

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ,

ИЗДАНИЕ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ.

1882.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

КАЗАНЬ.

Типографія Императорскаго Университета

Печатать дозволяется. Доцентъ академіи *А. Вадковскій*.

ПИСЬМА

О НѢМЕЦКОМЪ БОГОСЛОВІИ.

Письмо 7.

ШКОЛА ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКАЯ.

Давидъ Штраусъ.

Съ тяжелымъ чувствомъ берусь за перо, чтобы бесѣдовать съ вами о томъ отдѣлѣ въ исторіи нѣмецкаго богословія, который стоитъ теперь на очереди для нашего обозрѣнія. Въ исторіи нѣмецкой литературы прошлаго вѣка есть періодъ, который историки назвали характернымъ именемъ — періодомъ бурь и волненій (Sturm-und-Drang); подобнымъ же именемъ можно назвать и періодъ нѣмецкаго богословствованія, въ который теперь мы вступаемъ. Политическія событія въ Европѣ, въ частности въ Германіи подготовляли „бурю и волненіе“ въ области религіозныхъ идей: революція во Франціи (такъ наз. вторая), возстаніе въ Греціи, въ Польшѣ были симптомами начинавшагося движенія и многія мелкія нѣмецкія княжества противъ своего желанія рѣшились выступить на путь конституціонныхъ реформъ. Романтическое направленіе уступало съ каждымъ днемъ болѣе и болѣе свое мѣсто направленію гуманитарному: стали отстаивать права человѣка въ его соціальномъ положеніи, преслѣдовать практическіе

интересы, освящать естественныя стремленія, чему много способствовали педагоги съ своимъ нагляднымъ обученіемъ и догматомъ о естественномъ развитіи, указываемомъ природою. Печать, и въ научныхъ статьяхъ и въ беллетристикѣ, открыто стала проводить антирелигіозныя идеи, разжигала народныя страсти и соблазняла самыми химерическими надеждами и несбыточными утопіями. Утомленная выспреннимъ пареніемъ идеальной философіи, царившей въ Германіи, общественная мысль обратила свое вниманіе на изученіе природы, и естествовѣдѣніе стало любимою наукою, вытѣснявшею метафизику; реализмъ и матеріализмъ науки повель за собою матеріализмъ въ жизни: духовная идея о Богѣ плохо гармонировала съ этимъ общимъ потокомъ и сочувствіе къ ней падало видимо. Подъ давленіемъ такого направленія только рѣдкіе философы рѣшались защищать теистическую точку зрѣнія, но безъ особеннаго таланта, и слѣд. безъ особеннаго успѣха. Въ области богословской наступило время какой-то вялости и ослабленія; старый раціонализмъ чувствовалъ себя побѣжденнымъ и посредствующее богословіе теряло въ немъ мотивъ своей энергіи и оригинальности и склонялось къ направленію положительному; но оно распатало очень важныя стороны въ положительномъ ученіи церкви; поколебалась старая теорія божественнаго вдохновенія, допускалась возможность ошибокъ у библейскихъ писателей, слѣд. отрицалась непогрѣшимость Библии; настойчиво указывалась необходимость критики, какого-то постояннаго ощупыванія библейскихъ фактовъ и эта скептическая точка зрѣнія на канонъ стала принадлежностью самыхъ благонамѣренныхъ теологовъ. Спекулятивная школа наскучила всѣмъ своимъ діалектическимъ методомъ и безапелляционнымъ догматизмомъ. Талантливые люди, геніемъ которыхъ жила тогдашняя мысль, сходили съ арены своей дѣятельности: холера свела въ могилу Гегеля въ 1831 г., Шлейермахеръ умеръ въ 1834 г. Насту-

пило какое-то затишье...; но оно было предвозвѣстникомъ бури. Въ 1835 г. грянулъ сильный ударъ грома, заставившій вздрогнуть не однихъ теологовъ, но всѣхъ, кому хоть сколько нибудь было дорого имя христіанства. Появился первый томъ книги „Жизнь Иисуса“, авторомъ которой былъ Давидъ Штраусъ.

Содержаніемъ этой книги была самая безпощадная критика всего новаго завѣта, четырехъ евангелій, изображающихъ земную жизнь и дѣятельность Основателя христіанства. Поэтому съ появленіемъ этой книги начинается свое существованіе новая школа нѣмецкаго богословія, которую обыкновенно называютъ *историко-критическою*. Она родилась тамъ, откуда менѣе всего можно было ждать происхожденія такого радикальнаго скепсиса, родилась въ Тюбингенѣ, резиденціи ортодоксальнаго направленія, въ томъ самомъ тюбингенскомъ университетѣ, гдѣ были нѣкогда и учили Бенгель, Шторръ, Фляттъ, Штэйдель и другіе консервативные теологи. Здѣсь-то молодой магистръ, по профессіи репетентъ, со всею неуклюжестью и грубоватостью своей швабской натуры, выступилъ въ качествѣ критика евангельскихъ сказаній о личности Господа Иисуса Христа; обладавшій необыкновенно тонкимъ аналитическимъ талантомъ и способностью выражать свою мысль необыкновенно ясно и прозрачно, ловко разлагать фактъ на его составные элементы и безцеремонно налагать руку на ихъ дѣйствительность, онъ приступилъ къ евангельской исторіи съ своимъ грубымъ анатомическимъ ножомъ и разорвалъ на куски величавую исторію, на которой покоится христіанство, какъ религія.

Д. Штраусъ родился въ 1808 г. въ Людвигсбургѣ. Отецъ и мать его по своимъ религіознымъ убѣжденіямъ представляли собою чету, у которой не было гармоническаго единства и цѣдность вѣрованій распалась на двѣ противоположныя формы, и это раздвоеніе передали своему сыну. Отецъ Давида былъ ортодоксалъ, но его вѣрованія были традиціонны-

ми и не давали основы нравственнымъ его убѣжденіямъ, которыхъ почти и не было у коммерсанта; а его жена была напротивъ женщиною съ убѣжденіями, которая, въ противоположность своему мужу, не отличалась набожностью, была скорѣе рационалистка, и, любя особенно природу, въ религіи не шла дальше сухаго деизма; какъ женщина съ характеромъ и крѣпкою волею, она руководствовалась въ жизни своею нравственною программю, чуждою религіозныхъ указаній. Эти два разныхъ типа отца и матери оставили каждый свой слѣдъ на сынѣ, духовный складъ котораго сложился изъ крайностей: по примѣру отца онъ жилъ религіею, чуждою нравственности, слѣд. для него безсодержательною, по примѣру матери — моралью, чуждою религіозной санкціи. Отданный на 13 году въ семинарію, въ Блаубейрнѣ, школьникъ Давидъ обнаружилъ сухой, подозрительный и необщительный характеръ; всѣ его развлеченія состояли въ одинокихъ прогулкахъ въ горы, гдѣ мальчикъ въ уединеніи любовался дикими и величавыми картинами окружающей горной природы. Семинарія счастлива была своими учителями, которые умѣли вдохнуть въ юныя головы и сердца любовь къ наукамъ, особенно филологическимъ; любимыми научными авторитетами семинаристовъ были Бёмъ и Шеллингъ, предъ романтико-спекулятивнымъ гениемъ которыхъ благоговѣли учащіяся. Изъ семинаріи Давидъ вынесъ это романтическое настроеніе, которое и было такимъ образомъ первою фазою его умственного развитія. Когда изъ семинаріи перешелъ онъ въ богословскій институтъ при тюбингенскомъ университетѣ, то предъ нимъ раскрылся новый горизонтъ. Царемъ въ богословскомъ мірѣ былъ тогда Шлейермахеръ, изучать котораго и принялся молодой студентъ; діалектика этого богослова, смѣлые полеты его мыслей, свободное отношеніе къ церковному ученію—все это были, по сознанію самого Штрауса, первыми словами змѣя искусителя, къ которымъ онъ жадно прислушивался;

потомъ молодой теологъ вмѣстѣ съ другими товарищами погрузился въ изученіе Гегеля, котораго „Феноменологія духа“ только что вышла въ свѣтъ. Занятія тѣмъ и другимъ какъ бы дополняли пробѣлы преподаванія наличныхъ профессоровъ, между которыми не было выдающихся талантовъ и во главѣ которыхъ стоялъ въ качествѣ декана знакомый намъ д—ръ Штэйдель. Но въ университетъ перешелъ Бауръ, впоследствии основатель такъ наз. тюбингенской школы, бывшій прежде преподавателемъ Блаубернской семинаріи и слѣд. знакомый Штраусу, и открылъ курсъ лекцій по церковной исторіи и по исторіи догматовъ, особенно же по экзегетикѣ, гдѣ, хотя еще не проводилъ вполне своего взгляда на движеніе идей въ первенствующей церкви, но своимъ анализомъ кн. Дѣяній апостольскихъ и посланій ап. Павла къ Коринѳянамъ возбуждалъ въ студентахъ духъ критики и скепсиса; и Штраусъ впоследствии говорилъ, что первыя попытки его „штурмовать стѣны Сіона“ внушены ему были лекціями Баура, выслушавши которыя, онъ „потерялъ вѣру въ богодухновенность свѣд. книгъ“. Благодаря вліянію гегельянской философіи, романтизмъ Штрауса испарялся все болѣе и болѣе и онъ дѣлался истымъ гегельянцемъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ менѣе и менѣе вѣрующимъ. Если прежде онъ считалъ себя человѣкомъ чувства, мечтателемъ, даже поэтомъ, то теперь почувствовалъ склонность къ діалектическому мышленію, критическому анализу и суровому сужденію. Съ такою настроенностію онъ обращалъ свои взоры къ историческимъ фактамъ, на которыхъ покоится религія и все менѣе и менѣе казались они ему священными. „На студенческой скамейкѣ, говоритъ о себѣ Штраусъ, закрались въ мою душу сомнѣнія въ достовѣрности евангельской исторіи, и съ каждымъ шагомъ впередъ въ изученіи Гегеля я постепенно освобождался отъ теологическихъ предразсудковъ“.—Однако эти сомнѣнія не помѣшали ему, по окончаніи университетскаго курса, принять

мѣсто викарія въ одномъ незначительномъ мѣстечкѣ; но они вѣроятно росли съ каждымъ днемъ болѣе и болѣе, потому что положеніе викарія стало настолько фальшивымъ, что онъ вскорѣ оставилъ его и сдѣлался учителемъ въ одной изъ семинарій. Въ этомъ званіи онъ поѣхалъ въ Берлинъ лично послушать Шлейермахера и Гегеля — своихъ кумировъ съ семинарской скамейки. Первый въ то время читалъ лекціи между прочимъ и по евангельской исторіи (см. письмо 1-е), которыми остался недоволенъ пріѣхавшій учитель, а обожаемый Гегель только что умеръ. Здѣсь-то и созрѣвалъ въ головѣ Штрауса планъ критики евангельской исторіи, навѣянный можетъ быть и лекціями Шлейермахера, у котораго онъ выбрасывалъ религіозность и заимствовалъ критицизмъ и вообще скептическое отношеніе къ чудеснымъ событіямъ особенно изъ періода дѣтства Іисуса. Возвратившись домой, онъ былъ переведенъ изъ семинаріи въ университетъ въ качествѣ репетента и здѣсь открылъ лекціи по философіи, гдѣ проявилъ себя полнымъ гегельянцемъ. Но любимую сферою его ученыхъ работъ была не философія, а богословіе; онъ оставилъ чтеніе лекцій и занялся въ досужіе часы этою наукою; въ ней отмежевалъ онъ себѣ центральный пунктъ христіанства—лице Богочеловѣка Іисуса и евангельскую исторію о Его земной жизни. Работа шла необыкновенно быстро—съ небольшимъ годъ; около года шло печатаніе книги и лѣтомъ 1835 г. вышелъ въ Тюбингенѣ первый томъ Штраусовой книги „Жизнь Іисуса“.

Книгу эту нужно разсматривать какъ результатъ и выраженіе всего направленія предшествующаго нѣмецкаго богословія въ области хринологіи. Авторъ сдѣлалъ изъ нея какъ бы арсеналь, куда собралъ оружія противъ христіанства, появившіяся съ самыхъ древнихъ временъ, начиная съ Цельса, Порфирія, Юліана, включая англійскихъ деистовъ и натуралистовъ—Моргана, Чобба, Вульстона и кончая нѣ-

мецкими рационалистами 18—19 вв. Чтобы видѣть это подготовленіе матеріала Штраусу эпохою, предшествующею его книгѣ, мы обратимся къ состоянію евангельскаго экзегесиса предъ временемъ появленія его книги и главнымъ опытамъ построенія всей евангельской исторіи.

Со времени появленія такъ наз. Вольфенбюттельскихъ отрывковъ начинается эра скептическаго экзегесиса, усилившагося особенно къ концу прошлаго столѣтія, когда поднялась сильная критика евангелій. Основателемъ школы этого направленія былъ геттингенскій профессоръ Эйхорнъ, который принялъ гипотезу Лессинга о первичномъ евангеліи, писанномъ на арамейскомъ нарѣчій, съ котораго наши теперешнія первыя три евангелія представляютъ только образцы трехъ передѣлокъ. Рядомъ съ теоріею первоевангелія выработана была іенскимъ профессоромъ Гризбахомъ другая, такъ наз. теорія заимствованія, по которой будто бы Маркъ заимствовалъ свои сказанія у Матѳея и Луки; эту теорію нѣсколько поправилъ и видоизмѣнилъ Шлейермахеръ въ своемъ изслѣдованіи о евангеліи Луки (см. письмо 2-е). Павлюсъ источникъ синоптическихъ евангелій видитъ въ краткихъ дневныхъ замѣткахъ Маріи, матери Иисуса, въ мемуарахъ ап. Іоанна и подобныхъ письменныхъ первоисточникахъ. Другіе вмѣсто писанныхъ первоисточниковъ нашихъ евангелій находили неписанные—устное преданіе, ходившее между христіанами первой церкви; такова теорія Гизлера. Эти теоріи ученыхъ относительно синоптиковъ вели къ самымъ микрокопическимъ изслѣдованіямъ ихъ текста, къ произвольнымъ догадкамъ о подлинности или неподлинности тѣхъ или другихъ разсказываемыхъ событій, взаимному сличенію ихъ между собою и выводы были часто очень неблагоприятны для авторитета сихъ евангелій. Большею неприкосновенностью пользовалось четвертое евангеліе; не видно сомнѣній въ его подлинности, потому что, сообразно тогдашнимъ фи-

лософскимъ возрѣніямъ, Христось, какъ изображаетъ его св. Іоаннъ, считался выше и идеальнѣе Христа синоптиковъ. Въ чертахъ послѣдняго находили много національнаго, партикулярнаго, чело-вѣкообразнаго, тогда какъ въ чертахъ, какими изображаетъ Христа Іоаннъ, находили болѣе общечеловѣческаго, универсальнаго, божественнаго. Вмѣстѣ съ тѣмъ устанавливается мнѣніе не только о различіи, но и противорѣчій между синоптическими евангеліями и Іоанновымъ, и Фогель въ своемъ сочиненіи „ев. Іоаннъ“ (1801 г.) выставляетъ рѣзко это мнимое противорѣчіе, а Бретшнейдеръ рѣшается высказать сомнѣніе въ подлинности всѣхъ произведеній ап. Іоанна, которыхъ содержаніе онъ находилъ очень мистичнымъ и супранатуральнымъ, что конечно не нравилось ему, какъ рационалисту. Но уваженіе романтико-спекулятивнаго богословія къ содержанію четвертаго евангелія было такъ велико, что мысль Бретшнейдера не нашла себѣ поддержки и критика готова была пожертвовать Апокалипсисомъ, лишь бы спасти апостольское происхожденіе евангелія Іоанна. Но когда это евангеліе поставлено было выше синоптическихъ, то его поставили высшимъ критеріемъ, по которому провѣряли достовѣрность сказаній синоптиковъ; и такъ какъ Іоаннъ ничего не говоритъ о событіяхъ, предшествующихъ выступленію Господа на общественное служеніе, то и стали заподозривать синоптическія сказанія о рожденіи Предтечи, Благовѣщеніи, обстоятельствахъ рожденія Іисуса.—Таково было общее состояніе вопроса объ евангеліяхъ предъ временемъ появленія книги Штрауса. Эти споры о томъ, какое евангеліе древнѣе и слѣд. достовѣрнѣе, естественно вели къ другому вопросу: — все ли въ евангеліяхъ одинаково достовѣрно? Центръ изслѣдованій перемѣнялся, — отъ писателей переходили къ описываемымъ ими предметамъ и ко всему ряду сказаній о лицѣ Іисуса Христа, дѣянія котораго описываются евангелистами. Вотъ почему до Штрауса мы

видимъ неоднократные опыты богослововъ составить цѣльное, послѣдовательное изложеніе земной жизни Господа и „Жизнь Іисуса“ Штрауса есть продолженіе цѣлаго ряда подобныхъ „Жизней“ предшествующихъ опытовъ.

Эти опыты неодинаковы по своему содержанію и направленію, смотря по тому, къ какой школѣ принадлежали ихъ составители. Древніе протестантскіе богословы примѣчали фактъ неодинаковости повѣствованій евангелистовъ и пріискивали средства къ взаимному согласованію всѣхъ четырехъ евангелистовъ и ихъ труды, направленные къ этой цѣли, носили названіе „гармоній“, и первымъ гармонистомъ былъ Озиандеръ. Приемы и способы согласованія этихъ древнихъ гармонистовъ сдѣлались образцами для изслѣдователей евангельской исторіи, принадлежащихъ къ школѣ т. в. супранатуральной. Начиная съ Бенгеля, Ольтгаузенъ, Люкке, Шторръ, Толюкъ, признавая за всѣми евангелистами одинаковую богодухновенность, предлагали разные способы примиренія различія ихъ повѣствованій; они тщательно намѣтили всѣ пункты различія, которые потомъ повторены были Штраусомъ, такъ что въ этомъ случаѣ онъ не сказалъ ничего новаго и гармонисты подготовили ему списокъ всѣхъ разногласій, которыя онъ выставилъ съ такою рѣзкостью. Въ борьбѣ съ раціонализмомъ супранатуралисты дѣлали нѣкоторыя уступки и готовы были понимать нѣкоторые факты въ иносказательномъ смыслѣ. Такъ Штэйдель, учитель Штрауса въ университетѣ, въ рассказѣ евангелиста объ искушеніи въ пустынѣ вмѣсто искушителя — діавола допуская только внутреннее „представленіе“, — потоцненіе гадаринскихъ сгиней объяснялъ взрывомъ послѣдняго пароксизма бѣшенаго (по евангелію бѣсноватаго), испугавшаго цѣлое стадо, — вознесеніе Господа объяснялъ „переходомъ въ невидимый міръ“ и пр. Еще болѣе произвольно построялась жизнь Іисуса школою посредствующаго богословія, во главѣ которой стоитъ

Шлейермахеръ, составившій особое сочиненіе „Жизнь Иисуса“, о которомъ мы дѣлали нужныя замѣчанія въ прежнихъ письмахъ (см. письмо 2-е). Жизнеописатель въ выборѣ историческаго матеріала руководился слѣдующими двумя соображеніями: всѣ событія евангельской исторіи, которыя не имѣютъ прямаго отношенія къ описанію дѣятельности Иисуса, какъ искупителя, безразличны въ религіозномъ отношеніи и ихъ можно принимать или не принимать; еще: всѣ сказанія синоптиковъ, которыхъ нѣтъ у Іоанна, не достовѣрны и могутъ быть принимаемы или отвергаемы. Несторіанскій взглядъ Шлейермахера на Иисуса, по которому Божество обитало въ немъ, привелъ его къ непростительнымъ уступкамъ и онъ напр. для искупительной дѣятельности Иисуса считалъ безразличнымъ, родился ли Господь отъ Дѣвы Маріи или отъ Іосифа и—какъ видѣли прежде—скептически относится къ сказаніямъ синоптиковъ о чудесныхъ событіяхъ рожденія и дѣтства Иисуса; да и всѣ вообще чудесныя событія евангельской исторіи излагаются у него въ ослабленномъ, передѣланномъ видѣ, съ явною склонностью его третировать всѣ чудесныя факты какъ натуральные. Для той же искупительной дѣятельности Иисуса будто бы имѣла значеніе смерть Иисуса, а фактъ воскресенія и вознесенія на небо были для этой цѣли безразличны, поэтому онъ ихъ не подтверждаетъ. Словомъ—его „Жизнь Иисуса“ была скорѣе какою-то романтическою поэмою, нежели точнымъ воспроизведеніемъ Христа историческаго, какъ рисуютъ его каноническія евангелія, такъ что послѣднія были для него не историческимъ источникомъ, а какимъ-то матеріаломъ, давшимъ ему сюжетъ для спекулятивной фантазіи. Не даромъ Штраусъ жестоко иронизировалъ надъ Шлейермахеромъ, котораго лекціи по евангельской исторіи онъ слушалъ непосредственно; не даромъ самъ авторъ не рѣшался выпустить ихъ въ свѣтъ при своей жизни и они вышли послѣ его смерти. Опытъ построенія цѣльной еван-

гельской исторіи болѣе удачный принадлежит Неандеру, но мы видѣли (см. письм. 3-е), что и его „Жизнь Иисуса“ не свободна была отъ искаженія божественнаго образа лица Богочеловѣка, какъ описываютъ его евангелисты.—Но подобныя жизнеописанія выходили отъ людей, вѣрующихъ въ тайну, чудо, вообще сверхъестественное, хотя условно; была другая школа, подготовлявшая оружіе Штраусу, гораздо сильнѣйшее и острѣйшее; это—школа рационалистическая, изъ запасовъ которой Штраусъ черпалъ смѣлою рукою. По ея ученію, все евангельское повѣствованіе рассказываетъ событія, дѣйствительно бывшія, но совершившіяся по обычнымъ законамъ природы; а если повѣствователи излагаютъ ихъ въ чудесной формѣ, то это — только литературная форма востока, богатая метафорами и аллегоріями, или приѣмъ мышленія, ищущаго объясненіе явленію не въ тѣхъ причинахъ, отъ которыхъ оно происходитъ, слѣд. ошибающагося по недоразумѣнію, по неясности мыслимаго предмета и пр. Легко понять, какія слѣдствія могли явиться въ евангельской біографікѣ рационалистовъ, руководствовавшихся такими приѣмами. Прототипомъ рационалистическаго изложенія евангельской исторіи можетъ служить „Жизнь Иисуса“ Павлюса. Вся первоначальная исторія излжена въ такомъ жалко-карикатурномъ видѣ, что возбуждаетъ въ читателѣ отвращеніе; здѣсь столько тривіальности, пошлости, грубости, что мы удерживаемся привести примѣры площаднаго толкованія евангельскихъ фактовъ Павлюсомъ, его попытки сдѣлать изъ священнаго событія какое-то пошленькое событіе въ мѣщанскомъ вкусѣ. Источниками мудрости своего Иисуса онъ полагаетъ вліяніе на него школы ессейской, наставленія персидскихъ мудрецовъ, александрійскихъ іудеевъ, даже египетскихъ жрецовъ. Образованію въ Иисусѣ сознанія своего мессіанскаго посланничества, по его мнѣнію, служилъ обманъ его матери, думавшей видѣть въ ребенкѣ великаго человѣка; голубъ при крещеніи

былъ простымъ голубемъ, которыхъ стада летаютъ надъ Иорданомъ; искушеніе въ пустынь было обманомъ воображенія; когда Іисусъ называлъ себя Сыномъ Божіимъ, то это названіе употреблялъ въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ весь Израиль назывался пророками сыномъ Іеговы; весь планъ мессіанскаго служенія Іисуса, по Павлюсу, былъ политическій, не исключавшій религіозно-нравственнаго улучшенія народа. Въ порядкѣ расположенія фактовъ Павлюсъ руководствуется всѣми евангелистами, причемъ пользуется работами древнихъ гармонистовъ. Первое чудо въ Канѣ Галилейской онъ понимаетъ не буквально, а иносказательно: Христосъ будто бы сталъ въ Галилеѣ претворять воду ученія Предтечи въ вино евангелія; разговоръ съ самарянкою завязался у Іисуса, потому что онъ отъ другихъ посѣтителей колодца слышалъ о ея нравственномъ поведеніи и рѣшился побесѣдовать съ нею; чудо въ Капернаумѣ онъ объясняетъ какъ приложеніе простаго діагносиса болѣзни сына царедворца. Въ хронологіи этихъ событій Павлюсъ руководствуется Іоанномъ, и потомъ мѣстомъ дальнѣйшей дѣятельности Іисуса указываетъ Геннисаретское озеро и излагаетъ событія по ев. Лукъ. Нужно ли перечислять объясненія рационалиста всѣхъ чудесъ Господа? Довольно замѣтить, что онъ сводитъ эти чудеса къ естественнымъ дѣйствіямъ, причемъ мертвые обращаются въ больныхъ, бѣсноватые въ эпилептиковъ, хожденіе по озеру превращается въ хожденіе по берегу, и т. п. Гораздо грубѣе кажутся его попытки натурального объясненія, когда онъ переходитъ къ послѣднему періоду земнаго служенія Господа и особенно къ послѣднимъ днямъ Его земной жизни; таково его объясненіе воскресенія Лазаря, не умершаго, какъ говоритъ евангелистъ, а впаваго въ обморокъ и очнувагося при звукахъ голоса друга (т. е. Іисуса); подобнаго рода натяжки приложены къ объясненію великихъ событій страданій, смерти, воскресенія и вознесенія Господа.—Ко времени Штра-

уса раціоналізмъ потерялъ силу; онъ уступилъ свою позицію направленію супранатуральному, но уступилъ только на время и подъ пепломъ таились сильныя искры, готовые вспыхнуть снова. Штраусъ—какъ увидимъ—вполнѣ счумѣлъ воспользоваться этимъ готовымъ горючимъ матеріаломъ.

У раціоналистовъ, не смотря на ихъ натурализмъ, была вѣра въ событія, рассказываемыя евангелистами. Штраусъ не остановился на полдорогѣ и сдѣлалъ еще шагъ въ дѣлѣ отношенія къ евангельской исторіи. Онъ приложилъ къ ней тѣ приемы исторической критики, которые появились въ наукѣ всемирной исторіи, гдѣ въ это время вычеркивали цѣлыя эпохи, именно эпохи первичной исторіи народовъ, третируя ихъ какъ плодъ безсознательнаго творчества народа и эта теорія приложена была Вольфомъ къ Иліадѣ и Одиссеѣ, Лахманомъ—къ Нибелунгамъ, Нибуромъ—къ героическому періоду римской исторіи. Подобныя критическія набѣги были и въ области священной исторіи. Бауеръ, Кругъ, Де-Ветте, правда робко, рѣшались многое изъ библейскихъ сказаній относить къ области „выдумокъ эпической фантазіи“. Штраусъ дѣлаетъ изъ этихъ партизанскихъ набѣговъ общій штурмъ и ставитъ вопросъ: не есть ли вся евангельская исторія плодъ фантазіи? Рѣшивши утвердительно, онъ превратилъ эту исторію въ простую миѳическую поэмѣ.

Его книга и есть попытка обставить какими-либо доказательствами это главное положеніе. Читатель здѣсь не встрѣтитъ ни полнаго, послѣдовательнаго построенія жизнеописанія Господа, ни даже всесторонняго обозрѣнія четырехъ евангелій; эта книга—полемиическая, она состоитъ изъ ряда критическихъ замѣчаній почти каждаго евангельскаго факта и развитіе содержанія ея идетъ шагъ за шагомъ за разсказомъ евангелистовъ. Исходнымъ пунктомъ критическаго мышленія автора служитъ слѣдующая предвзятая мысль: въ евангеліи изложены не дѣйстви-

тельные событія, а составленныя писателями на известную тѣму; поэтому они суть легендарныя сказанія. Почему же? потому, отвѣчаетъ авторъ, что эти событія, какъ они рассказываются евангелистами, не возможны; и авторъ атакуетъ каждое сказаніе и вооружается всѣми діалектическими способами, чтобы показать и логическую и фактическую невозможность рассказываемаго событія.

Чтобы отрицать, нужно же было имѣть какойнибудь критерій для оцѣнки фактовъ. Штраусъ не хотѣлъ видѣть въ евангеліяхъ того, что видѣли въ первоначальныхъ сказаніяхъ о народахъ критики-историки; онъ придумываетъ господство въ евангельской исторіи нѣсколько иного рода фактора—не легенды, а *миѳа* и крѣпко держится этого термина. Въ этомъ случаѣ онъ является ученикомъ Шеллинга, который съ особеннымъ тщаніемъ изучалъ языческую миѳологію, и изложилъ свои результаты изученія въ своей „Философіи миѳологіи и откровенія“. Миѳологія, по философу, есть процессъ развитія самого человѣческаго сознанія, а вмѣстѣ и сознанія самого Божества; поэтому въ миѳологіи напр. греческой онъ искалъ ступеней этого развитія и человѣка и божества. Миѳическая форма, въ которую воплотилось религіозное сознаніе древняго грека, и которою Шеллингъ думалъ объяснить весь ходъ развитія этого сознанія, была для Штрауса важнымъ прецедентомъ, по схемѣ котораго онъ хотѣлъ разсматривать весь ходъ развитія христіанскаго религіознаго сознанія. Другимъ учителемъ, подсказавшимъ Штраусу теорію миѳа, былъ известный нѣмецкій поэтъ Гейне († 1851 г.), котораго воззрѣніе высказано было имъ въ слѣдующемъ положеніи: *a mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit*. Гегель былъ учителемъ для Штрауса въ томъ смыслѣ, что его постепенное всегдашнее самооткровеніе Божества, одинаковое во всѣхъ формахъ человѣческаго бытія, низводило христіанство въ число естественныхъ религій;

философъ, а за нимъ его ученикъ, призналъ ее простымъ порожденіемъ саморазвивающагося сознанія чело-вѣческаго духа. Внутренній процессъ созиданія этой религіи Штраусъ поставилъ въ параллель съ воплощеніемъ древними религіями своихъ идей въ конкретныя сказанія, изъ которыхъ состоитъ древняя мифологія. Было бы научнѣе и послѣдовательнѣе со стороны критика изложить ходъ организаціи христіанскихъ идей, заглянуть въ колыбель христіанства, подмѣтить моментъ его рожденія и выяснить его постепенный ростъ. Но Штраусъ поступаетъ рѣшительнѣе. Онъ прямо переноситъ идею мифа на центральное лице христіанства, говоритъ, что Христось, какъ изображаютъ Его евангелія, есть продуктъ воображенія христіанской церкви. Поэтому естественно напрашивается вопросъ: какъ же образовалась сама христіанская церковь, въ нѣдрахъ которой совершался мифическій процессъ? Допустимъ на время, что подъ вліяніемъ идеи можетъ родиться извѣстная форма, выражающая идею... Но откуда самая эта идея? Здѣсь авторъ „Жизни Иисуса“ чувствовалъ слабое мѣсто своей теоріи и поэтому вмѣсто термина „легенды“ выбираетъ терминъ *мифъ*, чтобы посвоему объяснить сверхъестественный ореолъ, который окружаетъ божественную личность Христа. Въ легендѣ есть фактическая сторона и нужно отыскивать дѣйствительную исторію въ поэтическихъ сказаніяхъ, образующихъ легенду; мифъ есть просто идея, изложенная подъ формою факта; слѣд. въ мифѣ фактическую сторону можно отрицать всю, такъ какъ сущность мифа именно въ идеальномъ содержаніи, въ мысли, которую хочетъ выразить фактъ. Авторъ „Жизни Иисуса“ рѣшился приступить къ критической работѣ этой „жизни“ именно подъ этимъ мифическимъ угломъ зрѣнія и факты, составляющіе содержаніе этой „жизни“, превратилъ въ мифическія сказанія. Ученикъ Гегеля, страстный поклонникъ идеи его системы, приложилъ эту идею къ священной исторіи: саморазви-

тіе идеи въ формѣ, о которой толковалъ философъ и который отождествлялъ мысленіе и бытіе, идеальное и реальное, осталось главнымъ принципомъ у богослова; форма, по его мнѣнію, есть только воплощеніе идеи, слѣд. сама по себѣ неистинна; нужно отыскать эту идею и слѣдить, *какъ* она силится выразиться въ явленіи. — Поэтому въ основѣ всей книги лежатъ слѣдующія гегельянскія идеи. Если Богъ долженъ быть мыслимъ какъ духъ, то нельзя отдѣлять отъ него и человѣка, мыслимаго также какъ духъ; безконечное не только пребываетъ само въ себѣ и остается тождественнымъ само съ собою, но и имѣетъ себя въ конечномъ, входитъ въ него: конечное, природа и человѣческій духъ суть только его обнаруженія. Истинное и реальное бытіе духа есть ни Богъ, ни человѣкъ, такъ какъ одно безъ другаго эти понятія мыслимы быть не могутъ, но богочеловѣкъ. Религія есть сознаніе этого взаимодействія между Богомъ и человѣкомъ, окрѣпнувшаго въ сознаніи человѣка. Пока человѣкъ не сознаетъ себя духомъ, то онъ не знаетъ Бога, какъ человѣка; онъ есть натуральный духъ и обожаетъ природу; возвысившись надъ натурализмомъ, сознавъ себя духомъ, человѣкъ сознаетъ себя образомъ Божіимъ, причисляетъ себя къ божественному происхожденію и вслѣдствіе этого начинаетъ и Бога мыслить человѣкомъ. Слагается общее понятіе о богочеловѣкѣ, (т. е. въ сущности человѣчествѣ), о которомъ можно сказать, что онъ отъ небеснаго Отца и отъ земной матери, что онъ, какъ божество, безгрѣшенъ и совершенъ, имѣетъ силу надъ природою, а какъ человѣкъ — зависимъ отъ природы, подверженъ ея давленію, страданіямъ и находится въ состояніи „уничужденія“. Этотъ богочеловѣкъ воплощается, т. е. Богъ снисходитъ въ нисшія ступени конечности, оставаясь тождественнымъ съ собою. Тотъ же богочеловѣкъ умираетъ, т. е. божественный духъ рефлектируетъ себя какъ конечное человѣчество и физическая необходимость смерти получаетъ нрав-

ственное значеніе искупительной силы за грѣхи людей. Богъ находитъ себѣ снова путь на небо чрезъ могилу и указываетъ ту же дорогу и человѣчеству: смерть начальника жизни, ставшаго первенцемъ смерти, есть начало жизни для смертныхъ. Вотъ общее представленіе религіознаго процесса, какъ понимаетъ его Штраусъ, и какъ онъ высказалъ его въ концѣ своей книги. Вотъ, по его разсужденію, истинная идея, завитая въ христіанствѣ и составляющая подкладку христіанскихъ вѣрованій.

Построивши такую спекулятивную схему взаимнаго проникновенія божества и человѣчества, авторъ не видитъ реальности ея далѣе этихъ идеальныхъ очертаній. Въ цѣломъ циклѣ сказаній объ Иисусѣ онъ видитъ только попытку матеріализовать эту схему, выразить ее въ конкретныхъ формахъ. И вотъ строится положеніе: евангельскія повѣствованія о жизни и дѣятельности Иисуса не суть повѣствованія объ истинныхъ происшествіяхъ, они суть попытка выразить только субъективную идею Иисуса, идеальное понятіе о Мессіи Спасителѣ, которое ходило въ тогдѣшнее время у народа, чаявшаго и искавшаго Мессію. Иисусъ евангелистовъ есть только идеальный, а не дѣйствительный, типъ; писатели евангелій рисуютъ Иисуса, каковъ онъ *долженъ* быть по сложившемуся о немъ идеалу, а не Иисуса, каковъ онъ *былъ* въ дѣйствительности. Отсюда тѣ черты, которыми обозначаютъ евангелисты *своего* Иисуса, суть вымышленныя сказанія; они приложены разсказчиками къ своему герою съ Иисуса идеальнаго, перенесены съ послѣдняго къ первому; но такъ какъ эти черты суть идеальныя, т. е. невозможныя въ лицѣ дѣйствительно историческомъ, то суть черты выдуманныя, сочиненныя. Жизнь Иисуса есть миѳъ.—Слѣд. Христосъ евангелій не есть индивидуумъ, а идея или вообще собирательное понятіе — цѣлое человѣчество; оно-то, это человѣчество есть дитя дѣвы видимой и духа невидимаго, существо духовное и матеріальное и вмѣстѣ

съ тѣмъ одарено чудеснымъ могуществомъ; чудесно рожденное, оно безгрѣшно и свято, ибо всегда стремится къ совершенству. оно не умираетъ или лучше возстаетъ отъ смерти (воскресаетъ) и восходитъ на небо; совлекаясь чрезъ смерть своей грубой и вещественной оболочкой, оно достигаетъ жизни духовной, болѣе высокой и благородной; отрѣшаясь отъ путей, привязывающихъ его къ землѣ, оно соединяется съ духомъ безконечнымъ, царствующимъ абсолютно. Такова сущность идеи мѣа, приложенной Штраусомъ къ евангельской исторіи.

Но если тѣ черты, подъ которыми изображается Иисусъ въ евангеліяхъ, суть мѣическаго характера, то какъ смотрѣть на дѣйствительнаго Иисуса? Оказывается, что критикъ превратилъ въ мѣа Иисуса какъ Сына Божія, и смотритъ на него только какъ на сына человѣческаго... Иисусъ, по Штраусу, былъ *только* благочестивымъ іудеемъ; изъ его дѣтства знаемъ только, что на его развитіе имѣлъ вліяніе Іоаннъ Креститель, который былъ старше его на шесть мѣсяцевъ; Іоаннъ выступилъ на общественную проповѣдь гораздо ранѣе Иисуса и ему казалось близкимъ наступленіе мессіанскаго царства, къ которому онъ и сталъ готовить крещеніемъ водою, какъ символомъ очищенія. вмѣстѣ съ другими, явившимися къ нему для крещенія въ грядущаго Мессію, явился и Иисусъ, о которомъ Іоаннъ ничего не зналъ, какъ о Мессіи; да и самъ Иисусъ не сознавалъ себя Мессіею; подобно другимъ, онъ исповѣдывалъ предъ крестителемъ грѣхи свои, такъ какъ раздѣлялъ съ набожными соотечественниками мечтательныя ожиданія Мессіи и вѣрилъ въ близость его пришествія. Вслѣдствіе проповѣди Іоанна о наступленіи царства мессіанскаго, въ немъ самомъ образовалось сознаніе, что онъ самъ и есть обѣщанный Мессія, и сталъ говорить о себѣ, что онъ пришелъ основать новое царство—Божіе или небесное, понятіе о которомъ было сначала чисто національно-теократическое, только нѣ-

сколько облагороженное его нравственно-религіозными убѣжденіями: тѣже мечтанія о возстановленіи трона Давидова и господствѣ Израиля надъ всѣмъ міромъ. Вліяніемъ своихъ нравственныхъ правилъ, которыя проводилъ онъ въ противоположность фарисейской обрядности и которымъ сообщаетъ особенную силу самая нравственная возвышенность его личности, онъ пріобрѣтаетъ ревностныхъ послѣдователей особенно въ средѣ простаго народа. Возбудивъ зависть и преслѣдованіе фарисеевъ, онъ оканчиваетъ жизнь свою на крестѣ. Чудесныя повѣствованія, коими окружили потомъ этотъ простой человѣческій (?) образъ, суть порожденія фантазіи его восторженныхъ учениковъ. Иисусъ вмѣстѣ съ другими раздѣлялъ предразсудокъ своего времени о демоньякахъ и вліялъ на нихъ психологически. Изъ прор. Даніила онъ вынесъ представленіе о воскресеніи мертвыхъ, всеобщемъ судѣ и утверженіи царства Мессіи. Иерархія его народа нанесла ему ударъ; послѣ длиннаго суда, онъ долженъ былъ умереть на крестѣ и былъ погребенъ, какъ и всѣ смертныя. Вотъ, заключаетъ критикъ, истинная (?) исторія пророка изъ Назарета.

Когда въ послѣдствіи противъ Штрауса апологетическая литература выставила очень сильныя возраженія, которыя выставили наружу искусственность и натянутость миѣической теоріи въ ея приложеніи къ лицу Господа Иисуса Христа, то критикъ во второмъ изданіи своей книги сдѣлалъ много уступокъ и въ своемъ Иисусѣ, прежде простомъ благочестивомъ іудеянинѣ, онъ принужденъ былъ признать „высшее достоинство“; въ третьемъ изданіи къ лицу Иисуса онъ прилагаетъ эпитетъ религіознаго генія, сознававшего свое единство съ Богомъ. Потомъ въ своихъ полемическихъ сочиненіяхъ допускаетъ его власть надъ духами и умами людей, даже нѣкоторую силу чудеснаго исцѣленія, способность прозрѣвать отдаленное, и всю его исторію называетъ необыкновенною. „Нельзя не признать въ Иисусѣ, говорилъ позднѣе Штраусъ

усь, самаго выспаго, что мы знаемъ на землѣ въ религіозномъ отношеніи, безъ присутствія коего въ духѣ невозможно благочестіе, такъ что сущность христіанства заключается въ немъ“. Но отъ этихъ позднѣйшихъ признаній сущность дѣла не измѣняется; въ книгѣ Штрауса священная исторія превратилась въ натуральную и Иисусъ есть простой іудейскій равви, народною фантазіею и собственнымъ чувствомъ возведенный въ идеаль Мессіи.

Какovy же тѣ критическія начала и приемы, которыми авторъ пользуется для достиженія своей цѣли? Онъ не занимается вопросомъ о подлинности четырехъ евангелій; только въ третьемъ изданіи поднимаетъ вопросъ о четвертомъ евангеліи и оставляетъ вопросъ о его подлинности нерѣшеннымъ; въ четвертомъ изданіи своей книги онъ энергически отрицаетъ эту подлинность. Но для него вопросъ о подлинности на основаніи внѣшнихъ свидѣтельствъ не существуетъ; онъ обращается къ внутреннему содержанію евангелій и сопоставляетъ событія, въ нихъ разсказываемыя, рядомъ и приходитъ къ заключенію, будто бы каждое евангеліе противорѣчитъ само себѣ и остальнымъ евангеліямъ. Такое заключеніе является у него не простымъ выводомъ изъ разсмотрѣнія евангельскихъ сказаній, а только искусственнымъ усиленіемъ доказать или оправдать ту предзанятую мысль, которая гнѣздилась въ головѣ критика и которая служила ему призмою, чрезъ которую проходили предъ нимъ факты евангельской исторіи и окрашивались миѳическимъ колоритомъ. Этою исходною, предзанятою мыслью было положеніе: чудо вообще невозможно и всякое сказаніе о событіи чудеснаго характера, противорѣчащемъ законамъ природы, есть миѳическое. Какъ бываетъ всегда у людей, отступившихъ отъ безпристрастія и увлекающихся своею тенденціею, у Штрауса явились слѣдующіе общіе критическіе приемы, высказанные имъ во „Введеніи“:

а) Онъ оставляетъ въ сторонѣ происхожденіе каждаго евангелія, ту цѣль, которою руководствовался евангелистъ въ писаніи своего повѣствованія, — игнорируетъ слѣд. тѣ *особенности*, которыя являются у каждаго евангелиста; онъ смотритъ на четыре евангелія, какъ на четыре біографіи, составленныя по одному плану и по однимъ и тѣмъ же потребностямъ.

б) Беретъ событіе, которое рассказывается у всѣхъ четырехъ евангелистовъ или трехъ изъ нихъ и смотритъ, какое есть между ними различіе и, подмѣчая это различіе, выставляетъ его какъ фактъ противорѣчія одного евангелиста другому; вмѣсто того, чтобы попытаться примирить эти разности, онъ спѣшитъ выстарить ихъ недостойными вѣроятія и объявляетъ миѳическими.

в) Когда въ евангеліяхъ встрѣчаются сходныя событія, то онъ представляетъ ихъ какъ совершенно тождественныя и потомъ отыскиваетъ между ними противорѣчія и конечно относитъ къ ложнымъ событіямъ. Наоборотъ, когда есть очевидныя доказательства нетождества извѣстныхъ событій, рассказываемыхъ однимъ изъ евангелистовъ, съ событіемъ, рассказываемымъ другимъ евангелистомъ, Штраусъ силится указать, что это одно и *тоже* событіе и указаніе самого евангелиста на различное время выставляетъ какъ противорѣчіе повѣствователя.

г) Когда объ извѣстномъ событіи рассказываютъ два евангелиста, а другіе два молчатъ о немъ, то критикъ спѣшитъ умозаключить, что послѣдніе два не знали событія и оно первыми придумано; слѣдов. оно ложно. Когда два писателя говорятъ объ одномъ и томъ же событіи, нѣсколько видоизмѣняя подробности, то критикъ спѣшитъ подмѣтнуть въ этомъ процессъ развитія самаго миѳизированія этого событія.

д) Рядомъ съ каноническими евангеліями критикъ старитъ апокрифическія сказанія. Не различая писаній богодухновенныхъ отъ произведеній человеческихъ, отринутыхъ христіанскою церковію, онъ отъ

погрѣшностей послѣднихъ умозаключаетъ къ ложности и первыхъ.

Когда приняты были въ основу критики подобныя начала, то понятно, какой открылся широкой просторъ своевольному отрицанію! Критерій былъ придуманъ такого рода, что по нему можно было произносить какое угодно отрицаніе; граница лжи и истины была потеряна и открылась возможность превратить въ миѳъ какую угодно великую личность минувшей исторіи. Представимъ примѣры этого своевольнаго отрицанія.

Такъ какъ чудо невозможно, то сказаніе евангелистовъ напр. о хожденіи Іисуса по водамъ, укрощеніи имъ бури (Матѳ. 14 гл.; Марк. 6, Іоан. 6), есть миѳъ. Почему же? да потому, говоритъ авторъ, что тѣло Іисусово не было свободно отъ физическаго закона, которому подлежатъ всѣ человѣческія тѣла, т. е. отъ закона тяготѣнія; слѣд. по водѣ ходить онъ не могъ, не погрузившись въ нее; иначе нужно признать тѣло Іисуса какимъ либо эфирнымъ, какъ думали докеты, что христіанскими отцами церкви было признано религіознымъ заблужденіемъ и слѣд. принято быть не можетъ. Если же, продолжаетъ критикъ, способность ходить по водѣ Іисусъ получилъ отъ особенной высоты своего духа и какъ бы утончилъ его, сдѣлавъ недоступнымъ закону природы, то это будетъ матеріализмъ, о которомъ трудно сказать, фантастично ли это объясненіе, или слишкомъ наивно? Почему же онъ не сдѣлалъ этого чуда, когда крестился у Іоанна? или онъ еще къ этому времени недостаточно очистилъ свое тѣло? дерзко и цинично спрашиваетъ критикъ. Смыслъ евангельскаго сказанія, отвѣчаетъ онъ наконецъ, простъ. Это—особенный языкъ евангелиста, который хотѣлъ сказать простой фактъ—перехода Іисуса съ одного берега на другой. Отвергнувши фактъ въ принципѣ, т. е. какъ чудесный, онъ начинаетъ привязываться къ подробностямъ, которыми описываютъ евангелисты этотъ фактъ. видитъ въ нихъ

разногласія и пытается найти подкладку для сочиненія всего разсказа. Этотъ разсказъ *выдуманъ* (?) въ позднѣйшее время, когда первенствующіе христіане любили представлять всю жизнь дикимъ моремъ, гдѣ живущіе утопаютъ и только отъ Иисуса получаютъ спасеніе, какъ нѣкогда получилъ руку помощи утопавшій Петръ. Евреи могли легко сочинить это аллегорическое сказаніе, потому что въ ихъ свящ. книгахъ были прецеденты къ такимъ представленіямъ: Израиль перешелъ чрезъ море, Елисей чрезъ Іорданъ.

Простите за подробность, съ которою излагаю я общій приѣмъ Штрауса, какъ онъ относится къ евангельскому факту. Ему недостаточно низвергнуть кумиръ, онъ бьетъ его молоткомъ, чтобы превратить его въ порошокъ и разсыпать по вѣтру. И это ожесточеніе составляетъ, помимо религіозной стороны, какой-то непріятный мотивъ книги, отъ которой вѣетъ ужасомъ. Съ такою логикою авторъ идетъ въ обоихъ томахъ своей объемистой книги.

Примѣръ отыскиванія Штраусомъ разногласій и противорѣчій можно указать на „критическомъ“ разборѣ разсказа евангелистовъ о вечери въ Вифаніи предъ послѣдней пасхою, издавна служившаго предметомъ вниманія толкователей свящ. писанія. Критикъ останавливается на кажущемся разногласіи хронологіи этого событія: по Маттею и Марку вечеря происходила *послѣ* торжественнаго входа во Іерусалимъ, по Іоанну *прежде* входа — за шесть дней до пасхи; слѣдов. два первыхъ евангелиста противорѣчатъ третьему, или третій — двумъ первымъ. Новое разногласіе между евангелистами критикъ видитъ въ подробностяхъ пиршества: по первымъ двумъ женщина возливала муро на *голову* Христа, по Іоанну — она помазала *ноги* Его; по Маттею негодованіе при видѣ траты муръ обнаружили ученики, по Марку — нѣкоторые изъ присутствовавшихъ, по Іоанну — Іуда; по Маттею и Марку вечеря происходила въ Вифаніи въ домѣ Симона прокаженнаго, по Іоанну — женщи-

ною, принесшею сосудъ съ ароматами, является Марія, сестра Лазаря, Марѳа служитъ во время угощенія, слѣд. угощеніе, заключаетъ критикъ, происходило въ домъ Лазаря. Слѣд. Матѳей и Маркъ поспѣшили передать извѣстіе невѣрно или передали ложное извѣстіе. Штраусъ приплетаеть сюда же и аналогическій рассказъ ев. Луки (VI, 36 и дал.), произвольно предположивъ, что событіе, о которомъ повѣствуетъ здѣсь Лука, есть тождественное и указываетъ на это повѣствованіе, какъ новую редакцію новыхъ варіацій и образчикъ того, съ какою легкостью слагались евангельскіе миѳы, какъ „пустое какое-либо событіе“ принимало болѣе сложную и разукрашенную форму. — Въ этомъ примѣрѣ всего лучше можно наблюдать не процессъ миѳизированія евангельскихъ фактовъ, а извортливую и тенденціозную логику самого критика, характеръ его критическихъ пріемовъ. Онъ произвольно предположилъ, что *время* вечера въ Виваніи точно опредѣлено евангелистами, тогда какъ этой точной хронологіи нѣтъ у евангелистовъ; ибо замѣтка ев. Іоанна: *во утрій же день* (12, 12) относится къ факту прихода Іисуса въ Виванію (ст. 1), а не къ факту угощенія на вечера; а Матѳей и Маркъ не привязываютъ вечерю къ какому-нибудь точно опредѣленному времени. Возліаніе мура могло быть и на главу и на ноги дорогаго гостя и евангелисты отмѣчаютъ каждый своею подробностью одинъ и тотъ же фактъ, и слѣд. и Матѳей и Маркъ и Іоаннъ одинаково вѣрно описываютъ картину вечера; точно также и негодованіе при видѣ траты благовоннаго мура могли высказывать многіе изъ учениковъ, но особенно энергично завѣдывавшій апостольскою кассою Іуда. Пиршество, рассказываемое ев. Лукою (7, 36—50), есть событіе, совершенно отдѣльное отъ описаннаго у другихъ евангелистовъ и заключеніе Штрауса отъ аналогіи къ тождеству совершенно произвольно, ибо повѣствователь очевидно имѣетъ въ виду событіе, случившееся въ другое время, въ иномъ мѣстѣ, при

иныхъ обстоятельствахъ, а частная сходная подробность (выраженіе своего чувства женщиною) не можетъ давать права къ заключенію о цѣломъ.

Не одно только простое вѣдннее сличеніе текста евангелистовъ съ цѣлью найти разногласіе и на основаніи его желаніе заподозрить вѣрность описываемаго евангелистами событія составляетъ содержаніе книги, критически разсматривающей жизнь Іисуса; Штраусъ придумываетъ внутреннія основы, вооружившись которыми онъ накладываетъ свою скептическую точку зрѣнія на евангельскіе факты. Онъ указываетъ, что будто бы въ созданіи этихъ фактовъ (или—по нему—миѳовъ) нужно примѣчать два главныхъ фактора: а) общее, широко раскинувшееся въ первомъ вѣкѣ нашей эры, ожиданіе Мессіи и б) вѣрованіе, будто Іисусъ и есть этотъ ожидаемый Мессія. Какъ скоро это ожиданіе и вѣрованіе достигали крайнихъ предѣловъ своего напряженія, то они способствовали къ осуществленію на какомъ либо конкретномъ лицѣ *minimum*-а мессіанскихъ чертъ. Для критика такимъ образомъ не существуетъ цѣлесообразнаго процесса воспитанія Богомъ челоѳчества въ его исторіи, въ которомъ самый фактъ ожиданія Мессіи есть одно изъ орудій Провидѣнія въ дѣлѣ приготвленія челоѳчества къ принятію Мессіи; для него этотъ фактъ есть только поводъ къ страшнымъ ошибкамъ челоѳчества, къ идеализаціи обыкновенныхъ смертныхъ и къ самозванству нѣкоторыхъ изъ нихъ. Для этого критикъ рѣшается все дѣло служенія своего Іисуса представить какъ простое продолженіе мозаизма и не хочетъ знать истиннаго Іисуса, основателя завѣта *новаго*, духъ и сущность котораго далеко выше и во всякомъ случаѣ не то, что было содержаніемъ религіи ветхозавѣтнаго челоѳка; какъ скоро критикъ наталкивается на очевиднѣйшее доказательство этой новизны дѣла Іисуса, онъ сейчасъ прибѣгаетъ къ своему излюбленному средству — спѣшить отвергнуть фактъ, какъ неисторическій; такъ

онъ съ особенною рьяностью отрицаетъ, какъ неисторическій, фактъ установленія Господомъ новозавѣтнаго таинства евхаристіи.

Предѣлы нашихъ бесѣдъ не позволяютъ намъ пускаться въ подробную полемику противъ пріемовъ разбираемой книги. Для насъ важенъ общій характеръ книги, гдѣ царствуетъ чистый гегельянизмъ, т. е. отвлеченный, діалектическій процессъ идей, которыя совершаютъ свои эволюціи, и замѣняетъ истинную реальную исторію, которой не можъ найти мѣста гегельянецъ, переводившій всѣ представленія на понятія. Въ этомъ и первая ложь всей гипотезы Штрауса. Она есть отрицаніе и не рѣшаетъ ни въ какомъ случаѣ великой проблемы объ Иисусѣ; она силится свести *фактъ* появленія Христа и христіанства на *идеи*, и именно объясняетъ фактъ дѣйствіемъ мессіанскихъ идей, которыя воплощаются въ живомъ типѣ—Иисусѣ, находя въ немъ свою индивидуализацію. Читатель, даже на время согласившійся съ такою проблеммою, ждетъ выясненія этого индивидуальнаго типа, очертанія его образа, и однако критикъ рисуетъ эту форму индивидуализаціи самыми шаблонными штрихами, показываетъ въ своемъ Иисусѣ какого-то народнаго раввина, не выдвигающагося ничѣмъ изъ уровня обычныхъ учителей... Чѣмъ же объяснить эту „иллюзію“ учениковъ Господа? Гдѣ секретъ этой горячей вѣры тогдашняго человѣчества, смиренно внимавшаго проповѣди галилейскаго учителя и въ лицѣ Петра говорившаго: *ты еси Христосъ, Сынъ Бога живаго?* Въ ходячихъ мессіанскихъ ожиданіяхъ? Но почему же эти ожиданія остановились на такомъ заурядномъ лицѣ, каковъ Иисусъ въ книгѣ критика? Почему же рядомъ съ учениками Иисуса которыхъ было *малос стадо*, стоитъ весь израиль съ тѣми же своими мессіанскими надеждами и однако не увидавшій въ Иисусѣ исполненія этихъ надеждъ? Согласовался ли типъ ожидаемаго Мессіи съ истиннымъ Мессіею, этимъ Сыномъ человѣческимъ, не имѣвшимъ гдѣ главы под-

клонити? Кто же сложилъ типъ Мессіи, какъ онъ является въ евангеліи? Какіе частные дѣятели участвовали въ формациі евангелическаго міѳа, когда субстратъ его не только не гармонировалъ съ ходячими мессіанскими надеждами, но шелъ наперекоръ имъ и былъ имъ соблазномъ? Гегельянецъ играетъ идеями, находя только въ нихъ реальность, и не хочетъ знать исторіи, которая идетъ противъ необходимыхъ эволюцій его идей и когда наталкивается на показанія этой исторіи, спѣшитъ оттолкнуть ихъ и въ огульномъ ихъ отрицаніи показываетъ очень мало историческаго чутья.

Книга Штрауса произвела однако необыкновенную сенсацию своимъ появленіемъ; она была именно ударомъ молніи на безоблачномъ небѣ. Только что философія и религія, благодаря спекулятивной школѣ, протянули другъ другу руку мира и побратимства, какъ ученикъ Гегеля поставилъ вопросъ, одинаково дорогой какъ для простодушной толпы, такъ и для ученыхъ: быть или не быть христіанству? Въ глазахъ цѣлаго міра все христіанство превращалось въ прахъ, когда жизнь его Основателя переставала быть историческою истиною. Полился цѣлый дождь литературныхъ произведеній, гдѣ указывались слабыя стороны критика, опроверженія и апологіи, гдѣ написано было много дѣльнаго и слабого. Самъ авторъ потерялъ, конечно, мѣсто репетента при факультетѣ и, чувствуя мѣткость критическихъ замѣчаній на свою книгу, хотѣлъ отвѣчать на нихъ и вообще разобрать возраженія своихъ противниковъ. Такъ образовалась по поводу книги Штрауса цѣлая полемическая литература. Первымъ оппонентомъ выступилъ деканъ богословскаго факультета въ Тюбингенѣ, супранатуралистъ—Штэйдель (см. выше письмо 5-е); онъ выступилъ противъ сослуживца еще до появленія 2-го тома его книги съ своимъ „Предвареніемъ, служащимъ къ успокоенію умовъ“. Здѣсь защитникъ историчности въ жизни Іисуса указываетъ главнымъ образомъ на ис-

торію развитія христiанской церкви и всего христiанства, которое было бы непонятно, если допустить въ Иисусѣ только простаго благочестиваго іудея, поплатившагося своею жизнію на крестѣ за обличеніе фарисейской партіи, — что только изъ Христа, какъ описываютъ его евангелія, можно объяснить тѣ великіе результаты, которые явились въ исторіи; такимъ образомъ естественно выставилась полная историческая достовѣрность евангельскихъ сказаній. Потомъ противъ Штрауса выступилъ Эшенмайеръ съ своимъ сочиненіемъ: „Искаріотство нашего времени“, которому Штраусъ грубо отвѣчалъ въ предисловіи ко второму изданію своей книги. Болѣе съ острою и страстною, нежели солидною полемикою противъ Штрауса выступилъ, какъ мы писали выше (письм. 5-е), глава ортодоксальной школы — Генгстенбергъ въ своемъ органѣ «Evang. Kirchenzeitung». Онъ указывалъ на книгу Штрауса, какъ „радостное явленіе въ области новѣйшаго богословія“, потому что эта книга показала, до чего можетъ довести философія натурализма и опасное заигрываніе съ нею богословія; послѣ этой книги оставалось или удалиться въ новооткрытую страну мифовъ, или искать убѣжища въ истинномъ чуждомъ софистическихъ толкованій, христiанствѣ. Затѣмъ Генгстенбергъ не столько разбиралъ книгу, сколько нравственно характеризовалъ самого автора и не стѣснялся прикладывать къ нему самыя неслестныя эпитеты. Изъ школы Шлейермахеровской возражателями Штраусу выступили Ю. Мюллеръ и Ульманъ (см. выше письмо 4-е). Всѣмъ этимъ защитникамъ христiанскаго пониманія евангелій Штраусъ рѣшилъ отвѣчать и явились новыя его сочиненія „Спорные вопросы — Streitschriften“, потомъ „Примирительныя листки — Friedblätter“, гдѣ онъ сознается въ силѣ сдѣланныхъ ему противниками возраженій и дѣлаетъ немало уступокъ, которыя главнымъ образомъ касались той духовной силы, которую онъ готовъ былъ признать въ Основателѣ нашей вѣры; онъ называлъ

Иисуса религиознымъ гениемъ, стали допускать сознание въ немъ своего мессіанства въ началѣ общественнаго служенія, даже силу творить чудеса... Словомъ онъ, благодаря своимъ уступкамъ, болѣе и болѣе приближался къ характеру экзегесиса Павлюса и его прежнее категорическое отрицаніе теперь начинало лавировать между отрицаніемъ и сомнѣніемъ. Въ 1839 г. вожди радикальной партіи въ Цюрихѣ предложили Штраусу кафедру богословія, что встрѣчено было съ негодованіемъ всѣми классами общества. Кандидатъ на богословскую кафедру обѣщаль всевозможныя уступки... Онъ издалъ даже брошюру подъ заглавіемъ: „Измѣнчивое и устойчивое въ христіанствѣ“, гдѣ называетъ Христа религиознымъ гениемъ и допускаетъ нѣкоторый смыслъ учрежденнаго въ честь его культа...; авторъ готовъ былъ даже признать въ извѣстномъ смыслѣ чудо... „Меня укоряютъ, что я не признаю чудесъ...; да развѣ міръ и жизнь не есть рядъ чудесъ, въ которыхъ выражается ежеминутно величіе Безконечнаго? Перстъ Божій, говорятъ, остановилъ солнце во времена Навина. Что перстъ, отвѣчаемъ мы; мы признаемъ цѣлую десницу Божию, которая не только можетъ остановить солнце на два часа, но двигаетъ всѣ солнца, всѣ міры и планеты, всю звѣздную твердь по ихъ прямымъ направленіямъ. Меня обвиняютъ, что я Сына Божія превратилъ въ Сына человѣческаго.. Да, Иисусъ есть человѣкъ; но обыкновенный ли? тысячу разъ *нѣтъ*; Онъ остается для насъ Сыномъ Божиимъ, только не въ грубомъ смыслѣ, котораго не допускаетъ разумъ. Дважды будто Богъ свидѣтельствовалъ, что Иисусъ есть для Него возлюбленный Сынъ, въ которомъ Его благоволеніе.. и мы отвергли эти сказанія. Что же мы чрезъ это потеряли? мы только отвергли фактъ, будто Богъ можетъ говорить человѣческимъ голосомъ. Но мы признаемъ, что вся жизнь Иисуса была полна благоволенія Божія. Исцѣлялъ ли Иисусъ болѣзни? да онъ очищаетъ своимъ духомъ наше сердце и чрезъ общеніе

съ своею жизнью возбуждаетъ насъ къ жизни новой— правдивой и святой. Что оставляю я отъ вѣры въ искупительную смерть Иисуса? отвѣчаю, что она есть образъ нашего облагодатствованія и освященія. Вѣра христіанъ говоритъ, что Христосъ воскресъ и вознесся на небо.. прекрасно.. мы только добавляемъ, что это сдѣлалъ онъ не одинъ разъ въ концѣ своей жизни; онъ ежедневно и ежечасно воскрешаетъ мертвые и живетъ (Іоан. 5, 24), а возноситься на небо онъ научилъ всѣхъ въ своей извѣстной молитвѣ и своимъ духомъ постоянно пребывалъ на небесахъ (Іоан. 3, 13). Вѣрую ли я, наконецъ меня спрашиваютъ, во второе пришествіе Христа и будущій міровой судъ? Да, въ нашемъ сердцѣ духъ Иисуса служитъ постояннымъ судіею, онъ наказуетъ и милуетъ насъ, даетъ миръ нашей душѣ и блаженство“.

Какъ видите, Штраусъ готовъ былъ на уступки, силится сохранить хоть тѣнь вѣры во Христа, хотя сочиняетъ свое собственное пониманіе христ. истинъ. Толюкъ, авторъ статьи о Штраусѣ въ энциклопедіи Герцога, дѣлаетъ предположеніе, что, попади Штраусъ на богословскую кафедру, онъ пошелъ бы на уступки далѣе. Едва ли. Но кандидатура не состоялась и разочарованный въ своихъ надеждахъ Штраусъ не могъ скрыть своего огорченія, закрывшагося въ его душу по этому случаю.. Въ четвертомъ изданіи своей книги онъ беретъ назадъ свои уступки и вычеркиваетъ въ немъ заключительную главу о личности Иисуса. „Задачею моего труда, говоритъ онъ въ предисловіи къ 4 изданію, будетъ состоять въ томъ, что я постараюсь отточить свою добрую шпагу, которая мною была въ послѣднее время зазубрена“... Какое жалкое выраженіе оскорбленнаго личнаго самолюбія!

Это былъ критическій моментъ, съ котораго начинается нравственное ожесточеніе Штрауса и окончательный разрывъ его съ христіанствомъ, въ которомъ онъ оставался до могилы. Книга его продолжала

волновать умы и по поводу ея образовалась цѣлая литература. Даже поклонники Гегелевской философіи были поражены этимъ неожиданнымъ эхомъ своихъ любимыхъ мотивовъ и ихъ школа распалась на двѣ фракціи, т. н. правую и лѣвую сторону; первая отреклась отъ Штрауса, вторая его поддерживала. Возникла громадная апологетическая литература, обзорѣніе которой повело бы насъ очень далеко. Кромѣ цитованныхъ, лучшими апологетами евангелія и евангельской исторіи явились изъ нѣмцевъ—Бартъ, Кляйберъ, Гофманъ, Кернъ, Бекъ, Озіандеръ, Саккъ, Гарлессъ, Лянге, Зельнке, Неандеръ, Толюкъ, Вильке, Вейсе, Креднеръ, Кругъ, Гюгъ, Еббардъ (люди самыхъ разнообразныхъ школъ); изъ французовъ—Кине, Кокерель; изъ англичанъ—Гресвель, Робинзонъ, Давидсонъ. Англійскіе апологеты пускались даже въ остроуміе и юморъ: такъ въ специальномъ сборникѣ статей, написанныхъ для опроверженія Штрауса, одинъ анонимный авторъ, пользуясь логикою Штрауса отвергаетъ достовѣрность сказаній о Лютерѣ, а другой— сказаній о Наполеонѣ I. Сборникъ выдержалъ множество изданій. Въ нашей русской богословской литературѣ апологетами противъ Штрауса являются проф. Предтеченскій въ своихъ „Публичныхъ лекціяхъ о невѣріи“, г. Виноградовъ и арх. Михаилъ въ своей докторской диссертациі.

Чтобы покончить съ книгою, о которой ведемъ рѣчь, мы позволимъ себѣ нарушить хронологію обзорѣнія произведеній Штрауса, и отмѣтимъ послѣдующую судьбу книги. Черезъ 30 лѣтъ во Франціи явился подражатель ему Ренанъ, и Штраусъ по этому случаю составилъ „Новую жизнь Іисуса для нѣмецкаго народа“ (1864 г.). Здѣсь критикъ расширяетъ поле своихъ изслѣдованій: онъ не хочетъ ограничиться объясненіемъ того, что такое былъ Іисусъ, какъ онъ шелъ къ исполненію своихъ плановъ, а хочетъ показать, какъ именно складывались миѳическія сказанія нашихъ евангелій и здѣсь онъ въ своихъ результа-

тахъ сходится съ человѣкомъ, который стоитъ во главѣ новотюбингенской (отрицательной) критической школы, т. е. съ Бауромъ. Онъ полагаетъ, что наши евангелія образовались мало по малу путемъ прибавокъ и вставокъ; первичнымъ евангеліемъ считаетъ евангеліе Маттея, а евангеліе Іоанна относитъ къ половинѣ 2-го вѣка. Лице Іисуса Христа здѣсь очерчивается болѣе сложными и туманными штрихами, которыхъ нельзя оправдать ни исторією, ни психологією: онъ говоритъ, будто характеръ Іисуса есть продуктъ встрѣчи, синтезъ двухъ элементовъ — эллинскаго и іудейскаго. Въ предисловіи къ этому своему новому творенію, авторъ говоритъ о себѣ, что онъ ни революціонеръ, ни невѣръ, но реформаторъ, законный преемникъ Лютера. Съ своимъ трудомъ онъ спѣшитъ на помощь тѣмъ, для кого официальное христіанство сдѣлалось невыносимымъ, и въ религіи Іисуса онъ различаетъ вѣчное отъ преходящаго. Миссія нашего вѣка, по его мнѣнію, состоитъ въ томъ, чтобы свести христіанство съ свѣрхъестественнаго пьедестала. — Въ слѣдующемъ (1865) году Штраусъ выступилъ на новые дебаты по поводу новыхъ произведеній, относящихся къ евангельской исторіи и написалъ два сочиненія: „Христосъ вѣры и Іисусъ исторіи“ противъ Шлейермахера и потомъ „Половины и цѣлое“ противъ Шенкеля. Здѣсь уже нѣтъ тѣхъ уступокъ, на которыя пошелъ было Штраусъ въ виду занятія богословской кафедры; напротивъ онъ выступаетъ упорнымъ борцемъ, не желающимъ уступить пяди своей позиціи противникамъ. Онъ начинаетъ даже издѣваться надъ этими противниками, сравниваетъ ихъ съ древними книгописцами, которые вооружались противъ изобрѣтенія Гутенберга, — съ извозчиками, недовольными устроениемъ желѣзныхъ дорогъ. Онъ укоряетъ этихъ противниковъ (Шлейермахера и Шенкеля и потомъ тѣхъ богослововъ, которые группировались около т. н. „Протестантскаго союза“, у которыхъ дѣйствительно христологическія возрѣнія были очень

неопредѣленны и понятіе о божествѣ Іисуса Христа было условно), что ихъ міровоззрѣніе *половинчатое*, непослѣдовательное и нелогичное, ибо они въ своихъ воззрѣніяхъ на Христа остановились на полдорогѣ, что они и отрицаютъ и утверждаютъ въ одно и тоже время объ одномъ и томъ же предметѣ. Въ различіе отъ своихъ противниковъ Штраусъ свое воззрѣніе называетъ *цѣльнымъ*, доведеннымъ до конца. „Или все, или ничего!“ заключаетъ Штраусъ, и мы увидимъ, что въ дальнѣйшихъ своихъ сочиненіяхъ онъ остался вѣренъ этому намѣченному девизу. Разрушивши основаніе христіанства—евангельскую исторію онъ устремился къ попыткѣ разрушить и остальные части зданія всей христіанской вѣры.

А. Г.

ФИЗИОЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О СНѢ И СНОВИДѢНІЯХЪ.

Въ періодъ новой философіи, особенно со времени Д. Стюарта и Канта, ученіе о снѣ и сновидѣніяхъ несомнѣнно сдѣлало значительные успѣхи. Содержаніе его значительно разширилось, обогатилось новыми наблюденіями и приведено въ нѣкотораго рода систему; поставлено нѣсколько новыхъ вопросовъ и сдѣланы попытки разрѣшить ихъ, при болѣе богатыхъ и совершенныхъ средствахъ психологическаго анализа; построено нѣсколько новыхъ гипотезъ для объясненія какъ частныхъ явленій сонной жизни, такъ и всего ея строя. Но это ученіе далеко еще не стало на строго научную почву. Прежде всего, — изслѣдованіе сна и сновидѣній производится философами какъ-бы мимоходомъ, въ связи съ какими-либо философскими доктринами или по требованію системы, производится, очевидно, безъ надлежащей спеціальной подготовки и всесторонняго изученія предмета, производится большею частію неполно, обще и поверхностно, опирается, за небольшими исключеніями, на схоластическое, — дѣлающее невозможнымъ дѣйствительный анализъ душевныхъ явленій, — ученіе о силахъ и способностяхъ души, какъ особыхъ, по природѣ присущихъ ей агентахъ. Далѣе, хотя общій тонъ и направленіе изслѣдованій враждебны суевѣрному отношенію къ сновидѣніямъ, хотя о снотолкованіи и гаданіи по снамъ нѣтъ уже и рѣчи; но мистическій взглядъ на сонную жизнь сохраняетъ еще свою силу у очень многихъ

ислѣдователей и поддерживается, развивается и распространяется, правда въ новой усовершенствованной формѣ, — весьма вліятельными мыслителями; идея сновъ — откровеній и сношеній съ высшимъ міромъ, сновъ пророческихъ, предчувствій во снѣ и т. п. остается почти неприкосновенною, и съ тѣмъ вмѣстѣ остается ихъ вліяніе на жизнь практическую и на міросозерцаніе. Наконецъ, сосредоточиваясь на душевныхъ явленіяхъ сонной жизни ислѣдователи-философы этого времени, слишкомъ мало вниманія обращаютъ на физическую сторону сна, приглашая физиологовъ, „объяснить, какъ говоритъ Кантъ (¹), это ослабленіе, которое есть въ тоже время скопленіе силъ для обновленной дѣятельности внѣшнихъ чувствъ,—скопленіе, благодаря которому человѣкъ относится къ міру какъ новорожденный и въ которомъ цѣлая треть нашей жизни пропадаетъ въ безсознательномъ состояніи и напрасно“. И физиологи отвѣтили на этотъ призывъ тѣмъ болѣе, что, подъ вліяніемъ философскаго матеріализма эпохи просвѣщенія и открытій въ области физиологіи, особенно нервной, возбуждено было общее ожиданіе отъ физиологіи окончательнаго объясненія какъ всей душевной жизни, такъ, и въ особенности, сонной, къ которой, можно сказать, приковано было вниманіе всѣхъ мыслящихъ людей чудесами mesmerизма и такъ называемаго магнитнаго сна.

Къ концу XVIII вѣка, рядомъ съ философскими ислѣдованіями сна и сновидѣній, являются ислѣдованія физиологическія, со стороны специалистовъ физиологовъ и медиковъ. Впрочемъ замѣтно выступаютъ они и формируются въ особый отдѣлъ науки о жизни организма животнаго только въ текущемъ столѣтіи, и въ болѣе развитыхъ своихъ формахъ стоятъ сначала въ зависимости отъ философіи. Только позднѣе физиологическое ученіе о снѣ и сновидѣніяхъ получа-

(¹) Kant. Antrop. Didactic. Leipz. 1838. 60 s. См. Binz. Ueber den Traum. Bonn. 1878. 1 s.

еть свою особенную физиономию и свой характер, въ связи съ болѣе широкимъ развитіемъ физиологическаго ученія о жизни души, какъ функціи нервнаго вещества, стремится разорвать связь съ философією и философскими традиціями. Но доселѣ оно еще очень бѣдно и несовершенно по своему содержанію. Сущность даже физической стороны она остается неразгаданной. По отношенію же къ сновидѣніямъ у физиологовъ пока есть только вѣра, что „лишь истинное пониманіе нервной дѣятельности можетъ дать намъ ключъ къ тайнѣ сновидѣній“⁽¹⁾, для разъясненія которой доселѣ сдѣлано, во всѣхъ отношеніяхъ, очень мало. Причина этого отчасти заключается въ томъ, что физиологія — наука еще очень юная и не далѣе какъ въ XVII вѣкѣ пробавлялась схоластическими сказками о такой, сравнительно простой, функціи, какъ движеніе крови въ организмѣ⁽²⁾, а за тѣмъ долгое время занималась метафизическими вопросами о сущности жизни, свойствахъ жизненной силы и т. п.⁽³⁾. Что же касается физиологіи нервныхъ центровъ, имѣющихъ прямое отношеніе къ душевной жизни, то она доселѣ находится, можно сказать, въ младенческомъ состояніи. Въ самомъ дѣлѣ, этотъ отдѣлъ физиологіи заключаетъ въ себѣ весьма малое количество несомнѣнныхъ и точно доказанныхъ истинъ, которыя, при томъ, относятся къ области низшихъ и простѣйшихъ нервныхъ процессовъ, связанныхъ съ психическими состояніями ощущенія и отчасти—представленія; все остальное представляетъ собою обширную *terram incognitam*, гдѣ на свободѣ можетъ разыгрываться и, къ сожалѣнію, нерѣдко разыгрывается фантазія физиологовъ, построивъ разныя теоріи, которыя

(1) Льюисъ. Физиологія обид. жизни. С.-Петербургъ. 1867, 618 р.

(2) Открытіе Гарвеемъ кровообращенія стало извѣстнымъ около 1625 г.

(3) Ученіе Stahl'a и др.

быть может и заключаютъ въ себѣ нѣкоторую долю истины, но, во всякомъ случаѣ, не имѣютъ прочной фактической основы. Правда зависимость психической жизни вообще отъ жизнедѣятельности и свойствъ нервной системы и преимущественно головного мозга не подлежитъ уже сомнѣнію и есть истина, доказанная строго научными приемами, но родъ и способъ этой зависимости пока совершенно неизвѣстны. Нечего и говорить объ извѣстныхъ, скорѣе метафизическихъ, чѣмъ физиологическихъ доктринахъ, по которымъ сознание и вся душевная жизнь производятся, выдѣляются мозгомъ, какъ особаго рода желѣзою, что она есть продуктъ нѣкоторой матеріальной силы „нервной“, которая, видоизмѣняясь по общимъ законамъ превращенія физической силы, на концѣ этихъ своихъ превращеній является въ неузнаваемой формѣ сознанія и сознательной жизни и т. п. Доктрины эти не могутъ претендовать на самую даже малую долю научности, опираясь на простой, довольно грубой аналогіи, и представляя собою въ сущности произвольное умозрѣніе, смѣлую, но, съ научной точки зрѣнія, плохую и очень шаткую гипотезу, которую нѣкоторые даже изъ физиологовъ, вовсе нерасположенныхъ къ спиритуализму, называютъ „физиологическою миѳологіею души“. Самыя формы дѣятельности мозга, его состоянія и измѣненія, соотвѣтствующія состояніямъ и видоизмѣненіямъ душевной жизни, вовсе неизвѣстны физиологіи и, во всякомъ случаѣ, она не идетъ здѣсь дальше болѣе или менѣе остроумныхъ предположеній. Другая и самая главная причина незначительности результатовъ, добытыхъ физиологіею относительно явленій сонной жизни души, заключается въ томъ, что, оставаясь въ своей сферѣ чисто внѣшняго наблюденія органическихъ процессовъ, она никогда не будетъ въ состояніи объяснить одними своими средствами психическую жизнь вообще и еще менѣе психическую жизнь во время сна. Въ самомъ дѣлѣ, если сознательная жизнь въ

бодрственомъ состояніи доступна внѣшнему фізіологическому наблюденію только при помощи внѣшнихъ знаковъ, данныхъ въ формѣ разнаго рода движеній.— знаковъ весьма несовершенныхъ, требующихъ постоянной провѣрки при помощи внутренняго наблюденія и анализа психологическаго; то сонная жизнь уже совершенно закрыта отъ внѣшняго наблюденія и все ея своеобразное и сложное содержаніе, ея своеобразный строй и теченіе всецѣло открываются только внутреннему наблюденію. Потому, если нельзя сколько-нибудь разумно ожидать отъ фізіологіи точнаго анализа, опредѣленія законовъ строя и организаціи сознательной бодрственной жизни души, то еще менѣе можно ожидать этого по отношенію ко всей совокупности ея жизни во время сна. Правда, въ той и другой области, фізіологія, изслѣдуя и объясняя физическія условія психическаго, оказываетъ большую и притомъ совершенно необходимую помощь въ психологическомъ объясненіи душевныхъ явленій, во всякомъ случаѣ тѣсно связанныхъ съ жизнію организма, но только тогда, когда она остается въ своей сферѣ объективнаго изслѣдованія исключительно физическихъ процессовъ организма. Въ противномъ случаѣ она можетъ создать препятствіе правильному развитію спеціальнаго, основаннаго на внутреннемъ опытѣ и наблюденіи, изслѣдованія душевной жизни, сама не имѣя средствъ и возможности создать здѣсь что-нибудь прочное. Между тѣмъ, взявши въ свою область явленія сна, какъ особой формы органической жизни, періодически смѣняющей другую форму ея—бодрствованіе, фізіологія не ограничилась физическою стороною сна, а захватила и внутреннія душевныя состоянія во время его; мало того, изслѣдованіе этихъ состояній сдѣлалось преобладающимъ въ фізіологическихъ трактатахъ о снѣ на долгое время и прямая задача фізіологіи по отношенію къ этому явленію отступила едва не на задній планъ.

Основателемъ господствующаго теперь взгляда на сонъ, какъ потребность и отправленіе мозга, считаютъ Боэргавъ (1668—1738), который видѣлъ причину сна въ истощеніи нервнаго вещества и полагалъ, что во время сна происходитъ его возобновленіе ⁽¹⁾. Его ученикъ Галлеръ, основатель экспериментальной физиологіи, открывшій основное свойство нервной ткани—раздражительность, ближайшую причину сна видѣлъ въ сдавленіи мозга и нервовъ, которыя онъ считалъ трубочками, наполненными особаго рода подвижною жидкостію ⁽²⁾. Биша ⁽³⁾, рѣзко разграничившій отправленія животной и растительной жизни, признаетъ сонъ исключительно принадлежностію первой. Сонъ есть отдыхъ, покой мозга, связанный съ прекращеніемъ всѣхъ функцій животной жизни и не имѣющій „никакого вліянія на жизнь органическую“. Покой этотъ никогда не бываетъ полнымъ и въ этомъ заключается единственная причина сновидѣній, которыя происходятъ вслѣдствіе того, что „одна часть животной жизни освобождается изъ общаго подавленія другихъ частей“. Но всѣ эти и нѣкоторыя другія попытки объясненія сонной жизни не выходятъ за предѣлы общихъ замѣтокъ. Первое болѣе широкое и подробное изложеніе ученія физиологическаго о ней принадлежитъ Кабанису, который посвятилъ этому предмету довольно обширную главу въ своемъ сочиненіи „Объ отношеніи между физическою и нравственною природою человѣка“ ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Б. Оксъ. Физиологія сна и сновидѣній. Одесса. 1880. 26 стр.

⁽²⁾ Ibid. 27. Въ имѣющемся у насъ на нѣмецкомъ языкѣ произведеніи Галлера *Grundriss der Physiologie* (Berlin 1788) нѣтъ отдѣла о снѣ и даже вовсе о немъ не упоминается.

⁽³⁾ Bichat. *Physiologische Untersuchungen über Leben und Todt*. Aus d. franz. übersetzt 1802. 42—47.

⁽⁴⁾ Cabanis. *Rapports du physique et du morale de l'homme*. Русск. переводъ Бибякова. С.-Петербург. 1866.

Кабаниса можно по справедливости считать основателем новѣйшаго, опирающагося на физиологическихъ данныхъ, матеріализма. Не отрицая прямо самостоятельнаго психическаго начала, онъ тѣмъ не менѣе кладетъ въ основу своихъ изслѣдованій чисто матеріалистическое воззрѣніе. „Чтобы составить себѣ точное понятіе объ отправленияхъ, результатомъ которыхъ является мысль, говорить онъ, слѣдуетъ разсматривать головной мозгъ, какъ отдѣльный органъ, предназначенный исключительно для ея производства; подобно тому, какъ желудокъ и кишки совершаютъ пищевареніе, печень вырабатываетъ жолчь... головной мозгъ въ нѣкоторомъ смыслѣ перевариваетъ впечатлѣнія и выдѣляетъ мысль“ (¹). Эта общая теорія душевной жизни проводится Кабанисомъ и въ объясненіи сонной жизни. Сонъ, по его мнѣнію, не есть чисто страдательное состояніе: онъ есть особое отправление головного мозга, „продолжающееся во все время, въ теченіе котораго въ этомъ органѣ совершается рядъ особенныхъ движеній, прекращеніемъ которыхъ производится бодрствование“ (²). Въ силу этого „мозгъ сномъ отдыхаетъ отъ бодрствованія и бодрствованіемъ отъ сна, но никогда не находится въ томъ бездѣятельномъ состояніи, которое вымышлено людьми, вносящими въ науку о жизни грубья, механическія понятія“. По своему характеру явленіе сна относится къ разряду періодически возникающихъ потребностей и слѣд. причина его находится въ самомъ организмѣ и его жизни. Что касается внѣшнихъ причинъ, вызывающихъ сонъ, то Кабанисъ сводитъ ихъ къ четыремъ классамъ (³): усыпленіе вызывается „всѣми средствами, понижающими крѣпость общей чувствительности, умѣряющими внѣшнія возбужденія и уменьшающими число и живость ощущеній“

(¹) Rapports. Русск. перев. Т. I. 166—167 стр.

(²) Rapports. Т. II. 137 стр.

(³) Ibid. 340—41.

(однообразный шумъ, тишина, темнота, теплыя ванны и т. п.);—всѣми средствами значительно притупляющими впечатлительность или ослабляющими энергію общаго нервнаго средоточія (спиртныя напитки, наркотическія вещества, холодъ); усыпленію благопріятствуетъ—небольшая усталость различныхъ органовъ, особенно органовъ внѣшнихъ чувствъ и мускуловъ, подчиненныхъ волѣ; сну способствуетъ наконецъ состояніе нѣкотораго расслабленія. Всѣ эти причины производятъ сонъ, приводя мозгъ въ особое состояніе, которое такимъ образомъ и есть ближайшая его причина. Это состояніе описывается у Кабаниса весьма обще и туманно. „Отличительныя черты въ явленіи сна, говоритъ онъ, состоятъ въ возвращеніи нервныхъ силъ къ своему источнику, или въ сосредоточеніи самыхъ дѣятельныхъ изъ живыхъ силъ“⁽¹⁾. При этомъ кровь направляется къ мозгу въ болѣе изобилии и переполняетъ его, что и служитъ причиною измѣненія всѣхъ отправленій организма: „пульсъ и дыханіе падаютъ, возстановленіе животной теплоты ослабѣваетъ, растяжимость мускульныхъ волоконъ уменьшается, всѣ впечатлѣнія становятся смутны, всѣ движенія вялы и неопредѣленны“. Затѣмъ наступаетъ сонъ, во время котораго не всѣ впечатлѣнія притупляются одновременно и не въ одинаковой степени: „чувство зрѣнія засыпаетъ первымъ, обоняніе засыпаетъ послѣ вкуса, а осязаніе послѣ слуха“. Подобнымъ же образомъ внутренности засыпаютъ одна вслѣдъ за другою и засыпаютъ не одинаково; дѣятельность мускуловъ тоже только ослабляется, но не прекращается совершенно. Органы, какъ внѣшніе такъ и внутренніе, не только засыпаютъ въ различной степени и послѣдовательномъ порядкѣ, но между ними, особенно между послѣдними, устанавлиются новыя „симпатическія отношенія, новая зависимость впечатлѣній“ и потому въ головномъ мозгу вызываются

(1) Вarr. 344—46.

инные образы, чѣмъ во время бодрственнаго состоянія“ (1). Кромѣ того „возбужденія, лежащія въ самой глубинѣ нервной системы, не развлекаясь болѣе впечатлѣніями внѣшнихъ чувствъ и разъ приведенныя въ дѣятельность, часто должны брать верхъ надъ тѣми, которыя находятся въ различныхъ внутреннихъ чувствующихъ оконечностяхъ“ (2), и должны также возбуждать въ мозгѣ новые образы, иногда несоотвѣтствующіе дѣйствительности и даже прямо ей противоположныя. Въ приведенныхъ соображеніяхъ дается основа для опредѣленія источника и природы сновидѣній. Сновидѣнія суть „ряды отправленій, которыя головной мозгъ, какъ разсудочный органъ, можетъ еще производить во время сна“. „Они появляются въ состояніи, при которомъ прекращаются отправленія внѣшнихъ чувствъ, которое умѣряетъ дѣятельность многихъ органовъ и вызывающихъ ихъ впечатлѣній, но умѣряетъ въ различной степени и даже увеличиваетъ чувствительность и силу нѣкоторыхъ изъ нихъ;... состояніе это въ тоже время сводитъ и сосредоточиваетъ большую часть нервныхъ силъ въ мозговой органъ и предоставляетъ его на произволъ собственныхъ его возбужденій или впечатлѣній, получаемыхъ внутренними чувствующими оконечностями впечатлѣній, которыя не могутъ быть уравновѣшены и направлены внѣшними чувствами“ (3). Такимъ образомъ сновидѣнія — движенія спящаго мозга — вызываются или „мимолетными впечатлѣніями внѣшнихъ чувствъ не совѣмъ закрытыхъ во время сна“, или возбужденіями „идущими изъ глубины самой нервной мякоти“, или же наконецъ возбужденіями, „идущими отъ оконечностей, одушевляющихъ внутренніе органы“ (4). При этомъ ихъ матеріаломъ служатъ „сочетанія представленій,

(1) Op. cit. 348 p. T. II.

(2) Ibid. 349—350 p.

(3) Ibid. 351 p.

(4) Ibid. 352 p.

сложившіяся въ бодрственномъ состояніи“, хотя „сновидѣнія нерѣдко переносятъ насъ далеко отъ насъ самихъ и обычныхъ нашихъ состояній“ и „въ насъ могутъ во время сна зарождаться даже мысли, которыхъ мы никогда не имѣли“. Последнее явленіе производится автоматическою дѣятельностію мозга. Ко всему этому у Кабаниса присоединяется и съ особенною настойчивостію доказывается мысль о сходствѣ сновидѣній, и по характеру и по способу происхожденія, съ галлюцинаціями душевно больныхъ (¹). Мысль не новая, но у Кабаниса она въ первый разъ развита подробно и обставлена доказательствами.

Не трудно видѣть, что теорія Кабаниса, проникнутая однимъ, строго проведеннымъ началомъ и довольно стройная, весьма несовершенна, поверхностна, темна во многихъ отношеніяхъ и въ сущности ровно ничего не объясняетъ; но она служитъ началомъ и исходнымъ пунктомъ фізіологическаго ученія о снѣ и сновидѣніяхъ, представляетъ какъ бы зародышевую его форму и, кромѣ того служитъ прототипомъ матеріалистическихъ объясненій душевной жизни во снѣ, прототипомъ, отъ котораго, не смотря на продолжительность времени и огромные успѣхи фізіологіи, она ушла весьма недалеко. Это послѣднее обстоятельство очень поучительно; оно показываетъ, что матеріалистическое воззрѣніе не можетъ идти далѣе общихъ мѣстъ и туманныхъ описаній мозговыхъ процессовъ — въ объясненіи душевныхъ явленій сонной жизни души.

Ближайшій по времени къ Кабанису изслѣдователь сонной жизни души, Моро (²),—о снѣ не говоритъ ничего, потому что предметомъ его изслѣдованія служитъ исключительно сновидѣніе. Въ теоріи онъ

(¹) Op. cit. 326 p.

(²) Dictionaire des sciences mediales. 1820. T. XLVIII. Articl. «Reves» 245—300 pp.

признаетъ необходимость наряду съ фізіологическимъ психологическаго изслѣдованія сновидѣній, обнаруживаетъ знакомство съ теоріею Д. Стюарта, но въ дѣйствительности стоитъ на чисто фізіологической почвѣ. Отрицая близкое родство сновидѣній съ галлюцинаціями сумасшедшихъ, онъ тѣмъ не менѣе прямо признаетъ ихъ ненормальнымъ состояніемъ, продуктомъ разстройства мозга. Эта точка зрѣнія на сонную жизнь, новая въ исторіи ученія о ней, является впоследствии вновь и нашла защитника въ самое послѣднее время (¹). „Во время сна, который наступаетъ у человѣка сильного, за умѣреннымъ утомленіемъ, за общею дѣятельностію бодрственнаго состоянія, говоритъ Моро, никогда или почти никогда не бываетъ сновидѣній; но это естественное состояніе сна также рѣдко, какъ рѣдки цѣлость жизненныхъ силъ и гармонія отправления организма, составляющія здоровье во время бодрственнаго состоянія. Оно можетъ быть нарушено и видоизмѣнено множествомъ различныхъ способовъ и такимъ образомъ дать мѣсто самымъ разнообразнымъ сновидѣніямъ (²). Съ этой точки зрѣнія всѣ причины, вызывающія сновидѣнія сводятся къ одной категоріи—антагонистовъ сна, дѣятелей и дѣйствій, нарушающихъ его естественное, здоровое теченіе. Такимъ образомъ къ причинамъ сновидѣнія, предшествующимъ сну, относятся всѣ дѣятели, которые могутъ вызвать безсонницу. Дѣйствуя въ слабой степени, они дѣлаютъ сонъ достаточно неполнымъ, чтобы вызвать различные роды сновидѣній. Таковы чай, кофе, спиртные напитки, опиумъ въ небольшихъ дозахъ и т. п. Во время сна подобнымъ образомъ дѣйствуютъ всѣ впечатлѣнія на органы внѣшнихъ чувствъ на той степени ихъ, на которой они не производятъ пробужденія, также возбужденія мозга, зависящія

(¹) Binz. Ueber den Traum. Bonn. 1878.

(²) Diet. 246 p.

отъ сжатія и разширенія сосудовъ, отъ слабаго болѣзненнаго разстройства, ненормальное состояніе сердца и большихъ кровеносныхъ сосудовъ, лихорадочное состояніе, скопленіе газовъ, затрудненіе пищеваренія, затрудненное дыханіе ⁽¹⁾ и т. п. Этотъ взглядъ на происхожденіе сновидѣній не обоснованъ у Моро никакими доказательствами и выражается какъ нѣчто само собой очевидно. Но онъ не выдерживаетъ критики. Доказать полное отсутствіе сновидѣнія во снѣ самомъ глубокомъ и здоровомъ невозможно прямыми наблюденіями, и всѣ соображенія скорѣе говорятъ въ пользу непрерывности душевной дѣятельности во снѣ. Въ такомъ случаѣ сновидѣнія будутъ такой же естественною и нормальною дѣятельностію душевною во снѣ, какою мышленіе, волненіе, желаніе и пр. въ бодрственномъ состояніи. Фактъ, что болѣзненное разстройство всегда вызываетъ сновидѣнія своеобразныя и съ особеннымъ характеромъ, очевидно никакъ не можетъ служить доказательствомъ того, что всѣ сновидѣнія связаны съ разстройствомъ. Характеристической особенностію сонной жизни души Моро влѣдъ за Д. Стюартомъ признаетъ подавленіе волевыхъ актовъ и именно подавленіе активныхъ умственныхъ операций—„вниманія, сравненія, сужденія, памяти“ ⁽²⁾, что происходитъ отъ особеннаго состоянія мозга. Затѣмъ объясненіе строенія сновидѣній, ихъ хода и пр. тоже, что и у Д. Стюарта; но къ нему присоединяется обзоръ сновидѣній въ такомъ порядкѣ: беспорядочные отрывочные образы, являющіяся въ полуснѣ; связные сны, стоящіе внѣ соотношенія съ обычнымъ умственнымъ и нравственнымъ состояніемъ спящаго; сны, которые весьма мало удаляются отъ обычныхъ состояній спящаго, его умственныхъ навыковъ и характера; сны, содержаніе которыхъ составляютъ видо-

⁽¹⁾ Dict. 250 p.

⁽²⁾ Ibid. 247 p.

измѣненныя и сочетанныя новымъ способомъ состоянія дѣйствительныя прошлой жизни,—свойственныя старческому возрасту по преимуществу; сны, которые составляютъ своеобразное воспроизведеніе волненій и проч.,—особенно сильно интересовавшихъ насъ въ бодрственномъ состояніи передъ сномъ; сны, въ которыхъ воспроизводятся предметы, ощущенія, занимавшія насъ въ моментъ засыпанія; сны, въ которыхъ воспроизводится господствующее настроеніе и желанія (¹). Съ особенною подробностію разсматриваются сны, связанные съ болѣзненными расстройствами, служашіе однимъ изъ средствъ распознаванія болѣзни—діагноза, и иногда даже предвѣщающихъ ту или другую форму тѣлеснаго страданія. Они распредѣляются на три класса и довольно подробно описываются. Первый классъ—сны, производимые общимъ лихорадочнымъ или нелихорадочнымъ расстройствомъ. Въ этихъ случаяхъ сновидѣнія состоятъ большею частію изъ одной какой нибудь страшной и гримасничающей фигуры, неотступно преслѣдующей спящаго, или изъ идеи, нѣсколькихъ идей, постоянно возвращающихся. Второй классъ—сны связанные съ болѣзненнымъ состояніемъ брюшной полости и груди. Они бываютъ болѣе сложными и связными, чѣмъ въ предыдущемъ случаѣ, но всегда тягостныя и мучительныя. Болѣзни сердца и большихъ сосудовъ сопровождаются сновидѣніями, въ которыхъ темою является близкая смерть при трагическихъ обстоятельствахъ. Они обыкновенно кратки и вызываютъ немедленное пробужденіе и вскакиваніе. Затрудненное пищевареніе, спазмы, скопленіе газовъ, всякаго рода сдавленія пищеварительной области сопровождаются сновидѣніями особаго рода, извѣстными подъ именемъ кошмара, когда видится одна какая-нибудь страшная фигура, давящая или душащая спящаго. Къ

(¹) Dict. 263—276 p.

этому же классу относятся мучительные сны, въ которыхъ въ виду страшной опасности является сознание невозможности двигаться, говорить, кричать и т. п., также все сны, въ которыхъ является мучительное сознание всякаго рода затруненій. Третій классъ составляютъ сны, связанные съ болѣзненнымъ разстройствомъ мозга; но Моро не описываетъ ихъ и не приводитъ примѣровъ, какъ это онъ дѣлаетъ по отношенію къ другимъ классамъ. Сновидѣнія связанные съ болѣзнями, постепенно развивающимися, нерѣдко обнаруживаютъ начало болѣзни прежде, чѣмъ она разовьется настолько, чтобы стать замѣтною и доступною наблюденію врача ('). Въ этомъ случаѣ сновидѣнія становятся пророческими. Въ заключеніе Моро предлагаетъ таблицу сновидѣній и дѣлаетъ такимъ образомъ первый опытъ ихъ классификаціи. По его мнѣнію все сновидѣнія раздѣляются на два класса: сновидѣнія неболѣзненные, зависящія отъ нарушенія покоя мозга,—и сновидѣнія, связанные съ болѣзненнымъ разстройствомъ. Первый классъ представляетъ собою два вида: сновидѣнія, производимыя умственнымъ напряженіемъ или вообще душевными возбужденіями,—и сновидѣнія, зависящія отъ безпокойства тѣлеснаго. Сновидѣнія болѣзненные раздѣляются на два тоже вида: приистекающія изъ симпатическаго разстройства мозга частнаго и преходящаго и приистекающія изъ спеціальнаго разстройства. Первый видъ представляетъ двѣ формы: сны связанные съ общимъ возбужденіемъ мозга—лихорадочные,—и нелихорадочные, т. е. связанные съ другими болѣзнями; сны связанные съ частнымъ разстройствомъ: они соединяются или съ спеціальнымъ подавленіемъ мысли или движенія (кошмары), или безъ него—опредѣленные и неопредѣленные мучительные сны.

(') Dict. 277—291 p.

Не трудно видѣть, что сочиненіе Моро написано какъ бы на тему, заданную Д. Стюартомъ и представляетъ отвѣтъ на поставленный имъ вопросъ: „насколько сновидѣнія возбуждаются нашими тѣлесными ощущеніями и какъ измѣняются или видоизмѣняются въ соотвѣтствіи съ болѣзненнымъ и здоровымъ состояніемъ тѣла“ и оставленный имъ безъ отвѣта, „какъ чисто медицинскій и интересный для медиковъ“. Отвѣтъ Моро дѣйствительно пополняетъ пробѣлъ, оставленный не только Стюартомъ, но и другими философами и съ этой точки зрѣнія представляетъ важный шагъ впередъ въ ученіи о снѣ и сновидѣніяхъ. Самое рѣшеніе вопроса впрочемъ далеко не полно, не достаточно обосновано,—и притомъ связано, какъ мы видѣли, съ фальшивымъ общимъ взглядомъ на происхожденіе сновидѣній вообще. Для изслѣдователя сновидѣній сочиненіе Моро цѣнно, между прочимъ, въ томъ отношеніи, что заключаетъ довольно большое количество примѣровъ сновидѣній разнаго рода.

За трудами Кабаниса и Моро—во Франціи слѣдуетъ рядъ небольшихъ, большею частію относящихся къ частнымъ вопросамъ, изслѣдованій физиологическихъ сна и сновидѣній: Превоста (¹) Бэлларже (²) Макаріо (³) и другія, на которыхъ мы не считаемъ нужнымъ останавливаться, потому что они не даютъ почти ничего новаго, и перейдемъ къ дальнѣйшему развитію физиологическаго ученія о снѣ и сновидѣніяхъ,—въ Германіи.

(¹) Prevost. Observatións sur le sommeil. 1834. (въ Biblioth. univer. de Geneve).

(²) Baillarger. De l'influence de l'etat intermediaire a la veille au sommeil sur la production et la marche des hallucinations (въ Annales medico-physiol. du syst. nerveux 1845. T. V).

(³) Macario. Du sommeil, des rêves et du somnambulisme dans l'etat de santé et dans l'etat de maladie 1857.

Въ Германіи рѣшеніе общей проблеммы объ отношеніи между душою и тѣломъ, поставленной Кабанисомъ, превратилось въ особую отрасль знанія, въ особую науку о человѣкѣ, которая состояла изъ соматологіи и психологіи, и представляла механическое соединеніе анатоміи, фізіологіи и психологіи человека. Называлась она антропологіею. Начиная съ Плянтнера (1772 г.) идетъ цѣлый рядъ трудовъ этого рода до сороковыхъ годовъ текущаго столѣтія; но затѣмъ эта искусственно созданная наука исчезаетъ и самое понятіе антропологіи существенно измѣняется (1). Рядомъ съ широко разившимися—анатоміею, фізіологіею и психологіею, она превращается въ естественную исторію человека. Отличительный характеръ ея, вълѣдствіе отсутствія тѣхъ вліяній, подъ которыми находился Кабанисъ и другіе французскіе фізіологи (сенсуализмъ и матеріализмъ XVIII в.), состоитъ во враждебности матеріализму и спиритуализмѣ, который, въ связи съ натур-философскими воззрѣніями, нередко переходитъ въ мистицизмъ. Во всѣхъ почти антропологіяхъ разсматриваемаго типа есть ученіе о снѣ и сновидѣніяхъ, но ученіе, какъ и все въ этихъ произведеніяхъ, чрезвычайно общее и поверхностное. Нѣкоторыя подробности, имѣющія значеніе въ развитіи ученія о сонной жизни, встрѣчаются только у Груитгуизена (2), который представилъ въ своей антропологіи нѣсколько общихъ выводовъ и обобщеній относительно сновидѣній подъ громкимъ названіемъ — „законовъ сновидѣній (Traumgesetze) (3). Законы эти слѣдующіе: 1) „при засыпаніи не всѣ чувства одновременно начинаютъ спать и про-

(1) Перечисленіе произведеній по антропологіи см. въ Krug's Enzyklopedisch—Philosophische Lexicon. T. 1. 167—168 s.

(2) F. Gruithuisen. Antropologie, oder von der Natur des mensch. Leibes und Denkens. München 1810. 413—423 s.

(3) Подробное изложеніе сдѣлано авторомъ въ особомъ сочиненіи Beiträge zur Physiognosie und Pathognosie. 1809.

изводить сновидѣнія“; 2) „каждое отдѣльное чувство имѣетъ свой хаосъ сновидѣній“ (Traumchaos), т. е. неопредѣленныхъ возбужденій субъективныхъ, служащихъ матеріаломъ для образованія сновидѣній; 3) „субъектъ и объектъ соннаго представленія находится первоначально, какъ образъ, въ томъ органѣ чувствъ, къ которому относится самое представленіе“; 4) „объективированіе въ сновидѣніяхъ происходитъ только чрезъ посредство органовъ чувствъ“; 5) „степень дѣятельности органовъ чувствъ въ сновидѣніяхъ опредѣляется степенью упражненія ихъ во время бодрствованія“; 6) „въ сновидѣніи никогда не бываетъ совершенно новыхъ предметовъ, а всѣ они образуются изъ прежде когда-нибудь бывшихъ представленій“; 7) „воображеніе въ сновидѣніяхъ подчинено продуктивной дѣятельности отдѣльныхъ органовъ“ и въкоторыя другіе. Здѣсь заслуживаетъ вниманія наблюденіе надъ тѣми явленіями, которыя въ послѣдствіи названы „фантасмами“, также „гипнагогическими галлюцинаціями“ и обследованы подробно Фехнеромъ. Во всемъ остальномъ утверждается просто зависимость содержанія сновидѣній отъ возбужденія нервовъ въ органахъ чувствъ. Но общій характеръ фізіологическаго ученія о сонной жизни, господствовавшая въ Германіи въ концѣ прошлаго и началѣ текущаго столѣтія, всего рельефнѣе отражается въ специальномъ сочиненіи о снѣ, которое явилось въ двадцатыхъ годахъ текущаго вѣка и принадлежитъ врачу Л. Лебенгейму (¹). Это цѣлая космологія съ натурфилософской точки зрѣнія, направленная къ объясненію сна. Организмъ животный и особенно человѣчскій есть отображеніе и повтореніе въ маломъ видѣ міроваго процесса, всей вселенной и ближайшимъ образомъ нашей планетной системы. Жизнь вселенной

(¹) E. L. Lebenheim. Versuch einer Physiologie des Schlafes. Th. I, 1823, Th. II, 1827.

