ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ,

ИЗДАНІЕ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1895.

ЯНВАРЬ.

СОДЕРЖАНІЕ:

	Стран.
БЛАЖЕННАГО ѲЕОФИЛАКТА, архіепископа болгарскаго, толкованіе на второе посланіе св. ап. Павла къ Тимоѳею	3—12.
ВѢРОУЧЕНІЕ ПСАЛТИРИ, его особенности и значеніе въ общей системѣ библейскаго вѣроученія. **П. Юнгерова.**	13—36.
ОСНОВНОЙ ПРИНЦИПЪ римскаго католицизма. **Н. Бѣляева.**	37—63.
ПСАЛТИРЬ СОЛОМОНА. Свящ. **А. Смирнова** . .	64—73.
ПОСЛАНІЕ св. ап. Павла къ Галатамъ. Свящ. **І. Галахова.**	74—100.
ЧТЕНІЯ ПО ПАТРОЛОГІИ. **Д. Гусева.**	101—124.
ОБЪЯВЛЕНІЯ объ изданіи журналовъ и газетъ .	I—LII

ПРИЛОЖЕНІЯ:

ПИСЬМА Н. И. Ильминскаго къ Оберъ-Прокурору Святѣйшаго Синода К. П Побѣдоносцеву . .	1—16.
ЗЕРКАЛО ОЧЕВИДНОЕ, И. Т. Посошкова. Съ предисловіемъ и приложеніями. **А. Царевскаго**	1—16.
УЧЕНІЕ Блаженнаго Августина, Епископа Иппонскаго, о человѣкѣ въ его отношеніи къ Богу. **Л. Писарева** .	1—16.
ПРОТОКОЛЫ ЗАСѢДАНІЙ СОВѢТА Казанской духовной академіи за 189 годъ	1—16.
ОТЧЕТЪ Общества вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ академіи за $18^{93}/_{94}$ годъ .	1—15

КАЗАНЬ.

Типографія Императорскаго Университета.

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ,

ИЗДАНІЕ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1895.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

КАЗАНЬ.

Типографія Императорскаго Университета.

Печатать дозволяется. Ректоръ Академіи, протоіерей
Александръ Владимірскій.

БЛАЖЕННАГО ѲЕОФИЛАКТА,

АРХІЕПИСКОПА БОЛГАРСКАГО,

ТОЛКОВАНІЕ

НА ВТОРОЕ ПОСЛАНІЕ СВ. АП. ПАВЛА КЪ ТИМОѲЕЮ.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Почему Апостолъ пишетъ это второе посланіе къ Тимоѳею? Въ первомъ посланіи онъ сказалъ: *уповаю прійти къ тебѣ скоро* [1]). Но это не исполнилось, ибо онъ задержанъ былъ Нерономъ. Поэтому, вмѣсто своего прибытія, посланіемъ утѣшаетъ его, потому что (Тимоѳей) скорбѣлъ сколько вслѣдствіе отсутствія (апостола), столько же и отъ тяжести епископской власти. Ибо и великіе мужи затрудняются въ управленіи кораблемъ церкви, будучи со всѣхъ сторонъ затопляемы большими волнами, особенно же въ то время, когда повсюду войны. При этомъ Апостолъ зоветъ его къ себѣ, ибо былъ близокъ уже къ смерти.

ГЛАВА I.

Ст. 1) *Павелъ апостолъ Іисусъ Христовъ волею Божіею, по обѣтованію жизни, яже о Христѣ Іисусѣ.* Тотчасъ, въ самомъ началѣ, ободряетъ душу. Не указывай мнѣ, говоритъ, на здѣшнія бѣдствія. Они до-

[1]) 1 Тим. III, 14.

ставляютъ намъ вѣчную жизнь. Мы сдѣлались апостолами для того, чтобы умереть и жить вѣчно. Чтобы (Тимоѳей), вмѣсто утѣшенія, не былъ болѣе опечаленъ, услышавъ, что учитель въ опасности, онъ этимъ въ самомъ началѣ утѣшаетъ его. Если же она (жизнь)— обѣтованіе, то не ищи ея здѣсь. Это есть жизнь во Христѣ Іисусѣ, т. е. со Христомъ, потому что Онъ даетъ ее намъ и ее содержитъ. Ибо тѣлесная жизнь— въ яствахъ и питіяхъ, а духовная во Христѣ содержится: Онъ для насъ все.

2) *Тимоѳею возлюбленному чаду.* Можно быть и сыномъ, но нелюбимымъ. Между тѣмъ Тимоѳей былъ возлюбленнымъ и, безъ сомнѣнія, за свою добродѣтель. Этимъ, такимъ образомъ, апостолъ показываетъ, что онъ оставляетъ его не потому, чтобы гнѣвался на него или презиралъ его за что-нибудь: нѣтъ, ты, говоритъ, возлюбленный мнѣ; но сила и необходимость (заставляютъ оставить его).

Благодать, милость, миръ отъ Бога Отца и Христа Іисуса Господа нашего. О чемъ молилъ Бога прежде, въ первомъ посланіи, о томъ молитъ за него и теперь. Итакъ относительно этого мѣста прочитай въ первомъ посланіи.

3) *Благодарю Бога.* Видишь ли чрезвычайную любовь? Благодарю, говоритъ, Бога за то, что, любя тебя, я помню о тебѣ. Это и есть истинная любовь, когда кто-либо восхищается своею любовію къ другому.

Ему же служу отъ прародителей чистою совѣстію. Какъ *чистою совѣстію*, когда въ началѣ онъ не зналъ Христа? Такъ, говоритъ онъ, — или подъ совѣстію разумѣя здѣсь жизнь: ибо хотя іудействовалъ, но по жизни былъ безупреченъ,—или потому, что, когда гналъ церковь, гналъ по ревности, а не по человѣческимъ какимъ побужденіямъ, какъ иные стоятъ за ересь славы ради, вполнѣ сознавая ея гнилость. Говоритъ же онъ о всемъ этомъ, какъ бы внушая: не подозрѣвай, что у меня одно на умѣ, а другое на словахъ. Чиста у

меня совѣсть, какъ всегда, такъ и нынѣ. Итакъ, я не лгу, говоря, что люблю тебя и всегда помню о тебѣ.

3 и 4) *Яко непрестанную имамъ о тебѣ память въ молитвахъ моихъ день и нощь, желая видѣти тя.* Благодарю Бога, что помню о тебѣ. И не просто, но въ молитвахъ, и ночью и днемъ, прося за тебя Бога, чтобы исполнилось мое желаніе, которое я имѣю, желаніе видѣть тебя. Поэтому, какъ я добровольно лишилъ бы себя такого удовольствія, если бы только могъ придти? Но почему апостолъ явно не говоритъ о причинѣ, о томъ, что онъ задержанъ Нерономъ? Потому, чтобы вдругъ не опечалить его. Подъ конецъ же онъ открываетъ эту причину.

Поминая слезы твоя, да радостію исполнюся. Такъ расположи слова: желая видѣть тебя, дабы мнѣ исполниться радости; потомъ среднія слова: *поминая слезы твоя.* Ибо, если бы я былъ отъ природы крайне недружелюбенъ, то и тогда слезы твои, пришедшія мнѣ на память, были бы въ состояніи склонить меня (къ тебѣ). Вѣроятно, Тимоѳей, разлучаясь съ Павломъ, плакалъ больше, чѣмъ дитя, отнимаемое отъ кормилицы.

5) *Воспоминаніе пріемля о сущей въ тебѣ нелицемѣрный вѣрѣ.* Желаю видѣть тебя, не только вспоминая о слезахъ твоихъ, но и о вѣрѣ твоей нелицемѣрной. Ибо это самая важная причина для того, чтобы ты былъ любимъ мною.

Яже вселися прежде въ бабу твою Лоиду и въ матерь твою Эвникію. Другая похвала: Тимоѳей произошелъ не отъ невѣрныхъ родителей, а отъ вѣрныхъ, хотя и изъ іудеевъ. Однако отецъ его былъ грекъ. Смотри, какъ началъ разрушаться законъ при существованіи связей такого рода.

Извѣстенъ же есмь, яко и въ тебѣ. Такъ какъ доблести предковъ, если и мы таковы, прославляютъ насъ; если же нѣтъ, служатъ скорѣе къ нашему осужденію. Поэтому апостолъ говоритъ: я убѣжденъ въ томъ, что вѣра предковъ твоихъ есть и въ тебѣ. Итакъ,

ты имѣешь вѣру нелицемѣрную, еще отъ предковъ утвержденную и не могущую колебаться.

6) *Ея же ради вины воспоминаю тебѣ возгрѣвати даръ Божій.* Такъ какъ, говоритъ, я знаю, что ты имѣешь нелицемѣрную вѣру, то побуждаю тебя, чтобы благодать Духа, которую ты принялъ для предстоятельства въ церкви, для совершенія знаменій и вообще для всякаго свойственнаго епископу служенія, — возгрѣвать эту благодать, то есть дѣлать всегда живою и цвѣтущею. Ибо какъ огонь нуждается въ дровахъ, такъ и благодать Духа нуждается въ усердіи, вниманіи, бодрствованіи, чтобы всегда пламенѣть: если нѣтъ этого на лице, она угасаетъ, какъ и въ другомъ мѣстѣ говоритъ апостолъ: *Духа не угашайте* [1]).

Живущій въ тебѣ возложеніемъ руку моею. Есть въ тебѣ эта благодать, которую ты принялъ вмѣстѣ съ возложеніемъ моихъ рукъ на тебя, когда я рукополагалъ тебя во епископа. Но ты сдѣлай этотъ огонь сильнѣе. Слово, которое ты получилъ, исполни дерзновенія и мужества: стань мужественно.

7) *Не бо даде намъ Богъ духа страха, но силы.* То есть, не для того мы получили духа, чтобы робѣть, но чтобы быть сильными въ искушеніяхъ и имѣть дерзновеніе. Многимъ (Богъ) даетъ и духа страха, какъ написано въ книгѣ Царствъ: *и нападе на ня духъ страхи* [2]), то есть, (Богъ) вложилъ въ нихъ страхъ.

И любве. Любви и къ Нему (Богу), и къ ближнимъ. Ибо и то, чтобы Бога любить, какъ Отца, имѣемъ мы отъ Духа, дѣлающаго то, что мы взываемъ: *Авва, Отче* [3]). И то, чтобы непоколебимыми пребывать въ любви къ ближнимъ, есть даръ, происходящій отъ божественной силы; соблазны же напротивъ происходятъ отъ трусости и малодушія. Однако и намъ

---

[1]) 1 Солун. V, 19.

