ могутъ назвать свою церковь гонимой. Чѣмъ кончится эта борьба, удастся ли Пруссіи на этотъ разъ побѣдить Римъ?—скажетъ будущее.

Удивительную картину представляетъ исторія церкви взору всякаго, всматривающагося въ судьбы ея. Въ глубокой древности, за нѣсколько вѣковъ до насъ, дикія орды одна за другою двигались съ востока на западъ и совершенно испровергли нѣкогда грозную римскую имперію. Римъ палъ съ своими языческими учрежденіями, но въ немъ осталось привившееся въ немъ христіанство. Осѣвншіяся дикія орды мало-по-малу приняли отъ разрушеннаго ими Рима христіанство и цивилизацію. Но Римъ возвѣстилъ имъ не чистое и истинное христіанство, а свое, такъ сказать, римское христіанство, сущность котораго составляетъ главенство римской церкви надъ всеѣми прочими мѣстными церквами міра, или, иначе сказать, абсолютное главенство римскаго папы въ церкви, вселенское епископство римскаго епископа. Противъ такого искаженія сущности и истиннаго характера христіанства, или, иначе, оязыченія его, еще очень рано раздался обличительный голосъ православнаго востока, гдѣ борьба за сохраненіе и пониманіе духа истиннаго христіанства велась непрерывно въ теченіи вѣковъ и гдѣ она была довольно напряженна и въ то время, когда Римъ сформировалъ себѣ свое особое христіанство. Но полуварварскій, воспитанный въ римскихъ идеяхъ, западный міръ отнесся съ улыбкой презрѣнія къ этому голосу посте-

пенно слабѣющаго востока и вслѣдъ за своимъ вождемъ—Римомъ обозвалъ схизматическимъ и уклонившимся въ заблужденія его самого. Съ теченіемъ времени нехристіанское христіанство Рима дало почувствовать подчинившимся ему народамъ, что оно далеко уклонилось отъ духа истиннаго христіанства. Т. о. протестъ противъ папства родился въ самой западной церкви; но начала, изъ которыхъ онъ исходитъ, далеко несогласны съ тѣми началами, на основаніи которыхъ заявлялъ и заявляетъ его востокъ. Настоящіе нѣмецкіе католики заявляютъ его въ силу принципа *національности* и всей *германской науки*. Разъ отторгшись отъ корня живой церкви и потерявъ сознаніе истиннаго духа Церкви, какъ непрерывно существующаго факта, западные протестанты, естественно, сами собой и не могутъ напасть на истинныя начала христіанской церкви, никогда ими нечувствуемая,—не могутъ точно воспроизвести того, что ими не ощущается. При такихъ обстоятельствахъ православный востокъ (часть котораго, конечно, составляемъ и мы. русскіе), обладающій истинною церковію, какъ непрерывно существующимъ фактомъ, могъ бы подать руку помощи своимъ западнымъ заблуждающимся братьямъ. Но правильно ли, свѣжо ли и сильно ли бьетъ его собственная жизнь, чтобы она могла *привлечь* къ себѣ заблуждающихся и давать имъ успокоеніе? По силѣ жизненности, дѣятельности и культуры не замѣчается ли совершенно обратное явленіе между востокомъ и западомъ?.....

Θ. Кургановъ.

С Л О В О,

ВЪ ДЕНЬ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА, СКАЗАННОЕ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЫМЪ АНТОНІЕМЪ, АРХІЕПИСКОПОМЪ КАЗАНСКИМЪ
25 ДЕКАБРЯ 1873 ГОДА.

Слымя свято стояніе его. (Ис. 6, 13).

Сіи слова изъ книги пророка Исаіи имѣють, братіе, близкое отношеніе къ настоящему свѣтлому торжеству святыхъ церкви; потому и беру ихъ предметомъ для слова въ честь нынѣшняго праздника.