слагается изъ соотношенія двухъ силъ—дѣятельной, производящей движеніе и страдательной,—и осуществляется въ двухъ процессахъ—движенія и образованія (Bildung). Попеременно одна изъ нихъ является преобладающею и такимъ образомъ происходитъ міровой ритмъ. Преобладаніе перваго, въ формѣ свѣта, есть день и бодрствованіе вселенной, преобладаніе втораго—ночь и сонъ ея. Въ солнечной системѣ носителемъ движенія и свѣта является центръ ея—солнце, представителями образовательнаго процесса и страдательной силы являются планеты. Когда на нихъ свѣтитъ солнце — онѣ бодрствуютъ и на нихъ преобладаетъ движеніе. Когда солнце скрывается, онѣ погружаются въ процессъ образованія и во тьму; но тогда имъ открываются другія свѣтила, видима вся вселенная въ извѣстномъ отношеніи и они входятъ въ общеніе этимъ путемъ съ міровою жизнію. И наша планета такимъ же образомъ бодрствуетъ и спитъ, движется и живетъ въ свѣтѣ солнца и обособляется—индивидуализируется или сосредоточивается въ себѣ, покрывается мракомъ и при помощи люющагося на нее свѣта другихъ міровъ входитъ въ связь съ общою жизнію вселенной. Земная жизнь есть повтореніе того же процесса: неорганическая природа — ночь и сонъ, растительное царство — день по отношенію къ ней и бодрствованіе; въ свою очередь растеніе есть сонъ и ночь, соответствующее бодрствованіе и день коего есть міръ животныхъ, для котораго человѣкъ есть день и т. п. Въ человѣкѣ солнцу, дню и свѣту соответствуетъ мозгъ и его дѣятельность, способствующая развитію дѣятельности души и индивидуализаціи, планетамъ—система ганглій. Когда мозгъ утомившись и подчиняясь закону ритма ослабляется въ своей дѣятельности, начинается дѣятельность ганглій и образовательный процессъ. Душа въ это время освобождается отъ тѣла и тоже погружается въ міровую жизнь: для нея становится доступною остальная вселенная, какъ для земли свѣтила небесныя—

міры; она погружається въ міръ духовный и созерцаєть его. Но все это обыкновенно забывається по пробужденіи и остаются въ сознаніи только обрывки образовъ, возникшихъ подъ вліяніемъ несовсѣмъ прекратившихся возбужденій тѣлесныхъ. Это и суть обычныя сновидѣнія. Во всемъ этомъ почти вовсе нѣтъ фізіологіи; по крайней мѣрѣ то небольшое количество фізіологическихъ данныхъ, какое встрѣчается здѣсь, тонетъ въ мистическомъ туманѣ и только извращається. Впрочемъ, скоро въ Германіи фізіологія вообще и въ частности фізіологія сна постепенно освобождается отъ этого тумана... Фізіологическія изслѣдованія сонной жизни, довольно обширныя и подробныя принадлежатъ Бурдаху, Іоганну Мюллеру и Пуркинѣ. Теорія перваго еще стоитъ въ нѣкоторой зависимости отъ натурфілософіи и носитъ ясныя слѣды ея вліянія. У І. Мюллера она уже свободна отъ всякой метафизики. Сочиненіе Пуркинѣ важно, какъ изложеніе результатовъ, добытыхъ фізіологією относительно сна и сновидѣній къ сороковымъ годамъ текущаго столѣтія.

Бурдахъ въ своей системѣ фізіологіи ⁽¹⁾ посвящаетъ сну и сновидѣніямъ въ связи съ бодрствованіемъ обширный отдѣлъ, составляющій часть девятой книги, которая трактуєтъ „о теченіи жизни“, — подъ заглавіемъ „суточное теченіе“. Исходнымъ пунктомъ при разсмотрѣніи сна и бодрствованія Бурдахъ, какъ и натурфілософія, дѣлаєтъ фактъ внѣшній, хотя мѣнѣе общій и широкій и болѣе близкій къ разсматриваемымъ явленіямъ — суточную періодичность, выражающуюся въ противоположности дня и ночи. „Этой противоположности въ органическомъ мірѣ соотвѣтствуетъ противоположность бодрствованія и сна, раскрытія жизни во внѣ и возвращенія ея въ себя“ ⁽²⁾.

⁽¹⁾ Burdach. Physiologie als Erfahrungswissenschaft. 2 Aufl. 1838. Leipzig. B. III.

⁽²⁾ Burdach. Physiol. T. III. 470.

Такимъ образомъ основною, необъясненною, впрочемъ, Бурдахомъ, причиною сна является господствующій въ міръ законъ періодичности: „то, что бодрствуетъ, должно и спать“ (¹). Эта періодичность, кромѣ того, вытекаетъ изъ самой сущности жизни и съ этой точки зрѣнія является независимою отъ внѣшнихъ отношеній (²). Жизнь организма не есть постоянное поступательное движеніе впередъ, а представляетъ изъ себя рядъ колебаній—впередъ и назадъ, потому всѣ функціи, изъ которыхъ слагается она, ритмичны (³). Необходимость періодичности или ритма, выражающагося въ снѣнѣ сна и бодрствованія, по мнѣнію Бурдаха, обусловливается истощеніемъ „чувствительности“ во время бодрственного состоянія и необходимостію ея возстановленія (⁴), но въ чемъ состоитъ физиологически это истощеніе и какъ происходитъ возстановленіе—не объясняется. При этомъ сонъ мыслится не какъ чистый покой и отрицаніе только бодрствованія, а какъ нѣчто положительное, — какъ „особенное состояніе нашихъ отправленій“, возвращеніе ихъ къ эмбриональной жизни или по крайней мѣрѣ приближеніе къ ней, — „возвращеніе жизни въ себя“, какъ выражается Бурдахъ (⁵). Въ силу этого „состояніе сна является первоначальнымъ, предшествующимъ бодрствованію, а не слѣдующимъ за нимъ,... и объяснять его изъ позднѣе наступающаго бодрствованія есть чистая безмыслица“ (⁶). Но чѣмъ же и какъ его объяснить—остается неизвѣстнымъ. — Описавъ довольно подробно то, что можетъ быть названо бодрствованіемъ и сномъ растений, Бурдахъ за-

(¹) Burdach. *Physiol.* Т. Ш. 463.

(²) *Ibid.* 463.

(³) *Ibid.* 460.

(⁴) *Ibid.* 469.

(⁵) *Ibid.* 309.

(⁶) *Ibid.* 477—80.

тѣмъ описываетъ проявленіе сна животнаго. Въ этомъ описаніи, послѣ замѣчанія о томъ, что низшія животныя не имѣютъ полнаго сна, что сонъ въ собственномъ смыслѣ является у птицъ и млекопитающихъ, и достигаетъ высшаго развитія только у человѣка, сообщаются наблюденія относительно продолжительности и крѣпости сна, впрочемъ очень общія и безъ всякаго почти объясненія. Такъ: многія животныя спятъ менѣе человѣка, женщины спятъ менѣе мужчинъ, въ среднемъ возрастѣ сонъ менѣе настоятельная потребность, чѣмъ въ дѣтствѣ и старости: животныя съ болѣе быстрымъ кровообращеніемъ спятъ чутко, напр. птицы, сильныя и болѣе самоувѣренныя животныя (напр. хищники) спятъ крѣпче, чѣмъ слабыя и робкія, дѣти спятъ крѣпче, чѣмъ старики, мужчины крѣпче, чѣмъ женщины (¹). Дальнѣйшія замѣчанія касаются процесса засыпанія и общаго хода сна. „Позывъ ко сну, говоритъ Бурдахъ, обнаруживается особеннымъ ощущеніемъ въ передней части головы, утомленіемъ органовъ и уменьшеніемъ теплотворенія... Самостоятельная дѣятельность души падаетъ, вниманіе дѣлается безсильнымъ и неспособнымъ связывать ряды представленій. Затѣмъ ощущенія становятся темнѣе, представленія перепутываются; глаза теряютъ свой блескъ и напряженность, зрачки расширяются и направляются къверху и внутрь; не видя ничего, засыпающій еще слышитъ, но какъ-бы издали и только шумъ. Вѣки падаютъ, члены ослабляются, руки опускаются, голова наклоняется на грудь, нижняя челюсть отвисаетъ“... Сонъ вначалѣ всего крѣпче, затѣмъ становится менѣе крѣпокъ и постепенно ослабѣваетъ къ концу (²). Вся совокупность причинъ, производящихъ сонъ выражается положеніемъ, что „сонъ наступаетъ тогда, когда жизнь

(¹) Op. cit. В. Ш 477—79

(²) Ibid. 479—80.

во внѣшнемъ мірѣ удовлетворена и не возбуждается болѣе къ дальнѣйшему развитію“. „Такимъ образомъ поводомъ ко сну является внутреннее состояніе, а оно можетъ быть произведено діаметрально противоположными внѣшними отношеніями и ни одинъ внѣшній предметъ самъ по себѣ не можетъ быть названъ снотворнымъ“ (1). Такъ какъ не объяснено, въ чемъ состоитъ это „удовлетвореніе жизни во внѣшнемъ“ и какъ оно осуществляется фізіологически, то представляемый синтезъ причинъ сна въ сущности не говоритъ ничего опредѣленнаго и есть общее мѣсто или фраза, ничего не объясняющая.—Общее состояніе души во время сна описывается Бурдахомъ, какъ состояніе изолированности отъ внѣшняго міра и удаленія отъ периферіи. Но эта изолированность неполная, потому что „если бы мы ничего не чувствовали и не слышали во время сна, а только послѣ пробужденія, то пробужденіе вообще было бы невозможно“ (2). При этомъ ощущенія органическія во время сна дѣйствуютъ съ большею силою, чѣмъ внѣшнія, и пробужденіе легче производится потребностію выдѣленій, холодомъ, уколомъ и т. п. Продолженіе ощущеній во время сна доказывается также тѣмъ слушаемъ, что пробужденіе часто зависитъ не отъ силы раздраженія, а отъ степени вниманія къ извѣстному раздраженію, такъ что душа во снѣ очевидно различаетъ ощущенія между собою (3). Въ пользу того же говоритъ фактъ, что мы обыкновенно знаемъ причину, пробудившую насъ, хотя она и не воспринимается по пробужденіи. Во время сна сохраняется даже мышечное чувство, потому что дѣятельность мускуловъ продолжается, только при этомъ дѣйствуютъ другія мышцы, чѣмъ во время бодрствованія,—именно мыш-

(1) Op. cit. В. Ш, 480—85.

(2) Ibid. 785.

(3) Ibid. 486

цы сгибающія и запирающія, — тѣ самыя, которыхъ дѣятельность преобладаетъ въ жизни зародыша: дѣятельность ихъ самостоятельная, и не есть результатъ только ослабленія мышцъ—антагонистовъ. О продолженіи же душевной дѣятельности вообще во время сна свидѣлствуютъ сновидѣнія; но въ каждый ли моментъ сна имѣются сновидѣнія, или бываетъ сонъ безъ сновидѣній,—неизвѣстно, думаетъ Бурдахъ, расходясь и здѣсь съ натурфилософами, для которыхъ непрерывная и притомъ высшая дѣятельность души во время сна не подлежитъ сомнѣнію; по его мнѣнію возможно то и другое. Но во всякомъ случаѣ сновидѣнія онъ не считаетъ нарушеніемъ сна, ослабленіемъ или частнымъ прекращеніемъ его: они „суть нормальныя явленія во время сна“ и всего яснѣе бываютъ при здоровомъ состояніи организма, слѣд. въ здоровомъ, нормальномъ снѣ (¹). Въ организаціи сновидѣній принимаютъ участіе какъ чувственное воспріятіе, такъ и разсудочная дѣятельность,—вообще высшія душевныя силы. Чувственное воспріятіе обнаруживается, между прочимъ, въ особаго рода галлюцинаціяхъ во время засыпанія (Schlumbilder), являющихся впрочемъ не всегда и не у всѣхъ: они состоятъ какъ изъ отдѣльныхъ образовъ, такъ и цѣльныхъ картинъ, быстро смѣняющихся и бываютъ большею частію въ области зрѣнія. Въ собственномъ смыслѣ сновидѣнія состоятъ „изъ созерцанія болѣе или менѣе связанныхъ рядовъ явленій, событій и происшествій“. Органы чувства и въ нихъ являются дѣятельными, какъ это показываютъ многочисленные случаи, когда впечатлѣніе и прямое воспріятіе образовъ сновидѣнія продолжается нѣкоторое время и по пробужденіи. Но тѣмъ не менѣе сила дѣйствующая въ сновидѣніяхъ, состоящихъ изъ чувственного созерцанія, находится не въ самыхъ органахъ чувствъ, — не въ нервахъ и нервныхъ центрахъ этихъ чувствъ, а „въ са-

(¹) Op. cit, В. III. 489.

мой способности воспріятія и созерпанія (*Anschauungsvermögen*) и притомъ въ ея свободной и самостоятельной дѣятельности или фантазіи“. Что это за способность и какъ представлять ее себѣ физиологически и психологически—у Бурдаха не объясняется и непонятно для человѣка отвыкшаго отъ схоластическихъ силъ и способностей, которыя вообще невообразимы и ничего никогда не объясняютъ. — Дѣятельность этой способности созерпанія и фантазіи въ сновидѣніяхъ изображается слѣдующимъ образомъ: не органы внѣшнихъ чувствъ дѣйствуютъ на нее, а она „дѣйствуетъ на органы внѣшнихъ чувствъ, ставитъ ихъ въ согласіе съ собою, возбуждаетъ въ нихъ вызванныя ею образы, напечатлѣваетъ ихъ и такимъ образомъ дѣлаетъ чувственными“. Въ этомъ описаніи Бурдахъ очевидно признаетъ чувственные созерпанія въ сновидѣніяхъ галлюцинаціями, которыя зараждаются въ центральныхъ частяхъ, какъ выражаются физиологи новѣйшіе, путемъ возвратнаго рефлекса дѣйствуютъ на оконечности, вообще периферическія части нервовъ соотвѣтствующихъ органовъ чувствъ. Продолжая свое объясненіе происхожденія и организаціи чувственныхъ сновидѣній дѣятельностію фантазіи, онъ замѣчаетъ, что въ бодрственномъ состояніи фантазія не можетъ сдѣлать описаннаго переноса образовъ, „потому что периферическая дѣятельность до такой степени могущественна, что сама опредѣляетъ собою дѣятельность фантазіи; во снѣ полярность становится обратною, и такъ какъ жизнь здѣсь удаляется отъ периферіи къ центру, то преобладающимъ является рефлексъ внутренняго созерпанія на органы внѣшнихъ чувствъ“. Тоже самое бываетъ въ экстазѣ и бредѣ сумасшедшихъ. „Фантазія достигаетъ во время сна такой силы потому, что она не стѣсняется ни внѣшними впечатлѣніями, ни свободною дѣятельностію души“ (1). Всѣ эти соображенія долж-

(1) *Op. cit.* В. Ш. 493.

ны служить объясненіемъ процесса объективизаціи внутреннихъ состояній во время сна; но такъ какъ здѣсь нѣтъ и тѣни объясненія того, что называется фантазією, и она просто берется какъ готовый психическій агентъ, то они превращаются въ простое описаніе факта — безъ объясненія. Также, превращается противъ воли автора въ простое описаніе дальнѣйшее объясненіе характера сновидѣній — исчезаніе въ нихъ границъ и условій пространства и времени, необыкновенно быстрая и неудержимая смѣна образовъ, ихъ составляющихъ и т. п. Матеріалъ для своихъ построеній фантазія беретъ изъ опыта и потому сновидѣній больше въ области тѣхъ органовъ чувствъ, которые больше заняты во время бодрствованія. Этотъ опытъ или воспроизводится цѣликомъ, или фантазія изъ данныхъ его создаетъ никогда невиданныя сцены. Что касается участія высшихъ силъ духа въ образованіи сновидѣній, то, по описанію Бурдаха, оно обнаруживается въ томъ, что событія сновидѣній являются въ ихъ естественной связи, упорядоченные разумомъ: мы ставимъ ихъ въ отношеніе съ собою, стыдимся, смущаемся и т. п.; мы ведемъ во снѣ связанный разговоръ, критикуемъ событія и дѣйствія, желаемъ, принимаемъ рѣшенія и мѣры, сообразно съ обстоятельствами. Но при этомъ въ сновидѣніяхъ всегда играетъ большую роль произвольная и случайная игра представленій и потому часто видятся сны нелѣпые. Кроме того бываютъ сны относительно отвлеченныхъ предметовъ, въ нихъ рѣшаются научныя проблемы, создаются художественныя произведенія и т. п. Бурдахъ приводитъ здѣсь извѣстные случаи изъ жизни Кардана, Кондильяка, Волтера, Кернера, Рейнгольда и сообщаетъ нѣсколько интересныхъ своихъ опытовъ, замѣчая, впрочемъ, что нерѣдко рѣшеніе задачи во снѣ, кажущееся удачнымъ, оказывается по пробужденіи чисто нелѣпостію... Но какъ и почему все это быва-

еть въ сновидѣніяхъ, — не объясняется ('). — Такъ какъ органы внѣшнихъ чувствъ во время сна не-вполнѣ закрыты, то и внѣшнія впечатлѣнія служатъ матеріаломъ для сновидѣній или точнѣе — поводомъ къ нимъ, потому что „фантазія“ даетъ имъ свое особенное толкованіе и объясненіе въ образахъ, ею построенныхъ. Источникомъ этихъ образовъ служитъ прошлый опытъ; но фантазія распоряжается имъ свободно и обнаруживаетъ замѣчательную изобрѣтательность, даже хитрость. Такъ напр. воображая во снѣ, что мы слышимъ или читаемъ что-нибудь очень умное, но не имѣя въ своемъ распоряженіи умныхъ мыслей, мы перестаемъ слышать рѣчь говорящаго или читаемое кажется намъ неразборчивымъ и т. п. Кроме того „фантазія“ любитъ, какъ выражается Бурдахъ, переносить насъ въ новый міръ и совершенно чуждыя намъ отношенія и съ трудомъ беретъ то, что всего ближе къ дѣйствительности: никогда въ сновидѣніи не повторяется дневная жизнь съ ея усиліями и удовольствіями, радостями и скорбями, напротивъ сновидѣніе какъ бы стремится освободить насъ отъ нея. „Даже въ тѣхъ случаяхъ, когда наша душа полна какимъ-нибудь предметомъ, когда глубокая скорбь терзаетъ наше сердце, или сосредоточиваетъ всѣ силы нашего ума какая-нибудь задача, — сновидѣніе даетъ намъ или нѣчто совершенно постороннее, или беретъ изъ дѣйствительности только отдѣльные элементы для своихъ комбинацій, или наконецъ оно только входитъ въ гармонію съ нашимъ настроеніемъ и символизируетъ дѣйствительность“ (*). Весь этотъ строй сновидѣній показываетъ, что „душа во время сна ведетъ особенную жизнь, отдѣльную отъ бодрственной и отрѣшенную отъ дѣйствительности“. Жизнь эта имѣетъ своего рода самостоятельность и внутрен-

(') Op. cit. В. III. 494—95.

(*) Ibid. 499.

нюю связность, вследствие чего нерѣдко человекъ, пробудившись отъ сна и убѣдившись въ нелѣпости видѣннаго имъ сновидѣнія, опять его видитъ, вновь заснувши; или же во время сна припоминаются ясно прежде бывшія сновидѣнія, которыя не помнятся въ бодрственномъ состояніи; наконецъ мы вообще припоминаемъ въ бодрственномъ состояніи немногіе сны, только тѣ, которые особенно интересуютъ насъ и стоятъ въ какой-нибудь связи съ дѣйствительностію; при этомъ самыя напряженныя сновидѣнія, гдѣ сонная жизнь души достигаетъ высшей силы и своеобразности, имѣютъ всего менѣе шансовъ быть вспомненными (¹). Въ пользу того же воззрѣнія говоритъ общій строй и направленіе душевной жизни во время сна. Душа является замкнутою въ себѣ, какъ бы всецѣло въ себя погруженною. У нея есть внѣшній міръ, но онъ слагается изъ ея же собственныхъ состояній, надъ которыми она не имѣетъ никакой почти власти, какъ и надъ явленіями дѣйствительно внѣшняго міра. При этомъ характеръ самосознанія, представленіе своей личности мало измѣняется: рѣдко человекъ видитъ себя во снѣ въ другомъ состояніи, съ другими свойствами, противоположными дѣйствительности или очень рѣзко отъ нея отличающимися. Ослѣпшій только вначалѣ видитъ себя во снѣ зрячимъ, лишившійся ногъ ходящимъ и т. п.; часто мы видимъ себя во снѣ въ обстановкѣ дѣтства, но никогда въ собственномъ смыслѣ дѣтьми; человекъ не способный на преступленіе видитъ иногда во снѣ себя осужденнымъ за преступленіе, но обыкновенно не представляетъ самаго преступленія и не знаетъ его и т. п. (²). Но при всей незначительности все-таки это измѣненіе существуетъ, индивидуальность отступаетъ на задній планъ, лишается власти надъ собою и съ тѣмъ вмѣ-

(¹) Op. cit. В. III. 499—50.

(²) Ibid. 502—606.

стѣ наступаетъ погруженіе души въ общую жизнь. Описывая это погруженіе, обнаруживающееся въ самостоятельномъ измѣненіи времени безъ помощи чувствъ, въ нерѣдкомъ повышеніи душевныхъ силъ, въ предвидѣннй будущаго и т. п., самъ Бурдахъ очевидно погружается въ дебри натурфилософіи, хотя съ большею осторожностію и умѣренностію, чѣмъ напр. Лебенгеймъ или Шубертъ⁽¹⁾. Во всякомъ случаѣ онъ вполне соглашается съ тѣмъ натурфилософскимъ выводомъ, что „душа чрезъ сонъ приходитъ изъ разсѣянности въ міръ къ себѣ самой и возвращается изъ чужбины на родину“... Свое изслѣдованіе сонной жизни Бурдахъ оканчиваетъ замѣчаніемъ, что сновидѣніе не праздная игра: духъ въ нихъ продолжаетъ свое развитіе и „мы, быть можетъ, обязаны этой внутренней дѣятельности гораздо болѣе, чѣмъ думаемъ“⁽²⁾. Очевидно это изслѣдованіе представляетъ во многихъ отношеніяхъ очень хорошее описаніе сонной жизни, какъ съ физической, такъ и съ психической стороны, но ничего ровно не объясняетъ и притомъ же есть собственно психологическое, а не фізіологическое изслѣдованіе. Особенно при описаніи и quasi—объясненіяхъ психической стороны фізіологическій элементъ вовсе исчезаетъ.

Иоганнъ Мюллеръ⁽³⁾ считаетъ невозможнымъ признавать, какъ жизненное начало, такъ и душу, отдѣленными отъ организма и матеріи вообще, хотя и отказывается душу признать прямо функціею вещества. Она есть скрытая способность, потенція матеріи, вмѣстѣ съ нею развивается, организуется и усложняется⁽⁴⁾. Связь души съ организмомъ въ сущности

(1) Op. cit. В. III. 506—514.

(2) Ibid. 514.

(3) Johann. Müller. Handbuch der Physiologie des Menschen. Coblenz. 1840.

(4) Op. cit. 509 s. II В. 3 Abth.

таже, какъ всякой другой общей силы физической съ матеріею, въ которой она обнаруживается. Загадочность этой связи въ томъ и другомъ случаѣ одинакова (¹). „Далѣе этой альтернативы въ изслѣдованіи отношенія между душою и организмомъ, говоритъ І. Мюллеръ, идти опытнымъ путемъ нельзя. Съ этого пункта изслѣдованіе удаляется изъ области эмпирической фізіологіи и переходитъ въ гипотетическое умозрѣніе и философію“ (²). Но выходя изъ этого, совершенно вѣрнаго и вполне научнаго, съ строго эмпирической фізіологической точки зрѣнія,—положенія, онъ не обращаетъ вниманія на особенный, исключительный характеръ душевныхъ явленій и слѣд. силы, которая въ нихъ проявляется; простую аналогію, сходство общее отношенія души и физической силы къ матеріи, онъ незаконно признаетъ полнымъ тождествомъ, не замѣчая противоположности, несомнѣнной и данной тоже эмпирически, между физическимъ и психическимъ, сознательнымъ и безсознательнымъ, т. е. лишеннымъ сознанія. Этотъ важный и ненаучный пропускъ или недосмотръ даетъ І. Мюллеру призрачное право и возможность включать въ область фізіологіи всю душевную жизнь. Въ своей фізіологіи онъ потому излагаетъ въ сжатомъ видѣ все содержаніе эмпирической психологіи, слѣдуя главнымъ образомъ Гербарту, не замѣчая, что при этомъ выходитъ собственно изъ сферы фізіологіи и вѣшняго опыта и руководствуется опытомъ и наблюденіемъ внутреннимъ, даже отказывается прямо свести эти результаты внутренняго опыта къ какимъ-нибудь фізіологическимъ фактамъ или процессамъ, за полную невозможностію сдѣлать это, не оставляя научной почвы (³). Это ненаучное и притомъ механическое со-

(¹) Op. cit. 553.

(²) Ibid. 509.

(³) Ibid. 517.

единеніе фізіологическаго и психологическаго, физическаго и психическаго, естественно сохраняется имъ въ изслѣдованіи явленій сна; оно выше несравненно апріорнаго матеріализма Кабаниса, но тѣмъ не менѣе дѣлаетъ ученіе Мюллера о сновидѣніи не фізіологическимъ въ собственномъ смыслѣ, а находящимся только въ сочиненіи по фізіологіи. — Сонъ въ животномъ организмѣ есть прежде всего потребность и состояніе мозга, органа психической жизни: „Тотъ родъ возбужденія органическихъ состояній мозга, который происходитъ при душевной дѣятельности, дѣлаетъ постепенно самый мозгъ неспособнымъ къ продолженію этихъ дѣйствій и тѣмъ самымъ производитъ сонъ... Въ этомъ случаѣ мозгъ, дѣятельность котораго необходима для душевной жизни, повинуется тому общему закону всѣхъ органическихъ явленій, что жизненные процессы, какъ состоянія органическихъ частицъ, сопровождаются измѣненіемъ въ ихъ матеріи. Чѣмъ долѣе, потому, совершается душевная дѣятельность, тѣмъ неспособнѣе становится мозгъ поддерживать ее и тѣмъ больше становится стѣсненіе души, пока наконецъ не прекращается самое ощущеніе, хотя раздраженія и продолжаютъ существовать“ (1). Не объясняя того, въ чемъ фізіологически выражается измѣненіе частицъ мозговой матеріи, стѣсненіе души, Г. Мюллеръ просто сравниваетъ только это состояніе съ утомленіемъ нерва напр. зрительнаго подъ вліяніемъ продолжительнаго однообразнаго раздраженія, оканчивающееся полною неспособностію его реагировать на это раздраженіе. Кромѣ чисто душевной дѣятельности сонъ производится и другими вліяніями, утомляющими, истощающими и подавляющими его дѣятельность: утомленіемъ мускульнымъ, обиліемъ въ крови переработанныхъ питательныхъ веществъ послѣ сытнаго обѣда, давленіемъ крови на

(1) Op. cit. 579.

мозгъ при горизонтальномъ положеніи тѣла и т. п. Сонъ обыкновенно совпадаетъ съ ночью, потому что ночью ослабляются всѣ раздраженія вѣтвлінія, но ночь нельзя считать причиною его, какъ день причиною бодрствованія. „Періодичность сна и бодрствованія, замѣчаетъ по этому поводу І. Мюллеръ, имѣетъ свое основаніе въ самой природѣ животнаго организма, а не въ смѣнѣ дня и ночи: природа только поставила эти періоды въ гармонію съ суточною періодичностію земли въ силу предуставленной гармоніи“ (¹). Имѣя своимъ носителемъ мозгъ, сонъ есть явленіе касающееся только животной жизни; вся органическая растительная жизнь со всѣми ее сопровождающими движеніями спокойно продолжаетъ свое теченіе и не участвуетъ во снѣ. Органы ея, напр. сердце, имѣютъ свои періоды покоя послѣ каждаго движенія. Но какъ при усиленной дѣятельности мозга во время бодрствованія нѣсколько усиливаются органическіе процессы, такъ при ея ослабленіи нѣсколько ослабляется и дѣятельность органовъ растительной жизни, въ силу иррадіаціи (²). Причина сновидѣній заключается, по І. Мюллеру, въ „неполномъ успокоеніи представленій“. Особенный характеръ ихъ сравнительно съ бодрственными состояніями зависитъ отъ „давленія“ (Druck), подѣ которымъ во время сна находится процессъ представленія. Это опредѣленіе очевидно взято у Гербарта и ничего не объясняетъ, потому что идея давленія чего-то на что-то слишкомъ обща и неопредѣленна. За этимъ неудачнымъ опредѣленіемъ слѣдуетъ рядъ замѣчаній относительно сновидѣній, которыя, имѣя чисто психологическій характеръ, не отличаются притомъ тою полнотою, обстоятельностью и систематичностію, какая замѣчается у Бурдаха. Простѣйшія сновидѣнія, замѣчаетъ І.

(¹) Op. cit. 580.

(²) Ibid. 582—83.

Мюллеръ, относится къ низшимъ областямъ представленія, суть ассоціаціи и въ нихъ нѣтъ понятій. Къ нимъ относятся и фантазмы при засыпаніи. Эти фантазмы изслѣдуются у него нѣсколько подробнѣе, чѣмъ у Бурдаха и другихъ предшественниковъ (¹). Дѣятельность сужденія въ сновидѣніяхъ обнаруживается въ рѣшеніи вопросовъ, спорахъ воображаемыхъ и т. п., но большею частію рѣшенія и разсужденія, по пробужденіи, оказываются нелѣпыми. Сны такъ называемые пророческіе суть случайныя совпаденія и не заключаютъ ничего неестественнаго. Далѣе констатируется въ самыхъ общихъ чертахъ фактъ объективизаціи нашихъ состояній и забвеніе, потемнѣніе весьма многихъ представленій, доступныхъ въ бодрственномъ состояніи и т. п. Все это прямая заимствованія изъ психологіи безъ всякой даже попытки фізіологическаго объясненія. Отбросивши всякій мистицизмъ и натурфилософію, изгнавши легкомысленный матеріализмъ, берущійся, не имѣя для этого никакихъ средствъ, объяснять фізіологически вообще душевныя явленія и сновидѣнія въ частности, І. Мюллеръ, вслѣдствіе указаннаго недоразумѣнія и опущенія, не могъ сдѣлать дальнѣйшаго,—предоставить психологическое—психологіи.

В. Снегиревъ.

(Продолженіе будетъ).

(¹) Op. cit. 584, 564.

КРИТИЧЕСКІЙ РАЗБОРЪ УЧЕНІЯ НЕПРИЕМЛЮЩИХЪ СВЯЩЕНСТВА СТАРООБРЯДЦЕВЪ О ЦЕРКВИ И ТАИНСТВАХЪ.

ВВЕДЕНІЕ.

Важность ученія о церкви вообще и по отношенію къ безпоповцамъ въ частности. Существенный характеръ старообрядческаго раскола и происхожденіе ученія о церкви и таинствахъ.

Въ ряду православно - христіанскихъ догматовъ ученіе о церкви и таинствахъ имѣетъ особое значеніе. Всѣ другіе догматы имѣютъ значеніе отвлеченнаго исповѣданія вѣры, ложное пониманіе котораго составляетъ ересь. Ученіе о церкви имѣетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, если можно такъ выразиться, и значеніе *практическое*. Т. е. не только заблуждается тотъ, кто неправильно это ученіе исповѣдуетъ, но и тотъ, кто на дѣлѣ церкви не повинуется, или церкви не принадлежитъ. Такое высокое значеніе усвоается церкви потому во 1-хъ, что она есть *источникъ истины*, и всякое истинное ученіе въ ней сохраняется и отъ нея почерпается. Св. Иринеи, епископъ ліонскій такъ говоритъ о значеніи церкви. „Не должно искать истины у другихъ, которую легко получить отъ церкви; ибо апостолы какъ богачъ въ сокровищницу положили въ нее все, что относится къ истинѣ, такъ что всякій

желающій беретъ изъ нея питіе жизни. Она именно есть дверь жизни ⁽¹⁾. Посему „проповѣдь церкви истинна и тверда, такъ какъ въ ней указывается во всемъ мірѣ одинъ путь спасенія. Ибо ей ввѣренъ свѣтъ Божій, премудрость Божія“ ⁽²⁾. Отъ этого церковь является истолковательницею свящ. писанія; на соборахъ она опредѣлила (формулировала) и догматы вѣры, для всѣхъ христіанъ обязательные. Отъ этого и преслушаніе церкви, по словамъ Спасителя, есть великое преступленіе. *Аще кто церковь преслушаетъ, буди тебѣ яко язычникъ и мытарь* ⁽³⁾, а по опредѣленіямъ соборнымъ и отеческимъ, всякій уклоняющійся отъ церкви, не признающій ея опредѣленій именуется если не еретикомъ въ строгомъ каноническомъ смыслѣ, то по меньшей мѣрѣ раскольникомъ, смотря по существу тѣхъ предметовъ, изъ-за которыхъ онъ уклоняется ⁽⁴⁾. Посему „ничтоже тако раздражаетъ Бога, яко еже церкви раздѣлятися.... Ниже мученическая кровь сего можетъ загладити грѣха“ ⁽⁵⁾. Такое высокое значеніе церкви, какъ источника истины и обязательнаго для всѣхъ вѣрующихъ авторитета основывается на томъ, что церковь есть тѣло, глава коего Христосъ ⁽⁶⁾, и что какъ тѣло Христово она не имѣетъ *скверны или порока*, или чего-либо отъ таковыхъ, *но есть свята и непорочна* ⁽⁷⁾. Посему ей принадлежитъ и свойство непогрѣшимости. Съ другой сто-

(1) Противъ ересей, кн. 3, гл. 4, стр. 278—279.

(2) Прот. ересей кн. 5, гл. 20, стр. 633.

(3) Матѣ. гл. 18, ст. 17.

(4) Св. Василія Вел. прав. 1 е; см. въ Кормчей. «Еретики, ложно умствуя о вѣрѣ, символѣ и о Богѣ, говоритъ блаж. Августинъ, нарушаютъ самую вѣру, а раскольники неправедными своими толками отторгаются отъ братской любви, хотя вѣруютъ тому же, чему и мы». См. въ догм. преосв. Макарія, т. 3, стр. 264.

(5) Св. Злат. бес. на 14 посл. ап. Павла, Ефес. бес. 11. прав. по изд. Кіевск. 1623 г. стр. 1692.

(6) Колосс. 1, 18. Ефес. 5, 23.

(7) Ефес. 5, 27.

роны, практическое значеніе догмата о церкви опредѣляется тѣмъ, что въ ней, и чрезъ нее совершается приложеніе дѣла искупленія. Христосъ Господь своими страданіями и крестною смертію принесъ умиловательную жертву за грѣшный родъ человѣческій, съ преизбыткомъ удовлетворяющую правдѣ Божіей за всѣ грѣхи, прошедшіе, настоящіе и будущіе; ибо то была жертва Сына Божія, сдѣлавшагося подобнымъ намъ человѣкомъ, кромѣ грѣха. Посему не стало грѣха побѣждающаго Божіе человѣколюбіе, и величайшій грѣшникъ, только бы онъ восхотѣлъ, въ состояніи сдѣлаться великимъ праведникомъ, измѣнить свои грѣховныя склонности, нравственно усовершенствоваться, обновиться духомъ, *переродиться*. Осуществленіе дѣла искупленія по отношенію къ людямъ и именуется возрожденіемъ. Но какимъ образомъ это дѣло осуществляется? Гдѣ и какъ каждый человѣкъ можетъ воспользоваться безпредѣльными заслугами Божественнаго Искупителя? Отвѣтъ на этотъ вопросъ и заключается въ ученіи о церкви. Будучи тѣломъ Христовымъ, церковь есть вмѣстѣ съ тѣмъ вмѣстилище благодати Св. Духа, котораго Христосъ Спаситель послалъ отъ Отца въ 10-й день по вознесеніи своемъ на небо. Благодать Св. Духа и сообщается каждому вѣрующему чрезъ таинства церкви, которыя являются такимъ образомъ проводниками ея. При ея воздѣйствіи человѣкъ усыновляется Богу, укрѣпляется въ дѣланіи добра, возстановляется отъ своихъ произвольныхъ паденій, и тѣснѣйшимъ образомъ соединяется съ своимъ Спасителемъ не только нравственно, но и естественно, „рещію самою въ Его плоть обращается, и соединяется съ Нимъ яко тѣло съ главою“ (1); при помощи церкви онъ успокоивается въ страшный часъ смерти; церковію освящаются даже естественныя человѣческія связи, становящіяся подо-

(1) Злат. без. на еванг. Іоаннъ, правоуч. 46.

біемъ святѣйшаго союза Христа съ церковію. Такимъ образомъ, отъ рожденія и до смерти чловѣкъ, при посредствѣ совершаемыхъ церковію тайнодѣйствій, находится подъ вліяніемъ благодати Св. Духа, врачующей наши немощи и восполняющей скудость ⁽¹⁾ нашихъ естественныхъ силъ; при воздѣйствіи ея и совершается наше нравственное перерожденіе, и мы можемъ достигать въ мѣру возраста полноты Христовой. Вотъ въ краткихъ чертахъ тотъ путь, какимъ Господь устрояетъ спасеніе каждаго изъ насъ. Понятно отсюда, почему церковные учителя придавали особое значеніе не только православному исповѣданію догмата о церкви, но и дѣйствительному единенію съ церковію. „Спасеніе приходитъ къ намъ чрезъ церковь“; „упованіе твое церковь, спасеніе твое церковь“ ⁽²⁾, замѣчали они, „внѣ церкви нѣтъ спасенія“ ⁽³⁾. Посему „всякъ отдѣлившійся отъ общенія съ церковію, хотя бы жизнь его была достойна похвалы, за то одно беззаконіе, что отторгся отъ единенія со Христомъ, не будетъ имѣть жизни“ ⁽⁴⁾; ибо „внѣ церкви нѣтъ плодотворной молитвы, не можетъ быть и спасительныхъ дѣлъ“ ⁽⁵⁾. „Неизгладимая и тяжкая вина раздѣленія (съ церковію) не очищается даже страданіями. Находящійся внѣ церкви не можетъ быть мученикомъ“ ⁽⁶⁾. Внѣ церкви теряютъ свое значеніе самыя священнодѣйствія; „ибо всеѣмъ отлучившимся единенія церковнаго Богъ пророкомъ рече: пошлю на вы клятву и проклену *благословеніе* ваше и оклену е, и разорю *благословеніе* ваше и не будетъ

(1) Молитва хиротоніи.

(2) Бл. Феодор. на Іис. Нав. вопр. 2. и бл. Иерон. на Ювля кн. 3. Св. Злат. Маргарит. сл. 10.

(3) Св. Епипріана посл. 73.

(4) Блаж. Августина, посл. 152.

(5) Бл. Август. толков. на псал. 42 и 83.

(6) Св. Кириіана о единствѣ церкви, св. Злат. бес. на 14 посл. стр. 1692.

въ вась, сирѣчь положу клятву на *благословеніе* ваше, *имже тайна совершаема бываетъ*“ (1). „Внѣ церкви нѣтъ разрѣшенія (2) (грѣховъ).

Для безпоповца-старообрядца ученіе о церкви и таинствахъ имѣетъ особый, исключительный смыслъ. Ни одинъ пунктъ изъ области христіанской догматики не подвергается ими какому-либо измѣненію, или неправославному истолкованію, почему церковь и не усвоетъ имъ названія еретиковъ, а именуетъ раскольниками. Но ученіе о церкви нарушается ими прежде всего практически; это значитъ, что общество безпоповцевъ само не составляя церкви, находится въ отдѣленіи отъ нея. Затѣмъ во многихъ отношеніяхъ они содержатъ здѣсь и своеобразныя доктрины, противныя и слову Божію и древнему благочестивому ученію. Такимъ образомъ вопросъ о церкви и таинствахъ представляетъ самый существенный для безпоповца вопросъ. И православные полемисты первую свою обязанностію считаютъ останавливаться на этомъ вопросѣ, такъ какъ со всестороннимъ его разрѣшеніемъ теряется смыслъ безпоповства, и послѣдователь его долженъ необходимо, если только онъ хочетъ жить по убѣжденію,—или переходить въ другое согласіе, или обращаться къ прав. церкви. Вотъ почему и учителя безпоповства изопряютъ всѣ силы ума, употребляютъ всю свою начитанность, чтобы свои отличительныя мнѣнія утвердить на свидѣтельствахъ писанія (3), и на примѣрахъ, изъ исторіи заимствованныхъ. Такія усилія обнаруживаются и въ древнихъ, наиболѣе замѣтныхъ произведеніяхъ безпоповщинской письменности въ родѣ „Поморскихъ отвѣтовъ“, „Меча духовнаго“ (4), „Духовнаго щита Хри-

(1) Толков. апостоль зач. 130, л. 548 обор. и 549.

(2) Малый катих. л. 66.

(3) Слову «Писаніе» старообрядцы придаютъ общій смыслъ всѣхъ уважаемыхъ древнею церковію произведеній.

(4) Рукоп. акад. библ. №№ 1702, 1693.

стовой церкви“ (1), „Стоглава“ (2), сочиненія „О скрытіи священныхъ пастырей и безкровныя жертвы“, „Отвѣтовъ Монины“ (3), и новѣйшихъ—напр. „Обрядовны церковнаго іерархичества“, „Возраженія Батова на воззваніе инока Павла (Прусскаго)“, „Листки инока Іоасафа“ изданныя въ Яссахъ (4), и многія частныя замѣчанія и разсужденія, высказываемыя по какимъ-либо случаямъ въ устныхъ бесѣдахъ, или письменно. Вообще, вездѣ, гдѣ только вопросъ не касался одного какого-либо частнаго предмета, учителя безпоповства волей-неволей должны были касаться много, или мало ученія о церкви и таинствахъ. Поэтому, источники безпоповщинскаго ученія объ этомъ предметѣ весьма многочисленны и разнообразны. Въ своемъ мѣстѣ мы постараемся познакомить читателей съ авторами всѣхъ поименованныхъ сочиненій, указать и время ихъ написанія, насколько то возможно, и разобратъ всѣ приводимыя ими свидѣтельства и примѣры, изъ исторіи церкви заимствованные. А теперь, идя далѣе въ раскрытіи мысли о значеніи догмата о церкви, замѣтимъ, какъ учителя безпоповства, дорожа своими мнѣніями и опасаясь за ихъ основательность и неопровержимость, ревниво охраняютъ своихъ послѣдователей отъ всего, что напоминало бы имъ, и наталкивало бы ихъ на мысли противоположныя. По этому случаю приведемъ два-три примѣра, записанные въ разказахъ одного близкаго къ безпоповцамъ челоуѣка. Безпоповщинскіе наставники приказываютъ чтецамъ при чтеніи книгъ за службою пропускать тѣ мѣста, гдѣ говорится о священствѣ и причащеніи.

(1) Напечатанъ въ Пруссіи безпоповцами въ 1865 г., акад. библ. № 2406.

(2) Рукоп. акад. библиот. № 1731. другой, совершенно сходный экземпляръ имѣется у насъ.

(3) Рук. акад. библ. №№ 1723, 1697.

(4) Помѣщены и разобраны въ собраніи сочиненій архим. Павла, изд. 1879 г. ч. 2-я.

Когда же одинъ чтець не пропустилъ одного изъ такихъ мѣстъ, гдѣ говорится объ этомъ предметѣ, и даже при чтеніи онаго вздохнулъ, то наставникъ впоследствии замѣтилъ ему объ этомъ, и сказалъ: „у тебя, парень, есть худое на сердцѣ“. „Что же это?“ спросилъ тотъ. „А помнишь, ты читалъ о причастіи, да вздохнулъ“ (1). Чувствуя свое безсиліе, безпоповинскіе наставники, не смотря на просьбы своихъ послѣдователей на публичной бесѣдѣ о церкви заградить уста проповѣднику православной истины и не дать ихъ „на пояденіе волку“, упорно отказывались иногда отъ публичнаго обмѣна мыслей. Однажды о. Павелъ прибылъ въ одну деревню близъ Динабурга. Жители-безпоповцы, послѣ первой бесѣды послали своимъ наставникамъ письменную просьбу явиться на слѣдующую бесѣду. Достойна вниманія эта просьба и отвѣтъ на оную: „честной отецъ! Пріѣхалъ сюда Павелъ Прусскій, привезъ съ собою много древнихъ книгъ, и показываетъ изъ нихъ, что священство и таинства Христовы должны быть до суднаго дня, и безъ нихъ невозможно спастися; и мы не знаемъ, что отвѣтить. И есть нѣкоторые, слушаютъ его, и, можетъ быть, готовы склониться на его сторону; то вы, честный отче, уподобитесь доброму пастырю, полагающему душу свою за овцы, а не уподобляйтесь наемникамъ, иже бѣгають отъ овецъ, оставляя на изъяденіе волку, и потщитесь пріѣхать и прогнать его Павла словомъ истины, доказательствами заградить

(1) Собр. бесѣдъ и др. сочиненій архим. Павла изд. 1879 г. ч. 2, стр. 304. Сочиненія о. Павла, печатавшіяся сначала въ разныхъ журналахъ, преимущественно въ «Душепол. Читеніи» и «Братскомъ словѣ», имѣли нѣсколько изданій въ видѣ отдѣльныхъ брошюръ и сборниковъ; наиболѣе полное изданіе послѣднее, 1879 г. Сочиненія эти, за немногими исключеніями, отличаются полною основательностію и убѣдительностію, при простотѣ изложенія. По поводу изданія 1874 г. см. нашу рецензію въ Прав. Собес. 1872 г. авг. По нѣкоторымъ предметамъ сдѣланы замѣчанія въ «Чт. истор. и древн. вѣст. отд. брошюр. іеромон. Пафнутаія.

ему уста“ (1). Но эта просьба не произвела желаннаго дѣйствія: наставники отъ бесѣды уклонились (2). Разсчетъ въ этомъ случаѣ слѣдующій: „если мы, говорилъ одинъ изъ наставниковъ, явимся на бесѣду, а на вопросы ихъ отвѣтить не сможемъ; то послѣ и съ народомъ говорить будетъ трудно. Скажутъ: почему вы тогда замолчали, и отвѣта не дали? А если не пойдемъ на бесѣду, то можемъ и послѣ безъ сумнѣнія учить народъ“ (3). Поэтому относительно вопроса о таинствахъ учителя безпоповства поддерживаютъ въ своихъ послѣдователяхъ полное невѣжество, приводящее къ страннымъ суевѣрїямъ, въ родѣ того, что „причастіе текло изъ горы, и когда Никонъ измѣнилъ вѣру, перестало истекать“, или что самъ Христосъ оставилъ чашу съ причастіемъ, которая никогда не оскудѣвала, и изъ нея черпали, и повсюду разносили его; а со временъ Никона, за премѣненіе вѣры, чаша изсякла и теперь взять причастія неоткуда“. Подъ вліяніемъ полного невѣжества находились и такіе, которые думали, будто и священство, и таинство евхаристіи, и муропомазаніе суть нововведенія, будто въ древнюю пору ихъ совсѣмъ не было, и все это введено отъ Никона, и прежде было такъ, какъ есть теперь у нихъ—безпоповцевъ, т. е. были только простецы наставники (4).

И подобное опасеніе разъясненія вопроса о церкви и таинствахъ было не безъосновательно. Послѣдователь безпоповства, начинающій размышлять о своемъ положеніи, естественно останавливается прежде всего и главнымъ образомъ на этомъ вопросѣ, и одинъ этотъ вопросъ, разобранный во всѣхъ его частностяхъ, въ состояніи довести безпоповца до полного

(1) Истина, кн. 11.

(2) Собр. сочин. арх. Павла, ч. 2, стр. 347.

(3) Тамъ же, стр. 330.

(4) Тамъ же, стр. 303.

и твердаго убѣжденія въ гибельности своего положенія и привести къ единенію съ православною церковію. Вотъ жена одного безпоповца идетъ къ своему наставнику „попытать“ его. „Что, батюшка, въ старину-то причастіе было у насъ, или нѣтъ; и вправду ли говорятъ, будто оно такъ нужно, что безъ него и спастись нельзя“? „Правда, дочушка, и у насъ было въ старину причастіе; правда и то, что оно нужно, безъ него спастись нельзя“.—„А когда и у насъ было встарину причастіе, и оно такъ нужно, что и спастись безъ него нельзя, то почему же, батюшка, вы не сдѣлаете его“? — „Намъ, дочушка не дано то совершать“. Столь прямой отвѣтъ далъ вопрошавшей основаніе для заключенія, что спасеніе въ одной церкви православной. Другой весьма ревностный едосѣвецъ, не хотѣвшій и слышать о томъ, чтобы безпристрастно изслѣдовать о церкви грекороссійской, былъ пораженъ однажды чтеніемъ 23 зач. евангелія отъ Іоанна, гдѣ содержатся извѣстныя слова Спасителя, что безъ причастія тѣла и крови Его невозможно имѣть животъ вѣчный,—слова которыхъ прежде онъ никогда не читалъ,—и ясно увидѣлъ, что безпоповцы спасенія надежды имѣть не могутъ⁽¹⁾. Слѣдствіемъ было присоединеніе къ прав. церкви. Но если не всѣ приходятъ къ такому рѣшенію, т. е. къ рѣшительному оставленію безпоповства, вслѣдствіе разслѣдованія вопроса о церкви и таинствахъ;—то изъ присоединившихся къ церкви безусловно всѣ начинаютъ съ вопроса о церкви. Разъясненіе этого вопроса служитъ по меньшей мѣрѣ первымъ источникомъ сомнѣній и колебанія въ убѣжденіяхъ безпоповства. Съ этого же началъ дѣло своего обращенія и извѣстный авторъ бесѣдъ и другихъ сочиненій (инокъ Павелъ), откуда мы и заимствовали вышеприведенные рассказы; эту же причину положилъ онъ и

(1) Собр. сочин. арх. Павла, ч. 2, стр. 313—314.

въ основаніе своихъ объясненій, почему оставилъ старообрядчество (¹).

Сказаннаго, полагаемъ, достаточно для того, чтобы видѣть, какое важное значеніе можетъ имѣть обстоятельный разборъ ученія безпоповцевъ о церкви и таинствахъ. Но прежде, чѣмъ приступить къ самому разбору, необходимо уяснить, какимъ образомъ образовалось своеобразное ученіе въ средѣ нашего старообрядчества, и въ чемъ заключаются его существенныя черты какъ по отношенію къ вопросу о церкви, такъ и о томъ, или другомъ таинствѣ. Необходимость разъясненія этого вопроса, помимо общаго научнаго интереса и значенія, заключается въ томъ, что съ перваго взгляда можетъ показаться непонятнымъ, какимъ образомъ въ средѣ старообрядцевъ, ратующихъ за обрядъ и книжную букву могли появляться своеобразныя ученія по вопросамъ, входящимъ въ область христіанской догматики? Какимъ образомъ, при обрядовѣрии могъ явиться рационализмъ, свободомысліе? Это обстоятельство въ новѣйшее время составляетъ одно изъ основаній для того, чтобы о всемъ старообрядческомъ расколѣ высказывать иные взгляды и сужденія въ родѣ того, что подъ религіозною оболочкою онъ скрываетъ совсѣмъ иныя нерелигіозныя стремленія, или, по меньшей мѣрѣ не буква и обрядъ лежатъ въ его основѣ, а нѣчто другое, рациональное, такъ какъ старообрядецъ - безпопoveцъ любитъ многимъ мѣстамъ писанія придавать смыслъ иносказательный, хочетъ слѣдовать не буквѣ, а духу писанія. Во всякомъ случаѣ обстоятельство это многихъ ставитъ въ затрудненіе относительно того, „кто наши раскольники—приверженцы буквы и обряда, или духа? „Если они стоятъ за букву, даже за одинъ „азъ“; то почему же не отступятся отъ своихъ мнѣній, когда эта буква говоритъ имъ

(¹) См. «Воззваніе» его; ч. 2, стр. 1 и дал.

противное? Если они послѣдователи „духа“, то откуда споры о имени „Иисусъ“, о сложении пересторъ, о сугубой или трегубой аллилуйи и т. п.“⁽¹⁾. Взглядъ на расколъ, какъ явленіе не религиозное, а гражданское, составляющее „оппозицію податнаго земства противъ всего государственнаго строя“ высказанъ въ первый разъ въ сочиненіи Шапова „Земство и расколъ“. Послѣ него этотъ взглядъ сдѣлался довольно ходячимъ. Онъ проведенъ въ книгѣ г. Андреева „Расколъ и его значеніе въ русской исторіи“⁽²⁾, который поясняетъ, что это „оппозиція не только земскихъ вообще, но и мѣстныхъ, областныхъ правъ и преданій объединявшимъ и уравнивавшимъ стремленіямъ центральной власти“, откуда „и большое число согласій и толковъ“⁽³⁾. Этотъ же взглядъ высказанъ въ сочиненіи г. Юзова „Старовѣры и духовные христіане“⁽⁴⁾, который замѣчаетъ, что „расколъ объявилъ крѣпостное право антихристіанскимъ учрежденіемъ“, и „Уложеніе царя Алексѣя Михайловича призналъ противнымъ вѣрѣ Христовой“⁽⁵⁾. Тотъ же авторъ объясняетъ происхожденіе раскола и недовольствомъ церковнымъ управленіемъ, которое усилило власть архіереевъ, раскольники, замѣчаетъ онъ, стояли подъ знаменемъ богословія, т. е. науки⁽⁶⁾, и „раскольническое міросозерцаніе построено на совершенно иныхъ началахъ, нежели то, которое положено въ основаніе нашего нынѣшняго *общественнаго* строя“⁽⁷⁾. Взглядъ на расколъ какъ на явленіе рационалистиче-

⁽¹⁾ См. «Волжско-камское слово» 1882 г. дек. 1881 г. «о второй нашей бес. со старообр.

⁽²⁾ С.-Петербургъ. 1870 г.

⁽³⁾ Общія положенія, п. 5. стр. V.

⁽⁴⁾ С.-Петербургъ. 1881 г.

⁽⁵⁾ Стр. 22.

⁽⁶⁾ Стр. 5. 12—13. 16. 17. 19.

⁽⁷⁾ Самый злѣйшій врагъ раскола не сказалъ бы о немъ ничего болѣе опаснаго.

ское, помимо общественнаго строя, проведенъ въ статьѣ г. Пругавина „О сектанствѣ“ (¹). Всѣ эти воззрѣнія стали достояніемъ текущей свѣтской литературы и повторяются въ ней съ разными вариациями (²). Къ этому присоединяется мысль о томъ, что „безпоповщина образовалась вслѣдствіе идей занесенныхъ въ Россію извнѣ“ (³), именно идей протестантскихъ, и что безпоповщинское поморское согласіе представляетъ основной корень, изъ котораго развиваются секты отрицанія, т. е. которыя и ученіемъ и въ жизни отрицаютъ общепринятый существующій порядокъ“ (⁴). „Ученія съ отрицательнымъ раціоналистическимъ характеромъ вовсе не чужды духу русскаго народа, говоритъ Пругавинъ, и нашего старозвѣрія;—видно, что въ средѣ народа давно уже накипѣло недовольство противъ мертвой схоластики и тупой приверженности къ буквѣ. Кельсіевъ былъ правъ утверждая, что почти всѣ безпоповчинскія секты допускаютъ полную свободу изслѣдованія. Не менѣе правъ и г. Юзовъ, когда говоритъ, что передовая часть безпоповщины проповѣдуетъ религіозный раціонализмъ“ (У Пругавина, стр. 353). Такому воззрѣнію немало содѣйствуютъ попытки изображать общій характеръ нашего сектанства, при чемъ черты однихъ сектъ естественно обобщаются и переносятся на другія, отчего и старообрядческому расколу усваивается то, что свойственно, напр. молоканству (⁵). Между тѣмъ дѣйстви-

(¹) «Русск. мысль» 1884 г. янв. и февр.

(²) См. напр. ст. г. Костомарова Истор. раск. у раскольниковъ. Вѣстн. Евр. 1871 г. № 4.

(³) Раск. старообр. Шапова, стр. 174. «Записка о рус. расколѣ» въ Сборн. Кельсіева, вып. 1 и замѣч. на нее въ Чт. общ. люб. дух. просв. 1881 г. дек. стр. 526.

(⁴) Юзовъ, стр. 6.

(⁵) «Подъ словомъ *расколъ*, пишетъ г. Пругавинъ, мы разумѣемъ совокупность *всѣхъ вообще* религіозно-бытовыхъ протестовъ и разномысліи русскаго народа» (Русск. мысль» 1884 г. кн. 1-я, стр. 303).

тельные причины образованія раскола и *существенный* его характеръ, съ возможностью появленія новыхъ доктринъ, очень ясно сказались съ самаго начала его образованія.

Много испытала Русская земля невзгодъ житейскихъ: перенесла и иго татарское, пережила и смуты самозванцевъ, руководимая вѣрою и надеждою на Бога, любовію къ родинѣ и чувствомъ долга. Не мало испытала она горя, не мало видѣла крови и отъ злоупотребленій властію. Времена Грознаго и доселѣ могутъ служить примѣромъ ея долготерпѣнія и нравственнаго долга повиновенія законнымъ правителямъ. Царь Алексѣй былъ „тишайшимъ“ государемъ и „по одному только титулу „благочестивѣйшій царь“ (1) и твердость земли Русской послѣ смутныхъ временъ, стала при немъ очевидною. По дѣламъ управленія царь совѣтовался не только съ боярами, но въ болѣе важныхъ случаяхъ на чрезвычайныя совѣщанія приглашалось высшее духовенство и выборные изъ другихъ сословій. Выборные или совѣтные люди приглашались на соборъ изъ Москвы и областей (2). Въ политической и общественной жизни то были сравнительно времена спокойныя, и внутренняя сила государства была достаточно крѣпка. И однако въ то время явился „великій русскій расколъ“, который породили видные попы, протопопы и архимандриты, къ которому примкнули и знатные бояре и масса народа. Что же дало силу этому небывалому движению? На престолѣ церковныхъ первосвященителей, искони вліявшихъ на всѣ дѣла земли русской, возсѣдали сначала довольно невидные патриархи Іоасафъ I

Всѣ группы раскола тѣсно переплетаются между собою и составляютъ одно цѣлое» (стр. 349).

(1) Истор. Рос. Соловьева, т. XIII, стр. 150.

(2) Ист. Солов. т. XIII, стр. 78.

и Иосифъ (1), а за тѣмъ народный любимецъ, печальникъ бѣдныхъ и обиженныхъ, Воскресенскаго монастыря архимандритъ, и укротитель бунта митрополита анзерскаго, самъ вышедшій изъ народа, „собинный другъ“ Алексѣя Михайловича (2). Все это свойства народныя, если можно выразиться, „земскія“. Въ Россіи народъ и церковь въ то время были нераздѣльны. Поэтому, съ перваго уже взгляда представляется, что причинами земскихъ, народныхъ стремленій появленіе раскола объяснить нельзя, и на самомъ дѣлѣ, какъ увидимъ, явленіемъ *земскимъ* въ своемъ основаніи онъ никогда не былъ. Не было въ Россіи примѣра, чтобы по причинамъ государственнымъ, или народнымъ вооружались противъ первосвятителей, и даже противъ другихъ, второстепенныхъ членовъ духовенства; скорѣе, ихъ слушали, и имъ повиновались. Но не разъ случалось, что тѣже вліятельныя духовныя лица, притомъ несомнѣнно патріоты, встрѣчали народное негодованіе и озлобленіе по другимъ причинамъ, находящимся за предѣлами жизни государственной, по причинамъ религіозно-церковнымъ. Не будемъ говорить о судьбѣ преп. Максима грека, который пострадалъ, хотя вслѣдствіе личностей, но подъ прикрытіемъ вопроса церковнаго,—судимъ былъ за дѣло книжнаго исправленія, за мнимую порчу книгъ, за изглаженіе изъ символа вѣры слова истиннаго: — то былъ

(1) На Иосифа, который съ старообрядческой точки зрѣнія считается столпомъ благочестія, извѣстна челобитная московскаго духовенства, гдѣ онъ обвинялся въ томъ, что къ нему доступа не было, что онъ не занимался дѣлами самъ, а все предоставлялъ въ безконтрольное распоряженіе дьяка Кокошилова и другихъ жадныхъ подьячихъ. (См. въ ист. Соловьева, кн. XI, стр. 289—292. XIII, стр. 152). Не это ли было причиною, что хотѣли смѣстить его, на что онъ самъ жаловался. Соловьевъ называетъ его «мелочнымъ патріархомъ» (т. XIII, стр. 152).

(2) О Никонѣ см. въ Истор. Россіи Соловьева, также ст. въ Труд. Кіев. ак. 1860 г. кн. III и Стражникъ 1863 г. іюль—сент.

иноземець (¹). Припомнимъ другаго страдальца, чело́вка русскаго, патриота, архимандрита Троицко-Сергіевой лавры Діонисія, стоявшаго во главѣ обители, только что оказавшей незабвенныя Отечеству услуги. Обвиненіе въ неправильномъ книжномъ исправленіи, въ еретичествѣ, вызванное также личною неприязнію и возбужденное людьми грубыми и невѣжественными (²), и его не спасло отъ суда — отъ народнаго негодованія. Самый судъ совершался въ формѣ грубой; не разъ заставляли его въ ожиданіи объясненій мерзнуть на морозѣ въ присутствіи возбужденной толпы, а когда пустили молву, что явились такіе еретики, — указывая на Діонисія и его сотрудниковъ по книжному дѣлу, — которые хотятъ огонь изъ міра вывести (³), то народъ пошелъ на него съ дреколіями (⁴). Русь уживалась и съ суровостію и съ злоупотребленіями властію и съ разными тягостями общественными; но она положительно не могла уживаться съ еретичествомъ; подозрѣніе въ еретичествѣ возбуждало противъ виновнаго и преслѣдованіе власти и народное негодованіе. Митрополитъ Исидоръ, принявшій унію съ латинствомъ и лжепатріархъ Игнатій, потаковникъ латинству, хотя по обстоятельствамъ и не встрѣтили народной кары, но не оставили ничего кромѣ презрѣнія ни въ современникахъ ни въ потомствѣ. Москва, пережившая тяжелыя времена Грознаго, будучи обманута интригою, встрѣтила и приняла самозванца; но какъ скоро она убѣдилась,

(¹) О Максимѣ грекѣ кромѣ Ист. рус. церкви преосв. Макарія, т. VI, см. Киевск. универс. изв. 1865 июль — окт. и Чтен. общ. ист. и др. VII. 1847 г.

(²) Это были головщикъ Логгинъ и уставщикъ Филаретъ.

(³) Справщики зачеркнули въ водосвятной молитвѣ слово и «огнемъ» въ словахъ: «освяти воду сію Духомъ твоимъ святымъ и огнемъ», какъ было напечатано въ изданіи Требника 1602 г.

(⁴) О Діонисіѣ см. въ Ист. рус. ц. преосв. Макарія т. X, стр. 175 и дал. и ст. въ Чт. общ. ист. и древн. 1848 г. VIII, отд. I.

что онъ тянетъ къ латинству—этой наихудшей еретической вѣрѣ⁽¹⁾,—и женился на еретикѣ безъ законнаго ея присоединенія къ православію, участь его была рѣшена. Народное негодованіе не знало предѣловъ, и мнимый Димитрій, пользовавшійся властію и титуломъ царя, былъ выброшенъ изъ дворца, а затѣмъ трупъ его сожженъ и пепель разбѣянъ по вѣтру.—Понятно, отсюда, почему случайное личное озлобленіе и ненависть и прикрывались обвиненіемъ въ еретичествѣ, или, если того сдѣлать было невозможно, то въ чародѣйствѣ и колдовствѣ, въ сношеніи съ нечистою силою, т. е. въ преступленіи религіозномъ. Подъ этимъ предлогомъ былъ осужденъ святитель Филиппъ⁽²⁾. Понятно отсюда и то, почему въ актахъ законодательныхъ первое преступленіе, заслуживающее смертную казнь, было преступленіе противъ вѣры⁽³⁾.

Страшная боязнь еретичества, какъ народная черта, въ основаніи своемъ имѣла глубокую, непосредственную вѣру, что въ жизни все зависитъ не отъ людей, а отъ Бога: Онъ награждаетъ благами и лишаетъ ихъ, караетъ и милуетъ; Онъ поставляетъ правителей благихъ и строптивыхъ; Онъ даетъ плодородіе и посылаетъ голодъ и другія народныя бѣдствія; Онъ даруетъ побѣду надъ врагами и допускаетъ пораженіе. Поэтому первая и главнѣйшая забота, по мѣрѣ пониманія и силъ, угодить Ему, и наиболѣе всего сохранить чистою возвѣщенную имъ вѣру и соблюсти неприкосновенность благочестивой, т. е. православной церкви. Церковная точка зрѣнія была господствующею и проникающею во всѣ области и жизни гражданской, общественной. „Религіозный интересъ,

(1) Соборн. излож. п. Филарета, см. въ Потребн. п. Іосифа.

(2) Русск. истор. въ жизнеописаніяхъ Костомарова, отд. 1, вып. 2, стр. 482; ст. XX.

(3) Уложеніе царя Алексѣя Михайловича, гл. I, въ Полн. собр. зак. Росс. имп. т. I. стр. 3.

по справедливому выраженію историка С. М. Соловьева, былъ не только господствующимъ, но, можно сказать, исключительнымъ“ (¹). Церковь давала санкцію всякому общественному предпріятію, всякой государственной перемѣнѣ; представители ея подписывали и уголовные законы (²). Отъ этого мы встрѣчаемъ незначительный сравнительно интересъ къ вопросамъ политическимъ и вообще чисто гражданскимъ — если съ ними нельзя было связать религіозныхъ представленій и опасеній чего-либо дурнаго съ этой стороны, — и громадное значеніе возбуждавшихся религіозныхъ споровъ. А такъ какъ уровень религіознаго пониманія былъ очень невысокъ, такъ какъ отвлеченныя догматическія истины были мало досягаемы, и такъ какъ болѣе понятною и видимою была внѣшняя церковность — богослужебный чинъ и обрядъ, которому притомъ стали усвоять значеніе догматическое (³), — то и волновавшіе умы современниковъ вопросы не выходили изъ этой наглядной, такъ сказать, области. Въ XV в. возникъ во Псковѣ, и цѣлое столѣтіе продолжался споръ о томъ, двоить, или троить аллилуіа; въ этомъ спорѣ принимало участіе бѣлое и черное духовенство и митрополитъ Фотій, писавшій грамоту (⁴). Въ послѣдней четверти XV в. возникло серьезное пререканіе въ Москвѣ между митрополитомъ Геронтіемъ и великимъ княземъ относительно того, какъ слѣдуетъ ходить, при освященіи церкви, по солнцу, или противъ солнца. Относительно этого ни-

(¹) Т. XIII, стр. 56.

(²) Полн. собр. зак. Росс. имп. т. I, стр. 2. Снес. сборн. соч. Неронова, рук. акад. библ. № 1727, л. 17. Сочиненія Неронова изда ны и въ Матер. для ист. раск. т. I.

(³) Такое направленіе, вмѣстѣ съ упадкомъ просвѣщенія обязано болѣе всего татарскому игу. См. объ этомъ у Шапова «Расколъ старообрядства», стр. 13—22.

(⁴) Обстоятельное изложеніе этого спора см. въ ист. раск. преосв. Макарія.

чего не нашли даже и въ уставахъ существующихъ, да и по прекращеніи пререканій „устава не учинили“; т. е. споръ вышелъ изъ простаго, незаписаннаго въ уставѣ обычая (¹). Вниманіе къ богослужебному чину, къ употребляемымъ словамъ и выраженіямъ доходило иногда до того, что лѣтописецъ разъ счелъ достойнымъ вниманія отмѣтить, какъ явились „философы“, которые стали пѣть о „Господи помилуй“, а друзья: „Господи помилуй“ (²)! Народное опасеніе еретичества сказалось разъ наглядно и въ личной судьбѣ п. Никона. Когда въ 1658 г. Никонъ, вслѣдствіе происшедшей размолвки съ царемъ, оставилъ патріаршій жезлъ, и съ клюкою простаго инока уходилъ изъ Успенскаго собора, имѣя въ виду удалиться въ Воскресенскій монастырь,—народъ запиралъ предъ нимъ церковныя двери, плакалъ вмѣстѣ съ нимъ, густыми толпами провожалъ его по Москвѣ (³). Тогда противленіе книжнымъ исправленіямъ не выходило еще далеко за предѣлы духовенства,—въ родѣ Павла коломенскаго, Аввакума, Лазаря, Логгина и др. высланныхъ изъ Москвы, и народъ московскій мало еще зналъ о характерѣ этихъ исправленій. Когда же Никонъ, вслѣдствіе писемъ боярина Зюзина, явился въ

(¹) См въ Истор. раск. пр. Макарія. Съ раскольнической точки зрѣнія событіе это изложено въ нѣкоторыхъ рукописяхъ и книгахъ. Рук. нашей библ. «Променіе отъ имени единовѣрцевъ» 1864 г. Книга «въ оправданіе старообрядцевъ», 1881 г. Москва, — изъятая изъ употребленія. Въ ней развивается совершенно ложная мысль, будто митр. Геронтій долженъ былъ въ церковныхъ порядкахъ слушаться гражданской власти—какъ представительницы народа; народъ-де есть охранитель обрядовъ. Хорошо же положеніе митрополита и всякаго епископа, который, вслѣдствіе какого-либо недоумѣннаго случая, относящагося къ церковной практикѣ, долженъ обращаться за разрѣшеніемъ къ народу или проще къ гражданской власти. Надобно замѣтить, что эта претензія не существовавшая, придуманная лишь въ наше время. Вотъ до какихъ аномалій доводятъ защитниковъ раскола ихъ тенденціозныя разсужденія!

(²) Лѣтоп. Новгородск. 4, стр. 130, годъ 1476.

(³) Истор. Росс. Соловьева т. XI, стр. 296.

Москву въ 1664 г. и былъ высланъ изъ нея обратно въ монастырь, народъ не только не провожалъ патріарха, но царскій посланный могъ уже говорить Никону: „для мірской многой молвы ѣхать въ Москву тебѣ непристойно: потому что въ народѣ теперь молва многая о разности въ церковной службѣ и печатныхъ книгахъ, и отъ твоего пріѣзда можно ждать въ Москвѣ всякаго соблазна“ (1).

Только съ указанной нами точки зрѣнія и возможно понять образованіе раскола и опредѣлить его существенный характеръ. Совершенно напрасный трудъ отыскивать въ немъ то, чего нѣтъ, — общественно-гражданскіе, земскіе мотивы, — „оппозицію податнаго земства противъ всего государственнаго строя церковнаго и гражданскаго“ (2); — „протестъ земства противъ поглощенія его правъ центральной властію“, „оппозицію мѣстныхъ, областныхъ преданій объединявшимъ и уравнивавшимъ стремленіямъ центральной власти“, „главную причину“ которой было „крѣпостное право“ (3). Странная, въ самомъ дѣлѣ, оппозиція „земства“, притомъ областнаго, которую вчиняютъ протопопы и попы, которой выражаютъ сочувствіе, хотя немногіе, архіереи, на сторонѣ которой оказываются московскіе бояре и ихъ жены! Удиви-

(1) У Соловьева, т. XI, стр. 346. «Многая молва» въ то время, — вслѣдствіе возвращенія Аввакума, прибытія туда другихъ противниковъ княжнаго дѣла, предоставленія полной свободы ихъ дѣйствіямъ и усилившейся раздорнической пропагандѣ, — была, дѣйствительно настолько сильна, что многія церкви оставались пустыми; въ Успенскомъ соборѣ бывали напр. споры о томъ, какъ служить — по старому, или по новому (Разскъ изъ ист. старообр. Максимова, стр. 17), а въ нѣкоторыхъ церквахъ опять стали служить по старымъ служебникамъ. «Многіе христіане отлучишася церковнаго входа и молитвы и о грѣсѣхъ своихъ покаянiя и принятiя тѣла и крове Христовы лишшася, такъ какъ церкви осквернены будто бы скверною антихрисловою» (Дѣян. собор. 1666 г.).

(2) Земство и расколъ Шапова, стр. 30.

(3) Расколъ и его значеніе Андреева. Петерб. 1870. Общiя положенiя, 1, 5 и 15, стр. V и VII.

тельный протестъ „областныхъ преданій противъ объединенія протестъ, начало котораго положено въ Москвѣ, отъ уда оны и распространился по другимъ городамъ! Совершенно непонятная мысль о противленіи противъ всего государственнаго строя, цѣлю котораго является патріархъ, — лицо досточтимое всею русскою землею и самими протестующими ⁽¹⁾, а не царь, или бояре, а поводомъ — исправленіе богослужебныхъ книгъ ⁽²⁾. Совершенная правда, что во всякомъ крупномъ, историческомъ явленіи, къ мотивамъ существеннымъ, его вызвавшимъ, примѣшиваются случайные и личные. И образованіе раскола не обошлось безъ этихъ мелкихъ мотивовъ, хотя они совсѣмъ не похожи были на протесты земства и на заявленія областныхъ интересовъ.

Недовольныхъ п. Никономъ изъ людей поднявшихъ расколъ было не мало, и по разнымъ причинамъ. — Это былъ человекъ умный, съ твердымъ характеромъ, закаленный строгимъ аскетизмомъ сѣвера, человекъ очень популярный, но чуждый сердечной мягкости, строгій къ слабостямъ другихъ, возмущавшійся беспорядками, человекъ преобразований и улучшеній, не знавшій уступокъ въ проведеніи своихъ мыслей и намѣреній. Въ бытность новгородскимъ митрополитомъ онъ находился въ дружбѣ съ вліятельными московскими протопопами, въ родѣ царскаго духовника Стефана Бонифатьева, Ивана Неронова, приближалъ къ себѣ и разныхъ выходцевъ появлявшихся въ Москвѣ, въ родѣ несомнѣнно даровитаго Юрьевского протопопа Аввакума. Но друзья его видимо подмѣтили его характеръ и, когда умеръ пат-

(1) Извѣстно, что въ послѣдствіи уничтоженіе патріаршества Петромъ I вызвало пареканія со стороны раскольниковъ.

(2) Не замѣчанію Соловьева, духовенство, — это учительное сословіе во 2-й половинѣ XVII в. по поводу исправленія книгъ пріобрѣтаетъ внутреннихъ враговъ *церковныхъ мятежниковъ*, которые ратуютъ за старину, вооружаются противъ нововведеній (Ист. Росс. т. XIII, стр. 36).

ріархъ Іосифъ, не желали имѣть его своимъ патріархомъ. Это даютъ понять нѣкоторыя сообщенія въ автобіографіи Аввакума. Стефанъ Бонифатьевъ цѣлую седмицу постился „съ братією“ и молился Богу о дарованіи новаго патріарха. Мало того, „братія“ подали челобитную царю и царицѣ о духовникѣ Стефанѣ, чтобъ ему быть въ патріархахъ“ (1). Выборъ патріарха былъ предрѣшенъ царемъ, но „братія“ не ошиблась въ своихъ опасеніяхъ. Новый патріархъ явился патріархомъ очень строгимъ къ безпорядкамъ и слабостямъ виднаго столичнаго духовенства, привыкшаго къ слабому п. Іосифу. И по меньшей мѣрѣ одинъ изъ „братій“ (протопопъ Нероновъ) болѣе всего возставалъ противъ характера Никона и обличалъ его за то, что онъ измѣнилъ прежнимъ друзьямъ и свелъ дружбу съ новыми, пришлыми людьми — греками да малороссами. Иванъ Нероновъ, ратовавшій и противъ книжнаго исправленія, является типичнымъ представителемъ такого недовольства и противленія патріарху. „Прежде сего, говорилъ онъ Никону, совѣтъ ты имѣлъ съ протопопомъ Стефаномъ и на домъ ты къ нему часто прѣзжалъ и любезно о всякомъ дѣлѣ бесѣдовалъ.... А нынѣ у тебя тѣже люди недостойны стали. И протопопъ Стефанъ за что тебѣ врагъ сталъ?... Доселѣ ты другъ нашъ былъ, на насъ возсталъ, а коихъ ты раззорилъ, и на ихъ мѣсто поставилъ иныхъ, и отъ нихъ добраго ничего не слышать“ (2). „Какая тебѣ честь, владыко святой“, говорилъ онъ въ другой разъ, „что всякому ты страшень, и другъ другу грозя говорятъ: знаете ли, кто онъ, звѣрь ли лютый, левъ, или медвѣдь, или волкъ? Какъ это отца дѣтямъ не познавать? Дивлюсь: государевы царевы власти уже не слышать, отъ тебя всемъ страхъ, и твои по-

(1) Матер. для истор. раск. т. V, стр. 17.

(2) Сборн. сочин. Неронова, письмо къ царю 1-е см. рук. акад. библ. № 1727, л. 15 об. и 16.

сланники пуще царевыхъ всёмъ страшны, никто съ ними не смѣетъ и говорить“ (1)... Да ты, святитель иноземцевъ законоположенія хранишь, и обычаи ихъ приѣмлешь, благовѣрными и благочестивыми радѣтелями ихъ нарицаешь, а мы прежде сего у тебя же слышали, много разъ ты говаривалъ намъ, гречане-де и малороссы потеряли вѣру, и крѣпости-де и добрыхъ нравовъ нѣтъ у нихъ, покой-де и честь ихъ прельстили,... а постоянства въ нихъ не объявилось и благочестія ни мало. А нынѣ у тебя они и святые люди и законоучители“ (2). Не одинъ Нероновъ, а и многіе изъ духовенства имѣли поводъ жаловаться, что „патріархъ мучительскій санъ на ся воспріяхъ“ (3). Но и патріархъ имѣлъ основаніе быть строгимъ. Предшественникъ Никона замѣчалъ о духовенствѣ, что „чистители іереи, дѣлатели винограда Божія... не усердствуютъ о духовныхъ, но точію временную потребу снабждаютъ“ (4). Были такіе священники, которые питали „гордую и высокую мысль“ и презирали архіерейское благословеніе (5). И въ отношеніи къ самому патріарху не было иногда должной почтительности. Еще прежде книжнаго исправленія Нероновъ на одномъ соборѣ по поводу жалобы муромскаго воеводы на протопопа Логгина, наговорилъ Никону не мало непристойныхъ и оскорбительныхъ словъ и о соборѣ отозвался: „не знаю, чѣмъ и назвать сей

(1) Сборн. сочин. Неронова, письмо къ царю 1-е; см. рук. акад. библ. № 1727, л. 130.

(2) Тамъ же, л. 131 об. и 132.

(3) Выраженіе Неронова, изъ письма Стефану Бонифатьеву.

(4) Поученіе Іосифа къ духовному и мірскому чину; приводится у Шапова въ кн. «Русскій расколъ старообрядства», стр. 62. Недостатки въ духовенствѣ замѣчались и другими. Акт. эксп. т. III, № 264. Акт. ист. IV, № 62.

(5) Акт. арх. эксп. т. III, №№ 198 и 123 и акт. истор. т. V, № 75.

соборъ вашъ.... Что вы кричите и вопіете? Я не во св. Троицу погрѣшилъ, но похуляю вашъ соборъ“⁽¹⁾.

Имѣли основаніе быть недовольными Никономъ и бывшіе при Іосифѣ книжные справщики, удаленные имъ съ печатнаго двора. Въ этомъ случаѣ высказывалось частію ихъ задѣтое и оскорбленное самолюбіе, которое проглядываетъ и въ Нероновѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ, если не искреннее разумное ихъ убѣжденіе, то простое невѣжественное упрямство. Послѣднее свойство было имъ присуще настолько, что даже одинъ изъ противниковъ книжнаго дѣла,—расколоучитель обвиняетъ въ ономъ другаго, притомъ наиболѣе вліятельнаго. Дьяконъ Ѳеодоръ Ивановъ замѣчаетъ объ Аввакумѣ, что, когда онъ былъ справщикомъ, то въ псалтири, въ 104 псалмѣ, въ словахъ „вниде Израиль въ Египеть и *возрости* люди своя зѣло“, напечаталъ по ошибкѣ: „*возврати* люди зѣло“, отъ чего выходила бессмыслица. Но когда онъ Ѳеодоръ замѣтилъ Аввакуму объ этой описи, то и въ ней послѣдній не хотѣлъ сознаться, но больше года бранился съ Ѳеодоромъ, и отстаивалъ свою бессмыслицу, называя его хулителемъ книгъ. „И не мудрая та рѣчь и не богословна, замѣчаетъ Ѳеодоръ, да и о той толки были“⁽²⁾.

Не мало было личныхъ счетовъ съ Никономъ и у боярѣ, которыхъ онъ своею величавою личностію и своими заслугами государю и государству заслонялъ отъ царя, а въ послѣдствіи получилъ даже титулъ „великаго государя“, по подобію п. Филарета—родителя царева. Не вдругъ онъ принялъ патріаршество, а послѣ слезныхъ моленій въ соборномъ храмѣ царя, синклита, духовенства и народа, давшихъ обѣтъ слушаться его какъ главнаго архипастыря и отца⁽³⁾.

(1) Матер. для и.т. раск. т. I, стр. 234—237.

(2) Опис. раскол. дѣлъ Есхиова, т. II, стр. 226 и 227.

(3) «Патр. Никонъ, въ дѣлѣ исправленія церк. книгъ». Высокопр. Макарія. Москва. 1881 г. стр. 6—7.

Но ставъ патріархомъ, онъ обнаружилъ необыкновенную настойчивость, не знающую препятствій, не стѣснялся строго карать всякія уклоненія отъ правилъ и безпорядки, не справляясь, какихъ сильныхъ и многочисленныхъ враговъ онъ наживалъ себѣ. Заслонивъ собою бояръ, ставъ между ними и царемъ, новый патріархъ, оставшись въ Москвѣ во время польской войны въ родѣ верховнаго управителя, не разъ давалъ чувствовать боярамъ свою тяжелую руку. Особенно онъ не любилъ стѣсняться, когда дѣло касалось явленій церковныхъ. Такъ, напр. до свѣдѣнія патріарха дошло, что иконописцы въ Москвѣ стали писать иконы по образцамъ церкви латинской. Никонъ распорядился отобрать все подобныя иконы даже изъ домовъ знатныхъ сановниковъ. Мало того, онъ рѣшился предать ихъ посмѣянiю: велѣлъ выколоть у отобранныхъ иконъ глаза, и въ такомъ видѣ носить ихъ по городу, съ объявленіемъ царскаго указа, воспрещавшаго писать подобныя иконы. Противъ нихъ онъ много говорилъ въ церкви въ присутствіи царя, и затѣмъ вмѣстѣ съ находившимся въ Москвѣ антиохійскимъ патріархомъ Макаріемъ предалъ анаѳемѣ тѣхъ, кто на будущее время будетъ держать подобныя иконы ⁽¹⁾. Рѣзкій поступокъ патріарха не чѣмъ инымъ можетъ быть объясненъ, какъ тоже опасеніемъ введенія иновѣрныхъ обычаевъ, ревностію къ охраненію церковной чистоты. Но нанесенная обида была слишкомъ чувствительна. Такимъ образомъ противъ Никона много накалилось личнаго раздраженія и неудовольствія. Претензіи противъ патріарха росли съ каждымъ годомъ ⁽²⁾.

⁽¹⁾ Обо всемъ этомъ рассказываетъ находившійся въ свѣтѣ п. Макарія архидіаконъ Павелъ Алеппскій, описавшій «Путешествіе Макарія» изданное въ Лондонѣ на англійскомъ языкѣ въ 1836 г. Напечатано въ русск. перев. въ Чт. общ. ист. и др. 1876 г. 1, отд. IV. См. также въ статьѣ высокопр. Макарія о Никонѣ 63—64.

⁽²⁾ Въ последнее время придуманъ еще мотивъ, чтобы объяснить образованіе раскола и въ тоже время безусловно обвинить Никона, и за

Но личные страсти не могутъ быть причиною крупныхъ, вѣковыхъ явленій. Раздраженіе противъ извѣстнаго лица, какъ бы оно сильно ни было, естественно проходить какъ случайное, временное чувство и прямого историческаго слѣда послѣ себя не оставляетъ. Оно можетъ, конечно, служить толчкомъ для обнаруженія какихъ-либо крупныхъ историческихъ явленій, осложненіемъ въ жгучей борьбѣ за идеи; но не болѣе. Такъ и въ данномъ случаѣ. Личныя страсти естественно должны были утихнуть по мѣрѣ ихъ удовлетворенія, которое получалось съ паденіемъ Ни-

нимъ всю церковную іерархію. Это объясненіе заключается въ томъ, будто п. Никонъ усвоилъ «основное заблужденіе латинства», т. е. идею папизма, такъ какъ соперничество и тяжба его съ царемъ составляли главную задачу его жизни. Намъ нѣтъ надобности замѣчать о соперничествѣ съ царемъ, какъ главной задачѣ жизни п. Никона. Но что придуманная идея папизма, т. е. исключительнаго, личнаго властительства надъ церковію и государствомъ не лежала въ основаніи раскола, объ этомъ можно судить по тому, что объ этой идеѣ нѣтъ ни единаго намека ни въ одномъ раскольническомъ произведеніи. Выраженіе Перонова, что власти царской не слыхать, обозначаетъ вовсе не эту будто воспріятую Никономъ идею, а его личный авторитетъ и личное вліяніе на царя, что совсѣмъ иное, отличное отъ идеи папизма. И на самомъ дѣлѣ, никакыхъ нововведеній, относящихся къ характеру церковнаго управленія и увеличивающихъ размѣры патріаршей власти мы не видимъ. Боярская партія, возставшая противъ Никона по объясненнымъ нами причинамъ, можно согласиться, вооружалась противъ собственнаго униженія и ратовала за присущія боярству права, т. е. тутъ могла быть и борьба за идею. Но расколъ оппозиціею боярства противъ властительства будто бы духовной власти не только не былъ никогда, но и никѣмъ изъ писателей таковымъ не считался и не считается. Всѣ безъ исключенія призываютъ его явленіемъ народнымъ, а не сословно боярскимъ, или аристократическимъ. Указанный нами взглядъ высказанъ не въ спеціальному сочиненіи по расколу, а въ статьѣ не имѣющей къ расколу никакого отношенія, ради посторонней тенденціи, почему и мы отмѣчаемъ его только въ выноскѣ. «Русь» 1881 г. № 56. По поводу этой статьи см. Прав. Обзор. 1882 г. мартъ и Чт. Общ. люб. дух. проsv. февраль 1882 г. См. и въ книгѣ Юзова, (стр. 12—13), который говоритъ, что «реформы Никона были направлены на усиленіе власти высшихъ духовныхъ іерарховъ». Но это совсѣмъ иное, чѣмъ идея папизма, да и вожди раскола возставали не противъ этого.

кона и не могло быть причиною такого явленія, какъ церковный расколъ. Самолюбивые счеты боярства, раздраженіе нѣкоторыхъ лицъ изъ духовенства окончились и неизбежно должны были окончиться соборнымъ приговоромъ 1667 г., лишившимъ Никона патріаршаго сана и присудившимъ ему тяжелую ссылку. И это нагляднѣе всего сказалось въ судьбѣ Неронова, у котораго наиболѣе замѣтно личное противъ патріарха раздраженіе. Въ Дѣянїяхъ собора 1666 г. замѣчается, что онъ „отречеся лестнаго ученїя“, т. е. раскольническаго противленїя церкви, и „даде во свидѣтельство истиннаго си ко истинѣ обращенїя свое рукописанїе“⁽¹⁾, а по замѣчанїю Аввакума, „по многомъ страданїи изнемогъ бѣдный, принявъ три перста, да такъ и умеръ. Охъ горе“⁽²⁾. Такимъ образомъ соборъ 1667 года былъ окончанїемъ всѣхъ личныхъ счетовъ съ Никономъ, но тотъ же соборъ послужилъ, въ строгомъ каноническомъ смыслѣ, началомъ церковнаго раскола. Ясно, что дѣло здѣсь не въ этихъ случайныхъ и скоропреходящихъ побужденїяхъ.

Какія же *существенныя* побужденїя лежали въ основѣ образованїя раскола, которыя сообщили ему такое широкое значенїе въ отношенїи къ распространенїю въ народной массѣ, дали ему крѣпость и вѣковую устойчивость? Исторїя представляетъ намъ на это достаточно ясный и удовлетворительный отвѣтъ.— Это тѣже самыя побужденїя, которыя заставили нѣкогда пострадать Максима грека и Дїонисїя, т. е. мотивы религіозные. Но такъ какъ эти мотивы въ судьбѣ Максима и Дїонисїя служили только оболочкою личныхъ неудовольствїй, то все дѣло и окончивалось достиженїемъ этихъ личныхъ цѣлей. Теперь совсѣмъ иное: личные цѣли явились не существен-

(1) Дѣянїе соборовъ 1666 и 1667 гг. изд. брат. св. Петра митр. л. 34.

(2) Жит. Авв. въ Матер. т. V, стр. 19.

ными, а не болѣе, какъ приходящими осложненіями. Существо дѣла заключалось въ другомъ.

Спустя около семи мѣсяцевъ послѣ своего вступленія на патріаршество, предъ наступленіемъ великаго поста въ 1653 году Никонъ сдѣлалъ распоряженіе по московскимъ церквамъ, чтобы въ четырдесятницу, во время извѣстной молитвы Ефрема Сирина не клали всѣхъ земныхъ поклоновъ (числомъ 16), а только 4, 12 же поклоновъ полагали бы поясные, и, кромѣ того крестились бы тремя перстами (¹). Это распоряженіе послужило началомъ противленія патріарху со стороны нѣкоторыхъ изъ вліятельнаго духовенства, бывшихъ книжными справщиками. „Мы же, сошедшея задумалися между собою, рассказываетъ одинъ изъ нихъ; видимъ, яко зима хоцетъ быти, сердце озябло и ноги задрожжали (²), начали ужасаться вельми и всеплачевно рыдать о новой непоклоннической ереси“ (³). Мы, т. е. протопопы: Юрьевца Поволскаго Аввакумъ, московскаго Благовѣщенскаго собора Іоаннъ Нероновъ, костромской Даниилъ, муромскій Логгинъ, Павелъ епископъ коломенскій и нѣкоторые другіе. Нероновъ даже оставилъ свою церковь, поручивъ ее Аввакуму, ушелъ въ Чудовъ монастырь, затворился здѣсь въ кельѣ и пѣлюю недѣлю молился, прося у Бога помощи въ трудное для православія время. „И тамъ ему отъ образа гласъ бысть во время молитвы: Іоанне, дерзай и не убойся до смерти! Подобаеть ти укрѣпити царя о имени Мосемъ,

(¹) Объ этомъ распоряженіи упоминаетъ, хотя не точно, Аввакумъ въ своемъ «житіи». Матер. для ист. ист. раск. т. V, стр. 18—19.

(²) Тамъ же.

(³) Такъ поясняетъ позднѣйшій уже писатель. См. Виногр. Росс. ст. объ Аввакумѣ. Названіе ереси *непоклоннической* въ первый разъ встрѣчаемъ у Неронова. Непоклонническая ересь заключалась въ отверженіи всѣхъ земныхъ поклоновъ. см. у Ник. черног. изложеніе о ересѣхъ (94).—Въ рук. Солов. бібліотеки есть указаніе на существованіе въ древности 12 поклоновъ малыхъ. См. Часословъ № 1145 (по каталогу акад. библ. № 1255); приводится въ нашихъ бесѣдахъ въ трехъ селахъ.

да не постраждетъ днѣсь Россія, якоже и юниты“ (1). Другіе поступили иначе. Аввакумъ съ Данииломъ написали „изъ книгъ выписки о сложеніи персть и о поклонѣхъ и подали государю“ (2). Челобитная была оставлена безъ вниманія (3). Между тѣмъ Нероновъ за оскорбленіе патріарха, о которомъ мы замѣчали, былъ высланъ изъ Москвы въ вологодскій уѣздъ, въ Спасо-каменный монастырь, на Кубенскомъ озерѣ (4). Послѣ его высылки Аввакуму не стали уже въ Казанскомъ соборѣ давать читать поученія, и онъ завелъ „свое всенощное“ въ сушиль на дворѣ Неронова, куда и переманивалъ прихожанъ Казанской церкви. Духовенство этой церкви донесло объ этомъ патріарху, вслѣдствіе чего Аввакумъ былъ взятъ и отвезенъ въ Андроніевъ монастырь. Черезъ три дня проведенныхъ въ монастырской палаткѣ архимандритъ съ братією пришли и вывели изъ палатки для увѣщанія: „журятъ мнѣ, рассказываетъ самъ онъ, что патріарху не покорился, а я отъ писанія его браню да лаю“ (5). Еще прежде взяли Логгина, протопопа муромскаго, котораго патріархъ разстригъ въ соборной церкви въ присутствіи царя. Здѣсь случилось слѣдующее достойное вниманія обстоятельство: „во время выноса (т. е. великаго входа) патріархъ снялъ со главы у

(1) Жит. Аввакума, Матер. т. V, стр. 18.

(2) Въ жит. Аввакума, стр. 18. Авторъ «Виногр. рос.» говоритъ, что эта первая челобитная была подана отъ пяти лицъ: Павла коломенскаго, Аввакума, Даниила, Логгина и Неронова (Рук. акад. библ. № 1763, л. 71 об.). Но свидѣтельство самого Аввакума должно быть признано болѣе достовѣрнымъ.

(3) «Онъ же не вѣмъ, гдѣ скрылъ ихъ; мнигъ ми ся Никоу отдалъ». Жит. Авв. Но не отдалъ ли онъ ее своему духовнику Стефану? По крайней мѣрѣ автографъ или списокъ ея очутился впоследствии у монаха Теокиста, который получилъ ее отъ Стефана. Другой челобитной Аввакума о поклонахъ мы не знаемъ. См. Матер. для ист. раск. т. I, стр. 332 и т. V, стр. XVIII и въ примѣч.

(4) Сборн. сочин. Неронова, л. 20 об.

(5) Жит. Аввак. Матер. т. V, стр. 20.

архидіакона дискось и поставилъ на престолъ съ хлѣбомъ Христовымъ; а съ чашею архимандритъ чудовскій Ѳерапонтъ внѣ алтаря, при дверяхъ царскихъ стоялъ.—Увы разсѣченія тѣла Христова! Пуще жидовскаго дѣйства! (Новое обвиненіе)... Логгинъ же разжегся ревностію божественнаго огня, Никона порицая, и чрезъ порогъ въ алтарь въ глаза Никону плевалъ. Распоясался, схватя съ себя рубашку, въ алтарь въ глаза Никону бросилъ. И, чудно! растопоряся рубашка и покрыла на престолѣ дискось, быть-то воздухъ (¹). Логгинъ былъ высланъ въ Муромъ, Аввакумъ сосланъ въ Тобольскъ, Данииль, послѣ разстриженія, въ Астрахань.

Вотъ начало столкновенія воспротивившихся патріарху духовныхъ лицъ! За тѣмъ, съ той и другой стороны мы встрѣчаемъ рядъ слѣдующихъ фактовъ. Съ одной стороны соборъ въ 1654 году (²), съ указаніемъ нѣкоторыхъ погрѣшностей въ богослужебныхъ книгахъ и церковной практикѣ и съ предложеніемъ вопроса о исправленіи оныхъ; вторичное посольство на востокъ Арсенія Суханова для приобрѣтенія древнихъ греческихъ рукописей, отправленіе Мануила грека къ константинопольскому патріарху съ разными вопросами, относящимися къ церковной практикѣ и съ жалобою на Павла коломенскаго и Неронова за ихъ несогласіе и противленіе; соборъ въ Константинополѣ и посланіе патріарха Паисія (³), фактическое осуществленіе книжнаго исправленія на новыхъ началахъ, утвержденное авторитетомъ соборовъ 1655 и 1656 гг., выходъ и разсылка вновь напечатанныхъ книгъ Служеб-

(¹) Матер. для ист. раск. т. I, стр. 21. Въ изд. Тихонравова въ этомъ разсказѣ неправильная пунктуация, ведущая къ нарушенію смысла. См. стр. 25.

(²) Дѣянія собора изданы московскимъ братствомъ св. Петра митрополита въ 1873 г. съ подлиннаго списка, хранящагося въ Синод. библ. за № 379.

(³) Напечатано въ «Скрижали».

ника и въ первый разъ переведенной книги „Скрижалъ“, и наконецъ размолвку патріарха съ царемъ, — по другимъ, совершенно постороннимъ причинамъ, фактъ не имѣвшій никакого отношенія къ существу раскола, но составившій немаловажное, печальное осложненіе въ начавшемся столкновеніи ⁽¹⁾. Съ другой стороны мы видимъ на соборѣ 1654 г. подпись Павла коломенскаго съ оговоркою относительно поклоновъ ⁽²⁾, и разнесеніе противныхъ книжному исправленію и распоряженіямъ патріарха мыслей по окраинамъ Россіи высланными изъ Москвы противниками этого дѣла. Нероновъ пользовался въ монастырѣ особеннымъ почетомъ, но потомъ поссорился съ братіею изъ за соблюденія церковнаго устава и былъ высланъ далѣе на сѣверъ въ монастырь Кандалашскій, на берегу Бѣлаго моря. И вотъ проѣздомъ черезъ Вологду онъ ведетъ въ церкви предъ народомъ такую рѣчь: „священники и всѣ церковные чада завели ереси новыя, мучать православныхъ христіанъ, которые молятся по отеческимъ преданіямъ, такожде и слогъ перстовъ по своему умыслу разбращенно толкуютъ“ ⁽³⁾. Аввакумъ въ Тобольскѣ, по его собственнымъ словамъ, бранилъ отъ писанія и укорялъ ересь *Никонову* ⁽⁴⁾; посланный далѣе въ Даурскую страну, онъ возмнилъ себя великимъ чудотворцемъ ⁽⁵⁾, а вызванный обратно въ Москву, и узнавъ, что „на дворѣ все

⁽¹⁾ Порядокъ событій по дѣлу книжнаго исправленія наиболѣе вѣрно и ясно изложенъ, подъ руководствомъ неизвѣстныхъ доселѣ документовъ находящихся въ Моск. главномъ архивѣ Мин. иностр. дѣлъ, — въ сочиненіи высокопр. Макарія «П. Никонъ въ дѣлѣ книжнаго исправленія».

⁽²⁾ «А что говорилъ на святѣмъ соборѣ о покловѣхъ, и тотъ уставъ харатейный во оправданіе положилъ здѣ, а другой письмяной». См. подпись въ дѣяніяхъ соб. 1654 г.

⁽³⁾ Сочин. Нерон. л. 58.

⁽⁴⁾ Жит. Авв. стр. 25.

⁽⁵⁾ О совершенныхъ чудотвореніяхъ онъ подробно рассказываетъ въ «житіи». Матер. т. V.

еще продолжается зима еретическая. Ёдучи по городамъ и селамъ въ церквахъ и на торгахъ кричалъ, проповѣдуя слово Божіе и уча и обличая безбожную леть“ (1). Присланныя въ Соловецкій монастырь новопечатныя книги не были введены въ употребленіе, а сложены были въ особую палатку (2). Если вѣрить раскольническому писателю болѣе позднему, жившему полстолѣтія спустя, то и Павелъ коломенскій, сосланный въ Палеостровскій монастырь на берегу Онежскаго озера, также „яснымъ гласомъ и свѣтлою душею древлецерковнаго благочестія свѣтлость свободно проповѣдаше“ (3).

Но и въ самой Москвѣ, не смотря на высылку главныхъ вожаковъ, противленіе, хотя, видимо, и утихло, но не уничтожилось. Поводомъ къ обнаруженію онаго послужили общественныя бѣдствія. Въ августѣ 1654 года во время самаго разгара моровой язвы, около Успенскаго собора собралась толпа. Принесли образъ Спаса Нерукотвореннаго. Одинъ горожанинъ закричалъ, что ему отъ этого образа видѣніе было. Въ толпѣ закричали: „на всѣхъ теперь гнѣвъ Божій... Во всемъ виноватъ патріархъ, держитъ онъ вѣдомаго еретика Арсенія, далъ ему волю, велѣлъ ему быть у справки книгъ, и тотъ чернецъ много книгъ перепортилъ, ведутъ насъ къ конечной погибели, а тотъ чернецъ за многія ереси сосланъ былъ въ Соловецкій монастырь“ (4). Не забывали о Москвѣ и сосланные противники; сохранились сношенія съ москвичами Іоанна Неронова, и все по тому же книжному дѣлу. „Искушеніе пріиде, потрясающее церковъ“, пишетъ онъ царю. „Охъ, увы, благочестивый царю, стани добрѣ, о церковное чадо, и

(1) Матер. для ист. раск. т. V. 57—58.

(2) О Соловецкомъ возмуженіи, Сырцова, стр. 66. Мат. т. III, стр. 3.

(3) Виногр. Росс. л. 64.

(4) Ист. Росс. Соловьева, т. X, стр. 368. Объ Арсеніѣ грекъ см. Журн. М. П. Просв. 1884 г. кн. ССХVII.

войми плачу и моленію твоихъ государевыхъ Бого-
мольцевъ. Предвари и ушедри мать твою, святую,
соборную и апостольскую церковь, да не до конца
растлять тоя красоту сынове вѣка себѣ“ (1). „Разсмотри
добрѣ, превожделенне“, пишетъ онъ же царскому ду-
ховнику Стефану Бонифатьеву, человѣку осторожному
и уклончивому, не сочувствовавшему книжному испра-
вленію, но не обнаружившему явнаго сопротивленія,—
себе ли ради сія (противленіе патріарху) творю; не
буди то никакоже, но церкви ради и братіи.... Не
стужай намъ дѣло наченъшимъ.... А еже рекльъ еси,
яко отецъ твой Никонъ патріархъ ожидаетъ отъ
насъ прощенія и истиннаго покаянія, долженъ есть
и самъ просити отъ насъ прощенія и къ Богу при-
нести покаяніе,... еже церковь смутитъ, отъятъ колен-
ное поклоняніе, и многимъ блазнь былъ“ (2). И Не-
ронова не забывали въ Москвѣ; кромѣ Стефана Бо-
нифатьева, письма котораго проникнуты духомъ при-
миренія, къ нему писали его дѣти духовные—родо-
словные бояре Плещеевы, выражая ему сочувствіе и
ободряя на дальнѣйшіе подвиги (3). Одинъ изъ нихъ
описывалъ въ своемъ письмѣ скорбь по поводу ново-
вводимыхъ догматовъ, т. е. непоклоннической ереси и
исключенія изъ 8 члена символа вѣры слова „истин-
наго“. „Тщемудрецы больше вѣрятъ гречанну Арсе-
нію, соблазнившемуся въ латинѣ, нежели правдѣ
Христовой вѣровати велятъ.... Ей правда, нынѣ мота
зима и горько истопленіе, еже церковь объять“ (4).
Какъ бы въ отвѣтъ на письмо и Нероновъ шлетъ
изъ Вологды посланіе ко всѣмъ христіанамъ, съ
увѣщаніемъ стоять крѣпко въ своемъ исповѣданіи и

(1) Сборн. сочин. Неронова, л. 34 об.

(2) Тамъ же. «Отписка Стеф. Бонифатьеву», л. 44—52.

(3) Небольшая замѣтка о Плещеевыхъ въ Прав. Собес. за 1858 г.
ч. II; ихъ было четыре брата Савинъ, Григорій, Герасимъ и Андрей.

(4) Сборн. соч. Нерон. изъ перваго и втораго посл. л. 103 об.—113.