[2]) Исход. XV, 16.

[3]) Рим. VIII, 15.

должно прежде всего показать то, что зависитъ отъ насъ самихъ.

И цѣломудріи. Или: чтобы мы были разумны, съ здравымъ умомъ, въ здравомъ состояніи; или: чтобы духомъ своимъ здравомыслили, и если постигнетъ насъ какое-либо испытаніе, мы приняли бы его къ руководству; или: чтобы и другихъ уцѣломудривали и научали разуму.

8) *Не постыдися убо свидѣтельствомъ Господа нашего (Іисуса Христа)* [1]. Многіе треокаянные, по человѣческимъ понятіямъ судя о томъ, что выше нашего пониманія, стыдомъ почитаютъ возвѣщать, что Сынъ Божій распятъ, не зная, что силою креста сего осужденный человѣкъ сталъ сыномъ Божіимъ. Ты же, Тимоѳее, не стыдись свидѣтельствовать о Христѣ и смерти Его крестной, но съ дерзновеніемъ проповѣдуй о томъ. Апостолъ не сказалъ: не бойся, но: *не постыдися*, чтобы показать, что дѣло это не имѣетъ опасности, а только одинъ стыдъ; если же презришь его, то прочее безопасно.

Ни мною узникомъ его. Не стыдись того, что я, воскресающій мертвыхъ, учитель вселенной, теперь связанъ. Я связанъ не какъ злодѣй, я узникъ Его, т. е. ради Него. Если Онъ не постыдился креста, то какъ я (постыжусь) узъ?

Но спостражди благовѣствованію (Христову) [2]. То есть, не просто покажи, что ты не постыдился, но на опытѣ, въ дѣлахъ, и будь участникомъ въ одномъ и томъ же со Христомъ и со мною. Это же онъ выразилъ и выше въ словахъ: *даде намъ духъ силы.* Что значитъ *спостражди благовѣствованію?* Ужели благовѣствованіе страдаетъ? Нѣтъ, не то; но или говоритъ: спострадай мнѣ ради благовѣствованія, или благовѣствованіемъ называетъ всѣхъ проповѣдниковъ Еванге-

---

[1]) Блаж. Ѳеофил. опустилъ поставленное въ скобахъ.

[2]) *Христову* у бл. Ѳеофилакта тоже опущено.

лія и строителей таинъ, какъ и въ посланіи къ Коринѳянамъ [1]). Итакъ, пострадай вмѣстѣ съ тѣмъ, кто послужилъ благовѣствованію. Но можетъ быть, кто-нибудь излишнимъ злостраданіемъ за благовѣствованіе назоветъ препятствіе (къ его распространенію) и невѣріе въ него. Такимъ образомъ, и ты спострадай страждущему благовѣствованію.

По силѣ Бога. Такъ какъ тяжело было сказать: *спостражди*, то апостолъ утѣшаетъ: не своею, говоритъ, силою, но силою Христовою: твое избраніе есть и готовность.

9) *Спасшаго насъ и призвавшаго званіемъ святымъ.* Представляетъ доказательства силы Божіей. Онъ, говоритъ, спасъ насъ, и отчужденныхъ призвалъ къ Себѣ, чтобы сдѣлать насъ святыми. Итакъ, Кто спасъ насъ, когда мы не желали, Тотъ тѣмъ болѣе поможетъ теперь желающимъ.

Не по дѣломъ нашимъ, но по своему предложенію и благодати. Безъ всякаго принужденія, безъ всякаго совѣта, но по собственному изволенію, то есть изъ Себя, благостію Своею влекомый.

Данный намъ о Христѣ Іисусѣ прежде лѣтъ вѣчныхъ. То есть, безначально и предвѣчно предначертано *данный быти намъ благодати сей о Христѣ Іисусѣ, Господѣ нашемъ.* Не мало для насъ есть то, что Богъ возблаговолилъ о насъ сіе предвѣчно.

10) *Явльшейся же нынѣ просвѣщеніемъ Спасителя нашего Іисуса Христа.* Хотя и предопредѣлена была благодать, но открылась нынѣ, когда явился Спаситель.

Разрушившаго убо смерть, и возсіявшаго жизнь и нетлѣніе благовѣствованіемъ. Христосъ въ собственномъ тѣлѣ самымъ дѣломъ разрушилъ смерть, онетлѣнивъ оное; насъ же просвѣтилъ благовѣстіемъ — надѣяться жизни и нетлѣнія. Ибо мы еще не онетлѣнены самымъ дѣломъ, но имѣемъ быть таковыми, и въ таковой надеждѣ утверждаетъ насъ благовѣстіе.

---

[1]) 2 Коринѳ. IX, 12.

11) *Въ неже поставленъ бых азъ проповѣдникъ и апостолъ и учитель языковъ.* Для чего апостолъ назвалъ теперь себя учителемъ языковъ? Чтобы внушить Тимоѳею, что онъ долженъ возвѣщать слово благовѣстія язычникамъ, и не падать духомъ, но подражать ему, связанному за ученіе евангельское.

12) *Ея же ради вины и сія страждy.* Я страдаю за то, что проповѣдаю язычникамъ. Я страдаю не какъ злодѣй. Вмѣстѣ съ тѣмъ дѣлаетъ рѣчь свою болѣе достовѣрною: если бы, говоритъ, я не вѣрилъ, что смерть разрушена, я бы не страдалъ такъ.

Но не стыждуся. Видишь ли, какъ онъ и самъ дѣлами показываетъ то, въ чемъ убѣждаетъ Тимоѳея, т. е. чтобы не стыдился страданій.

Вѣмъ бо, емуже вѣровахъ, и извѣстихся, яко силенъ есть преданіе мое сохранити, въ день онъ. Какое дерзновеніе! Какое непоколебимое упованіе! Знаю, говоритъ, и твердо убѣжденъ. *Преданіемъ* апостолъ называетъ или вѣру и проповѣдь: Самъ Христосъ, возложившій на меня сіе, сохранитъ это, и я терплю все, чтобы это сокровище мое не было расхищено; или (преданіемъ) называетъ вѣрующихъ, которыхъ ввѣрилъ ему Христосъ, или которыхъ самъ онъ предалъ Господу, какъ въ другомъ мѣстѣ говоритъ: *предаю васъ Богови* [1]). Какъ бы такъ говорилъ апостолъ: я не стыжусь, надѣясь, что многихъ приведу къ Богу, которыхъ Онъ и сохранитъ, чтобы ихъ ради меня прославить. Или *преданіемъ* называетъ награду: всякій, кто дѣлаетъ что-либо доброе, полагаетъ то у Бога (на храненіе), чтобы въ свое время быть увѣнчаннымъ за то.

13) *Образъ имый здравыхъ словесъ.* Какъ живописецъ, я написалъ и нарисовалъ тебѣ икону и первообразъ, чтобы смотря на него и ты по нему живописалъ такое же начертаніе моихъ словъ. Имѣй въ

---

[1]) Дѣян. XX, 32.

себѣ этотъ первообразъ, и когда нужно будетъ что живописать, съ него бери и живописуй: ибо въ немъ все совмѣщено.

Ихъ же отъ мене слышалъ еси. Не чрезъ посланія только, но и изустно. Поэтому не будемъ думать, что имѣемъ посланія недостаточныя, какъ не все объемлющія, такъ какъ многое (апостолъ) преподалъ безъ письма.

Въ вѣрѣ и любви, яже о Христѣ Іисусѣ. То есть, слова мои содержатъ ученіе и о вѣрѣ и любви, то есть и о догматахъ и о должной жизни: нужно ли будетъ тебѣ догматствовать о достодолжномъ, или говорить, или дѣйствовать, оттуда слѣдуетъ тебѣ все заимствовать.

14) *Доброе завѣщаніе соблюди Духомъ Святымъ, живущимъ въ насъ.* Соблюди заповѣданное мною тебѣ относительно вѣры и жизни, или даръ, который ты принялъ, какъ и выше онъ сказалъ. Но какъ ты сохранишь? Не человѣческою силою, но Духомъ Святымъ, Который живетъ въ насъ чрезъ крещеніе. Если мы соблюдемъ Его и не отгонимъ дурными дѣлами, сохранитъ и Онъ намъ все, что мы имѣемъ отъ Бога. Итакъ, потщитесь сохранить Духа, и Онъ сохранитъ тебѣ завѣщанное. *Аще не Господь сохранитъ градъ, всуе бдѣ стрегій* [1]).

15) *Вѣси ли сіе, яко отвратишася отъ мене вси, иже отъ Асіи, отъ нихже есть Фигелъ и Ермогенъ.* Апостолъ указываетъ на искушенія, не съ тѣмъ, чтобы поразить ученика, но чтобы болѣе убѣдить его,—чтобы, если въ случаѣ и самъ онъ подвергнется подобнымъ искушеніямъ, — не думать, что онъ испытываетъ что-либо необыкновенное, но спокойно переносить. Послѣ того, какъ (апостолъ) былъ взятъ подъ стражу Нероном, его оставили всѣ Асійцы, то есть, живущіе въ Римѣ люди изъ областей асійскихъ.

---

[1]) Псал. 126, 1.

16) *Да дастъ же милость Господь Онисифорову дому.* Посмотри на любомудріе (апостола). Онъ не укорилъ тѣхъ, кто его оставилъ, но просто только указалъ на случившееся. За того же, кто позаботился о немъ, онъ молится, и не только за него, но и за весь его домъ: такъ они были добродѣтельны, такъ воспиталъ ихъ Онисифоръ.

Яко многажды мя упокои. Какъ какого-нибудь ратоборца, изнемогающаго отъ жара, онъ удостоилъ меня успокоенія не однажды, но много разъ. Такъ должно поступать и намъ, всегда и во всемъ помогать тѣмъ, кто занимается чѣмъ нибудь добрымъ: такимъ образомъ мы будемъ участниками съ ними въ наградахъ. Не говори мнѣ о Павлѣ. Павелъ, хотя бы и не имѣлъ никакого помощника, остался бы непоколебимъ. Но можетъ быть кто-нибудь другой не выдержитъ, если не будетъ имѣть защитника. Итакъ, если окажется кто-либо такой, кто помогаетъ ему и заботится о немъ, очевидно, что онъ участвуетъ въ побѣдѣ; а если въ побѣдѣ, то и въ вѣнцахъ. И на войнахъ въ древности тѣ, кто оберегалъ оружіе, наравнѣ съ воинами дѣлили добычу.