Слова сіи сказаны были Богомъ Исаіи въ то время, когда онъ въ чудномъ видѣніи призванъ былъ къ пророческому служенію въ царствѣ Іудиномъ. Вотъ какимъ образомъ было сіе. „Видитъ Исаія Господа сѣдяща на престолѣ высоцѣ и превознесеннѣ, и исполнь домъ славы Его. И серафимы стояху окрестъ Его, и взываху другъ ко другу: святъ, святъ, святъ Господь Саваоѣ, исполнь вся земля славы Его“. Пораженный страхомъ отъ сего видѣнія лица Божія, Исаія воскликнулъ въ чувствѣ глубокаго сознанія своего недостойнства: „увы мнѣ! погибъ я, яко человекъ сый нечистыхъ устнѣ имый, и посредѣ людей нечистыхъ устнѣ имущихъ азъ живу. и Царя Господа Саваоѣ видѣхъ очима моима“. Но едва успѣлъ Исаія высказать такую смиренную исповѣдь, какъ посланъ былъ къ нему единъ отъ серафимовъ, который, взявъ горящій уголь клещами съ жертвенника, пылавшаго предъ престоломъ Господа

Саваоа, прикоснулся имъ къ устамъ его и сказалъ ему: *се прикоснулся сіе устамъ твоимъ и отглаголетъ беззаконія твоя, и грѣхи твоя очиститъ.* Въ слѣдъ за симъ Исаія услышалъ гласъ Господа, глаголюща: *кого пошлю и кто пойдетъ къ людямъ симъ, т. е. къ іудейскому народу съ проповѣдію Слова Божія? Ободренный отъ страха и воспламененный ревностію прикосновеніемъ огня божественнаго, Исаія отвѣчалъ на сей гласъ: се азъ, пошлю мя.* „Иди, глаголаше ему Господь, и рцы людямъ симъ, что они слыша не слышатъ и видя не видятъ и сердцемъ не разумѣютъ: одобелѣ бо сердце людей сихъ и ушима своима тяжко слышать и очи свои смѣжиша, и не хотятъ обратиться, да исцѣлю ихъ“ *Доколѣ Господи?*—спросилъ Исаія, т. е. доколѣ пребудутъ іудеи въ такомъ жалкомъ состояніи ослѣпленія и ожесточенія и доколѣ не обратятся и не получаютъ исцѣленія? „Дондеже опустѣютъ грады, продолжаетъ Господь, отъ еже не быти человѣкомъ, и земля останется пуста. И по семъ продолжитъ Богъ человѣки, и умножатся оставшіеся на земли, и паки будетъ въ расхищеніе. Но при всемъ этомъ народъ іудейскій будетъ *яко теревиногъ*, т. е. дубъ, который, и бывъ срубленъ до земли, вырастаетъ отъ желудя, потому что въ немъ есть *сѣмя свято стояніе его.*

Что же это за *сѣмя святое*, которое, какъ видите, братіе, было, по увѣренію Божію, *стояніемъ* народа и царства іудейскаго среди вѣхъ бѣдъ и превратностей, угрожавшихъ имъ иногда совершенною погибелю и силою котораго они сохранялись однакоже цѣлыми отъ конечнаго потребленія?

Это то благословенное сѣмя, прозябеніе коего мы празднественно воспоминаемъ нынѣ. Это—зачатый отъ Святаго Духа и рожденный отъ Препоблагословенной Дѣвы Маріи Господь и Спасъ нашъ Іисусъ Христосъ. Онъ, поистинѣ, и Онъ единственно есть то святое сѣмя, которое посеяно было Богомъ въ человѣчество еще въ раю—въ обѣтованіи, данномъ падшимъ прародителямъ, когда сказано было змію—искусителю. увлекше-