не принимать ложныхъ догматовъ (¹). Наконецъ, когда Нероновъ явился въ Москву съ раскаяніемъ и примирился съ патріархомъ, забывъ личныя обиды, даже сталъ къ нему въ довольно близкія, дружескія отношенія,—и тогда, бывая у службы въ Успенскомъ соборѣ, онъ заставлялъ на клиросѣ двоить аллилуія, и соборный клиръ исполнялъ его требованіе, а патріарху говорилъ: „до чего тебѣ домутить Россію? Съ кѣмъ ты совѣтовался, и какое дашь свидѣтельство, четверя аллилуія“. Не утерпѣлъ Нероновъ, чтобы и царю не пожаловаться. „Доколѣ тебѣ, государь, дотерпѣть такому Божию врагу? Смутилъ онъ всею русскою землею“ (²).

Такъ завязывался узелъ великой исторической борьбы, извѣстной подъ именемъ *раскола*. Ни о какихъ гражданскихъ оппозиціяхъ, ни о какихъ областныхъ интересахъ во всей этой завязкѣ и помину нѣтъ, нѣтъ ни одного, хотя бы самаго отдаленнаго, намека на это. Помимо личнаго озлобленія, общимъ предметомъ начинающейся борьбы были богослужебныя книги и обряды, а цѣлю—состояніе церкви, опасеніе еретичества и иныхъ раздоровъ и отступленій. Такое опасеніе, кромѣ причинъ общихъ, лежащихъ въ народномъ характерѣ, имѣло еще особую причину для того времени, о которомъ идетъ рѣчь, вслѣдствіе чего эта величайшая опасность представлялась современникамъ чѣмъ-то неизбѣжнымъ, неотразимымъ, отклониться отъ которой каждому возможно лишь при самомъ тщательномъ вниманіи къ себѣ и неприкосновенности церковной чистоты отъ заносимыхъ съ запада вліяній. Разумѣемъ апокалипсическія мнѣнія о наступающемъ царствѣ антихриста, заключающемся въ принятіи латинскихъ ересей и подчиненіи Риму подобно уніатамъ. Сочиненія въ этомъ родѣ были написаны

(¹) Сборн соч. Нерон. 97—103.

(²) Тамъ же, л. 147 об.

въ югозападной Россіи съ доброю цѣлю—предостереженія отъ вліянія латинства, и вошли въ печатныя сборники, изданныя въ Москвѣ подъ именемъ „Книги Кирилловой“ и „Книги о вѣрѣ“. Въ послѣдней указывался даже наиболѣе опасный годъ 1666-й,—близкій отъ начала книжныхъ исправленій. „Кто вѣсть, аще въ сихъ лѣтѣхъ 1666-хъ, говорится въ ней, явственныхъ предотечевъ его, или того самаго не укажетъ“ (¹)? Эти предостереженія давали современникамъ, противникамъ книжнаго исправленія, совершаемаго при посредствѣ западно-русскихъ ученыхъ и заподозрѣннаго въ латинствѣ Арсенія грека разгадку текущимъ событіямъ. „Мню сбытися хотящимъ быти раздоромъ, писалъ Савинъ Плещеевъ Неронову, по прореченію Книги о вѣрѣ, въ ней же пишеть о отпадении запада и отступленіи юнитовъ къ западному костелу, по числу, еже отъ антихриста. Повелѣ бо и намъ отъ таковыхъ же винъ опасеніе имѣти, егда исполнится отъ воплощенія Сына Божія 1666 лѣтъ; се бо нынѣ таково число исполняется и раздоры таковы по предреченію сея книги вводятся. Писаніе велитъ блюстися лживыхъ пророковъ; такіе лживые пророки уже явились“ (²). „Въ правду нынѣ, писали нѣсколько спустя, всѣ четыре брата Плещеевы тому же Неронову въ общемъ письмѣ, люта зима и горько истопленіе, еже церковь объять..... Духъ антихристовъ широкимъ путемъ и пространнымъ нача крѣпко возмущати истинный корабль Христовъ“ (³).

Съ шестидесятихъ годовъ (XVII в.), вслѣдствіе удаленія Никона съ патріаршаго престола и завѣды-

(¹) Такое оберегающее отъ опасности предположеніе составилось изъ произвольнаго толкованія въ смыслѣ буквального апокалипсической тысячи лѣтъ, на которую связанъ сатана (гл. 20), съ присоединеніемъ къ оной числа 666-ти. Число это означаетъ имя антихриста, но не лѣта. Толков. апок. гл. 13.

(²) Въ сборн. соч. Неронова, л. 105.

(³) Сборн. соч. Неронова, л. 109 об.

ванія дѣлами церковнаго управленія крутицкимъ митрополитомъ ПИТИРИМОМЪ, личнымъ его врагомъ,—старобрядческая раздорническая проповѣдь получила въ Москвѣ полную свободу, и претензіи раздорниковъ высказываются все яснѣе, опредѣленнѣе и рѣзче. Эти претензіи противъ дѣла Никона, мнѣнія касающіяся всей церкви, взгляды на самихъ себя проводятся ими частію въ челобитныхъ на имя царя, частію въ иныхъ произведеніяхъ, адресуемыхъ къ своимъ послѣдователямъ, или въ другихъ сочиненіяхъ, написанныхъ по какому-либо частному вопросу, предназначаемыхъ для чтенія внутри своей общины. Если въ произведеніяхъ, назначаемыхъ для царя, или другихъ властей возможно еще предположить сокрытіе коренныхъ, затаенныхъ стремленій подъ оболочкою неважныхъ, второстепенныхъ, но болѣе благовидныхъ мотивовъ; то совершенно уже невозможно не довѣрять тому, что предназначалось главными вождями раскола для чтенія и вразумленія своихъ послѣдователей. Между тѣмъ, тѣ и другія произведенія носятъ совершенно одинаковый характеръ, такъ что даже простыхъ намековъ нѣтъ на какую либо двойственность. Необходимо замѣтить, наконецъ, и то, что принятая мнимая будто бы религіозная оболочка не только не проходила даромъ для расколовождей - проповѣдниковъ, но считалась величайшимъ преступленіемъ, такъ что ихъ подводили подъ 1-ю статью Уложенія царя Алексѣя Михайловича. Этотъ періодъ рѣшительнаго обнаруженія раскольническихъ стремленій начался со времени возвращенія въ Москву Аввакума и прибытія туда другихъ лицъ, ставшихъ во главѣ противленія, и продолжался до самой смерти первыхъ расколоучителей, т. е. до восьмидесятыхъ годовъ XVII в. Письменные произведенія за этотъ періодъ очень многочисленны: они принадлежатъ суздальскому пону Никитѣ (Добрынину), романовскому пону Лазарю, протопону Аввакуму, нижегородскому старцу Авраамію, дьякону московскаго Благовѣщенскаго собора Ѳедору

(Иванову), Чудова монастыря чернецу Савватию, Соловецкимъ монахамъ, малоизвѣстному иноку Сергію, составителю послѣдней челобитной, и притомъ нѣкоторыя еще не сохранились до насъ.

Возвратившагося изъ ссылки Аввакума приняли въ Москвѣ „яко ангела Божія; государь и бояре всѣ были рады мнѣ“, рассказываетъ самъ онъ. „Къ Ѳедору Ртищеву зашелъ, онъ самъ изъ палатки выходилъ ко мнѣ, благословился у меня и учаль говорить много; три дня и три ноци домой меня не отпускалъ, и потомъ царю обо мнѣ извѣстилъ. Государь меня тотчасъ къ рукѣ поставить велѣлъ и слова милостивыя говорилъ: здорово ли де, протопопъ живешь? Еще-де видѣться Богъ велѣлъ. И я супротивъ руку его поцѣловаль, а самъ говорю: живъ Господь, жива и душа моя, царь государь!“ Царь приказаль дать ему помѣщеніе въ кремлѣ на подворьѣ Новодѣвичьяго монастыря. Проходя, онъ часто встрѣчался съ Аввакумомъ, говариваль ему: „благослови меня и молися обо мнѣ!“ Изъ кареты иногда высунется, чтобы поздороваться, въ иную пору шапку муршанку сниметь, и всѣ бояре послѣ него челомъ да челомъ. Аввакуму было предложено любое мѣсто въ Москвѣ, и даже была рѣчь, чтобы сдѣлать его царскимъ духовникомъ. Пообѣщали даже снова посадить его на печатный дворъ книги править, чему Аввакумъ былъ „сильно радъ“. При такихъ лестныхъ обѣщаніяхъ его одѣляли деньгами щедрою рукою. „Царь прислаль мнѣ 10 рублевъ, царица 10 рублевъ, Лукіянъ духовникъ 10 рублевъ, Родіонъ Стрешневъ 10 рублевъ; а дружище наше старое Ѳедоръ Ртищевъ, такъ и 60 рублевъ казначею своему велѣлъ въ шапку мнѣ сунуть; а про иныхъ нечего и сказывать: всякъ тащитъ да несетъ всячиною“. Столь ласковый приѣмъ, въ соединеніи съ отсутствіемъ Никона, повліялъ на протопопа такъ, что онъ, повидимому, оставилъ прежнее противленіе. Съ приѣзду оцъ два былъ въ церкви, смотрѣлъ просформисанія, въ алтарѣ у жертвенника стоя, былъ

у заутрени въ соборной церкви на царевнины именины. Если бы дѣло ограничивалось личнымъ только противъ Никона озлобленіемъ,—дѣлами интриговавшей боярской партіи, или иными не религіозными побужденіями; то Аввакумъ, естественно, могъ считать себя удовлетвореннымъ. Но оказалось не то: смотря въ алтарь на просформисанія, онъ втихомолку „ругался“; и въ духовники его звали, подѣ тѣмъ условіемъ, чтобы въ вѣрѣ соединился. „Азъ же сія яко уметы вмѣнихъ, да Христа пріобрязу“. Скоро вспомнилось ему и видѣніе бывшее еще въ Тобольскѣ. Въ „тонцѣ снѣ“ ему было возвѣщено отъ Христа: „по толикомъ страданіи погибнуть хочещи? блюдися, да не полма разсѣку тя“. „Господи не стану ходить, гдѣ по новому поютъ“, сказалъ себѣ Аввакумъ; къ обѣднѣ уже не пошелъ, а пошелъ къ князю Ивану Андреевичу Хилкову и о всемъ подробно разсказалъ. Бояринъ „миленькой, плакать сталъ“⁽¹⁾. И вотъ съ новою силою начинается раздаваться рѣзкая проповѣдь Аввакума, доходившая и до царя,—проповѣдь о томъ, что онъ Никонъ не исповѣдуетъ Христа въ плоть пришедша, и воскресеніе Его яко іудеи скрываетъ, глаголетъ неистинна Духа Святаго, и многихъ ересей люди Божія наполнилъ; индѣ напечатано: духу лукавому молимся⁽²⁾. „Не блуди еретикъ, пояснялъ онъ свои мысли впослѣдствіи, не токмо надъ жертвой Христовой и надъ крестомъ, но и пелены не шевели. А то удумали съ діаволомъ книги перепечатать, вся перемѣнить, — крестъ на церкви и на просфорахъ перемѣнить, внутрь олтаря молитвы іерейскія отринули, ектеніи перемѣнили, въ крещеніи явно духу лукавому молитца велятъ (я бы имъ и съ нимъ въ глаза наплевалъ)... Чему быть?—дѣти его!“⁽³⁾... „Видятъ они,

(1) Жит. Авв. въ Матер. V, стр. 59—60 и 65.

(2) Челобитная первая поданная царю по возвращеніи изъ Дауръ; Матер. V, 129—130.

(3) Жит. Авв. стр. 89.

продолжаетъ разсказывать Аввакумъ, что я не соединяюсь съ ними, приказалъ государь уговаривать меня Родиону Стрѣшневу, чтобы я молчалъ. И я потѣшилъ его..... Да вижу, яко церковное ничтоже успѣваетъ, но паче молва бываетъ, паки заворчалъ, написалъ парю многонько - таки“. Сущность новой челобитной (1) его заключалась не только въ сверженіи Никона съ патріаршаго престола — чего добивалась и другая, — боярская партія, но и въ томъ еще, чтобы на „патріаршій престолъ пастыря православнаго учинилъ“, чтобы „старое благочестіе взыскалъ и мати общую святую церковь отъ среси оборонилъ“. Эта челобитная была передана черезъ Ѳеодора юродиваго, котораго Аввакумъ на пути изъ Сибири встрѣтилъ въ Вологдѣ и совратилъ въ расколъ, и который послѣ этого „ревнивъ былъ и гораздо о дѣлѣ Божиємъ болѣзненъ“ (2). Еще раньше подачи этой челобитной Аввакумъ ходилъ къ Ѳеодору Ртищеву для преній, по выраженію его „съ отступниками“, т. е. съ защитниками книжнаго исправленія, „съ мужи мудрыми, по выраженію біографа Ѳеодора Ртищева, и божественнаго писанія изящными“ (3). Много „шумѣлъ“ тамъ Аввакумъ „о вѣрѣ и законѣ“, однажды онъ стязался съ Симеономъ полоцкимъ, стязаніе было настолько сильное, что разошлись „яко піяни“ (4). И вотъ, разсказываетъ Аввакумъ, „царь на меня кручиновать сталъ. Не любо стало какъ опять я сталъ говорить. Любо имъ какъ молчу; да мнѣ такъ не сошлося. А власти, — яко козлы, пырскать стали на меня. И мнѣ отъ царя выговоръ былъ: власти-де на тебя жалуются; церкви-де ты заупустошилъ“ (5). Дѣй-

(1) См. оную въ Мат. т. V, стр. 136. Это вторая челобитная по возвращеніи изъ Сибири.

(2) Тамъ же, стр. 63—66.

(3) Жит. Ртищева. Древн. росск. вѣдл. т. XVIII, стр. 401—402.

(4) Лѣтоисии русск. литерат. и древн. т. V, отд. III, стр. 116.

(5) Жит. Авв. стр. 67.

ствительно. власти должны были скоро убѣдиться, что цѣль Аввакума и его партіи совсѣмъ иная чѣмъ ихъ цѣль.—не одно только сверженіе Никона, а главнымъ образомъ поддержаніе такъ называемаго „древняго благочестія“, вслѣдствіе чего они и стремились церкви „запустошать“. Мы довольно долго остановились на Аввакумѣ, какъ на наиболѣе видномъ представителѣ партіи, и притомъ человѣкѣ отличавшемся постоянною откровенностію до дерзости. Онъ нигдѣ не говоритъ такъ сказать вполонину, а скорѣе перекориваетъ, уснащая свою своеобразную рѣчь площадною бранью, или кощунственно подражая рѣчамъ апостольскимъ, и усвояя себѣ какой-то божественный авторитетъ (¹).

Въ томъ же совершенно духѣ дѣйствовали другіе представители раздора. Юродивый Кипріанъ часто бѣгалъ за царской колесницей и молилъ Алексея Михайловича возстановить древнее благочестіе. „Добро бы, самодержавный царь, кричалъ онъ, на древнее благочестіе вступити“. Боярыня Морозова, вдова Глѣба Морозова, урожденная Соковнина, презрѣвъ свое громадное богатство, знатность рода, близость ко двору, пошла за Аввакумомъ, и сама сдѣлалась даже расколоучительницей, ради того, будто „крестъ на просфорахъ во всей Россіи потребили“. Когда, послѣ неоднократныхъ увѣщаній, митр. Питиримъ хотѣлъ помазать ее освященнымъ масломъ, она отшатнулась и закричала: „не губи меня, грѣшницу отступнымъ масломъ, не требую я твоей святости. Ужели въ одинъ часъ ты хочешь погубить всѣ мои труды“ (²). За нею пошла и сестра ея боярыня Урусова. Сочувствіе къ раздорнической партіи проникало даже въ царскій дворецъ. Сама царица ходатайство-

(¹) Эти стороны характера Аввакума раскрыты въ нашей о немъ статьѣ, см. Прав. Собес. 1869 г.

(²) Русск. Вѣстн. 1865 г сент. стр. 12, 14 и 34 ст. Боярыня Морозова.

вала за Аввакума предъ Алексѣемъ Михайловичемъ ⁽¹⁾. Пущены были по Москвѣ рассказы о видѣніяхъ. Какая - то Степанидка съ братомъ своимъ Терешкою рассказывали, что имъ видѣніе было, запрещавшее печатать книги. Въ 1655 г. печатный дворъ дѣйстви-тельно былъ закрытъ по случаю моровой язвы ⁽²⁾. Чудовскій монахъ Симеонъ толковалъ чудовскимъ монахамъ свое сонное видѣніе великаго, пестраго и страшнаго змія, который, обогнувшись около стѣнъ царскихъ палатъ, голову и хоботъ имѣлъ внутри палаты и шепталъ въ ухо царя. Это не кто другой, какъ Никонъ, уговорившій царя начать дѣло книжнаго исправленія. Толковали, что какой-то Дмитрій съ Волги, ночуя у Никона по праву земляка и прежняго друга, ночью увидѣлъ въ кельѣ патріарха многихъ бѣсовъ, ведущихъ съ нимъ бесѣду. Бѣсы любезно лобызали Никона, посадили на престоль, вѣнчали какъ царя, кланялись ему и говорили: „воистину любезный ты другъ есть и большій братъ нашъ, яко ты намъ поможе крестъ Маріина Сына изгнати, низложити и преодолѣти“ ⁽³⁾. Жившій въ Чудовомъ монастырѣ инокъ Корнилій рассказывалъ, что разъ въ тонкомъ снѣ онъ увидѣлъ себя въ Успенскомъ соборѣ, и примѣтилъ двухъ человекъ спорившихъ между собою: одинъ благообразный, другой темнообразный. Благообразный имѣлъ въ рукахъ трисоставной (т. е. осмиконечный) крестъ, и говорилъ: „сей есть истинный крестъ Христовъ. Темнообразный держалъ крестъ двоючастный (четвероконечный), и отвѣчалъ

(1) Объ этомъ рассказываетъ самъ Аввакумъ въ «житіи» стр. 70, 71.

(2) Доп. акт. ист. т. 3, стр. 446—447.

(3) Всѣ эти рассказы записаны въ повѣсти о житіи инока Корнилія, написанной подъ диктовку самого Корнилія его сожителю и ученику Пахомію. Корнилій — современникъ книжнаго исправленія, и составленная Пахоміемъ повѣсть носить слѣды вѣроятія, хотя, конечно, не во всѣхъ подробностяхъ. См. разск. изъ ист. старообр. Максимова, стр. 12, 14 въ прил. и 18.

первому: но оіе знаменіе подобаетъ нынѣ почитати, а не тое. Долго спорили они; темнообразный одолѣлъ благообразнаго, и оба ушли“. Въ это смѣтное въ Москвѣ время партія раздорниковъ составила даже соборъ въ домѣ „потаеннаго христіанина, обаче боголюбца, на коемъ первое мѣсто занималъ архимандритъ Покровскаго монастыря Спиридонъ Потемкинъ, дядя Ѳедора Ртищева. На этомъ соборѣ положено было: всего нововведеннаго отложить, и все это предать клятвамъ и анаѳемамъ. „Никоніанское крещеніе за крещеніе не вмѣнять“ (1). Въ составъ этого собора входили, кромѣ Спиридона, протопопы Аввакумъ и Даніиль, игумены: Досиѳей и Капитонъ, попъ Лазарь, дьяконъ Благовѣщенскаго собора Ѳедоръ, монахи: Авраамій, Исаія, Корнилій, всего десять лицъ духовнаго званія. Кромѣ жалобъ Аввакума и крика юродиваго, царь получалъ челобитныя и отъ другихъ лицъ той же партіи. Въ 1663 году было получено отъ вятскаго епископа Александра жалобное писаніе, въ которомъ „обхуждалъ“ исправленіе символа, и вообще книгъ новопечатныхъ и благоустроеніе иныхъ церковныхъ чиновъ (2). Довольно обширныя челобитныя получены были отъ суздальскаго попа Никиты Добрынина и романовскаго попа Лазаря, въ коихъ, между прочимъ, разбиралась новопреведенная книга „Скрижалъ“. Челобитчики жаловались, что „многіе въ ней напечатаны еретическія и богохульныя слова“, усиливались отыскивать разныя ереси и обычаи татарскіе въ родѣ наставленія ходить безъ крестовъ. „Священника же дѣло еже обличати, писалъ Никита обращаясь къ царю, а молчаніе вражда Богу и человѣкомъ..... Архіереомъ и священникомъ лѣпо и свойственно есть о правыхъ догматѣхъ

(1) Жит. инока Корнилія, въ разсказ. Максимова, стр. 1729 и въ примѣч.

(2) См. въ дѣян. соб. 1666—7 г. л. 15.

поборати и всякое благохитріе показати во время церковныя скорби и находящаго на нее бурнаго противленія, сирѣчь правыя и непорочныя вѣры поврежденія. И я, богомолецъ трой видя... въ божественной литургіи и въ прочихъ божественныхъ службахъ нарушеніе и на латыню превращеніе, и въ христоименитой вѣрѣ расколъ и смятеніе, я дерзнулъ къ тебѣ, великому государю, христіанскаго благочестія строителю, симъ простѣйшимъ и нехитрословнымъ писаніемъ возвѣстити и, о всемъ вѣдомо учинити, яко... паки чиста явится церковная нива“ (1). Мы, государь, боимся, чтобы намъ отъ истинныя вѣры не отпасть и душами не погибнуть, якоже и римляне“ (2). „Зли волцы, писалъ Лазарь, на овцы на божественный законъ возсташа. догматы божественные и всякое богодухновенное писаніе раздраша..... Того ради, возлюбленіи, подобаетъ намъ о семъ нелѣнностѣ прилежати, и имъ бы врагомъ и развратникомъ нашея православныя вѣры уста заграждати“ (3). „А то Никонъ, бывшій патріархъ, нарочно съ хромыхъ книгъ плевельныя слова снискивалъ, и въ христоименитую вѣру всѣвалъ“ (4). Поэтому, они требовали собора, но не по личному дѣлу Никона, а по вопросу, о книжномъ исправленіи (5). Совершенно въ томъ же родѣ заявили себя другіе вожатаи противленія — діаконъ Ѳеодоръ (онъ хулилъ символъ новоисправленный, трегубое аллилуіа, треперственное сложеніе для крестнаго знаменованія), монахъ Ефремъ Потемкинъ, (порицалъ сложеніе перстовъ, символъ вѣры), іеромонахъ Сергій (порицалъ тоже самое), іеромонахъ Авраамій, игу-

(1) Матер. для ист. раск. т. IV, стр. 2—3.

(2) Тамъ же, стр. 163.

(3) Тамъ же, стр. 204, 205.

(4) Слова Никины, стр. 147.

(5) Никита, см. Матер. т. IV, стр. 3; тоже впоследствии писалъ Авраамій, сборн. его соч. акад. библ. № 1990 л. 20; тогоже требовали въ концѣ концовъ стрѣльцы-раскольники, см. у Саввы Романова.

менъ монастыря безюковскаго Сергій Салтыковъ. Эти вины и были имъ предъявлены на соборъ 1666 г. ⁽¹⁾.

Соборъ 1667 г. могъ дать полное удовлетвореніе личному противъ Никона раздраженію. Но совѣтъ не такого собора хотѣли раздорники изъ-за княжнаго исправленія, успѣвшіе уже опорочить русскихъ и греческихъ святителей, успѣвшіе распространить въ народѣ мнѣніе, „яко ересьми многими и антихристовою скверною осквернены церкви, и чины и таинства“ ⁽²⁾. Поэтому они не только не удовлетворились постановленіями собора; но противодѣйствіе ихъ, послѣ собора, стало замѣтно обобщаться. предметомъ ихъ порицаній стали уже не тѣ или другія отдѣльныя лица— въ родѣ Никона, Арсенія и др., но наиболѣе *всѣ* церковь русская и греческая, и авторитетъ восточныхъ патріарховъ, утравившій когда-то Неронова, теперь въ ихъ глазахъ палъ окончательно. Пошли рѣчи объ отпаденіи отъ православія всего востока, и только немногіе стали высказывать свои догадки, что благочестіе сохранилось еще въ Палестинѣ, въ іерусалимскомъ патріархатѣ и въ немногихъ другихъ мѣстахъ. „Въ великой Россіи о превращеніи вѣры нынѣ вѣдѣмо есть во всей земли, писалъ діаконовъ Ѳеодоръ изъ Пустозерска сыну Максиму и прочимъ сродникамъ и братіямъ по вѣрѣ, всякому чину, и деревенскимъ мужамъ и женамъ, и дѣтемъ ихъ разумно быть; и вси знаютъ уже, отъ кого учинилося то на Москвѣ, и въ кое время и лѣто... Вся же сія быша, да сбудется писаніе (т. е. извѣстное изреченіе изъ Книги о вѣрѣ гл. 30). А въ Греціи изсякнути вѣрѣ насиліемъ агарянскимъ, и совершается уже у нихъ давно то... Римляне печатаютъ книги греческимъ языкомъ, смѣшавши ихъ своими ересьми. А кои греки благочестіе хранятъ чисто, тѣ отнюдь тѣхъ книгъ не приѣмлютъ. Та-

(1) Подрубн. см. въ дѣяніяхъ собора 1666 г. до л. 33-го.

(2) Тамъ же. л. 37.

ковыхъ во Аѳонской горѣ 20 монастырей греческихъ и 4 русскихъ“ (1).

Первыя рѣзкія сужденія касались самаго собора. Отцевъ собора Аввакумъ называлъ потомками Анны и Каиафы (2). Самый соборъ стали называть „лукавымъ соборищемъ“ (3) сравнивать съ соборами нечестиваго царя Анастасія и иконоборца Константина копронима (4). Соборное осужденіе, произнесенное на раскольниковъ, начали относить ко всей древней русской церкви. „Насъ, писалъ діаконъ Ѳеодоръ, за старыя книги и за законы св. отецъ проклинаятъ, не насъ проклинаятъ, но святыхъ Божіихъ угодниковъ проклинаятъ, учителей нашихъ и наставниковъ нашихъ, имъ же повелѣлъ намъ повиноваться апостоль, и на скончаніе жительства ихъ взирати и подражати вѣрѣ ихъ; аще ихъ проклинаятъ съ нами, то убо святыхъ апостоль и самого Христа проклинаятъ, якоже жидове“ (5). Такимъ образомъ, по понятію раскольниковъ, соборъ 1666—7 г. раздѣлилъ непроходимую бездною церковь русскую до Никона и послѣ Никона. И всѣ нареканія и похуленія относимыя доселѣ къ тѣмъ, или другимъ лицамъ, къ тѣмъ, или другимъ сторонамъ церковной жизни и *всей* церкви касавшіяся лишь косвенно, теперь прямо стали относиться къ церкви послѣ-никоновской; ее лишили *существенныхъ* свойствъ, церкви Божіей принадлежащихъ; она перестала быть церковію святою и апостольскою, благочестивою или православною, стала церковію никоніанскою, еретическою, латинскою, бѣдною благодати Св. Духа (6); она — жена упившаяся не виномъ, а кровію свидѣтелей ісусовыхъ; она сдѣла-

(1) Матер. для ист. раск. т. VI, стр. 156--158.

(2) Жит. Матер. т. V, стр. 80. Снес. соч. Лазаря, т. IV, стр. 281.

(3) Дьяконъ Ѳеодоръ, Мат. т. VI, стр. 157. Авв. стр. 300.

(4) Діак. Ѳеодоръ стр. 213. 217. Челобитн. Лазаря п. Іоасафу, Матер. т. IV, стр. 283.

(5) Матер. т. VI, стр. 210. Снес. сочин. Авраамія. л. 40, 144, 146.

(6) Авраам. л. 41.

лась апокалипсическимъ вавилономъ, царствомъ антихриста (¹).

Ясно, что соборъ 1666—7 г. не только не удовлетворилъ враговъ Никона по дѣлу книжнаго исправленія, но сообщилъ противленію ихъ еще большіе размѣры. Теперь не одинъ Никонъ, но и преемники его по патріаршеству, и всѣ остальные іерархи и вся подвѣдомая имъ церковь стали предметомъ порицанія и поруганія. Никона самого хотя изгнали, но прелесть его утвердили, поясняетъ дьяконъ Ѳеодоръ. „Никонъ ближній предотеча антихриста“, но вмѣстѣ съ тѣмъ „и послѣдующіи ему предотечи суть“ (²). „И каковъ Никонъ мерзокъ Богу и святымъ его, таковы мерзки книги и догматы его, и укрѣпляющіи ихъ ученицы ненавидими суть отъ Христа Бога и святыхъ его, прежнихъ отецъ нашихъ греческихъ и русскихъ всѣхъ“. „О мятежницы, Никоновы ученицы!... Почто остависте сосцы матери своя, и за чужое хватаетея лестное млеко?“ (³). „Мудрены вы со діаволомъ, писалъ Аввакумъ... Знаю все ваше злохитрство, собаки, митрополиты и архіепископы — никоніане, воры, прелатаи, другія нѣмцы русскія, святыхъ образы измѣнили, и вся церковныя уставы и поступки; да еще бы христіанамъ милымъ не горько было! Да еще бы въ огонь христіанинъ не шоль! Сгорятъ всѣ о Христѣ Ісусѣ, а васъ собакъ не послушаютъ“ (⁴). Правда, первый преемникъ Никона, патр. Іоасафъ II, встрѣтилъ отъ одного изъ противниковъ весьма любезный привѣтъ. Романовскій священникъ Лазарь съ чувствомъ риторической восторженности привѣтствовалъ новаго патріарха. „Пастырю православному, отцу и великому господину, святѣйшему Іоасафу, патріарху московскому и всея великія

(¹) Авв. Мат. т. V, стр. 184. 228. 361. Лазарь; т. IV, стр. 257—258.

(²) Матер. т. VI, стр. 191 и 264.

(³) Тамъ же, стр. 278. 295. 271.

(⁴) Матер. т. V, стр. 301.

Русіи, проувѣденіемъ Бога Слова избранному глаголемымъ Богомъ, иже вручи тебѣ престоль великія святыя церкви, дабы правити слово истины“ (¹). „Иде насъ мимо уже зима, пролѣтіе же вниде, и зримъ твари вси поюща.... По сихъ радуемъ и веселимся и удивляемъ и прославляемъ всемогущаго хитреца Сына Божія, приведшаго сихъ на обновленіе.... Пастырю, вѣмъ тя, яко отъ юности Господеви работаеши, и въ законѣхъ святыхъ отецъ порожденъ еси и воспитанъ, и учился еси, и училъ, и принялъ еси, и держалъ и преподавалъ еси“ (²). Но эти похвалы пишутся не по простому уваженію къ патріарху, заступившему мѣсто Никона, а по другимъ побужденіямъ. „Нужда намъ есть воспоманути о мимошедшей зимѣ, еже сотворися отъ лѣтописнаго врага. Аще зриновень нечистый звѣрь, иже во овчей кожи; подобаеъ ти, пастырю, и слѣдовы ногъ его загладити, дабы съ праваго пути малоумныя наша братія и прочее христіанское множество на нечестивыя оны слѣды не соврацалися“ (³).—„Мощенъ есть и лютое возмущеніе святыя церкви, и законъ отеческій тобою, пастыремъ, въ тишину и въ соединеніе благосостоянія привести“ (⁴). А въ чемъ это „привесть“,—то видно дальше, гдѣ авторъ разсуждаетъ объ измѣненіи архіерейскаго жезла, о чтеніи символа вѣры и аллилуіа, о сложеніи перстовъ и проч. (⁵), а послѣ этого толкуетъ объ апокалипсическомъ звѣрѣ и о числѣ имени антихриста (⁶). На патр. Іоасафа II, по его преклонности лѣтъ и доброму характеру, видимо надѣялись противники книжнаго

(¹) Челобитн. патр. Іоасафу, гл. 1; см. Матер. для ист. раск. т. IV, стр. 266—267.

(²) Глав. 2 и 3, тамъ же, стр. 267—268.

(³) Глав. 7, стр. 272.

(⁴) Глав. 2, стр. 267—268.

(⁵) Глав. 3, 4 и 5.

(⁶) Глав. 7, 8, 9, 11, 12, 13.

исправленія. Этимъ и объясняется челобитная Лазаря. Но слѣдующій за Іоасафомъ патріархъ встрѣтилъ неприличную для повторенія брань со стороны другаго расколоучителя (¹), и отъ сего часа, по его же выраженію, т. е. отъ собора 1667 г. все на горшяя будетъ происходить. Съ другой стороны, правда и то, что съ этого времени вожди раскола являются рѣзкими обличителями царя. Но мотивъ обличенія удерживается прежній. „Многажды писахомъ тебѣ, взываетъ Аввакумъ изъ пустозерскаго заключенія, и молихомъ тя, да примиришися къ Богу и умилитися въ раздѣленіи твоёмъ отъ церковнаго тѣла. И нынѣ послѣднее тебѣ плачевное моленіе приношу, изъ темницы яко изъ гроба тебѣ глаголю азъ грѣшный протопопъ Аввакумъ. Помилуй единородную душу свою и вниди паки въ первое свое благочестіе..... Почто по духу братію свою тако оскорбляеши?.. Пался еси велико, а не восталъ, умерь еси душею ученіемъ еретика Никона, а не воскресь..... Здѣсь ты намъ справедливаго суда со отступниками не далъ, и ты тамо отвѣщати будеши самъ всѣмъ намъ.... Все въ тебѣ царѣ дѣло затворися и о тебѣ единомъ стоитъ. Жаль намъ твоя царскія души и всего дому твоего“ (²). Разъ, послѣ продолжительной молитвы, Аввакуму и видѣніе было. Видѣлъ онъ у царя на брюхѣ большую язву, и исцѣлилъ ее, но язва вновь образовалась на спинѣ, исцѣлить которую онъ уже не могъ (³). „Царь Алексѣй въ мукахъ сидитъ, писалъ онъ же его преемнику, слышалъ я отъ Спаса. То ему за свою правду“ (⁴). „Единъ бысть православный царь на земли остался, писалъ діаконъ Ѳеодоръ, да и того,

(¹) Діаконъ Ѳеодоръ; Матер. т. VI, стр. 221. 232. снес. Аввак. стр. 157.

(²) Матер. т. V, стр. 145—146 и у Максимова, стр. 92—97.

(³) Тамъ же, стр. 149; по Макс. стр. 100—101.

(⁴) Тамъ же, стр. 157.

не внимающаго себѣ западніи еретицы, яко облацы темніи, угасили христіанское солнце, и свели во тьму многія прелести и погрузили“ (1). Дивлюся помраченія разума царева, како отъ змія украденъ бысть“ (2). Третій расколоучитель напоминаетъ Алексѣю Михайловичу, что не за иное что, какъ за таковое отступленіе отъ вѣры Господь послалъ и общественныя бѣдствія. „Ты, царю, послушалъ совѣта злоласковецъ міра сего, учениковъ Никоновыхъ; отъ того у тебя нынѣ всяко нестроеніе и брань. Въ 178 г. (1670) было въ твоёмъ московскомъ государствѣ болѣе 30 пожаровъ, и воздуха нераствореніе, и великихъ ради зноевъ многая хлѣбная недорода, а потомъ иныя всепагубныя бѣды“ (3). Четвертый расколоучитель, попъ Лазарь пытается даже объяснить царю самую причину, по которой онъ не можетъ уже прозрѣвать „пути Господни“. Причина простая: царь окружилъ себя совѣтмъ иными, неподходящими для этого людьми. „Имѣши, писалъ онъ, мудрыхъ философовъ, разсуждающихъ лице небеси и земли, и у звѣздъ хвосты аршиномъ измѣряющихъ: и таковыхъ глаголетъ Спасъ лицемѣры быти, яко времени сего не испытаютъ“ (4).

Итакъ, не личныя скоропреходящія отношенія, не гражданскія общественныя стремленія, были сущностію появившагося раскола; не они сообщили ему смыслъ и жизнь. Кореннымъ мотивомъ противленія были вопросы церковныя (5); конечною цѣлію разви-

(1) Матер. т. VI, стр. 72.

(2) Тамъ же, стр. 293.

(3) Сборн. соч. Авраамія, стр. 3 и 7. см. челобитную Лазаря, Матер. т. IV, стр. 241.

(4) Матер. т. IV, стр. 252.

(5) Современникъ-иностранецъ, жившій въ Россіи и видѣвшій все происходившее замѣчалъ, что враги ш. Никона сказали народу, что онъ «своими повизнами старается потрясти православную вѣру. Сими способами умѣли навлечь на него всеобщее негодованіе». Мейэрбергъ. Изд. Аделунга, въ рус. пер. стр. 251.

тое до крайности опасеніе еретичества, и отсюда слишкомъ одностороннее, чуждое настоящаго пониманія, стремленіе соблюсти церковную чистоту. Мы не безъ полнаго основанія называемъ это стремленіе одностороннимъ, взглядъ слишкомъ узкимъ, такъ какъ мысль о чистотѣ церкви не была, какъ увидимъ, правильно понята; народныя представленія измельчали подъ вѣковымъ преобладаніемъ, такъ называемаго, обрядоваго направленія. Поэтому-то и пришлось, какъ выразился нѣкогда одинъ изъ знаменитыхъ церковныхъ отцевъ, оцѣживая комара, поглотать верблюда, гонясь за мелочами, нарушать важнѣйшія заповѣди (¹), ратуя за случайное и неважное, теряя существенное въ дѣлѣ церковнаго благоустроенія и необходимѣйшее въ дѣлѣ спасенія. Въ чемъ же собственно заключались вопросы, породившіе расколъ? Что защищали его представители и что обличали? Какую положительную цѣль они преслѣдовали; чѣмъ хотѣли быть?

Н. Ивановскій.

(Продолженіе будетъ).

(¹) Василій великій въ посл. къ неокесарійцамъ; его творенія въ русск. переводѣ, т. VII, стр. 76--79.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

1.

ОТЪ СОВѢТА КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ

о приѣмѣ въ августѣ 1882 года

СТУДЕНТОВЪ ВЪ АКАДЕМІЮ.

Въ казанской духовной академіи имѣеть быть въ августѣ мѣсяцѣ настоящаго года приѣмъ студентовъ въ составъ новаго курса на слѣдующихъ условіяхъ: 1) Въ студенты академіи принимаются лица всѣхъ состояній православнаго исповѣданія, окончившія вполнѣ удовлетворительно курсъ семинаріи съ званіемъ студента или классической гимназіи. 2) Просьбы о приѣмѣ въ студенты подаются на имя ректора не позже 15-го августа. 3) Къ просьбамъ прилагаются слѣдующіе документы: а) билетъ на проѣздъ въ г. Казань, б) семинарскій или гимназическій аттестатъ о вполнѣ удовлетворительномъ выдержаніи экзамена изъ наукъ полнаго семинарскаго или гимназическаго курса; в) узаконенное метрическое свидѣтельство (а не выписку или справку) о рожденіи и крещеніи для лицъ, поступающихъ въ академію не по назначенію семинарскаго начальства, а по собственному желанію; лица же, поступающія въ академію по назначенію семинарскаго начальства, могутъ представить, вмѣсто свидѣтельства, выписку изъ метрическихъ книгъ, надлежаще удостоверенную мѣстною консисторіею; г) свидѣтельства о привитіи оспы и состояніи здоровья; д) документы о состояніи, къ которому проситель принадлежитъ и е) лица податнаго состоянія увольнительное отъ общества свидѣтельство; ж) лица подлежащія въ настоящемъ году призыву къ отправленію воинской повинности, обязаны представить свидѣтельство о припискѣ къ какому либо призывному участку и явѣ къ исполненію воинской повинности, если вышелъ къ тому

срокъ. 4) Поведеніе желающихъ поступить въ академію должно быть не ниже очень хорошаго; окончившіе курсъ въ среднемъ учебномъ заведеніи за годъ и болѣе до поступления въ академію должны представить одобрителное свидѣтельство о своемъ поведеніи отъ мѣстнаго подлежащаго начальства. 5) Лица духовнаго званія, желающія поступить въ академію, обязаны представить при своемъ прошеніи одобрителное свидѣтельство епархіальнаго начальства о своемъ поведеніи. 6) Желающіе поступить въ студенты академіи, прежде пріятія, подвергаются повѣрочному испытанію по слѣдующимъ предметамъ: а) по догматическому богословію воспитанники гимназій по пространному катихизису), б) по общей церковной исторіи, в) по русской гражданской исторіи; г) по обоимъ классическимъ языкамъ и д) по одному изъ новыхъ языковъ, по желанію экзаменующихся. 7) Поступающіе въ академію, сверхъ означеннаго устнаго испытанія, должны дать два письменные отвѣта—одинъ по богословію, а другой по философіи, а воспитанники классической гимназіи, если бы таковыя оказались, вмѣсто философскаго сочиненія должны написать сочиненіе по словесности, богословское же сочиненіе имѣють писать наравнѣ съ прочими. На сочиненіе будетъ обращать особое вниманіе, какъ на одно изъ дѣйствительнѣйшихъ средствъ къ оцѣнкѣ зрѣлости сужденій и знанія отечественнаго языка. 8) Успѣшно выдержавшіе повѣрочное испытаніе, т. е. получившіе по каждому предмету испытанія не менѣе 3, принимаются въ студенты академіи—лучшіе на казенное содержаніе, а остальные на свое, за исключеніемъ лицъ женатыхъ, которыя ни въ какомъ случаѣ, согласно опредѣленію Святѣйшаго Синода отъ ^{10 января} 10 декабря 1875 года, на казенное содержаніе не будутъ принимаемы.

III

2.

ВЫШЛА ВЪ СВѢТЪ

НОВАЯ КНИГА:

Просвѣтитель или обличеніе ереси жидовствующихъ. Сочиненіе преподобнаго Іосифа Волоцкаго. Изданіе второе. Казань 1882 г. Цѣна три рубля съ пересылкою.

Напечатана славянскимъ шрифтомъ.

Съ требованіями адресоваться въ Казань въ редакцію Православнаго Собесѣдника при Казанской духовной академіи и въ книжный магазинъ А. А. Дубровина.

—

3.

КНИЖНЫЙ МАГАЗИНЪ

АЛЕКСѢЯ АНДРЕЕВИЧА ДУБРОВИНА

Коммиссіонера ИМПЕРАТОРСКАГО Казанскаго
Университета

въ Казани, Гостинный дворъ, № 1,

имѣеть новости по всѣмъ отраслямъ знаній. — Учебныя книги и пособія.

ПРИНИМАЕТЪ ПОДПИСКУ НА

ЖУРНАЛЫ И ГАЗЕТЫ.

СКЛАДЪ КНИГЪ изданныхъ въ Казани.

Требованія Гг. иногороднихъ исполняются съ возможною аккуратностью.

—

ОТЪ РЕДАКЦІИ ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННОГО ВѢСТНИКА.

По обычаю прежнихъ лѣтъ и въ настоящемъ году при „Церковно-Общественномъ Вѣстникѣ“ изданъ въ видѣ безплатнаго приложенія „Календарь для духовенства“. Въ немъ помѣщены подробныя свѣдѣнія объ устройствѣ высшаго церковнаго управленія въ Россіи, о Св. Синодѣ и учрежденіяхъ при немъ, появляющіяся въ печати *въ первый разъ*, а также законоположенія по духовному вѣдомству, разбросанныя по всѣмъ пятнадцати томамъ дѣйствующаго Свода законовъ Россійской Имперіи. Законоположенія эти изложены въ томъ же видѣ, какъ и въ самомъ Сводѣ, но по отдѣльнымъ рубрикамъ.

ФИЗИОЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О СНѢ И СНОВИДѢНІЯХЪ.

Извѣстному фізіологу Пуркинѣ принадлежитъ обширная монографія о снѣ и сновидѣніяхъ, — въ „Физиологическомъ лексиконѣ“ Вагнера ⁽¹⁾. Не представляя ничего особенно новаго и оригинальнаго, она, какъ мы сказали, имѣетъ значеніе, какъ довольно подробное и талантливое изложеніе результатовъ, добытыхъ предъидущими изслѣдованіями. Подобно Бурдаху онъ подводитъ смѣну сна и бодрствованія подъ законъ періодичности и ритма въ природѣ, но совершенно справедливо не придаетъ этому никакого особеннаго значенія ⁽²⁾. Не придаетъ онъ также значенія и подобію сна у растений, утверждая, что „по отношенію къ растениямъ не можетъ быть и рѣчи о снѣ въ собственномъ смыслѣ, такъ какъ у нихъ нѣтъ характеристической черты бодрствованія животныхъ, — чувствительности и произвольнаго движенія“ ⁽³⁾. Основною существенною, „субстратомъ бодрствованія и сна, какъ выражается Пуркинѣ, служитъ душа, — принципъ животной жизни. Характеризуя сонную жизнь,

⁽¹⁾ Purkinje. Wachen, Schlaf, Traum und verwandte Zustände. R. Wagner's Handwörterbuch der Physiologie III. B. 2 Abht. 412—480 s.

⁽²⁾ Op. cit. 435—36 s.

⁽³⁾ Ibid. 435.

въ противоположность бодрственной, какъ явленіе безсознательности, онъ старается объяснить физиологическими процессами въ мозгѣ противъ такого состоянія души во снѣ и строить новую, довольно остроумную, хотя и не получившую подтвержденія и развитія гипотезу. Сначала онъ разбираетъ теорію, которой начало положилъ Биша и развивали Галль и Рейль. Она основана на противоположности между цереброспинальною системою—органомъ сознательной и психической жизни и системою ганглій, заправляющихъ безсознательными растительными отправленіями. Сила, имѣющая форму динамида, — тончайшей жидкости, развиваемая первымъ, тратится во время бодрствованія и измѣняется качественно, слѣдствіемъ чего и является сонъ. Тогда получаетъ преобладаніе система ганглій, способствующая выработкѣ и улучшенію этой силы, распространяетъ свое вліяніе на цереброспинальную систему и производитъ внутреннія явленія сна, носящія характеръ, присущей этой системѣ, безсознательности. Эта теорія, какъ мы видѣли усвоена была месмеристами и натурфилософами. Пуркинѣе считаетъ ее, вполнѣ вѣрно, произвольнымъ умозрѣніемъ. Онъ упоминаетъ далѣе попытку Фриндлендера ⁽¹⁾ отыскать особенный органъ сна въ мозгѣ, своеобразно развитую, какъ мы видѣли, у Шопенгауэра. Свою собственную гипотезу Пуркинѣе развиваетъ такъ. „Нервный лучеобразно развѣтвляющійся стволъ (Stabkranz) въ большомъ мозгѣ, который вѣроятно служить проводникомъ силы между его частями ⁽²⁾,... окруженъ большимъ количествомъ, богатыхъ сосудами и кровью, состоящихъ большею частію изъ сѣраго вещества, тѣлъ, которыя стволемъ прорѣзываются на подобіе гребня, такъ что весь стволъ и

⁽¹⁾ Op. cit. 473—74.

⁽²⁾ Часть мозга—insula.

отдѣльныя его связки плотно обложены сѣрыми, богатыми кровью, гангліозными массами. Представимъ себѣ случай такого рода, что происходитъ переполненіе кровью этой сѣрой массы, или представимъ возможнымъ, что эти массы при помощи сѣрыхъ волоконъ могутъ самостоятельно сократиться. Въ обоихъ этихъ случаяхъ произойдетъ перевязка ствола и свободное динамическое теченіе между массаи полушарій и остальными, лежащими позади ихъ нервными образованіями—высшими органами чувствъ, малымъ мозгомъ, спиннымъ и выходящими изъ него нервными парами, будетъ ослаблено или даже вовсе прекратится. Мозговой стволъ окажется въ такомъ же точно положеніи, въ какомъ перевязанный нервный стволъ, динамическое вліяніе котораго на соответствующій членъ тѣла обыкновенно прекращается. Ближайшимъ слѣдствіемъ перевязки мозговаго ствола было бы немедленное постепенное ослабленіе идущей отъ головного мозга къ остальнымъ частямъ иннерваціи, т. е. того динамическаго качества его, которое мы называемъ сознаниемъ и волею. и лабораторія котораго находится въ большемъ мозгѣ. Въ свою очередь при этомъ у мозга отняты были бы периферическія вліянія, черезъ что прекратилось бы то динамическое взаимодействіе между обѣими частями нервной системы, въ которомъ повидимому заключаются органическія условія нашего сознанія міра внѣшняго и самосознанія. Въ такомъ случаѣ инстинктивныя функціи, имѣющія свое сѣдалище въ четверохолміи, въ маломъ мозгѣ, продолговатомъ и спинномъ, могли бы продолжаться, даже могли бы совершаться правильнѣе, потому что не встрѣчали бы помѣхи со стороны сознанія и воли. Но также точно могли бы совершаться и душевныя дѣятельности, имѣющія, вѣроятно, своимъ сѣдалищемъ большой мозгъ; изъ нихъ исключено было бы только все то, что зависитъ отъ содѣйствія остальной нервной системы, и можетъ совершаться только при взаимодействіи съ нею, т. е. воспріятія внѣшнихъ чувствъ

и идущія къ мускульной системѣ опредѣленія къ произвольнымъ движеніямъ.... Мы можемъ при закупориваніи стволовой системы признать различныя степени дѣйствія, изъ чего объяснялись бы различныя видоизмѣненія и степени сознательныхъ и безсознательныхъ состояній. При болѣе сильномъ стягиваніи наступила бы болѣе полная безсознательность и неспособность къ движенію. а слабыя, общія и частныя, нарушенія обусловили бы состояніе дремоты и сновидѣнія. Для объясненія сновидѣній нужно еще прибавить слѣдующее. Повидимому для поддержанія образовъ внутренняго чувства требуется нѣкоторый токъ нервнаго агента къ самымъ крайнимъ периферическимъ частямъ органовъ чувствъ; также, образованіе объективныхъ чувственныхъ воспріятій и воспроизведенія ощущеній и воспріятій въ воображеніи происходитъ только при посредствѣ нѣ котораго слабого повторенія тѣхъ же самыхъ дѣятельностей, которыя совершались при первоначальномъ чувственномъ воспріятіи, слѣд. только при тѣсномъ взаимодействіи центральныхъ органовъ мозга съ соотвѣтствующими органами внѣшнихъ чувствъ. Такой токъ можно было бы назвать имманентнымъ, такъ какъ онъ доводилъ бы до сознанія только субъективныя возбужденія; наоборотъ токъ, обуславливающей объективныя чувственныя воспріятія, можно было бы назвать трансцендентнымъ, потому что онъ будучи субъективнымъ, выходитъ за предѣлы индивидуальнаго организма въ объективное пространство, при посредствѣ дѣйствительныхъ движеній. Сновидѣнія и видѣнія соотвѣтствовали бы трансцендентальному току, который, достигнувши границы чувственной сферы, поднимается надъ ней, чѣмъ объяснялась бы кажущаяся объективность видѣній и сновидѣній“ (1). Пуркинѣе самъ очень хорошо понимаетъ, что эта фізіологическая

(1) Op. cit. 475—478.

теорія сна и сновидѣній не имѣеть подѣ собою твердой почвы и предлагаетъ ее, какъ одно, говоря его словами, изъ *commenta opinioum* (1). Потому рядомъ съ нею онъ приводитъ другую, также правдоподобную гипотезу, которая объясняетъ явленіе сна замедленіемъ и препятствіемъ кровообращенія въ мозгѣ, вслѣдствіе періодическаго истощенія пропульсивной силы сердца, увеличеніемъ венозности крови, отъ чего бы она ни происходила, наркотизаціею крови при посредствѣ продуктовъ разложенія въ ней же самой. Каждое изъ этихъ обстоятельствъ и всѣ они вмѣстѣ могутъ производить сонъ (2). Какъ-бы ни происходило явленіе сна физиологически, оно не есть простое отрицаніе бодрствованія, простой покой. „По истеченіи обычнаго времени бодрственнаго напряженія, направленія психической силы во внѣ, развивается расположеніе къ возвращенію въ свободную отъ противоположности субъективность, позывъ ко сну. Съ этимъ не связано необходимо утомленіе или истощеніе физическихъ и психическихъ силъ.... Сонъ обладаетъ собственною, положительною, прямо противоположную бодрствованію, природою, онъ не есть простое ослабленіе или низшая степень силы. Сила сна овладѣваетъ жизнью и при самомъ полномъ напряженіи бодрствованія, какъ только придетъ его время“ (3). Наступаетъ постепенное засыпаніе, ходъ котораго Пуркинѣ слѣдитъ шагъ за шагомъ, изображая подробно и наглядно внѣшнюю его картину (4). „Наблюдать совершающіяся во время засыпанія явленія внутренняго чувства, продолжаетъ за тѣмъ Пуркинѣ, трудно уже потому, что въ этомъ состояніи самый органъ наблюденія повреждается. Послѣ

(1) *Op. cit.* 473.

(2) *Ibid.* 478—79.

(3) *Ibid.* 419—20.

(4) *Ibid.* 420—24.

того, какъ упомянутая положительная сила (Аgens) сна связываетъ внѣшнія чувства, такъ что они не воспринимаютъ уже обычныхъ впечатлѣній и не реагируютъ на самыя сильныя изъ нихъ, — ея расслабляющее дѣйствіе распространяется и на внутреннее чувство. Это происходитъ не такъ, какъ при сосредоточеніи вниманія въ бодрственномъ состояніи, когда мы съ полною свободою изъ области внѣшнихъ чувствъ углубляемся во внутреннюю область мысли и здѣсь начинаемъ еще болѣе напряженную бодрственную дѣятельность. При засыпаніи чуждая сила, не только прогоняетъ бодрственную дѣятельность души изъ ея внѣшнихъ орудій, — чувствъ въ субъективную область, но и здѣсь заставляетъ молчать остатки возбужденія сознательной дѣятельности. Когда съ исчезновеніемъ силы внѣшнихъ чувствъ исчезаетъ и сознаніе внѣшняго міра, должно въ такой же степени исчезнуть и самосознаніе, которое развивается только въ полярной противоположности съ первымъ. Ослабляющая сила сна касается линіи ихъ раздѣла и оттуда овладѣваетъ равномѣрно и внѣшнимъ и внутреннимъ чувствомъ“. По мѣрѣ того, какъ ослабляются ощущенія, притупляется вниманіе, и въ субъективной сферѣ репродуктивныхъ представленій наступаетъ подобное же ослабленіе душевной силы. Образы теряютъ свою живость, они не могутъ фиксироваться для образованія сужденія, сравненія, ассоціаціи... Память погружается (?) глубже въ саму себя и не можетъ болѣе возбуждаться все болѣе и болѣе ослабвляющею силою души, представленія возникаютъ изолированно и все труднѣе и труднѣе становится удержать по отношенію къ нимъ непрерывность сознанія. Передъ внутреннимъ чувствомъ нѣкоторое время носятъ группы сновидѣній, пока и они все болѣе и болѣе затемняются и погружаются въ полную безсознательность, и организмъ, объятый глубокимъ сномъ, повидимому поддерживаетъ только растительныя функціи жизни. Выѣстъ съ низшими фор-

мами животной жизни,—вышними чувствами и произвольными движеніями засыпають совершенно и высшія функціи интеллекта, фантазіи, свободнаго опредѣленія, нравственныхъ и эстетическихъ чувствованій“ (¹). Вся эта тирада имѣетъ цѣлію объяснить исчезновеніе самосознанія во снѣ и образованіе особеннаго характера сонной жизни души, объясненіе общаго фона, на которомъ развиваются сновидѣнія; но очевидно—это только описаніе процесса погруженія въ безсознательность въ связи съ закрытіемъ сношеній съ вышнимъ міромъ, описаніе, пожалуй лучшее изъ существующихъ и во всякомъ случаѣ лучшее всѣхъ прежде бывшихъ, но все же только описаніе. Оно заканчивается при томъ смѣлымъ и недостаточно обоснованнымъ положеніемъ о полномъ прекращеніи душевной дѣятельности во снѣ. Въ видѣ смягченія этого положенія Пуркинѣ добавляетъ разсужденіе, нѣсколько туманное, такого рода: „обыкновенно говорятъ, что душа и въ самомъ глубокомъ снѣ имѣетъ сновидѣнія, потому что иначе прекратится ея существованіе. Это утвержденіе совпадаетъ съ тѣмъ, что душа по самому существу своему есть дѣятельность, что ея существо опирается только на дѣятельности и безъ нея быть не можетъ. Но мы должны обратить вниманіе на состояніе задержанной и связанной дѣятельности, когда она въ существѣ своемъ остается, но не можетъ обнаружиться въ пространствѣ и сознаніи. Это и бываетъ въ глубокомъ снѣ и другихъ безсознательныхъ состояніяхъ“ (²). Конечно задержанную и связанную силу физическую легко представить и случаи этого рода постоянно существуютъ въ физической природѣ, но, едвали можно, не впадая въ грубый матеріализмъ, вообразить себѣ бытіе души, прекращающейся и, въ тоже время,

(¹) Op. cit. 427.

(²) Ibid. 427—28.

какъ-то существующей, когда она есть чистая энергия. И самъ Пуркинѣ противорѣчитъ этому своему воззрѣнію почти вслѣдъ за тѣмъ, какъ высказалъ его. „Въ самомъ глубокомъ снѣ, говоритъ онъ, вообще нѣтъ никакого обнаруженія душевной жизни. Однакоже нельзя сказать, чтобы душа была совершенно изолирована отъ внѣшняго міра“. Спящій имѣетъ слуховыя ощущенія и съ прекращеніемъ привычнаго шума даже просыпается, имѣетъ осязательно-мускульныя ощущенія, потому что измѣняетъ иногда неудобное положеніе въ глубокомъ даже снѣ, можетъ просыпаться по желанію въ опредѣленное время и т. п. (1). Описавши въ обширныхъ чертахъ начало сна и весь процессъ его до послѣдней глубины съ физической и психической стороны, Пуркинѣ останавливается и на его концѣ, на пробужденіи. Пробужденіе, вдругъ или мало по малу, наступаетъ само собою вслѣдствіе возстановленія и скопленія силы. Въ этомъ смыслѣ употреблена фраза: „сонъ есть величайшій врагъ самому себѣ“ (2); но въ пробужденіи принимаютъ участіе и внѣшнія дѣятельности и самыя сновидѣнія.

Обращаясь къ спеціальнымъ формамъ дѣятельности душевной во время сна въ сновидѣніяхъ, Пуркинѣ сначала опредѣляетъ общій характеръ ихъ, затѣмъ распредѣляетъ на классы и наконецъ описываетъ общій строй и организацію сонной дѣятельности души. „Существенный характеръ сновидѣній составляетъ ихъ иллюзорность, въ силу которой мы считаемъ воображаемые предметы за дѣйствительные, каждое субъективное состояніе видящееся во снѣ за дѣйствительное событіе. Какъ только мы сознаемъ иллюзорность сновидѣнія, мы оказываемся уже пробужденными. Иллюзорность эта имѣетъ различныя степени. Чѣмъ больше въ виду объективирующагося

(1) Op. cit. 431—32.

(2) Ibid. 432.

образа развивается сознание личности, тѣмъ полнѣе бываетъ иллюзія... Если различіе субъекта и объекта выступаетъ въ болѣе слабой степени, то и иллюзія сновидѣній дѣлается слабѣе и приближается къ мечтательности во время бодрственнаго состоянія“ (1). Все это вполне вѣрно; къ сожалѣнію только констатируетъ факты безъ всякой попытки объяснить ихъ. Въ силу того, что основная характеристическая черта сновидѣнія иллюзорность и съ сознаниемъ этой иллюзорности прекращается процессъ сновидѣнія, они сознаются какъ такія, т. е. какъ сновидѣнія, а не дѣйствительныя событія, только по пробужденіи. Но бываетъ иногда, что въ одномъ сновидѣніи мы признаемъ другое предшествующее за сновидѣніе, считая, конечно, первое дѣйствительностію, или, какъ выражается Пуркинѣ, „изъ одного сновидѣнія пробуждаемся въ другомъ“. Причина этого заключается въ томъ, что послѣднее сновидѣніе яснѣе и болѣе, чѣмъ первое, приближается къ бодрственной дѣятельности. Указывая на извѣстный фактъ забвенія нами большей части сновидѣній, Пуркинѣ считаетъ невозможнымъ измѣнить его упражненіемъ, по крайней мѣрѣ свидѣтельствуемъ, что его собственная попытка увеличить силу вниманія къ сновидѣніямъ и расширить область запоминанія по отношенію къ нимъ оказалась неудачною (2). Въ основу классификаціи сновидѣній по ихъ содержанію полагаются, какъ и у другихъ изслѣдователей, различныя классы ощущеній. На первомъ мѣстѣ стоятъ сновидѣнія, имѣющія своимъ источникомъ ощущенія зрительныя и слуховыя. Сновидѣнія этого рода, по собственному опыту Пуркинѣ, иногда представляютъ два параллельныя ряда, не связанные между собою: являющіяся фигу-

(1) Op. cit. 437.

(2) Ibid.

ры и звуки не стоятъ между собою ни въ какомъ отношеніи. Это впрочемъ бываетъ только въ очень легкомъ снѣ—въ дремотѣ. Обыкновенно же слуховыя ощущенія всякаго рода и зрительныя сочетаются и мы слышимъ во снѣ звуки, соответствующія тому, что видимъ. Затѣмъ о зрительномъ элементѣ въ сновидѣніяхъ говорится очень мало, хотя несомнѣнно онъ составляетъ главное ихъ содержаніе. Замѣчается только, что зрительные образы сновидѣній нерѣдко отличаются прелестію и красотою, превосходящими всякую дѣйствительность. При этомъ развивается чувство удивленія. Пуркинѣ полагаетъ не безъ основанія, что удивленіе, удовольствіе, присущее въ душѣ и составляютъ источникъ этой прелести и красоты, но, къ сожалѣнію, не даетъ дальнѣйшаго разъясненія, а оно было бы не лишнимъ, тѣмъ болѣе, что нерѣдко человѣкъ, заснувшій подъ тягостными впечатлѣніями и волненіями, видитъ прекрасныя картины и наоборотъ. Сновидѣнія, имѣющія своимъ источникомъ слуховыя ощущенія разсматриваются съ болѣею подробностію и раздѣляются на сновидѣнія, въ которыхъ играютъ роль слова и рѣчи, на музыкальныя сновидѣнія, и сновидѣнія, въ которыхъ слышатся разнаго рода шумы. Изъ разсужденія о первыхъ заслуживаетъ вниманія, не совсѣмъ правда удачная, попытка объяснить, нерѣдко являющіяся во снѣ разговоры съ другими людьми, разговоры нѣсколькихъ лицъ воображаемыхъ между собою и даже жаркіе споры. „Это, говоритъ Пуркинѣ, есть необходимое слѣдствіе субъэктивной слабости во снѣ, благодаря которой мы не можемъ достигнуть сосредоточенія на себѣ и легче переносимъ свои мысли во внѣ (?). Нѣчто подобное бываетъ и въ бодрственномъ состояніи у тѣхъ личностей, которые при маломъ развитіи и культурѣ дара слова, не въ состояніи обнять и выразить высшія мысли, но дѣлаются къ этому способными, когда слышатъ ихъ въ формѣ внѣшнихъ голосовъ, какъ сообщеніе чужаго ума. Какъ будто въ

связи съ объективнымъ воспріятіемъ субъективная сила получаетъ болѣе свободы. Нѣчто подобное мы видимъ даже въ области науки, гдѣ также всего труднѣе вращаться въ области теоріи, и въ связи съ эмпиріею духовный полетъ усиливается; для болѣе слабыхъ умовъ только непосредственный опытъ дѣлаетъ возможнымъ образованіе мыслей, а для самыхъ слабыхъ только непосредственный опытъ и даетъ нѣкоторую возможность для обнаруженія духовной силы“ (1). Второй классъ—сновидѣнія съ содержаніемъ изъ области обонятельныхъ и осязательныхъ ощущеній. Они, справедливо полагаетъ Пуркинье, рѣдко возникаютъ самостоятельно, какъ воспроизведенія, но при прямомъ дѣйствіи на спящаго вызываютъ очень живыя сновидѣнія, особенно запаха. „Повидимому обоняніе, замѣчается при этомъ, стоитъ въ очень близкой связи съ фантазіею и чувствованіемъ. Вѣроятно при этомъ играетъ роль органическо-химическое дѣйствіе на кровь и нервное вещество, хотя бы въ самой тонкой степени“ (2). Третій классъ, сновидѣнія, имѣющія свое основаніе въ различныхъ видахъ органическихъ ощущеній (3). Особенно много сновидѣній порождаютъ разнаго рода больныя ощущенія: когда боль вовсе не доходитъ до сознанія, являются нерѣдко свѣтлыя, пріятныя сновидѣнія, когда же она сознается, фантазія мотивируетъ ее разными образами,—намъ кажется, что мы получаемъ дѣйствительныя раны какимъ-нибудь образомъ, что насъ рѣжутъ, бьютъ, вѣшаютъ, обезглавливаютъ и т. п. Пріятныя ощущенія силы и здоровья выражаются въ сновидѣніяхъ, какъ болѣе общія и неопредѣленныя, съ меньшею рельефностію. Затѣмъ массу сновидѣній порождаютъ органическія ощущенія, идущія отъ органовъ

(1) Op. cit. 432—40.

(2) Ibid. 442.

(3) Пуркинье обозначаетъ ихъ отвлеченнымъ терминомъ *Gefühlsin*.

растительной жизни—сердца, сосудовъ, легкихъ, желудка, кишекъ, селезенки, печени, почекъ, половыхъ органовъ. Къ этому же классу Пуркинѣ относить сновидѣнія порождаемыя кожными ощущеніями и тѣсно съ ними связанными ощущеніями движенія или мускульными. Кожныя ощущенія очень разнообразны и постоянны, потому даютъ начало множеству самыхъ разнообразныхъ сновидѣній, въ формѣ своеобразнаго объясненія ихъ фантазіею. Напр. ползущее по тѣлу насѣкомое, говоритъ Пуркинѣ, можетъ явиться въ сновидѣніи, какъ дичь, преслѣдуемая нами въ отѣзжемъ полѣ и т. п. Ощущенія мускульныя, между прочимъ, порождаютъ видѣніе во снѣ всѣхъ родовъ движеній, совершаемыхъ нами самими или другими предметами, людьми, животными ⁽¹⁾. Рядомъ съ этою классификаціею сновидѣній по ихъ источникамъ Пуркинѣ даетъ другую—по степени совершенства ихъ. Здѣсь указываются три вида сновидѣнія, или точнѣе три момента въ развитіи сонной жизни души. На самой низшей степени развитія стоятъ сновидѣнія, въ которыхъ „чувственные образы возникаютъ и исчезаютъ чисто безъ всякаго взаимнаго отношенія“ ⁽²⁾. Этого рода состоянія во снѣ являются всего чаще при засыпаніи и представляютъ изъ себя или ряды человѣческихъ фізіономій, образовъ животныхъ, другихъ предметовъ и цѣлыхъ картинъ, или ряды словъ, фразъ, звуковъ, слѣдующихъ другъ за другомъ въ хаотическомъ безпорядкѣ. Болѣе совершенную форму представляетъ второй классъ сновидѣній, въ которыхъ „образы связываютъ по сходству и противоположности, не обнаруживая впрочемъ никакого внутренняго смысла и цѣлесообразности“ ⁽³⁾. Пуркинѣ называетъ ихъ *Assotiationsträume*. Они возникаютъ

⁽¹⁾ Op. cit. 444—45.

⁽²⁾ Ibid. 450.

⁽³⁾ Ibid. 451.

тоже преимущественно въ чувственной сферѣ. „Характеристическая особенность ихъ состоитъ именно въ томъ, что въ своемъ теченіи они обнаруживаютъ нѣкоторую связность; но душа относится къ нимъ большею частію пассивно. Ряды представлений въ ихъ сочетаніяхъ возникаютъ сами собою, душа присутствуетъ при этомъ, какъ посторонній зритель“. Третій классъ составляютъ полныя сновидѣнія, которыя болѣе или менѣе соотвѣтствуютъ дѣйствительности и съ тѣмъ вмѣстѣ обладаютъ высшею степенью иллюзорности. „Въ сферѣ этихъ сновидѣній являются дѣйствующими всѣ душевныя способности, онѣ болѣе или менѣе овладѣваютъ всѣмъ человѣкомъ, ихъ сила вызываетъ къ воздѣйствию весь субъектъ, который, признавая ихъ объективность, самъ принимаетъ въ нихъ участіе... чувствомъ, страстями, опредѣленіями воли. Здѣсь сновидѣніе организуется въ эпическую и драматическую форму. Мы являемся участниками и безсознательными творцами этого міра, мы волнуемся, дѣйствуемъ въ немъ“ (1). Опредѣливши общій характеръ сновидѣній, ихъ содержаніе въ связи съ ощущеніями и бодрственной дѣятельностію, которая въ нихъ отражается и своеобразно повторяется, Пуркинѣ дѣлаетъ нѣсколько замѣчаній относительно общаго строя и организаціи сонной жизни души, также общихъ ея направленій подъ вліяніемъ возраста, пола, темперамента, степени развитія, общественнаго положенія и т. п. „Во всѣхъ формахъ сновидѣній, говоритъ онъ, мы вообще находимъ душу въ состояніи раздвоенія. Часть ея силы отнимается отъ остальной центральной силы субъекта и самостоятельно совершаетъ свои построенія. Душа не признаетъ эти произведенія своими, она отдѣляетъ ихъ отъ своихъ собственныхъ дѣятельностей и должна признавать ихъ объективную реальность въ противо-

(1) Op. cit. 431—52.

положность своему болѣе глубокому я“ (Selbst). Такъ описывается основной фактъ организациі душевной жизни во снѣ, — объективизациа, признаніе душою внѣшними, реальными событіями части своихъ собственныхъ состояній и съ тѣмъ вмѣстѣ признаніе другой части своими субъективными дѣятельностями, въ которыхъ выражается и осуществляется особеннымъ образомъ идея личности. Описаніе это, правильное въ общихъ чертахъ, внушаетъ ложный взглядъ на самый процессъ и условія раздѣленія внутренняго міра и образованія фиктивного субъекта въ виду фиктивного объекта. Субъектомъ признается какое-то „болѣе глубокое я“. Не говоря уже о томъ, что такое „я“ есть нѣчто въ высшей степени туманное и неопредѣленное, — всякій видящій сновидѣнія по опыту знаетъ, что фиктивный субъектъ или „я“ во снѣ бываетъ часто какою-нибудь изъ бывшихъ формъ самосознанія, напр. самосознаніе въ какой-нибудь изъ моментовъ дѣтства, юности у взрослыхъ людей, еще чаще какая-нибудь временная весьма непродолжительная, даже мимолетная форма его — въ случаяхъ когда напр. человѣкъ видитъ себя во снѣ больнымъ, или преслѣдуемымъ врагами и т. п., наконецъ во множествѣ сновидѣній и притомъ самыхъ отчетливыхъ и сложныхъ субъектъ является чисто фантастическимъ, даже невозможнымъ, когда человѣкъ напр. видитъ себя царемъ, чудотворцемъ или представляетъ себя въ видѣ животнаго какого-либо, дикаго звѣря и т. п. Такимъ образомъ въ сновидѣніяхъ выступаетъ не болѣе глубокое содержаніе я, личности, а напротивъ, повидимому, самыя такъ сказать легкія и неустойчивыя его формы. Еще хуже и недостаточнѣе объясненіе описаннаго факта. Оно ограничивается одной фразой и ровно ничего не объясняетъ. „Очевидно, говоритъ Пуркинѣ, это раздвоеніе есть результатъ состоянія слабости души, которая не можетъ со всею силою овладѣть всею своею субъективною об-

ластію“ (1). Идущія за тѣмъ замѣтки о содержаніи и общемъ характерѣ сновидѣній въ дѣтствѣ, отрочествѣ, юношествѣ, зрѣломъ и старческомъ возрастѣ, о различіи сновидѣній у женщинъ и мужчинъ и т. п. не представляютъ ничего заслуживающаго вниманія (2). Интереснѣе замѣчанія о сновидѣніяхъ, составляющихъ не простое отраженіе и видоизмѣненіе бодрственныхъ состояній, а являющихся продуктомъ самодѣятельности души во снѣ и шагомъ въ ея развитіи вообще или въ развитіи какой-либо спеціальной дѣятельности. Таковы сновидѣнія артистовъ, создающихъ новыя произведенія во снѣ, о которыхъ они или вовсе не думали въ бодрственномъ состояніи, или которыя оказывались имъ не по силамъ, сновидѣнія мыслителей, рѣшающихъ во снѣ задачи, не поддававшіеся никакимъ усиліямъ въ бодрственномъ состояніи и т. под. Объясненіе этого явленія опять весьма обще, туманно и вполнѣ неудовлетворительно. „Несомнѣнно, говоритъ Шуркинъ, многіе природные таланты, развитію которыхъ препятствуютъ внѣшнія обстоятельства, послѣ дневнаго труда въ тиши ночнаго покоя бываютъ осчастливлены сновидѣніями, кои позволяютъ имъ наслаждаться своимъ природнымъ даромъ, и часто душа можетъ въ сновидѣніи работать тѣмъ дѣятельнѣе надъ своимъ развитіемъ, чѣмъ менѣе благоприятны внѣшнія обстоятельства. И вообще есть основаніе предполагать, что душа въ сновидѣніяхъ и даже въ самомъ глубокомъ снѣ дѣйствуетъ въ цѣляхъ своего блага и усовершенствованія. Невѣдомымъ безсознательнымъ путемъ происходитъ возстановленіе и обновленіе нервнаго вещества. Сохраняемая въ связанномъ состояніи въ органѣ памяти, чувственныя впечатлѣнія и другія состоянія, могутъ претерпѣвать разнообразныя превращенія, ко-

(1) Op. cit. 452—53.

(2) Ibid. 454—55.

торыя можно сравнить съ матеріальными процессами ассимиляціи и питанія“. Также плохо и неудовлетворительно объясненіе сновидній, по своему содержанію слишкомъ отдаленныхъ отъ дѣйствительности или даже стоящихъ съ ней въ прямомъ противорѣчіи (¹). „Это, говоритъ Пуркинѣ о сновидніяхъ перваго рода, легкая игра воображенія, не имѣющая никакой связи съ событіями дня. Душа не хочетъ продолжать напряженія бодрственной жизни, она оставляетъ его и предается отдыху“. Относительно сновидній диаметрально противоположныхъ дѣйствительному состоянію замѣчается, что „душа лѣчитъ печаль радостью, заботу—надеждою и свѣтлыми разсѣвающими образами, ненависть любовію и дружбою, страхъ—мужествомъ и самоувѣренностію, сомнѣніе подавляетъ убѣжденіемъ и твердою увѣренностію, тщетныя ожиданія исполненіемъ ихъ. Многія раны души, остающіяся днемъ открытыми, лѣчитъ сонъ. Дорогіе умершіе во время сильной печали, не являются во снѣ и въ этомъ очевидно Божіе устроеніе, предохраняющее душу отъ возобновленія горя по крайней мѣрѣ во снѣ“. Воспроизведенія сценъ изъ жизни ранней юности у стариковъ имѣетъ цѣлю освѣжать ихъ жизнь. Жажущій въ пустынѣ арабъ отдыхаетъ во снѣ, наслаждаясь свѣжею водою, голодный видя роскошный обѣдъ, влюбленный безнадежно—удовлетвореніе своей любви... „Душа въ этихъ случаяхъ прилагаетъ самое цѣлесообразное лѣченіе, какое могъ бы предписать самый опытный врачъ душевный“. Все это—одно краснорѣчіе и не представляетъ и тѣни объясненія. Телеологическія объясненія никогда ничего не объясняютъ, да притомъ же здѣсь опущено изъ вида одно очень простое обстоятельство, что при радости, любви, самоувѣренности и т. п. во снѣ человекъ видитъ себя нерѣдко въ состояніяхъ тоже диаметрально

(¹) Op. cit. 456—457.

противоположныхъ. Такіе, весьма естественные и частые случаи, никакъ нельзя подвести подъ схему лѣченія. Очевидно объясненія нужно искать не тамъ, гдѣ ищетъ Пуркинѣе. Особенное вниманіе обращаетъ онъ далѣе на фактъ забвенія сновидѣній и быстрого исчезанія ихъ изъ сознанія, даже если они хорошо и ясно помнились при пробужденіи, и пытается объяснить это явленіе, но и здѣсь попытку нельзя признать удачною ('). „Для объясненія забвенія сновидѣній, говоритъ Пуркинѣе, можно бы предположить, что впечатлѣнія представленій, входящихъ въ составъ сновидѣнія не были достаточно сильны, чтобы подѣйствовать возбуждающимъ образомъ на дѣятельность воспоминанія (?), хотя и сохранились въ памяти. Но этому противорѣчитъ то обстоятельство, что мы иногда помнимъ, что видѣли очень живыя сновидѣнія. Такимъ образомъ недостатокъ возбуждательной силы находится не въ самыхъ образахъ сновидѣнія. Можетъ быть причина эта находится въ способности воспоминанія, которая засыпаетъ и не воспринимаетъ впечатлѣній отъ сновидѣній. Но и этого не бываетъ. При пробужденіи воспоминаніе о сновидѣніи бываетъ очень ясно. Повидимому во время сна дѣйствуетъ отрицательная сила памяти, которая немедленно изглаживаетъ впечатлѣнія. Требованіе такого фактора лежитъ уже въ самой телеологіи сна, который долженъ быть полнымъ прекращеніемъ бодрственныхъ дѣйствій, полнымъ изолированіемъ по отношенію къ прошедшему и будущему ходу представленій. Мы не должны ничего брать изъ бодрственной жизни въ сонную и изъ этой послѣдней ничего не вносить въ дневное бодрствованіе. Упомянутая живость сновидѣній есть только моментальная, аффективная: въ жару сильнаго аффекта во время бодрствованія возникаютъ также живые легко забываемые образы“. Негативная

(') Op. cit. 437—59.

сила памяти очевидно есть фикція, едва воображаемая. Телеологическія соображенія ровно ничего не объясняютъ, а описываютъ тотъ же фактъ только съ другой точки зрѣнія; сравненіе же съ образами подъ влияніемъ аффекта въ бодрственномъ состояніи могутъ нѣсколько объяснять только забвеніе сновидѣній связанныхъ съ сильнымъ волненіемъ. Нѣсколько лучше слѣдующія за тѣмъ соображенія. „Память и воспоминаніе, управляемая волею не имѣютъ мѣста во снѣ. Обыкновенно и въ бодрственномъ состояніи мы запоминаемъ произвольно только то, что связано съ жизненными интересами, все же остальное большею частію остается въ сторонѣ. Тоже самое бываетъ и съ игрою образовъ въ сновидѣніяхъ“. Подошедши въ этомъ объясненіи довольно близко къ дѣлу, Пуркинѣ снова погружается въ туманъ. „Можно забвеніе сновидѣній объяснить и такъ, говоритъ онъ. Во снѣ душа находится въ состояніи углубленія, которое имѣетъ сходство съ объективнымъ матеріальнымъ процессомъ образованія, приближается къ состоянію естественнаго принципа растительной жизни, гдѣ ея дѣйствія, если и не абсолютно безсознательны, то покрыты глубокимъ мракомъ“... Въ связи съ этими неудачными объясненіями забвенія сновидѣній стоитъ у Пуркинѣ попытка объяснить слабость разсудочной дѣятельности во снѣ. „Объективирующая дѣятельность сновидѣнія, говоритъ онъ, въ которой главнымъ образомъ сосредочивается душа, затрачиваетъ изъ суммы ея идеальныхъ силъ и ту, которая потребна для размышленія объ образахъ и для фиксированія ихъ въ памяти. Въ бодрственномъ состояніи—совсѣмъ иное. Здѣсь большею частію образованіе идей чувственныхъ объектовъ принимаетъ на себя внѣшній міръ или внѣшнее воспріятіе: внутреннее чувство при этомъ является болѣе пассивнымъ, и такимъ образ. остается достаточно душевной силы на размышленіе объ объектахъ и о нашихъ собственныхъ состояніяхъ, на повтореніе и фиксированіе въ памяти чувственныхъ

воспріятій, на обдумываніе ихъ, связываніе съ другими представленіями и т. п. Если бы наши сновидѣнія повторялись такъ же часто и такъ же фиксировались, какъ бодрственныя состоянія, мы и во снѣ также бы ориентировались, наше мышленіе о нихъ было бы также сильно и воспоминаніе также живо“ (1). Очевидно въ этомъ объясненіи есть большая доля истины, только оно развито нѣсколько грубо и схватываетъ процессъ въ самыхъ общихъ чертахъ. Особеннаго вниманія оно заслуживаетъ потому, что это первое объясненіе факта, указываемаго всѣми предшествовавшими гипнологами, безъ всякой попытки къ его объясненію. Наконецъ, можно сказать, что первый и во всякомъ случаѣ полнѣе, яснѣе и лучше опредѣляетъ Пуркинѣе вліяніе сновидѣній на бодрственную жизнь. „Если сновидѣнія вліяютъ на занятіе, мысли и дѣйствія бодрственного состоянія не въ такой степени, какъ на оборотъ, то мы должны все-таки во многихъ случаяхъ признать это вліяніе. Очень важныя историческія событія вызваны были видѣніями во снѣ. Въ мірѣ языческомъ было искусство снотолкованія и видѣнія пиѳіи имѣли перѣдко рѣшающее значеніе въ очень важныхъ предпріятіяхъ. Съ явленіемъ христіанства и особенно въ средніе вѣка, мы видимъ все европейское человѣчество движущимся какъ бы въ полуснѣ отъ одного видѣнія къ другому, и эти сновидѣнія имѣли тогда гораздо болѣе значенія въ опредѣленіи событій и дѣйствій, чѣмъ дѣйствительность. Подобнымъ же образомъ фантазіи Сведенборга, Якова Бэма приводятъ въ движеніе тысячи людей, опредѣляютъ ихъ вѣрованія, убѣжденія, дѣйствія. И въ настоящее время сонникъ въ нѣкоторыхъ слояхъ общества играетъ большую роль и не остается безъ вліянія на дѣйствія и рѣшенія вѣрящихъ въ него. Многія сновидѣнія считаются провоз-

(1) Op. cit. 457.

вѣстниками будущихъ событій и тѣмъ самымъ дѣйствуютъ въ массѣ, какъ опредѣляющая или, по крайней мѣрѣ, препятствующая сила. Сила эта вносила бы въ жизнь еще болѣе препятствій, если бы благодѣтельная природа не поставила на границѣ области сновидѣній строгаго стража, который удерживаетъ большую часть этихъ призраковъ отъ вторженія въ свѣтлую область дня и низвергаетъ въ глубины бессознательнаго“ (1). Стражъ этотъ забвеніе большей части сновидѣній по пробужденіи.

Въ изслѣдованіи Пуркинѣ, специалиста-физиолога, появившемся въ спеціально-физиологическомъ изданіи, описаніе душевной жизни во снѣ и всѣ объясненія ея, очевидно, психологическія, основанныя на внутреннемъ наблюденіи. Физиологическая гипотеза стоитъ особнякомъ и изъ нея не сдѣлано никакого употребленія: физиологія и психологія сонной жизни соединены, какъ и у I. Мюллера, чисто механически. При этомъ у Пуркинѣ не представлено даже никакого основанія для подобнаго сліянія и включенія этимъ путемъ внутреннихъ душевныхъ состояній во время сна въ физиологію. Причина этого понятна. Ставши постепенно точною наукою, свободною отъ умозрѣній, физиологія тѣмъ самымъ лишилась возможности опираться на тѣ широкія и смѣлыя обобщенія, какія мы видимъ у Кабаниса и другихъ материалистовъ, также у физиологовъ, стоящихъ въ зависимости отъ натуръ-философій. Внутренняя связь между физиологическимъ и психическимъ, созданная умозрѣніемъ, — съ развитіемъ знанія, основаннаго на опытѣ и наблюденіи, порывается и исчезаетъ. Съ тѣмъ вмѣстѣ начинается выпаденіе психологическаго элемента изъ физиологіи вообще и въ частности изъ физиологіи сна. Но вмѣсто этого возникаетъ новая форма психологіи, которая стремится возстановить порвавшуюся

(1) Op. cit. 457.

связь: начиная внутренним наблюдениемъ, признаніемъ личности и даже самостоятельности душевныхъ явленій, она для каждаго изъ нихъ ищетъ физиологической основы, каждое стараетсяъ связать съ такимъ или другимъ физиологическимъ процессомъ въ нервныхъ центрахъ. Такимъ образомъ, вмѣсто соединенія психологіи съ физиологіею, происходитъ какъ-бы включеніе части физиологіи въ психологію, при чемъ послѣдняя сохраняетъ свою самостоятельность. Эта новая форма психологіи, представляющая отчасти дальнѣйшее развитіе и усовершенствованіе прежней антропологіи, — то отождествляется и совпадаетъ съ наукою о душѣ во всемъ ея объемѣ, какъ у Вундта въ «Vorlesungen über Menschen-und-Thier-Seele», у Спенсера — въ «Principles of Psychology», у Горвича въ «Psychologische Analysen auf physiologischen Grundlage», — то выдѣляется въ особую отрасль, подъ именемъ „Физиологіи духа“ (1), „Физиологической психологіи“ (2), „Психофизики“ (3). Здѣсь данныя нервной физиологіи утилизируются въ самыхъ широкихъ размѣрахъ для объясненія душевной жизни и, за недостаточностію ихъ, перерабатываются и дополняются гипотетическими построениями: физиологическое здѣсь дѣйствительно соединяется съ психологическимъ очень тѣсно. Во всѣхъ произведеніяхъ этого типа, съ большею или меньшею полнотою и обстоятельностью, трактуется о сонной жизни души и всегда на первый планъ при этомъ выдвигаются дѣйствительныя или гипотетическія данныя физиологическаго характера. Такимъ образомъ въ физиологіи духа или психофизикѣ возстановляется и получаетъ дальнѣйшую переработку и развитіе физиологическое ученіе о сонной

(1) Carpenter. Principles of mental Physiology. London 1874. Н. Holland. Chapters on mental physiology и др.

(2) Wundt. Grundl. der physiolog. Psychologie.

(3) Fechner. Element der Psychophysik.

жизни, ставшее неудобнымъ, почти невозможнымъ для научной физиологіи. Впрочемъ до послѣдняго времени, въ силу обычая и рутины, въ каждой почти системѣ физиологіи, въ каждомъ почти руководствѣ по этой наукѣ есть глава о снѣ и сновидѣніяхъ, но обыкновенно очень бѣдная по содержанию и поверхностная. За образецъ ученія о сонной жизни въ разсматриваемый періодъ, какъ оно ставилось въ системахъ физиологіи, можно взять главу изъ „Физиологіи обыденной жизни“ Льюиса (¹). Хотя это произведеніе популярное и принадлежитъ не настоящему физиологу, а скорѣе диллетанту въ этой области, въ немъ превосходно отражаются и достоинства и недостатки этой науки. Льюисъ прежде всего отказывается отъ опредѣленія сна. „Мы можемъ сказать только, говорить онъ, что это состояніе, свойственное почти каждому животному организму, по крайней мѣрѣ всякому одаренному сильно развитою нервною системою; состояніе очевидно зависящее отъ нервной дѣятельности, и помогающее, неизвѣстнымъ намъ способомъ, возстановленію ослабѣвшей энергіи мозга и мышцъ“ (²). Органическія условія или сумма условій, отъ которыхъ сонъ зависитъ остаются непроницаемою тайною. „Онъ есть одна изъ формъ жизни, но не остановка ея, по мнѣнію нѣкоторыхъ форма основная и первоначальная, — нормальный строй жизни, переходящая по временамъ въ бдѣніе; но правильнѣе разсматривать и сонъ и бдѣніе, какъ нормальныя состоянія животнаго организма, чередующіяся между собою“ (³). Льюисъ затѣмъ соглашается съ воззрѣніемъ Генра Голланда, что „сонъ не есть опредѣленное состояніе, но рядъ колеблющихся состояній, въ которомъ можетъ быть нѣтъ двухъ тождественныхъ мо-

(¹) Физиологія обыд. жизни. Русск. переводъ. 1867. 603—624 стр.

(²) Физиологія, 603 стр.

(³) Ibid. 607.

ментовъ сряду“. „Этотъ рядъ колеблющихся состояній, переходящій нечувствительно отъ бдѣнія къ дремотѣ, отъ дремоты ко сну съ грезами, а потомъ, можетъ быть, ко сну безъ грезъ,—обусловливается состояніемъ нашего организма. Онъ не можетъ быть произведенъ усиліемъ воли, развѣ при содѣйствіи другихъ предрасполагающихъ причинъ... Съ другой стороны, никакое усиліе воли не можетъ предотвратить сна при извѣстныхъ состояніяхъ общаго истощенія. Тутъ безсильны и боль и страхъ смерти“ (1). Кромѣ этой неотразимой и таинственной органической потребности, которую нельзя объяснить ни усталостью, потому что при самомъ крайнемъ утомленіи можетъ быть безсонница, ни необходимостью возстановленія разрушенной ткани, потому что такое возстановленіе происходитъ и безъ сна,—одною изъ самыхъ общихъ причинъ производящихъ сонъ Льюисъ почитаетъ „застой крови“ (2). Этимъ объясняется, между прочимъ и то явленіе, что „болѣе всего спать не люди дѣлательнаго и раздражительнаго темперамента, но дѣти, люди очень старые и люди лѣниваго, вялаго, лимфатическаго сложенія“. Разсматривая нѣкоторыя внѣшнія причины сна Льюисъ формулируетъ выводъ относительно ихъ въ общемъ положеніи, что все, что „успокаиваетъ мозгъ въ тоже время и наводитъ сонъ; все, что возбуждаетъ мозгъ препятствуетъ усыпленію“ (3). Обращаясь къ сновидѣніямъ, Льюисъ замѣчаетъ, что всѣ предшествующія объясненія ихъ страдаютъ кореннымъ недостаткомъ, именно они „лишены твердой фізіологической основы“ (4). Конечно и самъ онъ не можетъ положить этой твердой основы, по той простой причинѣ, что ея еще не найдено,

(1) Физиологія. 609.

(2) Ibid. 618.

(3) Ibid. 612.

(4) Ibid. 618.

но старается, по крайней мѣрѣ, держаться физиологической почвы, заимствуя факты изъ внутренняго наблюденія и психологіи. „Сновидѣнія суть умственные процессы, происходящіе во время сна и близко сродные мечтаніямъ, которымъ мы предаемся во время бдѣнія“. Объясняя отличительныя особенности этихъ умственныхъ процессовъ сравнительно съ бодрственными, Льюисъ говоритъ: „во снѣ внѣшнія чувства почти совершенно заграждены отъ внѣшнихъ стимуловъ и всѣ органы дѣйствія находятся въ покоѣ... Каждый, кто подумаетъ объ огромномъ приливѣ ощущеній, безпрестанно возбуждающихъ мозгъ посредствомъ чувствъ во время бдѣнія, и о вліяніи этихъ ощущеній на содержаніе и направленіе мыслей, тотчасъ убѣдится, что устраненіе такого источника должно значительно измѣнить состояніе ума. Поэтому, вмѣсто того, чтобы удивляться несоотвѣтствію между нашими снами и тѣмъ, о чемъ мы думаемъ наяву, намъ слѣдовало бы удивляться часто встрѣчающейся связи между этими двумя порядками явленій“ (1). Какъ ни обще это разсужденіе—въ немъ ясно и вѣрно указанъ единственно вѣрный путь къ объясненію отличій сонной жизни душевной отъ бодрственной. Душевная жизнь радикально измѣняется во снѣ прежде всего потому, что исчезаетъ цѣлый рядъ условій, вообще вызывающихъ и производящихъ ея проявленія. Также хорошъ и правиленъ въ общихъ чертахъ пріемъ, которымъ у Льюиса объясняется вѣра въ реальность объективную сонныхъ образовъ. И во время бодрствованія, разсуждаетъ онъ, мы имѣемъ иногда ложныя ощущенія и принуждаемся по привычкѣ относить ихъ къ внѣшнимъ причинамъ. Въ бодрственномъ нормальномъ состояніи этотъ обманъ устраняется проверкою ощущенія другими чувствами, которые и убѣждаютъ насъ въ отсутствіи реальной внѣшней при-

(1) Op. cit. 619.

чины. „Въ состояніи мозговой замкнутости, которую мы называемъ сномъ, эти повѣрки невозможны“⁽¹⁾. Источникомъ сновидѣній, вѣлѣдъ за другими, Льюисъ считаетъ самостоятельныя возбужденія мозга и возбужденія со стороны не вполне закрытыхъ виѣшнихъ чувствъ, также впечатлѣнія отъ внутреннихъ органовъ или общія ощущенія⁽²⁾. Въ объясненіе общаго хода сновидѣній приводятся слѣдующія соображенія: „если мы подумаемъ о томъ, что нервныя центры подвергаются постоянно возбужденіямъ, либо со стороны не вполне замкнутыхъ пяти чувствъ, либо со стороны чувства общаго, и, что эти центры, однажды возбужденные, по необходимости дѣйствуютъ другъ на друга, если мы вспомнимъ далѣе, что чувствительность и мышленіе, возбужденные такимъ образомъ, дѣйствуютъ во время сна подъ очень разнообразными условіями и въ очень разнообразныхъ сочетаніяхъ, то мы легко (?) объяснимъ себѣ и связь и безсвязность грезъ, совершенную логичность однихъ рядовъ представленій при полной безсмысленности другихъ. Связность сновъ происходитъ отъ послѣдовательности среднихъ представленій; это также послѣдовательность, въ которой смѣняются они и во время бдѣнія, по крайней мѣрѣ въ томъ состояніи задумчивости, при которомъ на насъ не дѣйствуютъ виѣшніе предметы. И потому, что во снѣ, какъ и въ мечтаніяхъ, мы не останавливаемся на извѣстныхъ представленіяхъ, не обдумываемъ ихъ, не возвращаемся къ нимъ, но даемъ имъ быстро смѣняться и ускользать отъ насъ,—мы и не обращаемъ вниманія на ихъ безсвязность.... Волны ощущенія и мысли набѣгаютъ одна на другую, и разбиваются, дробятся, отклоняются свѣжимъ приливомъ ощущеній, раждающихся безпрестанно отъ измѣнчиваго состоянія организма.... Всякое ощущеніе вхо-

(1) Op. cit. 620.

(2) Ibid. 620—21.

дять въ составъ сна и всякое отклоняетъ его теченіе... Тутъ нѣтъ внѣшнихъ вліяній сдерживающихъ мысли“ (¹). Хотя Льюисъ и говоритъ, какъ мы видѣли, о возможности сна безъ сновидѣній, но въ концѣ изслѣдованія не находится основаній признать такое состояніе. „Если несомнѣнно, что общія ощущенія производятъ сны, и несомнѣнно также, что, не смотря на угнетеніе всѣхъ пяти чувствъ, каждое изъ нихъ можетъ подъ вліяніемъ внѣшнихъ дѣятелей возбуждать обычныя ощущенія, могущія возникнуть и отъ внутреннихъ стимуловъ; если мы далѣе допустимъ, что ощущенія возбуждаютъ ряды представленій, мы безъ труда согласимся съ положеніемъ, отвергаемымъ многими психологами, а именно, что грезы бывають и во время самаго глубокаго сна. Физиологическіе доводы, заставляющіе меня принять, что мозгъ дѣятеленъ во время сна, быть можетъ не такъ дѣятеленъ и не такъ согласно настроенъ, какъ во время бдѣнія, кажутся мнѣ очень сильными, хотя дѣло не подлежитъ прямому доказательству“ (²).

Первое основаніе физиологической психологіи новаго времени положено такъ называемою френологіею (³), которая, опираясь на открытія въ анатоміи головного мозга и нервной системы, пыталась установить путемъ наблюденія зависимость душевныхъ явленій всѣхъ родовъ отъ того или другаго общаго устройства мозга и его различныхъ частей. Быстро сформировалась теорія, по которой богатство душевной жизни поставлено въ простую зависимость отъ объема и общей формы головного мозга и слѣд. черепа, его вмѣщающаго, и самый мозгъ признанъ собраніемъ отдѣльныхъ органовъ, изъ которыхъ каждый производитъ особый родъ душевныхъ дѣятель-

(¹) Op. cit. 624—22.

(²) Ibid. 623.

(³) Отъ φρενῶν душа, умъ.

ностей и особья качества душевной жизни въ той или другой сферѣ. Органовъ этихъ указано 35 (1). Степени развитія той или другой душевной дѣятельности того или другаго душевнаго качества опредѣляются величиною соответствующаго органа и затѣмъ формою и объемомъ той части черепа въ которой они помѣщаются. Френологія, дѣлая своимъ объектомъ живыхъ людей, мозгъ которыхъ недоступенъ наблюденію, превратилась въ изслѣдованіе череповъ, краниологію и затѣмъ въ искусство наблюденія череповъ (краниоскопію) и опредѣленіе по нимъ свойствъ душевныхъ каждой отдѣльной личности. Френологія основана была Галлемъ (1757—1828), вѣнскимъ врачомъ и развита имъ въ сотрудничествѣ съ Шпурцгеймомъ. Изгнанная, вмѣстѣ съ своимъ творцомъ изъ Австріи, она пріютилась во Франціи, гдѣ ей пріемъ довѣрчивый подготовленъ былъ дѣятельностію извѣстнаго физиогномиста Лафатера. Отсюда она перепла въ Англію и здѣсь нашла многочисленныхъ послѣдователей, основавшихъ спеціальныя журналы. Увлекательная и многообѣщающая въ общей идеѣ, она, не имѣя дѣйствительной фактической почвы ни въ анатоміи и физиологіи мозга, ни въ психологіи, ни даже въ фактахъ наблюденія надъ устройствомъ головы человѣческой,—скоро перепла въ шарлатанство, упала до хиромантіи и другихъ подобныхъ несообразностей, и была всюду осмѣяна. Но она дала толчокъ къ изслѣдованіямъ спеціальнымъ не только устройства мозга и его отправленій, но также и зависимости отъ его функцій душевной жизни и дѣятельности. Кромѣ того ученіе о томъ, что мозгъ есть сложный органъ, колонія различныхъ органовъ держится

(1) Вотъ для примѣра нѣкоторые изъ нихъ: органъ привязанности, разрушенія, пріобрѣтенія, осторожности, любви къ одобренію, твердости, благоволенія, раздражительности, пространства, нормы, числа, сравненія, умозаключенія и т. п. См. G. Scheve. Phrenologische Bilder. 1874. Leipzig.

еще и доселѣ съ нѣкоторыми видоизмѣненіями и имѣетъ вліяніе на объясненія фізіологическія, какъ вообще душевныхъ явленій, такъ въ частности и явленій сна. Вся система Галля, послѣ нѣсколькихъ попытокъ ⁽¹⁾ низпровергнута окончательно и строго научно только недавно въ изслѣдованіи Бэна „О характерѣ“ и доселѣ имѣетъ еще послѣдователей ⁽²⁾. — Къ объясненію явленій сна она приложена была въ спеціальному сочиненіи Макниша „Философія сна“ ⁽³⁾. Полный сонъ, по его мнѣнію, „есть покой всѣхъ органовъ, изъ которыхъ составленъ мозгъ“. „Когда вслѣдствіе какого-либо внутренняго возбужденія, одинъ или нѣсколько органовъ продолжаютъ бодрствовать при покоѣ остальныхъ, — то результатомъ этого бываетъ не полный сонъ и возникаютъ явленія сновидѣнія. Если, напр. какое-нибудь возбужденіе — боль, лихорадка, тяжелая пища, приводятъ въ состояніе дѣятельности органы перцепціи, тогда какъ органъ разсудка продолжаетъ спать, то у насъ будетъ сознаніе присутствія внѣшнихъ предметовъ, цвѣтовъ, звуковъ точно такое же, какъ если-бы эти органы были дѣйствительно возбуждаемы впечатлѣніями, идущими черезъ внѣшнія чувства. При этомъ, вслѣдствіе покоя разсудочнаго органа, мы не въ состояніи побѣдить иллюзію и воспринимаемъ проходящія передъ ними сцены или звуки, которыя слышимъ, какъ дѣйствительно существующія. Это отсутствіе взаимной коопераціи между различными органами мозга и служитъ причиною отрывочности, нелѣпостей и безсвязности въ сновидѣніяхъ“ ⁽⁴⁾. Благодаря грубой простотѣ и наглядности этой френологической теоріи, хорошему описанію разныхъ видовъ сновидѣній, оживленному большимъ количествомъ примѣровъ, и прак-

⁽¹⁾ Болѣе замѣч. изъ нихъ Гамильтона. *Lectures on Metaphysics*. Т. I.

⁽²⁾ Бэнь. *О характерѣ*. Русск. переводъ

⁽³⁾ Macnish's *Philosophy of Sleep*. Популярное изданіе.

⁽⁴⁾ *Philos. of Sleep*. 32 p.

тическимъ предписаніямъ относительно условій здороваго сна (время сна, качества спальни, постели и т. п.) сочиненіе Макниша очень распространено въ Англии и пользуется у англійскихъ изслѣдователей такимъ же вниманіемъ, какимъ въ Германіи—изслѣдованіе Пуркинѣ. Въ немъ замѣчательно также сопоставленіе сновидѣній съ нѣкоторыми бодрствеными состояніями, объясненными также съ френологической точки зрѣнія⁽¹⁾. Но собственно фізіологія духа, какъ особая форма или отрасль психологіи и въ ней особый типъ ученія о сонной жизни, явилась въ пятидесятихъ годахъ текущаго столѣтія⁽²⁾ и выразилась въ крупныхъ произведеніяхъ упомянутыхъ уже нами:—Фехнера, Вундта и Горвиги—въ Германіи, Карнентера и Спенсера—въ Англии.

Теорія сонной жизни души, излагаемая въ известномъ произведеніи Фехнера „Элементы психофизики“⁽³⁾, можетъ на первый взглядъ показаться чѣмъ-то новымъ, освѣщающимъ эту темную область съ новой стороны. На самомъ же дѣлѣ новаго здѣсь только одна своеобразная терминологія. То, что фізіологи называютъ дѣятельностію нервныхъ центровъ Фехнеръ называетъ психофизическою дѣятельностію. Тамъ, гдѣ фізіологи говорятъ объ усиленіи, повышеніи, ослабленіи, пониженіи или прекращеніи мозговой дѣятельности, Фехнеръ замѣняетъ эти простые понятія искусственными — „поднятіе надъ порогомъ“, „паденіе до порога“, „паденіе ниже порога“ и т. под., прибѣгаетъ къ сравненію этой дѣятельности съ волненіемъ и находитъ здѣсь „главную волну“, „верхнія волны“, „нижнія волны“... Понятіе „порога“, обозначающее нулевой пунктъ сознанія подѣ

(1) Philos. of Sleep. 141—173: voluntary waking dreams, spectral illusions, reverie, abstraction.

(2) Троицкій. Нѣмецк. психологія. 657 p.

(3) Fechner. Elemente der Psychophysik. Т. II. 439—526. Leipzig 1860.

вліяніемъ внѣшняго раздраженія, — пунктъ, за которымъ, кажется, оно становится едва замѣтнымъ, — заимствовано имъ у Вебера, который воспользовался этою фикціею для опредѣленія закона отношенія между ощущеніемъ и раздраженіемъ и для измѣренія ощущенийъ. У Фехнера эта фикція превращается незамѣтно во что-то реальное, въ дѣйствительную границу между сознательнымъ и безсознательнымъ и искажаетъ простой, естественный ходъ душевной жизни. Говоря о психическихъ состояніяхъ, для которыхъ основою и причиною служатъ „психофизическіе“, онъ во всемъ почти слѣдуетъ Гербарту и дѣлитъ, подобно ему, душевную жизнь на два этажа—свѣтлый и темный, раздѣленные порогомъ. Поднимаясь надъ порогомъ душевныя состоянія дѣлаются сознательными, падая за порогъ становятся безсознательными, хотя продолжаютъ существовать въ то же время. При этомъ, съ нѣкоторою наивностію, Фехнеръ восторгается тѣмъ, что, связавши душевныя состоянія съ психофизическими, чего не было у Гербарта, онъ устранилъ очевидное противорѣчіе и нелѣпость, находящіяся въ идеѣ безсознательнаго душевнаго состоянія. Дѣйствительно въ виду того, что душевныя явленія открываются только въ сознаніи и сознательность есть ихъ основное свойство, такъ что сознательное и душевное выраженія тождественныя, — выраженіе „безсознательное душевное состояніе“ равно выраженію „безсознательное состояніе сознанія“⁽¹⁾. Фехнеру кажется, что эта нелѣпость становится мыслимою, когда мы будемъ представлять безсознательное душевное состояніе, какъ психофизическую дѣятельность ниже порога, т. е. просто какъ фізіологическое состояніе мозга⁽²⁾. Но въ такомъ случаѣ въ

(1) Фехнеръ самъ выясняетъ несообразность этого понятія: wie kann wirken, was nicht ist, oder wodurch untercheidet sich eine unbewusste Empfindung, Vorstellung von einer solchen, die wir gar nicht haben, говорить онъ. Т. II. 439.