И вериг моихъ не постыдеся. Вездѣ говоритъ о стыдѣ, а не объ опасности, ободряя Тимоѳея, что опасности будто бы нѣтъ, а только одинъ стыдъ. Однако въ дѣйствительности была и опасность. Неронъ былъ возмущенъ противъ Павла за то, что онъ обратилъ кого-то изъ домашнихъ его.

17) *Но пришедъ въ Римъ, тощнѣе взыска мя и обрѣте.* Не только не избѣгалъ моего несчастія, но еще искалъ меня и нашелъ: вотъ каково мужество! вотъ какова вѣра!

18) *Да дастъ ему Господь обрѣсти милость отъ Господа въ день онъ.* Онъ (Онисифоръ), говоритъ апостолъ, оказалъ мнѣ милость; поэтому да получитъ онъ воздаяніе въ страшный день: тогда многа потребна милость всѣмъ, даже и святымъ. Если Онисифоръ, подвергавшій себя явнымъ опасностямъ за Христа,

милостію спасенъ имѣетъ быть; не тѣмъ ли болѣе мы. На это мѣсто ссылаются зараженные Маркіоновою ересью, говоря: итакъ два Господа? Отнюдь нѣтъ. Одинъ Господь, какъ и самъ апостолъ Павелъ говоритъ въ другомъ мѣстѣ [1]). Это выраженіе обыкновенно употребляется въ Священномъ Писаніи, какъ напримѣръ: *одожди Господь отъ Господа* [2]), т. е. чрезъ Себя. Такъ и въ этомъ мѣстѣ. Если принять, что здѣсь обозначается какъ Отецъ, такъ и Сынъ, то въ этомъ нѣтъ ничего страннаго. Какъ Отецъ Господь, такъ и Сынъ Господь, и Духъ Святый Господь: но одинъ Господь, являющійся въ трехъ лицахъ. Замѣть, апостолъ не сказалъ: да дастъ ему Господь что-либо другое, но—милость.

И елико во Ефесѣ послужи ми, добрѣе ты вѣси. Онъ привыкъ, говоритъ, къ добрымъ дѣламъ: не одинъ разъ сдѣлалъ мнѣ добро, но и въ Ефесѣ, и въ Римѣ. Такимъ и долженъ быть христіанинъ, всегда творить добро, во всю свою жизнь.

---

[1]) Ефес. IV, 5.

[2]) Быт. XIX, 24.

ВѢРОУЧЕНІЕ ПСАЛТИРИ,

ЕГО ОСОБЕННОСТИ И ЗНАЧЕНІЕ

ВЪ ОБЩЕЙ СИСТЕМѢ БИБЛЕЙСКАГО ВѢРОУЧЕНІЯ.

Въ западной богословской литературѣ имѣетъ давнюю и значительную разработку наука такъ называемаго Библейскаго Богословія. Эта наука принесла значительную пользу и оказала большую услугу для уясненія богословскаго ученія вообще и для догматическаго и нравственнаго богословія въ частности [1]). Научное раскрытіе Библейскаго Богословія полезно и экзегету, при установленіи историческаго пониманія Священнаго Писанія. Оно полезно и апологету, въ опроверженіи разныхъ новыхъ богословско-философскихъ теорій, построяемыхъ нерѣдко лишь на отрывочныхъ библейскихъ текстахъ чаще всего новозавѣтныхъ, внѣ генетической связи ихъ съ ветхозавѣтнымъ и новозавѣтнымъ общимъ вѣроученіемъ.

Русскими учеными богословами также сознавалась нужда въ спеціальномъ развитіи науки Библейскаго Богословія. Въ Санктъ-Петербургской Духовной Академіи, въ 80-хъ годахъ, существовала нѣсколько лѣтъ особая приватъ-доцентура по Библейскому Богословію и

[1]) Литература по вопросу о Библейскомъ, особенно ветхозавѣтномъ, Богословіи, его исторіи и значеніи указана у *Oeler'a*. Theologie des Alten Testaments. Tübingen. 1873 г. I, 33—66 ss. *Smend*. Lehrbuch d. Alttestamentlichen Religionsgeschichte. Leipzig. 1893, 1—6 ss.

принесла, безъ сомнѣнія, значительную пользу. Для русской богословской литературы развитіе этой науки имѣетъ, кромѣ общебогословскаго, интересъ апологетическій: въ разборѣ новыхъ, модныхъ въ образованномъ рускомъ обществѣ, теорій, въ видѣ толстовщины, и въ полемикѣ съ многочисленными русскими сектантами, въ видѣ штундистовъ, пашковцевъ, молоканъ и под., основывающихъ свое мнимо-истинное ученіе на одной Библіи и неправильномъ толкованіи отрывочныхъ библейскихъ текстовъ. Общее научное знакомство со всей системой и отдѣльными вопросами чисто библейскаго вѣроученія съ величайшимъ успѣхомъ всякимъ полемистомъ можетъ быть противопоставлено ложнымъ сектантскимъ теоріямъ и толкованіямъ. И въ русской богословской литературѣ существуютъ уже монографіи по вопросамъ библейскаго богословія [1]).

Среди нихъ и предлагаемыя статьи, надѣемся, будутъ не лишни, особенно въ виду значенія Псалтири для христіанскаго общества. Онѣ представятъ собою посильный систематическій сводъ вѣроученія Псалтири съ его особенностями, мѣстомъ въ системѣ ветхозавѣтнаго ученія и значеніемъ въ сравненіи съ параллельнымъ ученіемъ другихъ библейскихъ писателей [2]).

Объ общемъ отличительномъ характерѣ вѣроученія псалмопѣвцевъ скажемъ лишь въ двухъ-трехъ словахъ слѣдующее [3]). Вѣроученіе псалмопѣвцевъ носитъ по преимуществу сердечный и жизненно-задушевный характеръ. По замѣчанію одного западнаго богослова, псалмы заключаютъ въ себѣ „отвѣтъ, даваемый Богу

---

[1]) Напримѣръ: свящ. *Лебедевъ*. Ветхозавѣтное вѣроученіе во времена патріарховъ. Спб. 1886 г. *Мансветовъ*. Новозавѣтное ученіе о церкви. М. 1879 г. *Юнгеровъ*. Ветхозавѣтное ученіе о загробной жизни. К. 1882 г.

[2]) Они будутъ продолженіемъ напечатанной въ Православномъ Собесѣдникѣ за ноябрь 1894 г. рѣчи: Псалтирь и ея значеніе, въ связи съ заключающимся въ ней вѣроученіемъ.

[3]) Объ этомъ было достаточно сказано въ вышеупомянутой рѣчи.

вѣрующимъ сердцемъ человѣка", отвѣтъ на Божіе попеченіе о человѣкѣ [1]). Псалмопѣвцы сами переживали и испытывали спасительное значеніе осуществленія вѣроучительныхъ истинъ въ своей жизни. Они, поэтому, и раскрывали эти истины въ ихъ проявленіи въ жизни каждаго человѣка. Господь Богъ, Творецъ, Промыслитель и Спаситель всѣхъ людей, въ псалмахъ преимущественно воспѣвается, какъ Творецъ, Промыслитель и Спаситель всякаго человѣка. Псалмопѣвцы, далѣе, изображали свое душевное состояніе, подъ вліяніемъ сознанія вѣроучительныхъ истинъ и руководства ими въ своей жизни, а по общности человѣческой природы, и душевное состояніе всякаго вѣрующаго человѣка, руководящагося въ жизни этими истинами. Съ этихъ исключительныхъ точекъ зрѣнія излагаются у псалмопѣвцевъ вѣроучительныя истины. Ихъ же и мы будемъ оттѣнять въ своемъ анализѣ.

Мы остановимся на слѣдующихъ истинахъ: Богопознаніи и его сверхъестественныхъ и естественныхъ средствахъ, ученіи о Богѣ Единомъ и Троичномъ, объ отношеніи Бога къ міру, какъ Творца и Промыслителя, о свойствахъ Божіихъ, проявляющихся въ міропромышленіи: всевѣдѣніи, вездѣсущіи, вѣчности, всемогуществѣ, правдѣ, милости, святости; на ученіи о добрыхъ и злыхъ духахъ, о человѣкѣ, его природѣ, о грѣхѣ и спасеніи человѣческаго рода, о смерти и загробной жизни.

Сообразно вышеуказаннымъ особенностямъ вѣроученія псалмопѣвцевъ, мы принуждены отступить нѣсколько въ планѣ и распорядкѣ вопросовъ отъ русскихъ догматическихъ системъ. Такъ, свойства Божіи, разсматриваемыя въ послѣднихъ вначалѣ, въ связи съ ученіемъ о существѣ Бога, мы будемъ обозрѣвать въ связи съ міропромышленіемъ, въ коемъ они проявляются и въ связи съ коимъ раскрываются въ Псалтири.

---

[1]) *Smith.* Das Alte Testament. Seine Entstehung und Ueberlieferung. Leipzig. 1894 г. 178 S.

Ученіе о Богѣ.