му ихъ въ грѣхъ и погибель, что *сѣмя жены сопретъ* ему нѣкогда *главу* (Быт. 3, 15), и ради котораго только тогда же, на самой первой порѣ своей, въ лицѣ самыхъ преступныхъ, родоначальниковъ своихъ, не погубило человѣчество. Онъ есть то святое сѣмя, ради котораго, сокровеннаго въ потомствѣ Сива, а потомъ, частнѣе, Ноя, праведнаго въ своемъ родѣ, и одного изъ сыновъ его Сима, сохранялся долго первый мѣръ отъ гибели, среди всѣхъ превратностей судьбы его, не смотря на крайнее растлѣніе его грѣхами и неправдами человѣческими, и сохранился въ ковчегѣ отъ конечнаго и всеобщаго истребленія во дни всемірнаго потопа. Онъ есть то святое сѣмя, которымъ въ послѣдствіи Богъ благословилъ Авраама и сыновъ его Исаака и Иакова, сказавъ имъ, что *о сѣмени ихъ благословятся вси язъцы земниі* (Быт. 12, 4) и изъ всѣхъ племенъ человѣческихъ избравъ ихъ единое племя—для того, чтобы въ немъ то святое сѣмя надежнѣйшимъ образомъ соблюлось въ цѣлости,—какъ бы зерно въ скорлупѣ,—до того предопредѣленнаго свыше времени, какъ, по надлежащемъ приготовленіи человѣчества къ принятію благодати спасенія, надобно будетъ сему сѣмени прозябнуть и проявиться на землѣ отъ вполне достойной, всенепорочной и вполне очищенной отъ всякой грѣховной скверны Жены—Дѣвы. Онъ есть то святое сѣмя, которое, далѣе, обѣтовано было царю Давиду въ образѣ его потомка—вѣчнаго Царя и Сына Вышняго: *возставлю сѣмя твое по тебѣ*, сказано было сему Царю по сердцу Божию; *управлю престолъ его до вѣка; Азъ буду ему въ отца* (2 Цар. 7, 12—14). Ради сего-то святаго сѣмени и сохранялся народъ израильскій, а потомъ царство іудейское, а частнѣе родъ Давидовъ особенными дивными путями промысла Божія во все времена бытія ихъ. Ради сего святаго сѣмени народу іудейскому постоянно даваемы были откровенія свыше—обѣтованія и пророчества, данъ законъ Синайскій; для сего непрестанно посылаемы были пророки, провозвѣстники воли и судебъ Божіихъ, дабы свѣтъ въры

въ Бога истиннаго не угасъ въ немъ среди всеобщей тмы язычества, дабы благочестіе и добродѣтель не изсякли среди всецѣлаго растлѣнія челоуѣчества грѣхами и беззаконіями. Ради сего-то святаго сѣмени непрерывный рядъ чудесъ, коими ознаменована вся исторія народа Божія, начиная съ исшествія изъ земли египетской до времени царей, съ сего времени—до плѣна вавилонскаго, отъ плѣна—до Ирода царя, когда отъ царства іудейскаго собственно остался только видъ и имя, а въ сущности это была уже одна изъ областей всемірной римской державы, когда и отъ величественнаго древа Давидова остался лишь одинъ корень. И вотъ, когда изъ этого корня *прозльзъ* наконецъ *жезлъ и цвѣтъ отъ него взыде* (Ис. 11, 1), т. е. когда отъ Пречистой и Пренепорочной Дѣвы Маріи, дщери Давидовой, родился, наитіемъ Духа Святаго, Сынъ Божій Господь нашъ Іисусъ Христосъ, явился на землѣ и съ челоуѣки пожиле, просвѣтивъ ихъ свѣтомъ своего Евангелія, искупивъ отъ клятвы законныя и возстановивъ отъ древняго паденія—своими страданіями, смертію, воскресеніемъ, вознесеніемъ на небо, и освятивъ дарованіемъ Духа Святаго; когда Онъ взамѣнъ храма ветхозавѣтнаго, бывшаго со всѣмъ тѣмъ, что въ немъ заключалось и дѣйствовалось, лишь сѣнію грядущихъ благъ, уготовалъ въ горницѣ Сіонской новое мѣсто освященія, для строенія тайнъ новозавѣтныхъ, заключавшихъ въ себѣ самое существо сихъ благъ; когда взамѣнъ синагоги іудейской, состоявшей изъ однихъ по плоти чадъ Авраама, создалъ Онъ церковь свою святую изъ чадъ его же по духу и по вѣрѣ, рожденныхъ благодатію, отъ всѣхъ племенъ и языковъ земныхъ: тогда—что мы видимъ? Народъ іудейскій перестаетъ быть подъ особенною охраною промысла Божія, и такъ какъ большинство его само притомъ отвергло отъ себя святое сѣмя, не признавъ Іисуса Христа обѣтованнымъ Мессією—Искупителемъ челоуѣковъ, предавъ Его на смерть и призвавъ на себя и на потомство свое кровь Его, то вскорѣ послѣ сего и раз-