(2) Ibid.

этомъ состояніи не будетъ ровно ничего душевнаго или психическаго,—это будетъ только физическій или фізіологическій процессъ и нелѣпость въ названіи его безсознательнымъ душевнымъ состояніемъ остается нетронутою и только прикрытою искусственнымъ терминомъ „психофизическій“. Понятное дѣло, что отъ объясненія сонной жизни, покоющагося на такихъ фикціяхъ, какъ „порогъ“, „верхнія и нижнія волны“ психофизической и душевной дѣятельности, и такихъ несообразныхъ вещахъ, какъ безсознательное сознание и т. п. трудно ожидать чего-нибудь, кромѣ тумана. Такъ оно и есть на самомъ дѣлѣ. Фехнеръ очень хорошо понимаетъ фиктивность своего „порога“, и „волнь“ и пользуется ими съ благой, научной цѣлью. При помощи ихъ и понятія психофизическаго процесса онъ думаетъ избѣжать фізіологическихъ гипотезъ, тоже близкихъ къ чистымъ фикціямъ о состояніяхъ и дѣятельностяхъ мозга и вообще нервнаго вещества, обуславливающихъ душевныя явленія,—и въ тоже время путемъ точнаго наблюденія и изслѣдованія фактовъ изучить общіе законы фізіологическаго процесса и его отношеніе къ чисто психическимъ дѣятельностямъ. „Ученіе анатоміи и фізіологіи о внутреннихъ тѣлесныхъ движеніяхъ, лежащихъ въ основѣ нашихъ духовныхъ дѣятельностей, слишкомъ несовершенно, чтобы допустить точные выводы даже того, что есть самаго общаго въ природѣ психофизическаго движенія. Суть ли это электрическія, химическія, механическія, такъ или иначе организованныя движенія вѣсмага или невѣсмага медиума? Скажемъ просто, мы не знаемъ. Но мы можемъ до извѣстныхъ предѣловъ проникнуть во внутреннюю психофизику, вовсе не зная этого, не нуждаясь даже ни въ какихъ свѣдѣніяхъ и ни въ какихъ предположеніяхъ относительно природы, т. е. субстрата психофизическаго движенія, пусть будутъ извѣстны только нѣкоторыя его отношенія и могутъ быть опредѣлены по вѣспи-

нему раздраженію“ (¹). Опредѣливши довольно точно зависимость ощущенія отъ раздраженія или, какъ онъ обозначаетъ всю совокупность фактовъ сюда относящихся—„внѣшнюю психофизику“, онъ находитъ возможность при помощи этихъ двухъ извѣстныхъ величинъ опредѣлить посредствующую между ними, недоступную наблюденію, — „внутреннюю психофизику“. Для опредѣленія основныхъ процессовъ въ этой области онъ считаетъ самымъ удобнымъ наблюденіе и изслѣдованіе имъ сна и бодрствованія. Это изслѣдованіе такимъ образомъ въ трудѣ Фехнера является только средствомъ, а не цѣлю (²). Отъ этого еще болѣе увеличивается темнота и несовершенство его. Сонъ прежде всего противопоставляется бодрствованію, какъ область безсознательнаго—сознательному и рассматривается сначала съ внутренней психической своей стороны. „Во время сна сознаніе молчитъ; во время пробужденія оно татчасъ возникаетъ, но не вдругъ съ полною силою; затѣмъ ясность сознанія достигаетъ быстро нѣкоторой высоты, на которой оно пребываетъ нѣкоторое время почти неизмѣннымъ. Мало по малу оно опять падаетъ и человекъ засыпаетъ, точно такъ же какъ пробудился“. Паденіе это въ обратномъ направленіи идетъ все глубже и глубже и достигнувъ самой большей глубины, снова поднимается до „порога“ и затѣмъ выше его“ (³). Что здѣсь разумѣется подъ сознаніемъ, что поднимается и падаетъ—неизвѣстно, и какъ это,—нѣчто, красившись, все-таки продолжаетъ падать представить невозможно. Очевидно, что все это описаніе ничего не описываетъ: оно просто наборъ словъ, ничего ровню неговорящихъ, кромѣ развѣ того, что человекъ проснувшись находится въ бодрственномъ состояніи—

(¹) Elem. d. Psychoph. 378.

(²) Ibid. 439.

(³) Ibid. 420.

не спитъ, и заснувши — спитъ и при этомъ сонъ его бываетъ очень глубокимъ. Дальше идутъ разъясненія въ томъ же родѣ. „Состояніе сна стоитъ съ состояніемъ бодрствованія въ причинномъ соотношеніи. Душа нуждается во снѣ, чтобы имѣть возможность бодрствовать и должна въ достаточной степени бодрствовать, чтобы имѣть возможность спать; въ нормальномъ состояніи глубина сна даже соотвѣтствуетъ степени предшествовавшаго бодрствованія.... Здѣсь происходитъ тоже, что бываетъ съ волною: глубина паденія волны и высота ея поднятія относительно уровня взаимно соотвѣтствуютъ и обусловливаютъ другъ друга. Состояніе паденія волны ниже уровня нельзя мыслить какъ ничто... Точно также нельзя мыслить сонъ, какъ ничто для души, нельзя относить жизненные колебанія (*Lebensoscillationen*) души только къ бодрственному состоянію. Бодрствование есть высота колебаній надъ порогомъ сознанія, сонъ—глубина колебаній подъ нимъ“ (1). Очевидно здѣсь Фехнеръ высказываетъ и объясняетъ установленное многими изслѣдователями положеніе, что сонъ не есть простое отрицаніе бодрствованія, но особая своеобразная форма жизни, съ своимъ особеннымъ характеромъ и содержаніемъ, но высказываетъ и объясняетъ такъ, что оно становится неудобовразумительнымъ и требуетъ комментарія. „Живая сила всего нашего тѣла является во снѣ ослабленною“, продолжаетъ Фехнеръ. Ослабляются и дѣятельности мозга или психофизическія, что видно уже изъ того, что явленія сознанія и произвольнаго движенія прекращаются. Фактъ ослабленія подтверждается и тѣмъ, что мозгъ, какъ показываютъ наблюденія, во время сна спадаетъ, оттого конечно, что къ нему притекаетъ меньше крови, чѣмъ во время бодрствованія, и она обращается медленнѣе, что очевидно изъ ослабленія пульса. „А мы видимъ,

(1) *Elem. d. Psychoph.* 441—42.

что всюду съ полнотою и живостію кровообращенія въ известномъ органѣ порышаются или падаютъ его функціи“ (1). Но ослабѣвая, психофизическая дѣятельность, лежащая въ основѣ нашего общаго сознанія (Gesamttbewusstsein) не прекращается, а только падаетъ за порогъ (2). „Но чтоже, при такомъ представленіи сна дѣлать съ сновидѣніями“, спрашиваетъ Фехнеръ. „Безспорно въ нихъ есть своего рода бодрствованіе и въ тоже время это не настоящее бодрствованіе? Съ одной стороны сознаніе является ниже порога, съ другой — выше его. Можно ли отыскать для этого психофизическое основаніе“ (3)? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ, Фехнеръ прежде всего приводитъ разсужденіе о частномъ снѣ, какъ общую основу для психофизической теоріи сновидѣній. „Въ обыкновенномъ значеніи сонъ есть такое явленіе, которымъ обнимается сознаніе всего человѣка или иначе все сознаніе человѣка, при чемъ предполагается, что нигдѣ психофизическая дѣятельность не поднимается выше порога. Но если вѣрнѣе взглядъ, что сѣдалище души пространственно (4), то становится возможнымъ случай, когда психофизическая дѣятельность вмѣсто того чтобы сразу всей погрузиться ниже порога, то тамъ, то здѣсь поднимается надъ нимъ и такимъ образомъ человѣкъ отчасти спитъ, отчасти бодрствуетъ“ (5). Дѣйствительное существованіе такого частнаго сна подтверждается наблюденіями и соображеніями, также аналогіею съ состояніями сосредоточенія вниманія во время бодрственнаго состоянія, когда большая часть впечатлѣній не сознается и какъ-бы погружается въ сонъ и отчетливо сознается и совершается

(1) Elem. d. psychoph. 442—43.

(2) Ibid. 443—46.

(3) Ibid. 448.

(4) Ibid. 381—428 гл. XXXVII. Ueber den Sitz der Seele.

(5) Ibid. 449—430.

только одно или нѣсколько. Затѣмъ, для объясненія всего психофизическаго процесса во время сна и явленія сновидѣній, какъ особаго видоизмѣненія этого процесса, Фехнеръ беретъ образъ или схему, какъ онъ выражается. Психофизическая дѣятельность представляется въ видѣ волны, которая въ бодрствованномъ состоянїи поднимается до извѣстной общей высоты и съ внутренней стороны является какъ сумма многихъ сознаваемыхъ состоянїй, какъ „общее сознание“ (Gesamtbewusstsein, Allgemeinbewusstsein). Порогъ этотъ, переходомъ котораго обуславливается общее состоянїе сознания къ смѣнѣ бодрствованія и сна, называется „главнымъ порогомъ“ (Hauptschwelle). Волна сложная, обуславливающая общее сознание, называется „общей волной“ (Gesamtwelle), „главной волной“ (Hauptwelle), „цѣлой волной“ (Totalwelle). Эта общая волна, благодаря различію впечатлѣній по ихъ силѣ и сосредоточенію вниманія въ томъ или другомъ направленїи, носитъ на себѣ меньшія, частныя волны, поднимающіяся надъ общею ея высотой или уровнемъ, и соотвѣтствующія конечно углубленія. Эти частныя волны называются верхними (Oberwelle), а часть общей волны, надъ уровнемъ которой они поднимаются называется нижней волною или подволною (Unterwelle). Каждая частная волна имѣетъ свой порогъ частный, поднимаясь надъ нимъ, подъ вліяніемъ вниманія, которое есть результатъ поднятія и напряженія въ извѣстномъ направленїи нижней волны, или вслѣдствіе особенной силы раздраженія, волна эта сознается болѣе или менѣе ясно какъ особое состоянїе, падая ниже его, она сливается съ общимъ сознаниемъ, безсознательно видоизмѣняя его (mitbestimmen). Во снѣ главная волна всею массою погружается ниже порога, но въ то же время „верхнія волны его, перешедшія выше своего частнаго порога продолжаютъ, какъ выражается Фехнеръ, „играть на нижней волнѣ“, составляющей ея главную массу. „Безспорно, продолжаетъ затѣмъ Фехнеръ, это

именно и бываетъ въ случаѣ явленія сновидѣній, которыя въ силу нахождения общей волны ниже порога естественно характеризуются недостаткомъ произвольнаго направленія вниманія и зависятъ главнымъ образомъ отъ вызова по ассоціаціи и случайныхъ внѣшнихъ возбужденій“ (1). Едвали нужно доказывать, что изложенная въ общихъ чертахъ схема, направленная между прочимъ къ объясненію происхожденія и природы сновидѣній, — ничего ровно не объясняетъ, а представляетъ простое описаніе известнаго всякому изъ внутренняго опыта процесса — явленія нѣкоторыхъ своеобразныхъ душевныхъ дѣятельностей среди общаго пониженія душевной жизни во время сна, — описаніе притомъ же искусственное и схематическое. Кромѣ того, эти волны общія, нижнія, верхнія, движущіяся вверхъ и внизъ черезъ цѣлыхъ два порога, не имѣютъ опредѣленнаго субстрата, т. е. матеріала, вещества, изъ котораго они состоятъ и въ которомъ являются. Во всякомъ случаѣ субстратъ этотъ — не мозгъ, не нервное вещество, потому что въ такомъ случаѣ схема была бы слишкомъ грубымъ изображеніемъ его дѣятельностей во время сна и бодрствованія. Этотъ субстратъ есть чистое отвлечение, совокупность отвлеченная фізіологическихъ процессовъ, названная психофізическою дѣятельностію, психофізическимъ процессомъ. Но какъ бы не замѣчая этого и имѣя въ виду собственно не теорію сновидѣній, а возможность проникнуть „во внутреннюю психофізику“ безъ помощи фізіологическихъ гипотезъ, Фехнеръ продолжаетъ дальнѣйшее объясненіе сновидѣнія своею фикціею. Именно онъ объясняетъ его фактомъ объективизаціи субъективныхъ состояній во снѣ. „Сновидѣніе, говоритъ онъ, имѣетъ съ нашею бодрственною жизнью во внѣшнемъ мірѣ значительное сходство, которое помогаетъ намъ объяснить тотъ фактъ,

(1) Elem. d. Psychoph. 454—462.

что сновидѣніе кажется намъ не тѣмъ, что оно есть на самомъ дѣлѣ,—игрою представленій, но внѣшнюю дѣйствительностію. При сосредоточеніи на внутренней жизни представленій и отвлеченіи отъ внѣшняго во время бодрствованія, главная волна, соотвѣтственно съ силою отвлеченія поднимается сильнѣе нижней волною, тѣмъ верхними; при жизни во внѣшнемъ мірѣ подъ вліяніемъ его возбужденій, сосредоточивающихъ наше вниманіе, происходитъ обратное явленіе (т. е. главная волна поднимается при посредствѣ верхнихъ волнъ) и дѣйствительность является дѣйствительностію тѣмъ съ большею силою, тѣмъ болѣе она поднимаетъ верхнія волны относительно нижней волны. Но тоже самое, что въ бодрственномъ состояніи происходитъ вслѣдствіе преобладающаго поднятія верхнихъ волнъ, во время сна производится чрезмѣрнымъ паденіемъ нижней волны“ (1). Для большаго уясненія своей мысли Фехнеръ гелѣдь за тѣмъ прибавляетъ объясненіе при помощи своей схемы галлюцинацій и фантазмъ. „Этимъ же способомъ можно объяснить и то, что галлюцинаціи и фантазмы и при полномъ бодрствованіи могутъ принимать полный характеръ дѣйствительности; это произойдетъ въ томъ случаѣ, когда верхнія волны, лежація въ ихъ основѣ, поднимаются съ чрезмѣрною силою относительно нижней“ (2). Послѣ ряда превосходныхъ и важныхъ въ научномъ отношеніи наблюденій надъ такъ называемыми „послѣобразами“ (Nachbilder), надъ образами „воспоминаемыми“ (Erinnerungsbilder), галлюцинаціями и иллюзіями (3), Фехнеръ опять возвращается къ сновидѣніямъ и дополняетъ свою теорію нѣсколькими замѣчаніями. „Я полагаю, говоритъ онъ, что сцена психофизической дѣятельности, на которой

(1) Elem. d. Psychoph. 462.

(2) Ibid.

(3) Ibid. 468—319.

являются сновидѣнія, различаясь отъ сцены представленій бодрственной жизни.... Погруженная ниже порога вершина главной нашей психофизической дѣятельности во время сна естественно занимаетъ другое мѣсто, чѣмъ вершина ея, находящаяся выше порога во время бодрствованія, и сообразно съ этимъ область (Spielraum), поднимающихся выше своего порога верхнихъ волнъ, которыми производятся сновидѣнія, другія, чѣмъ въ бодрственномъ состояніи. Въ противномъ случаѣ нельзя было бы объяснить отсутствіе связи жизни сновидѣній съ бодрственною жизнью представленій и существеннаго различія въ характерѣ той и другой. Если бы сцена психофизической дѣятельности во время сна и во время бодрствованія была одна и таже, то сновидѣніе было бы продолженіемъ бодрственной жизни представленій, находящейся только на низшей степени интенсивности, состояло бы изъ того же матеріала и имѣло бы ту же форму. Но бываетъ какъ разъ наоборотъ“ (1). Обращая далѣе вниманіе на нелѣпость и несообразность нашихъ представленій во снѣ, Фехнеръ говоритъ. „Нельзя этого объяснить тѣмъ обстоятельствомъ, что вслѣдствіе закрытія внѣшнихъ чувствъ, мы не можемъ ориентироваться во внѣшнемъ мірѣ, а потому и внутренно начинаемъ ошибаться; въ противномъ случаѣ тишина ночи и закрытіе глазъ имѣли бы тотъ же результатъ, между тѣмъ при этихъ условіяхъ въ бодрственномъ состояніи духъ только еще болѣе сосредоточивается. Такимъ образомъ ни простое паденіе сознательной жизни ниже главнаго порога, ни удаленіе отъ вліяній внѣшняго міра не могутъ объяснить этой особенности сонной жизни сравнительно съ бодрственною. Во время сна, вмѣсто простаго подавленія психофизической дѣятельности подъ вліяніемъ закрытія внѣшнихъ чувствъ, психофизическая дѣятельность какъ будто переселяется

(1) Elem. d. Psychoph. 520.

изъ мозга разумнаго человѣка—въ мозгъ глупца. Но такъ какъ оба мозга связаны непосредственно и самое движеніе ихъ стоитъ во взаимной связи и вытекаетъ одно изъ другаго, то и общая психическая связь между ними продолжаетъ сохраняться“. Стараясь рельефнѣе выразить свою мысль Фехнеръ затѣмъ сравниваетъ спящаго съ ребенкомъ или дикаремъ, которые ко всему относятся иначе, чѣмъ взрослые и образованные люди; сравниваетъ далѣе съ человѣкомъ, который изъ благоустроеннаго города попалъ въ незнакомый лѣсъ. Но безсвязность сновидѣній не абсолютная, а относительная, они могутъ быть потому очень умными и поэтическими.—Произведеніе Фехнера, въ которомъ находится, изложенная нами въ общихъ чертахъ, теорія сна и сновидѣній обладаетъ несомнѣнными и общепризнанными достоинствами. Оно богато точными наблюденіями надъ явленіями душевной жизни, особенно въ области ощущеній, превосходнымъ описаніемъ многихъ душевныхъ процессововъ и составляетъ весьма цѣнный вкладъ въ науку о душѣ. Но теорію сна и сновидѣній, которая дѣйствительно, какъ и все то, что Фехнеръ называетъ „внутреннею психофизикой“, принадлежитъ къ самымъ слабымъ сторонамъ произведенія, — не только нельзя признать сколько-нибудь удовлетворительною, но можно причислить смѣло къ ученымъ куріозамъ. Это какая-то, претендующая на опытное происхожденіе мифологія сна и сновидѣній и ничѣмъ не лучше мистическихъ построеній Шубрата и ему подобныхъ.

Вундтъ трактуетъ о снѣ и сновидѣніяхъ въ главѣ о „разстройствахъ сознанія“ (1), въ связи съ галлюцинаціями, иллюзіями и душевными болѣзнями. У него дѣло поставлено просто, безъ всякихъ особенныхъ ухищреній, но трактуется весьма обще и по-

(1) Elemente der Physiologischen Psychologie. Cap. XX. Русск. пер. Кандинскаго 902—937.

верхностно. Начинаеть Вундтъ замѣчаніемъ, что „физиологическія причины сна до сихъ поръ еще не вполне выяснены“ (1). Ближайшую причину его, какъ явленія періодическаго, во всякомъ случаѣ нужно искать въ центральной нервной системѣ. „Общія условія наступленія сна заставляють думать, что сонъ есть состояніе, производимое истощеніемъ силъ нервной системы, какъ скоро это истощеніе достигнетъ извѣстной степени, и что во время сна покой мышцъ и уменьшенное развитіе теплоты позволяютъ накопленіе новыхъ запасныхъ нервныхъ силъ“. Но „истощеніе нервныхъ центровъ есть только общее условіе наступленія сна, опредѣляющее продолжительность и глубину его. Непосредственная причина сна состоитъ въ прямомъ центральномъ измѣненіи, нормально наступающемъ при прекращеніи или ослабленіи дѣятельности вниманія... Гдѣ именно находится этотъ гипнотическій, сонной центръ, мы навѣрное сказать не можемъ; но по нормальнымъ условіямъ наступленія сна вѣроятно, что органъ апперцепціи (2) и есть такой центръ.... Изъ этого центра исходятъ вліянія распространяющіяся на всю центральную нервную систему и представляющія характеръ задерживающихъ вліяній“... Общая задержка центральныхъ функцій приводитъ съ собою рядъ вторичныхъ измѣненій, которыя съ одинаковымъ правомъ могутъ считаться какъ слѣдствіями, такъ и частными явленіями сна. Ближайшій источникъ всѣхъ этихъ измѣненій заключается, по видимому, въ задержкѣ иннерваціи сосудовъ и дыхательнаго аппарата.... Вслѣдствіе его происходятъ нарушенія въ кровообращеніи и въ обмѣнѣ веществъ въ головномъ мозгѣ.... Въ чемъ бы ни состояло это нарушеніе кровообращенія, — уменьшеніе воспріятія

(1) Op. cit. 911.

(2) Апперцепціею Вундтъ называетъ сосредоточеніе вниманія или «фиксацію въ полѣ сознанія» извѣстнаго впечатлѣнія.

кислорода и уменьшение выдѣленія углекислоты, показываетъ, что при снѣ должно происходить въ головномъ мозгѣ накопленіе продуктовъ обмѣна, которые непосредственно соприкасаясь съ элементами мозга, могутъ на нихъ дѣйствовать возбуждающимъ образомъ“ (1). Последнее замѣчаніе о накопленіи въ мозгѣ продуктовъ обмѣна служитъ для Вундта переходомъ къ ученію о сновидѣніяхъ, а также исходнымъ пунктомъ и средствомъ объяснить ихъ происхождение. „Дѣйствіемъ накаплиющихся въ мозгѣ продуктовъ обмѣна мы должны объяснять себѣ то состояніе раздраженія, которое во время сна прорывается между явленіями задержки и такимъ образомъ прекращаетъ состояніе полной безчувственности, замѣняя его состояніемъ измѣненнаго сознанія. Это состояніе измѣненнаго сознанія называется сновидѣніемъ или грезю“. Такимъ образомъ Вундтъ, молча признаетъ полный естественный сонъ лишеннымъ сновидѣній и относительно происхожденія сновидѣній возвращается къ взгляду Моро, считая ихъ признакомъ нарушенія сна. Источникомъ сновидѣній главнымъ онъ считаетъ „чувственныя впечатлѣнія, которыя не перестаютъ дѣйствовать и во время сна“. Эти впечатлѣнія идутъ изъ всѣхъ областей вышняго и органическаго—общаго чувства. Между сновидѣніями перваго рода Вундтъ отмѣчаетъ видѣніе разныхъ предметовъ во множествѣ (безчисленные птицы, рыбы, бабочки, или пестрые камешки, цвѣты). Причиною ихъ онъ считаетъ „тѣ субъективныя зрительныя ощущенія, которыя обнаруживаются и въ бодрственномъ состояніи, именно искры и свѣтъ въ темномъ полѣ зрѣнія“.—При этомъ, каждая свѣтлая искра является въ видѣ отдѣльнаго образа... Вслѣдствіе движенія субъективныхъ искръ, эти предметы кажутся движущимися.... При присоединеніи какого-нибудь неприя-

(1) Op. cit. 914.

наго ощущенія въ кожѣ“ искры эти превращаются въ отвратительныхъ пауковъ, ползающихъ по кожѣ спящаго (¹). Говоря о сновидѣніяхъ, имѣющихъ своимъ исходнымъ пунктомъ органическія ощущенія— потребность выдѣленія, голодь и жажду, головокруженіе, температуру и т. п., Вундтъ останавливается на одномъ явленіи, которое онъ считаетъ особенно замѣчательнымъ. „Это явленіе состоитъ въ томъ, что осязательное ощущеніе и общее чувство объективируются, при чемъ грезящій переноситъ свое собственное состояніе, фантастически измѣняя его, на другія лица или вообще на внѣшніе предметы“. Такъ „легкая тошнота можетъ объективироваться въ образъ противнаго чудовища или отвратительнаго животнаго. Если спящій имѣетъ привычку во снѣ скрежетать зубами, то ему можетъ присниться страшная физиономія, скалящая на него зубы и т. п.“ (²). Но это явленіе настолько же замѣчательное, какъ объективированіе во снѣ всякихъ другихъ субъективныхъ состояній; притомъ же въ слабой, конечно, степени оно бываетъ и въ бодрственномъ состояніи. „Къ сновидѣніямъ, зависящимъ отъ чувственныхъ раздраженій, примѣшиваются другіе, происходящіе отъ воспроизведенія представленій... Нерѣдко мы переживаемъ во снѣ событія всендневной жизни, или предвкушаемъ событія, съ нетерпѣніемъ ожидаемая нами. Чрезвычайныя уклоненія сновъ отъ дѣйствительности, по мнѣнію Вундта, объясняются частію тѣмъ, что къ каждому данному представленію могутъ присоединиться представленія ассоціированныя, которыя при бодрственномъ состояніи почти незамѣтны въ сознаніи, во снѣ же пріобрѣтаютъ значительную силу; частію чувственными возбужденіями, которыя перерабатываются въ фантастическія представленія, но въ тоже

(¹) Op. cit. 915—16.

(²) Ibid. 916—17.

время и сами по себѣ перемѣшиваются съ текущими представленіями, давая новыя исходныя точки для ассоціацій. Кроме того, впечатлѣнія дѣйствующія во время сна, могутъ, въ силу ассоціацій вызывать въ сознание уже пережитыя событія“ (1). Различіе между представленіями сна и бодрственнаго состоянія сводятся Вундтомъ къ тому, что „впечатлѣнія вышнія, воспринимаемыя во снѣ, къ силу ассоціацій тотчасъ же превращаются въ законченныя представленія“. Не говоря уже объ общности этого различія, оно не полагаетъ границы между бодрственными и сонными представленіями, потому что, строго говоря, тоже самое бываетъ и въ бодрственномъ состояніи: впечатлѣнія превращаются въ законченное представленіе и тоже при помощи ассоціаціи. Какъ бы то ни было, изъ этого различія, затѣмъ, производится безсвязность сновидѣній. Въ связи съ этою безсвязностію стоитъ то отсутствіе разсудительности, или, такъ сказать, „легкомысліе, которое свойственно намъ во снѣ“..... Съ этимъ недостаткомъ разсужденія, очевидно (?), имѣетъ связь то явленіе, что мы въ сновидѣніяхъ часто объэктивируемъ наши собственныя ощущенія и чувства или смѣшиваемъ одну съ другою связанныя въ нашихъ представленіяхъ личности и вещи или видимъ себя со стороны, какъ другаго человѣка“ (2). Наконецъ вообще иллюзорность сновидѣній и ихъ ошибочность объясняется у Вундта тѣмъ, что мы вполне отдаемся представленіямъ, непосредственно возникающимъ въ нашемъ сознании, и приводимъ ихъ въ связь съ данными прежняго нашего опыта только настолько, насколько это дѣлается само собою, въ силу продолжающейся и во снѣ дѣятельности воспроизведенія. Наше самосознаніе во снѣ измѣняется собственно тѣмъ, что мало сохраняетъ связь

(1) Op. cit. 917—18.

(2) Ibid. 919—20.

нашихъ прежнихъ представлений... Всѣ эти факты показываютъ, что во снѣ происходитъ задержка дѣятельности апперцепціи, при чемъ ассоціаціи навязывающіяся пассивному апперцепцірованію, пріобрѣтаютъ господство, а логическія соединенія мыслей остаются лишь настолько, насколько они стали прочными ассоціативными соединеніями“ (¹). При всей общности и сжатости ученіе Вундта о снѣ и сновидѣніяхъ все-таки отличается содержательностію и полнотою. Въ немъ выдвинуты и по возможности освѣщены всѣ главныя стороны этихъ явленій, хотя и не всегда удачно. Всѣ объясненія производятся съ истинно научною осторожностію, какъ недостаточно еще обоснованныя предположенія, что встрѣчается весьма у немногихъ изслѣдователей сна.

Горвичъ (²), подобно Фехнеру, останавливаетъ свое вниманіе на снѣ и сновидѣніяхъ не ради изученія ихъ самихъ, а съ цѣлію, путемъ наблюденія сонной жизни, характеризующейся бессознательностію, во всякомъ случаѣ подавленіемъ и измѣненіемъ, количественнымъ и отчасти качественнымъ, сознанія,—собрать новыя факты для рѣшенія вопроса, что такое сознаніе (³). Взглядъ его на фізіологическій процессъ сна, его фізическія и психическія причины очень близокъ къ взгляду Вундта и разнится только почти въ способѣ изложенія. Такъ напр. ослабленіе вниманія, какъ причина сна называется „душевнымъ равновѣсіемъ“ (⁴). Какъ характеристическую особенность, принадлежащую Горвичу и вытекающую изъ его основнаго взгляда на всю душевную жизнь, основною которой во всѣхъ ея проявленіяхъ признается чувство (Gefuhl),—можно отмѣтить указаніе имъ влі-

(¹) Op. cit. 924.

(²) Ad. Horwich. Psychologische Analysen auf physiologischen Grundlage. Halle. 1875. Th. 1.

(³) Op. cit. 234—235.

(⁴) Ibid. 237.

янія пріятныхъ чувствованій — интеллектуальныхъ, эстетическихъ, чувства нравственнаго довольства и т. п. на усыпленіе (¹). Это обстоятельство опущено всѣми гипнологами и только въ общихъ чертахъ указано Бурдахомъ. Въ ученіи о сонной жизни души вообще и о сновидѣніяхъ тоже обращается особенное вниманіе на чувство и выдвигается его роль въ нѣкоторыхъ явленіяхъ. Такъ напр. Горвичъ, и съ большимъ правомъ, — замѣчаетъ, что всего полнѣе и яснѣе запоминаются тѣ сновидѣнія, которыя связаны съ какимъ-нибудь сильнымъ волненіемъ (²). Общая характеристика сонной жизни души сильно напоминаетъ Вундта. „Душевная жизнь является во снѣ подавленною, но вовсе не прекращается, говоритъ Горвичъ. Всѣ душевныя дѣятельности въ большей или меньшей степени продолжаются и во снѣ. Чувственные раздраженія ощущаются... Игра смѣны мыслей въ сновидѣніи повидимому живѣе, чѣмъ въ бодрствованіи. Существуютъ также возбужденія чувствованій, иногда съ большею силою; существуютъ желанія. Наконецъ несомнѣнно встрѣчаются акты мышленія; мы комбинируемъ, строимъ планы, принимаемъ рѣшенія. Характеристическая черта всѣхъ этихъ сонныхъ дѣятельностей заключается въ томъ, что всѣ они совершаются въ меньшей степени, т. е. слабѣе и хуже. Ощущенія несравненно тупѣе.... Игра ассоціаціи идей живѣе, въ томъ отношеніи, что отдѣльные образы фантазіи яснѣе и болѣе соединены съ иллюзіею объективности. Но именно вслѣдствіе этого они безпорядочнѣе, несообразнѣе и несравненно одностороннѣе, чѣмъ въ бодрственномъ состояніи. Между тѣмъ какъ въ бодрственномъ состояніи каждое новое представленіе воспроизводитъ почти безчисленное множество прежнихъ представленій, цѣликомъ или по частямъ, въ сновидѣніи воспроизведеніе ограничи-

(¹) Op. cit. 239.

(²) Ibid. 241.

вається небольшимъ числомъ ихъ. Потому сцена дѣйствія сновидѣнія несравненно ограниченнѣе, кругъ сопровождающихъ обстоятельствъ несравненно уже, бѣднѣе, съ бѣльшимъ количествомъ пробѣловъ. Чувствованія несравненно слабѣе, чѣмъ въ бодрственомъ состояніи, хотя тѣже самыя. Часто въ сновидѣніи мы смотримъ на самыя потрясающія событія почти съ полнымъ безучастіемъ; но бывають случаи, когда чувство такъ сильно, что вызываетъ пробужденіе... Наконецъ мышленіе уже вслѣдствіе односторонности ассоціаціи идей и вслѣдствіе не вполне данныхъ посылокъ происходитъ съ меньшимъ совершенствомъ и неосновательно, потому такъ часто являються превратныя мысли и стремленія. Такое же качественное и количественное подавленіе испытывается во снѣ и сознаніемъ. Въ самыхъ живыхъ сновидѣніяхъ оно туманно, какъ-бы закрыто покровомъ⁽¹⁾. На основаніи этихъ общихъ чертъ сонной жизни души представляются четыре ступени сновидѣній: самыя живыя сновидѣнія съ связнымъ мышленіемъ и дѣйствіемъ; живыя, ясно воспоминаемыя сновидѣнія; весьма слабо сознаваемыя сновидѣнія, отъ которыхъ остается только слабое воспоминаніе того, что мы ихъ имѣли; глубокой сонъ безъ сновидѣній⁽²⁾. Относительно послѣдней формы взгляды Горвича не такъ рѣшителенъ, какъ Вундта. „Вопросъ о томъ, есть ли сонъ безъ сновидѣній, тождественъ съ вопросомъ, существуетъ ли сонъ вполне бессознательный“? Но здѣсь мы встрѣчаемся съ другимъ, доселѣ неразрѣшимымъ вопросомъ, — „существуетъ ли между сознаніемъ и бессознательностію качественное различіе, или бессознательность есть только очень низкая степень сознанія“⁽³⁾? Физиологической причины явленія сновидѣній Горвичъ прямо не указываетъ, ничего не

(1) Op. cit. 240—41.

(2) Ibid. 242.

(3) Ibid. 442—43.

говорить и объ разныхъ источникахъ сновидѣній; но зато описываетъ довольно подробно постепенный переходъ бодрственной дѣятельности душевной въ сновидѣніе и описаніе это заслуживаетъ вниманіе какъ первый опытъ въ этомъ родѣ. „Первый симптомъ засыпанія, состоитъ въ уклоненіи теченія идей отъ намѣреннаго хода мысли. Мы хотимъ думать о какомъ нибудь предметѣ и вдругъ оказываемся думающими о другомъ и скачекъ этотъ происходитъ не только помимо нашей воли, но мы даже не замѣчаемъ, какъ онъ происходитъ.... Слѣдующая стадія состоитъ въ томъ, что мы перестаемъ даже замѣчать смѣну мыслей, т. е. способность произвольно фиксировать мысли вовсе погасаетъ.... Представленія принимаютъ совершенно неправильное теченіе, но мы знаемъ еще, что это только представленія,—мы не поддаемся еще обману и не считаемъ ихъ за дѣйствительныя событія“. — Переходъ изъ первой стадіи въ послѣднюю происходитъ совершенно незамѣтно и постепенно и очень быстро, такъ что границу между ними можно провести только въ отвлеченіи. Во второй стадіи самъ собою дается переходъ къ третьей, которая есть сновидѣніе. „Потому что, какъ только мы перестаемъ замѣчать, что наши мысли безъ нашей воли блуждаютъ отъ одного предмета къ другому, у насъ съ тѣмъ вмѣстѣ исчезаетъ всякій критеріумъ различенія воспроизведенныхъ представленій отъ дѣйствительныхъ предметовъ, и иллюзія, какъ будто наши представленія суть дѣйствительныя событія, должна явиться тотчасъ же, какъ только пройдетъ передъ нами нѣкоторое количество представленій безъ участія нашей воли“ (1). Подобно Фехнеру и Вундту, Горвичъ ставитъ также вопросъ о центрѣ или органѣ соннаго сознанія, — части мозга производящей явленія душевной жизни во снѣ. „Въ сущности здѣсь мыслимы двѣ возможности, говоритъ онъ. Съ одной стороны

(1) Op. cit. 244—45.

сонное сознание может осуществляться въ той же части мозга, какъ и бодрственное и составлять только низшую степень его дѣятельности, вслѣдствіе уменьшеннаго прилива крови, утомленія и т. п.; въ этомъ случаѣ тѣже органы, въ которыхъ осуществляется ясное бодрственное сознание, во снѣ только отчасти прекратили бы свои функціи, функціи иривали бы слабѣе. Но также мыслимо, что функціи ихъ совершенно прекращаются и выступаетъ болѣе темное сознание низшихъ центральныхъ органовъ, подобно тому, какъ свѣтъ луны и звѣздъ является послѣ захожденія солнца. Въ этомъ случаѣ произошло бы перемѣщеніе сознания изъ сферы большаго мозга въ малый или изъ сферы того и другаго—въ продолговатый и спинной и даже можетъ быть въ систему симпатическую“ (1). Очевидно Горвигъ идетъ здѣсь дальше Фехнера. Онъ возвращается къ ученію натуръ-философовъ. Разница только въ томъ, что онъ не выдаетъ своего предположенія за несомнѣнную истину и соглашается, что „въ настоящее время рѣшеніе вопроса невозможно“ (2).

В. Снегиревъ.

(1) Op. cit. 248.

(2) Ibid. 250.

КРИТИЧЕСКІЙ РАЗБОРЪ УЧЕНІЯ НЕПРИЕМЛЮЩИХЪ СВЯЩЕНСТВА СТАРООБРЯДЦЕВЪ О ЦЕРКВИ И ТАИНСТВАХЪ (¹).

Защищая тенденцію религіозно-церковную, оберегая чистоту церкви и ея неприкосновенность, представители раскола не ушли далѣе обрядоваго народнаго представленія; напротивъ это именно представленіе они и воплотили въ своемъ противленіи церковной власти. Они видѣли измѣненіе существовавшихъ обычаевъ, перемѣну буквъ, выражений въ богослужебныхъ книгахъ, и церковныхъ обрядовъ, изъ коихъ нѣкоторые получили каноническое подтвержденіе въ опредѣленіяхъ Стоглаваго собора (двуперстное сложеніе, сугубая аллилуія). И они рѣшились быть охранителями церковной чистоты въ формѣ буквы богослужебныхъ книгъ и обрядовъ. Эту цѣль они громко провозглашали отъ начала до конца, и во имя этой цѣли писали свои рѣзкія, многословныя обличенія. „Въ церкви, — разсуждали они, Христосъ царствуетъ, и не даетъ ей погрѣшить не только въ вѣрѣ и догматахъ вѣры, но ни въ малѣйшей чертицѣ догматовъ, каноновъ и пѣсней“ (²). Отсюда сама собою,

(¹) См. майск. кн.

(²) Посланіе святаго и многострадальнаго священнаго Аввакума протопопа съ блаженнымъ и ревностнымъ Спиридономъ Потемкинымъ на письмо Андрея Пашеева. Сборн. соч. Аввакума, рук. академ. библ.

какъ неизбѣжный выводъ, вытекала мысль о невозможности измѣненій или улучшеній и о необходимости сохранять существующее. „Не прелагаю предѣль вѣчныхъ, восклицалъ Аввакумъ, держусь до смерти, якоже пріяхъ, лежи оно такъ во вѣки вѣкомъ“ (1). „То ли то наша великая вина, еже держимъ отецъ нашихъ преданіе неизмѣнно во всемъ“ (2)? „Что ересь наша, пишетъ онъ царю, или кій расколь внесохомъ мы въ церковь, якоже блядословятъ о насъ никоніаны.... Не вѣмы ни слѣду въ себѣ ересей коихъ;—попади насъ Сынъ Божій отъ такого нечестія и впредь—ниже раскольства: Богъ свидѣтель и пречистая Богородица и вси святіи! Аще мы раскольники и еретики, то и вси святіи отцы наши и прежніи цари благочестивіи и святѣйшіи патріарси — таковы суть. О небо и земле! слыши глаголы потопныя и языки веле-речивыя“ (3)! „Мы о себѣ не хотимъ ничтоже предавати и уставляти, писалъ діаконъ Ѳедоръ своимъ послѣдователямъ, и неподобно толковати наче Богомъ преданныхъ намъ святыхъ и непорочныхъ догматъ древнихъ отеческихъ.... Нѣсть мы новіи учителя и новыхъ догматъ уставщики, но православныя вѣры защитники, и по законѣхъ отецъ нашихъ поборники“ (4). Такимъ образомъ въ основу раскола былъ положенъ строгій, безусловный консерватизмъ, охраненіе древнихъ благочестивыхъ догматовъ, отъ чего послѣдователямъ его и до сихъ поръ усвояются названія *старовѣровъ*, или *старообрядцевъ*, хотя названія эти по многимъ другимъ причинамъ не вполне

№ 1989, л. 91 об. Въ изданныхъ «Матеріалахъ для исторіи раскола» этого посланія въ числѣ сочиненій Аввакума нѣтъ. Въ акад. рукописи и письмо Андрея Плещеева къ Аввакуму (л. 84).

(1) Жит. Авв. Матер. т. V, стр. 89.

(2) О иносескомъ чинѣ, стр. 287.

(3) Посланіе царю изъ Пустозерска, т. V, стр. 143—144.

(4) Матер. т. VI, стр. 266, свес. соч. Лазаря, т. IV, стр. 241, 229—263.

правильны и точны (¹). Велѣдствіе этого послѣдователя раскола продолжали чтить древнюю святыню, заходили въ тѣ храмы, гдѣ священники отправляли службу по старымъ книгамъ; даже гдѣ и по исправленнымъ книгамъ служили, и туда вожди раскола не слишкомъ строго возбраняли ходить по нуждѣ, учили только не молиться вмѣстѣ съ православными, но „егда престануть отъ молитвы, тогда кланяются“ (²). Когда же имъ предлагали затруднительный вопросъ: почему они не находятся въ единеніи съ церковною іерархією, чѣмъ явно нарушаются древнія благочестивыя правила; то они обыкновенно отвѣчали, что находятся въ единеніи съ древними пастырями. „Вѣдомо тебѣ, господину святителю, писалъ Лазарь п. Юасафу II, когда еллинскіе патріархи меня остригли, и въ то время они говорили мнѣ: хошь ли де ты быти съ нами?... И я грѣшникъ сказалъ имъ, яко хощу быти съ прежде бывшими святыми пастырями нашими..... Я грѣшникъ не по ихъ прорицанію держу священство, но имѣю на себѣ благословеніе святѣйшаго патріарха Филарета Никитича, а рукоположеніе митрополита Варлаама ростовскаго“ (³). Отсюда становится совершенно понятнымъ и то, противъ чего собственно вооружались эти охранители и защитники древняго благочестія, что служило предметомъ ихъ рѣзкихъ до неприличія обличеній. „По преданію Никона и по новоизложеннымъ ево книгамъ проповѣдаютъ новую, незнамую вѣру“, писали соловецкіе челобитчики (⁴). „Больно-су намъ,—мать нашу ограбили святую церковь, да еще бы мы жъ молча-

(¹) Со старо*вѣріємъ*, какъ увидимъ, имъ пришлось скоро разстаться. Относительно названія старообрядецъ см. бес. о. Павла въ сборникѣ его сочиненій, ч. I, стр. 587.

(²) Аввакума «книга всѣмъ горемыкамъ-миленькимъ»; Матер. т. V, стр. 235.

(³) Матер. т. IV, стр. 280—281.

(⁴) Пятая челобитная; Матер. т. III, стр. 218.

ли! Не умолчимъ-су и по смерти вашему воровству. Отдайте матери нашей имѣніе все, и азъ—отъ, который передвинули на иное мѣсто, положите на старомъ мѣстѣ, гдѣ отъ святыхъ положенъ былъ. А то мало ли дѣло; всю невѣсту Христову разорили римляне—воры бл..... дѣти, разорили зѣло и обезчестили. Кой что захватилъ, тотъ то и потащилъ: иной за сердце то ухватилъ, еже есть престоль святой четверостолпный перемѣнилъ и пятый столпъ въ срединѣ учинилъ, и тутъ мощи положилъ; а иной воръ за голову-ту ухватилъ невѣсту Христову и вѣнецъ благоукрашенный сорвалъ, еже есть древо жизни и спасенія, древо безсмертія... крестъ трисоставный... А иной..... (1) антминсъ сорвалъ съ престола еже есть мощи святыхъ: пришиты были подъ индитією на срачицы, а онъ овчеобразный волкъ, литонъ устроилъ с мощами (наверху) индитіи подъ евангеліемъ..... А иной воръ церковный с просфоръ крестъ схватилъ, да крыжъ римской положилъ; а просфору-ту Предотечеву что тараканъ изгрызъ, девять дыръ сдѣлалъ, а самъ говоритъ въ девять чиновъ небесныхъ силъ такъ надобѣ. Господи помилуй! Гдѣ у нихъ ум-отъ (2)? „Видишь ли, никоніанинъ, что вы дѣлаете, надъ одною просфирою кудѣсите—дыръ 300 навертите! Охъ собаки! Перемѣнили преданіе святыхъ отецъ, и вмѣсто семи просфиръ пять возлюбили. Такъ же и въ Римѣ прежде васъ дѣлалось“ (3). „Мы стоимъ и побораемъ за непорочный символъ вѣры, и за истинное сложеніе перстовъ во знаменіи крестномъ, и за трисвятую аллилуію, и за святое крещеніе по древнимъ книгамъ, въ нихъ же вездѣ есть Ісусъ, а Ісуса отнюдь нѣтъ“..... А „окаланный Никонъ вселенную

(1) Опускаемъ до неприличія бранное выраженіе.

(2) Аввакумъ, бесѣда объ Авраамѣ. «Матер.» т. V, стр. 368—369.

(3) Тамъ же, стр. 371. Также въ челобити. Никиты, см. т. IV, стр. 97.

возмутити и церковныя догматы и уставы отеческія вся преврати собраніемъ пестроїты отъ различныхъ еретическихъ книгъ, и служебники еретическія выдалъ съ латынскимъ крыжемъ, и крестное знаменіе въ сложеніи персть измѣнили и тресвятую аллилуію отвергли“ (1).

Считаемъ совершенно излишнимъ перечислять все книжныя и обрядовыя разности, сдѣлавшіяся предметомъ обличеній. Укажемъ лишь на тѣ немногіе изъ нихъ, которые могутъ быть нагляднымъ показаніемъ того, до какой степени простиралось стремленіе обличителей открыть ереси, или иное недоброе въ церковныхъ перемѣнахъ, и до какихъ размѣровъ, съ обратной стороны, простиралось ихъ охранительное начало. Замѣненіе одного слова другимъ, выпущеніе или прибавленіе, или измѣненіе одной буквы, безъ малѣйшаго нарушенія смысла, перестановка ударенія, новый покрой въ одеждѣ, — все встрѣчало обличенія со стороны защитниковъ „древняго благочестія“, во всемъ старались отыскивать печать антихриста, или ересь, или превратность богоотметную, или, по меньшей мѣрѣ нѣчто недоброе. Договаривались иногда до такого рода обличеній, которыя до известной степени ниспровергались ими же самими, а потомкамъ ихъ пришлось принимать оныя прямо на себя, и доказывать то самое, что обличали ихъ предки. Въ символѣ вѣры читается *рожденна, несотворенна*; прежде читалось *рожденна, а несотворенна*; въ древнихъ греческихъ „*γεννηθενησ ἀπὸ θεου*“ (2), т. е. безъ *а*. Старецъ Аврамій въ письмѣ къ царю жалуется на это исправленіе. „Отметающіи литеру. *азъ* изъ символа, говоритъ онъ, помогаютъ Арію еретику. Рожденна не сотворенна яко бы рещи: не сотвори Богъ сего еже бы рожденному быти Христу; значить Христосъ

(1) Діаконъ Федоръ, въ «Матер.» т. VI, стр. 266—267, 272—273.

(2) См. греч. символъ, при дѣян. собора 1654 г. Москва.

не рожденъ и значить не единосущенъ. Смотри како едина литера по дѣйству сатанину весь міръ убиваетъ“ (¹). Малое бо сіе слово, заключаетъ Аввакумъ, великую ересь содѣваетъ (²). Также въ херувимской пѣсни поютъ: *припѣвающе*; сіе еретическое мудрованіе римскаго костела, тамъ бо припѣваютъ къ органамъ, а мы трисвятую пѣснь приносимъ, а не припѣваемъ“ (³). „Много уже измѣненія во иконахъ, писалъ Аввакумъ, власы расчесаны и ризы измѣнены и сложеніе перстѣ, — малакса вмѣсто Христова знаменія (т. е. имянословное вмѣсто двуперстнаго)! Малаксу поганую цѣлуй! А то руку-ту раскорякою пишутъ того. Не моги, не цѣлуй ея; то антихристова печать. Плюнь на нея, побѣги прочь; не гляди на нее: привяжется дурная мысль“ (⁴). „А что онъ Никонъ, въ прочихъ своихъ новопечатныхъ книгахъ, писалъ Никита, словенское нарѣчіе превращалъ и будто бы лучше избиралъ и печаталъ вмѣсто креста—древо, вмѣсто церкви — храмъ.... и то его измѣненіе само ся обличаетъ, — посему, что крестъ ли лучше глаголати, или древо? и церковь ли честно писати, или храмъ?... Въ писаніи крестъ и церковь подъ титломъ пишется, а древо и храмъ безъ титла“ (⁵). Никонъ приложилъ прилогъ на литоргіи, обличалъ дьяконъ Ѳедоръ, по изглаголаніи символа вѣры. Егда іерей глаголетъ: *благодаримъ Господа*, людіе отвѣщаютъ: *достойно и праведно есть*. А онъ приложилъ къ тому: *спокланяются Отцу и Сыну и Св. Духу, Троицѣ единосущнѣй и нераздѣльнѣй*. И сего неподобнаго къ тому прилога отнюдь нѣсть; ино бо есть

(¹) Сборн. соч. Аврам. рук. акад. библ. № 1990, л. 17—18. 71.

(²) Сборн. соч. Аввакума, рукоп. акад. библ. л. 7 об.

(³) Сборн. соч. Аврам. л. 93.

(⁴) О иконномъ писаніи, въ Матер. т. V, стр. 296—297. снес. стр. 299—300.

(⁵) Матер. т. IV, стр. 135.

благодарити, ино покланятися. Хотѣлъ тѣмъ Никонъ помраченный перемудритъ св. Златоуста и Василия Великаго“ (1). „Да въ новыхъ книгахъ напечатано, писалъ Лазарь, *Единородный Сыне и Слове Божій*. Сія рѣчь двоелична. Въ томъ же стихѣ *смертію смерть поправъ*. И та рѣчь временная... Да въ новыхъ же книгахъ напечатано: *достойно есть яко воистинну блажити тя Богородицу*, и та рѣчь развратна. Да въ новыхъ же книгахъ напечатано предъ отпустомъ: *слава и нынѣ Господи помилуй 3-жъ, а 4-е благовослови*. И тѣмъ являютъ четвертое лице“. А что напечатано *во вѣки вѣковъ*, и та рѣчь еретическая (2). Прежде удареніе ставилось на предлогъ: *во имя, во вѣки*; затѣмъ, при развитіи языка, оно стало переноситься на слово стоящее послѣ предлога; никоновскіе справщики сдѣлали тоже и въ богослужебныхъ книгахъ. Раскодоучители не опустили безъ вниманія и этого. Чернецъ Савватій въ челобитной царю писалъ: „тѣмъ все старыя книги опорочили и укоризну навели; не токмо простыхъ людей, но и святыхъ многихъ, которые по тѣмъ книгамъ служили и Богу угодили, и сихъ дураками сдѣлали, яко глупы были.— Многое испортили одною просодіею оксіею, какъ отняли ее отъ предлогу, и учили полагати среди рѣчи: гдѣ глаголется почину, рекше по уставу, тамо предлогъ (п) *покой съ (о) ономъ* и просодіею оксіею прежде сего полагали надъ предлогомъ надъ *покоемъ* и надъ *ономъ*, а нынѣ ее полагаютъ среди тое рѣчи надъ (ч) *червями* и надъ (и) *иже*“ (3). „А что и съ природнаго и пространнаго своего языка словенскаго, на греческій тѣсный языкъ воспящаются во многихъ рѣчахъ, вмѣсто (з) земли (с) слово полагаютъ, и то

(1) Матер. т. VI, стр. 159.

(2) Тамъ же, стр. 189. 190. 194. 200. Въ сочиненіяхъ Пикиты и Лазаря дѣляя страницы испещрены указаніями на подобныя измѣненія; см. стр. 152—154. 189—200.

(3) Три челобитныя, изд. Кожанчикова, стр. 40.

не доброе же..... Гдѣ глаголется *зъ Богомъ, зъ душею, зъ дѣвою, печатають съ Богомъ, съ душею, съ дѣвою* (1). Про Авраамія говорили, что онъ прельстилъ многихъ людей и пустынниковъ тѣмъ, между прочимъ, что показывалъ въ Служебникѣ напечатано-де въ имени апостола Павла вмѣсто *вѣди ижица*, — вмѣсто *Павла* — *Парлъ* (2). Заслуживаетъ вниманія, наконецъ, слѣдующее обличеніе Никиты. „Въ Никоновѣ книгѣ (3) напечатано сиче: *вѣдомо буди, яко не сущу священнику, нужди прилучившися, можетъ и священнодіаконъ крестити и мѣрскій христіанинъ... аще ли и свой отецъ креститъ, или яковый убо чело-вѣкъ, право мудрствую преданія святыхъ церкви, нѣсть грѣха*. И то, государь, напечатано съ хромыхъ и съ покидныхъ книгъ на расколъ православной вѣрѣ“ (4). Въ своемъ мѣстѣ увидимъ, насколько это обличеніе попало въ цѣль.

При такомъ до послѣдней степени развитомъ, безусловно строгомъ охраненіи „древняго благочестія“, безъ сомнѣнія, съ перваго взгляда представляется почти невозможнымъ допустить появленіе какихъ бы то ни было новыхъ ученій, или своеобразной церковной практики. И объ этомъ, конечно, не думали, и этого не желали вожди раскола. Но тѣмъ не менѣе это случилось помимо ихъ желанія, силою обстоятельствъ. Это сдѣлала сама жизнь, какъ бы въ укоръ ихъ церковному отщепенству. Въ объясненіе этого прежде всего стѣбитъ примѣчанія то свойство расколовождей, что, при своемъ охранительномъ стремленіи уберечь

(1) Три челобитныя, изд. Кожанчикова, стр. 35 и 36.

(2) Допросныя рѣчи старцевъ Нила и Гавріила о строителѣ Аврааміѣ 1666 г. Матер. для ист. раск. см. «Братск. Слово» 1875 г. кн. 4, стр. 657.

(3) Въ Скрижали, л. 76 послѣдняго счета; въ сочиненіи Гавріила филадельфійскаго о седми тайнахъ.

(4) Матер. т. IV, стр. 68 — 69.

не только существующія слова и буквы, но даже ударенія, „эти старовѣры“ очень не далеки были въ дѣйствительномъ богословствованіи, и не всегда вѣрно и ясно понимали отвлеченные богословскіе догматы. Они до такой чрезмѣрности возвышали обрядъ, т. е. внѣшній, символическій знакъ, и букву книжную, что, по замѣчанію собора 1666 г. въ трехъ перстахъ извѣстнымъ образомъ сложенныхъ, т. е. большой съ двумя послѣдними, сказывали всю тайну Божества (¹), тогда какъ въ трехъ также перстахъ, вмѣстѣ сложенныхъ, но только не тѣхъ, а перыхъ, видѣли печать антихриста, троицу пребеззаконную, пресвятой Троицѣ подобящуюся. Лазарь обвинялъ, между прочимъ прав. церковь за то, что въ новопечатныхъ книгахъ напелъ наименованіе І. Христа *Богочеловѣкомъ* (²). Никита обличалъ за то, что не исповѣдуется непорочнаго зачатія пресвятой Дѣвы, Матери Божіей, т. е. какъ разъ явился проповѣдникомъ ученія, возведеннаго въ наши дни въ догматъ латинскою церковію (³). И это дѣлаетъ одинъ изъ охранителей Россіи именно отъ латинскихъ ересей! Аввакумъ, этотъ „протосингелъ Христовы церкви“, много погрѣшалъ въ ученіи о св. Троицѣ, о воплощеніи Сына Божія и о сошествіи Христовѣ во адъ. Мысли Аввакума раздѣлялъ и Лазарь. Онъ же Аввакумъ, вмѣстѣ съ Лазаремъ, еще раньше учили слишкомъ человѣкообразно объ ангелахъ „глаголаше у нихъ власы быти и торочки на главахъ, и зѣрцала въ рукахъ и крыла у нихъ“, въ чемъ обличалъ ихъ дьяконъ Ѳеодоръ Ивановъ (⁴). Конечно, заблужденія эти были явленіемъ совершенно случайнымъ, порождаемымъ не сознательнымъ упор-

(¹) Дѣян. собора 1667 г. отд. «предѣлъ» «освящ. собора» стр. 31.

(²) Матер. т. IV, стр. 197.

(³) Тамъ же, и «Жезлъ Правленія», л. 27.

(⁴) О дѣйствительности подобныхъ неправославныхъ мыслей Аввакума см. «Бр. Слов.» 1875 г. кн. 4, отд. 2-й, стр. 258 и дал.

ствомъ еретичества, а не болѣе, какъ невѣжественнымъ упрямствомъ, и потому въ дальнѣйшей исторіи раскола они частію исчезли сами собою, частію даже заподозрѣвалось самое ихъ существованіе, и только одно — ученіе о непорочномъ зачатіи очень недавно, уже послѣ провозглашенія Римомъ новаго догмата, было высказано въ одномъ весьма важномъ раскольническомъ сочиненіи (1). Но значеніе всѣхъ указанныхъ, у первыхъ вождей раскола находящихся, заблужденій заключается въ томъ, что самое ихъ появленіе служитъ удостовѣреніемъ, что, ратуя за неизмѣнность обряда и буквы и явившись въ этомъ случаѣ безусловными охранителями и рѣзкими обличителями, они оказывались очень плохими защитниками „древняго благочестія“ въ болѣе серьезномъ смыслѣ, потому что неясно понимали глубокія догматы христіанской церкви. Это свойство сказалось въ вѣковой исторіи раскола появленіемъ и существованіемъ своеобразныхъ доктринъ. И какъ перваго рода заблужденія явились случайно, по невѣдѣнію, и потому сравнительно скоро исчезли и съ жизнію раскола прямой, органической связи не имѣли, такъ послѣдняго рода своеобразныя доктрины, какъ плодъ неизбѣжныхъ, самую жизнію предъявленныхъ запросовъ, изъ самаго положенія раскола вытекающихъ, имѣютъ тѣсную связь съ самымъ его существованіемъ. Запросы эти не могли быть рѣшены съ точки зрѣнія охранительнаго начала.—старовѣрства, и отвѣты на нихъ были явленіемъ не добровольнымъ, а вынужденнымъ, не слѣдствіемъ свободомыслія и стремленія проникнуть въ духъ Писанія, отыскать болѣе глубокой въ немъ смыслъ, а простымъ подтискиваніемъ въ Писаніи основаній для защиты своего положенія, оказавшагося непохожимъ на положеніе до-никоновской „бла-

(1) «Бѣлокриницкій уставъ» Павла Васильева. См. истор. бѣлокр. іерархіи, проф. Н. Субботина, т. I. Москва. 1874 г. стр. 179.

гочестивой“ церкви. При этомъ характеръ обрядовѣрный, охраненіе выраженій и буквъ, ни мало не измѣнился; и до сихъ поръ *онъ составляетъ коренную черту раскола.*

Разгадка существованія въ старообрядческомъ расколѣ двухъ весьма разнохарактерныхъ, и повидимому совершенно несомѣстимыхъ принциповъ безусловнаго охраненія до-никоновской церковной практики и появленія новыхъ своеобразныхъ ученій,—заключается въ фактическомъ положеніи раскольнической общины. Главными противниками книжнаго исправленія п. Никона были лица духовныя; въ числѣ ихъ были и нѣкоторые епископы — Павелъ коломенскій, Александръ вятскій; сюда же раскольническіе писатели причисляютъ Макарія новгородскаго и Маркелла вологодскаго (1). Но Павелъ коломенскій несомнѣнно умеръ задолго до большаго московскаго собора; Александръ вятскій принесъ раскаяніе на соборѣ 1666 г. Макарій и Маркеллъ, если и не сочувствовали книжному исправленію, то своего несочувствія не доводили до разрыва съ церковію (2). Какъ бы то, впрочемъ, ни было, но во всякомъ случаѣ то несомнѣнно, что послѣ собора 1666 — 7 гг. раскольники не имѣли въ своей средѣ ни одного епископа, а посему некому было поддерживать преемственное существованіе церковной іерархіи, освящать миро и священникамъ давать право на совершеніе богослуженія и тайнодѣйствій, ибо безъ повелѣнія мѣстнаго епископа пресвитеры ничего не могутъ творить (3). Священниковъ на

(1) См. «Виноградъ російскій»; рук. акад. библ. № 1763 ст. о Никонѣ «Сказаніе о скончаніи Павла коломенскаго»; рук. библ. высокопр. митр. Макарія № 46. Церк. ист. Павла бѣлокриницкаго, стр. 49 и 67.

(2) Предположимъ о мѣстѣ и родѣ его смерти собраны въ книгѣ проф. Субботина: «Исторія бѣлокриницкой іерархіи», стр. 3.

(3) Подробности см. Прав. Собес. 1882 г. Февр. въ нашей статьѣ «Мнимый раскольническій соборъ».

(4) Прав. св. апост. 39.

первыхъ порахъ было не мало, и хотя нѣкоторые изъ нихъ были лишены сана и разстрижены, но это осужденіе считалось недѣйствительнымъ. Такъ, Аввакумъ рассказываетъ, что когда его „стригли и проклинали“, то и онъ „проклиналъ супротивъ“. „Запрещеніе то отступническое о Христѣ подъ ноги кладу, говорилъ онъ, меня благословляютъ московскіе святители Петръ, Алексѣй, Иона, Филиппъ. Отступниковъ же отвращаюся, не боюся я ихъ со Христомъ живучи“⁽¹⁾. И дѣйствительно, въ Пустозерскѣ онъ былъ духовнымъ отцемъ Аврамія и совершалъ другія священнодѣйствія⁽²⁾. Боярыня Морозова, заключенная въ Боровскъ, причащалась изъ рукъ попа Іова Льговскаго, и постриглась отъ священноинока Досифея⁽³⁾. Псковскій воевода, князь Хованскій держалъ при своемъ домѣ моленную, въ которой отправляли богослуженіе разные пришлые попы; впоследствии, сдѣлавшись начальникомъ Стрѣлецкаго приказа, онъ и въ Москвѣ зарелъ тоже. Всѣ означенные попы имѣли рукоположеніе до-никоновское; а нарушеніе ими строгихъ церковныхъ правилъ относительно совершенія тайнодѣйствій по волѣ епископа не представлялось важнымъ, смущающимъ обстоятельствомъ. Но такому священству естественно угрожало оскудѣніе, а за тѣмъ и окончательное прекращеніе. По мѣрѣ того, какъ главные расколуучители были удаляемы изъ Москвы въ ссылку, а иные изъ священниковъ бѣжали съ толпами послѣдователей въ южные окраины государства⁽⁴⁾, недостатокъ въ священникахъ становился

⁽¹⁾ Жит. Авв стр. 69.

⁽²⁾ Въ «книгѣ горемыкамъ миленькимъ» пишетъ: «Я на всякъ день по дважды кажу васъ, и дома вапа, и панихиды пою, и мертвыхъ кажу, и благословляю васъ крестомъ Христовымъ, и потомъ рукою своею грѣшную, пятью днемъ по всякомъ правилѣ, у отца Досифея благословенія прошу». стр. 237—238.

⁽³⁾ Русск. Вѣстн. 1865 г. сент. стр. 29.

⁽⁴⁾ Попы Іовъ, Стефанъ, Козьма, Іоасафъ, Феодосій. См. о бѣгствующемъ священствѣ Ивана Алексѣева; рук. ак. библ. № 1762.

болѣе и болѣе оцутительнымъ. Спустя около 15 лѣтъ послѣ собора, Аввакумъ пишетъ царю Θεодору: столпи поколебашеся навѣтомъ сатаны, патріарси изнемогоша, святители падоша и все священство еле живо. Богъ вѣсть, аки и умроша. Увы, погибѣ благоговѣйный отъ земли и нѣсть исправляющаго въ челоуѣцѣхъ“ (1). „Который попъ хотя и старый поставленъ, но блудитъ хотя мало нѣчто, бѣжать отъ него подобаетъ“ (2). Такимъ образомъ первая раскольническая община оказалась во многомъ непохожею на древле-благочестивую до-никоновскую церковь. Предъ лицомъ первыхъ вождей раскола предсталъ грозный вопросъ объ іерархіи. Трудность вопроса вполне сознавалъ Аввакумъ, и непосредственно за приведенными словами, ничего не нашель лучше, какъ воскликнуть: „спаси,

(1) Матер. т. V, стр. 156.

(2) Матер. т. V, стр. 221 въ примѣч. Стоитъ отмѣтить высказываемое иногда мнѣніе современныхъ раскольниковъ, что предки ихъ отдѣлились отъ церкви не изъ-за разности въ обрядахъ, а изъ-за клятвъ и порицаній на старые обряды, и что они стремились только къ тому, чтобы имъ позволено было содержать прежніе обряды. Помимо представленнаго выраженія и многихъ подобныхъ мыслей выраженныхъ какъ нельзя болѣе ясно въ разныхъ челобитныхъ, противорѣчащихъ такому мнѣнію, вотъ одинъ случай, свидѣтельствующій о томъ, что первые расколоводители совершенно были далеки отъ мысли о совмѣстномъ существованіи того и другаго обряда, а требовали безусловнаго торжества прежняго обряда. Въ «посланіи къ Маремьянѣ Θεодоровнѣ» Аввакумъ рассказываетъ слѣдующее: «зѣло Богу гнусно нынѣшнее пѣніе. Грѣшному мнѣ челоуѣкъ доброй изъ церкви принесъ просфору, и со крестомъ Христовымъ, а попъ-отъ является, *по старому поетъ*: до того пѣлъ по новому; я чайлъ, покался и престалъ.... Я взялъ просфору, поцѣловалъ, положилъ въ уголку, покадилъ, хотѣлъ по причастіи употребить. Въ ноши той «видѣніе бѣсовъ было». Уразумѣвъ, яко просфиры тоя стражду, выложилъ ее за окошко. Не знаю что дѣлать: на ней крестъ Христовъ, но распятіе неудобно податынѣ. Бѣсъ велѣлъ тотъ крестъ поцѣловать. Въ другую ночь тоже видѣніе бѣсовъ. Въ слѣдующій день «сжегъ просфору и пепелъ за окошко кинулъ, рекше: вотъ бѣсъ жертва твоя... И Никона проклялъ и ересь его. И паки въ той часъ здравъ бысть. Видишь ли, Маремьяна, такова-то ихъ жертва хороша!» Матер. т. V, стр. 197—199.

спаси ихъ Господи, имиже вѣси судьбами“! „Больши станемъ предъ Спасомъ плакать“⁽¹⁾. Однако, первымъ вождямъ раскола оказалось необходимымъ указать такой, или иной выходъ изъ затруднительнаго положенія, дабы удержать за собою громкое имя послѣдователей древняго благочестія. Въ сочиненіяхъ ихъ мы находимъ нѣсколько отрывочныхъ, не вполне опредѣленныхъ и между собою несогласныхъ указаній на то, какъ быть вслѣдствіе оскуднѣнія священства. Указанія эти имѣются лишь у двухъ писателей Аввакума и Ѳеодора. И прежде всего мы встрѣчаемъ ясныя и опредѣленныя мнѣнія о попахъ—такъ называемыхъ—отступникахъ. Въ посланіи изъ Пустозерска къ нѣкому Іоанну, написанномъ Ѳеодоромъ, но читанномъ и подписанномъ также Аввакумомъ и Авраміемъ находится довольно обстоятельный отвѣтъ „о попахъ рукоположенныхъ отъ прежнихъ православныхъ святителей, и соблазвившихся отъ Никона и инако жертву приносящихъ и паки по древнему служити начавшихъ“. „Такові подлежатъ суду священныхъ правилъ, понеже не сопротивилиася ни мало прелести, нововводнымъ преданіемъ..... И они, не вѣдуще, мню, своего священническаго сана и достоинства, тако отъ простоты погрѣшиша, еще же и страха ради мучительскихъ запрещеній слицемѣриша вмалѣ: и отъ такихъ по нужи мощно всякую святыню пріимати, непорочнаго ради на нихъ благословенія первыхъ нашихъ святыхъ пастырей,—и крещеніе и исповѣдь и причащеніе и прочая. Кромѣ же нужи никакоже отъ нихъ; понеже слюбодѣйствоваше въ догматѣхъ. А лучше, рещи, тѣхъ нынѣ и невозможно обрѣсти праваго священства. О горе и увы!..... Но „еще съ таковымъ обращеніемъ и старые попы по паденіи своемъ служатъ, но мыслятъ дwoедушно, егда понуждени будутъ отъ отступниковъ къ прелести новыхъ догматъ, вто-

(1) Матер. т. V, стр. 237.

рое и третіе отступить хотятъ, паки вертящеса, яко прахъ вѣтромъ, въ разумѣ своемъ и въ неигрательныхъ играти смыпляюще: то отъ таковыхъ, яко отъ Юды предателя чюждатися православнымъ.... И лучше ни отъ когоже наставлятися, нежели отъ злаго водиму быти“ (1). Но разсужденіями о старопоставленныхъ священникахъ вопросъ далеко не изчерпывался, такъ какъ въ нихъ уже чувствовался недостатокъ; а въ непродолжительномъ сравнительно времени они должны были совершенно прекратиться. Необходимо замѣтить, что первые вожди раскола не любили заглядывать впередъ, устанавливать для жизни своихъ послѣдователей то, или другое опредѣленное направленіе. Быть можетъ они надѣялись на возвращеніе дѣлъ къ старому, или, что вѣроятнѣе, задавшись простымъ

(1) Матер. т. VI, стр. 61—63. снес. 340—341. Въ Матеріалахъ для исторіи раскола такое же посланіе къ Іоанну помѣщено и въ сочиненіяхъ Аввакума. Но это послѣднее представляетъ лишь сокращенную редакцію цитуемаго посланія діакона Федора; только окончаніе, начиная съ толкованія 13 гл. апок.—другое. Имѣющееся мѣсто буквально сходно съ посланіемъ Федора. Да и Хлудовская рукопись (№ 237) съ которой издано посланіе въ ряду сочиненій Аввакума, озаглавляется такъ: *Выписано изъ еписistolii великихъ отцевъ страдалыцвъ за истинную соборную и апостольскую церковь изъ пустозерской темницы* (т. V, стр. 224 въ примѣч.). Значить, во 1-хъ это только выписка изъ посланія, и во 2-хъ не Аввакумомъ именно составленнаго, а нѣсколькими; — въ полной редакціи упоминается прямо дьяконъ Федоръ какъ его составитель (т. VI. см. въ началѣ и въ концѣ посланія). Наконецъ, и слогъ посланія не Аввакумовъ. Примѣчаніе это имѣетъ то значеніе, что нѣкоторыя мысли, въ посланіи находящіяся, какъ увидимъ ниже, едва ли принадлежать Аввакуму, если только онъ не высказывалъ противорѣчивыхъ сужденій, въ разное время по вопросамъ затруднительнымъ. Высказывать же свое согласіе съ такими сочиненіями, въ которыхъ излагались мысли, несогласныя иногда съ ихъ мыслями, по затруднительнымъ вопросамъ, было дѣломъ, по крайней мѣрѣ не исключительнымъ. Такъ, Аввакумъ согласился съ мыслями высказанными въ посланіи Авраамія къ нѣкому боголюбцу, гдѣ доказывалось, что послѣдній антихристъ—Никонъ; а вскорѣ самъ писалъ, что послѣдній антихристъ еще не пришелъ. См. посл. старца Авраамія въ сборн. его сочиненій, рукоп. акад. библ. л. 187 и Матер. т. V. стр. 250.

охранительнымъ стремленіемъ, чувствовали себя безсильными разрѣшить появляющіеся новые вопросы, коихъ сначала не предвидѣли. Отъ этого у нихъ и встрѣчаются не болѣе, какъ неустановившіеся мнѣнія разнаго характера, которыя, притомъ, и констатировать не легко, по неизвѣстности ихъ сочиненій до послѣдняго времени и по невозможности установить мѣстами ихъ правильную редакцію⁽¹⁾. Дьяконъ Ѳеодоръ, отличавшійся, по мнѣнію ученыхъ, наибольшою послѣдовательностію, сравнительно съ другими, видящій наступленіе антихристового царства, совершенно отвергалъ значеніе хиротоніи послѣ Никона. Аввакумъ, высказываетъ ту основную мысль, что безъ поповъ міру быти нельзя⁽²⁾, и указываетъ двоякій выходъ изъ затруднительнаго положенія. Съ одной стороны онъ усваиваетъ право лицу неосвященному на совершеніе и преподаваніе нѣкоторыхъ таинствъ, и въ этомъ случаѣ идетъ по слѣдамъ перваго бывшаго въ Москвѣ раскольническаго собора, о коемъ разсказывается въ житіи Корнилія. Если вѣрить этому разсказу, а онъ ничего невѣроятнаго въ себѣ не заключаетъ,—то на соборѣ, узаконившемъ, „ніконіанское крещеніе за истинное не вмѣнять“, было также положено правиломъ, „если не случится іерея прежняго посвященія, то по нуждѣ дозволить совершеніе обряда крещенія простолюдину (на основаніи наставленій св. Никифора патріарха, Иринея, блаженнаго Августина и номоканона)“⁽³⁾.

(1) Наука не можетъ быть не признательна проф. Субботину за изданіе сочиненій первыхъ расколоучителей; но, конечно, не можетъ игнорировать и нѣкоторыхъ списковъ, расходящихся по разслѣдуемому нами вопросу.

(2) Въ посланіи къ неизвѣстному по Хлудовскому списку, см. Матер. т. V, стр. 221 въ примѣч. Тоже и по рукоп. Казанской акад. № 1989.

(3) Разск. изъ ист. стар. Максимова, стр. 29. Никита, обличавшій за это же самое прав. церковь, могъ не знать о такомъ постановленіи раскольническаго собора, такъ какъ не былъ въ Москвѣ

Аввакумъ пошелъ далѣе въ этомъ направленіи. Онъ усвоилъ право простолюдину и на совершеніе покаянія. „А исповѣдываться пошто итѣи къ никоніанину? Аще нужда и привлечетъ ты, и съ нимъ ты въ церкви сказки сказывай⁽¹⁾... „Есть въ правилахъ пишеть, повелѣваетъ исповѣдаться искусному простолюдину, нежели невѣжи попу, паче же еретику. И ты своему брату искусному извѣсти согрѣшеніе свое, и Богъ проститъ ты, покаяніе твое видѣвше... *Исповѣдайте другъ другу согрѣшенія*, по апостолу, *и молитесь другъ о другъ яко да изцѣлѣете*“. Вмѣстѣ съ этимъ наставленіемъ, Аввакумъ совѣтуетъ нѣкому Борису „всегда прощенія“ говорить, и самъ извѣщаетъ его о данномъ ему своемъ прощеніи. „Борисушко! Богъ тебя проститъ яже согрѣшилъ отъ юности и до сего часа, или словомъ, или дѣломъ, или помышленіемъ, или въ разумѣ, и въ недомыслѣ, или проницательствомъ, и лукавствомъ, и челоуѣкоугожденіемъ, татбою, и блудомъ и всякою нечистотою. Богъ проститъ ты о всемъ и в сій вѣкъ и въ будущій“⁽²⁾. Но такъ какъ подобныя заочныя прощенія, притомъ грѣховъ неповѣданныхъ, слишкомъ уже далеки отъ исповѣди; то Аввакумъ сверхъ исповѣди другъ другу рекомендуетъ также исповѣдь непосредственно Богу. „А въ чемъ погрѣшитъ: и ты кайся предъ Господомъ Богомъ“⁽³⁾. Аще нужда привлечетъ и причаститися безъ попа можно святымъ комканіемъ. Аще мужескъ полъ, или женскъ въ нынѣшнее настоящее огнепальное время со исповѣданіемъ и съ прощеніемъ другъ ко другу тѣла Христова и крови причащайтесь..... А младенцевъ причащайте истиннымъ запасомъ. И мірянинъ причащай робенка,—Богъ благословитъ!“ При этомъ

(1) Книга всѣмъ горемыкамъ миленькимъ. По другой редакціи: *и ты на землю повались, и лежи ногу вверхъ подымя*; см. стр. 233—235, и въ примѣч. также въ Жит. Авв. стр. 38.

(2) Тамъ же, стр. 237. снес. стр. 234.

(3) Тамъ же.

Аввакумъ даетъ подробныя наставленія, какъ все это дѣлать (¹). Но онъ, безъ сомнѣнія, очень хорошо понималъ, что это наставленіе о причащеніи мало устраняетъ предстоящее затрудненіе, такъ какъ самый запасный агнецъ возможенъ только при существованіи священства. Сказать что либо въ ослабленіе значенія св. причащенія, онъ, какъ бывший священникъ и какъ ревнитель „благочестія“ естественно не могъ. Поэтому, съ другой стороны, въ сочиненіяхъ его встрѣчается смѣлая для расколоточителя мысль, о возможности прибѣгать къ попамъ новаго рукоположенія, если бы кто изъ таковыхъ полюбилъ старину. „Гдѣ есть пѣніе внутри алтаря и на клиросахъ, писалъ онъ, а попъ новопоставленъ, о семъ посудить. Аще попъ онъ проклинаетъ никоніанскую ересь, и службу ихъ, и всею крѣпостію любитъ старину, по нуждѣ настоящаго времени, да будетъ попъ, и къ тѣмъ церквамъ приходити“ (²). Такимъ образомъ Аввакумъ обращалъ свои взоры и на

(¹) Держи при себѣ запасный агнецъ, аще въ пути, или на промыслу, или всяко прилучится кромѣ церкви, воздохни предъ Владыкою, и ко брату исповѣдався, съ чистою совѣстію причастися святыяи; такъ хорошо будетъ! По постѣ и по правилѣ предъ образомъ Христовымъ на коробочку постели платокъ, и свѣчку зажги, и въ сосудцѣ водицы маленько, да на ложечку почерпни, и часть тѣла Христова съ молитвою въ воду на ложку положи, и кадиломъ вся покади, поплакавъ глаголи: вѣрую Господи, и исповѣдую.... Подомъ падше на землю, предъ образомъ проговори, и, возставъ, образы поцѣлуй, и перекрестясь, съ молитвою причастися и водицей запей» (Жит. стр. 39 и посл. горемык. стр. 234).

(²) Рук. акад. библ. № 1989, л. 81. Свидѣтельство это точно также передается въ статьѣ объ Аввакумѣ въ «Брат. слов.» 1875 г. кн. 4, стр. 303; авторъ этой статьи пользовался сборникомъ Аввакумовыхъ сочиненій А. И. Хлудова № 237. Въ изданныхъ сочиненіяхъ Аввакума (Матер. т. V) это мѣсто помѣщено въ подстрочномъ примѣчаніи (стр. 224); но съ пропускомъ слѣдующ. очень важныхъ словъ: *а поць новопоставленъ*. Но изъ связи рѣчи нетрудно усмотрѣть, что здѣсь имѣется въ виду именно попъ *новопоставленный*, ибо о старопоставленномъ не могло быть и вопроса.

священниковъ послѣ Никона поставленныхъ (1). Дьяконъ Ѳеодоръ рѣшительно отвергалъ возможность обращаться къ попамъ новаго посвященія, хотя бы они и по старому служили. „А которые попы отъ Никона отступника ставлены и отъ никоніанъ, послѣ мору, паче же отъ 174. году (т. е. 7174—1666), егда совершенно православіе все отринуша, и всѣхъ еретикъ крещеніе римское и священство ихъ гнусное пріяша;... и тѣмъ отступленіемъ своимъ и латыни сообщеніемъ чужи себе сотвориша архіерейства,.... и поставляеми отъ нихъ попы и діаконы не священи суть по правиломъ,.... и православнымъ христіаномъ не подобаетъ ихъ благословенія пріимати, ни крещенія, ни молитвы, и въ церкви съ ними не молитися, ниже въ домѣхъ. То есть часть антихротова воинства,.... и отступленіе ихъ указываетъ Духъ Святыи истинный во Апокалипсисѣ. 13 главѣ, по числу звѣря 666, и Книги о вѣрѣ 30 главѣ. Затѣмъ расколуучитель всѣхъ поповъ раздѣлилъ на два чина „студныя и мерзкія, какъ при Иліѣ бысть вааловы жрецы“. Студныя „суть попы старыхъ архіереовъ ставленники, покинувшѣ истинную службу отецъ своихъ, и начевъше льстивую и развращенную приносить по новымъ служебникамъ еретическую жертву. Мерзкія же вааловы жрецы се есть: кои въ новой службѣ поставлены суть.... И сіи обои неправи суть. Да по нужи отъ старыхъ рукоположенцевъ мощно благословеніе пріимати, обратившихся паки на истину. А отъ новыхъ ставленниковъ, *еще и по старому служатъ* отнюдь не подобаетъ благословеніе пріимати, понеже отъ еретикъ поставлены“ (2). Какъ же быть дальше, безъ священниковъ, дьяконъ этимъ вопросомъ не задался. Сталъ ли онъ въ этомъ случаѣ въ полное

(1) Отъ этого намъ и представляется страннымъ его слишкомъ рѣшительное заявленіе противнаго въ посланіи къ Іоанну.

(2) Матер. т. VI, стр. 63—64, 74—75.

противорѣчіе съ Аввакумомъ, или только не захотѣлъ стать въ противорѣчіе съ собою, какъ это сдѣлалъ Аввакумъ, давшій подпись подъ процитованнымъ посланіемъ Ѳеодора, рѣшительно сказать невозможно. Ясно одно, что первые расколоучители не рѣшили труднаго вопроса относительно оскудѣнія церковной іерархіи, оставивъ его открытымъ для будущихъ поколѣній.

Стрѣлецкими возмущеніями 1682 г. — сперва политическими, а затѣмъ имѣвшими характеръ церковный, заканчивается первый, начальный періодъ исторіи раскола. Написанная Сергіемъ и поддерживаемая расходившимся своеволіемъ стрѣльцовъ, челобитная представляетъ послѣднюю попытку раскольниковъ возстановить „старую“ вѣру черезъ обращеніе къ царской власти. Слѣдствіемъ ея была казнь Никиты Добрынина, какъ предводителя мятежа ⁽¹⁾, и вскорѣ за тѣмъ первый, спеціальный, раскола касающійся указъ царевны Софьи 1684. Этимъ указомъ безусловно воспрещалось содержаніе раскола: послѣдователей его и распространителей предписывалось сжигать, а укрывателей наказывать кнутомъ и денежными пенями ⁽²⁾. Всѣ первые расколоучители къ этому времени сошли въ могилу. Строгій указъ, усиливъ преслѣдованія, увеличилъ бѣгство раскольниковъ изъ Москвы и другихъ городовъ на лѣсныя и пустынные окраины государства и за границу. Москва утратила значеніе центра раскольниковъ; стали образовываться новые центры по окраинамъ и въ предѣлахъ Польши, вблизи отъ границы. Сначала бѣглецы представляли бродячія шайки, до послѣдней степени нафанатизированныя, которыя занимались удалствомъ, производили буйства, врывались въ при-

⁽¹⁾ «Сказка о смертномъ приговорѣ Никитѣ Пустосвяту» напечатана въ Матер. для ист. раск. см. «Брат. Слово» 1875. кн. 4, стр. 589.

⁽²⁾ Полн. собр. законовъ Росс. имп. т. 2, № 1102.

ходскія церкви и монастыри (въ Палеостровскій, на сѣверѣ, въ олонецкой губ.) (¹), укрѣплялись въ городахъ и овладѣвали крѣпостями, (близь Тамбова и Козлова), сражались съ посылаемыми войсками (²), сожигались въ виду посланныхъ командъ (³), нѣкоторые запащивались, другіе, въ ожиданіи близкой кончины міра (⁴), сдѣлали себѣ гроба, рыли могилы, ложились въ нихъ, одѣвшись въ саваны, и въ такомъ видѣ ожидали трубнаго гласа архангела (⁵). Но, вслѣдствіе измѣнившихся политическихъ обстоятельствъ указъ Софьи скоро потерялъ свое практическое значеніе. Фанатизмъ естественно сталъ утихать; приходилось думать не о второмъ пришествіи и страшномъ судѣ, а объ устройствѣ жизни на землѣ и о рѣшеніи разныхъ возникавшихъ вопросовъ. Бродячія раскольническія шайки стали осѣдаться на опредѣленныхъ мѣстахъ, заводять общежитія подъ разными наименованіями, организоваться въ общины, которыя естественно стали получать значеніе центральныхъ пунк-

(¹) Акт. истор. т. V, №№ 151 и 233. Истор. Выговск. пуст. стр. 96—97.

(²) П. С. З. т. II, № 1310.

(³) Истор. Выг. пуст. гл. III, IV, VII. Акт. ист. т. V, № 127.

(⁴) Это ожиданіе основывалось на расчетѣ, сдѣланномъ однимъ изъ первыхъ расколоучителей, что, такъ какъ сатана связанъ на тысячу лѣтъ (Апок. гл. 20) не отъ рождества Христова, а со дня Его смерти и сошествія во адъ душею своею; то къ 1666-мъ годамъ—указаннымъ въ Книгѣ о вѣрѣ (гл. 30) слѣдуетъ присоединить еще 33½ года, и тогда ожидать пришествія антихриста и кончины міра. Расчетъ падалъ на послѣдній годъ XVII в.

(⁵) Въ «Истор. очерк. поповщины» Мельникова приведена пѣсня, которую распѣвали эти живые мертвецы (стр. 30—31):

«Древнянъ гробъ сосновень
 Ради мене строень
 Буду въ немъ лежати
 Трубна гласа ждати
 Ангели вострубятъ
 Отъ гробовъ возбудятъ».

товъ для разсѣянныхъ по разнымъ мѣстамъ раскольниковъ. Этому-то второму поколѣнію раскольническихъ вождей и пришлось рѣшать тѣ вопросы, которые они унаслѣдовали отъ прежняго времени. Вопросъ объ іерархіи выдвинулся теперь со всею своею силою, и долженъ былъ непременно такъ, или иначе быть рѣшенъ.

Въ нашемъ расколѣ отличительное свойство отъ всѣхъ западныхъ протестантскихъ сектъ то, что всѣ вопросы, по крайней мѣрѣ, наиболѣе крупныя, рѣшались сначала практически, въ жизни, а потомъ уже являлась теорія, ученіе, какъ оправданіе практики. И это совершенно въ духѣ кореннаго охранительнаго начала, которое чуждо всякихъ новыхъ идей. О вліяніи на это рѣшеніе заносныхъ, западныхъ идей нечего и говорить; доктрины нашихъ сектантовъ-старобрядцевъ развѣ только случайными, рыводными признаками могутъ съ перваго взгляда казаться похожими на идеи западныхъ сектантовъ, гдѣ теорія шла впереди практики, гдѣ первичнымъ исходнымъ стремленіемъ и цѣлю было разрушеніе зданія римско-католической церкви, какъ оно сложилось вѣками. У насъ первичною цѣлю было не разрушеніе чего-либо, а охраненіе. И такое или иное практическое рѣшеніе возникавшихъ въ расколѣ вопросовъ являлось не вслѣдствіе какихъ-либо новыхъ идей, появлявшихся у нашихъ расколуучителей, а, или вслѣдствіе привычки, образовавшейся подъ вліяніемъ предшествовавшихъ обстоятельствъ, или вслѣдствіе житейской необходимости. Такъ было и при рѣшеніи вопроса объ іерархіи, время которому неотложно наступило.

Пространство между Онежскимъ озеромъ и Бѣлымъ моремъ, а также побережье Бѣлаго моря, отъ онежскаго залива на сѣверъ, и сѣверное побережье Онежскаго озера,—извѣстное подъ именемъ сѣвернаго поморья, и теперь еще представляется необыкновенно пустыннымъ и малонаселеннымъ. Нѣкоторые—приходы повѣнецкаго уѣзда (олонецкой губерніи) и кем-

скаго уѣзда (архангельской губ.) раскинуты на сотни верстѣ съ самыми первичными, въ нѣкоторыя времена года невозможными,—путями сообщеній, по причинѣ множества непроходимыхъ болотѣ и озерѣ, простирающихся на цѣлыя десятки верстѣ. Легко представить, каковою была эта мѣстность болѣе двухъ сотѣ лѣтъ назадъ,—по которой расхаживали и на которой осѣлись раскольники. И дѣйствительно, въ концѣ XVI стол. на пространствѣ 1310 кв. верстѣ было всего 73 деревни, въ нихъ 8 церквей. Въ половинѣ XVII стол. олонецкій уѣздъ заключалъ въ окружности 5895 верстѣ, а въ немъ всего было 35 приходо-⁽¹⁾. Каковы были пути сообщенія, это показываетъ одна отписка, сохранившаяся въ актахъ историческихъ ⁽²⁾. Олоонецъ занималъ южное положеніе сравнительно съ нами обозначеннымъ; между тѣмъ „дороги съ Олонца во всѣ погосты зашли мхи и озера, и перевозки чрезъ озера многіе, а тѣлежныхъ дорогъ нѣтъ“, замѣчается въ документѣ. О монастырскихъ крестьянахъ, жившихъ по р. Выгъ, соловецкій игумень Макарій писалъ въ 1629 г.: „то мѣсто пришло впусѣтъ, отъ иныхъ монастырскихъ волостей, въ которыхъ церкви Божіи есть, поудалѣло верстѣ по 70, по 80 и больше; а мѣста пришли непроходимыя зимою и лѣтомъ, дороги и проѣзду никогда не живетъ“ ⁽³⁾. Въ Пудожскомъ погостѣ (олон. губ.) тоже „лѣса непроходимыя“ ⁽⁴⁾. Къ этому необходимо прибавить еще то, что и въ немногихъ, разбросанныхъ приходо-⁽¹⁾

⁽¹⁾ «О пятинахъ и погостахъ новгородскихъ» Неволина. Приложение VI. Цитруется и въ сочиненіи Шапова: «Расколъ старообрядства», стр. 366—368 и въ сочиненіи П. Барсова: «Братья Денисовы». См. Прав. Обзор. 1865 г. стр. 232.

⁽²⁾ Воеводск. отписка 1649 г. дополн. къ Акт. ист. т. 2, № 94.

⁽³⁾ Рукоп. акад. библ. № 1479. Грамата № 40, гл. 115.

⁽⁴⁾ Акт. ист. т. V, № 151.

„дворы поповы были пусты и домъ Божій оставался безъ пѣнія“ (1).

Очень понятны послѣдствія такого положенія края. Многіе умирали безъ исповѣди и св. причащенія, младенцы подолгу оставались безъ крещенія, или были крещены мїрянами за нужду, брачныя четы сожителствовали безъ церковнаго вѣнчанія (2). Но, такъ какъ при этомъ чувствовалась нужда въ религіозномъ утѣшеніи и общественной молитвѣ, то замѣтно было размноженіе часовень, которыя строились почти въ каждой деревнѣ. Въ этихъ часовняхъ кто-либо изъ начитанныхъ простолюдиновъ по воскреснымъ и праздничнымъ днямъ отправлялъ дневныя богослуженія, кромѣ литургіи. Случалось, что и въ приходскихъ храмахъ, за неимѣніемъ священниковъ, дьячекъ отправлялъ дневныя богослуженія. Такъ, въ Челмужскомъ погостѣ, гдѣ около 1700 г. 7 лѣтъ не было священника, дьячекъ Ефремъ Андреевъ въ церкви Божіей утрени, часы и вечерни говорилъ, и ему помогали грамотные люди (3). Такое положеніе Поморья естественно пріучало жителей къ тому, что возможно обходиться и безъ священниковъ.—Расколъ въ Поморьѣ былъ распространяемъ преимущественно во время соловецкаго возстанія монастырскими монахами. Это были: іеродіаконъ Игнатій, „уже вся Олонецкія и Каргопольскія страны во православіа догматѣхъ древле-отеческихъ стояти утверди“; старецъ Германъ, который, ходя по селамъ и по волостямъ и погостамъ, училъ людей Никоновыхъ новинъ удалятися; старецъ Гурій и другіе (4). Всѣ они, какъ не имѣвшіе священнаго сана, распространяя расколъ,

(1) У Неволина, въ приложеніи VI. стр. 143—146. 164. 169—170.

(2) Грамата игумена Макарія, см. цитованную рук. № 1479.

(3) Олонец. губ. вѣд 1849 г. цитуется въ сочин. Н. Барсова: «Братья Денисовы». Прав. Обзор. 1865 г. стр. 234.

(4) Ист. Выг. ууст. стр. 27. 47. 83.

не могли отправлять священнослуженій. Да и самъ монастырь Соловецкій не чуждъ былъ проповѣди подобнаго же характера. Заводчики соловецкаго возстанія „божественнаго пѣнія и молитвы за царя и слышать не хотѣли, къ духовнымъ отцамъ на исповѣдь не ходили, а исповѣдывались у простолюдиновъ, помирали нерѣдко совѣмъ безъ покаянія и причастія (¹). Въ концѣ XVII стол. среди суровыхъ и безлюдныхъ повѣнецкихъ лѣсовъ и болотъ, на половинѣ пути между Онежскимъ озеромъ и Бѣлымъ моремъ, близъ большаго озера Выгъ и рѣчки тогоже имени, впадающей въ Бѣлое море (около селенія Сорока), получаетъ начало раскольническое общежитіе на монастырскихъ началахъ, получившее названіе Выговской пустыни. Это общежительство, по выраженію Ивана Филиппова, „отъ Соловецкой обители проистекшее есть“ (²). Заправителями онаго были „богоизбранніи мужіе—Даниль златое правило Христовы кротости, Петръ устава церковнаго бодрое око, Андрей мудрости многоцѣнное сокровище и Симеонъ сладковѣщательная ластовица и немолчная богословія уста..... Четверица богосочетанная и четырехъ евангелистомъ равночисленніи“ (³). Но четверица эта и окружающіе ее близкіе люди — наставники были міряне не имущіе церковныхъ степеней. Всѣ означенныя причины, въ совокупности взятыя, естественно произвели то, что вопросъ объ іерархіи получилъ практическое разрѣшеніе въ томъ смыслѣ, что можно обходиться и безъ священныхъ лицъ, и помимо ихъ содѣвать свое спасеніе. Дѣйствительно, въ Выговской пустыни, пользовавшейся величайшимъ значеніемъ и извѣстностію, мы видимъ ту особенность — въ сравненіи съ практикою церкви до-никоновской, что всѣ

(¹) Акт. ист. т. IV, стр. 532—533. Показаніе священниковъ Митрофана и Амвросима.

(²) Ист. Выг. пуст. стр. 86.

(³) Тамъ же, стр. 87 и 89.

церковныя службы совершались мирянами, и имѣли тотъ, неизбѣжный при этомъ отгѣнокъ, что все, что по церковному уставу усвоется священнику, или дьякону, опускалось: такъ не слышно было ни возгласовъ, ни эктеній; службы начинались: „за молитвы ср. отецъ нашихъ Господи Исусе Христе Сыне Божій помилуй насъ“; эктеніи замѣнялись произнесеніемъ „Господи помилуй“, или „подай Господи“ такого количества разъ, какъ это выходило при возглашеніяхъ. Количество таинствъ ограничивалось тѣми, которыя, какъ думали, въ случаѣ нужды, можно совершить и лицу неосвященному. Такимъ образомъ избранные наставники совершали крещеніе надъ лицами въ ихъ общество переходящими, принимая прозелитовъ именно этимъ чиномъ, т. е. посредствомъ перекрещиванія, принимали къ себѣ на исповѣдь; изъ службъ дневныхъ отправляли, кромѣ литургіи, всѣ остальные, т. е. утрени, часы, вечерни, и проч.; изъ богослуженій случайныхъ они отправляли молебны, панихиды, погребенія умершихъ и постригали въ монахи. Въ данномъ случаѣ Выговская пустынь не можетъ быть разсматриваема, какъ отдѣльный, разобщенный отъ другихъ, пунктъ среди раскола; къ ней примыкали множество мирскихъ раскольниковъ, которые исправляли духовныя нужды у выговскихъ наставниковъ, на нее, какъ на столицу раскола и представительницу церковной практики смотрѣли другіе скиты и менѣе вліятельные раскольническіе кружки, разбѣянные по сѣверной и сѣверозападной окраинамъ государства; вліаніе ея простиралось далеко и за эти предѣлы — по предѣламъ новгородскимъ, въ мѣстностяхъ губерніи нижегородской, по пустынямъ сибирскимъ. И это тѣмъ болѣе, что въ послѣднихъ была такая же подготовка (¹).

(¹) Истор. обозр. Сибири Словцова, 1838 г. стр. 323. Неволина о пятин. новг. прилож. VI и XVIII, стр. 140. 144. 147. Временникъ общ. ист. и др. кн. VI, стр. 58, 59. Акт. ист. т. IV, № 37, стр. 127.

Означенная церковная практика просуществовала бы, по всей вѣроятности, очень долгое время помимо всякихъ теоретическихъ основаній и разъясненій, и какія бы то ни было новыя, своеобразныя ученія касающіяся вопроса о церкви, церковной іерархіи и церковныхъ таинствахъ очень долго бы не явились; раскольники и прежде были и въ то время оставались большими неохотниками до раскрытія какого-либо новаго положительнаго ученія. Но первый толчекъ довольно скоро былъ данъ со стороны; послѣдовали такого рода запросы, не отвѣчать на которые было уже невозможно. Въ 1720 году, по мысли Петра I и по распоряженію Св. Синода съ Повѣнецкіе предѣлы былъ отправленъ въ качествѣ миссіонера іеромонахъ Неофитъ ⁽¹⁾. Прибывъ въ Повѣнецъ, онъ отправилъ къ выговцамъ 106 вопросовъ съ требованіемъ достойныхъ отвѣтовъ. Въ числѣ этихъ вопросовъ было нѣсколько и такихъ, которые касались церкви и таинствъ. „Христосъ Спаситель нашъ, спрашивалъ Неофитъ, обѣщался съ нами пребывать подъ видомъ хлѣба и вина до втораго своего пришествія въ церкви, не въ келіяхъ вашихъ, и въ избахъ; и се есть слово Христа Бога нашего истинно ли“ (вопр. 99-й)? „И аще словеса Христовы истина, а не ложь; то уже по Ею Христову словеси и вѣру тако покажите намъ во святыхъ церквахъ, а не во отступническихъ вашихъ келіяхъ и избахъ, и гдѣ, покажите, обрѣтается православная христіанская вѣра, дѣйствующая священничествомъ“ (вопр. 100). „Или помышляете точію въ васъ быти церкви и православію, а индѣ нигдѣже, и се словесемъ онымъ Христовымъ и св. апостоль и св. отецъ писаніямъ зѣло противно; и аще вамъ мнится быти не противно, то скажите о семъ отъ

⁽¹⁾ О миссіонерской дѣятельности Неофита см. Истор. раск. пр. Макарія, въ сочиненіи г. Н. Барсова «О братьяхъ Денисовыхъ», и въ сборн. Есинова, т. I. Данная Неофиту инструкция помѣщена въ предисл. къ «Поморск. отвѣтамъ».

правиль св. апостоль и св. отецъ, что и кромѣ церкви и кромѣ архіерея и іереевъ вся тайны церковныя и отъ простолюдиновъ непосвященныхъ могутъ совершатися, и православная вѣра и безъ священства будетъ утверждатися“ (вопр. 101). Затѣмъ, слѣдующіе вопросы (102, 103, 104 и 105) касаются удаленія отъ іерархическихъ лицъ и предоставленія права совершать богослуженіе и тайны крещенія и исповѣди лицу неосвященному, а также неимѣнія мѣра и евхаристіи.

Нельзя сказать, чтобы вопросы, предъявленные миссіонеромъ, были поставлены особенно искусно, отличались опредѣленностію и ясностію; въ нихъ замѣтна излишняя растянутость, неясненность понятія о церкви, смѣшеніе представлений о церкви и храмѣ; неточность въ вопросѣ объ удаленіи отъ іерархіи, коимъ дается возможность говорить объ удаленіи отъ частныхъ іерархическихъ лицъ. Эти недостатки зависѣли не отъ неспособности только Неофита, но болѣе отъ того, что мнѣнія выговскихъ раскольниковъ и ихъ единовѣрцевъ, ихъ взгляды на разные вопросы, относящіеся къ ученію о церкви и таинствахъ, не были еще извѣстны, и стало быть нельзя было еще и предвидѣть, какъ и чѣмъ будутъ они оправдывать слѣжившуюся у нихъ церковную практику. Заслуга Неофита та, что въ соотвѣтствіе его вопросамъ въ „Поморскихъ отвѣтахъ“ мы находимъ впервые подставную, своеобразную, безпоповщинскую доктрину, знакомимся съ старообрядческимъ безпоповствомъ не на практикѣ только, — когда трудно бываетъ иногда объяснить, почему что-либо допускается, или что-либо запрещается какъ невозможное, — но и въ его ученіи. Обращаясь къ возможно краткому изложенію существенныхъ сторонъ этого ученія, мы встрѣчаемъ, прежде всего, ту небывалую въ исторіи сектъ новость, что значеніе церковной іерархіи нимало не умаляется, какъ это было уже сдѣлано западными протестантскими сектами, а посему какихъ-либо за-

имствованій или вліяній запада тутъ и предполагать невозможно (¹). „Аще и опасаемся архіереовъ, говорятъ Поморскіе отвѣты, аще и удаляемся рукотворенныхъ церквей: обаче не гордости ради и киченія; ниже за преобидѣніе каковое: но ради нововнесенныхъ преданій, ради новинъ отъ Никона положенныхъ, ради новыхъ ученій. Убо и опасеніе наше не безсловесно, но благословно и бяше и есть: понеже не архіереовъ, но новинъ опасаемся, и не церквей рукотворенныхъ, но нововнесенныхъ въ ня новыхъ преданій и уставовъ бѣгаемъ. еже тремя перстами благословляти, еже двочастнымъ крестомъ просфиры печатати, еже трижды аллилуія съ четвероприглашеніемъ слава Тебѣ Боже, пѣти“ (²). Эта же мысль поясняется въ другомъ произведеніи поморскаго писателя. „Ни храмовъ великолѣпно устроенныхъ гнушаемся, ниже архипастырей ненавидимъ, ниже таинъ церковныхъ отвращаемся. Украшенные св. храмы намъ любезны; право правящіе слово истины духовные чины намъ желательны; дѣйствуемая отъ нихъ православно св. тайны исповѣдуемъ быти спасительны“ (³). Утвердивъ такую охранительную точку зрѣнія, всему расколу свойственную, составители „Поморскихъ отвѣтовъ“ постарались раскрыть слѣдующія мысли: 1) что есть довольно примѣровъ святыхъ мужей, какъ священниковъ, такъ и неосвященныхъ, которые отлучались отъ своихъ архіереевъ ради новинъ (л. 364 об.); и 2) что во многихъ мѣстахъ и при апостолѣхъ безъ священниковъ таже православная вѣра бяше, таже святая церковь стояше, откуда явственнаго есть, яко вѣра святая, во время гоненія и нужды можетъ безъ священниковъ пребывати.

(¹) Имѣемъ въ виду мысли, высказанныя въ сочиненіи г. Шапова: «Расколъ старообрядства», стр. 173—174.

(²) Отв. на вопр. 102. Рукоп. акад. библ. № 1702, л. 363 об. 365—366.

(³) Рук. библ. Высокопр. Макарія, № 46, л. 123—124.

По апостолѣхъ, въ прилучающихся гоненіяхъ, колици мѣста и гради безъ священниковъ обрѣтахуся. Въ сихъ убо гоненіяхъ, толици народи и крестившіеся, неимуще священниковъ, неимуще видимыхъ церквей, еда не въ православной вѣрѣ живяху? Ей; въ православнѣй! Еда не во святѣй каѳоличестѣй церкви бяху? Ей въ каѳоличестѣй!... По гонительныхъ же случаевъ, во время мира церковнаго, преподобные отцы въ пустыняхъ поселившесе, неимущи священниковъ, неимущи архіереовъ, церкви соборныя чада быша и глаголашася; и не токмо здѣ, но и въ весельствующей (торжествующей) церкви на небесныхъ водворившесе“ (л. 361). Отсюда сдѣлавъ прямо вытекающій выводъ, что церковь православная можетъ и кромѣ священства быти. Для бѣльшаго подтвержденія этой мысли составители „Поморскихъ отвѣтовъ“ привели одно мѣсто изъ 1-го посланія ап. Павла къ Коринѣянамъ (зач. 153). „Положи Богъ въ церкви первѣе апостолы, второе пророки, третіе учителя. Но во всѣхъ трехъ чинѣхъ якоже священницы быша, тако и не священницы“ (л. 358 об.). — При этомъ они умолчали о пастыряхъ, выпустивъ это понятіе.