Остановимся, прежде всего, на средствахъ Богопознанія. Псалмопѣвцы, въ этомъ отношеніи, стоятъ на общей почвѣ ветхозавѣтнаго богословія. Господь Самъ благоволилъ дать людямъ откровеніе о Себѣ и черезъ то указалъ первое и главное средство истиннаго Богопознанія. *Вѣдомъ во Іудеи Богъ, во Израили веліе имя Его* (LXXV, 1). Согласно свидѣтельству другихъ ветхозавѣтныхъ писателей, псалмопѣвцы признаютъ начало Господнихъ Самооткровеній еврейскому народу въ періодѣ патріарховъ: Авраама, Исаака, Іакова, а затѣмъ, Моисея и Аарона (CII, 7; CIV, 9. 26). Но и въ дальнѣйшей исторіи еврейскаго народа Господь не оставлялъ его безъ Своихъ вразумленій и откровеній: вся исторія Израиля, по взгляду псалмопѣвцевъ, есть исторія Божія Самооткровенія. Посему люди, очистившіе свое сердце, способны были видѣть ясно Бога во всей жизни Израиля, съ періода патріарховъ до построенія второго храма и Іерусалима включительно (Пс. 104—105; 126, 1; 131; 133; 135; 146—47). Помимо этого общаго Богооткровенія, благочестивые псалмопѣвцы были увѣрены, что Господь близокъ къ каждому изъ нихъ лично и даетъ Свои откровенія ихъ собственному духу, просвѣщаетъ ихъ умъ, очищаетъ и упокояетъ ихъ сердце (LXXII, CXVIII и др.). Впрочемъ, часто повторяемыя свидѣтельства псалмопѣвцевъ о Богооткровеніяхъ имѣютъ въ виду возвѣщеніе не таинъ Божескаго Существа и бытія, а истинъ необходимыхъ для спасенія человѣка и человѣческаго рода. Господь въ Своихъ откровеніяхъ, какъ патріархамъ и вождямъ Израиля, такъ и всему народу возвѣщалъ лишь оправданія и законы Свои (CIV, 45), путь жизни, предохраняющій отъ духовной смерти (XV, 11), путь истины, необходимый для спасенія Израиля (XXIV, 5; XXV, 3), вѣчный путь, недоступный для нечестивыхъ и безбожниковъ (I, 6; CXXXVIII, 24). Господь возвѣщалъ людямъ Свой совѣтъ, но не пре-

вѣчный, а временный (XV, 7; LXXII. 23; CVI, 11), насколько этотъ совѣтъ влекъ за собою лишь обязанности людей, и потому тождественъ былъ съ закономъ (XCIII, 12; XLIX, 16 — 17; CXVIII, 24). Израиль, обладающій этимъ Богооткровеннымъ закономъ, премудрѣе всѣхъ людей (CXVIII, 98—100) и владѣетъ въ немъ драгоцѣннѣйшимъ и неотъемлемымъ благомъ (XVIII, 11; CXVIII, 14; XCVIII; CXI).

Но кромѣ этого сверхъестественнаго средства Богопознанія, въ псалмахъ, болѣе чѣмъ въ другихъ ветхозавѣтныхъ книгахъ, раскрываюся естественныя средства Богопознанія. Такъ: общее содержаніе и отдѣльныя изрѣченія VIII-го, XVIII-го и CIII-го псалмовъ считаются и въ христіанскомъ богословіи классическими мѣстами для раскрытія и уясненія средствъ естественнаго Богопознанія. Изрѣченія XVIII-го псалма: *небеса повѣдаютъ славу Божію, твореніе же руку Его возвѣщаетъ твердь* (XVIII, 1), а также подробное поэтическое описаніе жизни всего міра со всѣми его одушевленными и неодушевленными обитателями, исповѣдающими величіе и велелѣпоту Божію, въ CIII-мъ псалмѣ, извѣстны всѣмъ и всегда будутъ возбуждать въ мыслящихъ людяхъ благоговѣніе и прославленіе всѣхъ Творца и Промыслителя. Проникнутые благоговѣніемъ къ Богу, псалмопѣвцы увѣрены, что и весь міръ, съ его одушевленными и неодушевленными обитателями и явленіями, познаетъ также своего Творца и Промыслителя, и потому торжественно приглашаютъ въ CXLVIII-мъ псалмѣ хвалить Господа: солнце, луну, звѣзды, свѣтъ, змѣй, бездны, огонь, градъ, снѣгъ, вѣтръ, горы, холмы, деревья, звѣрей, скотъ, птицъ и пр. Вся Псалтирь заканчивается (послѣдній стихъ CL-го псалма) словами: *всякое дыханіе да хвалитъ Господа*. Вотъ какъ непререкаемъ и убѣдителенъ для псалмопѣвцевъ былъ голосъ естественнаго Богопознанія, основанный на внимательномъ наблюденіи надъ жизнію всего міра.

Но опять нужно сказать, что, какъ сверхъестественныя средства Богопознанія, такъ и естественныя

раскрываютъ и имѣютъ цѣлію, по взгляду псалмопѣвцевъ, раскрыть не тайны Божія существа и бытія, тайны, недоступныя для человѣческаго разума, а Его „дѣла“ въ видимомъ мірѣ. Они лишь внѣ всякаго сомнѣнія поставляютъ ту мысль, что Единый Господь постоянно и премудро управляетъ всѣмъ міромъ. Этотъ міръ безъ личнаго, премудраго, Единаго Бога не можетъ существовать ни одного момента. Раскрывая всесторонне и въ высшей степени убѣдительно это положеніе, псалмопѣвцы имѣли цѣлію развить и укрѣпить сердце человѣческое, чтобы оно съ любовію исполняло премудрый законъ Господень. Такъ: и въ XVIII-мъ псалмѣ псалмопѣвецъ внезапно переходитъ отъ описанія промышленія Божія о мірѣ къ изображенію совершенствъ Господня закона: непорочнаго, вѣрнаго, свѣтлаго, умудряющаго и просвѣщающаго людей и т. п. (8—15 ст.), и CIII-й псаломъ заканчивается изрѣченіемъ: *да исчезнутъ грѣшницы и беззаконницы съ земли* (35 ст.). Прославляя Господа — Творца и Промыслителя и приглашая къ хвалѣ Его всю тварь, псалмопѣвцы тѣмъ яснѣе и убѣдительнѣе внушаютъ людямъ чувство любви и благоговѣнія къ Богу, чувство, которое должно служить источникомъ нравственно-совершенной жизни, согласно съ совершеннымъ закономъ Божіимъ. Такъ, и изъ общаго, обычно чисто разсудочнаго, изложенія ученія о средствахъ Богопознанія, псалмопѣвцы дѣлаютъ сердечное побужденіе къ высокой нравственной жизни, къ хожденію предъ Богомъ и вѣрѣ въ Его вездѣприсутствіе.

Ученіе о сверхъестественныхъ средствахъ Богопознанія въ псалмахъ ничѣмъ особеннымъ не отличается отъ параллельнаго ему, присущаго всѣмъ ветхозавѣтнымъ писателямъ, ученія. Оно преимущественно основывается на Пятокнижіи, его свидѣтельствахъ о Господнихъ откровеніяхъ Адаму, Ною, Аврааму, Моисею и др. Ученіе о естественныхъ средствахъ Богопознанія, такъ отчетливо сознаваемое и раскрываемое псалмопѣвцами, имѣетъ себѣ лишь нѣкоторыя параллели

въ ветхозавѣтныхъ книгахъ. Въ книгѣ Іова есть нѣсколько словъ о томъ, что скотъ, птицы, рыбы и вся земля убѣждаютъ человѣка въ существованіи Бога (XII, 7—9), а особенно выдающіяся силою и великостію существа: крокодилы, бегемоты, левіаѳанъ, страусъ (XXXVIII—XLI гл.) увѣряютъ человѣка въ существованіи Божественнаго міропромышленія. Но доводы книги Іова имѣютъ цѣлію смирить гордый человѣческій разумъ, дерзающій осуждать Божественный Промыслъ, вызываютъ у человѣка сознаніе: *„я отрекаюсь и раскаиваюсь въ прахѣ и пепелѣ“* (XLII, 6). Очевидно, этотъ выводъ рѣзко отличенъ отъ вывода псалмопѣвцевъ. Въ Новомъ Завѣтѣ апостоломъ Павломъ раскрываются естественныя средства Богопознанія, но въ болѣе сжатомъ видѣ и преимущественно разъясняются происхожденіе и характеръ языческаго богопознанія (Дѣян. XVII, 22—29; Рим. I, 20). Такимъ образомъ, раскрытіе у псалмопѣвцевъ естественныхъ средствъ Богопознанія отлично отъ другихъ библейскихъ писателей и имѣетъ существенно важное воспитательное значеніе.

Въ связи съ вопросомъ о Богопознаніи стоитъ у псалмопѣвцевъ ученіе о Богѣ.

Признавая неоспоримымъ и въ высшей степени убѣдительнымъ, даже для неразумной природы, голосъ естественнаго Богопознанія, псалмопѣвцы, понятно, считали немыслимымъ и невозможнымъ для человѣка въ здравомъ умѣ отвергать бытіе Бога. Только безумный можетъ сказать, что *нѣтъ Бога* (XIII, 1). Истина бытія Божія, проникавшая все существо псалмопѣвцевъ, бывшая, можно сказать, ихъ жизнію, не нуждалась, конечно, ни въ какихъ доказательствахъ, и послѣднія, естественно, у нихъ отсутствуютъ.

Согласно общебиблейскому ученію (Быт. XVI, 14; Втор. V, 23; XXXII, 40), псалмопѣвцы признаютъ Бога Существомъ личнымъ и живымъ, источникомъ жизни, къ Коему естественно человѣку обращаться за помощію и подкрѣпленіемъ въ трудныя минуты жизни и смерти

(Пс. XXXV, 10; XLI, 3; LXXXIII, 3). На этомъ общебиблейскомъ ученіи не будемъ и останавливаться.

Точно также, обычно помѣщаемыя въ системахъ ветхозавѣтнаго богословія имена Божіи, какъ средства, служащія наилучшимъ выраженіемъ ученія о Богѣ, не нуждаются въ спеціальномъ обозрѣніи, потому что въ Псалтири находятся тѣ же имена Божіи, какъ и въ другихъ ветхозавѣтныхъ книгахъ. Можно, пожалуй, замѣтить, что имя: אֵל עֶלְיוֹן — Богъ вышній—въ Псалтири употребляется чаще, чѣмъ въ другихъ ветхозавѣтныхъ книгахъ (23 раза; а въ Пят. 5 разъ; у Исаіи 3 раза; у Іерем. 2 раза; у Даніила 10 разъ и у Іова 1 разъ). Такое словоупотребленіе свидѣтельствуетъ о значительномъ развитіи у псалмопѣвцевъ ученія о Богѣ премірномъ, духовномъ.

Ученіе Псалтири о духовности Бога также ничѣмъ особеннымъ не отличается отъ ученія другихъ ветхозавѣтныхъ писателей и не требуетъ подробнаго обозрѣнія.