зорено было въ конецъ царство іудино, разрушенъ свя-
тый градъ Іерусалимъ, сожженъ самый храмъ съ свя-
тынею его, такъ что и камня па камень не осталось
отъ него, а іудеи разсѣяны по всему лицу земли, гдѣ,
скитаясь безъ собственного отечества доселѣ, если не
совершенно истреблены, то, конечно, для того, чтобы
быть всегдашними живыми памятниками, какъ бы хо-
дячими, одушевленными письменами, свидѣтельствую-
щими о несомнѣнной достовѣрности всѣхъ тѣхъ чудес-
ныхъ судебъ Божіихъ, коими чрезъ цѣлый рядъ вѣковъ
блюлось въ человѣчествѣ святое сѣмя, т. е. обѣтован-
ный еще въ раю, предвозвѣщенный въ законѣ и про-
рокахъ, предъизображенный въ прообразахъ, издавеча
предзрѣнный, чаемый и вѣрою лобызаемый всѣми истин-
ными чадами ветхозавѣтной церкви, грядущій, а въ
последокъ дній и пришедшій самымъ дѣломъ, чрезъ
воплощеніе отъ Препоблагословенной Дѣвы Маріи, Гос-
подь и Богъ и Спаситель нашъ Іисусъ Христосъ.

Такъ было въ свое время святое Сѣмя стояніемъ
избраннаго народа Божія! Что же нынѣ? Нынѣ, съ
пришествіемъ на землю Христа Спасителя, послѣ того,
какъ слово Евангелія Его проповѣдано и распростра-
нено апостолами и ихъ преемниками по всему міру,
*Господу поспѣшствующу и слово утверждающу по-
спѣдствующими знаменми*, мы видимъ, что то святое
сѣмя уже возрасло въ древо великое, какъ это предъ-
изображено въ оной притчѣ Христовой: *подобно есть
царствіе Божіе зерну горюшину, еже пріемъ человекъ
вверже въ сѣтградъ свой: и возрастетъ, и бысть древо
великѣ, и птицы небесныя вселѣшася въ вѣтвѣе его* (Лук.
13, 19). Птицы небесныя — это тѣ народы, которые,
взавѣтъ народа іудейскаго, отвергнаго и утратившаго
святое сѣмя, усвоили себѣ оное, принявъ съ вѣрою и
любовію слово Евангелія Христова, содѣлавшиесь при-
частниками спасительной благодати въ таинствахъ
Христовыхъ и образовавъ, совокупностію своею, вооб-
ще міръ христіанскій; частнѣе же — это тѣ изъ сихъ
народовъ, кои во всей чистотѣ, неповрежденности и

полнотѣ пріять и содеража правою и живою вѣрою непогрѣшимое ученіе Евангелія и преданія апостоловъ, составляютъ единую, истинную, святую, соборную, апостольскую церковь Бога жива, царство Божіе благодатное. И вотъ, какъ древле для народа іудейскаго стояніемъ было сокровенное еще тогда въ немъ сѣмя святое, таѣъ и нынѣ для народовъ христіанскихъ таковымъ же стояніемъ — твердою опорою и охраною — есть, поистинѣ, тоже святое сѣмя, но уже проявленное и возрасшее въ древо велие, т. е. благодатное царство Христово, водворенное среди ихъ. Поистинѣ, ради сего царства, дабы оно болѣе и болѣе созидалось и преуспѣвало на землѣ, дабы въ него, подъ сѣнь вѣтвей его, болѣе и болѣе слеталось птиць небесныхъ — умножалось число вѣрующихъ во Христа и спасающихся благодатию Его, дабы оно болѣе и болѣе созрѣвало и совершенствовалось духовно, болѣе и болѣе уготовлялось и приближалось къ тому, чтобы изъ воинствующаго и уничиженнаго состоянія здѣсь — на землѣ перейти въ торжествующее и славное тамъ — на небесахъ, — для сего — говорю и стоятъ всѣ царства христіанскія. Для сего Господь, Владыка всяческихъ и Царь царей земныхъ, по слову Божию, и поставляетъ царей и преставляетъ; для сего благословляетъ ихъ миромъ и благоденствіемъ, обиліемъ славы и богатства, преуспѣніемъ въ наукахъ, просвѣщеніи и образованности, вообще всякими, не только духовными, но и вещественными благами. Для сего же иногда подвергаетъ ихъ и испытаніямъ, бѣдствіямъ, какъ частнымъ, такъ и общественнымъ, когда усматриваетъ, что они уклоняются отъ своего высокаго назначенія, оказываются невѣрными хранителями вѣреннаго имъ сокровища святаго сѣмени, отступаютъ отъ христіанскаго и заражаются языческимъ духомъ невѣрія, нечестія, всяческихъ неправдъ и беззаконій. Впрочемъ не оставляетъ ихъ и тогда въ конецъ, пока не увидитъ, что въ пнихъ царствахъ и народахъ совсѣмъ потеряно святое сѣмя, совершенно изсякъ Духъ Христовъ отъ