Такимъ образомъ составители „Поморскихъ отвѣтовъ“ свое оправданіе въ неимѣніи священныхъ лицъ основывали на нуждѣ и частныхъ, исключительныхъ случаяхъ мѣстныхъ церквей. Но такъ какъ понятіе мѣстной случайности не можетъ быть приложено къ положенію церкви вселенской и служить доказательствомъ ея вида и устройства; то для оправданія *всеобщаго* безсвященнословнаго состоянія подставлено было ученіе о конечномъ истребленіи антихристомъ священства, а равно и приношенія безкровной Христовой жертвы, и так. обр. безсвященнословное состояніе возведено было въ *догматъ*. Трудно опредѣлить, когда этотъ догматъ появился и утвердился. — Можно думать, что задатки его образовались довольно рано, еще прежде составленія „Поморскихъ отвѣтовъ“,

хотя въ самыхъ отвѣтахъ нѣтъ на оный и намека. Довольно ясное указаніе на ученіе о конечномъ прекращеніи священства и Христовой жертвы встрѣчаемъ у св. Димитрія ростовскаго. Во второй части своего „Розыска“ въ гл. VI онъ приводитъ доказательство ложнаго толкованія раскольниками „нѣкихъ мѣстъ Писанія божественнаго“ въ подтвержденіе мысли о томъ, что въ то время не *могло* быть ни священства, ни жертвы.—Это извѣстное мѣсто изъ пророка Даниила (3 гл. ст. 38 и 39), а также и изъ 105 сл. св. Ефрема Сирина. Св. Димитрій счелъ нужнымъ опровергать эти ложныя толкованія и развивать мысль о вѣчномъ существованіи священства и жертвы ⁽¹⁾. Но это указаніе православнаго полемиста, притомъ же получавшаго свѣдѣнія о расколѣ большею частію отъ другихъ лицъ, не имѣетъ подтвержденія въ современныхъ раскольническихъ произведеніяхъ, по крайней мѣрѣ тѣхъ изъ нихъ, которыя сохранились, или которыя извѣстны намъ по названіямъ, изъ каталога раскольническаго библиографа вмѣстѣ и писателя Павла Ануфріева Любопытнаго, жившаго уже въ началѣ настоящаго столѣтія ⁽²⁾. Поэтому хотя нельзя съ совершенною точностію утверждать, но можно предполагать, что новое безпоповщинское ученіе о всеобщемъ прекращеніи священства и жертвы во время составленія „Розыска“, т. е. въ первомъ десятилѣтіи 18 стол., было еще въ зародышѣ и не было вполне обосновано и достаточно точно формулировано, и притомъ не было еще общимъ ученіемъ безпоповцевъ. Несомнѣнныя указанія на это ученіе, какъ вполне утвердившееся, находимъ у раскольническихъ писателей половины 18 стол. Въ 1757 г. Иванъ

(1) Розыскъ, изд. 1847 г. стр. 118—123.

(2) Каталогъ П. Л. имѣется въ трехъ изданіяхъ: первое въ отд. брошюрѣ, Москва, 1861 г. второе въ 5 т. сборн. Попова, и третіе въ сборн. Ливанова «Раскольники и острожники» т. IV. Между первымъ и третьимъ изданіемъ есть значительныя разности.

Алексѣевъ Стародубскій написалъ отдѣльное сочиненіе „о конечности Христова священства и евхаристіи“ (1). Въ то время, когда Алексѣевъ составлялъ „разныя сочиненія въ защиту поморской церкви“ (2) въ Стародубѣ, въ предѣлахъ новгородскихъ своими доблестями „гремѣлъ“ другой „писатель многихъ книгъ, новгородскаго попа сынъ, студентъ семинаріи сего города“, *Алексѣй Самойловъ* (род. 1691 г. умеръ 1771). Онъ написалъ „пространную книгу, именуемую *Мечъ духовный*, въ которомъ доказывалъ, что „старовѣрческая церковь есть святая Христова и кромѣ хиротоніи“ (3). Сочиненіе это, дѣйствительно, и очень обширно, и замѣчательно по множеству собранныхъ примѣровъ и свидѣтельствъ въ защиту безпоповства (4). Цѣлая глава посвящена въ немъ разсужденію о томъ, что „аще Христосъ нѣкимъ обрядомъ и обѣща до скончанія вѣка пребывать, обаче не пребыша преступленія ради“ (5). А въ послѣдней главѣ говорится о томъ, что „во время пришествія антихриста не имать явитися тѣло и кровь Христова“ (6). Наконецъ, одинъ изъ послѣдующихъ писателей, умершій уже въ 1820 г. московскій купецъ *Яковъ Васильевъ Холинъ* „старѣйшина и монахъ Стародубскаго монастыря, святителище и защита церкви отъ враговъ“ написалъ спе-

(1) См. въ катал. П. Л. въ ряду сочиненій Алексѣева № 14. Ея сожалѣвію, намъ неизвѣстно это сочиненіе.

(2) Нав. Любоп. Алексѣевъ былъ послѣдователемъ согласія вѣдосѣвскаго, а не поморскаго. Ошибка П. Любопытнаго произошла очень можетъ быть отъ того, что, какъ извѣстно, онъ былъ проповѣдникомъ брачной жизни, какимъ въ свое время былъ и Любопытный.— послѣдователь поморскаго согласія. А въ то время отличительнымъ признакомъ поморскаго согласія было ученіе о бракѣ, такъ что поморцы стали именоваться брачниками.

(3) Въ его сочиненіи занимаетъ № 1.

(4) Въ своемъ разборѣ мы нѣрѣдко будемъ его касаться.

(5) Рукоп. Акад. библ. № 1693; часть первая, предѣлъ 3-й гл. 29. л. 315 и дал.

(6) Ч. 3, пред. 3, гл. 10, л. 638.

ціальное сочиненіе „о сокрытіи Христовой хиротоніи въ церквахъ всего міра“⁽¹⁾. Въ этомъ сочиненіи безпоповщинскій догматъ является во всей своей ясности и рѣшительности. „О священствѣ и жертвѣ писано есть, что оныя во всемірномъ вѣры отступленіи изъ всего міра истреблены будутъ“, читаемъ въ предисловіи сочинителя (л. 1-й обор.). Всѣ упомянутые писатели принадлежали едосѣвскому согласію. Что касается поморцевъ, то у нихъ этотъ догматъ едвали былъ извѣстенъ до времени послѣдняго вышеприведеннаго едосѣвскаго писателя. По крайней мѣрѣ, въ поморской письменности мы встрѣчаемъ нерѣшительное на оный указаніе въ сочиненіи приписываемомъ одному изъ основателей Покровской часовни въ Москвѣ Василию Мониному, и Гавріилу Скачкову—одному изъ настоятелей этой часовни⁽²⁾, первому лицу въ московскомъ кругѣ ученыхъ“. У Павла Любопытнаго сочиненіе это носитъ такое заглавіе: „Отвѣты ревнителямъ Никоновыхъ догматовъ и обрядовъ, обозрѣваемые не разъ съ изумленіемъ московскимъ митрополитомъ Платономъ“⁽³⁾. Очень можетъ быть, что въ составленіи этого сочиненія принималъ участіе и третій членъ поморской церкви Алексѣй Яковлевъ Заяцевскій. Сочиненіе это съ именемъ Монины, (только не Ѳедора, а Василія) имѣется въ академической библіотекѣ, подъ заглавіемъ: „Отвѣты на 27 вопросовъ раскольника“⁽⁴⁾. Въ вопросѣ 12-мъ

(1) Катал. Павла Любопытнаго; стр. 149, № 3. По всей вѣроятности это то самое сочиненіе, которое въ рукописи акад. библ. озаглавляется: *Книга о скрѣпѣ священныя церковныя пастырей и безкровныя жертвы во времена всемірнаго вѣры отступленія*. № 1723-й.

(2) О Покровской часовнѣ см. ст. въ Прав. Обзор. 1863 г. № 6 и 7.

(3) Катал. П. Л. стр. 53 и 76. 1861 г. изд. 4. С—на. Объ этомъ сочиненіи не упоминается въ катал. П. Л. изданномъ Ливановымъ, т. IV.

(4) Въ принадлежности этого сочиненія Мониному удостовѣряютъ помѣщенные въ концѣ стихи съ слѣд. акростихомъ:

предлагается отвѣтить: „будетъ ли у православныхъ истинная жертва Христова приноситься до скончанія вѣка“? Составитель отвѣтовъ отвѣчаетъ: „сего не знаю... Не имѣя о семъ точнаго вѣдѣнія въ разномыслии святыхъ отецъ о семъ предвѣщаніи не могу опредѣлительно рещи до самаго ли дня Господня пришествія оной приношеніе и содѣйствіе будетъ, или прежде упразднится“ (отв. 12).

У поморскихъ писателей въ первый разъ мы встрѣчаемъ ясно выраженное ученіе о конечномъ прекращеніи священства и Христовой жертвы въ сочиненіи самого Павла Любопытнаго, подъ заглавіемъ: „Трогательная, силою благочестія и убѣжденіемъ озаренная апологія о *конечности* вѣчнаго въ Христовой церкви священства“ (¹). И это понятно. Въ поморскомъ согласіи довольно долго держалась мысль о существованіи гдѣ-нибудь древле-благочестиваго священства. Въ этомъ смыслѣ написаны и „Поморскіе отвѣты“, оправдывающіе удаленіе отъ тѣхъ или другихъ частныхъ іерархическихъ властей. Не даромъ же одинъ изъ престарѣлыхъ поморцевъ путешествовалъ въ Палестину ради отысканія таковаго священства (²). Не безъ основанія же, не безъ надежды Андрей Де-

*Не красны слова здѣ, по разумъ чистъ явили
Избравши вкратцѣ мы изъ разныхъ книгъ включили.*

Не узрите ли вы, что съ истиной разгласно,

О томъ потщитесь вы явити все намъ ясно.

Мы будемъ ожидать, и вы пишете право

Изъ книгъ святыхъ отецъ что истинно и здраво.

Изрядно показавъ свое намъ состоянье.

Лучъ солнечныхъ свѣтлѣ отъ книгъ святыхъ писанье.

Извѣстно кто и гдѣ и чѣмъ писать потщимся

Согласенъ въ чѣмъ когда онъ съ прочими явился

А чтобъ узнать намъ все подробно изъясните

Въ писаніи главы и книги укажите».

Рук. акад. библ. № 1697, послѣсловіе.

(¹) Въ числѣ его сочиненій № 47.

(²) Вышатинъ. О немъ мы еще будемъ упоминать при обзорѣніи вопроса о бракѣ.

нисовъ писалъ этому поморцу „Нравственное и одобряющее посланіе ради церковной и благочестивой пользы о хиротоніи“, а нѣкоему своему ученику Т. А. съ прочими „благодарственное посланіе о ревностномъ стараніи ихъ въ отысканіи православнаго священства“ (1). Не безъ причины же, наконецъ, поморцы принимали участіе въ затѣѣ поповцевъ поставить епископа рукою свят. Іоны, въ 1779 г. Видно, что мысль о всеобщемъ оскудѣніи священства не легко прививалась къ послѣдователямъ поморскаго согласія. Фантастическія надежды на существованіе благочестиваго священства отобразились даже въ одномъ произведеніи нѣкоего инока Марка топозерскаго (2) „Путешествіе въ Опоньское царство“, — въ которомъ разсказывается, что сочинитель былъ въ этомъ царствѣ, т. е. въ Японіи, и нашель тамъ много благочестивыхъ церквей съ епископомъ и патриархомъ во главѣ (3).

Какъ бы то, впрочемъ ни было, но во всякомъ случаѣ ученіе о всеобщемъ истребленіи антихристомъ православнаго священства и приношенія Христовой жертвы,—ученіе зародившееся, по всей вѣроятности, въ средѣ едосѣвцевъ и тамъ развивавшееся, въ послѣдствіи сдѣлалось общимъ достояніемъ безпоповства. И въ настоящее время это ученіе, обоснованное на нѣкоторыхъ неправильно понятыхъ и невѣрно изложенныхъ книжныхъ свидѣтельствахъ, составляетъ главнѣйшее доказательство, на основаніи котораго безсвященнословное состояніе церкви стало уже не исключеніемъ какимъ-либо, а общимъ догматомъ; само же оно въ свою очередь опирается на иско-

(1) №№ 103 и 108.

(2) Топозеро находится по сѣверной оконечности кемскаго уѣзда (арханг. губ.). Въ послѣдствіи тамъ образовались скиты филиповскаго толка съ весьма строгими уставами.

(3) Путешествіе въ Опоньское царство приводится въ сочиненіи Мельникова «Историч. очерки поновщины» стр. 40 въ примѣч.

номъ раскольническомъ ученіи о воцареніи послѣдняго антихриста.

Но такъ какъ этотъ догматъ находитъ себѣ слишкомъ очевидныя противорѣчія въ божественныхъ безусловныхъ обѣтованіяхъ о неодолимости церкви, вѣчномъ существованіи въ ней священныхъ чиновъ и въ вѣчномъ же приношеніи безкровной Христовой жертвы; то защитники онаго — учителя безпоповства рѣшились найти себѣ выходъ изъ этого въ рационалистическомъ доводѣ, что священство и жертва имѣютъ значеніе не таинственное только, но и духовное, нравственное, по которому каждый христіанинъ есть уже священникъ Бога вышняго, могущій приносить Богу жертвы духовныя, благопріятныя на алтаряхъ собственныхъ сердець, — и что это священство и эта жертва, согласно божественнымъ обѣтованіямъ, пребудутъ вѣчно. Мысль эта сравнительно довольно поздняя; и явилась она какъ вынужденное доказательство въ защиту безпоповства. Въ первый разъ мы находимъ ее въ сочиненіи поморскаго писателя Тимоѳея Андреева (род. 1745 г. ум. 1808), подъ названіемъ „Стоглавъ“⁽¹⁾, — которое П. Любопытный характеризу-

⁽¹⁾ Въ ряду сочин. Андреева № 9. Книга эта имѣется въ акад. библ. № 1731, имѣется она и у насъ. Въ ней поставлено еще заглавіе: *«Иисусъ Христосъ Сынъ Божій есть основаніе святыхъ соборныхъ, апостольскія и католическія церкви»*. Извѣстный въ здѣшнемъ краѣ умершій нѣсколько лѣтъ назадъ книгопродавецъ и знатокъ старопечатныхъ книгъ и древнихъ рукописей Евв. Гр. Перевошиковъ книгу эту называлъ имъ составленною, о чемъ и сдѣлалъ помѣтку на нашемъ экземплярѣ. Но она была извѣстна еще П. Л., и характеризуется имъ соотвѣтственно нашимъ экземплярамъ. Это раздѣленные на сто главъ выписки изъ старопечатныхъ книгъ и рукописей въ защиту безпоповства, по подобію выписокъ Озерскаго. Очень можетъ быть, что Перевошиковъ, будучи еще въ расколѣ, дополнял выписки собранныя до него. Во всякомъ случаѣ лично ему приписать составленіе всей книги очень трудно, потому, что онъ былъ нѣкогда послѣдователь «Спасова согласія», тогда какъ выписки характерныхъ признаковъ этого согласія не имѣютъ почти никакихъ, а носятъ слѣды составителя — поморца, или еедосѣвца.

еть такъ: „занимательная, силою благочестія и убѣжденіемъ озаренная книга, именуемая *Стоглавъ*, по содержанію числа оныхъ, объясняющая всѣ начала вѣры и благочестія настоящаго положенія старообрядческихъ церквей“. Въ этой книгѣ есть такая глава: (27) *Въ церкви соборной два священства и двѣ жертвы, первое священство таинственное, второе духовное, сіестъ всякій христіанинъ есть священникъ: жертва же духовная добродѣтели*“; въ подтвержденіе этого положенія собрано достаточное количество выписокъ. Затѣмъ, таже мысль проводится и у писателя едосѣвца, родившагося и умершаго немного позже Андреева, упоминаемаго уже нами Якова В. Холина, въ сочиненіи „О скрытіи церковныхъ пастырей“. „Хотя и скрываются, пишетъ онъ, отъ живущихъ въ мірѣ божественныя сіи священство и жертва тайны: однакоже никогда всеконечно отъ христіанъ сущихъ они отступаютъ: ибо священство и жертва суть сугубы“ (1). Мысль о духовномъ священствѣ и духовной жертвѣ, взятая сама по себѣ въ извѣстномъ, ограничительномъ смыслѣ, конечно вѣрна; но, какъ доказательство въ защиту безпоповства, она имѣетъ неправославный, протестантскій оттѣнокъ и той цѣли, ради которой приводится, не достигаетъ.

Божественныя обѣтованія, какъ увидимъ въ своемъ мѣстѣ, относятся не къ духовному, а именно къ таинственному священству, и не къ внутренней нашей жертвѣ, а къ безкровной Христовой. Не смотря на это означенная мысль упорно и до сихъ поръ держится въ ряду доказательствъ вслѣдствіе логической необходимости. Нерѣдко безпоповцы твердятъ на бесѣдахъ съ православными: „я церковь, я священникъ, приношу и жертву духовную, которая есть духъ сокрушенъ“. Разъ напелся даже такой смѣльчакъ, который на вопросъ: „если онъ священникъ, то от-

(1) Оглавленіе гл. 4-й. рук. акад. библ. № 1723.

чего обѣдни не отслужить“, отвѣчалъ: „отслужу“ (!)! Безъ сомнѣнія, ни онъ этого не рѣшилъ бы сдѣлать, ни другіе не позволили бы.—Тѣ было вынужденное безъисходностію положенія слово защиты! Такою является эта мысль и повсюду у безпоповщинскихъ начетчиковъ. Отъ настоящаго протестантства они слишкомъ далеки,—и ничего не было бы для нихъ ужаснѣе, какъ если бы ихъ стали, дѣйствительно, сравнивать съ протестантами, которыхъ и принимать въ церковь слѣдуетъ по ихъ понятіямъ, не иначе, какъ чрезъ перекрещиваніе (²). Такимъ образомъ въ ученіи о церкви мы видимъ у безпоповцевъ три оправданія, какъ доказательства ихъ безсвященнословнаго состоянія. 1) Положеніе частныхъ лицъ и мѣстныхъ церквей остававшихся безъ лицъ священныхъ; 2) догматъ о всеобщемъ прекращеніи священства и 3) смѣшеніе таинственнаго священства съ духовнымъ.—Появлялись они не вдругъ, но въ настоящее время всѣ они своего значенія въ глазахъ безпоповца не утратили.

Съ разрѣшеніемъ вопроса о священствѣ, т. е. съ признаніемъ церкви безсвященнословной, самъ собой являлся вопросъ о прочихъ церковныхъ таинствахъ, совершителями которыхъ должны быть лица освященные. Какъ же разрѣшался этотъ трудный для раскольника-старообрядца вопросъ, и тѣмъ болѣе трудный, что одинъ изъ первыхъ расколовождей обличалъ нѣкогда православныхъ за то, что церковь предоставляла право совершать крещеніе въ случаѣ нужды и мірянину (³)? Не смотря на означенное обличеніе со стороны Никиты, мы видѣли уже, что Аввакумъ и другіе расколоучители разрѣшали крестить и

(¹) Нашъ отчетъ о бесѣдахъ за первый годъ; см. въ Прав. Собес. 1872 г.

(²) Мечъ духовный ч. 1, пред. 2-й, гл. 19, пред. 3, гл. 6.

(³) Облич. Никиты, см. Жезлъ правл. обл. 17, л. 38 об. Матер. т. IV, стр.

исповѣдывать лицу неосвященному, а также причащаться запаснымъ агнцемъ. Съ полнымъ прекращеніемъ священства безпоповцамъ приходилось или остаться совершенно безъ таинствъ, или найти изъ затрудненія какой либо выходъ въ духѣ даннаго уже разрѣшенія, и, слѣдуя такимъ образомъ наставленію однихъ расколоучителей, подпасть невольно подъ обличеніе другаго. Выходъ нашелся, и, повидимому, очень благопріятный для безсвященнословной церкви. Въ „Большомъ катихизисѣ“ всѣ церковныя таинства, по ихъ важности, раздѣляются на два класса: одни „во спасеніе *нуждно потребныя*“, другія только „*потребныя* ко спасенію“. Это значитъ, одни настолько необходимы, что „безъ нихъ ни единъ спастися можетъ“; другія же нужны для того, „дабы имѣли есмы спасеніе наше дерзновеннѣ извѣстно и твердо“⁽¹⁾. Къ числу первыхъ отнесены крещеніе, исповѣдь и причащеніе, къ послѣднимъ остальные четыре таинства. Ясно, что въ означенномъ дѣленіи значеніе таинствъ берется не по отношенію къ церкви вообще, гдѣ всѣ семь таинъ составляютъ полную необходимость⁽²⁾, а по отношенію къ частнымъ членамъ церкви, которые могутъ нѣкоторыхъ таинствъ и не быть причастниками, напр.—священства, брака, и потому къ объясненію и защищенію церковнаго устройства такое раздѣленіе приложено быть не можетъ. Тѣмъ не менѣе составители „Поморскихъ отвѣтовъ“, воспользовавшись неопредѣленностію предложенныхъ вопросовъ, и потому почти ничего не сказавшіе о церкви въ догматическомъ ея значеніи⁽³⁾, а обратившіе все

(1) Больш. катих. гл. 72, л. 307 и 308.

(2) Снес. Бол. катих. л. 311 об.

(3) Въ этомъ отношеніи находятся лишь нѣсколько общихъ неясныхъ выраженій, что «церковь не стѣны и покровъ, а вѣра и житіе, не стѣны церковныя, но законы церковныя, правыя ученія и преданія божественныхъ правилъ и св. соборъ и св. апостоль» (л. 358 об.). Въ своемъ мѣстѣ мы коснемся этихъ выраженій.

свое вниманіе на вопросъ о спасеніи отдѣльныхъ членовъ церкви, на основаніи рѣдкихъ исключительныхъ случаевъ, или, какъ выражаются они „по нуждѣ“, воспользовались этимъ раздѣленіемъ, приведеннымъ и въ другихъ, частію норочечатныхъ уже книгахъ (1). На основаніи его было сдѣлано то заключеніе, что по нуждѣ можно содѣвать спасеніе и безъ означенныхъ четырехъ таинствъ, значить, ихъ можетъ и не быть въ церкви. Что касается тайнъ „потребно-нужныхъ“ ко спасенію, то были подставлены основанія, заключающіяся въ примѣрахъ и свидѣтельствахъ, что крещеніе и исповѣдь по нуждѣ можетъ совершать лицо неосвященное. При этомъ особенно трудную, неразрѣшимую задачу представляло рѣшеніе вопроса о таинствѣ св. причащенія. Съ нерѣшительностію чловѣка, вызваннаго на трудный отвѣтъ противъ его желанія, съ нѣкоторою туманностію писателя обладающаго изворотливымъ разсудкомъ, составители „Поморскихъ отвѣтовъ“ приступаютъ къ рѣшенію означеннаго вопроса: „Христось Спаситель нашъ пречистыми своими устами глаголетъ: *ядый Мою плоть и пійи Мою кровь во Мнѣ пребываетъ, и Азъ въ немъ* (Юан. гл. 6, зач. 24). Сія словеса Христа Бога нашего елико всякаго достовѣрства и благоговѣйнаго почитанія достойна суть, толико и прилѣжнаго во тщаніи исполненія требовательна: во еже всякому всегда причастнику быти животворящія плоти и крови Господни“ (л. 374). Но какъ осуществить эту достойную прилѣжнаго тщанія требовательность старообрядцу оставшемуся безъ лицъ священныхъ? Отвѣтъ на это въ „Поморскихъ отвѣтахъ“ дается издалека. „Во святѣй каѳолическѣй церкви устроеніе причащающихся трегубо раздѣльно обрѣтается. Перви, иже усты и сердцемъ, въ чистѣй совѣсти приѣмлютъ животворящее тѣло и святую кровь Христову“.

(1) Жезль управленія, ч. 1, возоблч. 17, л. 49 об

И причащеніе это совершается двоякимъ образомъ: „овіи во святѣй церкви, на святѣй литургіи причащаются; овіи же отъ священника православнаго возьмше часть животворящихъ таинъ, у себя держатъ, и егда восхотятъ, причащаются.... Другіе иже благословныхъ ради винъ, не имѣющіе гдѣ причаститися..., чрезъ вѣру и усердіе, духовно причащаются плоти и крови Христовы. Третіи суть едиными токмо устами причащающіися, иже недостойнѣ ко святому комканію приходятъ, которые не только не получаютъ благодати Божіей, но паче большее разсужденіе примутъ“ (л. 377—381). Это разсужденіе о „трегубомъ устроеніи причащающихся“ понадобилось составителямъ „Отвѣтовъ“ для того, чтобы вывести два заключенія, представляющія выходъ изъ затруднительнаго вопроса. 1) „Аще кто отъ древлеправославнаго священника приметъ животворящія тайны, у себѣ содержитъ, яко отъ самого онаго собою причащается“; 2) „аще кто сихъ не имѣеть, вѣру всеусердну, желаніе огнепально и житіе добродѣтельно распростираетъ, со слезами Господеви Богу моляся тоя святыни не лишится: чрезъ сіе средство изрядная, тояжде благодати тояжде сладости духовныя получаетъ безъ всякаго сомнѣнія“ (л. 182). Такимъ образомъ въ разрѣшеніе вопроса о таинствѣ св. причащенія „Поморскіе отвѣты“ представляютъ двѣ мысли: съ одной стороны повторяютъ совѣтъ Аввакума о причащеніи запасными древними дарами, а съ другой, основываясь опять на той же „нуждѣ“ проводятъ новую мысль о, такъ называемомъ, духовномъ причащеніи. Довольно трудно сказать, насколько серьезно относились къ этой мысли пресловутые составители „Отвѣтовъ“, учителя Выговской пустыни, т. е. имѣли ли сами они сомнѣніе въ томъ, что чрезъ вѣру всеусердну, чрезъ желаніе огнепально возможно получить ту же самую благодать, какой удостоивается вкушающій тѣло и кровь Христову; но необходимо замѣтить, что послѣдователи безпоповства довольно

долгое время не могли вполне примириться съ новою мыслию о духовномъ причащеніи,—съ мыслию о томъ, что вѣра и желаніе могутъ сообщать тоже прискренненое единеніе со Христомъ, какого удостоиваются вкусившіе въ таинствѣ тѣло и кровь Христову. По крайней мѣрѣ безпоповщинская практика 18 стол. ясно обнаруживаетъ это. Безпоповцы всѣми мѣрами старались о томъ, чтобы имѣть возможность видимо причащаться. Говорить о запасныхъ дарахъ въ 1720-хъ годахъ, когда прошло уже слишкомъ 50 лѣтъ послѣ образованія раскола, и не менѣе 25 лѣтъ существованія безпоповщинскаго согласія, представляется страннымъ. Но дѣло въ томъ, что нѣкій старецъ Авраамій, выходецъ изъ Соловецкаго монастыря, принесъ въ Поморье запасные св. дары. Ничего нѣтъ удивительнаго, если это дѣлали и другіе выходцы. Но такъ какъ количество ихъ во всякомъ случаѣ не могло быть достаточнымъ для всѣхъ безпоповцевъ, на многіе годы, то, по разсказу перваго историка раскола, протоіерея Охтенской церкви Іоаннова Журавлева, писателя не безызвѣстнаго и старообрядцамъ, поморяне, „разведя въ новой квашнѣ тѣсто, и высыпавъ въ оное оставшіеся крошки своего агнца, испекли новые хлѣбы, которые отъ вложенныхъ крохъ и сдѣлались будто бы новою евхаристіею“ (1). Свидѣтельство Іоанново имѣетъ полное значеніе несомнѣнной истины, такъ какъ этотъ писатель родился и выросъ среди старообрядцевъ еедосѣвскаго согласія, былъ однимъ изъ видныхъ прихожанъ московскаго Преображенскаго кладбища, къ нему съ уваженіемъ относился самъ „патріархъ старообрядчества“ Ілья Алексѣевъ Ковылинъ (2); наконецъ, онъ засталъ еще то время, когда многіе изъ московскихъ безпоповцевъ употребляли выговское причастіе.

(1) Полн. истор. изв. о раскол. изд. 4-е, стр. 103.

(2) Историч. свѣдѣнія объ Іоанновѣ изложены въ одномъ рукописномъ сочиненіи, составленномъ по бумагамъ архива петербургской дух. консисторіи.

Не смотря на совершенную незаконность подобнаго причастія, такъ странно приготовленнаго, незаконность, признанную впоследствии самими безпоповцами,—поморцы 18 стол. признавали оное за святое, и съ чувствомъ превосходства предъ другими безпоповцами говорили: „нашъ монастырь,—т. е. выговскій— и по нынѣ имѣеть въ себѣ древнюю, бывшую во времена благочестія евхаристію, изъ Соловецкой киновіи принесенную“ (¹). На эту-то евхаристію по всей вѣроятности и намекали сочинители „Поморскихъ отвѣтовъ“, когда разсуждали о различіи между совершеніемъ евхаристіи и ея потребленіемъ, и о возможности послѣдняго для старообрядца-безпоповца. Какъ бы то ни было, но почти до конца 18 стол. безпоповцы старались запастись такою евхаристіею, чтобы ею напутствовать себя, по крайней мѣрѣ при смертномъ часѣ; за нее „пригоршнями сыпались рубли“ въ Выговскій скитъ; ее покупали не только послѣдователи поморскаго согласія, но и ѡдосѣвцы; въ 1791 году въ Москвѣ были еще лица владѣвшіе ею (²). Такая двойственность ученія и самой практики была очевиднымъ показаніемъ того, что ученіе о духовномъ причащеніи, о полученіи чрезъ вѣру и огнепальное желаніе той же самой благодати, какая сообщается въ таинствѣ евхаристіи, не представлялось тогда вполне основательнымъ и самимъ безпоповцамъ; иначе не зачѣмъ, конечно, было бы и прибѣгать къ причащенію видимому, столь странно составленному, тѣмъ болѣе, что они знали и даже во свидѣтельство приводили выраженіе одного уважаемаго ими древняго учителя, что „таинство“ тѣла и крови Христовой доголѣ цѣло есть, доколѣ видѣ хлѣба и вина цѣлъ пребываетъ“ (³). Въ концѣ 18 ст.

(¹) Іоанновъ, стр. 403.

(²) См. Христ. Чт. 1863 г. май, стр. 15 и дал.

(³) Никона черноп. сл. 53; Помор. отв. 104, л. 377.

эта новосоставленная евхаристія породила горячіе споры на Преображенскомъ кладбищѣ въ Москвѣ, „понеже отъ попущенія Божія сея ради тайны въ народѣ вниде великое возмущеніе и миръ единовѣрныхъ колебался и церковное исполненіе разрушашеся“ (1). И быть „возмущенію великому“ было отъ чего. „Таинство сіе не вновѣ въ царствующемъ градѣ появився, но и во время почтенѣйшаго отца Ильи Ивановича (2) у христіанъ многихъ, дѣтей его духовныхъ, и съ подобающею честію хранимо бѣ и съ вѣрою отъ вѣрныхъ приемено“, и послѣ Ильи Ивановича „многіе бывшіе отцы про тайну сію вѣдали, у кого она была и нынѣ есть“ (3). Вслѣдствіе этого въ 1791 году мѣсяца февраля въ 19-й и 20-й день происходили собранія еедосѣвцевъ по вопросу о таинствѣ причастія „подъ видомъ хлѣба и вина совершаемаго“. На этихъ собраніяхъ было положено: хулы на это причастіе не произносить, такъ какъ никто изъ прежде бывшихъ отцевъ не дерзнулъ его хулить, но и не утверждать сего, по причинѣ „отдаленности тайны сея дѣйствователей, сирѣчь священниковъ древнихъ скончавшихся“. Поэтому члены еедосѣвскаго собранія тѣхъ, кои имѣли измышленное причастіе „совѣтнически упростихомъ вручить сію тайну на церковное храненіе“. При этомъ было объяснено, что „за лишеніемъ божественныя сея въ видѣ хлѣба и вина совершаемыя тайны“ можно получить всѣ дары, сообщаемыя св. евхаристією чрезъ одно „огненальное тоя желаніе“ (4). Такимъ образомъ съ теченіемъ времени ученіе Дени-

(1) Изъ истор. Преобр. кладбища, рассказъ по неизданной рукописи; см. Хр. Чт. 1863 г. май, стр. 18.

(2) Илья Ивановичъ былъ наставникомъ небольшой еедосѣвской общины въ Москвѣ до основанія Преображенскаго кладбища, въ началѣ царствованія Екатерины II; ему обязанъ совращеніемъ самъ Ковылинъ. Истор. Преобр. кладб. въ сборн. Кельсіева, т. I.

(3) Хр. Чт. 1863 г. май, стр. 16—17.

(4) Тамъ же, стр. 17 и дал.

совыхъ о причащеніи запасными дарами было совершенно оставлено безпоповцами, и оковчательно утвердилось ученіе о томъ, что можно спастись безъ видимаго причащенія, и чрезъ вѣру и желаніе огнепальное получать ту же благодать. Одинъ изъ современниковъ вышеозначеннаго собранія московскихъ еедосѣвцевъ, извѣстный „учитель еедосіанской церкви“ Яковъ В. Холинъ, въ своемъ сочиненіи, на которое мы уже имѣли случай указывать, прямо замѣчаетъ, что они (старообрядцы) пребываютъ „при двою истинныхъ тайнахъ, крещеніи и покаяніи, а тайны причащенія не имѣютъ“ (1). Еще раньше его составитель „Меча духовнаго“ писалъ: „аще и седмъ тайнъ во святѣй церкви исповѣдаются (?), но два точію тайнъ нужно потребнѣ ко спасенію, ихже кромѣ невозможно есть спасеніе получить“ (2). Ту же, наконецъ, мысль встрѣчаемъ и у поморскаго писателя, Павла Любопытнаго (3). И въ наше время это ученіе содержится всѣми безпоповцами, въ связи съ мыслию о томъ, будто антихристъ истребилъ повсюду истинную Христову жертву, и значитъ таинственно причащаться тѣла и крови Христовой и невозможно. Только у нѣкоторыхъ писателей и наставниковъ секты бѣгуновъ проглядываетъ еще желаніе дать причащенію нѣкоторую видимую сторону. Такъ одинъ изъ означенныхъ писателей говоритъ о себѣ: „принимаю на каждый день тѣло Христово и безсмертнаго источника вкушаю, сирѣчь каждый день трапезу поставляю и въ показанное время обѣдаю. Законнику свято есть, кую пищу не поставитъ, хотя быліе и зеліе крѣпко, и то въ тѣло и кровь Христову обращается“ (4). Другой современный учитель бѣ-

(1) О сокrypt. свящ. настыр. л. 24.

(2) Мечъ дух. ч. 3, пред. 1-й, гл. 2, л. 477.

(3) См. его сочиненіе №№ 28 и 53.

(4) Разглагодьствіе тюменскаго странника; рукоп. нашей библиот.

гунства, нѣкто Михаилъ Кондратьевъ, желая показать, что въ ихъ церкви имѣются 7 таинъ, такъ говоритъ о причастіи: „таинства тѣла и крови Христовы пріобщаемся ежедневно, егда ограждаемся крестнымъ знаменіемъ двуперстнаго сложенія: ибо въ двухъ перстахъ изображаемъ Христа во двою естеству, и какъ изобразимъ на себѣ крестъ оными персты, то и причастимся онаго естества, еже есть тѣла и крови Христовы“ (1). Это странное, кощунственное мнѣніе имѣетъ смыслъ только какъ возраженіе, какъ протестъ противъ ученія о духовномъ причащеніи.

Впослѣдствіи времени, лѣтъ около 50-ти спустя послѣ образованія безпоповщины, требованія жизни напомнили о слишкомъ поспѣшномъ рѣшеніи вопроса и относительно послѣднихъ четырехъ таинствъ. Отрицательное рѣшеніе по отношенію къ одному изъ нихъ—таинству брака—въ дѣйствительности отозвалось такими явленіями, которыя побудили къ пересмотру, такъ сказать, этого рѣшенія. Явилась настоятельная потребность во введеніи семейной жизни, и въ новомъ разрѣшеніи вопроса о таинствѣ брака. Это разрѣшеніе было не одинаково: одни хотѣли во что бы ни стало удержатъ старину, другіе, во имя требованій жизни, такъ, или иначе ввести новое. Послѣдніе стали говорить о возможности совершенія лицами неосвященными не двухъ уже таинствъ, а трехъ: крещенія, исповѣди и брака. Безпоповщинская письменность представляетъ по этому вопросу очень много сочиненій, съ направленіемъ и содержаніемъ которыхъ мы познакоимся въ своемъ мѣстѣ. Такимъ образомъ безпоповщинскій міръ по вопросу о бракѣ раздѣлился на два согласія — безбрачныхъ и брачныхъ:—дѣленіе это существуетъ и до сихъ поръ, и есть основанія думать, что никогда не прекратится. Вопросъ о бракѣ, по причинамъ его появленія,

(1) Братск. слово 1876 г. кн. 2. отд. Ш, стр. 239.

способамъ разрѣшенія и взаимной борьбѣ спорящихъ сторонъ есть вопросъ очень сложный и обширный. И такъ какъ это внутренній вопросъ въ безпоповщинѣ, то не представляется надобности входить по его поводу въ прямую полемику; пусть сами безпоповцы управляются съ нимъ какъ хотятъ. Вполнѣ достаточно въ видахъ полемическихъ, и соответственно съ самымъ существомъ дѣла, представить по этому вопросу по возможности краткое историческое изложеніе, и оцѣнить внутреннюю борьбу между ними, чтобы видѣть на которой сторонѣ правда, и возможно ли основательное разрѣшеніе вопроса на почвѣ безпоповщины (1).

Въ то время, когда разрѣшались безпоповцами разные вопросы касательно церкви и таинствъ, въ средѣ раскола сдѣлались извѣстны иного рода секты, тоже безпоповщинскія, т. е. неимущія священства, но въ нѣкоторыхъ частностяхъ отличающіяся отъ охарактеризованной нами безпоповщины. — Это секты, такъ называемаго „нѣтовскаго“ направленія или „Спасова согласія“. Эти секты очень бѣдны письменностію, и потому невозможно съ точностію опредѣлить, когда и какъ они возникли, какъ секты отдѣльныя отъ другихъ безпоповцевъ, что именно вызвало это отдѣленіе. Можно судить объ этомъ болѣе предположительно, — на основаніи современнаго ихъ состоянія, — чѣмъ утвердительно. Первый историкъ раскола Андрей Ивановичъ производитъ Спасово согласіе отъ какого-то неграмотнаго мужика Козьмы; но описываетъ его очень общо и нехарактерно. Между тѣмъ, одно можно сказать, что секты эти появились довольно рано, такъ какъ о нихъ упоминаетъ уже Пителимъ въ своей

(1) Обширное изслѣдованіе по вопросу о бракѣ представляетъ книга проф. С.-пет. ак. Ив. Ѳ. Нильскаго, въ двухъ томахъ. Наша задача въ этомъ случаѣ болѣе скромная, и сверхъ того такая, какой почтенный профессоръ не имѣлъ въ виду. И при историческомъ изложеніи мы не будемъ забывать нашей главной полемической цѣли.

„Пращицѣ“ (л. 11), а за нимъ и Теофилактъ Лопатинскій, въ „Обличеніи неправды раскольнической“ (въ концѣ л. 1—6). Первое названіе (нѣтовщина) усвоется имъ по отрицательному признаку, что воцарившійся антихристъ разрушилъ истинную Христову церковь; не стало на землѣ благодати Св. Духа, она „улетѣла на небо“. Но такъ какъ при такомъ убѣжденіи не остается надежды на спасеніе, и посему невозможно самое существованіе религіозной секты; то на вопросъ: „какъ же спастись?—отвѣчаютъ: одинъ Спасъ это знаетъ; надобно только молиться Ему, да спасетъ онъ недостойныхъ рабовъ, ими же вѣдаетъ судьбами; надобно уповать еще на истинный крестъ Христовъ, — разумѣя двуперстное сложеніе. Отсюда наименованіе „Спасова согласія“. Полагая, что церковь уже разрушилась, благодать улетѣла на небо, послѣдователи этого согласія считаютъ невозможнымъ совершать у себя какія либо таинства и общественныя службы; и въ этомъ случаѣ, вопреки другимъ безпоповцамъ, руководствуются 2-мъ правиломъ св. апостоль, помѣщеннымъ въ Кормчей. Правило это говоритъ, что „восхищающая недарованная раздражаютъ Бога“, а ни мирянину, ни даже діакону „нѣсть достойно ни крестити, ни благословенія совершати“ (¹). Но такъ какъ всѣмъ старообрядцамъ совершенно ясно, что не родившійся *водою и духомъ не можетъ внити въ царствіе Божіе*; то одни обращаются за совершеніемъ крещенія къ священникамъ православной церкви, выражаясь, что „хотя и еретикъ креститъ, да попь, хотя и сатана, да въ ризахъ; дорого три погруженія“ (²), и молятся въ тоже время, чтобы Господь еретическое крещеніе вмѣнилъ за истинное. Другіе (напр. послѣдователи рябиновщины (³)),

(¹) Кормч. л. 30.

(²) Іоан. гл. 3, ст. 5.

(³) Собран. сочин. архим. Павла, ч. I, стр. 33.

(⁴) О рябиновщинѣ см. нашу статью въ Прав. Собес. 1867 г. т. 2.

склоняясь къ поморской безпоповщинѣ, стали позволять совершать крещеніе мірянину, а затѣмъ учредили и общественное богослуженіе. Третьи (самокрещенцы) стали вводить самокрещеніе, примѣнительно къ нему измѣнивъ нѣсколько формулу крещенія такимъ образомъ: „крещаюся азъ рабъ Божій имярекъ“ (1).... Таинство исповѣди одни совершаютъ предъ иконою, безъ присутствія духовника, вычитывая такъ называемое „Скитское покаяніе“; другіе (рябиновцы) стали исповѣдываться въ присутствіи духовника, но не какъ отца духовнаго, а какъ простаго свидѣтеля, не имущаго никакихъ правъ, кромѣ выслушанія того, въ чемъ Богу приносится покаяніе. Браки одни совершаютъ въ прав. церкви другіе брачатся по благословенію родителей, третьи брачатъ сами себя съ переменною формулы: *вничаюся азъ рабъ Божій имярекъ* и проч. четвертые наконецъ, (послѣдователи глухой нѣтовщины) требуютъ безбрачія. Въ историческомъ отношеніи секты эти представляютъ много интереснаго, достойнаго серьезнаго изслѣдованія; но полемисть найдетъ въ нихъ очень мало своеобразнаго, требующаго особеннаго разбора. Все то, что необходимо разъяснять по отношенію къ ученію поморской безпоповщины относится и до сектъ нѣтовскаго направленія, за исключеніемъ немногихъ частныхъ, о которыхъ въ своемъ мѣстѣ мы и будемъ дѣлать замѣчанія. А теперь стоить отмѣтить одно: секты направленія нѣтовскаго своимъ ученіемъ о невозможности совершать таинства и общественное богослуженіе лицу неосвященному представляютъ серьезное возраженіе противъ поморской безпоповщины. Сверхъ того, и принятіемъ въ свое согласіе уклоняющихся отъ прав. церкви безъ повторенія крещенія, съ однимъ отрицаніемъ ересей (отъ чего и именуются „отрицанцами“), послѣдователи „Упасова согласія“ также ставятъ въ затрудненіе поморцевъ (2).

(1) Намъ приходилось видѣть подобный чинъ крещенія.

(2) Собр. вочин. арх. Павла, ч. 1, стр. 37.

Въ такомъ видѣ сложилось и утвердилось ученіе о церкви и таинствахъ въ средѣ старообрядцевъ, не имѣющихъ священства. Ясно видно, насколько это ученіе своеобразно, чуждо всякихъ заносныхъ идей, свойственно лишь нашему безпоповству, — насколько оно, напротивъ, связано съ мнѣніями первыхъ расколу-учителей, и вытекаетъ изъ основнаго духа всего раскола, удалившагося отъ церкви за обрядъ и букву. Вотъ объясненіе, отчего нашъ раскольникъ-старообрядецъ, то стоитъ за букву *азъ* и *иже*, то является вдругъ искателемъ духа писанія, и съ нѣкоторымъ видимымъ свободомысліемъ относится къ его буквѣ. То и другое объясняется его противоположными цѣлями — съ одной стороны обличить церковь въ еретичествѣ и измѣненіяхъ, въ принятіи ея Бога инаго, а съ другой защитить свои, съ теченіемъ времени и по требованію обстоятельствъ образовавшіяся, доктрины. Свободомысліе въ нашемъ расколѣ вынужденное и наускное: въ этомъ не сила, а слабость раскола, которую невольно чувствуютъ его послѣдователи.

Этимъ опредѣляется не только наша задача, но и ея характеръ: не только тѣ вопросы, которые должны подлежать обслѣдованію, но и приемы и основанія, на которыхъ они должны разрѣшаться. И именно: такъ какъ расколъ сталъ за охраненіе „благочестія“ и церковной жизни до-никоновскаго времени; то понятно, что онъ не отвергаетъ и не можетъ отвергать ни священнаго писанія и объясненій богомудрыхъ его толковниковъ, ни преданія церкви, понимаемаго во всей его широтѣ, считая въ этомъ случаѣ за источники преданія все, что писалось и печаталось въ церковной литературѣ (¹). Отсюда, все эти источники могутъ и должны быть и нашимъ основаніемъ. Къ доказательствамъ, такъ называемымъ раціональ-

(¹) Такъ къ источникамъ церковнаго преданія они относятъ «Большой катихизисъ», «Книгу Кириллову» и «Книгу о вѣрѣ».

нымъ они относятся не только съ пренебреженіемъ, но съ нѣкоторою насмѣшкою, называя, напр. силлогизмы „вымыслами“ (¹). „Въ нынѣшнія времена, писалъ одинъ истый старообрядецъ, состоявшій въ расколѣ, „умножившимся соблазномъ, христіаномъ же въ небреженіи живущимъ, ни почесому иному можно познати правый путь, точію отъ святаго писанія: аще ли же къ чему иному имамы взирати, то имамъ прельстится и погибнути“ (²). И эта мысль высказывается какъ знаменитыми отцами церкви, такъ и въ русскихъ до-никоновскихъ изданіяхъ. Св. Кирилль іерусалимскій замѣчаетъ, что „твердость вѣры зависитъ отъ доказательствъ изъ писаній“ (³). Св. Златоустъ поучаетъ, что „если бы и мертвый возсталъ, если бы и ангель сошелъ съ неба: болѣе всего надобно вѣрить писанію“ (⁴). „Ни откуду инуду о вѣрѣ истиннѣй человѣку стояти и крѣпитися, читаемъ въ Большомъ катихизисѣ, но точію отъ божественныхъ прочитаній, на нихъ же церковь Божія, аки на нѣкоторыхъ горахъ основана есть.... Самое слово Божіе утвержденіе вѣры есть“ (⁵). „Что же пользы отъ прочитанія божественнаго писанія, яко да познаетъ и увѣдаетъ добрѣ, яко всякому человѣку подобно есть знати истинную, а не смышленную церковь, но единую, небеснаго Жениха, чистую и нескверную невѣсту“ (⁶). Притомъ, вездѣ и во всемъ необходимо *испытывать* Писаніе, „яко Христось Богъ учитъ ны, глаголя:

(¹) Выраженіе это будетъ указано въ главѣ «о бракѣ».

(²) «Царскій путь», сочин. Павла (прусскаго); написано оно еще въ то время, когда авторъ состоялъ наставникомъ безпоновцянскихъ скитовъ въ Пруссіи. Изд. 1870 г. Псковъ. См. о семъ «Бр. Слово» 1873 г. отд. III, стр. 51—56.

(³) Кирил. оглаш. 4, стр. 37.

(⁴) Бег. о Лазарѣ 4-я.

(⁵) Бол. кат. гл. 4, л. 24 об. и л. 20.

(⁶) Ки. о вѣрѣ, гл. 23, л. 213 обор.

испытуйте писанія, истинно есть глаголемое⁽¹⁾. Посему „отъ писанія увѣщеваяй зазора не имать“⁽²⁾. Но какъ оно испытывать, т. е. какъ наводитъ дѣйствительный его смыслъ? — Мы видѣли, что и безпоповцы ищутъ, гдѣ имъ нужно, его духа, не слѣдуя буквѣ, которая, какъ замѣчаютъ они, словами апостола, убиваетъ? Т. е. какой надлежитъ имѣть критерій при толкованіи онаго? — Изысканіе духа писанія есть дѣло мудрое и достойное всякой похвалы; но въ томъ случаѣ, когда это изысканіе не соединено съ какими нибудь задними цѣлями. Тутъ можно впасть въ ошибку какъ при буквальномъ всегда пониманіи онаго, такъ и при аллегорическомъ, т. е. иносказательномъ. О семъ поучаетъ св. Григорій Богословъ. „Среда есть добродѣтель, злоба же безсмѣрие и оскудѣніе. Сего ради и богословъ хотя ино глаголати завѣщеваетъ средній путь шествовати, сирѣчь она едина пріяти во иносказаніе, елико ся приемлють: прочая же оставити разумѣти по нарочному. Еже бо убо вся законная тѣлеснѣ разумѣти и по видимомъ, человѣкъ дебелѣйшихъ есть мыслию, и нечувственныхъ.... А еже вся ино-сказовати, и даже до тончайшихъ: мужей се есть зазорливыхъ, и внѣ мѣры возвожденіе приемлющихъ, и вещь зѣло посмѣятельна, и явѣ сонно-судима. И елицы убо вся по возвожденію сказуютъ, снове судити уподобишася⁽³⁾. Такимъ образомъ въ толкованіи писанія нужно руководиться благо-разумною серединою, не слѣдовать вездѣ буквализму, и не прибѣгать безъ основанія къ иносказаніямъ. Другой св. отецъ выражаетъ ту же мысль, когда дѣлаетъ слѣдующее наставленіе: „внимай себѣ, да не совратишися съ пути, не уклонися на десно или на

(¹) Никонъ чернигорскій, л. 12. Тоже и въ «Царскомъ пути», л. 25 обор.

(²) «Царск. путь» л. 40.

(³) Велик. соборн., 2-е сл. св. Григорія на пасху, л. 673.

лѣво, но путемъ царскимъ шествуй“ (1); и, по выраженію Никона черногорца „отцы наши“ этимъ путемъ и шествовали, не уклоняясь ни въ ту, ни въ другую сторону (2). Слѣдующіе не писанію, но своимъ изволеніямъ прямо называются еретиками (3). Даже болѣе: св. Златоустъ пишетъ: „како глаголешися быти христіанинъ?... Почто убо приходиши, аще не вѣруеши писаніемъ, аще не вѣруеши Христу? Не былъ реклъ такового христіанина быти, не буди... Сіе нечестіе ниже послѣдованіе имать: Бога исповѣдати, и не мнѣти достовѣрнаго быти о нихже рече“ (4). Руководящею нитью для слѣдованія по этому правильному пути служить то, чтобы, не допуская личнаго произвола, слѣдовать въ каждомъ частномъ случаѣ толкованіямъ отеческимъ. „Старѣйшина церковный, говоритъ 19 прав. 6-го всел. собора, да учитъ люди божественнымъ повелѣніямъ; и да скажетъ не отъ себе, но якоже божественніи отцы достигоша“. Въ толкованіи поясняется, что епископы должны учить люди своя „точію отъ божественныхъ писаній сказывать и учить истинному разумѣнію Божіихъ заповѣдей. И аще же кто вопроситъ отъ словесе божественныхъ писаній, да не отъ своего ума то скажутъ, но якоже церковніи свѣтильницы и учителя своими писаніи истолковаша“ (5). „Знатіе полагаетъ (Господь) истиннаго пастыря и волка и пагубника: и тако себе являетъ благи суща части, отъ вещи и свидѣтельство сотворяя. И первѣе образъ пагубника полагаетъ, тый, рече, не входитъ дверьми, се же есть писаньи: небо хошетъ отъ писаній свидѣтельства имѣти“ (6). Правда, что и между учителями церковными

(1) Тамъ же, сл. св. Василия вел. въ понед. сырн. л. 171.

(2) Ник черног. л. 520.

(3) Благов. на еванг. отъ Іоан. л. 135.

(4) Бес. на 14 посл. ап. Павла, къ Колосс. прав. 2-е.

(5) Кормчая, л. 183.

(6) Благов. на еванг. отъ Іоанна, зач. 36, л. 165.

встрѣчаются иногда мнѣнія между собою разногласія, и можно находить мнѣніе, повидимому подтверждающее какую-либо предвзятую мысль. Въ этомъ случаѣ необходимо руководиться мнѣніемъ большинства, или опредѣленіемъ соборовъ; при этомъ мужи высказавшіе единичное, или, такъ называемое, частное мнѣніе святыми, если они таковыми признаны, признаются, мнѣнія же ихъ не приемятся. „Глаголють Амвросій, Августинъ, Іеронимъ, и нѣщии симъ подобнии и равночестнии, и веліе имя въ добродѣтели и свѣтлости житія оставльшіе Духа отъ Сына во многихъ своихъ словесѣхъ сказаша исходити“... Но „аше десять или двадесять нѣщии отцы сей рекоша гласъ, безчисленни же не рѣша, и кіи суть отцевъ безчествующе?... Колика о блаженнѣйшихъ онѣхъ отцѣхъ глаголати можетъ кто?... Мы же учительство убо ихъ, еже кромѣ Господскаго гласа не приемяемъ, тѣхъ же отъ стада отеческаго не разлучаемъ, ибо и Діонисія александрійскаго въ ликѣ святыхъ отецъ соучиняюще; глаголаныхъ же отъ него аріанскихъ словесъ на ливійскаго Савелія никакоже приемяемъ... Отцевъ ли взыскуеши ученію твоему согласующихъ? Владыку самого имаши, вселенскихъ соборовъ уставленія, ликъ богоносныхъ отецъ выше числа“⁽¹⁾. И такая осторожность понятна; ибо никто, кромѣ церкви, непогрѣшительностію не обладаетъ, голосъ же церкви выражается въ опредѣленіяхъ соборовъ и въ совокупномъ, или большинствомъ раздѣляемомъ, ученіи отцевъ. При такомъ ограниченіи руководства отеческими толкованіями и мнѣніями необходимо еще и то имѣть въ виду, чтобы толкованія, приводимыя на извѣстное мѣсто писанія, не были переносимы на другое. Напр. если, положимъ, въ одномъ мѣстѣ Богъ чрезъ пророка говоритъ: земля *подножіе ногимъ Мо-*

(1) Четь-минеи Макарьевская, авг. 31-й день. См. и въ «Царск. пути», л. 54 об. и дал.

имѣ (1), а въ другомъ мѣстѣ пророкъ заповѣдуетъ поклоняться *подножію ногу Его* (2); землѣ ли повелѣваетъ кланяться? Или нерѣдко случается, что упоминаемые въ писаніи чувственные предметы нѣкоторыми отцами, не отвергавшими чувственнаго ихъ существованія, принимаются и въ иносказательномъ смыслѣ ради назиданія читателей. Посему извѣстныя историческія названія получаютъ смыслъ духовный, иносказательный; напр. Израиль нарицается всякъ зряй умомъ Бога и разумно слышай Божественная (3), Лаванъ — міръ сей, Рахиль всяка душа зрительна, Лія всяка душа дѣятельна (4); Лазарь всякъ умирающій (5); *другъ* умершій—умъ, сестры—плоть и душа (6), Марѳа — добродѣтель, Марія — видѣніе (7). Бываетъ и наоборотъ: тѣ или другія лица называются въ нѣкоторыхъ мѣстахъ вещественными именами, по соотвѣтствію между ними тѣхъ или другихъ свойствъ, или, что тоже, по уподобленію. Такъ, пресвятая Матерь Божія именуется купиною, мостомъ, лѣтвицею, горою (8); горою же именуется и соборная церковь (9); горами нарицаются и церковныя чины (10); наконецъ и гордые люди называются иногда горами (11). Всѣ эти примѣры мы привели съ тою цѣлію, дабы пояснить, что, руководствуясь тол-

(1) Ис. гл. 66; снес. Дѣян. апост. гл. 7, ст. 49.

(2) Псал. 98, ст. 5.

(3) Еванг. толков. на введеніе во храмъ Бож. Матери; Соборн. гл. 61, ст. 5; благов. на Іоан. л. 66.

(4) Соборн. гл. 60.

(5) Еванг. толков. на субб. Лазареву, также и въ синаксарѣ.

(6) Благов. на Іоан. зач. 39.

(7) Тамъ же на Лук. зач. 54.

(8) Стихир. на Благовѣщ. на «Госп. воззв.».

(9) Маргар. гл. 10, слово «о еже предста Царица».

(10) Апокал. толков. гл. 6, зач. 18, стр. 30 изд. 1625 г.

(11) Благ. на Марк. зач. 51 л. 69 изд. 1648 г.

кованіями и ученіемъ отцевъ церкви, мы должны обращать вниманіе въ каждомъ данномъ случаѣ на смыслъ и цѣль, съ какою употреблено извѣстное иносказательное выраженіе, и отнюдь не сливать вещей, и не переносить сказаннаго въ одномъ мѣстѣ въ томъ или другомъ смыслѣ, на другое мѣсто, и придавать оному такой же смыслъ. Въ противномъ случаѣ, какъ мы видѣли, легко извратить все писаніе и переложить на свой разумъ. Замѣчаніе это, повидимому ничтожное, имѣетъ немаловажное значеніе по отношенію къ самимъ раскольникамъ - старообрядцамъ особенно же безпоповцамъ, которые, какъ въ своемъ мѣстѣ увидимъ, любятъ прибѣгать къ этому неправильному приему; взявъ какое-либо выраженіе изъ одного мѣста, прилагать къ объясненію другихъ мѣстъ, или обобщать и перемѣшивать одно названіе въ разныхъ смыслахъ употребляемое; напр. какъ увидимъ, выраженія: церковь, священство, исповѣдь, причащеніе, и образныя наименованія церкви, употребляемая въ одномъ мѣстѣ, прилагать къ другому. А посему нелишнимъ представляется то, что мы поясняли примѣрами, подтвердить и свидѣтельствами уважаемыхъ книгъ. „Нужно есть божественная писанія, читаемъ въ Толковомъ апостолѣ, разумѣти хотящимъ истязовати со многимъ опасствомъ плоды и лица и умъ глаголющаго. И аще сего не соблюдемъ, многія наведемъ сумнѣванія, и вся опровергнутся, и ни единой вещи истинно разсудити не возможемъ. И того ради многія въ ереси различныя впадаютъ. Соблажняются убо не хранящіе мѣры, и егда на едину страну уклоняющесея, не благоходити начинаютъ, тогда не зрятъ на прочая свидѣтельства святаго писанія, имъ же бы отъ умышленія своего востягнулися, и въ той истинѣ и воздержаніи пребыли яже со обоихъ свидѣтельствъ умѣрена“ (1). „Подобаше убо отцемъ по-

(1) Апост. толк. л. 612 и 736.

слѣдующе, пишетъ преп. Максимъ грекъ, ничтоже разумѣвати иже уставленныхъ ими, ниже собирати реченія отъ писанія о иномъ и иномъ глаголанная, насилovati тѣхъ ко иному разуму, да волю нашу поставимъ“ (1).

Указанными основаніями и приѣмами мы становимся на одну точку зрѣнія съ безпоповцами и со всѣми старообрядцами. Одинаковость принятыхъ основаній и приѣмовъ есть необходимое условіе при полемикѣ; при этомъ только условіи разъясненіе вопроса становится обязательнымъ для той и другой стороны. Но въ богословскихъ предметахъ всегда можетъ быть найдено и не мало такихъ частныхъ вопросовъ, относительно которыхъ и опытъ и естественная человѣческая логика оказываются безсильными, а между тѣмъ въ писаніи нельзя найти на нихъ отвѣта,—вопросовъ праздныхъ, для дѣла спасенія совершенно излишнихъ. А между тѣмъ подобные вопросы бывають иногда предлагаемы противною стороною съ цѣлію привести въ затрудненіе того, кто взялъ на себя задачу раскрытія и уясненія богословскаго ученія и разбора ученія противной стороны. Въ подобныхъ случаяхъ мы должны помнить слѣдующее замѣчаніе: „аще бо тѣхъ не вѣмы, ихъ же вѣдѣти невозможно, безъ вины будемъ. Аще ли ко увѣдѣнію удобныхъ не вѣмы, послѣднюю казнь постраждемъ“ (2).

Приступая къ выполненію принятой на себя задачи, остается себѣ припомнить и читателямъ-старообрядцамъ напомнить слова св. апостола Павла, обращенныя къ евреямъ и поясненныя св. Златоустомъ, и поученіе преп. Никона черногольца.

Глаголетъ Духъ святой: днесь аще гласъ Его услышите не ожесточите сердецъ вашихъ... Почто? Да не тияжде постраждете, яже прародителие ваши, и лишени будете покоя... Кій убо есть изъ покоя

(1) См. въ Кирил. кн. гл. 37, л. 401 об.

(2) Толков. апост. зач. 145, л. 830.

развѣ царство небесное (¹)? Се же внимай зѣло, яко да никакоже предпочтѣши свою волю, въ малъ или въ велицѣ преобидѣти божественная писанія. Азъ бо боюся изначила большія бѣды, якоже и самъ знаеши мя. Но отъ коегождо писанія собравъ потребная, кромѣ сихъ отъ своей воли сотворити что не смѣяхъ... Сего ради и тебѣ возлюбленному моему чаду повелѣваю и совѣщаваю не преобидѣти яже отъ насъ писанная, или глаголемая: зане аще и азъ окаянный и всѣхъ послѣдній есмь, но пишемая или глаголемая не моя, но Божія, отъ божественныхъ писаній, и сего ради не на пишущаго подобаетъ смотрѣти кому, но на пишемая или глаголемая (²).

Н. Ивановскій.

(Продолженіе будетъ).

(¹) Бес. на 14 посл. зач. 308, стр. 2715 и 2717.

(²) Такт. Никона черног. л. 114 обор.

ПЕРЕДЪЛКА СЛОВА ДАНИЛА ЗАТОЧНИКА

ВЪ СОЛОВЕЦКОМЪ СБОРНИКЪ XVI — XVII В.

Слово Данила Заточника извѣстно въ двухъ редакціяхъ. Одна редакція напечатана въ Исторіи Карамзина (въ изд. 1819 г. т. VIII, въ изд. Эйнерлинга т. V, примѣч. 48), Памятникахъ словесности XII в. (стр. 229 — 240) Калайдовича, Сказаніяхъ Р. Н. Сахарова (т. I) и Извѣстіяхъ Академіи Наукъ (т. X) по Копенгагенскому списку Срезневскаго (¹). Другая редакція, составляющая передѣлку этой редакціи, найдена Ундольскимъ и напечатана въ Русской Бесѣдѣ 1856 г. кн. 2. Въ одномъ сборникѣ Соловецкой бібліотеки мы встрѣтили еще передѣлку этой второй редакціи Слова. Сборникъ этотъ, подъ № 913, въ 8 д. на 466 листахъ состоитъ изъ нѣсколькихъ тетрадей, написанныхъ почеркомъ XVI—XVII в. и содержащихъ разныя статьи и между прочимъ слово Ипполита, папы римскаго о скончаніи міра и объ антихристѣ; сказаніе о письменахъ славянскихъ черноризца Храбра; прѣніе живота съ смертію; статья о книгахъ истинныхъ и ложныхъ; слово о небесныхъ силахъ, чего ради созданъ бысть человекъ на земли; двѣ повѣсти изъ апокрифическихъ судовъ Соломона. Послѣднюю статью въ сборникѣ на л. 457—466 составляетъ списокъ Слова Данила Заточника, написанный почеркомъ конца XVI или начала XVII в. Къ сожалѣнію, Слово въ немъ осталось почему-то недописаннымъ и окапчивается неожиданно словами: „орелъ птицамъ царь, а

(¹) Г. Тихонравовъ въ Лѣтоп. Русск. литер. и древн. т. III, стр. 93 указываетъ еще на списокъ Слова въ Кирилло-Бѣлозерскомъ сборникѣ XVII в.

левъ звѣремъ, а осетръ рыбамаъ“. Кромѣ того, въ срединѣ недостаетъ одного листа, на которомъ должно находиться извѣстное классическое мѣсто о злой женѣ.

Слово Данила Заточника въ этомъ спискѣ составляетъ сокращеніе и передѣлку редакціи Ундольскаго. Въ немъ оно такъ же приписывается Данилу, который говоритъ о себѣ, что онъ былъ заточенъ на Бѣлѣ-Озерѣ и написалъ слово къ князю своему Владиміру. „Азъ Давило, такъ начинается Слово, сѣдѣше заточенъ на Белѣ озерѣ, списахъ отъ тѣсноты сердца своего и пачахъ глаголати премудростию Соломонею князю своему Владиміру“. Но въ немъ также есть и ссылка на Данила Заточника, какъ и въ редакціи Ундольскаго, изъ которой она и взята: „Данило рече. княже мой. хоробра борзо добѣдеша, а змного хоти быти дорого кзнити“. Предисловіе, какое находится въ обоихъ редакціяхъ Калайдовича и Ундольскаго, опущено, и Слово прямо начинается съ изображенія бѣдственнаго положенія Заточника: „Княже мой, господине мой. быхъ аки древо, при пѣти стоящее, вси мимоходящеи сѣкъзгъ его, тако азъ не ограженъ страхомъ грозы твоея“. Въ текстѣ есть нѣсколько мѣстъ и выраженій, показывающихъ, что автору было извѣстно Слово и въ первой редакціи; по въ тоже время несомнѣнно, что онъ составилъ свою передѣлку по второй редакціи. При дальнѣйшемъ сравненіи его передѣлки съ этой редакціей открывается слѣдующее.

1) Кромѣ того, что все Слово сокращено весьма сильно, больше чѣмъ на половину, нѣкоторыя довольно обширныя мѣста опущены цѣликомъ; таковы: рѣзкое обличительное мѣсто о чернецахъ; мѣсто о риторяхъ, магистрахъ и дуксахъ, вѣроятно, не понятое авторомъ; рассказъ объ израильскомъ царѣ, Езекии, похвалившемся множествомъ золота предъ послами царя вавилонскаго; указаніе на Святополка, избившаго братьевъ и вступившаго въ бой съ Ярославомъ. Кажется, авторъ при передѣлкѣ избѣгалъ всего мудренаго, неяснаго и малопонятнаго; повидимому, ему не понравились также и такія рѣзкія обличительныя изреченія, каковы изреченія о чернецахъ (не былъ ли онъ и самъ чернецомъ?). Но исключивъ все обличительное мѣсто о чернецахъ, онъ однакожь помѣстилъ въ своей передѣлкѣ рѣзкія изреченія о бояринѣ и боярскомъ дворѣ; онъ приводитъ даже два такихъ же новыхъ изреченія о боярахъ, какихъ нѣтъ въ другихъ редакціяхъ: „конь тѣченъ, ако

врагъ, сапаетъ на господина своего. тако бояринъ богатъ и силенъ смыслитъ на князя зло“; „княже мой, господине мой. что быхъ въ твоємъ дворѣ затскою торчалъ, вежели бы 8 боярина домоу владѣль, с ключемъ ходити“. Не былъ ли и самъ авторъ вооруженъ противъ какого-нибудь боярина или вообще противъ боярской власти, а потому и выбралъ для передѣлки не первую, а вторую редакцію Слова, которая, какъ извѣстно, вся проникнута самымъ сильнымъ сатирическимъ негодованіемъ противъ боярскаго насилія и притѣсненія?

2) При сокращеніи и передѣлкѣ нѣкоторыя мѣста поставлены въ другомъ порядкѣ; многія изложены другими словами; иныя измѣнены такъ, что получили другой смыслъ, или же совсѣмъ исважены. Такъ слова: „Мнози бо ополчающеса на большая грады съ своихъ меньшихъ ссѣдаютъ“ (Унд. стр. 107), изложены въ слѣдующемъ испорченномъ видѣ: „Мнози ополчишася на большаго горды и безъ правды своихъ меншихъ сьедаютъ“. Въ редакціи Ундольскаго авторъ говоритъ о себѣ: „Сего ради притекохъ къ обычной твоей и нестрашимей милости, бѣжа убожества, аки отъ зла зміа“ (стр. 110), въ соловецкой передѣлкѣ Заточникъ съ этими словами обращается къ князю: „Княже мой, господине мой. бѣжи 8божества, аки отъ зла зміа“. Изреченія: „дивія бо за буяномъ кони пасти. многажды бо и безнарядиемъ полцы погибають“ (Унд. стр. 108) совершенно искажены: „дивія бо за бояриномъ кони пасти. мнози полцы безъ народа погибають“. Слова: „Никтоже можетъ, не оперивъ стрѣлы, право стрѣлити, ни лѣнностію чести добыти“ измѣнены такимъ образомъ: „Никтоже можетъ, не оперивъ стрѣлы, прямо стрѣлити, ни лестію добыти“. Въмѣсто: „курское княженіе“ поставлено: „русское княженіе“. Подобныя измѣненія, или искаженія, совершенно извращающія смыслъ текста, принадлежатъ, конечно, не передѣльвателю Слова, но переписчику, который, очевидно, многія слова не понялъ или не разобралъ въ томъ спискѣ, съ котораго списывалъ Слово.

3) Не смотря однакожъ на всѣ пропуски, измѣненія и искаженія, разсматриваемая передѣлка Слова представляется интересною, какъ своего рода новая ея редакція. Въ ней нѣкоторыя мѣста изложены даже лучше и яснѣе сравнительно съ первыми редакціями, и могутъ служить для нихъ въ нѣкоторомъ отношеніи поправкою, или объ-

ясненіемъ. Такъ слова: „Возри на мя. яко мати на младенца. Азъ есмь аки птица. ни сѣю, ни жнѣ, ни въ житницѣ збираю, но падѣюся на твою милость“, имѣють болѣе смысла, чѣмъ то испорченное мѣсто редакціи Ундольскаго, передѣлку котораго они составляютъ (Унд. стр. 104): „Но возри на мя, аки мати на младенца и на птица небесныя, иже ни сѣють, ни жнутъ, ни въ житницу собирають, но уповають на милость Божію“. Слова: „Не лиши хлѣба нища и сѣога. не возпеси до облакъ богатаго несмысленаго. нищѣ мѣдрѣ, аки злато въ калне сѣдне валяется. а богатѣ несмысленѣ, аки паволочито зголовіе, соломѣ натыкано“ могутъ служить поправкою и дополненіемъ къ испорченному также мѣсту редакціи Ундольскаго: „Не лиши хлѣба своего нища мудра. но возпеси до облакъ яко злато чисто въ калне сосѣде, а богатѣ несмысленѣ, аки поволочито возголовіе соломою паткано“ (стр. 104—105). Слова: „Лутче бо смерть борзо, нежели долгъ животъ въ сѣожествѣ“ могутъ объяснить и исправить слова въ редакціи Ундольскаго: „такѣ и мужевѣ лутче бы смерть непродолженѣ животъ въ убожествѣ“ (стр. 110).—Наконецъ въ передѣлкѣ есть нѣсколько новыхъ мѣстъ, которыхъ нѣтъ въ другихъ редакціяхъ. Таковы: „Хоробрѣмъ дай чашѣ вина, хоробрѣе бѣдетъ“; „ихъже вѣра добра, тѣхъ дѣша праведна“ и приведенныя уже выше мѣста о боярахъ: „конь тѣченѣ яко врагъ, сапаетъ на господина своего тако и бояринѣ богатѣ и силенѣ смыслитъ на князя зло“; „княже мой, господине мой. что быхъ въ твоемъ дворѣ затскою торчалъ, нежели бы сѣ боярина домогъ владѣль, сѣ ключемъ ходити“. Эти мѣста могутъ принадлежать самому автору передѣлки Слова, или могутъ указывать на существованіе еще иной, древнѣйшей его редакціи, кромѣ извѣстныхъ намъ редакцій.

Трудно опредѣлить, какую цѣль имѣлъ авторъ передѣлки—находился ли онъ самъ въ такомъ же или подобномъ положеніи, какъ Заточникъ, или же просто, безъ какой-нибудь опредѣленной цѣли, вздумалъ сократить и передѣлать Слово, какъ интересное сочиненіе, чрезвычайно хорошо характеризующее тяжелое положеніе находящагося въ немилости опальнаго и страдающаго человѣка, выбравъ изъ него особенно меткія изреченія о разныхъ характерахъ, положеніяхъ и случаяхъ въ жизни. Въ началѣ Слова онъ называетъ князя Владиміромъ, а потомъ въ самомъ

текстъ называетъ его такъ же, какъ и въ редакціи Ундольскаго, сыномъ царя Всеволода великаго. Очень жаль, что онъ не окончилъ Слова (если только это произошло отъ него, а не отъ переписчика списка Слова). Послѣ изреченія: „орелъ птицамъ царь, а левъ звѣремъ, а осетръ рыбамъ“, которымъ вдругъ оканчивается Слово, въ редакціи Ундольскаго слѣдуютъ слова, опредѣляющія мѣстность княженія князя: „а ты княже надъ Переяславцы“, не потому ли авторъ и остановился (если только, — повторимъ опять, — онъ остановился, а не переписчикъ) ⁽¹⁾, что не хотѣлъ, или затруднялся указать мѣсто княженія князя, такъ какъ, можетъ быть, и не имѣлъ въ виду никакого опредѣленнаго князя?

И. Порфирьевъ.

СЛОВО ДАНИЛА ЗАТОЧЕНИКА.

Азь Данило съдѣяше заточенъ на Белѣ шзерѣ, списахъ въ тѣснѣ срца своего, и начахъ глати прсмрвствію Соломоною кнзю своему Владимеру. Кнже мой гне мой, быхъ аки древо при пути стоящее, вси мимоходящии сѣкутъ его, тако азь не шраженъ страхомъ грозы твоея. Кнже мой гне мой, бѣгати мѣжъ вездѣ знаемоу есть, а въ чюже граде друзи имѣють ⁽²⁾, а шбого въ своемъ граде невидимо ходити. Богатый възгити, ино вси възмолчатъ, а словеса его вознесутъ до шблакъ. шбогый начнетъ глти, ино вси на него кликутъ і ста емоу заградятъ. шбогатаго ризы свѣт-

(1) Замѣтимъ, что для того или другаго окончанія Слова по крайней мѣрѣ въ нашемъ соловецкомъ спискѣ было довольно мѣста на страницѣ, и переписчикъ, не желая оставлять страницу недописанною, въ концѣ ея началъ дѣлать строки короче и ставить ихъ рѣже, чѣмъ онъ дѣлалъ это выше. Значитъ, онъ могъ списать все, что было въ томъ спискѣ, съ котораго онъ списывалъ.

(2) Поправлено; въ рукописи: имѣють.

лы, того рѣчь честна (¹). Княже мой, гне мой. не възри на
 мя акы волкъ на агня, но възри на мя яко мти на дитя.
 вдежду бо есмь вскъденъ, по разумомъ обленъ (²). знь
 имѣя возрастъ, а змъ вложи в него старъ смыслъ. Княже
 мо гне мой. быхъ акы орель паря мыслию своею. Княже
 мой гне мой. яви ми зракъ свой. да слышу гласъ твой (³)
 сладкій, а вбразъ твой красенъ, акы смтъ медвено, а уста
 твоя яко рай плодовитъ исходить. а вчи твои акы вода
 животна. источникъ из чрева твоего акы столпъ (⁴) пше-
 ниченъ. а глва твоя во чти акы фаворъ в манистѣ (⁵).
 Княже мой гне мой, не възри на мя. акы волкъ на агня.
 възри на мя. яко мти на младенца. Азъ есмь акы пти-
 ца (⁶). ни сѣю ни жнѣ, ни в житницѣ збираю, но надѣюся
 на твою млтв. Княже мой гне мой. не бѣди рука согбенна
 на подавие нищимъ и сбогымъ. просящемъ (у) тебѣ да, а
 толквщему вѣрзи, да не лишенъ бѣдеши црствія нбнаго.
 не лиши хлѣба ница и сбога. княже мой, гне мой. невоз-
 неси до вблакъ богатаго несмысленнаго. ниць мръ, акы
 злато в калне сѣдне валется. а богатъ несмысленъ акы
 паволочито зголовіе, соломы натыкано. а обогъ несмыс-
 ленъ акы в грязи втопанъ. княже мой, гне мой. женамъ
 глва мжѣ. а мжемъ князь. а князю Бвгъ. наволока (⁷)

(¹) Въ ркп. чиста. (²) Въ ркп. обітеленъ. (³) Слѣдующее мѣсто,
 начиная со словъ: да услышу гласъ твой... до словъ: княже мой...
 нѣсколько сокращено и измѣнено противъ 2-й редакціи (Ундольскаго).
 (⁴) Въ редакціи Ундольскаго: стогъ. (⁵) Въ редакціи Ундольскаго: яко
 еарави въ манистѣ. (⁶) Эти и слѣдующія слова измѣнены. (⁷) Въ редак-
 ціи Ундольскаго: паволока.

скрашена многими шелки красно лице являеть. тако ты
 княже добрыми бьяры многа(ми) слугами честенъ сла-
 венъ всемъ странамъ являешися. княже мой, гнѣ мой. аще
 ти есмь на рати не храбръ, но замыслѣхъ и словесѣхъ
 крѣпокъ. тѣмъ збирая яко добромысленая... (1) Соломонъ
 рече. мрѣсть укрѣпляетъ смысленая паче десяти сильныхъ
 владѣющихъ городомъ (2). Давило рече. княже мой, гнѣ мой.
 хоробра борзо добдлени. а многа хотя быти дорѣго кѣ-
 пити. хоробрѣмъ дай чашѣ вина хоробрѣе бздеть (3). а
 зменъ дорогъ (4) есть. ихже дѣша крѣпка и грады ихъ
 тверды. а полкове ихъ крѣпки. побѣды сильнымъ бва-
 ютъ. ихже и вѣра добра. тѣхъ дѣша праведна. княже мой,
 гнѣ мой. мнози ополчшася на болшаго. горды безъ прав-
 ды своихъ меншихъ съедають (5). Также рече Стославль
 Бѣлгичъ. идзчи с малою дрѣжиною на Цръградъ. невѣдомо
 бздеть, градъ ли отъ насъ плененъ бздеть, или мы ѿ
 гражанъ (6). Княже мой, гнѣ мой. не море топить корабль,
 но волны морскыи вѣтромъ. не огнь творить разженіе, но
 мѣхъ надымаетъ. тако и князь не самъ впадаетъ во мно-
 гіе вѣщи, но злыя дѣмци вводятъ. княже мой, гнѣ мой. уменъ
 мѣхъ не добрѣ хороберъ на рати, но на дѣму згоденъ.
 дѣвія за бьяриномъ (7) кони пасти. мнози полци без на-
 рода (8) погибають (9). княже мой, гнѣ мой. аще есмь не

(1) Далѣ нѣсколько строкъ пропущено. (2) Въ редакціи Ундольскаго это изложено иначе. (3) Этихъ словъ нѣтъ въ другихъ редакціяхъ. (4) Въ ркп. дорого. (5) Въ редакціи Ундольскаго это мѣсто имѣетъ совершенно другой смыслъ. (6) Далѣ нѣсколько строкъ пропущено.

(7) Испорчено; нужно: за буяномъ. (8) Испорчено; нужно: безнарядіемъ.

(9) Далѣ нѣсколько строкъ пропущено.

во афипѣхъ росль, ни с филосоовъ зчился. но быхъ акы пчела падаа по различнымъ цвѣтомъ. тако и азъ по книгамъ събираа сладость словеснѣю. съвокзпляя мрѣсть яко воды морскія в мѣхъ покзшахся изрѣщи извѣтїа (¹) мрѣсти. кнѣже мой, гнѣ мой. дѣбъ крѣпится кореніемъ многымъ, а гра нпш дръжавою твоею. кораблю дръжава кормникъ есть, а ты кнѣже людемъ своимъ. кнѣже мой, гнѣ мой. полкъ безъ воеводы акы звѣрь безъ главы. Кнѣже мой, гнѣ мой. неводъ не держитъ воды, но рыбѣ много держитъ. тако и ты кнѣже не держи богатства много. но раздай храбымъ. съвокзпляй мужи златомъ. а мѣжи злата добѣдеши. а не токмо злата, но и градовъ (²). кнѣже мой, гнѣ мой. вода животъ рыбамъ, а ты людемъ. а земля скрапается весною, а ты кнѣже до члкъ милостію своею. кнѣже мой, гнѣ мой. былъ бо еси во мнозѣ скорбі, но лѣтши мнѣ в лычнѣ сапозѣ моя пога во кнѣже дворе, нежели в боярскомъ дворѣ в червленѣ сапогѣ ходити. кнѣже мой, гнѣ мой. лѣтши мнѣ с тебя в дерюге слѣжити, нежели с боярина в багрянѣ свите ходити. кнѣже мой, гнѣ мой. лѣтши в дому твоемъ вода пити, нежели въ боярскомъ дворѣ медъ пити. лѣтши ми ѿ твоея рски печенъ воробей взяти, нежели у боярина бораніе плече. кнѣже мой, гнѣ мой. не лѣпо есть с свинїи серги в шпехъ, нежели на холопѣ порты добры. аще бы у котла златы колца в шпехъ, а дно (³) ему черно...

(¹) Поправлено; въ ркп. івѣтїа. (²) Далѣе пропущенъ разсказъ о царѣ израильскомъ Езекиш, похвалявшемся предъ послами вавилонскаго царя «множествомъ злата». (³) Поправлено; въ ркп. ладно.

такo и холoпѣ. аще бы паче мѣры гордѣнїя, а имя емѣ холoпѣ (¹). кнѣже мой, гнѣ мой. добръ сѣвѣ слѣжа свобoдѣ добѣдетъ, а злѣ гнѣ слѣжа болѣ работы добѣдетъ. кнѣже мой, гнѣ мой. комѣ ти переаславль, а мнѣ гореславль. комѣ бѣло вѣзеро, а мнѣ чернѣе (²) смолы. зане часть (³) моя не прорасте в немѣ. дрѣзи же мои меня вѣврѣгошася, зане поставляхъ предѣ ними трапезѣ со многоразличными брашны. кнѣже мой, гнѣ мой. мнози дрѣжатся, наслажши гортань свой пчельнымъ дарованїемъ, а при напасти вси врази вѣбрѣтаются. вчїма плачуются, а срѣцемъ смѣются. мнѣже пѣсть дрѣгѣ вѣры няти, ни надѣятися на брата, но вповати на Бга. кнѣже мой, гнѣ мой. вдержимъ емѣ нищетою, (⁴)..... нежели рѣское (⁵) кнѣжнїс. лѣтче бо смерть борзо, нежели долгъ живoтъ в ѣбожествѣ. Соломонъ рече. ѣбожество мѣжа подвизаетъ на гнѣвѣ, на татѣбѣ и на разбой, а жоны на блѣдѣ. кнѣже мой, гнѣ мой. бѣжи ѣбожества акы вѣ зла змїа (⁶). азъ же зовѣ ти. помилѣй мя сѣвѣ цря Всеволода великѣго. да (не) вѣсплачюся втлѣченѣ милости твоея, якоже Адамъ раю (⁷)..... кнѣже мой, гнѣ мой. всякѣ члѣкъ у дрѣга видить сѣчець в глазѣ, а ѣ себя берна не чюетъ. не можетъ члѣкъ сѣхи соли зобати, ни в печали смыслити. яко море не наполнитися многими рѣками при-

(¹) Все это мѣсто о жизни въ боярскомъ дому сокращено и передѣлано. (²) Въ первой редакціи: черные. (³) Поправлено; въ ркп. честь. (⁴) Далѣе пропущены слова: не лгалъ бо ми Ростиславъ князь. лучше бо ми смерть.. (⁵) Испорчено; нужно: курское. (⁶) Въ редакціи Ундольскаго авторъ говоритъ о себѣ: сего ради притекохъ ко обычной твоей и нестрашней милости, бѣжа ѣбожества.. (⁷) Послѣ этого нѣсколько строкъ пропущено.

емлется (1), а домъ твой богатства многа. зане рѣцѣ твои
 яко облакъ силенъ, возмя воды многы ѿ моря и ѿдождитъ
 всю вселенную. тако ты княже, инде взимаеши, а шнама
 ѿдаеши. тогда и азъ насыщаюсъ ѿ твоея блгти домъ тво-
 его (2).... княже мой, гне мой. обрѣте мѣжа мѣдра, глѣ к
 немѣ и прилѣпи к немѣ срце свое. а безмннй смѣхомъ
 возпоситъ (3) гласъ свой. мѣжа лзкава бѣгаи и навка его
 не послѣшай. учи змяго въ головѣ, а безумнаго во тмѣ
 преходать. мѣжъ мѣдръ смысленымъ дрѣгъ, а безмннмъ
 Бгтъ. княже мой, гне мой. змій страшнѣ свистаніемъ, а ты
 множествомъ силы своея. злато красота женамъ, а ты
 княже людемъ своимъ (4).... а градъ нашъ крѣпится осно-
 ваніемъ. птица радѣется веснѣ, а младенецъ матери, а мы
 княже о тебѣ радѣмся. гдсли строятся стрѣнами и перстми,
 а мы дрѣжавою твоею. рябъ попицитъ и зоветъ, ихъ же
 народивъ. а ты княже всѣхъ збіраеши милостію своею. князь
 милостивъ яко источникъ быстръ (5), не токмо члѣкы напо-
 етъ, но и скоты и звѣри. княже мой, гне мой. конь тѣчень
 яко врагъ, сапаетъ на гва своего. тако бояринъ богатъ
 и силенъ, смыслитъ на князя зло (6). зполовникомъ моря
 не вылиті, ни ншнмъ иманіемъ твоего домъ не истоцити.
 княже мой, гне мой. что быхъ въ твоємъ дврѣ затскою тор-
 чаль, нежели бы з боярина домомъ владѣлъ, с ключемъ
 ходити (7). княже мой, гне мой. ци ми речеши безмнн глши.

(1) Въ редакціи Ундольскаго: многи рѣки приемя. (2) Послѣ этого
 большой пропускъ. (3) Поправлено; въ ркп. возносити. (4) Далѣе про-
 пущены слова: тѣло крѣпится жилами... (5) Въ редакціи Ундольскаго:
 тихъ. (6) Этнхъ словъ нѣтъ въ другихъ редакціяхъ. (7) Такъ же нѣтъ в
 этнхъ словъ.

но не видалъ есми нба полотняна (1), а звѣздъ лѣтовя-
 пыхъ, ни безумна мрѣстію глѹща. свинилмъ не надобѣтъ
 ни злато ни сребро. ни безмнымъ мудрая словеса. яко
 вѣтель мѣхъ вода лѣяти, тако безмваго на змъ наказати.
 кнже мой, гне мой. з боярина слѣжити какъ по бѣсе кло-
 бѣкъ мыкати (2). то же з боярина что добыти. никтоже мо-
 жетъ не вперивъ стрѣлы прямо стрѣлити, ни лѣстію до-
 быти (3). кнже мой, гне мой. злато очищается огнемъ, а
 члкъ напастыми. пшевица мѣчима чистъ хлѣбъ являетъ.
 члкъ бѣды пріемля зменъ си обрѣтаетъ. не вксивъ горе-
 сти, ино сладости не видати. (4)... да члка погубляетъ
 бляднею и татьбою (5). кнже мой, гне мой. или речеши же-
 нися з богата тѣтя (6).... (женѣ) злообразне не подобаетъ
 смѣтритися в зеркало. да (не) большю печаль пріиметъ (7).
 кнже мой, гне мой. зподобихся жерновомъ. многихъ люде
 насыщая, а самъ гладомъ измирая. кнже мой, гне мой.
 да (не) возненавиденъ бѣдѣ бѣсѣдою своею. глѣтьбоя в мир-
 скихъ притчахъ. не добра словеса продолжена (8). добра кол-
 баса предложена на блюдѣ. азъ же не смѣю много глѣти.
 тя боюся. хѣдъ раззмъ имѣю. аки вѣтрицо вбѣщано (9). по
 начахъ глѣти не мрѣстію хвалясь. не едали (10) есмя ѿ ски-

(1) Въ другихъ редакціяхъ: полстяна. (2) Въ редакціи Ундольскаго:
 аки по бѣсе с клубукомъ мыкаться. (3) Ни лѣнностію чести добыти.
 (4) Далѣе нѣсколько строкъ пропущено. (5) Это мѣсто испорчено. Въ
 редакціи Ундольскаго: дѣвка бо погубляетъ свою красоту бляднею. а
 мужъ свою честь татьбою. (6) тѣтя. Далѣе слѣдуетъ извѣстное мѣсто о
 злой женѣ; но листъ, на которомъ оно было написано, потерялся. (7) По-
 слѣ этого пропущено мѣсто о риторахъ, магистрахъ и дуксахъ. (8) По-
 правленъ; въ ркп. предложена. (9) Испорчено; нужно: аки вретѣще обѣ-
 щано. (10) Не ѣдали.

мена масла, ни ѿ козла млека, ни беззмна мрѣстію глѣща. кнѣже мой, гнѣ мой. с мѣдрыми дѣмцами дѣмая, великого стола доидеши, а з беззмными дѣмая своего лишень будетъ. дѣчше послѣшати прещенія прѣмрхъ, нежели ѡченія беззмныхъ. кнѣже мой, гнѣ мой. мрѣ мѣжа пославъ, мало ему наказывай; а беззмна пославъ, самъ вслѣдъ не ленися. да не больши труда пріимешь. кажа беззмнаго (1), досаженія себѣ пріемлешъ. не терпитъ вода на горѣ, ни мрѣсть в срѣци беззмнаго. кнѣже мой, гнѣ мой. Насыщаешися сладкими брашны, помяни мя свѣхъ хлѣбъ ядѣща. і веселяся сладкимъ питіемъ, помяни мя теплѣ водѣ пїюща. и почиваеши на мяхкихъ постеляхъ, помяни (2) мя подъ единою дерюгою лежаща, зімою ѡмирающа. дождевными каплями. аки стрѣлами срѣце пронизающе. шрель птицамъ царь, а левъ звѣремъ, а всетръ рыбамъ.....

(1) Поправлено въ рукописи: такоже и злая. (2) Поправлено; въ рукописи: положи.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

1.

ОБЪ ИЗДАНИИ ИСТОРИИ ЦАРСТВОВАНІЯ ИМПЕРАТОРА АЛЕКСАНДРА II ВЪ КАРТИНАХЪ.

Только теперь удалось мнѣ справиться окончательно съ изданіемъ, коему посвятилъ съ безграничною любовью почти годъ.

Изданіе готово, и я началъ разсылку онаго подписчикамъ. Но многіе вѣроятно хотя и не подписались, желали бы имѣть это изданіе. Для нихъ я и пишу эти строки.

Изданіе это сдѣлано для народа. Но прежде я сдѣлалъ нѣсколько изданій для семействъ болѣе достаточныхъ сословій, собственно имѣя въ виду дѣтей, которымъ много можетъ принести душевной пользы и отрады знакомиться съ великимъ минувшимъ царствованіемъ и добрымъ Государемъ Александромъ Освободителемъ, глядя на картины.

Цѣль же народнаго изданія не нуждается въ поясненіи. Хочется распространить въ народѣ по возможности правильные, вѣрные и изящные образцы изъ царствованія Царя, столько сдѣлавшаго для народа. Изданіе народное должно быть дешево. Но такъ какъ трудно, даже невозможно сдѣлать дешевымъ изданіе съ 85 большими гравюрами и съ текстомъ въ 10 листовъ съ 30 рисунками, то я прибѣлъ отъ изданій болѣе роскошныхъ и предназначаю для покрытія расходовъ по народному изданію на столько, чтобы народное изданіе могло быть сдѣлано дешевымъ.

Вотъ почему всякій, кто приобретаетъ нынѣ выпускаемое мною изданіе въ пять разрядовъ, участвуетъ въ добромъ дѣлѣ въ пользу народа, то есть въ удешевленіи изданія для народа.

Не мало, увы, недостатковъ въ этомъ изданіи, несмотря на всѣ мои старанія нѣкоторые рисунки грубы, недостаточно отчетливы. Но за то есть рисунки, которые дѣлаютъ честь и художникамъ, и граверамъ, и печати. Такъ напримѣръ: портреты Николая I. Александры Θεодоровны, Александра II въ 1879 году, Царскихъ дѣтей, Государя Царствующаго съ семьей, удались прекрасно и имѣютъ самостоятельную цѣну. Картины покойнаго Государя, при мѣропомозаніи, въ сельской школѣ, у постели почившаго своего Родителя, въ Святыхъ горахъ на лодкѣ, у раненаго, въ зимнемъ дворцѣ, при распредѣленіи новобранцевъ, картина кончины Государя заслуживаютъ вниманія.—

Цѣны назначены нижеслѣдующія, но для подписчиковъ «Гражданина» онѣ уменьшены, и остаются какъ были при подпискѣ до 1-го мая. — Цѣна экземпляру 1-го разряда въ кожаномъ переплетѣ въ продажѣ 23 руб. (для подписч. «Гражданина» съ пересылкою 20 р. безъ пересылки 18 р.) 2-го разряда въ англійск. коленкорѣ въ продажѣ 14 р. (для подписч. «Гражданина» съ пересылкою 12 р. безъ пересылки 10 р.) 3-го разряда въ красивой папкѣ въ продажѣ 7 р. (для подписч. «Гражданина» съ пересылкою 6 р. безъ пересылки 5 р.) 4-го разряда въ простой папкѣ съ пересылкою 4 р. безъ пересылки 3 р., 3-го разряда въ бумажкѣ съ пересылкою 3 р. безъ пересылки 2 р.

СОДЕРЖАНІЕ ИЗДАНІЯ:

I. Текстъ I. Разсказъ о жизни Императора Александра II до вступленія на престолъ. II. Разсказъ о царствованіи. Большая виньетка Ка-разина.

II. **Портреты большіе:** Императоръ Николай I. — Императрица Александра Ѳеодоровна. — Императоръ Александръ II кадетомъ. — Императоръ Александръ II въ молодости. — Императоръ Александръ II въ 1843 г. — Императоръ Александръ II по вступленіи на престолъ. — Императрица Марія Александровна. — Дѣти Ихъ Величествъ въ 1855 году. — Императоръ Александръ II въ 1877 г. — Императрица Марія Александровна въ 1878 г. — Императоръ Александръ II въ 1881 году. — Великая княгиня Елена Павловна.

Тридцать пять портретовъ дѣятелей царствованія, а именно: Вел. Кн. Константинъ Николаевичъ. Вел. Кн. Николай Николаевичъ. Вел. Кн. Михаилъ Николаевичъ. Митрополитъ Филаретъ. Фельдмаршалъ князь Барятинскій. Графъ Ростовцевъ. Генер. Мердеръ. В. А. Жуковскій. Графъ Шанинъ. Графъ Блудовъ. Графъ С. Г. Строгановъ. Графъ Б. А. Перовскій. Графъ Милютинъ. Князь Вас. Андр. Долгоруковъ. Графъ Петръ Шуваловъ. Графъ Ланской. Графъ Валуевъ. Графъ М. Н. Муравьевъ. Графъ Муравьевъ Амурскій. Князь А. М. Горчаковъ. Графъ Тотлебенъ. Госуд. Контрол. Татаршиновъ. Д. Т. С. Дм. И. Замятинъ. К. П. Шобѣдоносцевъ. Графъ Н. П. Игнатьевъ. Генераль Скобелевъ. Статс. Секретарь А. Х. Рейтернъ. Графъ Д. А. Толстой. Ю. Ѳ. Самаринъ. Н. А. Милютинъ. Н. И. Пироговъ. С. М. Соловьевъ. Гр. Левъ Толстой. Ѳ. М. Достоевскій. И. А. Тургеневъ. Н. А. Гончаровъ.

III. **Картины большого размѣра.** Аллегорическая картина. Раннее дѣтство Государя Александра II. Царственный отрокъ въ учебной комнатѣ съ воспитателемъ Жуковскимъ. Императоръ Николай и Его Наслѣдникъ (въ 1830 году) Державный отрокъ съ воспитателемъ въ избѣ Цесаревича на Кавказѣ. Императоръ Николай благословляетъ сына на царство. Перенесеніе тѣла Императора Николая въ крѣпость Первое дѣло Царя Александра II по воцареніи. Государь въ Крыму. Государь въ Севастополѣ. 30-е августа 1855 года въ Петербургѣ. Въѣздъ Государя

въ Москву въ 1856 г. Останкино гр. Шереметьева, гдѣ жили Ихъ Величества. Освященіе Императорскаго Знамени. Вѣнчаніе на царство. Государь вѣнчаетъ Императрицу. Муромозаніе. Торжественное шествіе. Государь въ 1857 г. говоритъ въ Москвѣ дворянству. Освященіе Исаакіевскаго собора. Царь работаетъ въ своемъ кабинетѣ. Засѣданіе Государственнаго Совѣта подъ предсѣдательствомъ Государя. Царь передаетъ Министру Внутреннихъ Дѣлъ гр. Ланскому Свой Первый Государственный трудъ въ 1861 году. 19 февраля 1861 въ деревенской церкви. Царь и Царица въ Малороссіи въ 1861 году. Царь посѣщаетъ деревенскую школу. Памятникъ Тысячелѣтія Россіи въ Новгородѣ. Ихъ Величества на Нижегородской ярмаркѣ. Картина земства. Царевичъ Николай Александровичъ. Государь у зданія новаго Суда. Государь 4 апрѣля 1866 года въ Казанскомъ соборѣ. Картина стараго рекрута и новаго новобранца. Картина стараго отставнаго и новаго отпущеннаго солдата. У постели умирающаго Цесаревича Николая Александровича. Присяга Наслѣдника Престола Великаго Князя Цесаревича съ Великою Княгинею Марією Оеодоровною. Бракосочетаніе Цесаревича съ Великою Княгинею Марією Оеодоровною. Семья Цесаревича. Освященіе памятника Екатерины. Видъ Александровскаго моста. Видъ Новаго собора въ Москвѣ. Видъ Исаакіевскаго собора. Засѣданіе Новаго суда. Государь распредѣляетъ по полкамъ новобранцевъ. Взятіе Ташкента. Государь въ Красномъ Селѣ посреди только что произведенныхъ офицеровъ. Императрица отправляетъ сестеръ милосердія на войну. Государь въ Бухарестѣ. Государь хоронитъ перваго русскаго офицера, павшаго на войнѣ. Государь посѣщаетъ раненыхъ. Государь встрѣчаетъ рашеныхъ. Молебнѣ послѣ Плевны и панихида по славнымъ убитымъ. Открытіе памятника Пушкину. Кончина Императрицы Маріи Александровны. Послѣдніе часы жизни Императора Александра II у Великой Княгини Екатерины Михайловны. Событіе 1 марта. Кончина Государя. Государь Александръ II на постели. Перенесеніе тѣла Императора Александра II въ крѣпость. Другой видъ той же картины. Въ крѣпости въ соборѣ. Могила Государя. Большая аллегорическая картина.

Въ приложеніи. 1. Перечень всѣхъ реформъ, дѣяній и событій: царствованія въ хронологическомъ порядкѣ. 2. Списокъ полковъ и частей, коимъ во время царствованія пожалованы герцогскіе знамена и штандарты. 3. Списокъ полковъ и частей, коихъ Императоръ Александръ II былъ Шефомъ. 4. Раскрашенная карта земельныхъ приобрѣтеній во время царствованія.

Съ требованіями обращаться надо къ издателю: С.-Петербургъ, Манежная, 2.

Въ С.-Петербургѣ образцы изданія будутъ выставлены у Исакова въ Гостинномъ дворѣ, и у Мартынова возлѣ пассажа, и въ магазинѣ картинъ Фельтена. Въ Москвѣ въ магазинѣ *Дуццаро* по Кузнецкому мосту. Желающіе выписываютъ разрядъ изданія, записываются въ магазинѣ, а издатель *посылаетъ имъ дома*.

3 р. **50** к.

за круглый годъ, съ пересылкой и доставкой, новаго, изящнаго, періодическаго изданія, съ ежемѣсячными художественными преміями, подъ названіемъ:

„СПУТНИКЪ“

ЛИТЕРАТУРНО-НАУЧНЫЙ

ЕЖЕНЕДѢЛЬНЫЙ ЖУРНАЛЪ

ДЛЯ ЛЕГКАГО ЧТЕНІЯ.

«Спутникъ» будетъ выходить одинъ разъ въ недѣлю, въ количествѣ 2—3-хъ листовъ большаго формата (in quarto), съ одною ПРЕМІЕЙ въ мѣсяцъ, состоящей изъ РОСКОШНОЙ олеографической картины, портрета, рисунка и т. п.

Статьи въ журналѣ будутъ печататься подъ слѣдующими рубриками:

I. ПРОЗА и ПОЭЗИЯ: Оригинальные и переводные романы, повѣсти, рассказы, сцены, стихотворенія.

II. ИЗЪ МОРЯ ЖИТЕЙСКАГО: Случаи, курьезы, анекдоты, шутки и остроты изъ жизни прошлаго и настоящаго времени; ребусы, шарады, загадки и проч.

III. У ДОМАШНЯГО ОЧАГА: Практическіе совѣты и свѣдѣнія по домоводству и кулинарному искусству, облегчающіе трудное дѣло веденія домашняго хозяйства.

IV. ВЪ ГОРОДѢ И ДЕРЕВНѢ: Практическіе совѣты и свѣдѣнія по сельскому хозяйству (земледѣліе, огородничество, садоводство, цвѣтоводство, лѣсоводство, пчеловодство и проч.).

V. ЗНАНІЕ: Новыя изобрѣтенія, открытія и опыты, изъ всѣхъ областей науки и искусства, ремесель и промысловъ, ознакомливающія съ многочисленными практическими приѣмами въ усовершенствованіи разнообразныхъ техническо-ремесленныхъ производствъ.

VI. ВРАЧЬ-ПРАКТИКЪ: Совѣты и средства преимущественно изъ народной медицины и гигиены; санитарныя условія жизни и проч.

VII. КАЛЕНДАРНЫЯ СВѢДѢНІЯ: Святцы, биржевыя операціи, цѣны денежнымъ знакамъ, время и мѣсто полученія по нимъ процентовъ, желѣзно-дорожныя, почтовые, телеграфныя сообщенія, несостоятельности и банкротства, рекламы и публикаціи.

Кромѣ того, къ журналу «Спутникъ», ежемѣсячно будетъ прикладываться премія въ видѣ олеографической копіи какой-либо выдающейся картины, преимущественно изъ жизни русскаго народа.

Такимъ образомъ, подписчики «Спутника» за 3 р. 50 к. съ пересылкой получаютъ 50 №№ журнала (около 2000 колоннъ интереснаго текста) и 12-ть премій олеографическихъ картинъ, могущихъ служить изящнымъ украшеніемъ комнатъ какъ богатаго, такъ и небогатаго человѣка.

Для ПЕРВОЙ ПРЕМІИ ПРИГОТОВЛЕНА КОПИЯ СЪ КАРТИНЫ ХУДОЖНИКА А. С. ЯНОВА: „КАРАУЛЬЩИКИ НА МОСКВѢ, ВЪ XVII ВѢКѢ“; для ВТОРОЙ—КОПИЯ СЪ КАРТИНЫ АКАДЕМИКА В. Г. ШВАРЦА: „ЦАРСКІЙ ВЫѢЗДЪ НА БОГОМОЛЪЕ, ВЪ XVI СТОЛѢТІИ“.

Журналъ „Спутникъ“ будетъ выходить каждую недѣлю, по вторникамъ; первый № вышелъ 18 мая.

Для лицъ, желающихъ получать журналъ «Спутникъ» въ *разложенномъ, а не перепнутомъ* видѣ, какъ это обыкновенно дѣлается, производится особая его упаковка, на каковую слѣдуетъ къ 3 р. 50 к. прилагать еще 1 рубль, всего 4 р. 50 к. Въмѣсто мелкихъ денегъ допускается приложеніе почтовыхъ марокъ

Приступая къ изданію журнала «Спутникъ», редація имѣетъ въ виду одну цѣль—дать своимъ подписчикамъ, по образцу американскихъ изданій, занимательное, легкое, литературное, въ стихахъ и прозѣ, чтеніе, а также непрерывный рядъ статей и замѣтокъ по городскому, сельскому и домашнему хозяйству, и массу новыхъ свѣдѣній объ успѣхахъ науки, искусства и разнородныхъ техническо-ремесленныхъ производствъ.