Затѣмъ первый догматъ ветхозавѣтнаго вѣроученія: истина единства Божія псалмопѣвцами признается несомнѣнною и считается естественнымъ и прямымъ выводомъ, къ которому приводятъ богопознающее созерцаніе міра (Пс. CIII; CXXXV, 7) и исторія Израиля (LXXXV, 10; CXXXV, 4; CXLVIII, 13). Можетъ быть, псалмопѣвцевъ позднѣйшаго періода—ассирійскаго и вавилонскаго плѣна—нерѣдко смущалъ окружавшій языческій политеизмъ, съ представителями его—жрецами, можетъ быть, имъ приходилось вступать въ религіозные споры (Срав. Іер. X, 1—16. Посл. Іерем.). Но сохранившаяся въ псалмахъ защита единобожія имѣетъ исключительно иронически-полемическій характеръ: псалмопѣвцы осмѣиваютъ вѣру язычниковъ въ *нѣмыхъ и безжизненныхъ боговъ — идоловъ, которые имѣютъ глаза, и не видятъ,—уши, и не слышатъ,—языкъ, и не говорятъ,—ноздри, и не обоняютъ. Они—дѣла рукъ человѣческихъ. Подобны же имъ нѣмы и безжизнены да будутъ и всѣ поклонники ихъ* (Псс. CXIII

и CXXXIV). Такъ заканчиваютъ свою рѣчь о языческихъ богахъ псалмопѣвцы и противуполагаютъ язычеству свое единобожіе: *А Богъ нашъ одинъ; Онъ сотворилъ небо и землю по Своей волѣ и пребываетъ на небѣ и на землѣ* (CXIII, 11). Этого сопоставленія, по взгляду псалмопѣвцевъ, было вполнѣ достаточно, чтобы опровергнуть многобожіе и доказать истинность единобожія. Признавая одного Іегову Богомъ живымъ и источникомъ жизни (XXXV, 10; LXXXIII, 3), псалмопѣвцы называютъ языческихъ боговъ *ничтожествомъ* (אֱלִילִים — XCVI, 5 по евр. сч.), *мертвыми* (CV, 28). Къ такимъ богамъ, конечно, глупо обращаться за помощію.

Изъ этого догмата псалмопѣвцы дѣлаютъ утѣшительный для своихъ современниковъ выводъ: *домъ Израилевъ уповаетъ на единаго Бога: помощникъ и защитникъ Онъ имъ. Боящіеся Господа уповаютъ на Господа: помощникъ и защитникъ Онъ имъ* и т. д. (CXIII, 17—26). Такъ, въ истинности единобожія и въ ложности многобожія заключался источникъ утѣшенія и успокоенія для плѣннаго Израиля.

Ученіе о единобожіи составляло основной краеугольный камень ветхозавѣтнаго богословія и присуще всѣмъ ветхозавѣтнымъ писателямъ, начиная съ Моисея. Ироническое опроверженіе многобожія занимаетъ не мало мѣста у Исаіи (XL. 18—21; XLI, 22—29; XLIV, 9—20). Іереміи (X, 1—16) и въ неканоническихъ книгахъ (Посл. Іерем. и Прем. Сол. XIII—XIV глл.). Подобныхъ псалмопѣвцамъ выводовъ изъ истинности единобожія и ложности многобожія не мало сдѣлано у Исаіи, въ примѣненіи ко всему еврейскому народу. Замѣчательно только, что въ Псалтири чаще, чѣмъ въ другихъ книгахъ ветхозавѣтнаго канона, встрѣчается выраженіе: „Единъ Богъ“. Такъ, въ Псалтири оно употребляется 8 разъ (L. 6; LXX, 16; LXXI, 18; LXXXII, 19; LXXXV, 10; CXXXV, 4. 7; CXLVIII, 13), въ Пятокнижіи трижды: Втор. VI, 4. 13: XXXII, 12: у Исаіи 5 разъ: II, 11. 17; XXXVII, 16. 20; XLIV, 24;

у Сираха—1 разъ: I. 7; также: у Даніила (III, 45), у Захаріи (XIV, 9) и Малахіи (II, 10) — по одному разу. Такимъ образомъ, языкъ Псалтири можетъ дать богослову наибольшее количество свидѣтельствъ и научнаго матеріала для формулировки ветхозавѣтнаго ученія о единобожіи. Одни только псалмопѣвцы называютъ языческихъ боговъ *мертвыми* (CV, 28).

Дальнѣйшій библейскій догматъ—троичность Лицъ въ Единомъ Богѣ, находимый христіанскими богословами въ прикровенности въ Ветхомъ Завѣтѣ, у псалмопѣвцевъ также прикровенно излагается. Ученіе о второмъ и третьемъ Лицахъ Святой Троицы христіанскіе богословы находятъ въ упоминаніи псалмопѣвцевъ о Словѣ Божіемъ и Духѣ Божіемъ. Псалмопѣвцы вѣруютъ, что *Слово Господне вѣчно* (CXVIII, 89), и участвовало въ твореніи міра: *Словомъ Господнимъ небеса утвердишася и Духомъ устъ Его вся сила ихъ* (XXXII, 6. 9). Словомъ Господнимъ производятся и дальнѣйшія физическія явленія въ современномъ мірѣ: тепло и холодъ, снѣгъ и морозъ, вѣтръ (CXLVII, 7; CXLVIII, 8). Тѣмъ болѣе отъ Него зависятъ жизнь и спасеніе Израиля (CVI, 20) и отдѣльныхъ членовъ его (CXVIII, 50). Оно—предметъ упованія для вѣрующихъ праведниковъ среди всѣхъ невзгодъ и соблазновъ жизни (CXVIII, 74. 81; CXIV; CXLVII). Наконецъ, псалмопѣвцы часто упоминаютъ о томъ, что нечестивые изъ іудеевъ и язычниковъ *преогорчали и преогорчаютъ Слово Господне* (CIV, 21; CVI, 11) [1].

Вообще, изъ приведенныхъ изрѣченій видно, что псалмопѣвцы были близки къ признанію Слова Божія Существомъ Личнымъ, участвующимъ въ твореніи и промышленіи Господа о мірѣ. Но при изложеніи псаломскаго ученія о Словѣ Божіемъ, нельзя не упомя-

---

[1]) הִמְרוּ דְּבַר — слово הִמְרוּ можетъ быть понято только въ значеніи: раздражать, огорчать, по аналогіи מֶרֶה горечь. *Gesenius.* Hebr. Handwörterbuch. Leipzig. 1890 г. 598 s.

нуть о слѣдующихъ изрѣченіяхъ: *помяни словеса Твоя рабу Твоему, ихже упованіе далъ ми еси. То мя утѣши во смиреніи моемъ, яко слово Твое живи мя* (CXVIII, 49—50). Здѣсь даваемое человѣку слово Божіе можетъ быть отождествлено съ Священнымъ Писаніемъ, откровеніемъ, закономъ Божіимъ, какъ и называется оно псалмопѣвцемъ въ слѣдующемъ же стихѣ: *гордіи законопреступоваху до зѣла: отъ закона же Твоего не уклонихся* (51 ст., срав. 74. 81 и др. стт.). Съ другой стороны, нельзя опустить слѣдующихъ словъ: *пошлетъ Слово Свое и истаетъ я. дохнетъ духъ Его и потекутъ воды* (CXLVII, 7). Здѣсь слово Божіе можетъ быть отождествлено съ изрѣченіемъ Божіимъ, подобно слову, произносимому человѣкомъ.

Такимъ образомъ, псалмопѣвцы въ ученіи о Словѣ Божіемъ, какъ второмъ Лицѣ Святой Троицы, колебались между личнымъ и безличнымъ представленіемъ о Немъ. Именемъ Слова Божія называли и Божескую Личность, и откровеніе Божіе людямъ, и повелѣніе Божіе.

Аналогичнымъ ученію о Словѣ Божіемъ у псалмопѣвцевъ является ученіе о Духѣ Божіемъ. Такъ же, какъ Слово, и Духъ Божій, по ихъ ученію, участвовалъ въ твореніи міра: *Словомъ Господнимъ небеса утвердишася и Духомъ устъ Его вся сила ихъ* (XXXII, 6). Онъ участвуетъ, преимущественно, въ появленіи на свѣтъ и сохраненіи жизни всего живущаго въ мірѣ: *пошлеши Духа Твоего, и созиждутся* (CIII, 30). Духу Божію принадлежитъ Божеское вездѣприсутствіе и промышленіе о всемъ существующемъ въ мірѣ (CXXXVIII. 7). Духу Божію псалмопѣвцы приписываютъ благодатное освящающее и спасающее дѣйствіе по отношенію къ членамъ богоизбраннаго народа. При этомъ въ ученіи о Духѣ они раскрываютъ исключительно нравственныя Его свойства и называютъ Его: *святымъ* (L, 13), *правымъ, благимъ* (L, 12; CXLII, 10). Какъ таковой, Духъ Божій утверждаетъ людей въ стремленіи оставить грѣхъ и вести праведную жизнь (L, 14) и въ дальнѣйшемъ

шествіи по стезѣ праведной жизни (CXLII, 10). Въ общемъ же ученіе о Духѣ Божіемъ, какъ и выше сказано, имѣетъ параллель съ ученіемъ о Словѣ Божіемъ: заключаетъ представленіе о личномъ Его существованіи, хотя вполнѣ не проводитъ его, колеблется съ представленіемъ о Немъ, лишь какъ о дыханіи устъ Вседержителя (XXXII, 6).