всеобщаго невѣрія и растлѣнія нравовъ. Тогда ошъ изрекаетъ на нихъ праведный судъ свой, отнимаетъ отъ нихъ царствіе Божіе и даетъ инымъ языкамъ, а ихъ оставляетъ самимъ себѣ—ходить по путемъ ихъ злымъ, доколѣ эти пути доведутъ ихъ до совершеннаго разстройства и гибели. Такіе пути Божіи въ судьбахъ царствъ и народовъ христіанскихъ такъ явственнно открыты въ исторіи ихъ—и отдаленной, и близкой и даже современной намъ, что имѣющіе очи еже видѣти и уши еже слышати и умъ еже разумѣти, не могутъ не примѣчать сего.

Ясно *видны*, братіе, подобныя *шествія Божіи* и въ судьбахъ нашего возлюбленнаго отечества, которое въ свою чреду восприняло въ себя святое сѣмя и сдѣлалось ковчегомъ и хранилищемъ его,—съ тѣхъ поръ, какъ еще Владиміромъ равноапостольнымъ посѣяно въ немъ сіе сѣмя, насаждена св. вѣра православная, водворено царство Христова багодатное. Съ тѣхъ поръ и для царства русскаго это *сѣмя святое—стояніе его*; съ тѣхъ поръ оно всегда было и есть подъ особеннымъ видимымъ промысломъ Божіимъ, который хранить, возвышаетъ, расширяетъ, благоустраиваетъ, миромъ и благоденствіемъ благословляетъ, даетъ ему помазанныхъ по сердцу своему, и—хотя въ иное время, въ наказаніе за грѣхи, для вразумленія и обращенія на путь истины и святости, для охраненія отъ вредныхъ вліяній стороннихъ, посѣщаетъ его жезломъ бѣдствій и скорбей, но ненадолго, а потомъ вновь милуетъ его милостію великою. Не мало пережило оно въ тысячелѣтнее свое бытіе такихъ посѣщеній; не мало испытало тяжкихъ искупеній и бѣдствій, въ которыхъ, казалось, могло бы совсѣмъ погибнуть. Но хранимое въ немъ сѣмя святое хранило его среди всѣхъ бѣдъ, избавляло отъ нихъ, а послѣ нихъ являло его еще въ большей силѣ и славѣ. Глубоко внѣдренное въ сердце народа русскаго это святое сѣмя—вѣра Христова, любовь и преданность къ церкви православной.—служило ему во всѣхъ бѣдствіяхъ неодолимою опорой,

одушевляло мужествомъ, воспламеняло самоотверженіемъ располагало къ смиренію предъ Богомъ и покаянію, привлекало къ нему помощь свыше и съ торжествомъ изводило его изъ самыхъ трудныхъ и тяжелыхъ обстоятельствъ. Не такъ-ли было, не сѣмь-ли святое отстояло и спасло отечество наше и въ недавнее еще время, въ оную незабвенную эпоху 12 года, когда губительное нашествіе несмѣтныхъ полчищъ вражійхъ, проникшихъ уже въ самое сердце Россіи, угрожало совершеннымъ раззореніемъ ей и порабощеніемъ желѣзному скипетру ненасытимаго властолюбца? Поистинѣ — не намъ, не намъ, а имени всеильнаго Царя царствующихъ и Господа господствующихъ принадлежитъ слава тогдашняго нашего торжества надъ врагами, нынѣ благодарно нами воспоминаемаго. Поистинѣ съ нами были Богъ и Его силою препоясанные возмogli мы отъ немощи, были крѣпки во бранѣхъ и обратили въ бѣгство полки чуждихъ.

О, да не забудемъ никогда мы — сыны Россіи — сего великаго урока и грознаго посѣщенія, которымъ Господь наказалъ насъ вмаѣ, а потомъ и милостію великою помиловалъ! Будемъ и впредь тщательно хранить въ себѣ святое сѣмь вѣры и благодати Христовой, дабы и оно никогда не престоало хранить насъ. Будемъ всегда крѣпко держаться за сіе неоторимое столпнѣ наше, и—не подвижемся во вѣкъ.