Благодаря участию въ нашемъ журналѣ лестно заявившихъ себя литературныхъ силъ, редація можетъ положительно заявить, что литературный отдѣлъ «Спутника» будетъ представлять читателю живое, любопытное и интересное чтеніе.

Что же касается научнаго отдѣла, то редація, пользуясь указаніемъ своего опыта и заручившись сотрудничествомъ ученыхъ специалистовъ, употребитъ всѣ заботы, чтобы статьи «Спутника» излагались общепонятно, удовлетворяли бы дѣйствительнымъ требованіямъ читателей и одинаково были бы полезны и интересны какъ для специалистовъ, такъ и для людей не знакомыхъ съ дѣломъ.

Всероссійская художественно-промышленная выставка въ Москвѣ, о которой мы дадимъ полный отчетъ, дастъ намъ возможность познакомить своихъ читателей со всеми *усовершенствованіями и улучшеніями, достоинствами и недостатками* русскаго фабричнаго, заводскаго, ремесленнаго и промышленнаго производства.

Имена сотрудниковъ, обѣщавшихъ намъ постоянное свое содѣйствіе, вполнѣ обезпечиваютъ успѣхъ изданія. Вотъ эти имена:

Г. К. Андерсонъ, С. М. Архангельскій, И. А. Баженовъ, Д. С. Буралякъ, П. О. Балашовъ, Н. П. Бочаровъ, Д. К. Влаховуловъ, Ганна Вовчекъ (псевдон.) И. О. Горбуновъ, И. А. Григоровскій, Л. Гуляевъ, О. С. Гурийъ, А. М. Герсонъ, В. М. Груздевъ, А. М. Дмитріевъ, Д. Дмитріевъ, М. А. Дибровскій, А. Д. Даниловъ, М. Золотовъ, Г. И. Ивановъ, В. М. Каченовскій, П. П. Кичеевъ, И. К. Кондратьевъ, М. А. Козыревъ, А. А.

Денскій, Д. А. Мансфельдъ, С. А. Миловъ, Л. И. Пальмичъ, В. А. Пушкаревъ, А. М. Пазухинъ, А. Д. Потемкинъ, М. П. Садовскій, М. М. Соломка, Н. С. Стружкинъ, В. В. Тютневъ, А. М. Хоткевичъ, Цумъ Тейфельдъ (псевд.) Н. А. Чмыревъ, М. Г. Яронъ и друг.

Н. П. БИЧЕЕВЪ (б. редакторъ журнала „Будильникъ“) для первыхъ №№ «Спутника», общалъ намъ дать „деревенскіе рассказы“: «Ночепька». — «Каратель». — «Смерти ищеть». — «Змѣя». — «Отцовщина».

ПРИНИМАЕТСЯ ПОДПИСКА ВЪ МОСКВѢ:

Въ Конторѣ редакціи «Спутникъ»; на Никитскомъ бульварѣ, д. *Прибылова*; въ книжныхъ магазинахъ: А. Л. Васильева, на Страстномъ бульварѣ; Д. И. Прѣсова, на Никольской улицѣ; М. О. Вольфа, на Петровкѣ; Магазины «Новаго Времени» (Суворина) на Кузнецкомъ мосту.

Въ С.-Петербургѣ, въ книжномъ магазинѣ Н. Н. Тузова, противъ Гостиннаго двора, на Садовой улицѣ.

Гг. иногородные благоволятъ адресоваться исключительно въ Контору редакціи журнала «Спутникъ».

ПИСЬМА

О НѢМЕЦКОМЪ БОГОСЛОВІИ.

Давидъ Штраусъ.

(Окончаніе).

Угроза Штрауса, потерявшаго надежду получить желаемую кафедру богословія, угроза „отточить свою шпагу“ не ограничилась словомъ и вскорѣ перешла въ исполненіе. Польщенный успѣхами своей первой книги, онъ задумалъ перейти на другую почву христіанскаго богословія и продолжить свои опустошенія. Въ надеждѣ на кафедру въ Цюрихѣ онъ занялся догматическими предметами и въ 1840 году издалъ свою „Христіанскую догматику въ ея историческомъ развитіи и въ борьбѣ съ новою наукою“.

По остроумному замѣчанію одного историка, эта догматика также похожа на дѣйствительную догматику, какъ похоже кладбище на городъ съ живымъ населеніемъ. Да и могла ли быть какая-нибудь новая систематизація христіанскихъ вѣрованій у чловека, который подрубилъ корень этого многовѣтвистаго дерева, раскинувшагося въ исторіи христіанской церкви? Могъ ли онъ увидать какой нибудь смыслъ въ этихъ вѣрованіяхъ, когда первичное зерно этихъ вѣрованій онъ искалъ не въ дѣйствительномъ историческомъ фактѣ, на которомъ покоится христіанская

вѣра, а въ грезахъ религіозной фантазіи извѣстнаго кружка, искажившаго фактъ? Понятно, что въ новомъ сочиненіи Штрауса не могло быть никакого положительнаго содержанія; опять только отрицаніе, желаніе во что бы то ни стало разбить христіанскій догматъ и превратить его въ простое челоуѣческое заблужденіе, надъ которымъ произносить свой судъ наука, исторически совершенствующаяся. Къ этой-то наукѣ апеллируетъ догматистъ и старое *credo, quia absurdum est* ставить подъ оцѣнку этой науки; во имя ея-то онъ хочетъ „провѣрить наличное состояніе кассы догматическихъ вѣрованій, узнать ея активъ и пассивъ и подвести общій балансъ“. Какъ нѣкогда александрійское іудейство признало всю Библию аллегорією, подъ формою которой скрыто истинное идеальное содержаніе, такъ и Штраусъ готовъ допустить въ христіанскомъ догматѣ извѣстную идею, но загроможденную возрѣніями временъ и партій; въ самой исторіи догмата онъ видитъ постепенное его отрѣшеніе отъ этихъ внѣшнихъ наростовъ и въ концѣ концовъ прикладываетъ къ нему объясненіе, согласное съ послѣдними выводами науки. Историческая судьба догмата такимъ образомъ въ его рукахъ превращается въ орудіе обвиненія и каждый догматъ пробѣгаетъ свою историческую карьеру именно для того, чтобы, очутившись предъ приговоромъ науки, разложиться и уничтожиться; въ каждой фазѣ своего раскрытія онъ находитъ себѣ начало отрицанія и своей смерти; догматистъ указываетъ прежде всего библейскую основу каждаго догмата, но уже измѣненіе его видитъ у церковныхъ писателей, еще большее—у еретиковъ, дальнѣйшее—у богослововъ и наконецъ разложеніе предъ судомъ новой науки. Вся догматика является такимъ образомъ какимъ-то патологическимъ процессомъ возникновенія и разрушенія, какимъ-то безрезультатнымъ движеніемъ, въ которомъ явленія въ своихъ странныхъ превращеніяхъ оказываются показателями своей несостоятельности.

Таковъ весь характеръ таланта Штрауса, только разрушающаго, и отъ холода его историко-критическаго метода все леденѣетъ и умираетъ. Догматика его—дѣйствительно превратилась въ кладбище и читатель ходитъ по нему, прочитывая только эпитафii съ біографическими подробностями погребенныхъ догматовъ.

Положительнымъ содержаніемъ разсматриваемой догматики служитъ гегельянское положеніе о различii религіи и науки, какъ представленія и понятія. Спекулятивная школа, какъ мы видѣли, думала этимъ положеніемъ примирить богословіе и философію и образовала собою правую гегельянскую школу; Штраусъ выводитъ изъ того же положенія заключеніе о непримиримости того и другаго и всякое религіозное *представленіе* спѣшитъ переложить на *понятіе*, при чемъ первое теряетъ свою истинность. Неудачный опытъ сближенія и сочетанія религіи и науки онъ видитъ въ древнемъ гносисѣ, который позволялъ идти той и другой, какъ параллельнымъ линіямъ, своей дорогою; въ противоположность гностической двойственности онъ между вѣрою и наукою не видитъ ничего общаго, религію понимаетъ какъ сумму случайныхъ и ложныхъ представленій и задается полемическою цѣлью—критически опровергнуть формулы, въ которыхъ выражены религіозныя представленія. Въ этомъ отношеніи Штраусъ отличается отъ остальныхъ учениковъ Гегеля и образуетъ собою такъ называемую гегельянскую сторону. Открещиваясь отъ гностицизма, онъ однакожь повторяетъ его раздѣленіе между пневматиками и психиками, хотя нѣсколько въ новой формѣ. Главнѣйшее заблужденіе въ этомъ случаѣ—отожествленіе религіи съ религіозными представленіями. Эти представленія могутъ быть несовершенны и возведены на высшую степень научно-философскихъ представленій, а религія сравнительно съ ними есть субстанціальное основоположеніе, которымъ провѣряются представленія, и всегда остается жив-

неннымъ источникомъ для самой себя. Конфликтъ возможенъ не между религіею и философіею, ибо послѣдняя желаетъ привести къ ясному сознанию то, что составляетъ сокровенную глубину религіознаго содержанія, а между религіознымъ представленіемъ и понятіемъ. Въ своей догматикѣ Штраусъ не отрицаетъ совершенно религіи, какъ позднѣе сдѣлалъ Фейербахъ, напротивъ онъ постоянно толкуетъ объ имманентномъ единствѣ божескаго и челоѣческаго и идея этого единства составляетъ срединный пунктъ его міровоззрѣнія и ей онъ усволяетъ всемірно-историческое значеніе; онъ признаетъ фактъ религіозности, но не умѣетъ намѣтить ея отношеніе къ знанію и вмѣсто дуализма проповѣдуетъ философскій монизмъ. Поэтому основнымъ камнемъ, на которомъ построена его догматика, служитъ разсудочный пантеизмъ, который всю религію хочетъ свести на философію и на мѣсто догматовъ поставить результаты послѣдней философской работы.

Какъ и во всякой пантеистической системѣ, въ догматикѣ Штрауса нѣтъ мѣста реальностямъ и личностямъ: Богъ, Христосъ, вѣрующій, грѣшникъ, церковь — всѣ эти христіанскіе термины, указывающіе на реальные объекты, превращаются въ понятія, которымъ догматизмъ хочетъ дать философское содержаніе. Онъ начинаетъ съ ученія объ *откровеніи*, и, перечисливъ всѣ возраженія противъ ученія о вдохновеніи Божіемъ, чудесахъ, пророчествахъ, заявляетъ, что церковное ученіе объ откровеніи несостоятельно; то, что считается откровенною истиною, есть просто мнѣніе лица, имѣющаго авторитетъ въ религіозной общинѣ и обладающаго естественнымъ даромъ — способностію мышленія и его открытія считать божественными можно считать точно также, какъ напр. изобрѣтеніе книгопечатанія; каноническія книги свящ. писанія суть для него классическія литературныя произведенія и онъ богохульно сравниваетъ Моисея съ Гёте, ап. Павла — съ Шиллеромъ. У него нѣтъ

ни психологическаго, ни историческаго анализа сущности авторитета свящ. писанія, онъ высказываетъ только аргюм-ное воззрѣніе, что вѣрующій ищетъ опоры въ авторитетѣ, тогда какъ мыслящій, который не знаетъ трансцедентнаго Бога, ищетъ этой опоры въ самомъ себѣ и во взглядахъ на вещи руководствуется внутренними основами. Такъ легкомысленно и поверхностно онъ критикуетъ первый христіанскій догматъ, отъ разрушенія котораго падаетъ самая возможность религіи, какъ слова Божія къ человѣку.

Въ критикѣ ученія христ. догматики *о Богѣ* онъ выставляетъ чистѣйшій пантеизмъ. Между Богомъ и міромъ онъ не находитъ никакого причиннаго отношенія, но указываетъ отношеніе субстанціальное. Богъ не есть нѣчто, стоящее внѣ міра, но есть вѣчная и основная сущность этого міра. Богъ есть бытіе всякаго быванія, жизнь всего живущаго, духъ всѣхъ духовъ, мысль всякаго мышленія. Онъ есть вѣчное движеніе, которое въ субъектѣ приходитъ къ объективности и истинной дѣйствительности и вмѣстѣ съ тѣмъ самый субъектъ чрезъ него возвышается до своего абстрактнаго существованія. Если Богъ есть самъ въ себѣ вѣчная личность, то вѣчна и другая сторона его бытія — природа, или иначе — личность Бога не должна быть мыслима какъ отдѣльная личность, но какъ вселичность; вмѣсто того, чтобы намъ олицетворять абсолюта, мы должны понимать его какъ самого себя олицетворяющаго въ безконечномъ. Личность есть опредѣленіе, ограниченіе; слѣд. личность абсолютная есть *contradictio in adjecto*. Богъ не есть отдѣльная субстанція, а проявленіе личностей, вѣчное объективированіе въ ряду послѣднихъ. — Таково собственное понятіе догматиста о Богѣ и онъ критикуетъ христіанское ученіе о Богѣ, какъ существѣ отдѣльномъ, надмірномъ и абсолютномъ.

Въ подобнаго рода догматической спекуляціи конечно не могло быть мѣста ученію и о *божественныхъ свойствахъ*. Догматическое ученіе о свойствахъ

Божіихъ, говоритъ Штраусъ, есть не что иное, какъ олицетвореніе законовъ природы; то, что вѣрующему кажется свойствомъ божества, философски мыслящему является какъ естественный законъ мышленія, закономъ міра природы и человѣка.

Въ изложеніи ученія о *твореніи* догматистъ замѣчаетъ, что съ точки зрѣнія творенія Богъ не можетъ быть мыслимъ абсолютомъ. Богъ, какъ духъ, есть въ сущности постоянное самооткровеніе и самообнаруженіе: это есть его понятіе. Богъ *до* міра и *внѣ* его есть только обстрактная идея; Богъ безъ міра не Богъ. Если бы міръ явился во времени, то нужно было бы допустить постепенное возрастаніе абсолюта, подобно тому, какъ совершенство человѣка мы опредѣляемъ возрастомъ и полнымъ образованіемъ его организма. Но такъ какъ мы не должны допустить момента, когда бы абсолютное было несовершеннымъ, ибо оно совершенно было отъ самой вѣчности, то должны признать, что оно отъ вѣчности всегда творило и прѣдождаетъ творить. Понятіе творенія такимъ образомъ уничтожается, равно какъ уничтожается и понятіе о твореніи изъ ничего. Міръ есть вѣчно существующее, есть самооткровеніе божества; Богъ и міръ сливаются во едино и законы міра суть законы жизни божества.

Отъ теологіи авторъ переходитъ къ *антропологии*. Всѣ органическія существа, говоритъ авторъ, произошли изъ неорганическихъ; изъ веществъ первыхъ произошелъ человѣкъ. Какъ продуктъ природы, человѣкъ образуется по общему типу природы, т. е. во множествѣ экземпляровъ. Ученіе о происхожденіи человѣка чрезъ твореніе Богомъ, происхожденіе отъ одной четы представляется здѣсь лишеннымъ всякаго научнаго содержанія. Критикою христіанскаго догмата о первоначальномъ или невинномъ состояніи нашихъ прародителей кончается первая часть догматики Штрауса.

Вторая часть ея появилась чрезъ годъ и излагаетъ христіанскіе догматы о грѣхѣ, искупленіи и послѣдней судьбѣ міра. Разсказъ Библии о грѣхопадении Штраусъ считаетъ „чисто миѳическимъ и фантастическимъ“; это—по его мнѣнію—ничто иное, какъ олицетвореніе вопроса о происхожденіи зла,—момента перехода человѣчества отъ состоянія дикаго и примитивнаго къ культурной жизни.—Ученіе объ искупленіи стояло теперь на очереди обозрѣнію критика и вводило его въ самое сѣятилище христіанства. Понятно, какъ должна была показаться христологія церковной догматики автору „Жизнь Іисуса“. Онъ находитъ, что качества и функціи, которыя церковь приписываетъ Христу, будучи приписываемы индивидууму, абсолютно противорѣчатъ себѣ и взаимно исключаютъ себя; они могутъ гармонизировать между собою только въ идеѣ расширенія; ихъ нужно перенести на весь родъ человѣчскій, который собственно и есть дѣйствительное единеніе двухъ природъ, воплотившійся Богъ,—безконечное, снисшедшее въ міръ и конечное, достигнувшее небесной славы; человѣчество и есть дитя видимой матери и невидимаго отца, натуры и духа; оно творитъ чудеса, ибо въ теченіе вѣкоръ оно постепенно достигаетъ большаго и большаго господства надъ стихіями; оно безгрѣшно, потому что его развитіе, взятое въ своемъ цѣломъ, чисто и непорочно; оно умираетъ, оно воскресаетъ, оно возносится на небо, т. е. возвышается надъ бытіемъ личнымъ, національнымъ, планетнымъ и совершая это, оно празднуетъ свое единеніе съ небеснымъ и вѣчнымъ духомъ. Вотъ кто есть истинный Богочеловѣкъ въ Штраусовой догматикѣ! Весь процессъ домостроительства Божія о нашемъ спасеніи, истинный, реальный, превращенъ здѣсь въ логическій. И какимъ жалкимъ, пустымъ и безсодержательнымъ подъ воззрѣніемъ догматиста становится христіанскій догматъ искупленія! Христіанинъ не только знаетъ, но и ощущаетъ, внутренно переживаетъ искупительную

силу, идущую отъ Господа, нравственно его обновляющую и возрождающую: Штраусъ говоритъ, что искупленіе есть только фактъ логическаго мышленія человѣчества. Христіанинъ чувствуетъ, что эта искупительная сила Господа спасаетъ *его* именно какъ личность, какъ индивидуумъ: Штраусъ толкуетъ вмѣсто этого о какомъ-то общечеловѣческомъ процессѣ, совершающемся въ абстрактной исторіи человѣчества, процессѣ простаго примиренія (синтеза) противоположностей — Бога и творенія, богоподобія и грѣхопаденія, закона и грѣха, закона и возмездія, правды и благодати, земли и неба. По христіанско-догматическому ученію, Христосъ не *научилъ* только человѣчество, что совершилось примиреніе этихъ противоположностей, а *совершилъ* его *своими* заслугами предъ Богомъ-Отцемъ; по догматикѣ Штрауса, Христосъ есть только моментъ сознанія самаго человѣчества своего торжества надъ этими противоположностями. Въ христіанскомъ понятіи объ искупленіи сущность состоитъ не въ простомъ примиреніи противоположностей (въ монизмѣ, какъ выражается сочинитель догматики), а въ торжествѣ, перевѣсѣ добра надъ зломъ; поэтому христіанская жизнь, какъ дѣятельность искупленнаго человѣка, есть поэтому побѣда надъ грѣхомъ, какъ нравственно-реальный фактъ, а не какъ простое логическое представленіе о примиреніи. Догматистъ ищетъ въ христіанствѣ интеллектуальнаго момента, тогда какъ оно есть прежде всего религія, гдѣ главнымъ двигателемъ является вѣра и притомъ не какъ субъективное состояніе человѣка, а какъ дорогой даръ Божій, даръ Духа Божія, безъ котораго никто не можетъ наречи даже имени Іисусова. А такое чудесное явленіе можетъ быть понято только тогда, когда вспомнимъ Виновника этихъ дорогихъ благъ христіанина — Христа Искупителя, какъ лица историческаго, какъ Сына Божія; а этого-то центральнаго догмата нашей вѣры не хочетъ знать миѳическій историкъ и ему конечно

непонятенъ фактъ искупленія, какъ излагаетъ его христіанство, и онъ силится перевести его на туманную почву абстракціи, думая видѣть въ немъ какую-то логическую идею примиренія. — Подобнымъ образомъ онъ поступаетъ и съ остальными христіанскими догматами. Изложивши церковное ученіе о догматѣ, онъ видитъ въ немъ только выраженіе религіознаго представленія, сложившагося подъ вліяніемъ религіознаго увлеченія и слѣд. неистиннаго; большаго чутья истины догматистъ думаетъ находить у еретиковъ и потомъ въ заключеніе исторіи догмата находитъ истинныхъ представителей истины — *testes veritatis* въ лицѣ представителей новой науки—Эригены, Спинозы, Бэма, Реймаруса, Гельвеція и т. д. Не удивительно, что подъ такимъ анализомъ вся догматика Штрауса явилась именно кладбищемъ, гдѣ похоронены были все христ. догматы и на мѣсто ихъ поставлены были послѣдніе выводы пантеистической философіи.

Услѣхъ этой книги далеко не былъ такой же, какъ перваго произведенія. Слишкомъ яено проглядываетъ тенденціозность раздражительности, которая не стѣсняется въ выборѣ средствъ нанести какъ можно больше вреда противнику, т. е. христіанству. Даже поклонникъ Штрауса (въ родѣ напр. Гаусрата, объемистая книга котораго о Штраусѣ *in extenso* передана русскимъ читателямъ г. Арсеньевымъ (Вѣст. Европ. 1878 г. кн. 9), выставляющимъ Штрауса великимъ и талантливымъ героемъ, особенно въ борьбѣ съ вѣрующимъ людомъ по вопросу о занятіи имъ богословской каѳедры въ Цюрихѣ, при чемъ противники этой нелѣпой кандидатуры смѣшаны съ грязью), находятъ его очень слабымъ произведеніемъ, гдѣ въ жертву раздраженнаго самолюбія принесена обычная человѣческая логика, и называютъ его просто „послѣднимъ выстрѣломъ“ челоѣка, не желающаго имѣть болѣе ничего общаго съ богословіемъ. Посему и апологетическая литература противъ Штраусовой догма-

тики менѣ богата, чѣмъ литература по поводу первой книги. Лучшими критиками сего сочиненія были Розенкранцъ, Канисъ, Рейдель, Водена, Фишеръ. Кёстеръ. Неудача сочиненія подѣйствовала на самолюбиваго автора и онъ оставилъ любимую область богословствованія и перешелъ въ своей писательской дѣятельности къ другимъ предметамъ, и притомъ несъ всѣмъ скоро.

Эпоха сороковыхъ годовъ была въ Европѣ эпохою политическихъ движеній, которыя отобразились съ большею, чѣмъ гдѣ-либо, силою и въ нѣмецкихъ государствахъ. Движенія эти, какъ извѣстно, кончились революціею 48 года. Штраусъ не могъ не интересоваться этою тогдашнею „злобою дня“; но, будучи радикаломъ въ области религіозной, онъ въ политикѣ оставался консерваторомъ, а въ социальныхъ вопросахъ подавалъ голосъ за дворянство и монархію, питая къ послѣдней родъ какого-то мистическаго обожанія. Такъ на мѣсто разрушеннаго и поруганнаго имъ алтаря христіанскаго Бога невѣръ спѣшилъ поставить какогонибудь другаго кумира, чтобы найти выходъ свойственному человѣку стремленію къ Абсолютному. Въ дальнѣйшей своей литературной дѣятельности онъ выступаетъ частію подъ этими политическими мотивами, частію семейными, частію вообще историческими и главною формою его дальнѣйшихъ, послѣ догматики, сочиненій была біографика, въ творествѣ которой автору нельзя отказать въ талантѣ. Но замѣчательно, что и въ исторической сферѣ онъ оставался на такихъ историческихъ личностяхъ, въ которыхъ мотивомъ ихъ дѣятельности былъ религіозный элементъ; посему и въ историческихъ разсказахъ онъ догматизируетъ и въ историческихъ фактахъ онъ ищетъ случая поговорить о своемъ любимомъ предметѣ — религіи. Сюда относится прежде всего написанная въ діалогической формѣ брошюра: „Романтикъ на престолѣ цезарей, или Юліанъ отступникъ (1847 г.); это не столько церковно-историческое въ собствен-

номъ смыслѣ изслѣдованіе, сколько ѣдкая политическая и религіозная сатира на короля Фридриха Вильгельма IV, которому авторъ не могъ простить за то, что онъ сталъ во главѣ религіозной реакціи въ тогдашней Пруссіи. Аналогію между Юліаномъ и своимъ королемъ онъ видѣлъ въ одинаковой попыткѣ возстановить якобы одинаково (?) падающія учрежденія — со стороны перваго — умиравшее язычество, со стороны втораго — христіанство, понимаемое въ піетистическомъ смыслѣ. Романтизмъ перваго, по мнѣнію Штрауса, высказался въ пышномъ жертвоприношеніи, въ опытѣ возстановленія іерусалимскаго храма, капища въ Дафнѣ, покровительствѣ неоплатоникамъ, указѣ о христіанахъ; романтизмъ прусскаго короля проявился въ образованіи берлинскаго придворнаго клира, въ учрежденіи епископства св. Іакова (въ Іерусалимѣ), въ отдѣлкѣ Кельнскаго собора, въ покровительствѣ Шеллинговой философіи религіи и указѣ о диссидентахъ.—Слѣдующая брошюра подъ заглавіемъ „Христіанъ Мёрклинъ“ (1851 г.) интересна въ томъ отношеніи, что знакомитъ насъ съ дѣтствомъ и юношествомъ автора, находившагося въ самыхъ дружескихъ отношеніяхъ къ Мёрклину и указываетъ процессъ зарожденія въ Штраусѣ антирелигіознаго направленія и увлеченія новою спекулятивною философіею.—Въ 1858—60 гг. изданы были Штраусомъ „Діалоги Ульриха Гуттена“ и изданіе снабжено было монографіею издателя объ этомъ представителѣ такъ наз. гуманизма XVI столѣтія. Очевидно этотъ герой протеста противъ средневѣковаго обскурантизма и памфлетистъ противъ тогдашняго направленія въ богословіи былъ предметомъ особенной симпатіи Штрауса, какъ болѣе рьяный боецъ своего времени и выдающійся реформаторъ до реформаціи. Авторъ конечно зналъ, что его герой былъ очень подозрительной нравственности, доходящей до цинической фривольности и силится оправдать его, строя цѣлую теорію нравственныхъ обязанностей, основанныхъ на

идеѣ челоуѣка, порицаетъ нравственный идеаль христіанства; онъ выставляетъ Гуттена патріотомъ, возставшимъ противъ ига, которое было положено Римомъ на его родину, третируетъ его патрономъ, ангеломъ - хранителемъ Германіи. Особенно интересно здѣсь предисловіе къ третьему тому, гдѣ авторъ бросаетъ взглядъ на тогдашнее положеніе нѣмецкаго богословія, восхваляетъ Баура, причисляетъ себя къ его поклонникамъ и отводитъ ему высокое мѣсто среди бойцевъ за религіозную свободу.—Послѣ біографіи Гуттена, Штраусъ составилъ брошюру „Реймарусъ и его апологетическія сочиненія въ защиту разумныхъ читателей Бога“ (1864 г.), гдѣ заключается біографія этого раціоналиста и подробный анализъ его сочиненія о натуральной религіи. Въ 1870 г. имъ составлена была новая брошюра „Вольтеръ“, гдѣ авторъ признаетъ во французскомъ энциклопедистѣ полного эмансипатора челоуѣческаго ума, но порицаетъ его за догматическій индифферентизмъ. Веселый и шуточный Вольтеръ, серьезный и суровый Реймарусъ даютъ автору случай обрисовать два различныхъ типа—француза и нѣмца.—Наконецъ къ числу мелкихъ сочиненій Штрауса нужно отнести его переписку съ Ренаномъ, озаглавленную „Война и миръ“ (1870 г.), посвященную политическимъ событіямъ, возникшимъ вслѣдствіе первыхъ успѣховъ нѣмцевъ въ тогдашней войнѣ съ французами; слѣдов. эта переписка лишена богословскаго интереса.

Въ хронологическомъ порядкѣ сочиненій Штрауса за этими мелкими его произведеніями слѣдуетъ его „Жизнь Иисуса“, предназначенная для народнаго чтенія; объ этой книгѣ, какъ намъ казалось, умѣстнѣе было говорить въ связи съ первымъ произведеніемъ Штрауса. Посему въ настоящемъ мѣстѣ мы ограничимся этою замѣткою о времени появленія этой новой редакціи евангельской исторіи, точка зрѣнія на которую у автора образовалась подъ влияніемъ такъ назыв. новотюбингенской отрицательной критической школы, во главѣ которой сталъ Бауръ.

Между тѣмъ жизнь бойца за невѣріе близилась къ концу и старость видимо подкрадывалась къ нему, признаками которой были обычныя старческія немощи и болѣзни. Но не слабѣлъ иррелигіозный духъ критика, напротивъ какъ бы закалялся въ своемъ ожесточеніи и отрицаніи, и, вспоминая свою молодость и волненіе умовъ, произведенное его первую книгою, онъ восклицалъ: „ты началъ волненіями свою жизнь, волненіями же долженъ и кончить ее“. И онъ сталъ готовить послѣднее свое слово, гдѣ хотѣлъ представить какъ бы полный катихизисъ своего безбожія.

Этимъ послѣднимъ произведеніемъ Штрауса была книга, произведшая снова большое впечатлѣніе въ Германіи; она была озаглавлена: „Старая и новая вѣра“ (1872 г.). Въ три мѣсяца она выдержала четыре изданія. Авторъ назвалъ свою новую книгу „исповѣдью“; но не раскаяніе грѣшника находитъ читатель въ этой книгѣ, а нѣчто въ родѣ духовнаго завѣщанія невѣра, стоящаго на краю могилы (ему было 65 лѣтъ и онъ начиналъ слѣпнуть); ему не хотѣлось умереть съ титуломъ разрушителя, ему хотѣлось создать что нибудь положительное. „Мнѣ посылали упрёки, пишетъ Штраусъ, и говорили: онъ всю жизнь терялся въ дробностяхъ и частностяхъ своихъ изслѣдованій, а общее и цѣлое оставалось на заднемъ планѣ. Разрушая все старое, покажетъ ли онъ во всемъ свѣтѣ *то новое*, во имя чего дѣлалось разрушеніе стараго? На эти упрёки я не скажу, чтобы я не стоялъ ни на какой положительной почвѣ въ своихъ трудахъ; эта почва есть новѣйшее міросозерцаніе, не мною изобрещенное, а добытое, какъ результатъ, путемъ изслѣдованія въ разныхъ отрасляхъ науки, совокупными усиліями многихъ умственныхъ силъ, между которыми моя сила занимаетъ, можетъ быть, очень скромное положеніе. Я никогда не задавался спеціальною цѣлію представить это міросозерцаніе въ полномъ и законченномъ видѣ, а касался его только по

частямъ, никогда не излагая его подробно съ указаніемъ всѣхъ основаній, на которыхъ оно утверждаетъ. Теперь чувствую, что пора сдѣлать эту попытку, сопоставить религиозное христіанско-церковное міровоззрѣніе съ міросозерцаніемъ новѣйшимъ; оно еще не чуждо пробѣловъ и недостатковъ, какъ и всѣ человѣческія произведенія, но я убѣжденъ, что оно, это новое міровоззрѣніе, должно смѣнить старую вѣру и я беру смѣлость представить его основныя положенія“. Вотъ основной мотивъ новаго сочиненія. Хотя и въ отрицательныхъ произведеніяхъ нашего мыслителя можно было видѣть его положительныя идеалы, по крайней мѣрѣ объ нихъ догадываться, но теперь они должны выступить со всею ясностью. Что же это за новое міровоззрѣніе, котораго черное знамя такъ торжественно развѣртываетъ готовящійся умереть боецъ противъ старой (т. е. христіанской) вѣры?

Въ цѣломъ сочиненіи содержаніе распадается на четыре отдѣла, изъ которыхъ каждый служитъ отвѣтомъ на слѣдующіе четыре вопроса: а) христіане ли мы? б) есть у насъ какая нибудь религія? в) какъ смотримъ мы на міръ? и г) какъ намъ устроить свою жизнь. Вопросы, какъ видите, капитальные и мы позволимъ себѣ изложить отвѣты на нихъ, такъ какъ въ нихъ мы увидимъ послѣднее слово, *profession de foi* новѣйшаго невѣрія.

а) Христіане ли мы? — При рѣшеніи этого вопроса, авторъ повторяетъ зады, высказываетъ то, что было проведено имъ въ догматикѣ. Онъ бросаетъ бѣглый взглядъ на члены такъ наз. апостольскаго символа вѣры, потомъ представляетъ резюме теперешней христіанской догматики и находитъ не только глубокое различіе между ними, но и коренное также противорѣчіе ихъ съ новѣйшею наукою. Онъ показываетъ, какъ мало по малу будто бы разлагалась древняя доктрина церкви, сначала благодаря раціонализму, внесшему естественный элементъ въ библей-

скую исторію, потомъ благодаря новому богословію, которое придало христіанскимъ догматамъ болѣе тонкій и изысканный смыслъ. Особенно нападаетъ онъ на христологію, на церковное ученіе о божественности Іисуса Христа, такъ какъ съ этою послѣднею связанъ христіанскій культъ, менѣе всего желаемый сочинителемъ „новой вѣры“, который всецѣло отрицается Христа и христіанства. Онъ начинаетъ изливать всю свою желчь на „старую вѣру“. Такъ онъ отказывается въ исторической достовѣрности евангеліямъ, сравниваетъ христіанство съ буддизмомъ, полагая въ основѣ того и другаго мистическій и аскетическій элементы, вслѣдствіе чего они проповѣдуютъ культъ бѣдности и нищенства, дискредитируя трудъ и возвращая человѣчество въ состояніе варварства; вышедши изъ Галилеи, гдѣ жители влачили самую жалкую и дикую жизнь, ученіе Христа менѣе всего можетъ способствовать успѣху науки и искусства (??); его правила и наставленія утѣшительны для массъ, дикой толпы. простодушно повѣрившей молвѣ о его воскресеніи, тогда какъ на концѣ своей жизни онъ самъ разочаровался въ своихъ мечтаніяхъ. Іисусъ исторіи есть только проблема, и она не можетъ быть предметомъ вѣры, правиломъ жизни. Идея любви, о которой толкуютъ какъ исключительномъ плодѣ христіанскомъ, была извѣстна буддизму и стоикамъ, а идея человѣческаго братства родилась въ благородныхъ умахъ Греціи и Рима. Новая вѣра удаляется болѣе и болѣе отъ культа христіанскаго; воскресный день, чтеніе Библии, крещеніе и причащеніе — все это должно быть замѣнено человѣческими праздниками; крестъ, это—символь жизни печальной, подавленной и угнетенной жизни, а человѣчество должно жить весело и дѣятельно.... Понятно, какой отвѣтъ является у Штрауса на первый вопросъ: христіане ли мы?—онъ могъ быть только чисто отрицательный.

Пускаться ли теперь въ опроверженіе всѣхъ тѣхъ ненавистныхъ упрековъ, которые такъ недобросо-

вѣстно кидаются на христіанство этимъ злымъ невѣромъ? Всѣ эти упреки такъ стары, что нужно удивляться отсутствію изобрѣтательности новаго врага христіанства; они слышались изъ устъ первыхъ противниковъ христіанства—Лукіана, Цельса, Юліана и опровергнуты древнѣйшими апологетами; ихъ разсыпали щедро энциклопедисты, особенно Вольтеръ. ихъ кидали христіанству защитники новаго язычества и автономіи жизни человѣческой.... Если что и можно допустить новаго въ положеніяхъ Штрауса, это—его рѣшительность, съ которою онъ относится къ дѣлу: онъ порываетъ всякую связь съ христіанствомъ, ставитъ на его мѣсто „новую вѣру“ и въ этомъ отношеніи поступаетъ логичнѣе, нежели тѣ, которые сохраняютъ за собою имя христіанскихъ богослововъ, но которые выкинули изъ христіанства его существенные элементы и, исказивши его, превратили въ сухой остовъ, въ которомъ трудно узнать божественную вѣру.

б) Вторымъ вопросомъ Штраусъ поставилъ: имѣемъ ли мы какую нибудь религію?—При рѣшеніи этого вопроса онъ пускается въ разсужденіе о первичномъ происхожденіи религіознаго чувства и вмѣстѣ съ эпикурейцами ищетъ его въ чувствѣ страха, откуда рождается политеизмъ, а монотеизмъ есть религія кочевыхъ племенъ. Новая идея о Богѣ можетъ быть разсматриваема или въ формѣ идеи объ абсолютномъ, унаслѣдованной отъ греческой философіи, или въ формѣ личности, что завѣщано іудействомъ и христіанствомъ. Послѣдняя менѣе выдерживаетъ нападки науки, чѣмъ первая; ибо, благодаря успѣхамъ астрономіи, древній личный Богъ потерялъ свое мѣстопробываніе — т. е. небо, а новая наука отняла у него его свиту—ангеловъ и святыхъ. Штраусъ поднимаетъ вопросъ о такъ наз. доказательствахъ бытія Божія и замѣчаетъ, что пора ихъ сдать въ архивъ какъ совершенно устарѣвшія пьесы богословскаго репертуара. Богъ есть міровая субстанція, которая, по его

мнѣнію, обнаруживается въ безконечномъ разнообразіи явленій, изъ которыхъ каждое удивительно цѣлесообразно осуществляетъ свое назначеніе. Точно также онъ отвергаетъ идею безсмертія человѣческой души, которая, какъ соединенная съ тѣломъ, не можетъ существовать послѣ его разрушенія. — Религія проистекаетъ не только изъ чувства зависимости отъ универса, но также изъ потребности противодѣйствовать этой зависимости; отсюда въ религіи происходитъ молитва, которая есть средство человѣка выпросить у своего божества того, чего желаетъ человѣкъ, но не успѣваетъ и не умѣетъ достигнуть самъ; по мѣрѣ того, какъ совершенствуется наука и чрезъ нее человѣкъ начинаетъ господствовать надъ природою, онъ принимаетъ на себя тѣ свойства, которыя предшествующія поколѣнія приписывали только божеству. — Религія и умственная культура шли рука объ руку, пока развитіе человѣчества совершалось при помощи воображенія; но по мѣрѣ того, какъ вмѣсто воображенія начинаетъ господствовать разумъ и является наука и изученіе законовъ природы, владычество религіи суживается съ каждымъ днемъ, подобно тому, какъ въ Америкѣ территория краснокожихъ постепенно вытѣсняется эмиграціею бѣлыхъ. Намъ остается только сущность всякой религіи—чувство свободной и радостной зависимости отъ универса, не какъ дикой и могущественной силы, притягивающей насъ подъ свое иго, но какъ чувство порядка вещей, указываемаго разумомъ, чувство гармоніи и блага, предъ которымъ мы склоняемся съ самымъ сердечнымъ довѣріемъ. Только въ этой формѣ Штраусъ допускаетъ религіозное чувство. Если подъ религіею, говоритъ онъ, разумѣть вѣру въ личнаго Бога и въ личное безсмертіе человѣка, тогда на вопросъ, имѣемъ ли мы религію, мы должны конечно дать такой же отрицательный отвѣтъ, какъ и на вопросъ: христіане ли мы. Но не въ вѣрѣ въ Бога, не въ вѣрованіи въ загробную жизнь заключается осно-

ваніе и источникъ религіи (?), а съ одной стороны въ чувствѣ зависимости отъ окружающаго міра, съ другой—въ желаніи человѣка освободиться отъ этой зависимости, или точнѣе, въ нежеланіи человѣка помириться съ своимъ положеніемъ. Поэтому нашъ отрицательный отвѣтъ на вопросъ долженъ нѣсколько ограничиться. Мы можемъ сказать и да и нѣтъ. Мы питаемъ къ универсу такое же чувство почтенія и благоговѣнія, какъ вѣрующіе къ своему Богу. Но наша вѣра не можетъ имѣть никакого культа, въ составъ котораго входили бы молитвы, прошенія, жертвоприношенія; у насъ нѣтъ ни праздниковъ, ни обрядовъ, никакихъ церемоній. — Спрашивается, что же это за религія? Во всякой религіи предполагается взаимообщеніе между человѣкомъ и высшимъ существомъ, это взаимообщеніе должно быть живымъ и духовнымъ союзомъ; какое же общеніе можетъ быть у человѣка съ универсомъ? Послѣдній, по признанію самого же Штрауса, есть нѣчто сложное, разборъ котораго принадлежитъ наукѣ, слѣд. отношеніе человѣка къ универсу есть болѣе активное, господствующее надъ нимъ, какъ объектомъ наблюденія и распознаванія. Допустимъ вмѣстѣ съ Штраусомъ, что этотъ универсъ есть нѣчто разумное; но какъ понимать эту разумность? составляетъ ли она сущность міра или одно изъ его свойствъ? Конечно послѣднее. Какое же можетъ быть *религіозное* общеніе между наблюдающимъ субъектомъ и наблюдаемымъ объектомъ, кромѣ страдальнаго засвидѣтельствованія факта? Очевидно, проповѣдникъ новой вѣры не просто натуралистъ въ религіи, но скорѣе натуралистическій пантеистъ, обожжающій природу, видящій въ ней воплощеніе верховнаго разума и повторяющій такимъ образомъ опять старые зады первичныхъ формъ религіознаго сознанія, избитаго на ростокѣ и возведеннаго въ философскій принципъ пантеистами, начиная со Спинозы. Для него, очевидно, непріятно въ „старой“ вѣрѣ признаніе въ Божествѣ личныхъ свойствъ, въ кото-

ромъ онъ видитъ перенесеніе свойствъ человѣческой личности на абсолютное существо. Почему же изъ этихъ свойствъ онъ удерживаетъ одно—разумность и прикладываетъ ее къ своему новому кумиру? Какое имѣетъ право онъ прикладывать это свойство хотя бы и къ универсу, въ которомъ онъ видѣлъ, какъ мы показали прежде, механическое сцѣпленіе причинъ и слѣдствій, подчиненныхъ необходимымъ законамъ природы? не есть ли это олицетвореніе универса болѣе грубое и менѣе логическое, потому что „старая“ вѣра свойство разумности приписываетъ Богу, творцу міра, виновнику этого громаднаго механизма, которому творческою силою даны законы бытія, а здѣсь источникъ разумности (творецъ) откидывается и разумность является имманентною принадлежностію міра. Но и признаніе этой относительной разумности въ универсѣ можетъ возбуждать удивленіе, восторгъ, но не религіозное благоговѣніе. Когда древній человѣкъ обожалъ природу или нѣкоторыя ея явленія, то имѣло мѣсто тутъ религіозное чувство, выразившееся часто грубо, неумѣло, наивно, но искренно и душевно; Штраусъ думаетъ идти дальше младенчества первобытнаго человѣка и вмѣсто дѣйствительнаго сочиняетъ ходульно-искусственное благоговѣніе къ универсу, даже не какъ художественное увлеченіе красотою и величіемъ, а какъ логическое созерцаніе причинъ и явленій и происходящее отсюда чувство умиленія. Такова сущность новой вѣры. Очевидно, это—сухой интеллектъ натуралиста, сисящійся замѣнить дорогое сокровище религіознаго чувства простымъ логизмомъ, это—желаніе невѣра, чувствующаго всю пустоту своей религіи, схватиться за какой-либо внѣшній аналогическій фактъ и возвести его въ священный фактъ религіи. Понятно, почему у этой религіи нѣтъ культа; его не можетъ быть при такомъ жалкомъ пониманіи религіи. И напрасно Штраусъ на свой предложенный вопросъ отвѣчаетъ да и нѣтъ: его новая религія есть оскорбленіе истинной религіи,

отрицаніе ея. Честнѣе было бы, если бы отвѣтъ поставленъ былъ прямо: да „мы“ не имѣемъ никакой религіи, „мы“ атеисты въ точномъ смыслѣ этого слова. Авторъ „Жизни Іисуса“ и „Догматики“ сказался отрицателемъ и разрушителемъ; онъ способенъ бить и опустошать; пока онъ это дѣлаетъ по отношенію къ „старой“ вѣрѣ, онъ въ своей колѣѣ; но какъ скоро пускается въ творчество, пытается писать новый символъ вѣры, его безсиліе сказывается со всею прозрачностію и производительностью его самая жалкая и безрезультатная.

в) Третьимъ вопросомъ авторъ ставитъ слѣдующій: какъ „мы“ смотримъ на міръ? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ конечно ожидается цѣлая космологія, которая должна войти въ составъ догматики новой вѣры, рекомендуемой Штраусомъ.

Міръ здѣсь представляется какъ безконечная совокупность міровъ, втиснутыхъ въ самую разнообразныя фазы развитія и чрезъ этотъ вѣчный циклъ измѣненій и перемѣнъ открывающихъ полноту жизни, всегда одинаково равной; смерти, которою пугаютъ всѣ религіи, не существуетъ, исчезающее существо является вновь подъ другою формою, и такимъ образомъ въ универсѣ все движется, дѣйствуетъ и живетъ. Искать конечной цѣли міра нужно въ самомъ бытіи этого міра,—онъ существуетъ для того, чтобы существовать. Было бы утомительно слѣдовать за авторомъ въ его описаніяхъ происхожденія и начала нашей планетной системы и преемственныхъ формъ, пережитыхъ землею въ разные періоды, пока образовалась она въ теперешнюю форму; тутъ втиснуты всѣ астрономическія и геологическія предположенія послѣдняго времени, которыя нашимъ авторомъ принимаются за аксіомы. Последнее слово науки о природѣ Штраусъ видитъ у Дарвина, которому поклоняется, какъ величайшему мыслителю и благодѣтелю рода человѣческаго, и главнѣйшее благодѣяніе англійскаго натуралиста указываетъ въ томъ, что онъ освободилъ

человѣчество отъ вѣры въ чудо, открывъ великій законъ жизни, которымъ объясняются всѣ ея явленія,— законъ борьбы за существованіе; этомъ закономъ объясняется постепенное восхожденіе царства неорганическаго до органическаго и возвышеніе послѣдняго до царства животнаго и человѣческаго. Происхожденіе мышленія и сознанія въ человѣкѣ объясняется тѣмъ же путемъ: оно легко могло возникнуть изъ несознанія, ибо превращается же въ теплоту движеніе, а при извѣстныхъ условіяхъ оно могло вызвать ощущеніе, а чрезъ него мысль, чувство и волю. Допуская вмѣстѣ съ Дарвиномъ родство между человѣкомъ и животными, Штраусъ допускаетъ въ послѣднихъ присутствіе нравственныхъ мотивовъ, даже совѣсти; языкъ, принадлежность теперь только человѣка, есть продуктъ дѣятельности мозга, усовершенствовавагося при извѣстныхъ условіяхъ и дающаго человѣку способность мыслить; языкъ животныхъ существуетъ и можно надѣяться на его прогрессъ. Старая философія, двоившая природу, должна теперь быть оставлена; стѣны между природою органическою и неорганическою рушились; міръ есть матерія, находящаяся въ движеніи и переходящая, путемъ безконечно разнообразныхъ комбинацій, отъ формъ низшихъ къ высшимъ. Въ этой смѣнѣ, своего рода *perpetuum mobile*, и состоитъ жизнь міра; одно переходитъ въ другое, одно уступаетъ мѣсто другому. Для нашей планеты конечно наступитъ день, когда она разрушится, низринется на солнце и сгоритъ въ немъ, когда разстроится и разсѣется самое солнце, а послѣ разрушенія, изъ паровъ и тумановъ всей солнечной системы, можетъ возродиться новая жизнь, начнется новое образованіе земли, которая въ свою очередь разрушится и такъ далѣе въ безконечность. Міръ поэтому въ данную минуту никогда не можетъ быть названъ совершеннымъ; его совершенство заключается въ этой преходящности формъ, въ этомъ чередованіи возвышенія и низпаданія, при чемъ всѣ фазы его развитія

взаимно дополняютъ другъ друга и всѣ вмѣстѣ служатъ одной безконечной цѣли. — И такъ космологія и антропологія Штрауса не представляютъ собою ничего новаго; они слагаются изъ мнѣній, высказанныхъ матеріалистами послѣдняго времени — Бюхнера, Фохта, Мошотта и Дарвина, — мнѣніями, которыя сдѣлались ходячими и въ нашихъ популярныхъ естествознательныхъ книжкахъ, усердно распространяемыхъ и нашими доморощенными основателями „новой вѣры“ и которыя далеко не раздѣляются истинными учеными изслѣдователями природы.

г) Любопытнѣе первыхъ, по нашему мнѣнію, послѣдній вопросъ, поставленный Штраусомъ: каково устройство жизни нравственно-практической и социальной могло бы сложиться по началамъ новой вѣры? Дерево узнается по плодамъ, говорится въ христіанскомъ евангеліи. Присмотримся къ практическимъ приложеніямъ проектируемой новой вѣры.

Человѣкъ выродился изъ животнаго міра, а въ послѣднемъ примѣчается необыкновенная социальность съ способностію владѣть вышними членами. Первичный бытъ человѣка конечно состоялъ изъ ряда свирѣпыхъ столкновеній, въ которыхъ соперничающія племена хватали, лишались, страдали и торжествовали. Но исторія не запомнила этого періода; эта исторія начинается новою эрою, которая характеризуется наступленіемъ нравственнаго порядка. Послѣдній образовался изъ стремленія каждаго опредѣлить свое положеніе, сообразно той идеѣ или идеалу, который указываетъ ему его порода. Осуществить въ себѣ этотъ типъ совершеннаго человѣка, способствовать осуществленію его въ намъ подобныхъ, — вотъ сущность всѣхъ нашихъ обязанностей. „Не нарушать ничьихъ правъ, помогать каждому въ предѣлахъ возможнаго, не забывать ни на одну минуту, что я человѣкъ, что другіе тоже суть люди“, — вотъ, по Штраусу, сущность всякой морали. Послѣдняя образуется отъ приобрѣтенія человѣкомъ постепеннаго господства

надъ внѣшнюю и собственную природою; благодаря этому возвышенію, люди морализуются постепенно и нравственное совершенство есть такимъ образомъ продуктъ общежитія, а не требованіе объективнаго закона нравственнаго. Поэтому Штраусъ пускается въ критику разныхъ моральныхъ философскихъ проблемъ и вооружается особенно противъ Канта, который, какъ извѣстно, хотѣлъ поставить нравственный законъ на объективную почву, какъ независимый ни отъ какихъ внѣшнихъ мотивовъ. Вооружается онъ также и противъ связи морали съ религіею; признавая происхожденіе нравственности изъ природы самого человѣка, онъ не только не видитъ нужды въ положительномъ божественномъ законодательствѣ, но существующіе нравственные кодексы, основанные на религіи, считаетъ вредными, потому что они проповѣдуютъ идеаль, гдѣ интересы человѣка приносятся въ жертву божеству, слѣд. идеаль непрактичный, и гдѣ именемъ божества освящаются самыя возмутительныя дѣйствія. Таково, по его мнѣнію, и нравученіе христіанское, какъ религіозное; явившись на востокѣ, оно дышетъ восточнымъ дуализмомъ и аскетизмомъ и въ этомъ отношеніи стоитъ ниже многихъ европейскихъ культуръ, выработавшихъ лучшую мораль; такъ германская раса болѣе, нежели христіанство, возвысила женщину и облагородила идею брака (какая ложь!).—Война, по Штраусу, есть конечно зло, но она необходима для развитія человѣчества и его прогресса, и лига мира посему гонится за химерою, потому что народности всегда будутъ отдѣлены другъ отъ друга разностью своихъ нуждъ и интересовъ.—Лучшая форма правленія—монархическая, продолжаетъ религіозный либераль; въ ней есть что-то загадочное, таинственное. Такимъ образомъ, отвергнувъ святилище религіи, какъ явленія сверхъестественнаго, Штраусъ готовъ на его мѣсто поставить святилище государства: „нужно удивляться, говоритъ онъ, тому факту, какъ одно лице становится

выше частныхъ интересовъ, выше всѣхъ сомнѣній, могущихъ парализовать его авторитетъ“. Поэтому онъ кидаетъ взглядъ презрѣнія „на жалкихъ французовъ (эпоха конца франко-прусской войны!), которые свергаютъ династіи своихъ королей и, балансируя между деспотизмомъ и анархіею, не могутъ ни жить, ни умереть“ (?); онъ даже готовъ признать законность самой деспотической монархіи и въ этомъ случаѣ какъ бы ищетъ мѣста, гдѣ бы посадить развѣнчанное имъ божество, и вмѣсто неба ищетъ ему положеніе на землѣ—въ лицѣ цезарей. Черною точкою на современномъ горизонтѣ общественной жизни онъ считаетъ социализмъ, въ которомъ онъ видитъ претензію четвертаго сословія — рабочаго класса на участіе въ правленіи; онъ недолюбливаетъ пролетаріевъ и называетъ ихъ гуннами и вандалами новой цивилизаціи; героевъ онъ видитъ въ типахъ Бисмарка и Мольтке, т. е. аристократахъ, не терпитъ всеобщей подачи голосовъ, негодуетъ за отмѣненіе смертной казни.— Такъ слагается политическій идеаль у человѣка, который порвалъ связь съ силою высшею и нравственною и готовъ обожать силу внѣшнюю, матеріальную. Религіозный радикаль является такимъ образомъ консерваторомъ въ политикѣ; онъ негодуетъ противъ горячихъ головъ, которыя стремятся ниспровергнуть существующій порядокъ общественной и государственной жизни; но... странная логика! Этотъ охранитель готовъ накинуться съ дерзостію варвара на одно учрежденіе — Божью церковь, но въ безсиліи своихъ порывовъ сознается, что для этого еще не пришло время... Не точнѣе ли сказать, что дѣло Божіе выше и тверже дерзкихъ рукъ человѣческихъ!

Итакъ практическо-нравственная часть катихизиса новой вѣры, какъ видите, очень незатѣйливая и простая. Вмѣсто библейскаго десятословія здѣсь выдвинута первая и наибольшая заповѣдь новаго закона — великій принципъ борьбы за существованіе, открытый Дарвиномъ. Храбрѣйшіе борцы, лучше во-

оруженные природою и наукою, менѣе прислушивающіеся къ голосу совѣсти — вотъ великіе люди, имъ принадлежитъ право владычества надъ міромъ. Право сильнаго.. вотъ начало и конецъ нравственности. Умѣй ѣздить на другомъ, чтобы не быть осломъ для другаго—вотъ формула правила этой нравственности. И эту избитую истину, которую подсказываетъ каждому человѣку его животная и себялюбивая натура, которая каждымъ ловкимъ мошенникомъ исповѣдуется только въ тиши его эгоистическаго чувства и боится, если не стыдится, выглянуть на Божій свѣтъ, а прикрывается благовидными формами, — эту истину представляетъ Штраусъ какъ „новую заповѣдь“, предъ которою будто бы должна поблѣднѣть заповѣдь небеснаго Учителя: да любите другъ друга..! Комментаріевъ не требуется. „Новая“ мораль извѣстна человѣку со временъ Каина и грѣшное человечество давно практиковало ее въ своей жизни; Промыслъ Божій благоволилъ низвести Искупителя на землю, чтобы ослабить эту вѣковую проповѣдь и помочь человѣку стать выше „борьбы за существованіе“, а quasi—наука зачеркиваетъ это чудо исторіи и фанатически отстаиваетъ свои права въ животномъ стремленіи къ защитѣ своего рода...

Такова программа *новой* вѣры; здѣсь очерчивается вся ея философія, право, мораль, социологія, здѣсь выражены всѣ ея чаянія и идеалы..; это, какъ видите, полный символъ невѣрія, безбожія и натурализма. Реформаторъ хотѣлъ конечно искреннимъ выраженіемъ своихъ воззрѣній выставить свое міровоззрѣніе во всемъ блескѣ и обворожить имъ, чтобы приобрѣсть себѣ прозелитовъ. Но, увы! впечатлѣніе отъ послѣдней книги атеиста далеко не благоприятствуетъ ея конечной цѣли. Чѣмъ болѣе всматриваемся мы въ новую вѣру, тѣмъ дороже и священнѣе становится голосъ вѣры *старой*, т. е. христіанской, тѣмъ крѣпче и устойчивѣе становятся ея истины, которыхъ практическіе результаты гораздо жизненнѣе

сравнительно съ эфемерными утѣшеніями, обще-
мыми безбожникомъ. Человѣкъ поставляется имъ въ
круговоротъ этой великой міровой машины, громад-
ныя зубчатыя колеса которой вертятся съ адскимъ
шумомъ, поднимая и опуская свои молоты и произ-
водя оглушающіе удары; и человѣкъ не увѣренъ ни
на одну минуту въ своей безопасности среди этого
необъятнаго движенія, долженъ быть готовымъ, что
его втянутъ эти колеса, сплющатъ эти молоты! Это
положеніе или сознаніе такого безпомощнаго положе-
нія для человѣка должно быть ужаснымъ. Чѣмъ же
утѣшаетъ въ этомъ случаѣ невѣръ? таковъ законъ
жизни, таковъ удѣлъ человѣка! Не лучше ли поискать
большаго смысла въ движеніи этой міровой ма-
шины и болѣе твердаго и надежнаго положенія въ
немъ человѣка? Христіанство указываетъ этотъ смыслъ
въ вѣрѣ въ Провидѣніе, признаніи цѣлесообразности
міровой жизни, нравственномъ назначеніи человѣка
и наконецъ въ ученіи о безсмертіи человѣка. Когда
я признаю, что есть Богъ въ мірѣ, который управляетъ
всѣми событіями, когда въ этихъ событіяхъ на-
блюдаю разумность и нахожу нравственный смыслъ
для себя, указывающій мнѣ опредѣленную задачу
дѣятельности, когда конечную цѣль религія указы-
ваетъ мнѣ въ безсмертіи, т. е. продолженіи жизни,
какъ осуществленіе высшихъ и лучшихъ моихъ нрав-
ственныхъ интересовъ, то эти идеи, внушаемая мнѣ
вѣрою, несравненно *раціональнѣе* проэктовъ новой вѣ-
ры, которая говоритъ, что по сценѣ міровой исторіи
проходятъ поколѣнія съ своими заботами, скорбями
и лишеніями, часто весьма острыми, чтобы потомъ
погрузиться въ ничтожество, что у универса нѣтъ
другой цѣли, какъ вѣчно вертѣтся въ кругѣ, куда
онъ брошенъ, и совершать свои однообразные шаги,
которыхъ можно обозначить терминами—жить и умереть,
явиться и уничтожиться. — Штраусъ указываетъ
на идею нашего долга, который обязываетъ насъ
не дѣлать другимъ того, чего не желаемъ себѣ. Идея

очень высокая. Но какъ ее исполнить человѣку, поставленному въ водоворотъ борьбы за существованіе? Во имя этого положенія человѣку, чего бы онъ ни желалъ ближнему, естественно въ дѣятельности преслѣдовать *свои* интересы, заботиться объ усовершенствованіи *своего* рода, дабы не погибнуть или по крайней мѣрѣ не остаться назади. Какой мотивъ можетъ невѣріе представить человѣку побѣждать свои страсти и дѣйствовать честно, когда выкинута изъ новаго міровоззрѣнія совѣсть, когда нѣтъ верховнаго Судии, которому бы доступны были всѣ внутреннія движенія человѣческой души? Естественно думать, что человѣкъ изъ двухъ благъ, изъ которыхъ одно ближайшее, непосредственное, удовлетворяющее его собственному стремленію, а другое—неизвѣстное, отдаленное, идущее противъ его прямыхъ интересовъ, выберетъ всегда первое. Вѣдь жизнь есть мимолетное явленіе и все разрушится, чтобы уступить мѣсто другимъ формамъ бытія. Всѣ подобные идеалы „новой“ вѣры такъ стары, что трудно понять, какъ могъ выступить съ ними ихъ авторъ, какъ съ новою программой: они повторяютъ проповѣдь эпикурейства и французскаго матеріализма и ихъ нормативность никогда не пользовалась уваженіемъ даже среди самыхъ неприхотливыхъ моралистовъ.

Вы видите, что „Исповѣдь“ тюрингенскаго критика менѣе всего можетъ быть названа программой какойнибудь философской школы, потому что здѣсь нѣтъ никакого философскаго элемента: это—только популярное, острое и рѣзкое изложеніе ходячихъ мыслей, истекавшихъ изъ гипотетическихъ основъ новѣйшаго естествознанія и пантеистической философіи; это—просто вкусное блюдо на столъ невѣрующаго люда, какъ выразился одинъ критикъ Штрауса. Но, при относительной безсодержательности, это сочиненіе выигрывало свою форму и могло сильно дѣйствовать особенно на тѣхъ, кто не привыкъ глубоко вдумываться въ предметъ. Авторъ смѣло гово-

рять о себѣ во множественномъ числѣ, употребляя постоянно выраженіе „мы“ и тѣмъ самымъ какъ бы поднимаетъ хоругвь отъ лица всего невѣрующаго общества, говоритъ его именемъ и пишетъ цѣлое credo невѣрія, какъ оно слагалось въ послѣднее время. Онъ выступаетъ именно апостоломъ невѣрія: въ теченіе всей своей жизни онъ былъ открытымъ, всецѣлымъ врагомъ христіанства, именно *всецѣлымъ*, и не терпѣлъ *половины*, какая является достояніемъ партіи такъ наз. „протестанскаго союза“; поэтому онъ собиралъ вмѣстѣ все, что въ теченіе исторіи христіанства выступало враждебнымъ христіанству, начиная съ возраженій Цельса до теорій натуралистовъ послѣдняго времени—Дарвина, Геккеля и др., такъ что его сочиненія представляютъ собою какъ бы колчанъ, наполненный разнообразными стрѣлами. Его талантъ не идетъ далѣе отрицанія; тутъ онъ силенъ и остръ; но какъ скоро приходится ему созидать, то творчество оказывается ничтожнымъ и безсильнымъ; онъ является пассивнымъ эхо ходячихъ идей, повторяетъ чужія мысли, при оцѣнкѣ которыхъ его обыкновенно тонкій критическій скальпель не прикладывается вовсе. Поэтому въ его цѣлостномъ міровоззрѣніи можно легко примѣтить элементы этого посторонняго вліянія, амальгаму всего отрицательнаго, откуда бы оно ни выходило. Начавъ мистикою, онъ прошелъ школу Гегеля, жадно прислушивается Фейербаху и Бауру, вторитъ Фохту, Геккелю и Дарвину. Въ сочиненіяхъ послѣднихъ онъ не разборчивъ: смѣлая обобщенія Дарвина, вызывательные доклады Фохта, ослѣпительныя гипотезы Геккеля одинаково ему любезны: они разрушаютъ въ корнѣ всякую религію и дѣлаютъ смѣшною профессію богослововъ. Для него мало имѣетъ значенія то обстоятельство, что результатъ изслѣдованій этихъ натуралистовъ образуетъ въ концѣ концовъ міровоззрѣніе очень одностороннее, узкое, сухое, что оно не идетъ далѣе древняго греческаго матеріализма, что оно не умѣетъ объяснить primus

movens всего механическаго процесса жизни, не умѣетъ сказать ничего и о конечной цѣли этого загадочнаго круговращенія, называемаго жизнію, не имѣетъ понятія объ исторіи и пр. и пр.; онъ хватается за эти положенія, какъ догматическія и ими наполняетъ пробѣлы своего безпочвеннаго міровоззрѣнія. вмѣсто христіанскаго неба, какъ идеала христіанина, онъ указываетъ возможность блаженства на землѣ—въ идеалахъ поэтовъ, служителей искусства, напр. композиторовъ; кто хочетъ быть счастливымъ, тотъ, по рецепту Штрауса, можетъ найти свое счастье легко и просто:—чтеніе газеты или историческаго романа можетъ замѣнить историческія студіи, прогулка въ зоологическій садъ будетъ урокомъ по естествознанію, театръ и концертъ доставляетъ намъ наслажденія, больше которыхъ ничего не нужно желать. И какое жалкое это новое небо! какое филистерское пониманіе этого неба!—А если искатель счастья или неба на землѣ будетъ искать его въ своеобразныхъ формахъ поэзіи и искусства, — когда вмѣсто Библии будетъ читать не Лессинга и Гете, а произведенія современной реальной поэзіи, напр. Золя, — когда въ стремленіи къ наслажденію театромъ и концертомъ будетъ упиваться звуками Оффенбаха или Леккока, то и это можетъ замѣнить человѣку блага христіанскаго неба?.. Ужели тѣ, которыхъ Д-ръ Штраусъ именуетъ общимъ заглавіемъ „мы“, рѣшатся сказать, что идеаль ихъ *новой* вѣры лучше и симпатичнѣе идеала вѣры *старой*? Ученые говорятъ, что пробнымъ камнемъ каждой системы служитъ умѣлое или неумѣлое рѣшеніе вопроса о происхожденіи зла въ мірѣ и объ отношеніи къ нему человека; въ проэктируемой „новой вѣрѣ“ этотъ вопросъ рѣшается самымъ вульгарнымъ образомъ; зла нравственнаго не существуетъ, говоритъ эта материалистическая система, и эта оптимистическая точка зрѣнія конечно противорѣчитъ ежедневному опыту каждаго и голосу сердца; *новая* вѣра указываетъ въ

этихъ случаяхъ панацею отъ золь въ эстетическихъ впечатлѣнїяхъ отъ творчества Лессинга, Гете, Шиллера, Гайдна, Моцарта, Бетховена; здѣсь только можно ожидать временнаго притупленїя сознанїя боли, а не исцѣленїя болѣзни; этого искомага исцѣленїя можно найти въ указанїяхъ *старой* вѣры, которая говоритъ о высшей помощи Бога человѣку, объ искупленїи человѣка Богочеловѣкомъ и эта святая истина безъ сомнѣнїя глубже понимаетъ фактъ, нежели легкомысленные проэктъы новой вѣры.

„Исповѣдь“ была послѣднимъ произведенїемъ богослова-критика. Послѣднїе годы своей жизни онъ посвятилъ только газетнымъ замѣткамъ и отвѣтамъ, которые дѣлалъ время отъ времени своимъ литературнымъ критикамъ; въ этихъ отвѣтахъ мы не видимъ никакихъ новыхъ мыслей, въ нихъ проглядываетъ только какое-то упрямство ожесточеннаго безбожника и беззубый юморъ стараго зоила, который отстрѣливался отъ серьезныхъ возраженїй грубыми остротами и сатирическими стишками. Но давняя болѣзнь развивалась сильнѣе и сильнѣе въ надломленномъ организмѣ; въ январѣ 1874 г. Штраусъ подвергся операціи, которую вынесъ безъ хлороформа, но которая уложила его въ постелю; ослабѣвающїй старикъ чувствовалъ приближенїе роковой минуты и взялъ Платона (въ подлинникѣ) и сталъ изучать Федона, гдѣ содержанїемъ служить вопросъ о безсмертїи; докторомъ при больномъ былъ родной его сынъ; утромъ 8 февраля 1874 г. онъ засталъ отца уже безъ сознанїя; въ полдень прекратилось и дыханїе; шестидесятилѣтнїй старикъ умеръ. Духовенство конечно отказало въ христіанскомъ погребенїи тому, кто былъ всю жизнь открытымъ врагомъ Христа и его вѣры. У покойнаго въ бумагахъ найдена была надгробная пѣснь которая должна была быть пропѣтою на его могилѣ и которая начиналась обращенїемъ: „о Изисъ! о Озирисъ“... Но друзья не рѣшились исполнить этого ди-

каго желанія умершаго; дружескія рѣчи, конечно исполненныя хваленія, замѣнили обычную молитву и благословеніе христіанскаго священника и земля скрыла на вѣки человѣка, который нанавидѣлъ христіанство и преслѣдовалъ его всю жизнь.

А. Греншовъ.

МИТРОПОЛИТЪ МОСКОВСКІЙ

ПЛАТОНЪ ЛЕВШИНЪ, КАКЪ ПРОПОВѢДНИКЪ (¹).

Простившись съ лаврою, Платонъ въ іюль 1763 г. отправился въ С.-Петербургу на новое поприще, неизвѣстное дотолѣ юному иноку—и по самой своей обстановкѣ совершенно противоположное монастырскому и школьному. Изъ среды школьныхъ товарищей, на патріархальный ладъ воспитанныхъ москвичей и простыхъ иноковъ, Платонъ очутился вдругъ при дворѣ, въ вышемъ кругу русскаго общества, вся жизнь котораго была настроена на извѣстный въ исторіи французскій, философско-либеральный ладъ. Эта жизнь была новой школой, правда далеко нелегкой, но полезной для нашего проповѣдника. На самыхъ первыхъ порахъ онъ долженъ былъ встрѣтиться здѣсь съ либеральными понятіями, господствовавшими при дворѣ, и съ соотвѣтствовавшими имъ нравами. Къ этимъ понятіямъ, которыя высказывала и сама императрица, онъ долженъ былъ приравниваться и въ дѣлѣ преподаванія закона Божія наследнику престола: соблюдая требованія православія, нужно было въ то же время избѣгать всякихъ оттѣнковъ фанатизма или суевѣрія, всякихъ намековъ на клерикальныя понятія. При этомъ еще нужно было

(¹) См. апрѣл. кн.

припаровляться и угождать сильному гофмейстеру великаго князя Н. И. Панину, вліяніе котораго на воспитаніе Павла, судя по дневнику Порошина, другаго воспитателя, было далеко не благотворное. Лѣтний и сладострастный вельможа своими подѣ часъ очень скоромными разговорами о разныхъ придворныхъ интригахъ, дурными отзывами о разныхъ очень почтенныхъ личностяхъ, напр. о Петрѣ В., о русскомъ народѣ, вообще насмѣшками надъ высокими и священными предметами, развивалъ такія наклонности въ наслѣдникѣ престола, что честный Порошинъ счелъ своимъ долгомъ противодѣйствовать его вліянію, но за это лишился мѣста и попалъ въ гоненіе со стороны сильнаго графа. Платонъ же, сознавая, можетъ быть, всю пользу своего присутствія при наслѣдникѣ, долженъ былъ дѣлать такія уступки Панину, которыя далеко не гармонировали съ его духовнымъ савномъ. Однажды въ угоду послѣднему онъ долженъ былъ согласиться присутствовать на кукольной комедіи, которую Государь Цесаревичъ смотрѣтъ изволилъ. Приглашеніе Панина сначала его было сильно смутило, такъ что онъ обратился къ Порошину за совѣтомъ, какъ ему быть въ этомъ случаѣ. „Я ему говорилъ, рассказываетъ Порошинъ, что ежели его превосходительству угодно, то для чего не ѣхать?... Вечеромъ поѣхали въ каменный зимній дворецъ на кукольную комедію... Его преподобіе о. Платонъ былъ на семь позорищъ“. Само собой разумѣется, Платонъ не могъ не чувствовать неловкости своего положенія въ той роли, которую онъ долженъ былъ играть предъ Панинымъ.

Положеніе Платона при дворѣ, впрочемъ, скоро если не улучшилось, то облегчилось. Въ октябрѣ 1763 г. померъ Криновскій и должность придворнаго проповѣдника была возложена на Платона. Проповѣдь могла служить Платону важнымъ пособіемъ въ дѣлѣ религіозно - нравственнаго воспитанія наслѣд-

ника (¹); проповѣдью же могъ смягчить Платонъ и грубое вліяніе на наслѣдника престола со стороны главнаго воспитателя (²). Ограждал себя авторитетомъ слова Божія, Платонъ могъ высказывать въ проповѣди и то, что непріятно поражало благочестиваго проповѣдника въ придворной жизни (³). Въ виду всего этого Платонъ не могъ не оцѣнить той важности, какую имѣла въ настоящее время для него проповѣдническая дѣятельность. Онъ старался ознакомиться съ образцами современнаго церковнаго краснорѣчія; читалъ и перечитывалъ слова знаменитыхъ западныхъ проповѣдниковъ. Дозу занятій по этому предмету онъ переносилъ даже на своего воспитанника, заставляя его дѣлать переводы на русскій языкъ (⁴). Новыя пріобрѣтенія увеличили силу про-

(¹) За періодъ законоучительства всѣ проповѣди Платона, сказанныя въ высокаторжественные дни, относящіяся до особы наслѣдника представляютъ въ себѣ какой-либо нравственный урокъ или практический совѣтъ примѣнительно для послѣдняго. Порошинъ въ своихъ запискахъ отмѣчаетъ между прочимъ слѣдующій случай: «прочитывая въ евангеліи Іоанна 67 зачало его высочество спрашивалъ у о. Платона: «для чего Спаситель нашъ вопрошалъ у ап. Петра, любить ли онъ Его — и какъ онъ сказалъ, что любить, то поручилъ ему паству свою»? Сіе изъясненіе благоразумный учитель заключилъ тѣмъ, что чрезъ сіе государямъ повелѣвается любить народъ свой, врученный отъ Бога, что народъ есть паства, а государь пастырь». Этотъ случай, можетъ быть послужилъ поводомъ къ цѣлому слову на помянутый текстъ (см. т. II, 376 стр.).

(²) На Панина слова Платона видимо производили благопріятное впечатлѣніе, такъ что онъ руководился даже ими въ своемъ дѣлѣ; замѣчая, напр. нетерпѣніе и разстѣянность въ своемъ воспитаникѣ онъ напоминалъ ему не разъ текстъ изъ слова Платона: въ терпѣніи стяжите души ваши» (слово т. I, 195—205).

(³) Такъ въ словѣ «о милосердіи», сказан. 10 октября 1764 года, Платонъ вооружается противъ роскоши, господствовавшей главнымъ образомъ между придворными.

(⁴) Между дѣтскими упражненіями Навла Петровича находятся переводы рѣчей Массильона: «о должностяхъ государя, о ласкательствахъ, о честолюбіи» и проч. Въ концѣ переводовъ сдѣланы пометки рукою Платона. (Р. ст. т. IX, 675 стр.).

повѣдническаго таланта Платона; онъ довелъ до совершенства проповѣдническое искусство и прослылъ при дворѣ за русскаго Массильена.

Такой сильный проповѣдникъ, какъ Платонъ, могъ быть очень полезенъ для Екатерины, которая, какъ извѣстно, намѣревалась, на основаніи западныхъ философско-политическихъ теорій, переродить русскаго человѣка, исправить всѣ ненормальности, какія замѣчала она въ частной и общественной русской жизни. Въ Платонѣ она видѣла хорошаго помощника себѣ и, можетъ быть, думала воспользоваться имъ подобно какъ знаменитый преобразователь Россіи пользовался Прокоповичемъ для своихъ политическихъ цѣлей. На первыхъ же порахъ Екатерина старалась ознакомить Платона съ своими планами и возлагала на него разныя порученія, относящіяся до осуществленія ея намѣреній.

Заботясь о русскомъ образованіи и будучи недовольна современнымъ состояніемъ духовныхъ училищъ, Екатерина въ 1766 году поручила Платону (вмѣстѣ съ другими духовными знаменитостями того времени—Иннокентіемъ и Гавріиломъ) составить проектъ ихъ усовершенствованія. Въ томъ же 1766 г. порѣшено было созвать комиссію для составленія новаго „Уложенія“, для которой императрица написала свой знаменитый „Наказъ“. До окончательной редакціи этого наказа, Екатерина поручила рассмотреть его тѣмъ же духовнымъ лицамъ, между которыми находился и Платонъ. Въ этомъ же году она поручила Платону составить пастырское увѣщаніе раскольникамъ по поводу произведеннаго ими возмущенія въ 1765 г. въ новгородской губ. (1). Въ предисловіи къ этому увѣщанію Платонъ указываетъ на

(1) Въ этомъ (1765) году въ Троицкій-Зеленецкій монастырь новгород. губер. внезапно ворвалась толпа раскольниковъ и, разогнавъ многочисленную братію этой обители, добровольно сожгла сама себя въ церкви. См. соч. Платона, т. IV, стр. 7.

характеръ отношеній императрицы Екатерины къ раскольникамъ вообще. „Публикованными,—говорить онъ,—указами отъ Правительствующаго Сената 1762г. декабря 14 дня, а потомъ манифестомъ за подписаніемъ собственныя ея императорскаго величества руки 1764 года марта 5 дня, довольно всякъ увѣренъ можетъ быть, коликое ея императорское величество изволить употреблять снисхожденіе въ разсужденіи слабостей раскольническихъ. Да притомъ и о семъ никто сумнѣться не можетъ, что ея императорское величество, въ сходство съ словомъ Божиимъ и подражая евангельской кротости, столь снисходить къ нимъ изволить не съ другимъ какимъ намѣреніемъ, какъ только, чтобы симъ не строгости справедливыя, но особеннаго милосердія образомъ, привести ихъ въ чувство“. Обращаясь далѣе къ поводу и цѣли настоящаго увѣщанія. Платонъ говоритъ: „удерживая праведный свой гнѣвъ, повелѣла (она) особенное къ симъ заблуждающимъ сочинить увѣщаніе, матерски напоминая имъ долгъ совѣсти и притомъ, чтобы, пренебрегши оной, не подпали справедливой ея императорскаго величества строгости законовъ“. Самое увѣщаніе Платона проникнуто глубокою скорбію о заблудшихъ и дышетъ болѣе любовію, чѣмъ неумолимою правдою; „оно, по замѣчанію біографа Платона, нашло себѣ доступъ въ сердцахъ многихъ желавшихъ познать истину“.

Въ 1766 году 18 іюля, за успѣшное и ревностное исполненіе возложенныхъ должностей, іеромонахъ Платонъ, по именному повелѣнію, былъ посвященъ въ архимандрита Троицкой лавры, на мѣсто умершаго Лаврентія (заступившаго мѣсто Гедеона). Въ слѣдующемъ (1767) году Платону въ первый разъ удалось посѣтить вѣренную ему лавру. Въ началѣ этого года Екатерина со всѣмъ дворомъ отправилась въ Москву, гдѣ въ то время собраны были депутаты комиссіи по составленію новаго уложенія и гдѣ императрица готовила блестящее торжество открытія

этой комиссії. Напередъ, вмѣстѣ съ Димитріемъ Сѣменовымъ и Гавріиломъ Петровымъ, она указала слѣдовать туда и Платону. До прибытія императрицы Платонъ успѣлъ побывать въ лаврѣ. При первомъ посѣщеніи лавры въ санѣ архимандрита, онъ привѣтствовалъ подначальныхъ ему монашествующихъ назидательнымъ словомъ, въ которомъ, между прочимъ, указывалъ и недостатки мѣстной монашеской жизни.— Въ жизни троицкихъ монаховъ, дѣйствительно, былъ одинъ очень существенный недостатокъ, это не въ мѣру развившееся пьянство. Лавра въ то время славилась своими пивами, медами и квасами и каждому монаху каждодневно здѣсь отпускалась значительная порція вива, пива и меду. О Платонѣ извѣстно, что онъ, будучи еще простымъ іеромонахомъ, отъ продажи этихъ порцій скопилъ себѣ денегъ на шелковую рясу (Срав. Соб. 1875 г. ч. I, стр. 111). Другіе же его сотоварищи пользовались порціями настоящимъ образомъ и даже не удовлетворялись ими. Во многихъ изъ нихъ развилась страсть къ пьянству и страсть эта приводила не разъ къ безчинствамъ. Снегиревъ въ своихъ воспоминаніяхъ передаетъ, что предъ всенощной въ южный и сѣверный алтарь приносились ведра съ пивомъ, медомъ и квасомъ, такъ что „правый клиросъ поетъ, а лѣвый въ алтарѣ пиво пьетъ“. За всенощною въ алтарѣ, послѣ благословенія хлѣбовъ, подавали служащимъ въ чарахъ красное вино, такъ что они выходили къ величанію, что называется „на хвалитѣхъ“. Такъ велось въ лаврѣ, замѣчаетъ Снегиревъ, до управленія ею Платономъ.— Платонъ, хорошо знакомый съ обычаями лавры, конечно, не могъ не обратить своего начальническаго вниманія на этотъ недостатокъ въ жизни ея обитателей. „Начало или побужденіе къ монашескому житію, говоритъ онъ въ привѣтственномъ къ монахамъ словѣ, въ древности было, *чтобъ удалиться отъ міра*. Но сіе слово требуетъ изъясненія. Ибо гдѣ бы кто ни былъ, въ пустынѣ ли, въ дѣсахъ ли, или въ го-

рахъ, вездѣ окружень міромъ; да и самъ онъ, хотя малая, однако нѣкоторая міра часть? Такъ какъ же можно удалиться отъ міра? да и должно ли? ибо міръ заключаетъ въ себѣ прекрасныя мудраго Создателя дѣла, которыя, если мы взираемъ и объ нихъ разсуждаемъ со вниманіемъ, руководствуютъ насъ къ Творцу“.... Разсуждая подобнымъ образомъ, Платонъ приходитъ къ тому, что слова „удалиться отъ міра“ имѣютъ другой смыслъ—удалиться отъ мірской суеты, соблазновъ, препятствующихъ къ благочестивой добродѣтельной жизни: „такое въ древности было начало и побужденіе къ монашескому житію“. Это Платонъ доказываетъ свидѣтельствами св. отцевъ: Кассіана, Палладія и наконецъ Иеронима. „Отсюда, говоритъ онъ, мы видимъ, что если кто монашество воспріять желаетъ, долженъ онъ къ святому сему званію себя опредѣлить не съ тѣмъ, чтобы больше найти себѣ покоя и прохлады; не съ тѣмъ, чтобы отдать себя праздности и златое время потерять во снѣ, въ лежаніи, суетныхъ разговорахъ и въ другихъ излишествахъ; не съ тѣмъ, чтобы другихъ трудами питать себя и потомъ трудолюбцевъ утучнять себя“. Указывая далѣе на *трудъ* и *молитву*, какъ на занятіе болѣе всего приличныя монашествующему, Платонъ замѣчаетъ, что нѣкоторыхъ монашествующихъ праздная жизнь бываетъ причиной многихъ пороковъ, а именно: унынія и расслабленія душевнаго. Но кто впадаетъ въ уныніе, тотъ начинаетъ скучать, что онъ избралъ такое для себя состояніе, которое ему представляется уже несноснымъ; отъ таковой скуки рождается задумчивость, а задумчивость къ дурнымъ согласіямъ, предпріятіямъ и роптаніямъ поводъ подаетъ. Такія мысли безпокойны, сіе внутреннее мученіе несосно. Чтожь дѣлать? Надобно стараться ихъ виномъ погашать; отъ сего родится къ пѣнству привычка, которая когда къмъ овладѣтъ, то и послѣднее добродѣтели чувствіе въ немъ истребляетъ, отчего наполѣдокъ выходитъ ужасная и многихъ слезъ достой-

ная души своя погибель. Да все ли тутъ? Подлинно страшно и сіе. Но кромѣ того таковыя нѣкоторыхъ иноковъ пороки привлекають безчестіе и изощряють другихъ языки на все монашеское состояніе. Міръ видитъ все; и нѣкоторые изъ нихъ жалѣють, что не находятъ они святости и въ тѣхъ, коихъ и обѣщаніе, и общежительство и самая одежда увѣщевааетъ и побуждаетъ къ святости; а другія, слѣдуя, можетъ быть, своей страсти, не только осуждаютъ, но и при всякомъ случаѣ осмѣяты стараются. Таковыя суть праздныя жизни печальныя слѣдствія“! Что касается возможности быть вѣрнымъ монашескому идеалу, то это Платонъ утверждаетъ многими примѣрами и, наконецъ, указаніемъ на ближайшій примѣръ преподобнаго Сергія, и призываетъ, въ заключеніе слова, братію къ совокупной молитвѣ о томъ, чтобы Богъ, собравшій ихъ во едино, соединилъ всѣхъ крѣпчайшимъ любви союзомъ и помогъ въ прохожденіи подвига своею благодатію (1).

Между тѣмъ прибыла въ Москву императрица съ своимъ дворомъ и Платонъ, оставивъ лавру, долженъ былъ отправиться къ мѣсту законоучителя и придворнаго проповѣдника. Предъ открытіемъ комиссіи, пока шли приготовленія, Екатерина надумала отправиться въ Лавру (2), къ празднику препод. Сергія (5-го іюля); Платонъ также слѣдовалъ за нею и привѣтствовалъ ее здѣсь словомъ, въ которомъ раскрылъ мысль апостола Павла, что любящимъ Бога вся поспѣшествуютъ во благое (Рим. VIII, 23) (3).

Къ 30 іюля, дню, въ который была открыта комиссія, государыня, а вмѣстѣ съ нею и Платонъ, воротились въ Москву. Платонъ не принималъ офиціального участія въ дѣлахъ комиссіи. Все время, пока

(1) Слов. Плат. т. 2-й, стр. 78—83.

(2) Правосл. Соб. 1875 г. т. 1, стр. 406.

(3) См. т. 2, стр. 136—143.

эта комиссія находилась въ Москвѣ (до 16-го декабря 1767 г.), онъ исправлялъ должность законоучителя и придворнаго проповѣдника. По долгу послѣдняго, онъ не опускалъ случая напоминать лицамъ, приглашеннымъ для разсужденія о дѣлахъ общественныхъ, ихъ обязанности, указывать путь къ добросовѣстному выполненію (').

Сочувствіе, какое оказывалъ Платонъ намѣреніямъ Екатерины, не было оставлено ею безъ вниманія. Въ январѣ 1768 г., предъ отъѣздомъ двора, а съ нимъ и всей комиссіи, въ С. Петербургъ, Платонъ былъ пожалованъ въ синодальные члены; а въ 1770 г., (22 сентября) былъ назначенъ архіепископомъ въ Тверь. Не имѣя возможности удалиться на мѣсто назначенія тотчасъ по посвященіи (10 октября), онъ отправилъ вмѣсто себя пастырское посланіе, которымъ увѣщевалъ прежде всего священниковъ имѣть попеченіе о врученныхъ имъ христіанскихъ душахъ, наставляя ихъ ученіемъ слова Божія и показывая примѣръ добродѣтельной жизни въ самихъ себѣ. Обращаясь къ мірянамъ, онъ увѣщеваетъ ихъ быть истинными чадами церкви, добрыми членами общества и семьи. Въ первый разъ Платонъ посѣтилъ свою паству лишь въ маѣ слѣдующаго 1771 года, но еще до этого посѣщенія онъ началъ входить во всѣ дѣла по управленію.—Изъ привѣтственнаго слова Платона, произнесеннаго при первомъ посѣщеніи Твери (²), видно, что онъ и ранѣе былъ хорошо знакомъ съ нравственнымъ состояніемъ мѣстнаго духовенства, съ недугомъ раскола, страждущіе которымъ, говорилъ онъ, „не токмо въ другихъ паствы нашея мѣстахъ къ сожалѣнію нашему находятся, но и сей самый архіерепрестольный градъ нашъ, благочестивый градъ Тверь, не имѣтъ

(¹) См. напр. слово на день рожденія наследника престола, т. 2, стр. 153—165.

(²) т. 2, стр. 324—332

сего удовольствія, чтобы въ нѣдрахъ своихъ содержать только единыхъ православныхъ чадъ церкви Божіа“.—Первое посѣщеніе паствы было слишкомъ кратковременно; Платонъ скоро долженъ былъ отправиться въ столицу по дѣламъ Синода и для отправленія важной законоучительской должности при дворѣ.

Въ 1773 г. Платонъ почтенъ былъ избраніемъ въ законоучителя нареченной супругѣ наследника престола, принцессѣ гессен-дармштатской. Она пріѣхала въ Россію съ своею матерью, которая, по лестнымъ слухамъ о Платонѣ, настаивала, чтобъ онъ, а не кто другой былъ учителемъ ея дочери. Это видимое предпочтеніе однако не особенно радовало Платона, можетъ быть потому, что онъ опасался встрѣтить въ принцессѣ особу, проникнутую западными либеральными идеями индеферентизма. Тѣмъ не менѣ Платонъ долженъ былъ покориться волѣ государыни и, къ немалому удовольствію, не нашелъ въ принцессѣ того, чего опасался; убѣжденія его такъ подѣйствовали на сердце нареченной Великой княгини, что она осталась благодарною и почтительною къ своему наставнику въ теченіе всей своей жизни. 15 августа торжественно совершилъ онъ обрядъ ея присоединенія къ православной церкви съ именемъ Натальи (Алексѣевны), пріобщилъ св. таинъ и привѣтствовалъ назидательнымъ словомъ, въ которомъ старался раскрыть важное значеніе вѣры, какъ связующаго начала въ обществѣ ⁽¹⁾.

Съ вступленіемъ въ бракъ наследника престола окончилась для Платона придворная должность законоучителя, которая главнымъ образомъ и привязывала его къ столицѣ. Теперь Платонъ удалился въ свою Тверскую епархію и слѣдующій 1774 г. провель здѣсь, предаваясь мирной архипастырской дѣя-

(1) Т. 2, стр. 344—444. Съ этимъ словомъ мы познакомимся подробнѣе въ своемъ мѣстѣ.

тельности. Онъ объѣзжалъ города и села своей епархіи и вездѣ дѣлалъ пристойныя назиданія и увѣщанія пасомымъ и по преимуществу священникамъ. Эти послѣдніе не отличались часто по своему образованію отъ простыхъ мірянъ и ихъ безнравственная жизнь часто служила соблазномъ для послѣднихъ, почему и требовала особаго архипастырскаго вниманія. „Нельзя, говоритъ Платонъ, безъ ужаса помыслить, когда сами служители божественнаго алтаря въ такомъ священномъ мѣстѣ безчинствуютъ, смѣхотворствуютъ, производятъ шумы, а иногда, о нетерпимыя дерзости! и драки“. Съ сожалѣніемъ замѣчаетъ Платонъ о развитіи пьянства въ духовномъ сословіи и убѣждаетъ въ непристойности всего этого для служителя алтаря и церковнаго учителя. Онъ угрожаетъ таковымъ строгимъ взысканіемъ: „Есть ли, чего Боже сохрани! узрю кого изъ священнослужителей невоздержна и пѣнствующа, глаголю не потерплю. Не потерплю, да таковой безчеститъ церковь; не попусти имѣти святая нсомъ и бисеромъ поверженнымъ быти предъ свиньями (¹).“ Эти слова Платона не оставались лишь словами. „Неусыпнымъ стараніемъ, замѣчается въ автобіографіи, онъ довелъ состояніе епархіальныхъ дѣлъ до возможнаго совершенства“. Сюда надо отнести его заботы о духовномъ образованіи. Ограниченность содержанія, какое отпускалось на тверскую семинарію, служило причиною того, что и количество воспитывавшихся въ ней было слишкомъ ограничено. Платонъ озаботился прежде всего устройствомъ для семинаріи новаго дома, на что выхлопоталъ предъ императрицей 15 тыс. руб. единовременнаго пособія; въ послѣдствіи стараніями же Платона былъ увеличенъ и штатный окладъ на содержаніе Семинаріи (отъ 800 до 2000 р. въ годъ) (²). Кромѣ того Платонъ

(¹) Т. 2, стр. 342—344

(²) Знаменскій. Дух. школ. въ Россіи, стр. 495 и 497.

открылъ нѣсколько нисшихъ духовныхъ школъ въ Тверской епархіи, на содержаніе которыхъ тоже хлопоталъ предъ императрицей по 300 р. (1). Такъ какъ лаврская семинарія отличалась лучшимъ порядкомъ и лучшими учителями, то въ нее онъ посылалъ учениковъ для усовершенствованія.—Въ короткое время Платонъ такъ свыкъся съ новою архипастырскою дѣятельностію и такъ полюбилъ свою паству, что даже обѣщался не переходить ни въ какую другую епархію, но обстоятельства принудили его измѣнить своему обѣщанію. Екатерина, всегда желавшая имѣть Платона поближе къ своему двору, рѣшила перевести его на вакантную съ 1771 г. московскую кафедру. Въ январѣ 1775 года она прибыла въ Тверь и вручила Платону два указа, по одному изъ которыхъ Платону присуждены были награды, а по другому онъ назначался архіепископомъ московскимъ. Последнее смутило Платона тѣмъ болѣе, что Москва не такъ давно заявила свое недружелюбное отношеніе къ ревностной архипастырской дѣятельности его предшественника—Амвросія. Беспорядки въ гражданской и особенно церковной жизни московскаго общества, начавшіеся еще при Амвросіѣ, не только не прекращались, но еще болѣе усилились. Невѣжество духовныхъ съ одной стороны, а съ другой суевѣрія и предразсудки, жертвою которыхъ палъ Амвросій, породили здѣсь не одну секту раскольниковъ, которые, относясь враждебно къ православнымъ, въ тоже время враждовали и между собою, а православные, въ свою очередь, враждовали противъ раскольниковъ. Одно это, помимо другихъ непріятностей, которыя уже испытывалъ Платонъ, входя въ соприкосновеніе съ столичною жизнію, сулило ему не мало труда и безпокойства. Однако Платонъ долженъ былъ проститься съ своею тверскою паствою и по указу отправиться

(1) Знаменскій. Дух. школ. въ Россіи, стр. 324.

въ Москву. Здѣсь онъ попытался подать просьбу объ увольненіи, но императрица возвратила эту просьбу съ собственноручною надписью: „держусь моего указа“. Платонъ долженъ былъ повиноваться и со 2-го февраля 1775 года вступилъ въ управленіе московской епархіей. Послѣ литургіи, въ этотъ день произнесъ въ кафедральномъ соборѣ слово, въ которомъ, примѣняясь къ мѣстнымъ безпорядкамъ въ жизни общества, предложилъ ученіе *о единствѣ церкви, о согласіи, какое требуется между отдѣльными членами ея*. „Всѣ христіане, говоритъ онъ между прочимъ, есть члены единого тѣла (церкви) и потому между собою братія. Почему не только нѣтъ тутъ мѣста несогласіямъ, враждамъ и раздорамъ: но напротивъ, какъ члены единого тѣла единъ другому состраждутъ, такъ и христіане между собою, священнымъ союзомъ церковнаго общества соединенные, обязаны другъ друга любить и о другихъ не иначе, какъ о себѣ, имѣть попеченіе. Въ ковчегѣ Ноевомъ, который былъ образомъ церкви, звѣри неукротимые, какъ бы позабывъ свое естество, кротко съ другими животными въ немъ пребывали; не срамно ли было бы для человѣческаго естества то, чтобы христіане, во единое церкви тѣло Духомъ Божиимъ сочтенные, возставали другъ на друга и тѣмъ бы разрушили сей Божественный союзъ? Для мира между отдѣльными членами нужна правая вѣра въ слово Божіе и потому всѣ, которые противнымъ слову Божию идутъ путемъ или заражены несчастливою раскола болѣзнію въ блаженномъ церкви обществѣ участія имѣть не могутъ. Это овцы не отъ двора сего. Ежели Христосъ предалъ Себя съ тѣмъ, да представитъ церковь не имущу скверны или порока или нѣчто отъ таковыхъ, но да будетъ свята и непорочна: то какъ могутъ имѣть участіе въ священномъ обществѣ тѣ, которые піютъ беззаконіе, яко воду, и пришедъ во глубину золь, не радятъ“? Далѣе Платонъ указываетъ преимущество и основу церкви, какъ общества просвѣщеннаго вѣрою и украшеннаго

добродѣтелю людей. Въ ней пастырь является примѣромъ въ жизни и учителемъ въ словѣ; судья хранить правосудіе, купецъ вѣрно и честно, наблюдая свой прибыльокъ, служить нуждамъ общества и проч. Въ заключеніе Платонъ обращается къ пастыреначальнику всѣхъ Христу, чтобы Онъ, собравши всѣхъ во едино стадо, соединилъ предстоящихъ святымъ союзомъ Духа Святаго и устроилъ ихъ временное и вѣчное благополучіе и счастье (¹).

Самымъ вопиющимъ зломъ города Москвы было невѣжество духовенства. „Если бы духовный чинъ (отзывается Панинъ о современномъ духовенствѣ) хотя мало инаковъ былъ, злодѣянія не возросли бы до такой степени. Онъ погруженъ въ самомъ вышнемъ невѣществѣ и грубѣнствѣ и кажется дивомъ, когда среди него кто усмотрится съ настоящимъ чувствомъ добродѣтели и хотя съ нѣкоторымъ познаніемъ должности пастыря, а не токмо что исправителя служенія церковнаго“ (²).... Дѣйствительно въ 1771 году отъ моровой язвы большая часть московскаго духовенства погибла и по необходимости была замѣщена лицами вовсе не просвѣщенными, не оправдывавшими своего званія ни поведеніемъ, ни службою. Сознавая это зло, Платонъ на первыхъ же порахъ принялъ надлежащія мѣры и въ 1775 году издалъ извѣстную инструкцію *благочиннымъ*, которые должны были наблюдать за поведеніемъ священно и церковнослужителей. *Инструкція* эта, равно какъ и другія узаконенія плохо дѣйствовали на невѣжественную массу духовенства,—которая требовала если не совершеннаго обновленія, то болѣе энергическихъ мѣръ къ исправленію и Платонъ самъ строго наблюдалъ за поведеніемъ духовенства: по усмотрѣнію недостатковъ священнослужите-

(¹) Т. 3, 3—12 стр.

(²) Знаменскій. Чт. изъ ист. церкви за время царствованія Екатерины II (Прав. Соб. 1875 г. ч. II, стр. 25).

лей онъ или переводилъ ихъ въ другія мѣста или „смирялъ монастырскимъ служеніемъ“, или же вовсе отрѣшалъ отъ мѣстъ, замѣняя ихъ учеными и добропорядочными. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ принялся за приведеніе въ исполненіе узаконеній о безмѣстномъ духовенствѣ; въ два года онъ успѣлъ вывести всѣхъ безмѣстныхъ и кромѣ того домовыхъ священнослужителей, которые тоже, какъ и безмѣстные, служили по найму у разныхъ вельможъ, а иногда выходили и на „крестецъ“; всѣ они, кромѣ запрещенныхъ въ священнослуженіи, были распределены по штатнымъ мѣстамъ ⁽¹⁾.

Заботы архипастыря о духовенствѣ не ограничивались, однако, этимъ. Онъ старался исправить зло въ самомъ корнѣ и заботился объ образованіи духовенства. Указомъ отъ 18-го ноября 1775 года Платонъ назначенъ былъ директоромъ московской академіи. Бывши въ ней нѣкогда самъ ученикомъ и учителемъ, онъ хорошо зналъ ея нужды и недостатки. Она нуждалась въ содержаніи и учебныхъ пособіяхъ особливо для бѣдныхъ; сравнительно съ многолюдствомъ столицы мало было учениковъ; программа и методъ обученія не вполне соответствовали цѣли заведенія, которое должно было доставлять церкви просвѣщенныхъ пастырей и достойныхъ учителей. Платонъ горячо принялся за преобразование академіи. При помощи милостивой къ нему государыни, содержаніе академіи было значительно увеличено, увеличено и число учениковъ въ ней (отъ 300 до 1500); при академіи устроена бурса, чѣмъ было обезпечено поступленіе въ академію дѣтей сиротъ и бѣдныхъ родителей. Остатки схоластическаго преподаванія, — которые держались благодаря вызываемымъ изъ Кіева учителямъ, — были уничтожены. Поставляя на учительскія должности

⁽¹⁾ Знаменскій. Чтен. изъ исторіи церкви за время царствованія Екатерины II (Прав. Соб. 1875 г. ч. II, стр. 327—328).

учителей изъ великороссовъ, Платонъ написалъ для нихъ подробное наставленіе, по которому учитель долженъ былъ обращать вниманіе не на умственную исключительно, но на нравственную сторону развитія учениковъ. „Надобно, чтобы учителя, говоритъ онъ, не только учительствовали, но еще болѣе честнымъ житіемъ юношество наставляли, также и объ ученикахъ, чтобы не только въ наукахъ, но еще болѣе въ добродѣтели преуспѣвали? Замѣчательно правило одной изъ платоновскихъ инструкцій о сближеніи учениковъ съ учителями, требовавшее „чтобъ господа учителя разговоры между собою серьезные и забавные имѣли почасту при ученикахъ, а особливо въ часы общихъ гуляній, отчего могутъ сіи послѣдніи научиться лучшему между людьми обхожденію и пристойной смѣлости“, а также освободиться отъ своей „дикости“ (Знаменскій. Дух. шк. въ Р.). Вообще же, говоря словами автора Исторіи академіи, воспитаніе учениковъ при Платонѣ отличалось характеромъ нравственно-церковнымъ. При Платонѣ такое направленіе образованія обнаружилось во всѣхъ занятіяхъ учениковъ: если обратимъ вниманіе даже на предметы сочиненій, задаваемыхъ ученикамъ, то всѣ они сходятся къ понятіямъ: Богъ и добродѣтель, молитва и покаяніе, мудрость и суета земныхъ благъ и пр. т. п. Платонъ требовалъ отъ учениковъ чтенія по преимуществу церковныхъ книгъ, частыхъ молитвенныхъ упражненій, въ которыхъ видѣлъ вѣрное средство къ преуспѣянію въ ученіи и къ нравственному совершенствованію; кромѣ ежедневныхъ утреннихъ и вечернихъ молитвъ было постановлено правиломъ, чтобы ученикъ не опускалъ службы церковной въ праздничные и воскресные дни подъ опасеніемъ строгаго взысканія; учитель cadaго класса обязанъ былъ съ своими воспитанниками ходить въ церковь и наблюдать, чтобы они стояли благочинно (Истор. Моск. акад. Смирнова 342 стр.). Подобныя преобразованія ввелъ Платонъ и въ троицкую семина-

рію, въ которой нашель онъ тѣже недостатки и безпорядки. Возвышенная стараніями Платона семинарія эта пользовалась высокою ученою репутаціей между другими русскими духовными школами. Архіереи наперерывъ добивались согласія Платона на то, чтобы ихъ лучшіе студенты довершали свое образованіе въ его заведеніяхъ, какъ самыхъ лучшихъ въ Россіи. Иногородныя семинаріи, по словамъ историка триицкой семинаріи, „считали себя счастливыми, если получали учителя изъ триицкой семинаріи, которая снабжала ими Тверь, Новгородъ, Псковъ, Кострому, Ярославль, Казань, Владимірѣ, Калугу, Тулу и др. города“. Если иной семинаріи почему нибудь нельзя было раздобыться постояннымъ учителемъ изъ лавры, то вызывался оттуда учитель на время, напр. на годъ, съ тою цѣлью, чтобы онъ сообщилъ по крайней мѣрѣ направленіе ходу ученія, затѣмъ лавра вызывала его обратно къ себѣ. Всегда внимательный къ дѣлу духовной науки, Платонъ самъ лично подбиралъ у себя составъ академическихъ и семинарскихъ преподавателей, входилъ во всѣ мелочи ихъ службы, поощрялъ и направлялъ ихъ труды и дѣйствительно довелъ свои школы до возможнаго въ то время совершенства, такъ что онѣ считались образцовыми и возбуждали самые лестные отзывы со всѣхъ сторонъ, даже за границей ⁽¹⁾. Кромѣ того открылъ онъ училища въ Перервѣ, въ Калугѣ, въ Звенигородѣ и Дмитровѣ, испросивъ на содержаніе каждаго изъ нихъ по 300 р. въ годъ. Въ пользу студентовъ Моск. акад. Платонъ обратилъ изданіе (въ печати) своихъ проповѣдей. Впослѣдствіи времени Платонъ положилъ капиталъ въ опекунскій совѣтъ съ тѣмъ, чтобы на проценты его содержались по пяти студентовъ въ Московской академіи, въ Триицкой семинаріи и въ Перервинскомъ училищѣ. Ученики и студенты пользо-

(1) Знаменскій. Духов. школ. въ Рос. 685 стр.

вавшіеся указанными стипендіями и до нашего времени, по завѣщанію Платона, присоединяли къ родовой фамиліи названіе Платоновыхъ (*). Архипастырскія заботы Платона о возвышеніи въ глазахъ народа духовнаго чина увѣнчались полнымъ успѣхомъ. Сравнивая прежнее состояніе духовенства съ современнымъ себѣ, Платонъ говорилъ съ самодовольствомъ: „я его засталъ въ лаптяхъ и обулъ въ сапоги; изъ прихожихъ ввелъ въ залы къ господамъ“. (Снегир. I, 48 стр.).

За первый годъ своего архипастырскаго служенія въ Москвѣ Платонъ былъ удостоенъ особеннаго благоволенія императрицы и получилъ отъ нея множество подарковъ и наградъ. Взыскиваемый ея милостями, онъ не могъ отказаться отъ тяжкаго для него присутствія при дворѣ. Въ дни высокотожественные Платонъ, обыкновенно, совершалъ богослуженіе и проповѣдывалъ въ придворной церкви. Въ декабрѣ 1775 года Екатерина отправилась со всѣмъ дворомъ въ Калугу для предварительнаго обозрѣнія этого города, въ которомъ она намѣревалась учредить намѣстничество. Платонъ слѣдовалъ за нею, и здѣсь, предъ калужскимъ обществомъ, проповѣдывалъ *о намъреніи, какое имѣетъ монархія, принимая столь трудныя путешествія, истощая силы свои и оставляя покой свой.*

Вскорѣ по возвращеніи изъ Калуги Платонъ долженъ былъ отправиться въ Петербургъ — по дѣламъ Синода. Здѣсь въ апрѣлѣ мѣсяцѣ скончалась великая княгиня Наталія Алексѣевна, духовная дочь Платона. Погребеніе ея Платонъ почтилъ глубоко-прочувствованнымъ словомъ (1), въ которомъ, восхваляя добрыя качества ума и сердца почившей, увѣщаетъ мать государыню и мужа наследника не сожалѣть о ней, такъ какъ блаженная Наталія, говоритъ онъ,

(1) Томъ Ш, 174—183.