Объ отношеніи ученія о Словѣ Божіемъ и Духѣ Божіемъ къ предыдущимъ и послѣдующимъ ветхозавѣтнымъ книгамъ должно сказать слѣдующее. Ученіе о Словѣ Божіемъ, какъ о второмъ Лицѣ Святой Троицы, не встрѣчается въ другихъ ветхозавѣтныхъ книгахъ до Іоаннова Логоса. Выраженіе: „*слово Господне*“ у другихъ ветхозавѣтныхъ писателей исключительно означаетъ откровеніе, повелѣнія Божіи, законы Господни [1]). Второе Лице Святой Троицы называется Премудростію. Ангеломъ Іеговы (Прит. VIII, 1—20; Быт. XVIII. Исх. III гл. и мн. др.). Ученіе о Духѣ Божіемъ было присуще еще Моисееву сказанію о міротвореніи (Быт. I, 2), о дальнѣйшемъ существованіи допотопнаго міра (Быт. VI, 3) и позднѣйшемъ періодѣ жизни Израиля, когда Духъ Божій одушевлялъ пророковъ (Чис. XI, 17. 25. XVII, 19), строителей скиніи (Исх. XXXI, 1—3. XXXV, 31) и вождей Израиля (Чис. XXIII, 6; XXVII, 18; Втор. XXXIV, 9). У послѣдующихъ священныхъ историковъ Духу Божію усвояется одушевленіе судей (кн. Судей), царей и пророковъ (1 Цар. XVI, 13; 4 Цар. II, 9, 15), просвѣщеніе всего Израиля (Неем. IX, 20—30 - Духъ благій). Въ учительныхъ книгахъ говорится лишь у Іова о Духѣ Божіемъ, научающемъ и вразумляющемъ человѣка (XXXIII, 4; XXVII, 3; XXXII, 8). У пророковъ Онъ упоминается очень часто, какъ Источникъ ихъ

---

[1]) Если въ славянскомъ переводѣ у Исаіи V, 24 ст. читается: „*раздражиша слово святаго Израилева*“, то еврейскій текстъ: נִאֲצוּ значитъ лишь: отвергли, не послушали ср. Пр. I, 30; V, 12... *Gesenius*. Ibid. 516 s

богодухновенныхъ рѣчей и дѣйствій (Ис. XI, 2—3; XLVIII, 16; LXI, 1; Іез. II, 24. VIII, 3. XI, 1. 15....). Въ книгѣ Премудрости Соломона говорится о Духѣ Божіемъ, наполняющемъ вселенную, человѣколюбивомъ, премудромъ (I, 5—7), всѣхъ оживляющемъ и умудряющемъ (XII, 1). Согласно съ псалмопѣвцами ветхозавѣтные священные писатели болѣе говорятъ о значеніи Духа Божія для людей, проявленіи Его спасительной силы въ исторіи Израиля, чѣмъ о Его Существѣ и отношеніи къ Богу Отцу, какъ самостоятельнаго Лица Святой Троицы. Но, очевидно, полное раскрытіе догмата Троичности находится только въ Новомъ Завѣтѣ, а въ Ветхомъ оно было лишь въ сѣняхъ и гаданіяхъ, уступая первое мѣсто догмату единобожія.

Сходствуя въ этомъ общемъ сѣновномъ характерѣ ученія о Лицахъ Святой Троицы съ другими ветхозавѣтными писателями, псалмопѣвцы отличаются нравственными выводами изъ этого ученія. Слово Божіе и Духъ Божій, по ихъ вѣроученію, участвуютъ въ управленіи міромъ, спасеніи Израиля и нравственномъ возрожденіи каждаго человѣка. Они суть предметъ упованія вѣрующаго человѣка, потому что: *Слово Божіе оживляетъ человѣка* (CXVIII, 50), а *Духъ Божій наставляетъ его на правую землю* (CXLII, 10).

Итакъ, ученіе о Богѣ въ Его единствѣ и троичности псалмопѣвцами раскрывается преимущественно постольку, поскольку оно осуществляется въ жизни міра и людей. Поэтому, прямымъ продолженіемъ того же ученія о Богѣ служитъ въ Псалтири раскрытіе догматовъ о міротвореніи и міропромышленіи, въ коихъ проявляются и всѣ свойства Существа Божія.

Догматъ міротворенія подробно изложенъ, съ перечисленіемъ всѣхъ тварей „премудро“ созданныхъ Богомъ, въ псалмахъ: XXXII, 6—12; CIII; CXLV, 5—6. Въ примѣненіи къ человѣку этотъ догматъ раскрывается въ VIII-мъ псалмѣ; частные его пункты упоминаются въ пс. XXIII, 1—2; XVIII, 5—6; CXIII, 11; CXXXV, 5.

Псалмопѣвцы останавливаются на слѣдующихъ пунктахъ исторіи міротворенія: твореніи міра единымъ Словомъ Божіимъ (XXXII. 9), основаніи тверди небесной и твореніи неба и земли (CIII, 2—5; CXX. 2. 4. 5), отдѣленіи воды отъ суши (CIII, 9; CXLV, 6), произведеніи травы (CIII, 4), твореніи луны и солнца (CIII, 19), животныхъ, гадовъ, птицъ и рыбъ (CIII, 25—26); на твореніи человѣка (CXXXVIII, 6) и дарованіи ему господства надъ всѣми тварями и высочайшей чести на землѣ (VIII, 6—9). При воспроизведеніи исторіи міротворенія псалмопѣвцы всегда оттѣняютъ проявленіе въ мірозданіи свободной и всемогущей *воли* Божіей (CXIII, 11) и разума Божія, *премудро* все сотворившаго (CXXXV, 5 и весь CIII псаломъ).

Раскрытіе догмата о міротвореніи у псалмопѣвцевъ имѣетъ въ своей основѣ сказаніе о томъ же святаго Бытописателя (Быт. I—II гл.) Много между ними сходства и въ частностяхъ. Отличіе же заключается въ характерѣ и цѣли раскрытія догмата. Святой Бытописатель, какъ истинный историкъ, излагаетъ лишь факты и событія міротворенія, а псалмопѣвцы излагаютъ свои личныя чувства безпредѣльной благодарности Богу и душевнаго умиленія, возбуждаемыя премудрымъ міротвореніемъ и твореніемъ человѣка. Въ этомъ догматѣ они находили и себѣ и соотечественникамъ своимъ источникъ утѣшенія среди невзгодъ жизни и страданій въ плѣну (CIII. 1; XXXI; XXXIII—XXXV; CXXXV, 2—5) и потому начинаютъ (CIII. 1), продолжаютъ (CIII. 31—34 ст.) и оканчиваютъ (CIII. 35 ст.) его раскрытіе словами: *благослови, душе моя, Господа* и *исповѣдайтеся Богу небесному* (Пс. CXXXV). У послѣдующихъ ветхозавѣтныхъ писателей этотъ догматъ лишь предполагается или кратко упоминается въ наименованіи Бога Творцомъ міра (Ам. IV, 13; Ис. XLIII, 1; XLIV. 21; XLV. 12; LXVI, 22; Іер. XXXIII. 2). Въ книгѣ Іова (V, 9; IX, 9; XXV, 2; XXXIV, 13; XXXVII, 5, 15; XL, 14) есть нѣкоторыя указанія на отдѣльныя части міротворенія, но лишь съ цѣлію смирить

человѣческую мудрость, какъ „непонимающую“ тайнъ мірозданія. Также и въ Притчахъ (VIII, 23) и у Екклезіаста (III, 11. 14; VIII, 3) говорится о міротвореніи, но чтобы смирить человѣческую мудрость, осуетившуюся въ своихъ помышленіяхъ. У псалмопѣвцевъ, на оборотъ, міротвореніе есть источникъ „умудренія“ человѣка созерцаніемъ сотвореннаго. Съ указанной субъективной стороны изложеніе догмата міротворенія отличаетъ псалмопѣвцевъ отъ всѣхъ другихъ библейскихъ писателей и составляетъ продолженіе ученія Пятокнижія. Моисей неоднократно замѣчаетъ, что все твореніе до грѣхопаденія было добро зѣло въ очахъ Божіихъ (Быт. I, 4. 8. 10. 12. 18. 21. 25. 31). Псалмопѣвцы видятъ *премудрость* Божію въ сотворенномъ мірѣ и удивляются постоянному ея проявленію въ немъ и послѣ грѣхопаденія человѣка, когда въ первоначальное добро внесено было уже не мало зла и воздыханія (Рим. VIII, 22).

Въ связи съ догматомъ міротворенія у библейскихъ писателей находится догматъ промышленія Божія. Точно такъ же эти догматы раскрываются и у псалмопѣвцевъ.

Выше, при обозрѣніи раскрываемыхъ псалмопѣвцами естественныхъ средствъ богопознанія, обращалось вниманіе на то, что, по взгляду псалмопѣвцевъ, только безумные могутъ отвергать бытіе Божіе, а для людей разумныхъ и даже для всѣхъ одушевленныхъ существъ и неодушевленныхъ предметовъ и физическихъ явленій бытіе Бога не подлежитъ сомнѣнію. Такое неоспоримое всеобщее признаніе бытія Божія опирается, не на логическихъ или метафизическихъ какихъ-либо выводахъ и доказательствахъ, а на очевидности Божественнаго міропромышленія. Божественное міропромышленіе, по ученію псалмопѣвцевъ [1]), простирается на каждое отдѣльное явленіе въ мірѣ физическомъ и

[1]) Подробно этотъ догматъ изложенъ нами ранѣе въ рѣчи: «Псалтирь и ея значеніе» — Прав. Собес. 1894 г. ноябрь. Здѣсь онъ излагается лишь въ нѣсколькихъ строкахъ.

возбуждаетъ все къ прославленію Бога (CIII; CXVIII, 90—91; CXLIV, 15—16; CXLVI, 7—9). Тѣмъ болѣе оно простирается на всѣ явленія нравственнаго міра и жизни человѣка. Изъ его вліянія не исключается ни одинъ народъ изъ извѣстныхъ евреямъ: Моавъ, Аммонъ, Амаликъ, Ефіопія, Тиръ и Сидонъ, словомъ, всѣ царства земли подчинены Іеговѣ и путямъ Его промышленія (LIX, 10—11; LXXXII, 18; LXXXV, 9; CVII, 10). Тѣмъ болѣе видны слѣды послѣдняго въ жизни еврейскаго народа, во все время его историческаго существованія, обозрѣваемаго псалмопѣвцами, съ періода патріарховъ до возвращенія изъ плѣна и построенія второго храма и Іерусалима включительно (CIV—CVI; CXLVII; XLIII; XLVII). Особенно же съ любовію псалмопѣвцы останавливаются на промышленіи Божіемъ о каждомъ вѣрующемъ членѣ богоизбраннаго народа. Псалмопѣвцы высказываютъ увѣренность, отъ лица каждаго вѣрующаго человѣка, что Господь слышитъ всѣ ихъ вопли и вздохи (IX, 33—39), укрываетъ ихъ, какъ зѣницу ока (XVI, 8) и какъ птица, въ тѣни крылъ Своихъ (XVI; XXXVIII, 8), ангеламъ Своимъ заповѣдалъ сохранять каждаго изъ нихъ на всѣхъ путяхъ ихъ (XC).