Храни въ себѣ тщательно и всякая душа христіанская сіе святое сѣмь, посѣянное, благодатію Божіею, въ каждомъ христіанинѣ въ таинствѣ св. крещенія, воспитанное и непрестанно питаемое тою же благодатію Духа Святаго въ прочіихъ таинствахъ, священнодѣйствіяхъ, учрежденіяхъ, молитвословіяхъ св. церкви. И не только храни, но и всячески возвращай и плодоноснымъ твори въ себѣ, очищая себя постоянно отъ всего противнаго и враждебнаго сему св. сѣмени, отъ всякой скверны плоти и духа, подвизаясь во всякомъ благомъ и богоугодномъ дѣланіи, — преуспѣвая въ вѣрѣ и благочестіи христіанскомъ, въ исполненіи за-

повѣдей евангельскихъ, наипаче же *стяжесвая любовь, яже, по апостолу, есть союзъ совершенства христіанскаго, облекаясь, якоже избраннїи Божїи, святы и возлюбленни, въ милосердіе, благодсть, смиренномудріе, кротость, долготерпнїе* (Кол. 3, 12, 14). Кто такимъ образомъ сохранить, возраститъ и плодоноснымъ сотворить въ себѣ сіе святое сѣмя, тотъ, поистинѣ, еще здѣсь водворить въ себѣ *самоу царствіе Божїе, еже внутрь насъ есть*, по слову Христову (Лук. 17, 21), и содѣлается вѣрнымъ наслѣдникомъ царствїя Божїя вѣчнаго, еже есть тамъ — на небесахъ. Но — горе тому христіанину, который небреженіемъ, невѣріемъ, нечестіемъ, грѣхами и беззаконїями, суетою и разсѣянностію, жестокосердіемъ и нелюбовїю къ ближнимъ, гордынею и превозношеніемъ, нераскаянностію и ожесточеніемъ погубить въ себѣ то святое сѣмя, или совершенно заглушить и подавить, и оно не принесетъ въ немъ никакого плода для житницы небесной, такъ что Господь, пришедъ къ нему, обрящетъ развѣ листвіе едино! *Земля бо, — грозное слово говоритъ апостоль, — пившая сходящїи на ню множицею дождь, и износящая только терніе и волчецъ, непотребна есть и клятвы близъ. сяже кончина въ пожженїе.* О, да дастъ и мнѣ Господь, какъ сему же апостолу, *надежду о васъ, возлюбленнїи, что вы — въ лучшемъ состоянїи и держитесь спасенїя* (Евр. 6, 7—9), еже буди въѣмъ намъ получить благодатїю воплощеннаго Спаса Христа! Аминь.

ОГЛАВЛЕНИЕ

третьей части

ПРАВОСЛАВНАГО СОБЕСѢДНИКА

НА 1874 ГОДЪ.

—

стр.

Догматическая система св. Иринея Лионскаго въ связи съ гностическими ученіями втораго вѣка. <i>Д. Гусева</i>	3.
Нѣмецкій католицизмъ. <i>Ө. Курганова</i> . 56, 186 и 308.	
Слово высокопреосвященнаго Антонія, архіепископа казанскаго, на освященіе храма въ г. Спасскѣ 4 іюня 1874 г.	91.
О древней христіанской архитектурѣ. <i>Н. Красносельцева</i>	103 и 277.
Изложеніе и критическій разборъ основныхъ началъ буддизма. <i>В. Миротворцева</i> . .	135.
Два официальные документа о духовныхъ дѣйствіяхъ противъ раскола въ казанской епархіи	159.
Слово, сказанное высокопреосвященнымъ Антоніемъ, архіепископомъ казанскимъ, въ градской боголюбской церкви въ окт. 1874 г., по случаю открытія устроеннаго при сей церкви богадѣленнаго дома для призрѣнія бѣдныхъ	179.

Русское духовенство подъ перомъ французскаго публициста. <i>А. Г—ва</i>	225.
О превосходствѣ мусульманства предъ христіанствомъ. <i>Епископа Визторина</i>	248.
Слово высокопреосвященнаго Антонія въ день рождества Христова 25 декабря 1873 г.	373.