перешла въ жилище радостей. Добродѣтель ея достойна лучшаго пребыванія, нежели мѣръ сей, исполненный соблазновъ и развратовъ и пр.... Платона остановила въ Петербургѣ возложенная на него должность законоучителя къ новонареченной супругѣ наслѣдника — принцессѣ виртенбергъ-штутгардской, принявшей при муропомазаніи имя Маріи (Теодоровны). Платонъ оставался здѣсь до бракосочетанія и послѣ привѣтствія словомъ новобрачныхъ ⁽¹⁾ отправился въ Москву къ празднику Рождества Христова. Здѣсь опять-таки Платону не пришлось долго оставаться; къ 15 января 1777 года онъ отправился въ Калугу, гдѣ ознаменовалъ нѣсколькими поученіями торжественное открытіе намѣстничества ⁽²⁾. Этотъ подвигъ Платона, по замѣчанію біографа (Платона), императрица признала „новымъ свидѣтельствомъ ея къ себѣ усердія и любви къ отечеству“. Остатокъ этого года Платонъ провелъ въ Москвѣ, но въ слѣдующемъ 1778 году снова былъ вызванъ въ Петербургъ, по дѣламъ Синода.

Какъ „ни горѣлъ Платонъ ревностію ко благу церкви и церковнаго чина“ (сія ревность, говорится въ автобіографіи, была ему яко врожденная), тѣмъ не менѣ служебныя обязанности при Синодѣ не могли не тяготить его. Непрiятно поражалъ его весь составъ Синода, начиная съ оберъ-прокурора. Оберъ-прокуроры св. Синода въ первую половину царствованія Екатерины были люди самоновѣйшихъ понятій о религіи и церкви. Это были: дѣйствительный статскій совѣтникъ И. И. Мелиссино (1753—1768), на правленіе котораго достаточно видно изъ его наказа, даннаго Синоду въ руководство при обсужденіяхъ по дѣлу комиссіи. Проекты этого наказа развиваютъ мысль о совершенной вѣротерпимости въ отношеніи

(1) Томъ III, 221—232.

(2) Томъ III, 256, 267 и д.

къ живущимъ въ Россіи иностранцамъ и раскольникамъ, объ ослабленіи и сокращеніи въ православной церкви постовъ, которые за тяжестью ихъ „рѣдко кто прямо содержитъ“, о составленіи „изъ разныхъ несослѣпленныхъ предразсудками особъ“ комиссіи для уничтоженія суевѣрій касательно мощей и иконъ, о запрещеніи носить образа по домамъ, объ отмѣнѣ поминовеній усопшихъ, которое даетъ только простымъ людямъ лишній поводъ къ вѣрѣ въ мытарства, а потомъ къ вымогательству, о прекращеніи содержанія монахамъ, которые „великаго копита стоятъ“, не принося пользы, о дозволеніи епископамъ вести брачную жизнь, объ ослабленіи при совершеніи браковъ слишкомъ строгихъ правилъ о родствѣ и свойствахъ, а также объ облегченіи разводовъ и дозволеніи браковъ свыше трехъ, о запрещеніи причащать младенцевъ до десятилѣтняго возраста, пока стануть имѣть хотя малѣйшее понятіе о вѣрѣ.... Такихъ возрѣній держался одинъ оберъ-прокуроръ. Другой—бригадиръ П. П. Чебышевъ (1769—1774) не стѣснялся открыто, напр., на гостинномъ дворѣ въ присутствіи публики заявлять свое невѣріе въ бытіе Божіе, говорить „гнилыя слова“ въ самомъ присутствіи членовъ св. Синода (1).... Оба эти оберъ-прокурора, надо замѣтить, пользовались расположеніемъ императрицы, такъ какъ были липъ слѣпымъ орудіемъ въ ея рукахъ: и понятно какъ трудно было бороться съ ними Платону, отстаивать предъ ними самостоятельность своихъ возрѣній. „Несчастливыя обстоятельство обороты, замѣчается въ автобіографіи, останавливали его въ лучшихъ намѣреніяхъ, принуждали тѣ подписывать, на что онъ не только не былъ согласенъ, но по возможности противорѣчилъ, и что находилъ бесполезнымъ и вреднымъ“.... Ощущеніе тяготѣнія высшей силы для Платона было тѣмъ сильнѣе и непрі-

(1) Знам. Чт. изъ истор. церк. за время царствованія Екатерины II.

лѣтъ, что въ своихъ сотрудникахъ онъ не находилъ себѣ сочувствія. Въ нѣкоторыхъ членахъ онъ ясно видѣлъ неискренность отношеній къ своему дѣлу,—корыстные расчеты; нѣкоторые завидовали Платону, находившемуся въ особенномъ благоволеніи императрицы, и дѣлали попытки очернить его предъ нею.—Всѣ эти непріятности, да и частые разъѣзды по дѣламъ Синода, отвлекавшіе Платона отъ разнообразныхъ занятій по паствѣ, заставили его, наконецъ, обратиться къ императрицѣ съ просьбою объ увольненіи навсегда отъ Синода и объ отпускѣ въ епархію. Императрица долго не соглашалась на эту просьбу, не смотря на частыя ея повторенія; наконецъ въ 1781 г. Платонъ получилъ повелѣніе императрицы, чтобы отправиться въ Москву для открытія вновь утвержденного московскаго намѣстничества. Открытіе намѣстничества онъ ознаменовалъ двумя словами ('). Уѣзжая, императрица не приглашала съ собою Платона и не назначила срока для явки въ Петербургъ. Онъ же радъ былъ случаю остаться въ Москвѣ—и съ этого времени больше въ Петербургъ не отправлялся.

Съ 1783 года Платонъ занялся устройствомъ себѣ пріюта, въ которомъ желалъ провести остатокъ своей жизни. Ему особенно нравилось по своему красивому положенію одно мѣсто въ окрестностяхъ лавры—и на этомъ то мѣстѣ онъ вздумалъ устроить монастырь, который впоследствии получилъ названіе *Виноиіи*. На свои собственныя средства построилъ онъ здѣсь двѣ церкви: одну на горѣ—во имя Преображенія Господня, а другую въ пещерѣ горы—въ честь воскресеннаго Лазаря, откуда и самый монастырь получилъ свое названіе. Хозяйственныя занятія Платона и епархіальныя дѣла, которыя онъ не покидалъ,—не мѣшали Платону присматриваться къ жизни своей паствы.

(') Т. XI, 29 стр. и д. 40 и далѣе.

Въ ней теперь рельефно выдавалось зло, съ которымъ встрѣтился Платонъ живя при дворѣ. Модный, выходящій изъ границъ либерализмъ проникъ и въ древнюю русскую столицу и Платонъ боролся съ нимъ и защищалъ вѣру и нравы отцовъ въ своихъ проповѣдяхъ. Императрица также начинала замѣчать, какъ далеко заходило увлеченіе модной философіей и, забываясь было на время Платона, теперь вспомнила его. Вниманіе ея, между прочимъ, было обращено на вольныя типографіи и книги, которыя служили проводниками зловерднаго ученія. Высочайшимъ указомъ 1785 г. декабря 24 дня, Платону и главнокомандующему въ Москвѣ графу Брюсу предписано было разсматрѣть книги сомнительнаго содержанія, напечатанныя въ вольныхъ типографіяхъ. Въ 1785 же году рескриптомъ на имя московскаго главнокомандующаго, Еропкина, императрица назначила Платона цензоромъ всѣхъ переводныхъ сочиненій, а вмѣстѣ съ тѣмъ облекла его правомъ разрѣшать печатаніе книгъ духовнаго содержанія—въ противовѣсъ выше указаннымъ.

Ревностная пастырская дѣятельность и труды Платона на пользу отечества были въ полной мѣрѣ оцѣнены императрицей. Въ 1787 г. она прибыла въ Москву и здѣсь 29 іюня, во время литургіи, по ея повелѣнію, Платонъ былъ провозглашенъ *Митрополитомъ московскимъ*. Послѣ литургіи онъ благодарилъ императрицу краткой рѣчью, въ которой, считая свои заслуги недостаточными и недостойными столь великой милости, обѣщалъ и послѣдніе дни свои принести въ жертву къ содѣйствію ея богоугодныхъ намѣреній⁽¹⁾. И дѣйствительно, поощренный императрицею въ искорененіи того зла, которое давно возмущало его религіозно - нравственное чувство, Платонъ предался теперь всей душой этому дѣлу. Проповѣди его въ этотъ періодъ носятъ по преимуществу обличитель-

(1) Т. XIII, 284—285.

ный характер⁽¹⁾. Борьба съ недостатками и пороками современнаго общества въ этотъ періодъ была почти исключительнымъ дѣломъ Платона.— Не смотря на свой высокій санъ, въ дѣлахъ общецерковнаго управленія Платонъ участвовалъ лишь номинально. Другія лица, враждебныя Платону, воспользовались отказомъ его отъ поѣздки въ Петербургъ и отъ личнаго присутствія въ Синодѣ,—завладѣли теперь до вѣрjemъ императрицы. „Митрополитъ Новгородскій Гавріилъ и оберъ прокуроръ Мусинъ-Пушкинъ, говорится въ автобіографіи, двое въ Синодѣ дѣлали что хотѣли и явно—властію синодскою и тайно-ухищренными способами. А другіе, имъ угождая хотя и нехотя,—тому же послѣдовали“. На долю митрополита выпадали непріятности за непріятностями, которыя наносились ему даже подчиненными: архимандриты и попы монастырей и соборовъ, подвѣдомыхъ Синоду,—митрополиту не только не повиновались по обрядамъ церковнымъ, но и досады разныя причиняли (автобіогр. 42 стр.). Такимъ образомъ и частная пастырская дѣятельность становилась тяжелою для Платона—и эта тяжесть для Платона была тѣмъ болѣе чувствительна, что жалобы, какія онъ адресовалъ лично къ императрицѣ, не доходили до нея; по крайней мѣрѣ Платонъ не получалъ на нихъ отвѣта. Прежде, однако, чѣмъ послать прошеніе къ императрицѣ объ увольненіи, Платонъ въ Чудовомъ монастырѣ послѣ литургіи сказалъ слово о томъ, въ какихъ случаяхъ можно отъ должности отпуска просить⁽²⁾. Въ этотъ же день (2-го февраля 1792 г.) Платонъ послалъ къ императрицѣ прошеніе объ увольненіи отъ епархіи и оставленіи его при Лаврѣ. Императрица отвѣчала ему на это прошеніе, что она „всегда при-

(¹) См. напр. проповѣди на постъ 1788 г.: всѣ онѣ направлены противъ невѣрія и др. пороковъ современнаго общества (см. т. XIV, 376—444 стр.).

(²) Т. XVI, 1—9 стр.

знаетъ его заслуги, сожалѣетъ о его болѣзняхъ, но почитаетъ, что и безъ увольненія отъ епархіи онъ можетъ жить въ Троицкой Лаврѣ сколько разсудитъ, а во время отсутствія своего, можетъ поручить правленіе своему викарію“. Въѣривъ послѣдному всѣ епархіальныя дѣла, Платонъ въ томъ же 1792 г. отправился въ Лавру.

Съ этихъ поръ потекла мирная жизнь Платона. Онъ жилъ то въ Лаврѣ, то въ Виоаніи—и здѣсь, свободный отъ официальныхъ занятій, предавался тѣмъ, которыя особенно любилъ. Однимъ изъ первыхъ занятій его въ эту пору — были заботы о духовномъ образованіи. Онъ посѣщаль Троицкую семинарію и объѣзжалъ другія подвѣдомыя ему духовныя школы; замѣчая нѣкоторыя недостатки въ учебной программѣ этихъ школъ, онъ старался пополнить ее и ввелъ нѣкоторыя новые предметы преподаванія, напр. церковную исторію, герменевтику и др. Русскую церковную исторію онъ написалъ самъ, для чего два раза предпринималъ путешествія по достопамятнымъ въ церковно-историческомъ отношеніи мѣстамъ Россіи. Въ 90-хъ годахъ онъ занялся устройствомъ Виоанской семинаріи, которая потомъ составила особый предметъ его заботъ и попеченій: „каждую субботу, говорить біографъ, приходилъ онъ въ аудиторію семинаріи, слушалъ проповѣди семинаристовъ; поправлялъ ихъ въ произношеніи и движеніи“. Видимо, онъ заботился о томъ, чтобъ приготовить хорошихъ проповѣдниковъ изъ воспитанниковъ.

Въ 1796 году скончалась Екатерина II. Платонъ не могъ участвовать при погребеніи облагодѣтельствовавшей его императрицы. Но въ слѣдующемъ 1797 году, къ 10-му марта, когда было назначено коронованіе наслѣдовавшаго престолъ Екатерины Павла Петровича, Платонъ, хотя съ большимъ трудомъ, прибылъ изъ лавры въ Москву; здѣсь онъ встрѣтилъ государя рѣчью, въ которой засвидѣтельствовалъ добрыя душевныя качества новаго императо-

ра (1). Въ день самаго коронованія Платонъ также говорилъ слово, въ которомъ доказывалъ, что тихое и безмолвное житіе возможно только при благочестіи и чистотѣ (2). Скоро, однако, онъ опять отправился въ Лавру, куда къ 23 апрѣля прибылъ и государь. Свою привязанность къ Платону Павелъ Петровичъ сохранилъ во всю свою жизнь и доказалъ это самымъ дѣломъ, снабдивъ Платона средствами къ устройству Виоанской семинаріи и больницы при семинаріи Троицкой. Послѣ своего коронованія онъ пожаловалъ Платона орденомъ Андрея Первозваннаго — награда новая и рѣдкая для духовныхъ лицъ того времени. Умирая, Павелъ Петровичъ завѣщалъ Платону въ своей духовной: пастырскую трость, осыпанную брилліантами и изумрудами, и позолоченную карету, въ которой онъ обыкновенно ѣздилъ самъ. Коронованіе новаго государя (Александра I) Платонъ ознаменовалъ словомъ (3), содержаніе котораго показываетъ намъ, что Платонъ до самой глубокой старости не угасилъ своей ревности о благѣ церкви и отечества.

Важнымъ дѣломъ, касающимся до исторіи іерархіи и жизни Платона въ эту пору, было учрежденіе единовѣрческихъ церквей. Въ 1800 году поступила къ московскому митрополиту просьба отъ 250 московскихъ старообрядцевъ о дозволеніи построить имъ церковь, имѣть, по согласію прихожанъ, рукоположенныхъ отъ архіерея священниковъ и отправлять богослуженіе по старымъ книгамъ. Платонъ przeprowadилъ просьбу старообрядцевъ, при своемъ мнѣніи, въ святѣйшій Синодъ. Указомъ государя въ 1801 году его мнѣніе и правила касательно новаго учрежденія были утверждены. Платонъ полагалъ, чтобъ присоединенныхъ къ православной церкви не назы-

(1) Т. XVIII, 234.

(2) Т. XVIII, 80.

(3) См. біограф. II, 8—9.

вать болѣе ни раскольниками, ни старообрядцами, а именовать единовѣрцами и церковь ихъ — *единовѣрческою*. Первая на Москвѣ такая церковь въ честь Введенія Божіей Матери освящена по благословенію митрополита Платона.

Въ политическихъ событіяхъ царствованія Александра I Платонъ принималъ также горячее участіе. Когда въ 1805 году заключенъ былъ миръ съ Наполеономъ, Платонъ убѣждалъ государя въ непрочности этого мира, напоминая ему слова апостола: „егда рекутъ миръ и утвержденіе, тогда внезапно нападетъ на нихъ всегубительство“. Вообще же относительно сношеній съ Наполеономъ Платонъ велъ дѣятельную переписку съ государемъ ⁽¹⁾, который уважалъ его мнѣнія и всегда принималъ ихъ съ благодарностію. Какъ знакъ этой благодарности Платонъ въ 1810 году получилъ орденъ св. Владиміра I-й степени.

Между тѣмъ старость брала свое; болѣзни давно тревожившія Платона, сказывались все чаще и чаще. Въ словѣ на день Сергія Радонежскаго (1806 г.) проповѣдникъ, обращаясь къ этому святителю, благодарилъ его за то, что онъ удостоилъ столько лѣтъ послужить въ его обители. Платонъ, какъ видно, былъ очень слабъ. Въ концѣ слова онъ указываетъ на свою старость и немощь и замѣчаетъ, что „это, можетъ быть, послѣднее слово, въ которомъ онъ восхваляетъ Сергія“ ⁽²⁾. Дѣйствительно, въ содержаніи самыхъ словъ за эти послѣдніе годы сказывается старость Платона: въ нихъ нѣтъ той жизненности, какую имѣли они въ прежнее время. Предметомъ ихъ перестаютъ быть жизненные вопросы, близкіе къ современности, и они касаются или общихъ наставленій въ добродѣтельной жизни ⁽³⁾, или же вопросовъ догма-

⁽¹⁾ Можно читать въ біографіи ч. II съ 31 стр. и д.

⁽²⁾ Т. XX, 428.

⁽³⁾ См. т. XX, 369 и д. 391 и д. 419 и д.

тическихъ, попреимуществу о жизни будущей, надежда на которую есть утѣшеніе въ скорбяхъ и болѣзняхъ жизни настоящей (¹). Можетъ быть, впрочемъ, это зависѣло и отъ того, что бурное время царствованія Екатерины кануло въ вѣчность. Проповѣдническая дѣятельность Платона однако не кончилась съ указаннымъ выше словомъ. Въ новый 1807 годъ онъ, разбитый уже параличемъ, говоритъ еще слово съ церковной кафедрой (²)... Въ самый день Бородинской битвы онъ является на площадь къ народу съ словомъ ободренія и утѣшенія. Въ это время онъ уже плохо владѣлъ языкомъ и говорилъ чрезъ посредство бывшаго съ нимъ какого-то дьякона (³). Не суждено было только дожить проповѣднику до окончательнаго народнаго торжества, которое и понынѣ совершается въ праздникъ Рождества Христова. 1812 года 11-го ноября онъ скончался, „такъ тихо, замѣчается въ біографіи, что никто не примѣтилъ его послѣдняго вздоха“. 14-го ноября было назначено погребеніе Платона. Не смотря на общее разстройство московскихъ и окрестныхъ жителей, не смотря на дурную дорогу и ненастную погоду, стеченіе народа было многочисленное. За печальной, но торжественной церемоніей при погребеніи его было произнесено нѣсколько словъ, которыя напоминали слушателямъ, чего они лишились въ Платонѣ. „Правда, говоритъ между прочимъ одинъ проповѣдникъ (⁴), больно лишиться имуществъ, праведно приобрѣтеннаго, лишиться друзей, естественнаго утѣшенія въ горести, лишиться дѣтей, надежной опоры въ старости; словомъ, лишиться способовъ къ достаточному и пріятному жизни про-

(¹) См. т. XX, 384, 397, 407, 438.

(²) Ibid. 446 стр.

(³) Зап. Расточина въ Р. Арх за 75 г. II, 303 стр.

(⁴) Архимандритъ Евгеній — ректоръ Троицкой семинаріи. См. Ж. Плат. II, 127.

веденію; но тотъ терпитъ гораздо болѣе, кто липонъ способовъ просвѣтитъ умъ, удобритъ сердце, возвыситъ душу къ небесному благу. Сколько духъ выше тѣла, сколько вѣчность превосходитъ тлѣнности: столько драгоценнѣе утрата зиждителей духовнаго совершенства, нежели строителей тѣлеснаго благоденствія“.—„Жены іудейскія, говоритъ другой (1), не забыли и во гробѣ небеснаго Посланника, не забыли Божественнаго Учителя своего, съ коимъ бесѣдовали. Вспомнимъ и мы, какъ сей пастырь напѣ, нося на себѣ образъ Пастыреначальника Иисуса, оглашалъ гласомъ своимъ духовное стадо свое; какъ словесныя овцы слушали гласа его и въ слѣдъ ему шествовали. Вспомнимъ, какъ онъ, подобно древнему Моисею, чудодѣйствіемъ пастырскаго жезла, проводилъ насъ сквозь море житейскихъ бурь въ страну небесныхъ обѣтованій. Вспомнимъ, какъ онъ на горѣ Господней, въ семь дому Божіемъ, воздѣвалъ преподобныя руки свои къ небу, съ слезнымъ потокомъ изъ очей, да не одолѣетъ сила Амаликова новаго Израиля. Вспомнимъ, какъ онъ, подобно Самуилу пророку, возливалъ слезы помазанія на главу Давидовъ и вѣщалъ имъ торжественно судъ и истину Цареву. Вспомнимъ, какъ онъ повсюду насаждалъ и удобрялъ духовныя вертограды, да цвѣтутъ красная ихъ и да текутъ ароматы ихъ“.— Съ такими свѣтлыми воспоминаніями о Платонѣ проводили его современники въ могилу. Не угасла память о Платонѣ и до сихъ поръ. „Имя Платона, замѣчаетъ біографъ, живетъ и будетъ жить въ преданіяхъ русскаго народа, ибо онъ принадлежитъ къ числу тѣхъ, *иже оставиша имя, еже повѣдати хвалы.*

(1) Неофитъ, бывшій впоследствии епископомъ архангельскимъ, а тогда префектъ Троицкой семинаріи. См. Д. Плат. II, 133 стр.

Живымъ памятникомъ ревностной проповѣднической дѣятельности Платона служатъ его слова и рѣчи, произнесенныя въ разныхъ мѣстахъ и въ разное время. Они изданы между другими богословскими сочиненіями Платона, въ двадцати томахъ (¹). Изданіе ихъ было предпринято ректоромъ Московской академіи Дамаскинымъ въ 1779 году и окончено въ 1806 году. Въ объявленіи, приложенномъ къ I т. сочиненій, мы читаемъ слѣдующее: „Московской академіи ректоръ архимандритъ Дамаскинъ и префектъ іеромонахъ Амвросій, слыша неоднократно премногихъ слова Божія, російскаго языка и краснорѣчія любителей желаніе, чтобы имѣть всѣ преосвященнаго Платона, архіепископа московскаго и калужскаго, сочиненія; зная же, что всѣхъ ихъ отыскать не можно, поелику въ разные времена и по малу печатаны были и премногія изъ нихъ безъ остатку разобраны: вознамѣрились, къ удовольствію оныхъ желателей, напечатать полное ихъ собраніе“... Проповѣди Платона, какъ видимъ отсюда, появлялись въ печати еще ранѣе 1779 г. Такъ, слово „о пользѣ благочестія“ и слово по случаю разрушенія турецкаго флота были отпечатаны прямо послѣ произнесенія. Въ 1779 г., по благословенію св. Синода, самъ Платонъ (съ митрополитомъ Гавріиломъ) предпринялъ изданіе сборника „поученій на всѣ воскресные и праздничные дни“ (²). Въ составѣ „собранія поученій“ нашли себѣ мѣсто проповѣдническія произведенія греческихъ, западныхъ и русскихъ проповѣдниковъ: изъ послѣднихъ самое большое число проповѣдей принадлежитъ Платону (³). И послѣ того, какъ приступлено было къ изданію

(¹) Собственно проповѣдническимъ произведеніямъ Платона отведено мѣсто въ I—V, VI (231—354 стр.), VII—XX т.

(²) Библиографическая замѣтка объ этомъ изданіи въ Христ. Чт. 1880 г. ч. II, 409—411 стр.

(³) По указанію Поторжянскаго 37 изъ 69 (русскихъ). См. Христоматія, стр. 540.

полнаго собранія сочиненій Платона, проповѣди не переставали выходить отдѣльнымъ изданіемъ. Такъ въ 1801 году отпечатаны были отдѣльно 8 рѣчей Платона, сказанныхъ при случаѣ коронаванія императора Александра I. За исключеніемъ послѣднихъ и еще нѣкоторыхъ рѣчей Платона ⁽¹⁾ въ помянутое изданіе (1779—1806 гг.) вошли всѣ слова, какія говорилъ Платонъ въ періодъ отъ 1763 по 1806 годъ ⁽²⁾.

Указанный періодъ, судя по религіозно-нравственному состоянію современнаго общества, представлялъ обширное поле для проповѣднической дѣятельности. Еще въ царствованіе Елизаветы Петровны замѣтно было у насъ французское вліяніе; ко времени вступленія Екатерины оно утвердилось окончательно. Англійскій деизмъ, прошедшій чрезъ французскую философію, оказался у насъ моднымъ направленіемъ сначала въ придворномъ кружкѣ, а затѣмъ и во всемъ кругу высшаго русскаго общества. Сама Екатерина вела дѣятельную переписку съ корифеями тогдашней философіи — Вольтеромъ, Дидро и Д'Аламберомъ. Вольтеръ, не смотря на безпощадно отрицательное направленіе его сочиненій, пользовался особымъ расположеніемъ императрицы, которая настолько увлеклась его идеями, что въ своихъ письмахъ называла его „ходатаемъ рода человѣческаго, защитникомъ угнетенной невинности“ ⁽³⁾. Какъ у борца „съ суевѣріемъ, фанатизмомъ, невѣжествомъ“, у Вольтера заискивали русскіе вельможи. Екатерина даже выговаривала тѣмъ изъ своихъ придворныхъ, которые почему нибудь чуждались Вольтера ⁽⁴⁾. Чтобъ ознакомить

⁽¹⁾ Нѣтъ, напр. рѣчи на погребеніе Меллсеино, о которой упоминаетъ Тимбовскій въ своихъ запискахъ. См. Р. Арх. 1874 г. I, 1434 стр.; нѣтъ двухъ рѣчей, отпечатанныхъ въ Дух. Бес. за 1874 г.

⁽²⁾ Въ немъ помѣщено 612 словъ и 52 рѣчи, которыя расположены въ хронологическомъ порядкѣ ихъ произношенія.

⁽³⁾ Переп. Ек. съ Вольтер. ч. I, стр. 18.

⁽⁴⁾ Ibid. ч. II, стр. 83—84.

своихъ подданныхъ съ сочиненіями французскихъ философовъ, Екатерина во множествѣ выписывала ихъ сочиненія (¹). Въ 1767 году она учредила при академіи наукъ переводный департаментъ, назначеніе котораго ясно изъ его названія; переведенныхъ и врацавшихся въ царствованіе Екатерины сочиненій Вольтера было до 60. Кромѣ ихъ переводились на русскій языкъ сочиненія Руссо, Дидро, Гельвеція... Нѣтъ сомнѣнія, что всѣ русскіе вельможи, обладавъ въ совершенствѣ французскимъ языкомъ, читали въ подлинникѣ сочиненія французскихъ философовъ; а тѣ, которые не могли, знакомились съ ними посредствомъ переводовъ. И видно, что на переводы былъ большой спросъ, такъ какъ нѣкоторые изъ нихъ издавались по два и по три раза; особенною популярностію пользовались сочиненія Вольтера: Бѣлый быкъ, Кондидъ, Шотландка, Задигъ или судьба, Человѣкъ въ сорокъ талеровъ и проч. Конечно, не мало вынесъ русскій человѣкъ изъ этихъ сочиненій вольнодумныхъ и отрицательныхъ воззрѣній, которые составляютъ отличительную черту французской философіи 18 вѣка (²). Для русскихъ людей, впрочемъ, была опасна и зловредна не столько широта философскаго отрицанія, сколько фривольный и насмѣшливый тонъ философскихъ сочиненій (особенно сочиненій Вольтера), благодаря которому оно становилось достояніемъ умовъ самыхъ посредственныхъ и ограниченныхъ и увле-

(¹) Сумороковъ въ Обзорѣніи царствованія Екатерины II-й.

(²) Главная черта, говоритъ Гизо, отличающая состояніе человѣческаго разума въ XVIII в., это всеобщность, всеобъемлемость свободного изслѣдованія. Религія, политика, чистая философія, общество и самъ человѣкъ, нравственная и вещественная природа становятся въ одно и тоже время предметомъ изученія, сомнѣнія, системы; древнія науки образуются, рядомъ съ ними возникаютъ новыя... Въ XVIII в., говоритъ онъ нѣсколько далѣе, совѣсмъ не было кажется внѣшнихъ фактовъ, предъ которыми склонялся бы человѣческій разумъ, которымъ бы онъ сколько-нибудь подчинялся: онъ ненавидѣлъ или презиралъ все общественное устройство... Исторія цивилизаціи. Изд. 1864 г. стр. 239.

кало ихъ къ подражанію. Отричаніе Вольтера, въ сущности, не шло далѣе Канта критицизма; но въ то время, какъ глубокомысленныя и въ высшей степени отвлеченныя творенія этого мыслителя мало къмъ читались и еще меньшимъ числомъ людей понимались, легкомысленное міросозерпаніе Вольтера, изложенное во всевозможныхъ общедоступныхъ формахъ словесныхъ произведеній, жадно усвоялось всею массою читающаго міра. „Нѣтъ ничего легче, замѣчаетъ г. Терновскій, какъ смѣяться надъ святынею и для остраго слова не щадить и Творца; это доступно для головъ самыхъ тупыхъ“.—Но, какъ бы то ни было, а вслѣдствіе указанныхъ обстоятельствъ русскіе люди стали выказывать замѣтное увлеченіе модными идеями и вслѣдствіе этого—охлажденіе къ вѣрѣ; въ области нравственной они оказались послѣдователями самаго грубаго, чисто животнаго матеріализма. Всѣ служившіе при дворѣ считали своею непремѣнною обязанностію отзыватья о религіи въ духѣ фернейскаго мудреца. Сама Екатерина, какъ женщина въ высшей степени тактичная, хотя и не позволяла себѣ говорить открыто противъ религіи, но, слушая либеральныя рѣчи придворныхъ, пріятно улыбалась. Вслѣдъ за императрицей и ея дворомъ потянулись за идеями французскихъ философовъ и другіе русскіе аристократы, неслужащіе. „Разъ какъ то, пишетъ Фонъ-Визинъ (1), попалъ я на обѣдъ къ одному графу, считавшемуся умнымъ и просвѣщеннымъ человѣкомъ. Онъ былъ уже старыхъ лѣтъ, и все позволялъ себѣ, потому что ничему не вѣрилъ. Сей старій грѣшникъ отвергалъ даже бытіе Божіе. За обѣдомъ ему вздумалось открыть свой образъ мыслей или, лучше сказать, свое безбожіе при молодыхъ людяхъ, за столомъ бывшихъ, и при слугахъ. Разсужденія его были софистическія и безуміе явное; но

(1) Фонъ-Визинъ, стр. 547.

сорѣмъ тѣмъ поколебали душу мою“. Даже самъ Фонъ-Визинъ на первыхъ порахъ увлеченъ былъ общимъ потокомъ и былъ не чуждъ нѣкотораго вольнодумства. Онъ писалъ изъ Франціи (до раскаянія въ вольнодумствѣ) (¹) графу Панину объ одномъ принцѣ королевскаго дома, что тотъ „имѣетъ великую претензію на царство небесное и о земныхъ вещахъ мало помышляетъ. Попы увѣрили его, что не отречься вовсе отъ здраваго ума, нельзя никакъ понравиться Богу, и онъ дѣлаетъ все возможное, чтобы стать угодникомъ Божиимъ“. — Вообще, по сознанию современниковъ Екатерины, получившихъ воспитаніе въ этотъ вѣкъ, трудно было избѣжать тогда соблазна отъ лживыхъ прелестей французскаго переворота, который до глубины самой Сибири простеръ свое вліяніе на молодые умы (²). Причиной такого быстраго распространенія вольнодумства было то, что въ ту пору книга была нѣчто пустое, не важное и еще не думали, что она можетъ быть вредна“ (³). Сама императрица слѣдила только за дѣйствіями, а не за мыслями своихъ подданныхъ: „едвали можно учредить слѣдствіе, особливо вещей, состоящихъ въ мысляхъ, а не въ дѣйствіяхъ“, говорила она (⁴). Пользуясь такой свободой, всякій, знакомый съ философіею Вольтера, безъ стѣсненія сообщалъ свои мысли другимъ и даже считалъ это своею непремѣнной обязанностію. Такъ Мельманъ, профессоръ при Московскомъ университетѣ, будучи однажды у митрополита Платова обнаружилъ хульные нѣкія и оскорбительныя мысли противъ христіанской религіи“. Эти нѣкія хульныя мысли состояли въ томъ, что „религія христіанская должна основываться на разсудкѣ чело-

(¹) Фонъ-Визинъ, стр. 345.

(²) Чт. общ. люб. дух. просв. 1874 г.

(³) «Николай Ивановичъ Новиковъ» соч. Незеленова, стр. 5.

(⁴) Соч. Бартенева XVIII в. стр. 391.

вѣческомъ и на философіи, а не на словѣ Божіемъ, или и на словѣ Божіемъ, но только тогда, когда она сходна съ разсудкомъ и философіею, что просвѣщенія къ нравоученію можно болѣе почерпнуть изъ языческихъ писателей, нежели изъ церковныхъ учителей“. На спросъ куратора, Мельманъ и въ присутствіи четырехъ старшихъ профессоровъ торжественно сказалъ, что онъ „долгомъ своимъ считаетъ сообщать сіе и другимъ“ (1). Такимъ способомъ вольнодумство проникло и въ средній классъ общества. „Я знаю, рассказывалъ Тепловъ Фонъ-Визину (2), что Вольтеръ развратилъ множество молодыхъ людей въ Европѣ; однако вѣрите мнѣ, что для развращенія юношества нѣтъ нужды ни въ Вольтеровомъ умѣ, ни въ его дарованіяхъ. Графъ, у котораго вы обѣдали, сдѣлалъ въ Россіи не меньше разврата Вольтерова, имѣя голову довольно ограниченную. Я знаю, что молодого слабенькаго человѣка можетъ развратить такой, кто еще ограниченнѣе графа: примѣръ сему я видѣлъ на сихъ дняхъ моими глазами. Случилось мнѣ быть у одного пріятеля, гдѣ видѣлъ я двухъ гвардіи унтеръ-офицеровъ. Они имѣли между собою большое преніе: одинъ утверждалъ, другой отрицалъ бытіе Божіе. Отрицающій кричалъ: „нечего пустяки молоть, а Бога нѣтъ“. Я вступился и спросилъ: да кто тебѣ сказалъ, что Бога нѣтъ? — Петръ Петровичъ (3) вчера на гостинномъ дворѣ, отвѣчалъ онъ. — Нашель и мѣсто, замѣчаетъ Фонъ-Визинъ. Нечего говорить, кажется, о томъ, насколько сознательно воспринимались и по убѣжденію повторялись русскими людьми идеи философовъ 18-го вѣка. Въ большинствѣ случаевъ философскій скептицизмъ былъ (у насъ) своего рода мо-

(1) Чтеніе любит. духов. просв. 1874 г., а также въ біографіи Платона. Дѣло было въ 1793 г. во время реакціи, а потому Мельманъ высланъ за границу.

(2) Фонъ-Визинъ, 523—524 стр.

(3) По всей вѣроятности Чебышевъ прокуроръ св. Синода, срав. стр. 285.

дою, щегольствомъ—также точно, какъ и самый французскій языкъ, посредствомъ котораго онъ врывался. „Сии людишки, честиль Тепловъ русскихъ вольнодумцевъ, не невѣрують, а желаютъ чтобъ ихъ считали невѣрующими, ибо вмѣняютъ себѣ въ стыдъ не быть съ Вольтеромъ одного мнѣнія“ (1). И наши вольтеріанцы прошлаго столѣтія, щеголявшіе скептическими идеями, отличались только легкостію нравовъ, порожденныхъ вѣшнимъ европеизмомъ и прекрасно уживались и съ крѣпостнымъ правомъ и со всею уродливою патріархальностію отношеній въ служащемъ сословіи, съ сословными и другими предразсудками, словомъ—со всеѣмъ тѣмъ, противъ чего собственно и вооружалась практическая философія 18 вѣка и что накопилось въ русской жизни ходомъ предъидущей исторіи.

Наряду съ идеями французской философіи у насъ появляется мистицизмъ, извѣстный въ исторіи подъ именемъ франкъ-масонства. Масонство проникло къ намъ на Русь также съ запада и путемъ, подобнымъ тому, какимъ проникли идеи французскихъ энциклопедистовъ. На западѣ оно явилось, насколько извѣстно, какъ бы реакціею современному материализму; ученіе масонское имѣло преимущественно характеръ нравственно-религіозный и практическій и силилось перенести изъ области теоріи въ практическую жизнь тѣ идеи и ученія, которыя вырабатывались въ школахъ англійскихъ философовъ, со времени Локка. Противодѣйствіе вліянію французской философіи 18 вѣка составляло одну изъ задачъ и русскаго масонства, въ средѣ котораго главнымъ дѣятелемъ въ разсматриваемую эпоху является нѣмецъ Шварцъ. „Въ одно утро, пишетъ Новиковъ, пришелъ ко мнѣ нѣмчикъ, съ которымъ я поговоря сдѣлался во всю жизнь до самой его смерти неразлучнымъ“. Этотъ нѣмчикъ былъ Шварцъ. Шварцъ пріѣхалъ въ Россію въ 1776 году, изучилъ русскій языкъ и литера-

(1) Соч. Фонъ-Визина, стр. 523.

туру и скоро былъ сдѣланъ профессоромъ Московскаго университета. Онъ обладалъ серьезнымъ и полнымъ философскимъ образованіемъ, но такъ какъ принадлежалъ къ масонскому ордену, то философія его, отличаясь строго религіознымъ направленіемъ, была проникнута мистико-масонскими воззрѣніями, которыя онъ усвоилъ себѣ какъ членъ масонскаго братства. Его философскія лекціи, направленныя противъ матеріалистическихъ и скептическихъ ученій вѣка, по свидѣтельству современниковъ, имѣли весьма сильное вліяніе на слушателей. Удержимся здѣсь отъ полной характеристики масонскаго ученія и замѣтимъ лишь, что оно было не вполнѣ православное; а увлеченіе имъ не обошлось безъ крайностей, свойственныхъ русскимъ людямъ, мало, почти вовсе неподготовленнымъ къ философіи.

Укажемъ еще на одинъ фактъ въ современной русской жизни, съ которымъ необходимо приходилось бороться проповѣднику. Въ такомъ мѣстѣ, какъ древняя русская столица, было еще не мало людей, которые подозрительно относились ко всему новому и твердо держались старинныхъ преданій, закрѣпившихъ невѣжество, суевѣрія всякаго рода и способствовавшихъ развитію раскола.... „Отъ нѣмцевъ житья нѣтъ! негодовали люди стараго покроя: какъ поводимся съ ними еще, такъ и намъ съ ними быть въ адѣ. Пожалуйста, Ѡалалеюшка, не заводи съ ними знакомства: провались они проклятые! Нынче изъ-за моря ѣздить не запрещаютъ, а въ Кормчей книгѣ положено за это проклятіе. Нынче все ничего; и коляски пошли съ дышлами, а за это также положено проклятіе; нельзя только взятки брать да проценты выше указныхъ: это имъ пуще пересола; а объ этомъ въ Кормчей книгѣ ничего и не написано. На моей душѣ проклятія не будетъ: я и по сю пору ѣзжу въ зеленой своей коляскѣ съ оглоблями“ (1). По-

(1) Сатиp. т. Аванасьева, 178 стр.

добные уродливые разсужденія были не рѣдкостію въ ту пору и, расходясь съ мнѣніемъ большинства, легко приводили къ расколу.

Такимъ образомъ, мы замѣчаемъ нѣсколько очень крупныхъ фактовъ въ жизни русскаго общества, которые должны были обратить на себя вниманіе современнаго проповѣдника. Всѣ эти факты, однако, можно свести къ двумъ главнымъ группамъ, изъ которыхъ 1-я обнаруживаетъ слѣпое пристрастіе ко всему новому, что являлось съ запада, 2-я—такую же слѣпую привычку къ русской старинѣ, соединенную съ ненавистью ко всему новому, иноземному. Этотъ внутренній разладъ слишкомъ рельефно выдался въ жизни тогдашняго общества и не могъ остаться незамѣченнымъ со стороны мыслящихъ людей того времени: „какъ истребить, спрашивалъ Фонъ-Визинъ, два противоположные и оба вредные предразсудка: первый, будто у насъ все дурно, а въ чужихъ краяхъ все хорошо; второй, будто въ чужихъ краяхъ все дурно, а у насъ все хорошо?—Временемъ и знаніемъ, отвѣчала Екатерина Великая.

Посмотримъ теперь, какъ относился къ помянутымъ предразсудкамъ, обнимавшимъ собою жизнь всего современнаго общества, нашъ проповѣдникъ.— Въ словѣ на день ап. Петра и Павла (т. II, 49) проповѣдникъ, выходя изъ текста, блаженъ еси Сумоне Варъ Иона“ и проч. разсматриваетъ, *какое блаженство Спаситель присвоитъ Петру и оно относится не до явленія плоти и крови, но до явленія Отца Небеснаго*“. Въ началѣ онъ изъясняетъ въ послѣдовательномъ порядкѣ значеніе словъ: „явленіе, плоть и кровь, явленіе плоти и крови, явленіе Отца Небеснаго“. „Явленіе плоти и крови, говоритъ проповѣдникъ, въ человѣкѣ есть познаніе вещей общее всѣмъ животнымъ, утверждаемое не на разумѣ, но на чувствахъ, низкое, земное, тѣлесное“. Подъ именемъ Отца небеснаго разумѣется „познаніе вещей, утверждаемое на чистомъ разумѣ, который управляется не чувствами, но лучею несоз-

даннаго свѣта, который, возвышая себя выше видимыхъ существъ, входитъ въ невидимыя и туда вперяетъ око умнаго своего зрѣнія“: отсюда проповѣдникъ выводитъ, какое познаніе надо относить до явленія плоти и крови и какое до явленія отца небеснаго. „Явленіе плоти и крови говоритъ онъ, во I-хъ есть, когда что почитается за истинное и доброе по единой привычкѣ. Многіе тому послѣдуютъ, то одобряютъ и держатъ, что съ млеко́мъ младенчества приняли или что видятъ у большей людей части во употребленіи. Но какъ разумъ, да и всегдашній опытъ насъ увѣряетъ, что мы привыкаемъ не только къ доброму, но едвали не больше къ худому; поэтому разсужденіе утверждать на одной только привычкѣ больше животнымъ, нежели разумной твари приличествуетъ. Отсюда распадается, продолжаетъ проповѣдникъ, невѣжество и суевѣрство.... Сія болѣзнь есть тѣмъ опаснѣе, что развѣ съ великою трудностію излѣчить ея можно. Понеже привычка становится другою природою и потому обыкновенно соединена бываетъ она съ непобѣдимымъ упорствомъ“. Далѣе проповѣдникъ указываетъ примѣры трудности переверотовъ къ новому въ апостольской проповѣди, въ болѣе близкихъ дѣяніяхъ Петра I—и рекомендуетъ средство предохранять отъ невѣжественныхъ привычекъ въ воспитаніи. „До худой же привычки можетъ надлежать и то, когда что нибудь почитается добрымъ и истиннымъ за одну древность Подлинно, говоритъ онъ, древность можетъ быть доказательствомъ истины, но не всегда неоспоримымъ: и въ древности какъ много было хорошаго, такъ много есть и худова. И потому надо дать свободу просвѣщенному разуму, чтобъ изслѣдовать и самую древность и въ ней разобрать, что подражанія и что отращенія достойно.—Но и то дѣйствіе плоти и крови, когда что нибудь почитается справедливымъ и хорошимъ за одну новость. Какъ помянутый порокъ есть чаще старыхъ людей, такъ сей—по большей части молодыхъ. Ихъ горячая мысль поражается, когда что

прелестно, хотя и слабо, сдѣлано. Они тогда становятся надменны, думая, что было бѣ сіе нѣкоторый родъ порабощенія, если бѣ старымъ мнѣніямъ послѣдовать, думая, что ихъ предки и вся древность была въ заблужденіи, которое узнать имъ посчастливилось“. Проповѣдникъ сравниваетъ такихъ людей съ дѣтьми, которые бросаются на все, что поражаетъ ихъ яркостію и блескомъ. „Истина не старѣетъ, продолжаетъ онъ, она вѣчна. И потому всякую новость съ перваго раза надо почитать за подозрительную, пока здоровымъ разумомъ изслѣдована будетъ и пока не будетъ усмотрѣно, что въ самой той новости есть нѣкая важность основательныя древности“. Сдѣлавъ далѣе общее указаніе на неправды и пороки, какъ порожденія плоти и крови, проповѣдникъ говоритъ: „для чего и нынѣ церковь Божія въ нѣкоторыхъ своихъ дѣтяхъ не видитъ непорочныхъ нравовъ, какихъ бы она желала? для чего ея святое ученіе во многихъ остается безплодно? для чего она не имѣетъ сего удовольствія, чтобъ видѣть страсти подъ ногами у добродѣтели? О ты, плоть и кровь! восклицаетъ проповѣдникъ, ты тяжестію обременяешь сердца наши и къ горнимъ вознестись не допускаешь! Но вотъ, продолжаетъ онъ, еще новое и странное дѣйствіе плоти и крови, когда кто въ разбираниіи истины единственно на свой полагается разумъ—и то почитаетъ за справѣдливое, что разсужденію его кажется быть справѣдливымъ. Подлинно разумъ самъ чрезъ себя всегда есть предводителемъ къ истинѣ; но съ какими онъ въ насъ соединенъ слабостями, кому неизвѣстно? причина тому, что мы малое и немногихъ вещей познаніе имѣемъ... А хотябъ кто науками и довольно просвѣщенъ былъ, но хитросплетенныя логическія софизмы, школьныя пустыя тонкости, едвали не большую часть отвели отъ истины... Есть и нынѣ такіе мудрецы, самозванцы, которые, будучи надменны сами собою, и иныхъ своими страстными мнѣніями поработить хотятъ и удивительнымъ какимъ то образомъ, другихъ повреждая и

безчестя, чрезъ то себѣ славу снискиваютъ“. . . Послѣ всего этого проповѣдникъ обращается къ слушателямъ и указываетъ пути избѣжать заблужденій—въ вѣрѣ въ Бога промыслителя и въ слѣдованіи его откровенію и ученію; указываетъ примѣры для подражанія въ апостолахъ Петрѣ и Павлѣ и обращеніемъ къ присутствующей императрицѣ заключаетъ слово.

Въ этомъ словѣ, какъ видимъ, проповѣдникъ рѣшаетъ существенныя вопросы современной общественной жизни: въ рѣшеніи ихъ онъ строго держится словъ св. писанія и, при помощи здраваго разума, высказываетъ безпристрастное сужденіе о главныхъ недостаткахъ современнаго общества. Нельзя, однако, опустить изъ вниманія то обстоятельство, что невѣжество и суевѣрія, вообще пристрастіе къ старинѣ, составляютъ первый предметъ для обличенія въ помянутомъ словѣ. Здѣсь проповѣдникъ является какъ бы на сторонѣ людей новыхъ, — вѣрнѣе, онъ является здѣсь поборникомъ стремленій Екатерины къ перерожденію русскаго общества (и это естественно, такъ какъ слово сказано вначалѣ проповѣднической дѣятельности Платона, въ 1766 году). Позднѣе, когда мѣры принятыя Екатериною къ улучшенію русскаго общества оказались недѣйствительными и привели къ совершенно противнымъ результатамъ,—когда русское общество, пользуясь свободой, не только не улучшилось, а еще ухудшилось, — Платонъ мѣняетъ точку зрѣнія. Онъ старается напомнить слушателямъ о старомъ русскомъ времени, о патріархальной простотѣ и добротѣ русскаго народа. Такъ въ словѣ на день Преподобнаго Сергія (сказанномъ въ 1793 г.) (1), проповѣдникъ, указывая на жизнь Сергія, припоминаетъ древне-русское воспитаніе: „воспитанъ онъ былъ такъ, говоритъ проповѣдникъ, какъ пристойно воспитану быть отъ родителей честныхъ христіанскихъ.

(1) См. т. XVI, 286.

Еще не было тогда сихъ наукъ и знаній, коимъ нынѣ младыхъ дѣтей научить тщаніе прилагають. отъ коихъ одинъ ли полезный плодъ или и нѣкоторый вредъ происходитъ, я теперь не изыскиваю“.... Восхваляя далѣе „колыбель Сергіева воспитанія“, Платонъ говоритъ: „весьма часто мы видимъ и со удивленіемъ видимъ, что родители или наставники, воспитывая дѣтей, предлагають извѣстный конецъ, для коего они своихъ питомцевъ со всякимъ тщаніемъ готовятъ: но выходитъ иное, совсѣмъ неожиданное. Примѣровъ для сего приводить я не имѣю нужды: вы сами таковыхъ случаевъ довольно въ теченіи своей жизни могли примѣтить. Также не дерзаю испытывать и тѣ глубокіе судьбы, что иногда, кажется, всякое прилежное и благоразумное прилагается о добромъ дѣтей воспитаніи тщаніе; однако, со всѣмъ тѣмъ, воспитанники выходятъ развратны“ и т. д. „Предки наши, говоритъ Платонъ въ другомъ словѣ (на день Алексѣя митрополита 1794) ⁽¹⁾ можетъ быть не были учены; но были просвѣщены. Можетъ быть не знали они измѣреній земли, теченій звѣздъ, выкладокъ математическихъ и прочаго подобнаго: но знали въ чемъ состоитъ благочестіе, какая есть жизнь благоугодная, что есть добродѣтель и честность, и что есть порокъ и постыдность и проч. ⁽²⁾. — Сказанное нами относится лишь до перемѣны точки зрѣнія Платона; но отнюдь не даетъ права думать, что проповѣдникъ впадаетъ здѣсь въ свойственную многимъ въ такихъ случаяхъ крайность. Нѣтъ; онъ и въ позднѣйшихъ своихъ проповѣдяхъ строго различаетъ истинное и доброе въ древности отъ ложнаго и худаго въ ней. Въ словѣ на день Алексѣя митрополита (сказанномъ въ 1800 г.) ⁽³⁾ восхваляя древне-русскую набожность,

⁽¹⁾ См. т. XVI, 379.

⁽²⁾ См. также въ XIX т. 224 стр. в д., 380 и д. и пр.

⁽³⁾ Т. XIX, 224.

проповѣдникъ какъ бы ограничиваетъ свои похвалы въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „для истинной набожности не довольно, чтобъ мы хранили то по одной наружности, по однимъ обрядамъ: Духъ, иже оживляетъ плоть, не пользуется ничтоже“ и т. д. Нѣсколько ниже, въ этомъ же словѣ, проповѣдникъ говоритъ „удивительно вамъ покажется, ежели мы покажемъ, что самое просвѣщеніе бываетъ иногда причиною ослабленія въ вѣрѣ и разврата; а еще болѣе покажется удивительно, ежели самая любовь къ древности, которую мы хвалили тоже самое иногда причиняетъ“. Далѣе проповѣдникъ разсматриваетъ эту странность: только онъ начинаетъ не съ обличенія ложной древности (какъ въ первомъ указанномъ нами словѣ) а съ обличенія новаго, такъ называемаго имъ „ложнаго просвѣщенія“ (1).

Однаково возставая и противъ крайностей новизны, и противъ крайней приверженности къ старинѣ, проповѣдникъ является совершенно вѣрнымъ своему призванію, такъ какъ религіозно-нравственная жизнь на той и другой сторонѣ заключала въ себѣ важные недостатки. Разсматривая въ словѣ на недѣлю православія (2) „*какія причины могутъ привести человека въ заблужденіе въры*“, проповѣдникъ находитъ эти причины въ невѣжествѣ, ложномъ просвѣщеніи и развратной жизни современниковъ—„вѣра, говоритъ онъ, имѣетъ основаніе въ книгахъ отъ Бога намъ преданныхъ и они въ себѣ содержатъ правило вѣры.... Ежели послѣднее художество требуетъ прилежанія и наученія, чтобъ оное порядочно выразумѣть, то кольми паче сего требуетъ духовное вѣры училище; почему еслибъ кто, въ сей великой наукѣ ни мало неупражняясь, сталъ таинственныя истины располагать по слабому разуму своему и дерзнулъ

(1) См. 229—232.

(2) Т. Ш. 317.

бы, такъ сказать, неумовенными руками прикасаться къ вещамъ священнымъ: нельзя, чтобъ не впалъ онъ въ бѣдственное вѣры заблужденіе“. Подобное заблужденіе легко исправить, если оно происходитъ только отъ невѣжества, не соединеннаго съ упрямствомъ. Въ противномъ случаѣ „произойти должно упорное погрѣшительнаго своего мнѣнія защищеніе: а изъ того ереси и расколы... Такой печальный примѣръ мы всегда предъ очами своими видимъ. Сіи немощные наши члены, сіи болѣзною раскола недугующіе въ томъ съ нами раздраются, что всякъ просвѣщенный не почтетъ, чтобъ стоило оно какого либо уваженія. Почему, еслибъ невѣжество ихъ не помрачало, а упрямство не представляло бѣ мудрованіемъ такое невѣжество, то и не было бы сей тяжелой раны. Но нынѣ, по несчастію время, сія лютая для церкви, да и едрали и не для общества, язва свирѣпѣетъ и лечительныя руки не приѣмлетъ. Почему утроба церкви Христовой чувствительно сокрушается и съ слезами и рыданіемъ на таковыхъ произноситъ она страшное отъ общества христіанскаго и главы ея отлученія опредѣленіе“.—Вторая причина заблужденія въ вѣрѣ есть ложное просвѣщеніе. „Подъ именемъ сего разумѣть надобно, когда кто прикоснулся одного только края наукъ: однако о себѣ высоко мудрствуетъ и почитаетъ уже себя созрѣвшимъ въ мудрости“. Такое просвѣщеніе едвали не вреднѣе невѣжества: воображающій себя ученымъ „обманчивыя мысли свои почитаетъ святыми и слабыя свои разсужденія догматами. Да когда бѣ сія, такъ сказать, дерзость состояла въ предѣлахъ той науки, въ которой кто сколько нибудь упражнялся. Напримѣръ, получивъ нѣкоторое знаніе изъ грамматики, разсуждалъ бы только о грамматикѣ, а не о философіи... и не дерзалъ бы еще положительно что-либо утверждать о богословіи. Но сія несчастливая смѣсь въ сомнительной головѣ дѣйствуетъ безъ разбору. О всемъ отважно разсуждастъ, о всемъ дерзостію догматству-

еть: и всѣ священные предѣлы предомить стремится. Известно, что святѣйшія вѣры догматы сколько суть высоки, столько и нѣжны. Высоки: ибо предметомъ имѣютъ Бога, его дѣйствія непостижимыя: вещи превыспреннія и небесныя. Нѣжны: ибо сопряжены съ совѣстію. И потому, сколько надобно просвѣщенія, столько и осторожности..... Но, кажется, никакой вѣкъ столько не былъ несчастливъ сомнительною и дерзостною ученостію, сколько нынѣшній. Въ наше отечество отъ нѣкотораго времени взошли науки: и съ симъ славнымъ пришествіемъ мы должны бы поздравлять самихъ себя. Но какіе мы отъ нихъ видимъ плоды?.. Никогда столь смѣло не было разсуждаемо и говорено о вещахъ вѣры святѣйшихъ. Таинственные истины кладутся на слабѣйшіе вѣсы разсудка человѣческаго. — Едвали какой разговоръ почитается сносно, или еще и пріятно, какъ тотъ, въ которомъ съ посмѣяніемъ перетолковываются уставленія церкви, преданіе древнѣйшихъ вѣковъ, дражайшій залогъ нашихъ почтеннѣйшихъ предковъ. Что въ такихъ душахъ можетъ быть свяшенно и неприкосновенно, когда августѣйшая вѣра въ нихъ есть игрищемъ страстнѣйшихъ разсужденій?“... Проповѣдникъ далѣе говоритъ, что такіе люди нарушаютъ права христіанскаго общества: никакой членъ общества гражданскаго не имѣетъ права разрушать и тѣмъ болѣе отвергать общественнаго постановленія; „кольми паче въ обществѣ христіанскомъ никакой одинъ членъ никакого установленія, хотя бъ оно и сумнительнымъ казалось; предосуждать и опровергать права имѣть не можетъ“.... „Разрушивъ или не наблюдая онаго, нельзя не произойти различнымъ мнѣніямъ, вреднымъ для вѣры, пагубнымъ для общества: а изъ того выйдетъ само собою развратность нравовъ, которую мы положили третію причиною заблужденія въ вѣрѣ.—Развратность нравовъ, говоритъ проповѣдникъ далѣе, не можетъ быть. развѣ опровергнуты напередъ законы добрыхъ нравовъ. Ибо развратность

ничто иное есть, какъ слѣдованіе страсти, а не закону. Но сего недовольно. Таже развратность, чтобы себя болѣе утвердить, имѣетъ сіе слѣдствіе пагубное, дабы все то, что ее постыдить или разрушить можетъ, представить себѣ или труднымъ, или невозможнымъ, или неосновательнымъ, или смѣшнымъ или еще и постыднымъ. Извѣстно, что развратности нравовъ ничто столь не противно, какъ вѣра; ибо она препятствуетъ прихотямъ, постыждаетъ страсть, у склонностей плотскихъ отнимаетъ волю. Развращенная душа.... выдумываетъ разныя сумлѣнія, противорѣчія, смѣшныя заключенія и оныя присволяетъ святости вѣры, дабы она тѣмъ отвратительнѣе ей казалась, и слѣдовательно тѣмъ бы меньше препятствовала поступать по своимъ прихотямъ“....—Эта третья часть слова (по нашему мнѣнію) требуетъ нѣкотораго фактическаго уясненія. Выше мы замѣчали, что философія 18 вѣка появилась на Руси не какъ историческій плодъ общественнаго сознанія нужды въ ней, а явилась изъ Франціи, какъ мода. Русскіе люди щеголяли идеями французскихъ философовъ также, какъ щеголяли они моднымъ европейскимъ платьемъ, модными париками. Такимъ образомъ, и заблужденія въ вѣрѣ не были слѣдствіемъ только простаго недоразумѣнія, свойственнаго человѣку при теоретическихъ философскихъ изысканіяхъ: къ такимъ изысканіямъ современный русскій человѣкъ былъ всего менѣе способенъ, и если онъ пускался въ нихъ, то потому, что это питало его страсть. Въ основѣ русскаго вольнодумства, была чисто нравственная (вѣрнѣе — безнравственная) подкладка — страсть; либерализмъ русскихъ людей въ религіозной и нравственной сферѣ клонился къ тому, чтобы устранить всякій контроль въ жизни и располагать ею сообразно своимъ природнымъ, чисто животнымъ наклонностямъ. Отсюда и философія 18 вѣка перерождается у русскихъ вольнодумцевъ въ какую-то уродливую форму. Иванушка, напримѣръ (въ „Бригадирѣ“

Фонт-Визина) глумится надъ почтеніемъ къ родителямъ, ибо „читалъ въ прекрасной книгѣ... Je пом m'est echappe..., что одинъ сынъ въ Парижѣ вызывалъ отца своего на дуэль на томъ основаніи, что ни одинъ щенокъ не обязанъ респектовать того пса, кто былъ его отцемъ“. Болтая такимъ образомъ о равенствѣ личныхъ правъ, Иванушка не задается вопросомъ, почему долженъ респектовать ихъ самихъ обреченный на неволю крѣпостной людъ: по его словамъ, онъ и рефрейторъ его отца не одно и тоже, хотя онъ и говоритъ, что всѣ „животныя, les animaux, одинаковы“.... Мы обращаемъ особенное вниманіе на этотъ фактъ, потому что онъ намъ объяснить многое въ общемъ составѣ проповѣдей Платона. Отсюда прежде всего мы поймемъ, почему Платонъ по преимуществу проповѣдникъ практической—нравственной; почему онъ въ своихъ догматическихъ проповѣдяхъ занимается не столько раскрытіемъ заблужденій съ ихъ теоретической стороны, сколько съ практической: ни одно слово у него не обходится безъ указанія на распущенность современныхъ нравовъ и каждое изъ нихъ непременно заключается правоученіемъ. Это—современная черта въ проповѣдяхъ Платона; проповѣдникъ всѣми своими словами говоритъ какъ бы слѣдующее современникамъ,—вольнодумцамъ: „оставьте вышн порочныя наклонности и привычки—и вамъ не будетъ нужды отвергать вѣру, которая удерживаетъ васъ отъ этихъ привычекъ“.

Изъ сказаннаго нами должно быть ясно, что проповѣдникъ останавливаетъ главное вниманіе на тѣхъ религіозныхъ заблужденіяхъ, которые были слѣдствіемъ „ложнаго просвѣщенія“, иначе—увлеченія современниковъ модными идеями французской философіи. Поэтому, обзорніе догматическихъ словъ Платона мы начнемъ съ тѣхъ, которые направлены противъ русскаго вольнодумства.

А. Надежкинъ.

(Продолженіе будетъ)

УЧЕНИЕ О БОГѢ-СЛОВѢ

У ВОСТОЧНЫХЪ АПОЛОГЕТОВЪ II ВѢКА (¹).

Противъ ученія св. Іустина о Словѣ существуютъ разныя возраженія со стороны рационалистовъ, доказывающихъ заимствованіе этого ученія у Филона александрійскаго. Прежде рѣшенія этихъ возраженій, мы постараемся указать на тѣ источники, *откуда заимствовалъ св. Іустинъ свое ученіе о Словѣ*, т. е. сначала дадимъ положительный отвѣтъ на поставленный сейчасъ вопросъ.

Изъ исторіи обращенія Іустина въ христіанство намъ извѣстно, что апологетъ, пройдя всѣ философскія школы и не найдя нигдѣ удовлетворенія своему стремленію—познать истину, обратился, по указанію одного старца, къ св. писанію и изучалъ его прилежно, углубляясь въ тайны божественнаго откровенія. Оттуда-то, т. е. изъ священнаго писанія ветхаго и новаго завѣта, онъ и почерпнулъ свое ученіе о Богѣ Словѣ. Объ этомъ онъ и самъ нѣсколько разъ прямо говоритъ: „это намъ извѣстно изъ памятныхъ записей апостоловъ (*Ἀπομνημονεύματα τῶν Ἀποστόλων*)“, какъ онъ называетъ евангелія (²), и это же

(¹) См. март. кн

(²) Разг. 105 гл. (320 стр.). Ср. также 1 Апол. 66 гл., Разг. 39 гл., 85, 100, 101, 102, 106, 107 и мн. др.

видно изъ всѣхъ его твореній, гдѣ онъ цитуетъ какъ ветхій, такъ и новый завѣтъ.

Ученіе о Словѣ у св. Іустина не отличается по сущности отъ ученія св. Іоанна Богослова о Словѣ, а ученіе послѣдняго, открытое ему Духомъ Св. (¹), есть подробнѣйшее и болѣе точное раскрытіе ветхозавѣтнаго ученія объ Впостасной Премудрости Божіей.

Неформулированный ясно, догматъ о Богѣ-Словѣ былъ предначертанъ въ ветхомъ завѣтѣ въ своихъ главныхъ и существенныхъ чертахъ. Уже изображеніе Божества Мессіи пророками прикровенно указывало на различіе лицъ въ Богѣ и отношеніе втораго лица св. Троицы къ первому и третьему; а собственно идея о Словѣ или Впостасной Премудрости раскрывается преимущественно въ учительныхъ книгахъ ветхаго завѣта. Такъ въ книгѣ Іова Премудрость является, какъ существенная принадлежность Бога; человекъ можетъ участвовать въ Ней въ той мѣрѣ, какая ему свойственна, и тогда, когда Богу угодно будетъ сообщить ему ее. Эта Премудрость не находится на землѣ; Она существуетъ только въ Богѣ,— въ Немъ Ея мѣсто. Одинъ Богъ Ее знаетъ, потому что Она въ Немъ (²). Созерцая Ее, Онъ сотворилъ міръ, и удивительный порядокъ, царствующій во вселенной, есть проявленіе этой Премудрости, сокрытой въ Немъ. Человекъ въ Ней участвуетъ, когда удаляется отъ зла, чтобы бояться Господа и исполнять Его повелѣнія (Іов. 28, 12 — 28). Богодухновенный писатель различаетъ здѣсь Премудрость несотворен-

(¹) Въ Апокалипсисѣ, написанномъ много раньше Евангелія, Іоаннъ говоритъ, что ему открыто было имя Сѣдящаго на бѣломъ ковѣ Сына Божія: *и нарицается имя Его: Слово Божіе* (‘Ο Λόγος τοῦ Θεοῦ. Апок. 19, 13).

(²) Въ новомъ завѣтѣ эта Впостасная Премудрость сама засвидѣтельствовала о Себѣ, говоря: *никтоже знаетъ Сына, токмо Отець, ни Отца кто знаетъ, токмо Сынъ* (Мт. 11, 27).

ную, какъ Божественную вѣстася, и премудрость, какъ свойство Божіе.

Въ книгѣ Притчей (8 гл. 22—32 ст.) ученіе объ Вѣстасной Премудрости выражено яснѣе, нежели въ книгѣ Іова; идея личности и различія Ея отъ Бога выступаетъ здѣсь гораздо отчетливѣе. — Премудрость рождена Богомъ отъ вѣчности: когда еще не существовали бездны, когда еще не было источниковъ, обильныхъ водой, когда не было горъ и холмовъ, словомъ— прежде всякихъ созданій, искони, отъ вѣка; пребывая вмѣстѣ съ Нимъ. Она имѣетъ и собственное свое существованіе, свое личное, индивидуальное бытіе; Она дѣйствуетъ, Она все совершаетъ сама собою, художнически устроая все; Она радуется Того, Кто Ее родилъ... Ею Онъ все сотворилъ, Она — Его вѣчный совѣтникъ и правило для Его всемогущей дѣятельности.

Объ Вѣстасной Премудрости говорится также и въ неканоническихъ книгахъ ветхаго завѣта: въ книгѣ Премудрости Соломона (гл. 7, 21—30) и въ книгѣ Премудрости Іисуса сына Сирахова (24 гл. 3—12). По первой. „Премудрость, художница всего, есть духъ разумный, святой, единородный... благолюбивый, благодарительный, челоѣколюбивый, непоколебимый... всевидящій и проникающій всѣ умные, чистые, тончайшіе духи; Она есть дыханіе силы Божіей и чистое изліаніе славы Вседержителя, посему ничто оскверненное не войдетъ въ Нее; Она есть отблескъ вѣчнаго свѣта и чистое зеркало дѣйствія Божія и образъ благодати Его; Она одна, но можетъ все и, пребывая въ самой себѣ, все обновляетъ, и переходя изъ рода въ родъ въ святыхъ души, приготовляетъ друзей Божіихъ и пророковъ; Она прекраснѣе солнца и превосходнѣе сонма звѣздъ; въ сравненіи со свѣтомъ Она выше“. — По книгѣ Іисуса сына Сирахова, Премудрость вышла изъ устъ Всевышняго и, какъ облако, покрыла землю; по повелѣнію Произведшаго Ее, Она поселилась въ Іаковѣ и приняла наслѣдіе

въ Израилѣ. „Прежде вѣка, отъ начала Онъ произвелъ меня, говоритъ о себѣ Премудрость, и я не скончаюсь во вѣки. Я служила предъ Нимъ во святой скинии и такъ утвердилась въ Сионѣ. Онъ далъ мнѣ также покой въ возлюбленномъ городѣ и въ Иерусалимѣ власть моя“ (1).

Но съ особенной ясностію и полнотою ученіе о Словѣ изображается въ Новомъ Завѣтѣ и главнымъ образомъ въ евангеліи отъ Іоанна.

Возвышеннѣйшій изъ учениковъ Христа, вдохновленный Духомъ Святымъ, св. апостоль Іоаннъ Богословъ въ началѣ своего евангелія пишетъ: *въ началѣ бѣ Слово и Слово бѣ къ Богу и Богъ бѣ Слово* и т. д. (1 гл. 1—14 ст.). Здѣсь евангелистъ излагаетъ высокое ученіе о Словѣ и Его отношеніи къ Богу Отцу и къ міру.

Въ началѣ бѣ Слово—этимъ евангелистъ указываетъ на предвѣчное существованіе Слова, на Его бытіе прежде всякаго времени; *и Слово бѣ къ Богу* (*πρὸς τὸν Θεόν*)—выраженіе отношенія Слова къ Отцу: Слово, существуя отъ вѣка, было въ лонѣ Отца, въ единеніи съ Нимъ; но въ то же время Оно имѣло и самостоятельное, личное бытіе; Оно было *у Бога*—*πρὸς τὸν Θεόν*, чѣмъ указывается на внутреннѣйшее общеніе Слова съ Богомъ Отцемъ и раздѣльное, личное Его бытіе, а не *παρὰ τῆ Θεῷ*, что указывало бы болѣе на внѣшнее положеніе Слова *близ* или *около* Бога, и не *ἐν τῷ Θεῷ*, что не раздѣляло бы Слова отъ Отца. По своему существу Слово равно Богу Отцу, есть истинный Богъ: *и Слово было Богъ*.—Свое бытіе Слово имѣетъ отъ Бога Отца, отъ котораго Оно родилось; Богъ - Слово есть Единородный Сынъ Божій, единый и единственный, сущій отъ вѣчности въ нѣдрѣ Отца. Для обозначенія отношенія между Родившимъ и Рожденнымъ, евангелистъ упо-

(1) Ср. также Сир. 1 гл. 1—10 ст.

требляетъ термины: *Отецъ, Слово и Сынъ*. — Говоря объ отношеніи Слова къ міру, евангелистъ прежде всего показываетъ, что Оно составляетъ истинную творческую причину всего существующаго: *вся Тьма (δι' Αὐτῆ) быша и безъ Него ничтоже бысть, еже бысть* (ст. 3). Въ Сынѣ дѣйствовалъ самъ Богъ Отецъ; творческая дѣятельность Сына есть вмѣстѣ дѣятельность и Отца, который все сотворилъ чрезъ (διὰ) Сына. — По отношенію ко всему человѣчеству, не только къ христіанамъ, но и къ іудеямъ и даже къ язычникамъ, это Слово было *свѣтомъ истиннымъ*, просвѣщавшимъ всѣхъ, кто только не отвращался отъ этого свѣта. Только въ общеніи съ Нимъ люди получали истинное вѣдѣніе и истинную жизнь; Слово всегда было источникомъ духовнаго просвѣщенія и духовной жизни. Міръ былъ погруженъ во тьму язычества, но среди этой-то тьмы, въ народѣ избранномъ, свѣтился истинный свѣтъ, такъ что тьма, какъ ни густа была, не могла его затмить. Онъ освѣщаль не только евреевъ, но и язычниковъ, повидимому предоставленныхъ самимъ себѣ, однако не вовсе лишенныхъ невидимаго искупительнаго дѣйствія свѣта; Онъ освѣщаль всякаго, кто не утратилъ еще способность къ воспріятію этого свѣта. — Когда исполнилось время, то послѣдовало полное откровеніе Бога чрезъ свое Слово; это Слово *плоть бысть* и жило съ людьми какъ человѣкъ, въ которомъ однако сіяла слава, свойственная Единородному Сыну Божию, и который былъ преисполненъ благодатными дарами Духа Святаго настолько, что отъ полноты Его и мы приняли благодать возблагодать, т. е. полную благодать въ ея многоразличныхъ проявленіяхъ и видахъ.

Ученіе о воплотившемся Словѣ или Христѣ находится и у другихъ апостоловъ; такъ апостолъ Павелъ говоритъ о Божествѣ Христа (Римл. 9 гл. 5 ст., Тит. 2 гл., 13 ст. 3 гл. 4 ст.; Филип. 11, 6; Колос. 2, 9 ст. и др.), Его личномъ бытіи до воплощенія и о сотвореніи Имъ міра (Колос. 1 гл. 15—17; Евр. 1,

2—3), Его предвѣчномъ рожденіи (Евр. 1, 1—5 и др.) и наконецъ о Его воплощеніи (Гал. 4, 4; Фил. 2, 7 ст. и др.). Такимъ образомъ ученіе о Словѣ является въ св. писаніи формулированнымъ съ совершенной точностію и законченнымъ во всѣхъ своихъ частяхъ.

Тѣже самыя мысли раскрываетъ и св. Іустинъ; въ своихъ сочиненіяхъ, какъ мы видѣли, онъ воспроизводитъ не только въ сущности ученіе Іоанна Богослова, но даже болѣе: часто онъ употребляетъ тѣже формы и выраженія, какія мы видимъ и у евангелиста. А такъ какъ онъ самъ объявляетъ, что онъ заимствовалъ свое ученіе изъ евангелій, то ученіе св. евангелиста Іоанна Богослова и должно быть главнымъ источникомъ его ученія о Словѣ. Но св. Іустинъ старается не только вѣрно передать ученіе евангелиста, но онъ подробно раскрываетъ его, защищаетъ отъ всякаго ложнаго истолкованія и старается сдѣлать его понятнымъ чрезъ сравненія, столь же точныя, какъ и возможные. Къ откровеннымъ истинамъ онъ старается отнестись научнымъ образомъ и объяснить ихъ философски. „Христіанская философія, по словамъ Фреппеля, принимаетъ у Іустина свой первый полетъ, чтобы возвыситься къ разумному пониманію догмата, не отступая притомъ отъ преданія, какъ своей основы и образца“ (1).

Ученіе его объ участіи язычниковъ въ Словѣ также составляетъ болѣе подробное раскрытіе словъ св. ап. Павла и словъ евангелиста Іоанна Богослова. Въ своемъ посланіи къ Римлянамъ ап. Павелъ возвышаетъ естественный разумъ челоѵка, утверждалъ, что онъ владѣетъ собственной внутренней силой, дѣлающей его способнымъ возвышаться до познанія Бога, почему язычники безотвѣтны. „Что можно знать

(1) Les apologistes chretiens au II siecle. Tom. I. Saint Justin. Par l'abbé Freppel. Paris. 1860 an. Lect. 17.

о Богѣ, говоритъ апостоль, явно для нихъ (язычниковъ). Ибо невидимое Его, вѣчная сила Его и Божество, отъ созданія міра чрезъ разсматриваніе твореній видимы, такъ что они безответны“ (I, 19—20) (1). Эту естественную возможность, которую апостоль находитъ у разума въ области теоретической, онъ приписываетъ ему и въ области нравственной: „когда язычники, не имѣющіе закона, по природѣ законное дѣлаютъ, то, не имѣя закона, они сами себѣ законъ; они показываютъ, что дѣло закона у нихъ написано въ сердцахъ. о чемъ свидѣтельствуется совѣсть ихъ, и мысли ихъ, то обвиняющія, то оправдывающія одна другую (2, 14—15)“.

Начало, положенное ап. Павломъ, получаетъ новое разъясненіе и дополненіе въ словахъ ап. Іоанна Богослова. Первый разсматриваетъ разумъ въ самомъ себѣ, въ его собственной внутренней силѣ, а послѣдній изображаетъ его въ его отношеніи къ Богу; одинъ опредѣляетъ то, на что способна человѣческая природа, а другой то, что дѣлаетъ человѣка разумнымъ. Но разумнымъ дѣлаетъ человѣка извѣстное участіе его въ Божественномъ Разумѣ или Словѣ. Слово есть свѣтъ, просвѣщающій всякаго человѣка, грядущаго въ міръ, Оно есть свѣточъ человѣческаго разума, источникъ не только просвѣщенія, но и религіозно-нравственной жизни, Оно есть *φῶς* и *ζωή*. „Какъ въ видимомъ мірѣ, говоритъ Фреппель, глазъ человѣка оставался бы погруженнымъ во тьму, если бы физическій свѣтъ не освѣщалъ его, такъ и человѣческій разумъ былъ бы неспособенъ замѣчать какую-либо истину изъ міра невидимаго, если бы Слово не освѣщало его своими лучами“ (2).

Между тѣмъ рачіоналисты усиливаются искать источниковъ ученія св. Іустина о Словѣ внѣ св. пи-

(1) Такія же мысли находятся и въ книгѣ *Премудрости Соломона* (см. гл. 13 и др.).

(2) Freppel, указ. соч., Lect. 16.

санія ветхаго и новаго завѣта. Такъ напр. Бауръ, Мюншеръ, Губеръ, Вагиро, Грунеръ, Пристлей, Люи-Шуази и мн. др. утверждаютъ, что Іустинъ заимствовалъ свое ученіе у Филона александрійскаго.

Не вдаваясь въ подробныя изслѣдованія этого вопроса, что повело бы насъ слишкомъ далеко, мы покажемъ только, что ученіе св. Іустина о Словѣ въполнѣ отличается отъ ученія Филона о Логосѣ и что поименованные рационалисты, какъ и многіе другіе, основываютъ свое мнѣніе, составляющее вообще слѣдствіе ихъ воззрѣнія на христіанство, на чисто внѣшнихъ аналогіяхъ.

У Филона дѣйствительно мы находимъ ученіе о Логосѣ и встрѣчаемъ даже тѣже выраженія, какъ и у св. Іустина, но съ этими выраженіями онъ соединяетъ совсѣмъ другой смыслъ, нежели какой соединяетъ съ ними св. Іустинъ. „Въ исторіи, какъ и въ философіи, скажемъ словами Жюль Симона, нѣтъ ничего противнѣе интересамъ истины, какъ на основаніи внѣшнихъ аналогій отождествлять противоположныя начала“ (1). Нужно узнать сначала, въ какомъ смыслѣ тотъ и другой употребляютъ одинаковыя слова, а потомъ уже и судить о сходствѣ или несходствѣ ихъ ученій.

Независимо отъ того, что нельзя открыть никакихъ слѣдовъ историческаго преемства этихъ ученій, духъ и характеръ ученія св. Іустина совершенно противоположенъ системѣ Филона. — Апологетъ имѣетъ дѣло съ дѣйствительною исторіей, тогда какъ Филонъ вращается въ области метафизическихъ отвлеченныхъ понятій. Система послѣдняго представляетъ какое-то странное смѣшеніе разнородныхъ элементовъ, именно платоновскихъ идей съ ветхозавѣтнымъ откровеннымъ ученіемъ. Филонъ насильственно примиряетъ теоретическія представленія Платона съ

(1) *M. Jules Simon*—Histoire de l'école d'Alexandrie, I, p. 341.

откровеннымъ ученіемъ, объясняя послѣднее аллегорически, сообразно съ составленной имъ системой, и жертвуя имъ въ пользу своей философіи. Отсюда выраженія, взятая имъ изъ св. писанія, у него имѣютъ совершенно другой смыслъ и ихъ никакъ нельзя понимать буквально.

Чтобы показать различіе между Филономъ и св. Іустиномъ, разберемъ логически самое понятіе „Слова“ у св. Іустина и *Λογος*'а у Филона. — Въ понятіе „Слова“ у Іустина входятъ слѣдующіе главные признаки: „*Божество*“, „*личность*“, „*вѣчное рожденіе*“ и „*воплощеніе*“. Посмотримъ теперь, что такое Логосъ у Филона александрійскаго.

Уже самый первый и главный признакъ понятія „Слова“ не входитъ у Филона въ его понятіе „*Λογος*'а“. Логосъ у Филона не есть Богъ. Филонъ признаетъ одного Бога, существо „болѣе возвышенное, чѣмъ само единство и поставленное выше всѣхъ категорій мысли“. Если бы мы захотѣли узнать Его, то могли бы узнать развѣ только то, что Его знать нельзя, потому что существо; совершенно отличное отъ всего видимаго, не можетъ быть уподоблено ни чему здѣшнему, напр. добру, красотѣ, правдѣ, истинѣ. Существо Его превышаетъ всякія качества, всякія опредѣленія, всякія представленія. Отъ вѣчности этотъ Богъ измышляетъ вселенную или міръ идей, посредствомъ которыхъ Онъ и отпечатлѣвается въ совѣчной Ему матеріи. Этотъ міръ идей, эта вся совокупность ихъ, составляетъ мысли Божіи, міръ божественной жизни, и называется у Филона *Логосомъ*. Олицетворяя, какъ восточный житель, эти идеи или ихъ совокупность, онъ называетъ ихъ сыномъ Божіимъ или старшимъ сыномъ Бога, а міръ чувственный, видимый, какъ ихъ произведеніе, младшимъ, юнѣйшимъ сыномъ Бога. Идеямъ онъ приписываетъ такія свойства, которыя какъ будто указываютъ на личность его Логоса; такъ онъ называетъ его начальникомъ, вождемъ силъ, пастыремъ и т. п., но не смо-

тря на все это, онъ „ни на мгновеніе не возвышаетъ его надъ ледяной и зыбкой областью отвлеченности“; его Логосъ никогда не получаетъ личнаго бытія, а всегда остается идеею.

Матерію Филонъ мыслить совѣчной Богу и противоположной Ему, какъ элементъ разности, неустройства и страдательности. Прямаго общенія между ними не можетъ быть. Поэтому Филонъ предполагаетъ между Богомъ и матеріею посредствующее существо, которое могло бы служить орудіемъ для творенія міра. Этимъ посредствующимъ существомъ и являются божественныя мысли о мірѣ, Его идеи или *Λόγος*. Логосъ входитъ въ общеніе съ совѣчной Богу матеріей и устрояетъ ее, приводитъ ее въ порядокъ, дѣлая ее космосомъ и отражаясь въ ней. Итакъ, изъ понятія о матеріи, какъ противоположной Богу, какъ такой, съ которой самъ Богъ никакъ не можетъ имѣть общенія и съ которой однакоже Логосъ имѣетъ общеніе, ясно, что Логосъ Филона не есть Богъ, что онъ ниже Его. — Не будучи Богомъ, Логосъ Филона *не есть и личность*, какъ *идея* или *мысль* Божества ⁽¹⁾.

Наконецъ, что особенно открываетъ бездну между Логосомъ Филона и Словомъ Истинна — это *отрицаніе Филономъ воплощенія Бога - Слова*. Съ точки зрѣнія Филона воплощеніе не нужно для человѣка и невозможно для Бога. Зло является естественнымъ и неизбѣжнымъ для человѣка, какъ продуктъ его природы; оно заключается въ самой матеріи. — Мессія не нуженъ человѣчеству; Ему нечего спасать и возстановлять. Человѣку стоитъ только ясно и отчетливо представить свое состояніе, познать вѣчный порядокъ вещей, предаться аскетизму для умерщвленія своей плоти и — онъ спасенъ. Каждый такимъ обра-

(1) Ученіе Филона о Логосѣ — см. въ декабрьской книжкѣ Правосл. Соб. 1881 г. въ статьѣ *Д. В. Гусева*: «Ученіе о Богѣ и доказательство бытія Божія въ системѣ Филона».

зомъ можетъ спастись самъ собой, не нуждаясь въ Искупителѣ.—Съ другой стороны, матерія представляется Филону такой несовершенной и нечистой, что Богъ не можетъ даже и прикоснуться къ ней. Даже самая мысль о явленіи Бога во плоти и дѣйствительномъ соединеніи божественной природы съ человѣческой казалась Филону абсурдомъ и являлась полнымъ противорѣчіемъ его системѣ. Пришествіе Мессіи, какъ Бога, съ его точки зрѣнія немыслимо. Если онъ и говоритъ о Мессіи, то говоритъ какъ о земномъ царѣ, который, ставъ во главѣ своего войска на войнѣ, утвердить свое владычество надъ великими и многочисленными народами,—придавая такимъ образомъ этому великому дѣлу совершенно другой характеръ и притомъ чисто мѣстный, національный. Между тѣмъ св. Іустинъ учитъ о воплощеніи Бога-Слова, основываясь на словахъ Евангелія: *и Слово плоть бысть* и т. д., и придаетъ дѣлу явленія Сына Божія во плоти, какъ мы уже видѣли, міровое значеніе.

Такимъ образомъ, ученіе Филона вовсе несходно съ ученіемъ св. Іустина и говоритъ о заимствованіи св. Іустина у Филона — значитъ отождествлять двѣ вещи совершенно противоположныя. „Мы не находимъ въ человѣческой мысли, говоритъ Прессансе, болѣе рѣзкихъ противорѣчій, чѣмъ тѣ, какія существуютъ между ученіемъ евангельскимъ и ученіемъ Филона. Ученіе Филона все основано на отрицаніи нравственнаго зла, тогда какъ точкой отправленія для Евангелія служитъ глубокое, горькое чувство грѣха.... Филонъ отрицаетъ необходимость искупленія и утверждаетъ невозможность единенія Божества съ человѣческой природой, тогда какъ воплощеніе Слова составляетъ основаніе проповѣди Іоанна. Одинъ видитъ въ Словѣ только обобщеніе божественныхъ идей, другой покланяется Ему, какъ Единородному Сыну Божію, и что для евангелиста составляетъ ос-

новную истину, то для Филона было бы страшнѣйшимъ богохульствомъ“ (1).

Кромѣ возраженій противъ всей системы св. Іустина, заимствованной будто бы у Филона, существуютъ еще частныя возраженія противъ тѣхъ или другихъ пунктовъ ученія о Словѣ, возраженія, основанныя на нѣкоторыхъ неточныхъ и несовѣтмъ определенныхъ выраженіяхъ, встрѣчающихся у Іустина.— Такъ напр. раціоналисты Землеръ, Леффлеръ, Бауръ и др. утверждаютъ, что Іустинъ признавалъ Слово неравнымъ Отцу, что его ученіе есть ученіе впоследствии яснѣ развитое аріанами; это мнѣніе они основываютъ на тѣхъ выраженіяхъ апологета, которыя онъ употребляетъ въ приложеніи къ Слову, называя его напр. первой *по Отцу* силой (2), или *инымъ* Богомъ (3), или Богомъ, котораго христіане ставятъ *на второмъ мѣстѣ* (4), а также ангеломъ, служителемъ, посланнымъ отъ Отца, подчиненнымъ Отцу и т. под. (5).

Но эти и подобныя выраженія, употребляемыя апологетомъ, вовсе не указываютъ на его ученіе о неравенствѣ Сына съ Отцемъ. Это равенство необходимо предположить въ системѣ Іустина, если бы оно даже и не было выражено, ибо Слово, по Іустину, должно было открывать Бога міру, являть Его челоувѣчеству, чего другое существо не можетъ сдѣлать. Но апологетъ, какъ мы видѣли, признавалъ Слово истиннымъ Богомъ, равнымъ Отцу, что онъ самъ ясно выражалъ. Словами же: *иной* Богъ, *другой* и т. п. онъ хотѣлъ показать вѣстасное различіе Слова отъ

(1) Іисусъ Христосъ и Его время. Э. Прессанс. Спб. 1869 г. стр. 81.

(2) 1 Апол. 32 гл.

(3) Разг. 56 гл.

(4) 1 Апол. 13 гл.

(5) Разг. 58 гл., 60 гл., 61 гл., 126 гл., 127 гл. 128 гл., и др.

Отца, показать, что Слово не есть безличная сила или свойство Отца, но имѣеть личное бытіе. При томъ же, ставя Сына на второмъ мѣстѣ и называя Его инымъ Богомъ, онъ поясняетъ, что это „по числу, а не по волѣ“. — Употребляемая имъ выраженія о Словѣ, какъ ангелъ, служитель, посланникъ Отца и др. являются съ одной стороны слѣдствіемъ его взгляда на Слово, какъ на лице, принявшее на себя все дѣло домостроительства; съ другой стороны, названія: ангелъ, служитель, рабъ и под. употребляются и въ св. писаніи, въ приложеніи къ лицу Мессіи, напр. у пр. Малахіи (3, 1 ст.), у пр. Исаи (53, 2 ст. и др.) у ап. Павла (Филип. 2, 7 ст.) и у другихъ св. писателей; а св. Іустинъ основательно изучилъ все св. писаніе, — откуда и заимствовалъ эти названія Мессіи или Слова.

Другія возраженія касаются ученія св. Іустина о предвѣчномъ рожденіи Слова отъ Отца. Такъ кальвинистъ Журье и многіе рационалисты утверждаютъ, что по ученію Іустина, Слово существуетъ не отъ вѣка, а родилось во времени, что Его рожденіе было по волѣ Отца, слѣдовательно не есть необходимый актъ; Отецъ могъ и не родить Его. Тоже говоритъ и Люи-Шуази: „Логось, съ одной стороны, не пребывающая въ Богѣ, а съ другой, будучи рожденъ актомъ божественной воли, очегидно не можетъ быть вѣчнымъ“ (1); или напр. читаемъ у Обѣ: „у Іустина нѣтъ вопроса о вѣчности Сына; у него показано только Его предсуществованіе; Онъ не подобенъ другимъ тварямъ, такъ какъ существовалъ до нихъ... Сказать, что Онъ былъ до сотворенія, не значитъ еще сказать, что Онъ совѣченъ Богу и идея рожденія заключаетъ въ себѣ только относительное предсуществованіе“ (2).

(1) Etude patristique sur le developpement du dogme de la trinité au I siècle, par Louis Choisy. Geneve. 1834 г. стр. 13.

(2) De l'apologetique chretienne au II siecle. Saint Justin, philosophe et martyr. Par. B. Aubé. Paris. 1861 an. p. 107.

Эти возраженія основываются на тѣхъ выраженіяхъ Іустина, гдѣ вмѣстѣ говорится и о рожденіи Слова и о сотвореніи Имъ міра, такъ что съ перваго взгляда можетъ показаться, что Слово только что родилось предъ сотвореніемъ и для сотворенія міра, и затѣмъ на выраженіи: Сынъ рожденъ волею Отца. Но подобныя выраженія вовсе не заключаютъ въ себѣ той мысли, что Сынъ не вѣченъ, что Онъ рожденъ только предъ сотвореніемъ міра; въ нихъ говорится вообще, что Слово рождено до сотворенія; а эта мысль раскрывается и дополняется другими мѣстами, гдѣ Іустинъ прямо говоритъ о вѣчности рожденія Слова. Такихъ мѣстъ весьма много въ сочиненіяхъ св. Іустина и нѣкоторыя изъ нихъ мы уже приводили выше. А выраженіемъ: „Сынъ рожденъ по волѣ Отца“ Іустинъ указываетъ на образъ рожденія; онъ хотѣлъ выяснитъ, что Сынъ рожденъ отъ Отца не чрезъ отсѣченіе или какойнибудь другой актъ, но чисто духовнымъ образомъ, дѣйствіемъ хотѣнія, могуществомъ и т. п.

Всѣ эти и подобныя возраженія основываются на своеобразномъ пониманіи нѣкоторыхъ выраженій и словъ св. Іустина. Дѣйствительно у него встрѣчаются иногда выраженія не совсѣмъ точныя. Но чтоже отсюда слѣдуетъ? Можно ли по отдѣльнымъ выраженіямъ и словамъ судить обо всемъ ученіи? Для того, чтобы вполнѣ узнать взгляды или воззрѣнія какогонибудь философа напр., нужно познакомиться со всѣмъ его ученіемъ и главное стать на его точку зрѣнія, а не брать только отдѣльныя, отрывочныя фразы или слова изъ его системы; послѣднія часто являются вполнѣ понятными намъ только тогда, когда мы ознакомимся со всей системой философа. Очень часто бываетъ, что выраженіе или слово, являющееся несовсѣмъ опредѣленнымъ и яснымъ въ одномъ мѣстѣ, получаетъ свое изъясненіе или пополненіе въ другомъ. — Съ другой стороны, мы необходимо должны обратить вниманіе на ту эпоху, когда жилъ св. Іу-

стинъ философъ. Это было время, когда человѣческій разумъ, такъ сказать, дѣлалъ еще первые шаги по пути изслѣдованія и уясненія себѣ великихъ тайнъ божественной жизни, и сочиненія Іустина представляютъ намъ еще первую попытку въ этомъ родѣ. Богословскій языкъ не былъ еще тогда настолько выработанъ и усовершенствованъ, чтобы съ точностію могъ выражать всѣ новыя понятія, данныя христіанствомъ и отличающіяся часто тонкими, едва уловимыми, оттѣнками. Онъ созидался, можно сказать, вѣками и вполнѣ опредѣлился и установился только въ „соборную эпоху“, когда церковь должна была раскрывать свое догматическое ученіе въ виду разныхъ ересей. Уже сочиненія послѣдующихъ апологетовъ представляютъ намъ нѣкоторое развитіе богословскаго языка и нѣкоторое различіе его въ сравненіи съ языкомъ Іустина.

II.

Своими сочиненіями св. Іустинъ положилъ начало христіанской апологетикѣ и—по выраженію Фреппеля (1)—„угладилъ путь для всѣхъ тѣхъ, которые пошли послѣ него на поприще апологетической дѣятельности“. Послѣдующіе апологеты II вѣка шли уже намѣченнымъ путемъ и нерѣдко повторяли мысли и даже выраженія перваго апологета; поэтому въ ихъ произведеніяхъ находится не мало сходныхъ чертъ въ ученіи о Словѣ съ ученіемъ Іустина. Но при сходствѣ, зависящемъ также и отъ однородности задачъ литературной дѣятельности и одинаковости раскрываемаго ученія, мы замѣчаемъ также и различіе. Различіе это касается какъ ихъ взгляда на христіанство и его от-

(1) Les apologistes chretiens au II siecle. Cours d'eloquence sacree... Par l'abbè freppel. T. II. Tatien, Hermias, Athenagore, Theophile d'Antioche et caet. 1860. Lect. 1.

ношеніе къ предыдущему развитію человѣчества, такъ и раскрытія отношеній Слова къ Богу Отцу. Они не имѣли такого широкаго взгляда на христіанство, какимъ отличался Іустинъ Философъ, но за то подробнѣе раскрыли (напр. Аѳинагоръ и св. Теофилъ) ученіе объ отношеніи Слова къ Богу Отцу, о Его личномъ бытіи до сотворенія міра и проч., что у Іустина раскрыто не такъ подробно.

Ученіе Татіана о Словѣ мы почерпаемъ изъ дошедшаго до насъ его сочиненія „*Tatiana rēch protivъ Элливовъ*“ (1). Оно не представляетъ той об-

(1) *Τατιάνου πρὸς Ἑλληνας* или *Tatiani oratio adversus Graecos*, по издан. Галландія стр. 627—671.—О жизни Татіана намъ извѣстно главнымъ образомъ изъ указаннаго его сочиненія. *Tatiana* родился въ Ассиріи (42 гл.) въ концѣ I или началѣ II в. по Р. Х. Съ раннихъ лѣтъ жизни онъ отличался своей любознательностью и изучалъ все, что входило тогда въ составъ греко-римскаго образованія; много путешествовалъ по Европѣ и Азіи, чрезъ что пріобрѣлъ многостороннія познанія. Онъ «ознакомился съ мистеріями и изслѣдовалъ различные виды (языческаго) богопочтенія» (гл. 29). Во время путешествія по многимъ странамъ онъ занимался, въ качествѣ софиста, многими философскими науками, изучалъ искусства и различныя изобрѣтенія и наконецъ, живя въ Римѣ, самъ видѣлъ различныя статуи боговъ, туда перенесенныя» (гл. 35). Языческая философія его неудовлетворила. «Я углубился въ самого себя, говоритъ Татіанъ, и изслѣдовалъ, какимъ образомъ я могу найти истину.... Въ то время, какъ умъ мой разсматривалъ все лучшее, я началъ на одиѣ варварскія книги (св. писаніе), которыя древнѣе эллинскихъ ученій и столь божественны, что не могутъ быть сравниваемы съ языческими заблужденіями. И я повѣрилъ этимъ книгамъ по простотѣ ихъ рѣчи, безыскусственности писателей, удобопонятности объясненія всего творенія, предвѣденію будущаго, превосходству правилъ и наконецъ по ученію объ единомъ Властителѣ надъ всѣмъ и проч. (гл. 29). Будучи просвѣщенъ познаніемъ ихъ, я рѣшился отвергнуть языческія заблужденія (гл. 30). Я распростился, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, и съ римскимъ высокоуміемъ и съ холоднымъ аѳинскимъ краснорѣчіемъ и съ различными ученіями и принялъ нашу варварскую философію» (т. е. христіанское ученіе) (гл. 35). Въ Римѣ онъ познакомился съ Іустиномъ и тамъ, вѣроятно, обратился и въ христіанство. Изъ сочиненій *Принця Лионскаго* (Adv. haeres. 1. 30), *Тертуллиана* (De praescript. 32), *Епифанія* (Adv. haeres. 46), *бл. Иеронима* (Descriptio. eccles. 39, 47), *бл. Теодорита* (Haeretic. fab. 1,

ширности и цѣльности, какую мы видѣли у Іустина. Изъ 42-хъ главъ своей апологіи Татіанъ только въ 4-хъ главахъ (5, 7, 13 и 21-й) говоритъ о Словѣ. Все его ученіе о Словѣ можно представить въ такомъ видѣ.

Слово было отъ вѣка, въ началѣ, прежде сотворенія міра, и Оно было съ Богомъ и въ Богѣ. „Богъ былъ въ началѣ... Господь всего, будучи основаніемъ всего, прежде сотворенія міра былъ одинъ; послѣ же Онъ есть сила и основаніе видимаго и невидимаго, то вмѣстѣ съ Нимъ было все; съ Нимъ существовало, какъ разумная Сила и само Слово, бывшее въ Немъ“ (¹). Бытіе свое Слово получило путемъ домірнаго рожденія, рожденія въ началѣ. Татіанъ говоритъ—„Слово, въ началѣ рожденное“ и т. д. или: „Слово, происшедшее отъ могущества Отца, не лишило Родителя Слова“ (²). Говоря объ образѣ рожденія Слова, Татіанъ хотѣлъ, насколько это было возможно, уяснить язычникамъ тайну рожденія Слова отъ Бога Отца, рожденія—не вслѣдствіе какой нибудь необходимости физической или какъ бы вещественной, а какъ свободнаго акта воли Бога, существа духовнаго, простаго. „Волею Его простаго существа произошло Слово“ (³). Родившись отъ Отца, Слово пребыло съ Нимъ и не

20) и др. видно, что Татіанъ посѣщалъ школу Іустина въ Римѣ и послѣ него былъ учителемъ въ ней. О своемъ учителѣ онъ выражается съ особеннымъ уваженіемъ: достойный великаго удивленія Іустинъ сказалъ и проч. (гл. 18). По смерти Іустина Татіанъ вскорѣ оставилъ Римъ и отправился на востокъ, въ Сирію, гдѣ, говорятъ, увлекся гностическими заблужденіями (Ириней, Климентъ александрійскій, Иполитъ и друг.). Умеръ онъ въ концѣ II вѣка. Кромѣ своей апологіи онъ написалъ *Διάτρεσσαρον* или сводъ 4-хъ евангелій и нѣкоторыя другія, недодшедшія до насъ, сочиненія, перечень которыхъ находится у Евсевія и бл. Иеронима.

(¹) Гл. 5, стр. 16—17 (по указанному переводу *свящ. П. Преображенскаго*).

(²) Ibid.

(³) Стр. 17.

отдѣлилось отъ Него, такъ что Родитель не лишился Слова. „Родилось же Оно чрезъ сообщеніе, а не чрезъ отсѣченіе. Ибо что отсѣчено, то отдѣляется отъ первоначала. А что произошло чрезъ сообщеніе и приняло свободное служеніе, то не уменьшаетъ того, отъ кого произошло“. Для поясненія сего Татіанъ употребляетъ примѣры огня и слова. „Какъ отъ одного факела зажигается много огней и притомъ свѣтъ перваго факела не уменьшается отъ зажженія многихъ факеловъ, такъ и Слово, происшедшее отъ могущества Отца, не лишило Родителя Слова“. „Вотъ и я говорю, а вы слушаете, но отъ передачи слова я бесѣдующій не лишаяюсь слова“ и т. д. (¹).—Подобно Іустину, Татіанъ приписываетъ происхожденіе видимаго и невидимаго міра Слову, которое произошло отъ Бога Отца именно для сотворенія міра. „Слово, говоритъ онъ, произошло не напрасно; оно становится первожденнымъ дѣломъ Отца. Оно, какъ мы знаемъ, есть начало міра“. Міръ сотворенъ изъ матеріи не вѣчно существовавшей, а явившейся во времени, созданной самимъ же Словомъ. „Матерія не безначальна, какъ Богъ, и не имѣетъ власти равной съ Богомъ, какъ безначальная; но она получила начало и не отъ кого нибудь другаго произошла, а произведена единымъ Творцомъ всего“. Здѣсь подъ Творцомъ можно разумѣть Бога вообще; но изъ выраженій, употребленныхъ Татіаномъ выше, видно, что подъ Творцомъ онъ разумѣетъ Слово: „Слово, въ началѣ рожденное, въ свою очередь произвело нашъ міръ, создавши само себѣ вещество“ и т. д. (²). Какъ Отецъ родилъ Слово, такъ и Слово „по примѣру Отца, родившаго Его, сотворило человѣка во образъ безсмертія“ (³); сотворило его „свободнымъ и не по естеству добрымъ, ибо

(¹) Стр. 17.

(²) Гл. 5.

(³) Гл. 7, стр. 18.

это принадлежит одному Богу, а люди могут дѣлаться добрыми по свободному опредѣленію воли своей“. „Прежде сотворенія человѣковъ Слово создало ангеловъ“ также совершенно свободныхъ. Когда одинъ изъ ангеловъ, по своему первородству мудрѣйшій прочихъ, возсталъ противъ закона Божія, то могущество Слова отлучило отъ общенія съ собою какъ начальника безумія, такъ и послѣдователей его. — Кромѣ всемогущества, Татіанъ приписываетъ Слову абсолютное предвѣденіе всего будущаго и промыслительныя дѣйствія въ мірѣ. „Слово, по своему могуществу, имѣя въ себѣ предвидѣніе того, что имѣетъ произойти не по опредѣленію судьбы, но отъ свободнаго произволенія избирающихъ, предсказывало будущія событія, останавливало зло и похвалою поощряло тѣхъ, которые пребывали въ добрѣ“ (1). Оно, какъ Божественный свѣтъ, просвѣщало обращающіяся къ Нему души и пребывало въ праведныхъ людяхъ (2). Здѣсь, очевидно, Татіанъ разумѣетъ народъ сврейскій и руководство этимъ народомъ первосвященниковъ и пророковъ (3), научаемыхъ Словомъ, а никакъ не языческой міръ и не греческихъ философовъ, „владѣвшихъ, по Іустину, сѣменемъ Слова“; Татіанъ иначе смотрѣлъ на языческой міръ.

О воплощеніи Слова у Татіана нѣтъ подробнаго ученія, какое мы видѣли у Іустина. О немъ онъ говоритъ какъ бы мимоходомъ. Такъ въ началѣ той главы, гдѣ онъ трактуетъ о языческихъ богахъ, ихъ постыдной жизни на землѣ и т. д., онъ говоритъ: „мы не безумствуемъ еллины и не вздоръ говоримъ, когда проповѣдуемъ, что Богъ родился въ образѣ челоука (4). Другаго мѣста о воплощеніи Слова въ его

(1) Гл. 7, стр. 19.

(2) Гл. 13, стр. 27—28.

(3) «Мы же чего не знаемъ, узнали чрезъ пророковъ» (гл. 20, стр. 37), получавшихъ откровеніе отъ Слова.

(4) Гл. 21, стр. 37.

апологіи нѣтъ. О жизни, смерти и воскресеніи воплощаго Слова апологетъ также нигдѣ ничего не говоритъ; только въ одномъ мѣстѣ, гдѣ онъ разсуждаетъ о душѣ, ея свойствахъ и о просвѣщеніи ея Словомъ и Духомъ Святымъ, онъ говоритъ о „страданіяхъ Бога“, подѣ которымъ онъ, очевидно, разумѣетъ воплощенное Слово: „и души, повинующіяся мудрости, привлекли къ себѣ родственнаго имъ Духа, а непокорныя и отвергнувшія Служителя (¹), пострадавшаго Бога, показали себя болѣе богоборцами, нежели богочтителями“.