Догматъ промышленія Божія составляетъ неизмѣнную принадлежность вѣроученія всѣхъ библейскихъ писателей. Но преимущественно псалмопѣвцами онъ раскрывается въ примѣненіи къ отдѣльному вѣрующему человѣку и въ высшей степени сердечно и убѣдительно въ девятидесятомъ псалмѣ. Излагаемое здѣсь псалмопѣвцемъ упованіе каждаго человѣка на промыслъ Божій имѣетъ себѣ параллель лишь въ изрѣченіи Іисуса Христа: *волосъ съ головы вашей не падетъ безъ воли Отца Небеснаго* (Лук. XXI, 18). Несомнѣнно, милліоны людей находили здѣсь себѣ душевный миръ и духовную энергію на жизненную борьбу и страданія.

Какъ по характеру изложенія, такъ и по значенію для іудеевъ и христіанъ, въ ближайшую параллель и внутреннюю тѣсную связь съ догматомъ промышленія

должны быть поставлены, по раскрытію въ псалмахъ, догматы всевѣдѣнія Божія и вездѣсущія. Они составляютъ непосредственное пополненіе и какъ бы разъясненіе къ догмату промышленія.

Изрѣченія псалмопѣвцевъ, раскрывающія эти догматы, такъ рельефны и глубокообъемлющи, что приводятся въ православныхъ катихизисахъ и догматикахъ. Православные богословы находятъ, что эти изрѣченія преимуществуютъ, по своей точности и выразительности, предъ всѣми другими соотвѣтственными библейскими изрѣченіями. Таково изрѣченіе: *камо пойду отъ Духа Твоего и отъ Лица Твоего камо бѣгу? аще взыду на небо, Ты тамо еси: аще снiйду во адъ, тамо еси. Аще возму крилѣ мои рано, и вселюся въ послѣднихъ моря: и тамо бо рука Твоя наставитъ мя и удержитъ мя десница Твоя* (CXXXVIII, 7—10.

Не менѣе типично и рельефно раскрытъ въ томъ же псалмѣ и въ тѣснѣйшей внутренней связи съ догматомъ вездѣсущія догматъ всевѣдѣнія Божія. Псаломъ начинается такъ: *Господи! Ты испыталъ меня и знаешь. Ты знаешь, когда я сажусь и встаю; Ты разумѣешь помышленія мои издали. Иду ли я, отдыхаю ли, Ты окружаешь меня, и всѣ пути мои извѣстны Тебѣ. Еще нѣтъ слова на языкѣ моемъ, Ты, Господи, знаешь его совершенно.... Тьма не затмитъ отъ Тебя, и ночь свѣтла, какъ день. Не сокрыты были отъ Тебя кости мои, когда я былъ созидаемъ въ тайнѣ. Зародышъ мой видѣли очи Твои; въ Твоей книгѣ записаны всѣ дни, назначенные мнѣ* (CXXXVIII, 1—5. 12—16) [1]. Въ другихъ псал-

---

[1]) Чтеніе 138 псалма по еврейскому тексту и соотвѣтствующимъ ему переводамъ издавна предпочиталось чтенію его по пер. LXX. Такъ, еще I. Златоустъ свое объясненіе на этотъ псаломъ составлялъ по переводамъ, соотвѣтствовавшимъ еврейскому тексту, находя перев. LXX неяснымъ. М. Филаретъ также перев. слав. и LXX считаетъ въ этомъ псалмѣ неясными и предпочитаетъ имъ еврейскій текстъ. По тѣмъ же побужденіямъ и мы здѣсь цитуемъ по рус. переводу, сдѣланному съ евр. текста, вмѣсто неяснаго славянскаго. Тѣми же мотивами вызываются и въ другихъ случаяхъ

махъ замѣчается: *Господь испытуетъ сердца и утробы* (VII, 10; XVI, 3; XXXII, 15). *Вьжды его испытываютъ сыновъ человѣческихъ* (XVI, 4). *Господь знаетъ мысли человѣка* (XCIII, 11), *тайны сердца его* (XLIII, 29), и *очищаетъ* его отъ *тайныхъ* грѣховныхъ помысловъ и сердечныхъ влеченій (XVIII, 13—14).

Изъ всѣхъ приведенныхъ изрѣченій видно, что псалмопѣвцы раскрывали догматъ всевѣдѣнія Божія по субъективному его значенію для человѣка. Псалмопѣвцы своимъ ученіемъ внушаютъ человѣку непоколебимую вѣру въ то, что Господь внутреннее настроеніе каждаго человѣка и всѣ шаги его жизни всецѣло и всегда знаетъ. Точно также и вездѣсущіе Божіе раскрывается по значенію его для человѣка: куда бы человѣкъ ни укрылся, онъ долженъ постоянно думать, что Господь всюду находится и, какъ всевѣдущій, всюду и всегда видитъ его и знаетъ. Отсюда уже яснымъ представляется общій характеръ и методъ псалмопѣвцевъ въ раскрытіи этихъ догматовъ. Ими въ совершенствѣ развитъ психологическій — сердечный методъ и способъ раскрытія ихъ и всѣхъ послѣдствій, вытекающихъ изъ нихъ для сердца и жизни человѣка. Въ этихъ догматахъ псалмопѣвцы находили себѣ нравственное успокоеніе. Среди многочисленныхъ страданій и несправедливыхъ гоненій, всѣхъ перемѣнъ въ жизни, критическихъ положеній, псалмопѣвцы были увѣрены, что Господу извѣстны ихъ доброе настроеніе и невинность (VII пс.), а равно и всѣ, до мельчайшихъ подробностей (CXXXVIII), постигающія ихъ испытанія, виновность и злоба ихъ враговъ, и если Господомъ допускаются гоненія и обиды, то, очевидно, съ какою-либо благою цѣлію (CXVIII, 71), хотя пока и недоступною пониманію гонимыхъ. Такъ, не разъ уже упомянутый CXXXVIII псаломъ заканчивается: *Боже, спаси меня и порази*

подобныя отступленія. Срав. *М. Филаретъ.* Записка о догматическомъ достоинствѣ и охранительномъ употребленіи пер. LXX и славянскаго. Приб. къ Твор. св. отецъ. 1858 г.

нечестиваго! (19—24 ст.) *Да прекратится злоба нечестивыхъ, а праведника, Господи, подкрѣпи, ибо Ты испытуешь сердца и утробы* (VII, 10), говорится въ другомъ псалмѣ.

Этимъ методомъ раскрытія указанныхъ догматовъ псалмопѣвцы отличаются отъ другихъ библейскихъ писателей, касавшихся ихъ. Такъ, вездѣсущіе Божіе раскрывается Соломономъ въ молитвѣ по освященіи храма: *Небо и небо небесе не довлѣютъ Ти, колѣми паче храмъ сей* (3 Цар. VIII, 27). Дословно почти сходно Господь Самъ о Себѣ говорилъ у пророка Іереміи: *небо и землю Азъ наполняю* (Іер. XXIII, 23—25; Срав. Ис. LXVI, 1—2). О всевѣдѣніи Божіемъ очень подробно говоритъ Исаія, особенно въ послѣдней части своей книги, гдѣ онъ раскрытіемъ этого догмата посрамляетъ языческихъ боговъ и идоловъ и ихъ чтителей-языческихъ мудрецовъ, и доказываетъ истинность и богооткровенность своихъ пророчествъ. Общая мысль его пророчествъ та, что Господь во всей вселенной пребываетъ (LXVI, 1—2) и всѣ событія въ жизни народовъ Ему вѣдомы и отъ Него зависятъ (XLI, 21—29; XLIII, 9—19; XLIV, 6—28; XLV, 1—6 и др.). Тѣ же мысли потомъ повторяются у другихъ пророковъ: Іереміи (X, 1—16; XII, 13), Іезекіиля (IV; V; XII; XXIV гл.). Общій характеръ пророческаго ученія и цѣль ихъ ученія—доказать міровое значеніе догмата всевѣдѣнія Божія: всѣ событія въ жизни народовъ вѣдомы Господу и по Его откровенію истиннымъ пророкамъ, а послѣднимъ, посему, должны безпрекословно вѣрить всѣ ихъ слушатели. Пророки предплѣннаго періода давали въ раскрытіи этихъ догматовъ увѣреніе евреямъ періода плѣна, что плѣнъ ихъ есть доказательство не слабости Іеговы предъ языческими богами, а Его правды, карающей грѣшниковъ (Іер. XLVI, 25—28; XLXI, 20; L—LI гл. Іез. XXVI, 1—6; XXVIII, 1—10; XXV—XXVI; XXIX, 6. 18—21). Ученіе же псалмопѣвцевъ даетъ личное успокоеніе каждому человѣку: Богъ видитъ наше внутреннее состоя-

ніе, слышитъ всѣ наши вздохи и слезы, видитъ правоту и неправоту сердечную и мысленную всѣхъ людей. Всѣ слезныя капли человѣка Онъ собираетъ въ Свой сосудъ (Пс. LV, 9).

Въ такомъ жизненно-сердечномъ характерѣ раскрытія этихъ догматовъ, безъ сомнѣнія, заключались и причины вліятельности ихъ на читателей Псалтири, вѣрующихъ іудеевъ и христіанъ. Въ догматахъ всевѣдѣнія и вездѣсущія Божія, въ связи съ міропромышленіемъ, вѣрующіе іудеи и христіане находили себѣ неизсякаемый источникъ духовнаго утѣшенія и ободренія среди страданій и скорбей земной жизни. Но кромѣ того, въ этихъ догматахъ находили себѣ читатели Псалтири и нравственную окрѣпу среди многообразныхъ грѣховныхъ искушеній. Находясь, съ этой стороны, въ положеніяхъ, аналогичныхъ Іосифу (Быт. XXXIX. 7—9), какъ много разъ они вовремя останавливали въ себѣ дурные порывы и наклонности словами псалмопѣвцевъ: *„камо пойду отъ Духа Твоего“*.... или: *„Ты увѣдѣлъ еси сѣданіе мое и востаніе мое. Ты разумѣлъ еси помышленія моя издалеча!“*

Въ тѣсной связи съ міропромышленіемъ раскрываются въ псалмахъ и другія свойства существа Божія, даже отвлеченно-метафизическаго характера: вѣчность и всемогущество. Ученіе о вѣчности существа Божія раскрывается псалмопѣвцами въ нѣсколькихъ мѣстахъ. Такъ, въ CI-мъ псалмѣ псалмопѣвецъ говоритъ: *въ началѣ Ты, Господи, землю основалъ еси... та погибнутъ. Ты же пребываеши: и вся яко риза обетшаютъ, Ты же тойжде еси и лѣта Твоя не оскудѣютъ* (26—28 ст.). Въ другомъ псалмѣ говорится: *прежде даже горамъ не быти и создатися земли и вселенней, и отъ вѣка и до вѣка Ты еси. Тысяча лѣтъ предъ очима Твоима яко день вчерашній* (LXXXIX, 2. 5). Подобное же: въ псалмѣ IX, 37 ст. *Господь Царь прежде вѣкъ, во вѣкъ и въ вѣкъ вѣка* (сн. XLVII, 15; LXXIII, 12), *сый прежде вѣкъ* (LIV, 20).