Таково ученіе Татіана о Словѣ. Какъ видно, онъ во многомъ повторялъ мысли своего учителя и даже бралъ его же примѣры для объясненія акта рожденія Слова (подобія огня и слова); но въ его ученіи есть и различіе; такъ у него встрѣчаются и новые термины; напр., изъясняя актъ рожденія, онъ говоритъ, что Слово родилось чрезъ *сообщеніе* (*υέουσε δὲ κατὰ μερισμόν*), а не чрезъ *отсѣченіе* (*οὐ κατὰ ἀποχοπήν*) (²). По Іустину, Слово есть Іисусъ Христосъ, Сынъ Божій; у Татіана нѣтъ и термина „Сынъ“. Но о личномъ существованіи Слова со Отцемъ до творенія міра у Татіана сказано такъ неясно и онъ употребляетъ такія выраженія, что даетъ поводъ допустить ту мысль, будто Слово становится личностью только предъ актомъ творенія, для чего Оно и рождено, и что Богъ до творенія былъ одинъ (³). На это

(¹) «Καὶ τὸν διάκονον τοῦ πεπονήτοτος Θεοῦ παρατούμενοι» (Tatiani orat. adv. Graec. Edit. Gallandii, стр. 649), т. е. Духа Св., приготавливаемаго въ ветхомъ завѣтѣ путь грядущему Спасителю. Гл 13, стр. 28.

(²) По изд. *Галландія*, стр. 644.

(³) Такъ многіе и понимаютъ Татіана. Напр. *Люи-Шуази* въ своемъ сочиненіи *Etude patristique sur le développement du dogme de la Trinité au II siècle* 1854, говоритъ, что «по Татіану, Слово дѣлается личностью только со времени сотворенія міра, когда Оно выступаетъ изъ разумнаго могущества Отца, по волѣ Отца» (стр. 23). Подобное

нужно замѣтить, что Татіанъ въ своей апологіи вооружается противъ языческаго политеизма и старается доказать, что христіане поклоняются единому Богу; только утвердивши язычниковъ въ этой мысли, онъ уже говоритъ — и то не вполне ясно — о существованіи со Отцемъ и Словомъ.

Нѣкоторые рационалисты, напр. Брегнейдеръ, Крюгъ и др. утверждаютъ, будто Татіанъ заимствовалъ свое ученіе изъ системы Платона. Но этого никакъ не могло быть уже по самому характеру отношенія Татіана къ языческой философіи. Онъ вооружается противъ всѣхъ греческихъ философовъ, считая ихъ ученіе безумнымъ и нелѣпымъ: „что хорошаго приобрѣли вы отъ философствованія“? спрашиваетъ онъ эллиновъ и, рассматривая далѣе жизнь и ученіе ихъ философовъ, находитъ въ нихъ одно дурное. Неужели при этомъ онъ будетъ заимствовать что-либо у нихъ? Далѣе, мы видѣли, что Татіанъ доказываетъ сотвореніе матеріи, такъ что кажется идетъ совершенно въ разрѣзъ съ платоновскимъ ученіемъ, существеннымъ пунктомъ котораго было ученіе о вѣчности матеріи. По словамъ Фреппеля, „Татіанъ является болѣе враждебнымъ греческой философіи, чѣмъ благопріятствующимъ ей; его сочиненіе есть сильная реакція противъ нея и въ немъ нѣтъ никакой попытки къ сближенію или примиренію съ ней“.

Риттеръ обвиняетъ Татіана въ томъ, будто онъ отрицалъ единосущіе Слово съ Отцемъ.—Но изъ тѣхъ выраженій Татіана, какія онъ употребляетъ для объясненія тайны рожденія Слова отъ Отца, видно, что онъ признавалъ Слово равнымъ Отцу по своему существованію. Въ ученіи Татіана дѣйствительно встрѣчается много недосказаннаго, неопредѣленнаго и не вполне яснаго. Все это, особенно отдѣльно взятое, и составляетъ недостатокъ его системы и открываетъ путь къ очень невыгоднымъ перетолкованіямъ его словъ.

III.

Теперь перейдемъ къ третьему апологету 2-го вѣка, именно *Аѳинагору* (*), ученіе котораго о Словѣ представляется болѣе точнымъ и опредѣленнымъ, чѣмъ у Татіана, а въ нѣкоторыхъ пунктахъ своего ученія Аѳинагоръ является даже точнѣе св. Іустина. Ученіе Аѳинагора о Словѣ находится въ его *Апологіи* или *прошеніи о христіанахъ* (**).

Аѳинагоръ преимущественно касается внутренней жизни Божества, раскрывая отношеніе Слова къ Отцу и мало касаясь Его отношенія къ міру.

Слово, по его ученію, есть Сынъ Божій. „И никому да не покажется смѣшнымъ, говоритъ онъ, что у Бога есть Сынъ; ибо мы представляемъ Бога Отца и Сына не такъ, какъ баснословятъ поэты“ (†). Отношеніе между Словомъ и Отцомъ Аѳинагоръ представляетъ опредѣленнѣе и яснѣе всѣхъ апологетовъ II вѣка; онъ говоритъ о единосущіи и нераздѣльности Слова со Отцемъ, и въ тоже время о Его личномъ бытіи и вѣчномъ рожденіи отъ Отца. „Отецъ и Сынъ, говоритъ онъ, суть одно (‡). Слово Божіе, Сынъ Божій нераздѣленъ отъ Бога Отца.“ „Все подчинено Богу и Его Слову, какъ нераздѣльному отъ Него Сыну“ (§). Сынъ существуетъ во Отцѣ и Отецъ въ Сынѣ по един-

(*) Свѣдѣнія объ *Аѳинагорѣ* слишкомъ скудны. Извѣстно только, что онъ былъ родомъ изъ Аѳинъ и жилъ во 2-й половинѣ II вѣка. Когда онъ обратился въ христіанство — неизвѣстно. Кромѣ своей *апологіи*, поданной вѣроятно въ Аѳинахъ императору Марку Аврелію и сыну его Коммоду, во время ихъ путешествія въ Грецію, Аѳинагоръ писалъ не мало сочиненій, доставившихъ ему почетное названіе философа; но изъ нихъ до насъ дошли только два: его *апологія* и трактатъ *о воскресеніи мертвыхъ*.

(*) «*Legatio pro christianis*» или «*Πρόσβητα περί χριστιάνων*».

(†) Апол. гл. 10, стр. 79.

(‡) Гл. 10, стр. 79.

(§) Гл. 18, стр. 91.

ству и силѣ духа и Сынъ Божій есть умъ и слово Отца (¹). Въ 24 гл. своей апологіи, указывая на отношеніе лицъ св. Троицы, Аѳинагоръ также называетъ Сына умомъ, словомъ и мудростью Отца: „мы признаемъ, говорить онъ, Бога и Сына Его — Слово и Духа Святаго именно составляющихъ одно по силѣ своей, Отца Сына и Духа; ибо Сынъ есть умъ, слово, мудрость Отца“. О единосущіи Сына съ Отцемъ онъ говоритъ и еще въ одномъ мѣстѣ съ неменьшею ясностію: „кто не удивится, услышавъ, что называютъ безбожниками тѣхъ, которые исповѣдуютъ Бога Отца и Бога Сына и Духа Святаго и признаютъ единство въ силѣ (²) и различіе въ порядкѣ“?—Но существуя съ Богомъ и въ Богѣ, Слово имѣетъ личное бытіе и имѣло его отъ вѣка. О домірномъ, личномъ бытіи Слова у Аѳинагора сказано въ томъ мѣстѣ, гдѣ онъ говоритъ о происхожденіи Слова отъ Отца. Слово, по его ученію, родилось отъ Отца, но родилось отъ вѣка, вѣчно существуя въ Отцѣ. Оно есть „первое рожденіе Отца, но не такъ, чтобы оно получило бытіе во времени, потому что Богъ, какъ умъ и вѣчно словесное (*λογικός*) существо, искони имѣлъ въ Себѣ Слово (*λόγος*) (³). Слово отъ вѣка существовало въ Отцѣ какъ идея (*ιδέα*) и какъ дѣйственная сила (*ἐνεργεία*). Эту мысль, какъ мы видѣли, проводитъ и Іустинъ, и мы уже объясняли, что онъ разумѣетъ подъ этимъ. Тоже разумѣетъ здѣсь и Аѳинагоръ, какъ это видно изъ дальнѣйшихъ его словъ: „ибо по Нему и чрезъ Него все сотворено“, т. е. своимъ Словомъ Богъ pomysлилъ и сотворилъ міръ, и такимъ образомъ, какъ идея, Слово существовало въ Богѣ до творенія, а какъ дѣйственная сила — въ твореніи; Оно является и первообразомъ, прототипомъ всѣхъ вещей, и нача-

(¹) Гл. 10.

(²) «Точнѣе: *силу въ единствѣ* (*ἐν τῇ ἐνώσει δυνάμιν*). Стр. 80.

(³) Гл. 10, стр. 80.

ломъ ихъ реальнаго бытія. Богъ-Слово, говоритъ онъ дальше, „произшелъ отъ Отца для того, чтобы быть идеею и дѣйственною силою для всѣхъ матеріальныхъ вещей“ и тутъ же цитируетъ извѣстное мѣсто изъ книги Притчей: *Господь создалъ меня, какъ начало путей своихъ въ дѣла своя* (1). Изъ сказаннаго видно, что и Аѳинагоръ, подобно Іустину и Татиану, твореніе міра приписываетъ Слову; но онъ считаетъ творцомъ міра также и Бога Отца, „Который все сотворилъ Словомъ своимъ и все содержитъ Духомъ своимъ“ (2).—Объ отношеніи Слова къ сотворенному Имъ міру, о тайнѣ домостроительства Божія, о воплощеніи Слова, Его жизни, страданіи, смерти и воскресеніи Аѳинагоръ ничего не говоритъ, такъ какъ это не было цѣлью его апологіи; онъ хотѣлъ приблизить къ разумѣнію язычниковъ, насколько это было возможно, тайну внутренней жизни Божества, показать единство и различіе Божественныхъ упостасей, познаніе чего, по его словамъ, составляетъ главную цѣль христіанъ: „мы стремимся, говоритъ онъ, къ тому одному, чтобы познать Бога и Его Слово, и какое единеніе Сына со Отцемъ, какое общеніе Отца съ Сыномъ, что такое Духъ, въ чемъ единство этихъ существъ и различіе соединенныхъ, Духа, Сына и Отца“ (3), и своей цѣли онъ вполне достигъ, формулировавъ съ точностію и ясностію такое высокое христіанское ученіе. „Христіанская теорія божественной природы, по словамъ Обѣ, сдѣлала новый шагъ съ Аѳинагоромъ и опредѣлилась яснѣе.... Его ученіе о Словѣ составляеть прогрессъ въ развитіи христіанской теоріи о божественной природѣ“ (4). Указывая на вышеприведен-

(1) Ср. выше *Разгов. съ Триф.* гл. 61, стр. 247.

(2) Гл. 6, стр. 75; тоже говоритъ и выше: «наше ученіе признаеть единого Бога, Творца этой вселенной, который самъ не сотворенъ ... но все сотворилъ Словомъ своимъ». Гл. 4, стр. 72—73. Ср. также 10 гл. стр. 79 и 30 гл., стр. 115.

(3) См. указ. соч. *Обѣ* стр. 288—289.

ное нами мѣсто изъ 12 главы Апологіи Аѳинагора, Обѣ говоритъ: „такого изображенія отношеній трехъ божественныхъ лицъ, такого желанія опредѣлить эти отношенія съ точностью не встрѣчается ни у св. Іустина, ни у Татіана“ (1).

Противъ ученія Аѳинагора о Словѣ (2) также существуютъ возраженія со стороны рационалистовъ. По словамъ Фреппеля: Вапиро, Журье и др. обращающія вниманіе на нѣкоторыя выраженія Аѳинагора, напр. „Слово существовало какъ идея и какъ дѣйственная сила“ и под., утверждаютъ, что Слово, по Аѳинагору, является личностью только въ періодъ творенія міра и что прежде оно существовало, какъ безличная идея Отца.—Но эти и подобныя выраженія, употребляемыя Аѳинагоромъ, вовсе не означаютъ того, что видятъ въ нихъ рационалисты. Апологетъ не говоритъ тутъ о существѣ Слова, о Его личномъ или безличномъ (какъ думаютъ рационалисты) существованіи; здѣсь вопросъ, какъ мы уже и видѣли это — о внѣшней дѣятельности Слова, какъ первообраза и какъ причины всего существующаго. Говоря, что рожденіе было не во времени, Аѳинагоръ не дѣлаетъ различія между бытіемъ Слова до сотворенія Имъ міра и послѣ творенія; изъ его ученія видно, что Слово пребывало такимъ же до творенія, какимъ Оно было и послѣ, т. е. вѣчно однимъ и тѣмъ же по своему существу.

Ученіе Аѳинагора о Словѣ вполне безукоризненно съ православной точки зрѣнія и представляетъ такъ же, какъ и ученіе Іустина, попытку философствующаго ума какъ можно яснѣе представить тайну божественной жизни.

(1) Стр. 289.

(2) Возраженій противъ другихъ пунктовъ его ученія (напр. о Св. Духѣ) мы не будемъ касаться.

IV.

Такую попытку, уже замѣтную у св. Іустина и болѣе обнаруживаемую у Аѣинагора, мы видимъ и у св. *Теофила антиохійскаго*, христіанскаго апологета конца II вѣка (¹). По словамъ Люи-Шуази, Теофиль антиохійскій представляетъ резюме всѣхъ предшествовавшихъ ему системъ о Логосѣ и формулируетъ ихъ. Въ его системѣ можно вѣрно опредѣлить путь, пройденный догматомъ въ смыслѣ его спекулятивнаго развитія (²). Какъ мы сейчасъ увидимъ, св. Теофиль не говоритъ о воплощеніи Слова, Его чудесномъ рожденіи отъ св. Дѣвы, Его искупительной смерти, воскресеніи и вознесеніи; „всѣ свои усилія, по словамъ Обѣ, онъ посвящаетъ на точное опредѣленіе *богословскаго* догмата въ собственномъ смыслѣ этого слова, путемъ ли положительнаго ученія, или критикой противоположныхъ (философскихъ) доктринъ“ (³).

Ученіе св. Теофила о Словѣ находится въ его книгахъ *къ Автолику о вѣрѣ христіанской* (⁴) и главнымъ образомъ во II книгѣ.

(¹) Теофиль родился и воспитался въ язычествѣ и получалъ обширное ученое образованіе по тому времени. Познакомившись съ св. писаніемъ, онъ обратился въ христіанство и сталъ ревностно защищать христіанскую вѣру противъ языческихъ нападеній. За такую ревность онъ приобрѣлъ большое уваженіе среди христіанъ, которые по смерти Эрота, пятаго епископа Антиохіи, единогласно избрали его на епископскую кафедру. Будучи епископомъ, онъ особенно проявилъ свою дѣятельность въ борьбѣ противъ ересей, волновавшихъ тогда церковь. По словамъ Евсевія, Теофиль писалъ книгу противъ Маркіона, трактатъ противъ ереси Гермогена и мн. др. сочиненія; а по Іерониму, онъ составилъ много экзегетическихъ сочиненій; самъ же апологетъ въ 28 и 30 гл. II кн. «къ Автолику» упоминаетъ о своихъ сочиненіяхъ: объ Яванѣ, змѣи прельстившемъ Еву и о родословіи первой исторической книги (т. е. Бытія). Но до насъ дошли только *три книги* его *о вѣрѣ къ Автолику*, одному образованному язычнику, который представлялъ Теофилу много разныхъ возраженій противъ истинъ христіанской вѣры. — Теофиль былъ епископомъ 13 лѣтъ и умеръ въ 184 г.

(²) *Etude patristique....* par L. Choisy. p. 28.

(³) *De l'apologetique chretienne...* par B. Aubé pag. 293.

(⁴) *Θεόφιλον πρὸς Αυτολικόν* или *Ad Autolicum*. Edit. Gall.

Слово, по св. Теофилу, есть Сынъ Божій (¹), второе лице св. Троицы (²), истинный Богъ, равный Отцу. По своему существу Оно есть духъ (³), какъ и Богъ Отецъ и Его Премудрость—Духъ Святый. Вѣчно существуя въ нѣдрѣхъ Отца, Слово имѣетъ отъ вѣка и личное бытіе. Говоря о вѣчномъ существованіи Слова во Отцѣ, св. Теофиль цитируетъ известное мѣсто изъ Евангелія отъ Иоанна: въ началѣ было Слово и Слово было у Бога и т. д. (⁴). Бытіе свое Слово получило чрезъ *рожденіе* отъ Отца. „Богъ, имѣя свое Слово въ собственныхъ нѣдрахъ, родилъ Его, проявивъ Его вмѣстѣ съ своею Премудростію (т. е. Святымъ Духомъ) прежде всего“ (⁵); но рожденіе это было отъ вѣка, а не предъ сотвореніемъ и не для сотворенія Имъ міра, и чрезъ рожденіе Богъ-Слово не отдѣлился отъ Отца. „Отецъ самъ не лишился Слова, но вмѣстѣ съ Словомъ всегда пребывалъ“ (⁶). Исперва былъ одинъ только Богъ и въ Немъ Слово, всегда соприсущее Ему“ (⁷). „Богъ имѣлъ Его совѣтникомъ еще до начала міра и слова „сотворимъ человека“ говорилъ никому другому, какъ своему Слову и своей Премудрости (т. е. Духу Святому)“ (⁸). „Сынъ есть Слово, всегда сущее въ нѣдрѣхъ Бога, говоритъ апологетъ, но прежде, нежели что произошло, Богъ имѣлъ Его совѣтникомъ, такъ какъ Онъ есть Его умъ и мысль“ (⁹). Этими словами св. Теофиль ясно обозначаетъ отношеніе Слова къ своему Отцу.—Твореніе міра св. Тео-

(¹) II кн. 22 гл. 210 стр.

(²) II, 15 гл. 203 стр.

(³) II, 10 гл. 193.

(⁴) II, гл. 22, 210 стр.

(⁵) II, 10 гл. 194—195 стр.

(⁶) II, 22 гл. 210.

(⁷) II, 10 гл. 193 стр.

(⁸) II, 18 гл. 203 стр.

(⁹) II, 22 гл. 210 стр.

филь приписываетъ, какъ и всѣ предшествующіе апологеты, Слову Божію. Касаясь этого вопроса, апологетъ говоритъ о Словѣ въ Его отношеніи къ Отцу до творенія и о проявленіи Имъ своей дѣятельности въ твореніи. Слово, имѣя личное бытіе отъ вѣка, до творенія міра существовало въ собственныхъ нѣдрахъ Отца, какъ *λόγος ἐνδιὰθετος*; по волѣ Отца Оно сотворило міръ видимый и невидимый, явившись въ твореніи какъ *λόγος προφορικός*. „Когда Богъ восхотѣлъ сотворить то, что Онъ опредѣлилъ, Онъ родилъ сіе Слово *внѣ проявленное* (*λόγος προφορικός*), перворожденное всей твари“ (1). Въ томъ же смыслѣ, какъ и предшествующіе апологеты, св. Теофиль называетъ Творцомъ и Бога Отца, выражаясь такимъ же образомъ: Богъ Словомъ своимъ и Премудростію (т. е. Духомъ Святымъ) сотворилъ все, ибо Словомъ Его небеса утвердились и Духомъ Его вся сила ихъ (2). Слово свое Богъ Отецъ „имѣлъ исполнителемъ своихъ твореній и чрезъ Него все сотворилъ: небо и землю и то, что въ нихъ“, говоритъ св. Теофиль и приводитъ слова Притч. 8, 27—29: когда готовилъ Онъ небо, была Я съ Нимъ, и когда творилъ крѣпкія основанія земли, была при Немъ устроая (3). Съ II главы апологетъ подробно говоритъ о твореніи міра, дѣлая комментарій на шестодневъ. Слово, давъ бытіе безвидной хаотической матеріи, по частямъ все образовало; явившись какъ свѣча въ заключенной комнатѣ, Слово освѣтило поднебесную, сотворивъ свѣтъ отдѣльно отъ міра (4); Оно повелѣло собраться водѣ въ одно мѣсто и появиться землѣ и т. д. (5).—Слову Божію св. Теофиль приписываетъ всѣ промыслительныя дѣй-

(1) II 22 гл. 210 стр.

(2) I, 7 гл. 175 стр.

(3) II, 10 гл. 195.

(4) 13 гл.

(5) Стр. 204.

ствія въ мірѣ и всѣ ветхозавѣтныя богоявленія, выходя изъ того положенія, что „Богъ и Отецъ всего необъятенъ и не можетъ находиться въ какомъ либо мѣстѣ, потому что нѣтъ мѣста успокоенія Его“ (1) Слово является исполнителемъ намѣреній Отца, какъ Его сила и премудрость. Черезъ Слово свое Богъ врачуетъ и животворитъ (2). Оно управляетъ всѣмъ міромъ. „Слово называется началомъ, потому что начальствуетъ и владычествуетъ надъ всѣмъ, что чрезъ Него создано“ (3); но управление міромъ принадлежитъ въ тоже время и Богу Отцу, который владычествуетъ надъ всѣмъ чрезъ Сына своего—Слово (4). „Свое Слово, которое есть Богъ и отъ Бога рождено, Отецъ вселенной, когда хочетъ, посылаетъ въ какое либо мѣсто и Оно, посланное Богомъ, когда является, бываетъ слышимо и видимо и находится въ извѣстномъ мѣстѣ“ (5). Изъ всѣхъ ветхозавѣтныхъ богоявленій Слова св. Теофиль приводитъ только одно, именно явленіе Бога Адаму въ раю. „Слово Божіе, говоритъ онъ, ходило въ раю и бесѣдовало съ Адамомъ. И само св. писаніе научаетъ насъ, что Адамъ говорилъ, что онъ услышалъ голосъ. Что же такое голосъ, какъ не Слово-Богъ, которое есть и Его Сынъ“ (6)?—Точно также *вдохновеніе* ветхозавѣтныхъ пророковъ св. Теофиль относитъ къ дѣятельности Слова, иногда приписывая его впрочемъ и Духу Святому, по нераздѣльности ихъ существа. „Слово, будучи духомъ Божіимъ (7), началомъ, премудростью и силою Вышняго, сходило на пророковъ и чрезъ нихъ глагодало о тво-

(1) II, 22 гл.

(2) II, 22 гл.: I, 7 гл. 175 стр.

(3) II, 10 гл. 193 стр.

(4) I, 3 гл. 171 стр.

(5) II, 22 гл. 210.

(6) Ibid. 209 стр.

(7) Здѣсь разумѣется духовная сущность Слова.

реніи міра и о всемъ прочемъ. Потому что не было пророковъ при созданіи міра, но Премудрость Бога (т. е. Духъ Святыи), сушая въ Немъ, и святое Слово Его, всегда соприсущее Ему“ (1) „Слово Божіе чрезъ Моисея, какъ свое орудіе, говоритъ“ и т. д. (2). А въ другомъ мѣстѣ апологетъ пишетъ: мы научены Святымъ Духомъ, который говорилъ во святыхъ пророкахъ и все предвозвѣстилъ (3). Этимъ и ограничивается все ученіе св. Теофила о Словѣ.

Св. Теофиль полнѣе своихъ предшественниковъ раскрываетъ внутреннюю сторону божественной жизни и, рѣшая вопросъ объ отношеніи Слова къ Отцу, не допускаетъ такихъ неопредѣленныхъ и двусмысленныхъ выраженій, какія напр. мы видѣли у Татіана. Говоря о св. Теофиль антіохійскомъ, Гильенъ замѣчаетъ: тайна трехъ божественныхъ лицъ въ первый разъ выражена такъ въ этой книгѣ (т. е. твореніяхъ св. Теофила); авторъ изясняетъ рожденіе Слова гораздо точнѣе, чѣмъ можно встрѣтить въ сочиненіяхъ предшествующихъ ему апологетовъ (4).

Это православное ученіе св. отца встрѣчаетъ и возраженія со стороны отрицательной критики. Такъ многіе раціоналисты утверждаютъ, что свое ученіе о Словѣ св. Теофиль заимствовалъ у Филона и что онъ даже не былъ будто бы христіанскимъ писателемъ, а

(1) II, 10 гл. 195 стр. Св. Теофиль называетъ *Премудростію* 3-е лице св. Троицы; но говоря о свойствахъ Слова или Его божественной природѣ, онъ называетъ иногда и Слово премудростію, умомъ и силой Отца. Высочайшая премудрость — это общее свойство ума Божія и апологетъ, не противорѣча св. писанію, могъ назвать такъ Слово. Но когда онъ говоритъ о лицахъ, то всегда различаетъ мудрость, какъ общее свойство Божіе, и Премудрость, какъ 3-е лице св. Троицы. См. I кн. 7 гл., II, 10, 15, 22 и др. гл.

(2) II, 10, 193 стр.

(3) II, 33, 222 стр.

(4) Bibliothèque choisi des pères de l'Église grecque et latine, ou Cours d'éloquence sacrée, par M. N. S. Guillon. Paris. 1821. ч. I, т. I, стр. 343.

только ученикомъ и послѣдователемъ Филона александрийскаго.

Съ подобнымъ возраженіемъ мы уже встрѣчались при изложеніи ученія о Словѣ св. Іустина. Не повторяя уже сказаннаго выше, мы теперь замѣтимъ только, что ученіе св. Теофила по духу и характеру своему совершенно отличается отъ ученія Филона. Если бы св. Теофиль былъ ученикомъ и послѣдователемъ Филона, то духъ послѣдняго отразился бы въ твореніяхъ св. Теофила; но апологетъ не только не согласенъ съ Филономъ, но даже стоитъ въ противоположности съ нимъ. По Филону, Богъ — единъ и не имѣетъ въ Себѣ вѣчностей; Логосъ его, какъ мы уже видѣли, не есть Богъ, живая личность, а отвлеченная идея или совокупность идей; а по Теофилу, Богъ — единъ по существу и троиченъ въ лицахъ; Слово есть Сынъ Божій, равный Отцу. По Филону, матерія совѣчна Богу, для котораго унизительно творить міръ и входить съ нимъ въ общеніе; между матеріею и Богомъ — неизмѣримая пропасть; а по Теофилу міръ сотворенъ изъ ничего Богомъ, который не ограничивается только созерцаніемъ Себя, а входить въ общеніе съ міромъ, промышляя о немъ и властвуя надъ нимъ. Также противоположны взгляды того и другаго въ ученіи о челоѣкѣ (1). Наконецъ, тотъ и другой расходятся по источникамъ, откуда почерпали и разгивали свое ученіе. Филонъ, какъ извѣстно, былъ представителемъ того религіозно-философскаго движенія, главною задачею котораго было примирить іудейство съ языческой философіей. Онъ былъ полуіудейскимъ и полуязыческимъ писателемъ и находился подъ вліяніемъ не столько Моисея, сколько Платона, Пифагора и др. языческихъ философовъ; тогда какъ св. Теофиль былъ христіанскимъ писателемъ, главнымъ авторитетомъ для котораго было св. писаніе. Его

(1) Мы не разбирали здѣсь взгляда св. Теофила на этотъ предметъ, такъ какъ это выходитъ изъ предѣловъ нашей задачи.

ученіе о Словѣ есть ученіе апостольское; онъ цитируетъ, какъ мы видѣли, мѣста изъ евангелія отъ Іоанна: *вся Тѣль* (т. е. Словомъ) *быши* и т. д. (¹).

Существуютъ также возраженія и противъ отдѣльныхъ пунктовъ ученія св. Теофила. Такъ напр. Риттеръ (²) и многіе изъ рационалистовъ утверждаютъ, что ученіе св. Теофила о св. Троицѣ неопредѣленно, что Слово, по его ученію, неравно Отцу по своему существу, что Оно получило личное бытіе лишь со времени творенія міра.

Но всѣ эти возраженія не имѣютъ для себя основаній въ сочиненіяхъ св. Теофила. Этотъ апологетъ, какъ мы уже видѣли, первый изъ всѣхъ опредѣленно училъ о св. Троицѣ и первый употребилъ этотъ богословскій терминъ, изъясняя шестидневное твореніе міра: „три дня, говоритъ онъ, которые были прежде созданія свѣтилъ, суть образы *Троицы*: Бога и Его Слова и Его Премудрости (т. е. Духа Святаго) (³), ясно и опредѣленно выражая такимъ образомъ различіе божественныхъ лицъ. Что же касается единства существа всѣхъ трехъ лицъ св. Троицы, то оно ясно слѣдуетъ изъ самой цѣли, которую преслѣдуетъ христіанскій писатель, противопоставляя христіанскій монотеизмъ политеистическимъ религіямъ древности. Очевидно, что допуская неравенство существа между тремя божественными лицами, онъ разрушалъ бы собственной рукой положеніе о единствѣ Божіемъ, которое онъ старался выставить предъ лицомъ язычниковъ: это значило бы признавать трехъ боговъ вмѣсто одного.— Называя Слово терминами: *Λόγος ἐνδιάθετος* и *Λόγος προφορικός*, св. Теофилъ не отрицаетъ тѣмъ вѣчнаго рожденія и личного бы-

(¹) II, 22 гл.

(²) Geschichte der christlichen Philosophie, von *Heinrich Ritter*. Erster theil. Hamburg. 1841 г. Стран. 325.

(³) II кн. 15 гл.

тія Слова до творенія, а только изображаетъ Его подъ двумя различными видами, какъ 1) Слово имманентное Отцу, пребывающее въ лонѣ Его, сокровенное въ Немъ, имѣющее свое основаніе и свой источникъ въ Богѣ Отцѣ и 2) какъ Слово дѣйствующее съ Богомъ и во внѣ, какъ Слово проявившее Себя въ твореніи, какъ Слово—Творца міра. Выраженія *Λόγος ἐνδιάθετος* и *Λόγος προφορικὸς* вовсе не относятся къ вѣчному рожденію Слова отъ Отца, а къ дѣятельности Слова (¹). Мы уже видѣли, что у св. Теофила есть ученіе о домірномъ, предвѣчномъ рожденіи Слова отъ Бога Отца. „Слово всегда существовало въ лонѣ Отца; прежде всякаго творенія Богъ совѣтовался съ Нимъ. Но когда Богъ захотѣлъ сдѣлать то, что Онъ рѣшилъ, Онъ проявилъ, родилъ свое Слово, какъ *Λόγος προφορικὸς*“. Это то самое и называетъ св. Теофилъ, какъ и другіе апологеты, выходженіемъ, распространеніемъ и даже рожденіемъ Слова, чего никакъ не нужно смѣшивать съ предвѣчнымъ рожденіемъ. Но и какъ *Λόγος προφορικὸς*, Слово не оставило Отца. Оно было съ От-

(¹) Выраженія: *Λόγος ἐνδιάθετος* и *Λόγος προφορικὸς* встрѣчаемъ и у стоиковъ, считавшихъ *Λόγος* міровымъ разумомъ, неотдѣлимымъ отъ самой матеріи, тождественнымъ съ космосомъ или цѣлымъ міромъ, во всей его совокупности. Душа человѣка, по ученію стоиковъ-панлогистовъ, есть частный модусъ міроваго *Λόγος*а. Этотъ модусъ, этотъ индивидуальный *Λόγος* въ каждомъ человѣкѣ проявляется двоякимъ образомъ: какъ *Λόγος ἐνδιάθετος* и какъ *Λόγος προφορικὸς*. Первый есть разумъ или мышленіе человѣка, а второй—выраженіе мысли въ рѣчи, въ звукѣ, въ словѣ. Черезъ свой *Λόγος ἐνδιάθετος*, чрезъ научно-философское изслѣдованіе природы, человѣкъ познаетъ міръ и управляющіе имъ законы. Этотъ же *Λόγος* (разсудокъ человѣка) служить принципомъ и практической дѣятельности человѣка.—Изъ сочиненій св. Теофила мы видимъ, что онъ употребляетъ философскіе термины *Λόγος ἐνδιάθετος* и *Λόγος προφορικὸς* вовсе не въ томъ смыслѣ, въ какомъ употребляли ихъ стоики. Вообще нужно замѣтить, что всѣ апологеты II вѣка, имѣя дѣло съ образованными язычниками, нерѣдко употребляютъ философскіе термины и доказываютъ, что истинная философія есть христіанство.

цемъ и „Отець вмѣстѣ съ Словомъ своимъ пребы-
валъ“ (1).

Обозрѣвши ученіе о Словѣ у восточныхъ аполо-
гетовъ II вѣка, мы видимъ, что въ главныхъ своихъ
чертахъ оно является болѣе или менѣе сходнымъ.
Раскрытое во всей широтѣ св. Іустиномъ, проложив-
шимъ путь христіанской апологетики, оно повторя-
лось послѣдующими апологетами съ большими или
меньшими различіями. Сходство зависѣло какъ отъ
одинаковости предмета и одинаковости приѣмовъ рас-
крытія высокихъ христіанскихъ истинъ, такъ глав-
нымъ образомъ отъ одинаковости источника, на осно-
ваніи котораго они раскрывали свое ученіе о Словѣ.
Источникомъ для нихъ служило св. писаніе. Не ска-
завши ничего новаго, въ собственномъ смыслѣ этого
слова, не создавши никакого новаго догмата, они
раскрывали съ подробностію и обстоятельностію и
объясняли научнымъ образомъ однѣ и тѣже истины,
данныя въ Откровеніи, и ихъ ученіе о Словѣ Божі-
емъ, не смотря на различіе словъ, формъ и разныхъ
оборотовъ, въ какихъ оно выражалось, представляетъ
въ сущности одну и ту же истину, которая дана
была путемъ откровенія и которую съ самаго своего
основанія содержала и доселѣ содержитъ св. церковь.

И. Знаменскій.

(1) II кн. 22 гл. Ср. указ. соч. Фреппеля, 13 lect. 277 pag. и
Nouvelle Bibliotheque des auteurs ecclesiastiques, contenant l'histoire de
leur vie, le catalogue, la critique et la chronologie de leurs ouvrages,
par Du-Pin. T. 1, стр. 67.

БОГОСЛУЖЕНІЕ ВЪ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

ЗА ПЕРВЫЕ ПЯТЬ ВѢКОВЪ (¹).

II.

Кругъ всеневныхъ службъ въ разсматриваемое нами время былъ тотъ же самый, что въ настоящее время. Это вообще. Въ частности кругъ всеневныхъ службъ, по уставу студійскому, разнится отъ круга службъ по уставу іерусалимскому только чиномъ все-нощнаго бдѣнія, котораго богослужебная практика русской церкви не знала до XV вѣка, т. е. до времени появленія у насъ на Руси іерусалимскаго устава. Обозрѣть полный кругъ всеневныхъ службъ, за все время первыхъ пяти вѣковъ христіанства на Руси, изложить ихъ порядокъ во всѣхъ его деталяхъ, отличающихъ отъ нынѣшняго неподвижнаго богослужебнаго порядка тѣхъ же службъ — дѣло нелегкое, но оно *не невозможно*. Трудности его еще болѣе осложняются, когда мы примемъ во вниманіе то, между прочимъ, печальное обстоятельство, что отъ періода господства въ нашей богослужебной практикѣ устава студійскаго до нашего времени не сохранилось ни часослововъ, ни слѣдованныхъ псалтирей — тѣхъ именно богослужебныхъ книгъ, въ которыхъ обыкновенно излагались и излагаются большинство всеневныхъ службъ. Но если это невозможно

(¹) См. март. кн.

сдѣлать по отношенію къ деталямъ всеневныхъ службъ, за то въ общихъ чертахъ порядокъ ихъ обрисовывается довольно рельефно, благодаря и тѣмъ немногимъ памятникамъ, которымъ воля Провидѣнія судила пережить свой вѣкъ, какъ бы изъ жалости къ намъ отдаленнымъ потомкамъ несчастныхъ предковъ. Сдѣланное нами въ первой главѣ отчасти уже убѣдить нашихъ читателей въ преувеличеніи и въ неосновательности тѣхъ сѣтованій, какія высказываетъ нашъ авторъ, когда пишетъ въ своей книгѣ, что „относительно особенностей отправленія часовъ, вечерей и полунощницы мы не находимъ ни малѣйшаго указанія ни въ богослужбныхъ книгахъ, дошедшихъ до насъ отъ XII в., ни въ посланіяхъ нашихъ первыхъ архимастырей, ни въ другихъ памятникахъ нашей первой письменности“ (стр. 55). А систематическое изложеніе порядка этихъ службъ въ настоящей главѣ, насколько это возможно сдѣлать, дастъ наглядныя и неопровержимыя этому доказательства.

Въ общихъ чертахъ порядокъ чина *вечерни*, по уставу студійскому, былъ тотъ же самый, что и по уставу іерусалимскому XV вѣка. Относительно же совершенія ея, по этому послѣднему уставу, можно сказать, что въ дни обычные она совершалась какъ нынѣ, но въ чинѣ ея, когда положено по уставу пѣть „аллилуія“, встрѣчаемъ нѣсколько незначительныхъ особенностей. Въ послѣднемъ случаѣ вечерня начиналась чтеніемъ трисвятаго, при чемъ всѣ присутствующіе въ храмѣ, стоя на своихъ мѣстахъ, „на рогожахъ“ (*ἐπι ψαθίων*), рядомъ, преклоняли колѣна и вставали „равно съ опасеніемъ“ (*ἐξ ἰσού μετὰ προβοχῆς*). Такихъ поклоновъ дѣлалось три, какъ замѣчаютъ уставы XV в. „*смущенія ради церковнаго*“⁽¹⁾. Нашъ уставъ, говоря о чинѣ вечерни, упоминаетъ

(1) Устав. ркп. Солов. библ. № 4128, л. 48; ркп. Анз. ск. № 85, л. 47; № 86, л. 25 об.; *Толков* ркп. м. Синод. библ. № 380, л. 9; № 379, л. 8 об.; № 384, л. 8 об. № 436, л. 16 об.

о поклонахъ, но съ прибавкою противоположной замѣтки: „такъ убо поклоняющимся *не смущенія ради церковнаго*“ (¹).

Во время предназначительнаго псалма положено читать вечернія свѣтильничныя молитвы. О количествѣ ихъ въ X—XII вѣкахъ, по отсутствію памятниковъ, мы ничего не можемъ сказать. — Впервые указаніе на ихъ число и порядокъ мы находимъ лишь въ памятникахъ XIII вѣка. „Первыя три молитвы, пишетъ г. Одинцовъ въ своей книгѣ о свѣтильничныхъ молитвахъ, тѣже, которыя въ нынѣшнихъ служебникахъ занимаютъ первыя три мѣста, четвертою же была молитва, или занимающая между вечерними молитвами шестое мѣсто и читавшаяся въ то время непосредственно послѣ первыхъ трехъ, или же молитва, занимающая въ нынѣшнихъ вечернихъ молитвахъ мѣсто седьмое и читавшаяся священникомъ во время чтенія на клиросѣ „Нынѣ отпущаеши“. Кромѣ этихъ молитвъ на вечернѣ въ XIII вѣкѣ читалась еще молитва входная, та самая, которая читается и теперь“ (стр. 91). Въ XIV вѣкѣ вмѣстѣ съ прежними списками молитвъ стали употребляться и новыя, въ которыхъ, по словамъ нашего автора, число молитвъ достигаетъ уже до десяти и даже одиннадцати (стр. 106). При этомъ нужно замѣтить, что, по расположенію молитвъ, эти списки были весьма разнообразны. Въ списокѣ съ семью молитвами первыя четыре тѣ, что имѣются въ нынѣшнемъ служебникѣ, пятое мѣсто занимаетъ молитва „Благословенъ еси Господи вседержителю, свѣдѣй умъ челоувѣчъ“ шестое — нынѣшняя молитва „входа“ и седьмое — молитва на главопреклоненіе (²). Въ спискахъ, имѣющихъ 10 и 11-ть молитвъ нынѣшнее девятеричное число молитвъ добавляется молитвами: „Благословенъ еси Господи

(¹) Типикъ 1862 г. л. 14.

(²) Служебн. ркн. Типогр. библ. № 129, л. 55—58.

вседержителю“ и молитвою прилежнаго моленія (стр. 106). Крайне неопредѣленный составъ свѣтильничныхъ молитвъ смущалъ современниковъ и одинъ изъ нихъ игумень Аѳанасій, рѣшился спросить о числѣ молитвъ митрополита Кипріана, который въ это время занятъ былъ мыслію объ устройствѣ нашего богослуженія. Кипріанъ не замедлилъ разрѣшить этотъ вопросъ (1390—1405 г.) такъ: „о молитвахъ же вечернихъ и заутреннихъ въпросить мя еси: колько ихъ есть? И на вечерни убо молитвы 6, а седьмая выходная, а осьмая по исполненіи вечерня и по возглашеніи“ (1). Составъ и расположеніе вечернихъ молитвъ въ XV вѣкѣ описываетъ г. Одинцовъ такъ: „въ чинѣ вечерни въ разсматриваемое нами время начала выходитъ изъ употребленія практика предшествовавшаго времени—читать нынѣшнюю седьмую молитву во время чтенія „Сподоби Господи“; но вмѣсто нея начало входитъ въ обыкновеніе чтеніе вечернихъ молитвъ близкое къ нынѣшнему: молитва седьмая начала читаться не во время чтенія на клиросѣ „Сподоби Господи“, (какъ это было въ XIII вѣкѣ стр. 107), а непосредственно послѣ молитвы шестой. Пятое мѣсто среди вечернихъ молитвъ въ это время занимала таже молитва, которая читалась на этомъ же мѣстѣ и въ предшествовавшемъ вѣкѣ и чтеніе которой положено на вечернѣ въ нѣкоторыхъ древнихъ греческихъ спискахъ, именно молитва: „Благословенъ еси Господи, свѣдый умъ человекъ“. Въ это же время являлось желаніе (?) совмѣстить новый порядокъ чтенія вечернихъ молитвъ, по которому нынѣшняя седьмая молитва должна была читаться непосредственно послѣ молитвы шестой, съ старымъ, по которому время чтенія ея назначалось во время „Сподоби Господи“: чтеніе молитвы седьмой въ послѣдованіи вечерни полагалось два раза — первый

(1) Русск. Истор. библ. 1880 г. т. VI, стр. 265.

разъ—соответственно требованію новаго порядка чтенія вечернихъ молитвъ непосредственно послѣ молитвы шестой, а второй, согласно съ требованіемъ стараго порядка, во время „Сподоби Господи“; но нужно сказать, что такой порядокъ чтенія вечернихъ молитвъ былъ явленіемъ исключительнымъ, какъ можно заключать на основаніи единичности памятника“ (стр. 187). Нашъ авторъ однако далеко не исчерпываетъ всего разнообразія списковъ молитвъ этого времени. Число ихъ, какъ и въ предшествующее время достигаетъ до 10 и 11-ти. Списки съ одиннадцатью молитвами въ XV вѣкѣ стали встрѣчаться чаще, чѣмъ въ прошломъ столѣтіи. Но составъ молитвъ не измѣнился въ сравненіи его съ XIV вѣкомъ. Нашъ авторъ не пытается уяснить себѣ: какъ и подъ вліяніемъ чего произошло все это разнообразіе списковъ свѣтильничныхъ молитвъ. Единственная его попытка объяснить появленіе молитвы „прилежнаго моленія“ въ чинѣ вечерни XIV вѣка на сугубой ектеньи тѣмъ предположеніемъ, что „русскому переводчику или переписчику могло казаться (!) невѣрнымъ то обстоятельство, что, согласно практикѣ церкви греческой, ектенія сугубая съ молитвою прилежнаго моленія возглашалась только на литургіи, на вечернѣ же не возглашалась, и онъ внесъ (?) ее въ чинъ этой послѣдней, руководствуясь чиномъ литургіи“ (стр. 106) оказывается лишеннымъ всякаго основанія. Эта самая молитва съ надписью, „ἐκ τῆς ἐκτενοῦς ἰκεσίας“ находится наряду съ вечерними молитвами въ богослужебномъ памятникѣ XIV вѣка греческой церкви⁽¹⁾. Едвали нужно прибавлять, что на появленіе этой молитвы въ данномъ мѣстѣ въ нашихъ служебникахъ оказала вліяніе практика греческой церкви. Что касается расположенія и числа молитвъ, то для этого обратимся къ практикѣ церкви греческой. Если не

(1) *Τακτικὸν Καντακουζ.* рки. XIV в. м. Свн. библ. № 279, л. 5.

найдемъ мы здѣсь оригиналовъ для всѣхъ нашихъ списковъ этихъ молитвъ, то, по крайней мѣрѣ, убѣдимся, что всѣ молитвы перешли въ наши богослужебные памятники изъ памятниковъ греческой церкви. Въ однихъ греческихъ памятникахъ первые четыре молитвы стоятъ въ такомъ же порядкѣ, какъ и нынѣ⁽¹⁾; въ другихъ только первыя три соотвѣтствуютъ нынѣшнему расположенію, а четвертое мѣсто занимаетъ молитва (*εύχῆ τετάρτη*): „*Εὐλογητὸς εἶ, Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἐπιβτάμενος τὸν νοῦν ἀνθρώπων*“⁽²⁾, которая въ нѣкоторыхъ памятникахъ находится на пятомъ мѣстѣ⁽³⁾. На послѣднемъ мѣстѣ иногда кромѣ указанной молитвы можно найти или: „*Ἐμπέρας καὶ πρωὶ, καὶ μεσημβρίας αἰνοῦμεν εὐλογοῦμεν, εὐχαριστοῦμεν καὶ δεόμεθα σοῦ δεσποτα τῶν πάντων*“⁽⁴⁾, или: „*Ὁ τοῖς ἀβηήτοις ὑμνοῖς καὶ ἀπαντοῖς δοξολογίαις ὑπὸ τῶν ἁγίων δυνάμεων αἰννοῦμενος*“⁽⁵⁾. Шестое мѣсто занимаютъ молитвы — по однимъ: „*Κύριε, Κύριε, ὁ τῆ ἀχράντου σου δυνάμει συνέχων τὰ σύμπαντα*“⁽⁶⁾, а по другимъ: „*Ὁ Θεὸς ὁ μέγας ὁ ὑψίστος ὁ μόνος ἔχων ἀθανάσιαν φῶς οἰκῶν ἀπροσίτων*“⁽⁷⁾. На седьмомъ мѣстѣ стоятъ молитвы: „*Κύριε ὁ, Θεὸς ἡμῶν, ὁ κλίνας οὐρανοῦς*“⁽⁸⁾ и „*Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ θαυμαστός, ὁ ἀνεκδιήγητος ἀγαθωσύνη*“⁽⁹⁾. Въ большинствѣ памятниковъ

(1) *Ευχολ.* Goar. pag. 44; ркп. XI в. Севастьянова собран. (моск. Румянц. муз.) № 474; ркп. XV в. м. Синод. библ. № 280; № 281; ркп. Гумянц. муз. XVI в. № 403.

(2) Ркп. м. Синод. библ. № 279, л. 4.

(3) Ркп. Севаст. собр. № 474, л. 53 об. *Ευχολ.* Goar. pag. 44.

(4) *Ευχολογ.* ркп. м. Синод. библ. № 280, л. 2; № 281, л. 250.

(5) *Τακτικὸν Καντακουζ.* ркп. м. Син. библ. № 279, л. 4.

(6) *Ευχολογ.* ркп. Севаст. собр. № 474, л. 54; ркп. м. Син. б. № 279, л. 4 об.; *Ευχολ.* Goar. pag. 44.

(7) Ркп. м. Син. библ. № 280, л. 2; № 281, л. 250.

(8) *Ευχολογ.* ркп. м. Син. библ. № 280, л. 3; № 281, л. 250 об.

(9) Ркп. Сев. соб. № 474, л. 54 об. Ркп. м. Син. библ. № 279, л. 4 об. *Ευχολ.* Goar. pag. 44.

восьмою молитвою считается нынѣшняя молитва входа: „*Ἐμπέρας καὶ πρωὶ καὶ μεσημβρίας*“, которая надписывается или „*εὐχὴ ἀντιφώνου ᾗ*“⁽¹⁾ или *εὐχὴ ἀντιφώνου ᾗ, πρὸ τοῦ, Κύριε ἐκέκραξα*“ или „*εὐχὴ ἐμπερίου ᾗ, εἰς τὸ, Κύριε ἐκέκραξα*“⁽²⁾ или ближе къ нынѣшнему надписанію „*Εὐχὴ τῆς ἀγίας εἰσόδου*“⁽³⁾. Въ извѣстномъ уже Тактиконѣ Иоанна Кантакузена къ восьми указаннымъ сейчасъ молитвамъ прибавлены еще двѣ: „*εὐχὴ τῆς εὐτενοῦς ἱερείας*“. „*Κυριε ὁ Θεὸς ἡμῶν τὴν εὐτενὴ ταύτην ἱερείαν, προσδέξαι*“ и „*εὐχὴ τῆς κεφαλοκλισίας*“. „*Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ κλίνας οὐρανούς*“⁽⁴⁾.

Такимъ образомъ, внѣ всякаго сомнѣнія, что на разнообразіе списковъ вечернихъ молитвъ оказала большое вліяніе практика церкви греческой. Одни и тѣже особенности въ количествѣ молитвъ и въ ихъ распорядкѣ одновременно появляются въ нашей богослужбной практикѣ и въ практикѣ церкви греческой. Здѣсь и у насъ число молитвъ въ общемъ не превышаетъ десяти. Правда, съ XV вѣка начинаютъ въ нашей богослужбной практикѣ появляться списки съ II молитвами,—греческое происхожденіе которыхъ несомнѣнно и оправдывается уже извѣстными намъ памятниками,—повидимому неимѣющіе для такого расположенія и состава законнаго основанія, и мы могли бы приписать, какъ это дѣлаетъ г. Одинцовъ весьма часто, появленіе ихъ произволу русскаго писца, но воздерживаемая отъ такого поспѣшнаго заключенія въ виду того обстоятельства, что наше знакомство съ греческими рукописными памятниками не выходитъ за предѣлы московскихъ книгохранилищъ.

(1) Ркп. Севаст. собр. № 474, л. 55; Тр. К. ак. 1873 г. т. 3, стр. 443.

(2) *Ευχολογ.* Coar. pag. 44.

(3) *Такти.* Ркп. м. Спн. библ. № 279, л. 4 об.

(4) *Ibid.* л. 5.

Относительно пѣнія стихирь „на Господи возвахъ“, по уставу студійскому, г. Одинцовъ замѣчаетъ, что число ихъ „было меньше числа стихирь, назначасмаго нынѣшнимъ уставомъ: самое большое количество стихирь при отправленіи службы по минеѣ, даже въ дванадесятые праздники—шесть, а при отправленіи службы по цвѣтной тріоди—девять“ (стр. 36). Къ сказанному г. Одинцовымъ мы можемъ прибавить слѣдующее замѣчаніе типографскаго устава: „о стихирахъ воскресныхъ подобаетъ вѣдати, яко отъ субботы мрносницъ воскресная стихира въ Октоицѣ по трижды единъ стихъ пѣти до 6-й недѣли. иже есть о слѣпцѣ, а всѣхъ святыхъ стихъ и въ субботы же, аще память нарочитаго совершается, по дваши, а по единою святаго“. Если память Іоанна Богослова приходилась въ воскресеніе, то стихирь октоиха пѣли по одному разу (1). Въ іерусалимскомъ уставѣ, какъ извѣстно, число стихирь на „Господи возвахъ“ не превышаетъ десяти. Такое число стихирь обыкновенно поютъ наканунѣ воскресныхъ дней. Самая обыкновенная будничная служба, по этому уставу, имѣетъ не менѣе шести стихирь. На дни дванадесятыхъ праздниковъ и великихъ святыхъ въ уставѣ указывается восемь стихирь.

При пѣніи Богородичнаго стиха священникъ съ діакономъ совершали выходъ съ кадиломъ. Въ XIII вѣкѣ при входѣ, по словамъ нашего автора, священникъ говорилъ: „Благословенно вхожденіе Христа, истиннаго Бога нашего“, а послѣ этого діаконь: „Свѣте тихій святыхъ славы“, а клиръ: „Безсмертнаго Отца небснаго“ (стр. 91). По уставу іерусалимскому, до стиха „яко утвердися“ священникъ съ діакономъ стоятъ на солеѣ, а при этомъ дѣлаютъ поклонъ настоятелю или его мѣсту (*πιοῦβι μετανοίαν τῷ προεβτῶτι, ἢ εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ*) идутъ въ алтарь и облача-

(1) Уст. ркн. Типогр. библ. № 283, л. 16-й.

ются въ ризы (*ἀλλάβουσι τὴν ἱερατικὴν στολὴν*) для совершенія вѣхода. По окончаніи Богородична діаконъ, сдѣлавши крестообразный знакъ кадиломъ предъ царскими дверями, шель и кадилъ настоятеля, „аще же нѣсть настоятеля, то мѣсто его кадитъ“. Затѣмъ снова приходилъ къ царскимъ вратамъ и, дѣлая крестъ кадиломъ, произносилъ „премудрость прости“. „Нареченный же мнихъ глаголати псалмы“ читаетъ „Свѣте тихій“ (*Ὁ διάκονος... λέγει σοφία ὄρχοι καὶ ὁ παχθεὶς μοναχὸς τὸ φῶς ἰλαρόν*) (¹). Обычай читать пѣснь священномученика Аѣиногена былъ такъ распространень, что для уничтоженія его потребовалось особое опредѣленіе отцовъ Стоглаваго собора (²). Изъ этого соборнаго опредѣленія, а также и изъ богослужебныхъ памятниковъ XVI вѣка (³) видно, что указанный обычай, явившійся въ богослужебной практикѣ нашей церкви, какъ мы видѣли, въ XIII вѣкѣ, въ послѣдующее время нѣсколько измѣнился. Діаконъ произносилъ только слова „Свѣте тихій“, а хоръ или „учиненный мнихъ“ отвѣчалъ „святыя славы“, поэтому и пѣснь св. Аѣиногена сдѣлалась извѣстною подъ именемъ пѣсни: „святыя славы“. Подъ этимъ именемъ она цитруется въ постановленіяхъ собора 1551 года (⁴).

По окончаніи „святыя славы“ кононархъ произносилъ прокимень дня. Прочитавъ послѣдній стихъ прокимена, кононархъ обращался лицомъ на западъ и, сложивъ руки на груди, стоялъ въ ожиданіи конца прокимна, послѣ чего, сдѣлавши поклонъ, отходилъ на свое мѣсто (*Μετὰ δὲ τὴν εἴσοδον, ὁ παχθεὶς μοναχὸς, βάλλων συνήθη μετάνοιαν προεβῶτι, ψάλλει τὸ τῆς προκειμένου.... Στραφεὶς δὲ πρὸς δυσμᾶς, δε-*

(¹) Ркп. Солов. библи. № 1128, л. 7 об., 8; ркп. Анз. скит. № 85, л. 4 об. слич. *Τυπικὸν* ркп. м. Син. библи. № 381, л. 1 об.; № 456, л. 15.

(²) Стогл. глав. 5, вопр. 22, стр. 65; гл. 16, стр. 105.

(³) Уставъ Сѣвск. м. ркп. м. Синод. библи. № 404, л. 19.

(⁴) Стоглав., глав. 5, вопр. 22, стр. 65.

δεμένας ἔχων τὰς χεῖρας, ἵσταται, περιμένων τὴν πλήρωσιν τοῦ προκειμένου, εἶτα βάλλει μετανοίας καὶ ἀπέροχεται εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ (¹). Уставы іерусалимскій и студійскій ничего не говорятъ въ какомъ положеніи въ это время находился священникъ, но изъ каноническихъ отвѣтовъ митрополита Иоанна видно, что въ XI вѣкѣ было въ обычаѣ сидѣть священнику во время прокимена. „Иже въ пѣніи „Воскресни Господи“ и „Всяко дыханье“, „аллилуія“ и прокименъ вечерни церковныхъ, читасмъ мы здѣсь, іереемъ и архіереемъ сподати, бѣльцемъ или простъцемъ никако же, аще князь или царь (Κἄν ἄρχων ἢ τις ἢ βασιλεύς) будетъ (²).

Дальнѣйшій порядокъ вечерни по уставу студійскому,—если не считать въ числѣ особенностей, уже извѣстныхъ намъ: въ XIII вѣкѣ чтеніе нынѣшней седьмой молитвы во время „Нынѣ отпускаеши“ (стр. 91), а въ XIV вѣкѣ чтеніе той же молитвы во время „Сподоби Господи“ (стр. 107) — не представляетъ разницы отъ порядка ея въ наше время. Въ чинѣ вечерни по уставу іерусалимскому есть нѣкоторыя особенности: а) чтеніе молитвы „прилежнаго моленія“ во время сугубой ектеньи (³) б) частое возглашеніе словъ „миръ всѣмъ“ (⁴) и в) чтеніе молитвы исхода „Благій челоуѣколюбче Царю молимъ тя прилежно Господи Боже нашъ“ при окончаніи вечерни (стр. 188, 189). Первая и послѣдняя особенности находятъ для себя полное подтвержденіе въ практикѣ церкви греческой (⁵). Относительно второй особенности г. Один-

(¹) Уставъ ркп. Соловец. библ. № 1128, л. 8; № 1116, л. 11; № 1118, л. 10 об. Сл. *Тупик*. ркп. м. Синодал. библ. № 381, л. 1 об. 2; № 456, л. 15.

(²) Русск. ист. библ. 1880 г. т. VI, стр. 5.

(³) Служеб. ркп. Соловецк. библ. № 1024, л. 24; № 1025, л. 16.

(⁴) Ркп. Солов. библ. № 1020, л. 19, 20, 23 об. 24; № 1024, л. 7, 9 об. 10; № 1025, л. 14 об. 15.

(⁵) *Τρικτικ Καντακουξ*. ркп. м. Сян. библ. № 279, л. 5; Mign. Patrol. Curs complet. t. 133, pag. 636. *Τελευταία δὲ εὐχὴ πασῶν ἢ τῆς κεφαλολησίας τε καὶ ἀπολύσεως.*

повъ замѣчаетъ, что ее „мы встрѣчаемъ только въ русскихъ служебникахъ разсматриваемаго времени“— и что въ богослужебной практикѣ церкви русской, предшествовавшихъ вѣковъ, равно какъ и въ древнихъ греческихъ спискахъ послѣдованія вечерни ея не имѣлось. Для уясненія вопроса: откуда явилась къ намъ эта особенность—онъ допустилъ предположительное рѣшеніе. Имѣя въ виду ея позднее появленіе въ нашихъ богослужебныхъ памятникахъ, съ одной стороны, а съ другой, „неумѣстность ея, достаточно объясняемую невѣжествомъ русскаго писца“ (?) нашъ авторъ умозаключилъ: „можно думать, что она обязана своимъ происхожденіемъ русскому грамотѣю“. На этомъ однако его гаданія не остановились. Такъ какъ возгласъ „миръ всѣмъ“, по словамъ его, встрѣчается *почти исключительно въ служебникахъ новгородской епархіи* весьма близкой къ западу, то г. Одинцовъ склоненъ думать, что русскій грамотѣй сдѣлалъ это не безъ вліянія на него практики латинскаго богослуженія, гдѣ возгласъ священника *Dominus vobiscum*“, равносильный словамъ „миръ всѣмъ“ слышится за каждымъ богослуженіемъ сравнительно часто (стр. 189). Не имѣя прямыхъ указаній въ богослужебныхъ книгахъ греческой церкви на существованіе этой особенности, мы тѣмъ не менѣе позволяемъ себѣ думать, что представленное объясненіе появленія ея въ нашихъ служебникахъ едвали вѣрно. Есть основаніе думать, что частое возглашеніе „миръ всѣмъ“ далеко не было чуждо и практикѣ древне-греческой церкви ⁽¹⁾ отъ которой по всей вѣроятности

(1) Когда входитъ въ церковь предстоятель, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ въ одной изъ своихъ бесѣдъ, то говоритъ по обычаю *миръ всѣмъ* (*εἰρήνη πᾶσι*); когда говоритъ слово—*миръ всѣмъ*; когда благословляетъ—*миръ всѣмъ*; когда повелѣваетъ лобызаться—*миръ всѣмъ*; когда совершается жертва—*миръ всѣмъ*; и опять въ срединѣ—благодать вамъ и *миръ* Nonil III in epistol. Pauli ad Colossens. edit Paris. 1636 an. pag. 1338, 1339.

заимствовала эту особенность и наша древне-русская церковь.

О совершении литіи по уставу „іерусалимскому“ въ дни великихъ праздниковъ нашъ авторъ ничего не говоритъ, а между тѣмъ и этотъ чинъ XV вѣка не безъ особенностей при сравненіи его съ настоящимъ. Прошеній на литіи было всего только первыя три. Молитву „Владыко многомилостиве“ священникъ читалъ обратившись лицомъ на западъ (*ὁ ἱερεὺς στραφεὶς πρὸς δυσηὰς, λέγει μεγαλοφώνως*). Предъ чтеніемъ молитвы „Господи Іисусе Христе Боже нашъ“ священникъ бралъ въ руки (*Ἐπὶ χεῖρας*) хлѣбецъ и дѣлалъ имъ крестъ (*τυπώσας σταυρὸν δι' αὐτοῦ*) надъ остальными хлѣбцами ⁽¹⁾. Все это составляетъ положительную копію съ практики греческой церкви ⁽²⁾.

О совершеніи, такъ называемыхъ, пѣсенной вечерни и пѣсенной утрени, которыя явились въ нашей богослужбной практикѣ въ XIV вѣкѣ, мы не будемъ говорить въ виду появившагося въ нашей литературѣ спеціального, довольно обстоятельнаго изслѣдованія „о пѣсенномъ послѣдованіи“ И. Мансветова. Интересующихся этими весьма любопытными чинопослѣдованіями мы отсылаемъ къ названному сейчасъ изслѣдованію.

Послѣ вечерни, какъ и нынѣ, всегда совершалось повечеріе. Уставъ студійскій, какъ и уставъ іерусалимскій XV вѣка различаютъ три особые чина повечерія. Чинъ повечерія обыкновенный, совершаемый во всѣ простые дни, о которомъ уставы студійскіе очевидно умалчиваютъ.—Чинъ повечерія, называемый малымъ и начинающійся съ чтенія 90 псалма „Живый въ помощи“. Это повечеріе совершалось отъ Вознесенія до недѣли всѣхъ святыхъ, въ субботы вечеромъ,

(1) Уст. ркп. Солов. библ. № 1116, л. 12; № 1128, л. 9; Служб. ркп. тойже библ. № 1020, л. 9, 10; № 1024, л. 12, 13, 14.

(2) *Тулков* ркп. м. Сип. библ. № 380, л. 34; № 381, л. 2, 3, № 488, л. 4, 5.

въ господскіе праздники ⁽¹⁾ и, наконецъ, наканунѣ памяти великихъ святыхъ. Последнее оправдывается слѣдующимъ замѣчаніемъ, которое дѣлаеть уставъ относительно повечерія въ пятницу первой недѣли поста: „*навечерницу* же поють *малую* внѣ церкви „Живыи въ помощь“ и прочая безъ возгласа, не субботы же ради поють сице навечерницу, *праздника ради святаго Феодора*, въ прочая бо пятки поста въ няже *нѣсть нарочита праздника, великую навечерницу поють* ⁽²⁾. Приведенное сейчасъ замѣчаніе интересно еще тѣмъ, что указываетъ на третій видъ повечерія — „*великую навечерницу*“, которая совершалась главнымъ образомъ въ великій постъ ⁽³⁾. Но помимо этихъ трехъ, такъ сказать, основныхъ видовъ повечерія, студійскій уставъ указываетъ еще видъ „навечерницы“ какъ бы четвертый, которая совершалась отъ понедѣльника антипасхи до Вознесенія и которую должно было пѣть „испълнь“. Въ общихъ чертахъ порядокъ этого повечерія въ уставѣ передается въ такомъ видѣ: шесть псалмовъ, „съ нами Богъ“, „бесплотное естество“, „Вѣрую“, „Пресвятая Владычице“, по „Отче нашъ“ Господи помилуй 30 разъ, три поклона, прокимень и затѣмъ снова пріидите поклонимся, 6-й псаломъ: „Господи да не яростию“, Трисвятое, Отче нашъ, 12 разъ „Господи помилуй“. Это повечеріе оканчивалось молитвою священника, послѣ которой всѣ расходились по своимъ келліямъ ⁽⁴⁾. На основаніи изложенія этого, такъ сказать, половиннаго повечерія, можно заключать, что и „великая навечерница“ время господства устава студійскаго представляетъ не особенно много отличій отъ нынѣшняго великаго повечерія. Вся разница оче-

(1) Устав. ркн. XI—XII в. Типогр. библ. № 285, л. 16 об.

(2) Ркн. XII в. м. Син. библ. № 330, л. 10 об., 11, 19.

(3) Ibid. л. 268 об.

(4) Устав. ркн. Типогр. библ. № 285, л. 16 об.

видно, заключается въ отсутствіи молитвъ, положенныхъ въ концѣ нынѣшняго повечерія и тѣхъ молитвъ, которыя нынѣ стоятъ между шестопсалміями. Ниже мы будемъ имѣть случай замѣтить, что и другіе богослужебныя чины древне-русской богослужебной практики тоже не имѣли молитвъ до конца XIV вѣка.

По уставу „іерусалимскому, чинъ повечерія перваго рода, совершенно сходный съ „малымъ повечеріемъ“ нашихъ дней совершался въ то время, когда положено всенощное бдѣніе, когда праздновался святой, имѣющій на утрени поліелей, а также отъ недѣли Троицкой до недѣли всѣхъ святыхъ, отъ 24 декабря до 14 января и въ недѣли мясопустную и сырную⁽¹⁾. Чинъ повечерія, начинающійся 90 псалмомъ, совершался во весь годъ, за исключеніемъ постовъ и дней, въ которые, по уставу, положено пѣть „аллилуія“⁽²⁾. Порядокъ этого повечерія мы изложили выше⁽³⁾, сдѣлавъ весьма вѣроятное предположеніе, что онъ одинъ и тотъ же съ подробнымъ повечеріемъ по уставу студійскому и оттуда перешелъ въ памятники съ расположеніемъ службъ по уставу іерусалимскому. Великое повечеріе совершалось не только въ дни великаго поста, но и въ посты филипповскій и успенскій, а также и въ дни, когда, по уставу, положено пѣть „аллилуія“⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Слѣд. Псалт. ркп. Сол. библ. № 772, л. 41; № 776, л. 245; Часосл. ркп. той же библ. № 1148, л. 43; № 1151, л. 116.

⁽²⁾ Слѣд. Псалт. ркп. Солов. библ. № 772, л. 42; № 776, л. 243, 244; № 779, л. 285 об., 286; Часосл. ркп. той же библ. № 1148, л. 44 об. 45; № 1151, л. 118 об. 119.

⁽³⁾ См. нашу первую главу стр. 254, примѣч. 2.

⁽⁴⁾ Къ концу XV вѣка обычай *двоить* „аллилуія“, первая указанія на который можно находить еще въ памятникахъ XII вѣка. (Устав. ркп. м. Синод. библ. № 330, л. 268) сдѣлался господствующимъ въ нашей богослужебной практикѣ и по поводу его завязалась жаркая полемика. Явились противники и сторонники этого обычая. Къ первымъ принадлежали митрополитъ Фотій, псковскій владыка Геннадій и священникъ псковскій, за свою ученость прозванный „стопомъ церковнымъ“, Іовъ. Самымъ яркимъ сторонникомъ и ревностнымъ защитникомъ

Порядокъ его не представляетъ особенныхъ

«двугубой божественной аллилуія» былъ псковскій поселянинъ, нѣкто Елеазаръ, въ иночествѣ Ефросинъ. Подробная и обстоятельная исторія этого обычая у насъ на Руси, споры о немъ про и contra и исканіе оправданія его въ практикѣ церкви греческой изложены въ «Исторіи русской церкви» въ VIII т., III кн., стр. 129—142 митрополита Макарія. Отсюда *буквально выписаны* всю эту исторію о «двугубой аллилуія» на страницы 243—249 своей книги г. Одинцовъ, сдѣлавъ, впрочемъ, небольшіе пропуски нѣкоторыхъ подлинниковъ и перетасовку, при чемъ однако въ возможныхъ для него случаяхъ онъ не приминувъ подитовать тѣ источники, которые указаны авторомъ «Исторіи русской церкви». Мы признаемъ, не вполне понимаемъ цѣль введенія этой исторіи въ разбираемую нами книгу, въ которой она пришта безъ всякой нужды къ концу X главы. Нового чего нибудь по этому поводу г. Одинцовъ не сказалъ и едвали намѣревался сказать. Даже въ вопросѣ: откуда явился въ церковь русскую обычай двоить аллилуія? онъ повторилъ мнѣніе преосвященнаго Макарія, сказавъ, что она занесена къ намъ въ книгахъ изъ Сербіи (стр. 247, слич. Истор. рус. церкви т. VIII, 130). А относительно свидѣтельства Ефросина псковскаго и его сторонника Аванасія, «честнѣйшаго во иноцѣхъ общецѣлительнаго великія лавры св. Николая ктitora», что обычай этого держалась и практика церкви греческой, г. Одинцовъ замѣчаетъ: «состояніе (!) богослужбныхъ памятниковъ того времени (т. е. XV вѣка) не даетъ намъ возможности (?) установить безусловную достовѣрность свидѣтельства пр. Евфросина о существованіи въ Греціи обычая двоить при богослуженіи аллилуія, во время посѣщенія имъ этой страны» (стр. 248). Высказавъ это, нашъ авторъ лишь только повторялъ слова преосвященнаго Макарія, который тоже не вѣритъ свидѣтельству Аванасія, а ссылку отцовъ стоглаваго собора на практику «св. соборной и апостольской церкви» называетъ даже «исторической неправдой» (стр. 142). На самомъ же дѣлѣ и тотъ и другой были далеки отъ истины. Если мы обратимся къ богослужбнымъ греческимъ памятникамъ непосредственно, то относительно чтенія и пѣнія «аллилуія» здѣсь встрѣтимъ весьма разнообразныя указанія. Частіиѣе указаніе на «двугубую аллилуія» находимъ уже въ памятникѣ XIII—XIV в. Въ этомъ памятникѣ, содержащемъ въ себѣ чинъ монашескаго погребенія «двугубан аллилуія» положена вмѣсто приѣзда къ стихамъ втораго антифона: *ἀλληλούια β'* (рки. м. Синод. библи. XIII—XIV в. № 396, л. 118), а вмѣсто приѣзда на третьемъ антифонѣ въ этомъ же памятникѣ «аллилуія» положено пѣть три раза: *ἀλληλούια γ'* (ibid. л. 120 об. 121). Въ другихъ памятникахъ отъ XIII в. до XVI в. мы встрѣчаемъ, слѣдующія указанія по этому поводу: *ἀλληλούια γ'* (Ωρολογ. рки. собр. Севаст. XIII—XIV в. № 493, л. 9 об.; XIII в. № 494, л. 6 об., 13, 30 об., 30 об. 101, 124 об. 138; XIV в.

разностей отъ великаго повечерія въ настоящее

№ 495, л. 14 об. 19 об. 33 об.; XV в. № 496, л. 112; XVI в. № 497, л. 156 об.; ркп. того же вѣка м. Синод. библ. № 300, л. 83 об. 104) ἀλληλούια, ἀλληλουια, ἀλληλούια (иногда прибавляется γ') Ὡρολογ. ркп. Севаст. собр. XV в. № 496, л. 71; XVI в. № 497, л. 102; Τριώδιον. ркп. того же сообр. XV, № 479, л. 77 об.); ἀλληλούια ἀλληλούια γ' Ὡρολογ. ркп. Сев. собр. XVI в. № 497, л. 162; ἀλληλούια τρεῖς (Ὡρολογ. ркп. Севаст. собр. XVI в. № 497, л. 56 об. 145 об.); ἀλληλούια, ἀλληλούια δοξα (σαι) ὁ Θεός; ἀλληλούια, ἀλληλουια δοξα σοῦ ὁ Θεός; ἀλληλούια, ἀλληλουια ἀναπαύσον τὸν δοῦλον σου (ркп. м. Синод. библ. XVI в. № 259, л. 127). Но самымъ интереснымъ памятникомъ въ рѣшеніи вопроса «о двугубой аллилуія» несомнѣнно долженъ быть часословъ (ἀρολογιον) московской Синодальной библиотеки XVI в. подъ № 300. Этотъ памятникъ вывезенъ съ востока известнымъ уже намъ Арсеніемъ Сухановымъ, сотрудникомъ патріарха Никона по книжному исправленію, и имѣть собственноручную надпись этого старца на поляхъ: «Арсеній». Вотъ данныя для занимающаго насъ вопроса, выбранныя изъ этого памятника: *пять разъ*, аллилуія написано здѣсь такъ: ἀλληλουια ἀλληλουια δοξα σοι ὁ Θεός (№ 300, л. 42—47 об.), прибавлено: γ. (49, 93 об. 94); *два раза* ἀλληλούια γ' (ibid. л. 83 об., 104) и, только всего *одинъ разъ*: ἀλληλούια, ἀλληλουια, ἀλληλουια δοξα σοι ὁ Θεός (ibid. л. 143 об.). Въ такомъ написаніи «аллилуія» встрѣчается еще въ нѣкоторыхъ памятникахъ и опять только по одному, иногда по два раза (Ὡρολογ. ркп. Севаст. собр. XIII в. № 494, л. 173; XVI в. № 497, л. 94 об., 112 об.). Изъ приведенныхъ данныхъ мы видимъ, что большинство указаній на обычай двугубить «аллилуія» падаетъ на памятники XVI вѣка, но этимъ однако не исключается достоверность свидетельства Евфросина псковскаго и его сторонника Аѳанасія. Что этотъ обычай былъ распространенъ въ богослужебной практикѣ греческой церкви и въ XV вѣкѣ, то помимо тѣхъ данныхъ, которыя мы привели выше, указаніе на него мы находимъ и у литургиста XV вѣка, Симеона Солунскаго. Καὶ ψάλλεται, пишетъ онъ въ своемъ трактатѣ подъ заглавіемъ «de sacra praesentatione», τὸ τρίτον ἀντίφωνον κατὰ στίχον λεγόντων ἀλληλούια διπλοῦν (Mign. Patrol. Cours. complet. t. 135. pag. 632). Это мѣсто важно и въ томъ отношеніи, что въ немъ находимъ указаніе на нашъ терминъ «двугубый», который есть ни болѣе ни менѣе какъ переводъ слова «διπλοῦν». Такимъ образомъ внѣ всякаго сомнѣнія, что обычай двугубить «аллилуія» явился въ нашей богослужебной практикѣ подъ вліяніемъ практики церкви греческой. Это одинъ выводъ. Другой выводъ получается тотъ, что обычай этотъ существовалъ въ практикѣ церкви греческой одновременно съ другимъ обычаемъ, по которому «аллилуія» *троили*. Двойственная практика относительно употребленія «аллилуія» продолжала существовать въ практикѣ греческой церкви даже и въ

время ⁽¹⁾.

Менше всего свѣдѣній сохранилось отъ временъ господства студійскаго устава о совершеіи полунощницы, такъ что нѣтъ возможности возстановить подробный порядокъ ея. Нужно, однако думать, что порядокъ ея въ это время въ общихъ чертахъ представляетъ большое сходство съ тѣмъ же чиномъ по уставу іерусалимскому. Въ этомъ послѣднемъ уставѣ, какъ извѣстно, находится три чина полунощницы: воскресной, субботней и вседневной. Воскресная полунощница XV вѣка представляетъ особенность отъ нынѣшней обиліемъ тропарей, положенныхъ послѣ воскреснаго троичнаго канона. Число списковъ этихъ тропарей велико. Количество ихъ постоянно колеблется, но оно не превышаетъ десяти. Тропари эти слѣдующіе и располагаются въ такомъ порядкѣ: „Достойно есть богоподобнѣ славити тя“ „Господоначальную херувимъ“, „Свѣтозарна ти молнія“, „Отцу безначальному“, „Воспоимъ вси богоподобнѣ“, „Его же ужасаются и трепещуть херувими“, „Достойно есть всеблагоговѣйно“, слава „Отче вседержителю Слове Божій“, и нынѣ „Прими мои слезы царю“ ⁽²⁾. Въ составъ этой полунощницы XV в. входили молитвы: „Въ твое заступленіе и крѣпкую помощь“ (эта молитва надписывается именемъ Кирилла Туровскаго), молитва по буквамъ „Къ Богу нашему Іисусу Христу“:

XVII вѣкѣ, о чемъ ясныя свѣдѣтельства мы находимъ въ «проскинитаріи» Арсенія Суханова (стр. 68, 214, 215, 216 и т. д.). Издатель «Проскинитарія» напрасно поэтому дѣлаетъ поправки въ видѣ подстрочныхъ примѣчаній въ тѣхъ мѣстахъ его, гдѣ находитъ указанія на употребленіе въ это время въ практикѣ греческой церкви «двугубой аллилуія» (стр. 214, пр. 2; стр. 216, прим. 1; стр. 68, прим. 3).

⁽¹⁾ Устав. рки. Солов. библ. № 1116, л. 542; Слѣд. Псалтир. рки. той же библ. № 769, л. 302 об. № 771, л. 253; № 772, л. 56. Часосл. рки. той же библ. № 1146, л. 35, № 1148, л. 52; № 1151, л. 108, № 1153, л. 158 об.

⁽²⁾ Слѣд. Псал. рки. Солов. библ. № 711, л. 154 об. 155; Часосл. рки. той же библ. № 1146, л. 89 об.—92.

„Безгрѣшне едине, тебя молю“, пресвятой Богородицы по буквамъ „Воспѣваю благодать твою, Владычице“ (1). Порядокъ полунощницы вседневной и субботней не представляетъ любопытныхъ особенностей.

Чинъ утрени, по уставу студійскому, начинался чтеніемъ 6 псалма, во время котораго священникъ совершалъ кажденіе храма и всѣхъ молящихся. По прочтеніи этого псалма священникъ произносилъ два возгласа подъ рядъ: „Яко святъ еси Боже нашъ“ и „Слава святѣй“, изъ которыхъ первый произносился предъ царскими вратами, а второй въ алтарѣ предъ престоломъ и слѣдовало чтеніе шестопсалмія. По уставу іерусалимскому XV в. утренняя начиналась также, какъ и нынѣ. Послѣ тропарей: „Спаси Господи“ и др. проносилась краткая сугубая ектенья, на которой не поминался ни архіепископъ ни настоятель (*Καὶ μετὰ τὸ, πληρῶσαι τὰς ὑπὲρ τῶν βασιλέων αἰτητήσεις, ἄλλος γάρ ἐν τῷ ποιούτῳ οὐ μνημονεύεται οὔτε ἀρχιερέως, οὔτε ἡγούμενος, Χαράττον βλαυρον μετὰ τοῦ θυμιατοῦ, ἔκφωνει. Δόξα τῇ ἁγίᾳ καὶ ὁμοουσίῳ.... Καὶ ὁ ταχθεὶς μοναχὸς ἀρχεταὶ τοῦ ἑξαψάλμου*), но послѣ прошенія за царя слѣдовалъ возгласъ: „Яко милостивъ“ и непосредственно сейчасъ же другой возгласъ: „Слава святѣй“, послѣ котораго начинали читать шестопсалміе (2). Послѣ первыхъ трехъ псалмовъ священникъ выходилъ изъ алтаря и читалъ передъ царскими дверями утреннія молитвы.

Относительно количества молитвъ и ихъ распорядка въ XIII вѣкѣ нашъ авторъ замѣчаетъ, что въ ней (т. е. утрени) не было полного числа молитвъ, положенныхъ читать священнику тайно, именно въ ней недоставало молитвъ, читаемыхъ въ настоящее

(1) Слѣд. Псалт. ркп. Солов. библ. № 744, л. 156—160.

(2) Уст. ркп. м. Синод. библ. № 330, л. 245 об. — 249; ркп. Солов. библ. № 1128, л. 20, № 1116, л. 23; Слѣд. Псалт. ркп. той же библ. № 744, л. 162. Слнч. Тулж. ркп. м. Снн. библ. № 380, л. 13; № 384, л. 12.

время четвертою, шестою, седьмою, девятою и десятою. О находящихся въ чинѣ утрени XIII вѣка молитвахъ, читаемыхъ въ настоящее время первою, второю, третьею, пятою, восьмою одинадцатою и двѣнадцатою нельзя сказать опредѣленно, читались-ли онѣ непосредственно одна за другую, такъ какъ только надъ послѣднею молитвою: „Благодаримъ, поемъ и славимъ“ мы находимъ надпись: „молитва егда поютъ слава“ (т. е. „Слава въ вышнихъ Богу“) и слѣдовательно, только относительно этой молитвы мы можемъ сказать опредѣленно, когда она читалась“ (стр. 92). Въ XIV вѣкѣ еще продолжали держаться „какъ исключеніе“ списки утреннихъ молитвъ прошлаго столѣтія, (стр. 110), но ихъ стали вытѣснять списки съ большимъ количествомъ молитвъ. Въ это время появились, напр. списки съ девятью молитвами⁽¹⁾. Первые четыре молитвы слѣдовали въ томъ же порядкѣ, какъ и въ настоящее время, но съ пятой начинается другой порядокъ: пятою была нынѣшняя десятая, шестою—пятая, седьмою—шестая, восьмою—одинадцатая которая иногда надписывалась: „на девятой пѣсни“, десятая „на главопреклоненіе“ (ibid.). Намъ извѣстенъ памятникъ этого времени съ 11-ю молитвами, которыя расположены въ томъ же порядкѣ, какъ и нынѣ въ печатныхъ служебникахъ, за исключеніемъ нынѣшней девятой молитвы, занимающей здѣсь одинадцатое мѣсто⁽²⁾. Такъ какъ этотъ памятникъ принадлежитъ переходному времени (XIV—XV в.), то порядокъ утрени, изложенный въ немъ отдѣльно отъ молитвъ, располагается какъ бы приблизительно ко всенощному бдѣнію. Въ самомъ чинѣ утрени находимъ двѣ молитвы: передъ евангеліемъ „Возсіяй въ сердцахъ нашихъ“ и молитвы „прилежнаго моленія“ на сугубой ектеньѣ⁽³⁾.—Но болѣе дру-

(¹) Служеб. ркп. м. Синод. библ. № 347, л. 134—139. (Опис. ркп. м. Синод. библ. отдѣл. III, ч. I, стр. 34).

(²) Требн. ркп. м. Снн. библ. № 372, л. 18—29 (ibid. стр. 150).

(³) Ibidem.

гихъ были распространены и популярны памятники съ двѣнадцатю молитвами. Въ одномъ изъ такихъ памятниковъ молитвы тѣже что и нынѣ, кромѣ девятой. Число двѣнадцать составляется чрезъ прибавленіе къ утреннимъ молитвамъ молитвы на главопреклоненіе, которая нынѣ положена послѣ ектеніи: „Исполнимъ утреннюю молитву“ (¹). Въ другихъ памятникахъ порядокъ утреннихъ молитвъ до девятой тотъ же, что и въ нынѣшнихъ служебникахъ; девятое мѣсто занимаетъ нынѣшняя десятая молитва, десятое—одинадцатая, одинадцатое — двѣнадцатая, а двѣнадцатое—молитва на главопреклоненіе. Надъ нѣкоторыми молитвами мы находимъ особыя надписи, которыя показываютъ, что не всегда эти молитвы читались подъ рядъ, а очень нерѣдко располагались по всему чину утрени. Девятая напр., молитва надписывалась: „егда поють. помилуй. или: молитва 50-му псалмоу“, десятая: „егда поють хвалите господа“ и одинадцатая: „молитва. слава вышнихъ“ (²). Наконецъ, въ книгѣ г. Одинцова мы находимъ описаніе одного памятника, въ которомъ молитвы расположены внѣ всякаго сомнѣнія подъ вліяніемъ, такъ называемаго „пѣсеннаго послѣдованія“. „Послѣ возгласа „Благословенно царство“, читаемъ мы въ разбираемой книгѣ, непосредственно слѣдовало шестопсалміе (части утрени предшествующей въ настоящее время шестопсалмію, какъ намъ извѣстно, не было?), во время котораго читалась нынѣшняя первая утренняя молитва. За шестопсалміемъ, какъ и теперь слѣдовали: ектенія великая, „Богъ Господь“ и каѳизмы, во время которыхъ священникъ читалъ вторую и третью утреннія молитвы. Молитвы утреннія, занимающія въ нынѣшнихъ служебникахъ мѣста четвертое, пятое и шестое,

(¹) Служеб. рки. м. Синод. библ. № 344, л. 116 об.—122. (Опис. отд. III, I, стр. 48).

(²) Рки. Типогр. библ. № 129, л. 59—70; рки. м. Синод. библ. № 345, л. 32—38, № 347, л. 63—74 (Опис. отд. III, I, 22, 28).

читались на третьей пѣсни канона; на шестой же пѣсни канона читались молитвы седьмая и осьмая. Затѣмъ слѣдовала молитва, егда поють: „Помилуй мя Боже“—нынѣшняя десятая. Одинадцатая молитва читалась, егда поють: „Хвалите Господа“. Послѣ этой молитвы слѣдовала ектенія малая и молитва читающаяся въ настоящее время двѣнадцатою, а послѣ нея, если день, въ который отправлялась утренняя, былъ воскресный читалось Евангеліе и возглашалась сугубая ектенія“ (стр. 108). Такое разнообразіе въ количествѣ молитвъ, въ ихъ распорядкѣ не могло не вызывать современниковъ на нѣкоторыя недоумѣнія и вопросъ: „колько ихъ есть“? срывался очевидно съ устъ ни одного игумена Аѳанасія. На этотъ жгучій вопросъ своего времени отвѣчалъ, какъ извѣстно уже намъ, представитель той эпохи, митрополитъ Кипріанъ. „*На заутрени*, писалъ онъ въ отвѣтъ игумену Аѳанасію, *11-тъ молитвъ и двѣнадцатая молитва послѣ „Хвалите Господа съ небесъ“, на главопреклоненіи“* (1). Голосъ ревностнаго пастыря русской церкви не имѣлъ однако должнаго и желаемаго успѣха. Разнообразіе списковъ молитвъ росло и росло. XIV вѣкъ въ наслѣдіе своему преемнику передалъ и свои богослужебныя книги. Въ XV вѣкѣ мы встрѣчаемъ памятники, въ которыхъ число утреннихъ молитвъ не превышаетъ 12, но есть памятники съ 11 молитвами. Впрочемъ, нужно замѣтить, что господствующее значеніе всетаки имѣли памятники съ 12-ю молитвами (2), т. е. тѣ, на которые указывалъ митрополитъ Кипріанъ. Расположеніе молитвъ въ этихъ памятникахъ точно такое же, какъ и въ псевдокипріановскомъ служебникѣ № 344 (601). Кромѣ подобныхъ памятниковъ г. Один-

(1) Русск. Истор. библ. т. VI, стр. 265.

(2) Служебн. ркп. Соловец. библ. № 1019, л. 60; № 1020, л. 17 об., 18, № 1021, л. 41, 42; ркп. м. Сянод. библ. № 349, л. 82—88, № 351, л. 77—99 (Опис. отд. III, ч. I, стр. 39, 49); Одинцовъ поряд. общ. и части. богосл. до XVI в. стр. 191.

цовъ въ своей книгѣ указываетъ на нѣкоторые другіе памятники, которые хотя имѣютъ то же количество молитвъ, но расположены нѣсколько иначе. „По этимъ богослужебнымъ памятникамъ, пишетъ онъ, первыя десять молитвъ положено читать во время шестопсалмія безъ всякаго перерыва одну за другой, что же касается остальныхъ двухъ молитвъ, читаемыхъ въ настоящее время одинадцатою и двѣнадцатою, то первую изъ нихъ положено читать, „егда поютъ: слава въ вышнихъ Богу“ (стр. 190). Въ памятникахъ съ 11-ю молитвами послѣднее мѣсто занимала нынѣшняя девятая молитва (1). Эту же молитву, прибавляетъ г. Одинцовъ, по нѣкоторымъ служебникамъ, положено читать и предъ утреннимъ евангеліемъ; такъ что она въ утреннихъ молитвахъ повторялась два раза“ (стр. 192).

Обращаемся теперь къ практикѣ церкви греческой и находимъ, что и здѣсь царить такой же безпорядокъ и такая же неустойчивость въ расположении молитвъ. Въ однихъ памятникахъ число молитвъ не превышаетъ 10. Молитвы до десятой расположены въ нихъ также, какъ и нынѣ, девятою молитвою считается нынѣшняя десятая, а десятою—одинадцатая. Шесть первыхъ молитвъ надписываются: *εὐχὴ β' εὐχὴ γ', et ceter.* или *εὐχὴ εἰς τινὴ β', εὐχὴ εἰς τινὴ γ' et ceter.*, седьмая молитва надписывается: *εὐχὴ τοῦ εὐαγγελίου τοῦ ὁρθροῦ*, девятая — „*εὐχὴ τοῦ ἑννάτη*“, нынѣшняя одинадцатая — „*εὐχὴ ἰ εἰς τοὺς αἰώνους*“ (2). Въ „илитарѣ“ IX в. три первыя молитвы, пятая и осьмая озаглавливаются просто числами, четвертая называется „*εὐχὴ δ' ἀντιφώνων*“ шестая „*εὐχὴ πρὸ τοῦ πεντιχοβτοῦ*“, седьмая *εὐχὴ τοῦ πεντιχοβ-*

(1) Служебн. ркп. Солов. библ. № 1019, л. 64; № 1020 л. 18 об.; ркп. м. Спн. библ. № 350, л. 36—65. (Опис. отд. III, I, 44); ркп. К. И. Певоструева (М. д. а.) № 2, л. 75—77; ркп. Вол. м. (тамъ же) № 86, л. 56.

(2) *Ευχολογ.* Goar. pag. 55.

τοῦ, девятая нынѣ 11-я „*εὐχὴ εἰς τοὺς αἶνους*“, десятая *εὐχὴ ἡγοῦν ἡ ἀπόλυσις* (1). Въ севастьяновскомъ евхологѣ X—XI в. первыя восемь молитвъ не представляютъ никакихъ особенностей. Порядокъ и остальныхъ молитвъ вполне тождественъ съ нынѣшнимъ, но разница та, что нынѣ всѣ эти (12) молитвъ читаются подъ рядъ, написанія же этого памятника показываютъ, что непрерывно читались только первыя восемь молитвъ, а остальные въ разные моменты утрени. Девятая молитва озаглавляется „*εὐχὴ ἐώθινῆ θ' πρὸ τοῦ εὐαγγελίου*“, десятая „*εὐχὴ ἐώθινῆ ἰ τοῦ ν'*“, одиннадцатая „*εὐχὴ λεγομένη εἰς τοὺς αἶνους*“, двѣнадцатая „*εὐχὴ ἡγοῦν ἡ ἀπόλυσις*“. Къ этимъ двѣнадцати молитвамъ присоединяется 13 молитва, которая нынѣ положена на главопреклоненіе (2). Въ тактиконѣ Иоанна Кантакузена XIV в. первыя шесть молитвъ располагаются точно также, какъ и въ нынѣшнихъ служебникахъ, седьмое мѣсто занимаетъ нынѣшняя десятая молитва съ надписью „*εὐχὴ ἐώθινῆ ζ' τοῦ πεντηχοστοῦ*“, восьмое—нынѣшняя седьмая съ оглавленіемъ „*εὐχὴ ἐώθινῆ υ'*“ девятое (*εὐχὴ ἐώθινῆ θ'*)—осьмая, десятое—одиннадцатая, которая обозначается такъ: „*εὐχὴ λεγομένη εἰς τοὺς αἶνους*“, одиннадцатое—нынѣшняя двѣнадцатая и оглавляется „*εὐχὴ εἰς τοὺς Δοξα ἐν ὀπίστοις Θεῶ*“ и наконецъ, двѣнадцатое, — что нынѣ положена на главопреклоненіе“ (3). Столько же молитвъ и въ такомъ расположеніи мы находимъ въ памятникахъ XV (4) и XVI вв. (5), но уже безъ всякихъ надписаній. Впрочемъ, въ одномъ изъ этихъ памятниковъ двѣнадцатая молитва надпи-

(1) Труд. Кіев. дух. ак. 1873 г. т. I, стр. 414.

(2) *Ευχολ.* ркп. Румянц. муз. № 474, л. 66—71.

(3) *Тактик.* ркп. м. Синод. библ. № 279, л. 8—10 об.

(4) *Ευχολογ.* ркп. м. Синод. библ. № 280, л. 3 об.—13; № 281, л. 251—254 об.

(5) Ркп. Румянц. муз. № 486, л. 13—21.

сывается „*ἐν ἑκτῇ ἀπολυσεως*“ (1). Такимъ образомъ нѣтъ никакихъ основаній для сомнѣній въ томъ, что на количество утреннихъ молитвъ, ихъ распорядокъ и надписанія въ нашихъ служебникахъ оказали сильное влiянiе памятники греческой церкви.

Отъ понедѣльника Троиной недѣли до Воздвиженiя, по уставу студийскому, положено читать одну каѳизму, а съ этого праздника до великаго поста— двѣ каѳизмы, но по субботамъ читали всегда двѣ каѳизмы: 16 и 17 (2). Порядокъ чтенiя каѳизмъ по уставу iерусалимскому не разнится отъ настоящаго. Для дней праздниковъ дванадесятыхъ и воскресныхъ отличiе утрени по уставу студийскому состояло въ прибавленiи евангелiя, которое иногда читали въ концѣ утрени, послѣ пѣнiя стихирь на хвалитѣхъ. Въ этихъ памятникахъ окончанiе утрени сходно съ нынѣшнимъ ея порядкомъ (3).

Великое славословiе всегда читалось, за исключенiемъ утрени въ великую субботу. „*Утреннее пѣнiе, рекше слава въ вышнихъ Богу*“, читаемъ мы въ одномъ уставѣ замѣчанiе относительно совершенiя утрени въ великую субботу, *пѣвчески поютъ, его же николиже обычай бѣ творити, точiю нынѣ* (4). Какъ ни опредѣленно въ этомъ замѣчанiи высказана мысль, что обычай пѣть великое славословiе практиковался всего только одинъ разъ въ году, въ великую субботу на утрени, однако нашъ авторъ предпочитаетъ ему другое мѣсто болѣе темное тогоже самага устава: утреннее пѣнiе (на утрени пасхи) *потиху*: „*Слава въ вышнихъ Богу*“ (5) и заключаетъ, что великое славословiе пѣли еще и на утрени пасхи (стр. 37).

(1) Ркп. м. Синод. библ. № 280, л. 12 об.

(2) Устав. ркп. м. Синод. библ. № 330, л. 254 об., 253.

(3) Одинцовъ. Поряд. общ. и частн. богосл. до XVI в. стр. 108.

(4) Уст. ркп. м. Синод. библ. № 330, л. 35.

(5) Ibid. л. 37.

На самомъ же дѣлѣ нѣтъ никакого основанія дѣлать подобное заключеніе. Изъ словъ „утреннее пѣніе потиху“ нельзя выводить пѣлось ли великое славословіе потиху или же читалось потиху. Вѣрнѣе всего послѣднее; особенно, если мы это мѣсто сопоставимъ съ однимъ мѣстомъ тріоди XI—XII в. „Посемь, т. е. послѣ стихиръ на хвалитѣхъ, читаемъ мы здѣсь описаніе утрени на пасху, „Слава въ вышнихъ Богу, якоже и всегда“ (1). А всегдашній обычай и былъ—читать, а не пѣть это „утреннее пѣніе“, слѣдовательно, и на пасху его не пѣли, а читали только „потиху“. Съ утвержденіемъ въ богослужебной практикѣ іерусалимскаго устава обычай пѣть великое славословіе долженъ бы сдѣлаться господствующимъ, но на самомъ дѣлѣ до XVI вѣка продолжали соблюдать древній обычай. Только въ это время въ Псковѣ и Новгородѣ вошло въ практику—пѣть великое славословіе. А отсюда, по примѣру этихъ церквей и по желанію царя Ивана Васильевича, стоглавыи соборъ ввелъ этотъ обычай во всеобщее употребленіе въ практикѣ русской церкви (2).

Въ чинѣ утрени XV вѣка, какъ на особенность можно указать на моментъ чтенія утренняго евангелія. Предъ евангеліемъ произносили прокимень чтець (*ὁ ψαλθεὶς μοναχός*), а не діаконъ, какъ нынѣ. Кліръ пѣлъ прокимень на оба лика. Въ это время, согласно съ практикою греческой церкви, священникъ читалъ молитву (*πρὸ τοῦ εὐαγγελίου*) „Возсіяй въ сердцахъ нашихъ, Владыко“. Послѣ прочтенія евангелія священникъ выносилъ его изъ алтаря для лобызанія молящимися. Евангеліе полагалось на аналоѣ, или же священникъ держалъ его въ своихъ рукахъ. Когда обрядъ цѣлованія евангелія оканчивался, священникъ, благословивши народъ, относилъ его обратно въ ал-

(1) Тріодь ркп. Типограф. бібліотек. № 255, л. 54, 55.

(2) Стоглав. глава 5. вопр. 33, стр. 74; глав. 16, стр. 105.

тарь и тамъ, или же внѣ алтаря, произносилъ молитву: „Спаси Боже“ (*Καὶ μετὰ τοῦτο* (послѣ цѣлованія), *εὐλογίαντος τοῦ ἱερέως τὸν λαὸν μετὰ τοῦ εὐαγγελίου, λέγεται παρ' αὐτοῦ ἐντος τοῦ βήματος ἢ ἐμπροσθεν τῶν ἁγίων θυρῶν. Σάββον ὁ Θεὸς τὸν λαὸν βὸν* ⁽¹⁾).

„На утрени, пишетъ въ заключеніе обозрѣнія особенностей этой службы г. Одинцовъ, точно также какъ и на вечерни, въ XV вѣкѣ къ возгласамъ священника на великой и малой ектеніяхъ присоединялись иногда слова: „миръ всѣмъ“. Молитва „прилежнаго моленія“, въ разсматриваемое нами время, какъ и въ предшествовавшіе вѣка, читалась на утрени; служебники безъ этой молитвы въ чинѣ утрени встрѣчаются въ этомъ вѣкѣ, какъ рѣдкое явленіе“ (стр. 192).

Положенная по уставу въ концѣ утрени, литія (*μετὰ δὲ τὴν ἀπόλυσιν ποιούμεν λιτήν ἐν τῷ ναοῦ θῆκι*) ⁽²⁾, какъ можно думать, до стоглаваго собора не совершалась ⁽³⁾. Первый часъ вполнѣ оканчивалъ утреню по уставамъ тому и другому.

Часы въ ряду другихъ дневныхъ службъ занимали неизмѣнно тоже мѣсто, что и въ настоящее время, но совершались они, смотря по обстоятельствамъ, или въ храмѣ или въ притворѣ. „Вънегда же будетъ литурія пѣти, писалъ митрополитъ Кипріанъ въ отвѣтахъ игумену Аѳанасію, часы братія въ притворѣ поють, и апостоль и евангеліе таможе читается; аще ни нѣсть притвора, то среди церкви. А безъ обѣдни часы пѣти, то апостоль среди церкви чести, а евангеліе на святомъ престолѣ“ ⁽⁴⁾. Порядокъ часовъ за

⁽¹⁾ Служеб. рки. Солов. библи. № 1020 л. 20, 21 об. № 1024, л. 26 об. 28; Часосл. рки. той же библи. № 1150, л. 79 об. слич. Тул. рки. м. Синод. библи. № 380, л. 6; № 381, л. 5 об. № 427, л. 7 об.; Такти. рки. той же библи. № 279, л. 6.

⁽²⁾ Во всѣхъ уставахъ славяно-русскихъ и греческихъ.

⁽³⁾ Стоглав. глав. 6, стр. 81.

⁽⁴⁾ Русск. истор. библи. т. VI, стр. 253.

все это время представляет немного особенностей по сравненіи его съ настоящимъ. Разница только въ молитвахъ, которыхъ не было въ богослужебной практикѣ древне-русской церкви до XIV в. Особныя молитвы на часахъ были введены митрополитомъ Кипріаномъ, но онѣ не были сдѣланы обязательными. „*Аще кто произволяетъ прилежай подвигу усильнѣннѣшимъ временемъ*, читаемъ мы замѣчаніе объ этихъ молитвахъ въ одной изъ рукописей, *и сія молитвы*, отъ древнихъ потребникъ собранныя, *да глаголетъ*, иже бяху приведени отъ греческихъ книгъ святѣйшимъ митрополитомъ Кипріаномъ, кіевскимъ и всея Русіи“ (¹). Какъ долго держался въ нашей богослужебной практикѣ этотъ обычай мы, къ сожалѣнію, ничего не можетъ сказать, но г. Одинцовъ въ своей книгѣ по этому поводу дѣлаетъ такое замѣчаніе: „особенность въ послѣдованіи *часовъ*, состоящая въ чтеніи особыхъ молитвъ на каждомъ часѣ, введенная въ практику церкви русской также митрополитомъ Кипріаномъ, *въ XV вѣкѣ намъ не встѣпается* и, вѣроятно, какъ и пѣсенное послѣдованіе скоро вышло изъ употребленія“ (стр. 193).

Какъ на особенность въ часахъ можно указать на чтеніе въ концѣ часовъ „Господи помилуй“ 30 разъ (²) и только очень рѣдко 40 разъ (³). Тридцатикратное чтеніе „Господи помилуй“ удержалось и въ памятникахъ XV вѣка на послѣдованіи „почасій“ или, какъ они нынѣ называются, „междучасій“ (⁴).

(¹) Ркп. М. дух. акад. № 183, л. 38; Треб. ркп. м. Синод. библ. № 371. (Опис. отд. III, I, 144).

(²) Уст. ркп. Тшогр. библ. № 285, л. 7 об. 8; ркп. м. Синод. библ. № 330, л. 32; № 333, л. 117 об., 118.

(³) Триодъ ркп. Тшогр. библ. № 255, л. 44.

(⁴) Уст. ркп. Соловец. библ. № 1116, л. 324—335; № 1128, л. 423—430. Слѣд. Псалт. ркп. той же библ. № 771, л. 223—239; № 772, л. 25—37 об. № 769, л. 262 об.—278; Часословъ ркп. той же библиот. № 1146, л. 138 об.—177; № 1148, л. 26 об.—

До собора 1551 года часы не имѣли особаго отпуста. Послѣ окончанія ихъ сейчасъ-же и начиналась литургія. Но на стоглавомъ соборѣ было постановлено, согласно съ практикою церкви греческой: „по всѣмъ святымъ церквамъ, послѣ часовъ, отпустъ творити въ царскихъ дверяхъ и, прощеніе получивъ, потомъ обѣдню вачинають“ (1).

Въ іерусалимскомъ уставѣ XV вѣкѣ, въ послѣдованіи часовъ великаго поста, можно отмѣтить, какъ особенность, указаніе на то, что вмѣсто молитвъ часовъ шестаго и девятаго читали неизмѣнно одну молитву третьяго часа: „Владыко Боже Отче вседержителю“ (2).

А. Дмитриевскій.

32; № 1149, л. 13 об.—21 об. № 1150, л. 122 об.—180 об. Conf. *Тулж.* ркп. м. Синод. библ. № 380, л. 18; *Ωρολογ.* ркп. XVI в. той же библ. 300, л. 88; ркп. XVI в. Севаст. собр. № 497, л. 11.

(1) Стоглав. гл. 41, стр. 173. Conf. *Ευχολογ.* ркп. XV в. собр. Севаст. № 473, л. 119.

(2) Устав. ркп. Солов. библ. № 1116, л. 328—334 об. № 1128, л. 426—429 об. Слѣд. Псалт. ркп. той же библ. № 771, л. 232—238; № 769, л. 269 об., 277; № 772, л. 30, 37; Часосл. ркп. той же библ. № 1137, л. 39, 50, № 1148, л. 28 об., 31 об. слич. *Тулж.* ркп. м. Снн. библ. № 380, л. 18; *Ωρολογ.* № 497, л. 126 об., 127.

ОГЛАВЛЕНІЕ

второй части

ПРАВОСЛАВНАГО СОБЕСѢДНИКА

НА 1882 ГОДЪ.

страниц.

- Письма о нѣмецкомъ богословіи. Школа историко - критическая. Давидъ Штраусъ. *А. Г.* 3 и 235.
- Физиологическое ученіе о снѣ и сновидѣніяхъ. *В. А. Снегурева* 36 и 117.
- Критическій разборъ ученія непріемлющихъ священства старообрядцевъ о церкви и таинствахъ. *Н. И. Ивановскаго* 68 и 165.
- Передѣлка слова Даніила Заточника въ Соловецкомъ сборникѣ XVI—XVII в. *И. Я. Порфирьева* 223.
- Митрополитъ московскій Платонъ Левшинъ, какъ проповѣдникъ. *А. Н. Надежина.* 266.
- Ученіе о Богѣ-Словѣ у восточныхъ апологетовъ II вѣка. *И. С. Знаменскаго* 312.
- Богослуженіе въ русской церкви за первые пять вѣковъ. *А. А. Дмитріевскаго* 346.
-