Эти изрѣченія о вѣчности существа Божія могутъ быть поняты, въ системѣ вѣроученія псалмопѣвцевъ, лишь въ контекстѣ приведенныхъ псалмовъ. Такъ, первый изъ приведенныхъ псалмовъ надписывается: *молитва нищаго егда унываетъ* (CI пс.), и содержитъ въ себѣ, соотвѣтственно этому надписанію, моленіе нищаго: *не возведи мене въ преполовеніе дней моихъ* (25 ст.). А второй (LXXXIX) псаломъ начинается: *Господи прибѣжище былъ еси намъ въ родѣ*, и заканчивается: *призри на рабы Твоя... и дѣла рукъ нашихъ исправи*. Изъ представленныхъ, такимъ образомъ, параллелей видно, что псалмопѣвцы ученіе о вѣчности Божіей раскрывали, какъ утѣшеніе „унывающему“ въ опасности смерти праведнику и всему еврейскому народу среди страданій. Такимъ образомъ псалмопѣвцы, признавая вѣчность существа Божія, доказывали чрезъ то вѣчность Его промышленія о еврейскомъ народѣ и каждомъ вѣрующемъ человѣкѣ. Общая мысль и цѣль раскрытія псалмопѣвцами этого догмата можетъ быть выражена въ слѣдующихъ словахъ ихъ: *человѣкъ яко трава, дніе его яко цвѣтъ сельный, тако отцвѣтетъ: яко духъ пройде въ немъ, и не будетъ и не познаетъ мѣста своего, милость же Господня отъ вѣка и до вѣка на боящихся Его* (CII, 15—17 ст.; ср. CXVII и CXXXV). Т. е. скоротечность матеріальнаго міра (CI, 26—28) и земной человѣческой жизни побуждаетъ искать опору для вѣчнаго человѣческаго духа въ вѣчности Божія существа.

У другихъ ветхозавѣтныхъ писателей вѣчность существа Божія раскрывается въ немногихъ словахъ: *Господь вѣченъ* (Быт. XXII, 33), *царствуетъ вѣчно* (Исх. XV, 13), *живый во вѣки* (Сир. XVIII, 1), *пребывалй во вѣки* (Вар. III, 3), *живу Азъ во вѣки* (Втор. XXXII, 40), *Азъ есмь во вѣкъ* (Ис. XLVIII, 12), *Азъ есмь Сый* (Исх. III, 13). Во всѣхъ мѣстахъ говорится о вѣчности Божіей въ отличіе и противуположность языческимъ богамъ и возбуждается въ народѣ благоговѣніе и непоколебимая вѣра въ Іегову и Его обѣтованія и пророчества (особ. Исх. III, 14; Ис. XLVIII, 12).

Разность между псалмопѣвцами и другими ветхозавѣтными писателями та, что псалмопѣвцы ученіемъ о вѣчности Іеговы укрѣпляютъ вѣру и упованія каждаго человѣка унывающаго, при мысли о смерти, а другіе писатели укрѣпляютъ вѣру всего еврейскаго народа въ неизмѣнность его спасительнаго призванія.

Псалмопѣвцы очень часто касаются и догмата всемогущества Божія, излагая его съ обычной имъ точки зрѣнія. Когда удивляются всюду господствующей въ мірѣ премудрой промыслительности Божіей, они восклицаютъ: *дивна дѣла Твоя, Господи, вся премудростію сотворилъ еси!* (CIII, 24). Когда утѣшаютъ плѣннаго Израиля и посрамляютъ языческія вѣрованія, псалмопѣвцы восклицаютъ: *Богъ нашъ на небеси и на земли, вся елика восхоть, сотвори* (CXIII, 11). Съ подобными же цѣлями они вспоминаютъ многократныя чудеса, совершенныя всемогущимъ Господомъ для спасенія Израиля (104—105). Эти воспоминанія заканчиваются такъ: *спаси ны Боже нашъ и собери ны отъ языкъ* (CV, 47) и: *ниспосла съ высоты и пріятъ мя и избавитъ мя отъ враговъ моихъ сильныхъ* (XVII, 17—18). Общая цѣль и характеръ раскрытія догмата всемогущества Божія - успокоеніе и утѣшеніе страдальцамъ и гонимымъ, будетъ ли то цѣлый народъ еврейскій, или отдѣльный его членъ - вѣрующій праведникъ. Господь всемогущій всегда въ состояніи спасти отъ бѣдствій какъ весь Свой народъ, такъ и каждаго въ отдѣльности праведника и, если не спасаетъ въ то или другое время, то лишь потому, что находитъ эти опасности и страданія полезными для подвергшихся имъ.

Всемогущество Божіе раскрывается Бытописателемъ въ повѣствованіи о міротвореніи, потопѣ и дальнѣйшихъ чудесахъ. При этомъ онъ, какъ историкъ, лишь излагаетъ факты, изъ коихъ прямо вытекало ученіе о всемогуществѣ Божіемъ. Во Второзаконіи Моисей дѣлаетъ нравственные жизненные выводы изъ чудесъ сорокалѣтняго странствованія, но отличные отъ ученія псалмопѣвцевъ: онъ имѣетъ при этомъ цѣлію возбудить

во всемъ еврейскомъ народѣ любовь и страхъ предъ Богомъ и черезъ то развить охотное исполненіе Божія закона (Вт. I—V гл.). У пророка Исаіи раскрывается ученіе о всемогуществѣ Божіемъ (XL, 12. 22—23. 27—31; XLI, 19—20; XLIII и др. гл.), съ цѣлію сродною псалмопѣвцамъ, — утѣшить еврейскихъ плѣнниковъ и укрѣпить во всѣхъ читателяхъ и слушателяхъ вѣру во всемогущество Бога. Но, въ отличіе отъ псалмопѣвцевъ, Исаія не касается жизни и настроенія каждой отдѣльной личности, имѣетъ въ виду лишь цѣлый „возлюбленный“ еврейскій народъ, томимый въ оковахъ, темницахъ и подземельяхъ (XLII, 22) и укрѣпляемый въ вѣрѣ въ свое избавленіе вѣрою во всемогущаго Бога. Съ другой стороны, нѣсколько разъ встрѣчающееся въ ветхозавѣтныхъ книгахъ, изрѣченіе, точно излагающее догматъ Божественнаго всемогущества: *не изнеможетъ у Бога всякъ глаголъ* (Лук. I, 31), употребляется въ нихъ лишь для обозначенія всемогущества Божія грознаго, смиряющаго, повергающаго въ прахъ безсильнаго и ничтожнаго человѣка (срав. Быт. XVIII, 14; Іов. XLII, 2; Захар. VIII, 6). Совершенно иной выводъ и значеніе, какъ выше было показано, этому пункту вѣроученія придается псалмами.—Такимъ образомъ, ученіе псалмопѣвцевъ о всемогуществѣ Божіемъ, по способу его раскрытія, значительно отличается отъ параллельнаго ученія другихъ библейскихъ писателей и имѣетъ нравственно-жизненное значеніе.

Объединяя доселѣ изложенные пункты вѣроученія псалмопѣвцевъ, можемъ замѣтить, что ими раскрыты, обще съ другими библейскими писателями, сверхъестественныя средства богопознанія, ученіе о единствѣ Божіемъ, о міротвореніи, міропромышленіи, вѣчности и всемогуществѣ Бога-Промыслителя. При раскрытіи этихъ догматовъ, псалмопѣвцами лишь дѣлаются жизненные выводы въ приложеніи къ настроенію и сердечнымъ потребностямъ каждаго вѣрующаго человѣка. Далѣе: ученіе о естественныхъ средствахъ богопознанія, о Словѣ Божіемъ и Духѣ Божіемъ, какъ Лицахъ

Святой Троицы, о всевѣдѣніи и вездѣсущіи Божія существа и промышленіи Божіемъ о каждомъ человѣкѣ,— раскрываются псалмопѣвцами съ бо́льшею ясностію, чѣмъ другими ветхозавѣтными писателями. Христіанскій богословъ въ этихъ пунктахъ вѣроученія найдетъ себѣ въ Псалтири наибольшее количество руководительныхъ нитей. Но псалмопѣвцы, при раскрытіи всѣхъ обозрѣнныхъ вѣроучительныхъ истинъ, имѣли въ виду главнымъ образомъ удовлетвореніе ими потребностей вѣрующаго сердца, его покой, миръ и радость при всѣхъ жизненныхъ непріятностяхъ и переворотахъ, и въ этомъ отношеніи ихъ ученіе чрезвычайно вліятельно.

Изъ словоупотребленія псалмопѣвцевъ, по сравненію съ другими ветхозавѣтными писателями, можно дѣлать выводъ, что въ ихъ Богопросвѣщенномъ сознаніи съ ученіемъ о Богѣ чаще, чѣмъ у другихъ ветхозавѣтныхъ писателей, соединялась мысль о Его премірности и единствѣ. Эта мысль, безъ сомнѣнія, служила опорою для непоколебимой вѣры въ Господне могущество, несравнимо великое предъ скороисчезающимъ человѣкомъ (CII, 17) и всѣмъ матеріальнымъ міромъ (CI, 26—28).

П. Юнгеровъ.

ОСНОВНОЙ ПРИНЦИПЪ РИМСКАГО КАТОЛИЦИЗМА [1].

Римскій католицизмъ, какъ одна изъ древнѣйшихъ вѣроисповѣдныхъ формъ, имѣющихъ притомъ міровое значеніе не только по своей распространенности, но

---

[1]) Настоящая статья была написана покойнымъ профессоромъ и инспекторомъ Казанской Духовной Академіи Николаемъ Яковлевичемъ Бѣляевымъ для «Международнаго Богословскаго обозрѣнія» (Internationale theologische Zeitschrift), выходящаго въ Бернѣ подъ редакціею профессора Мишо, и издана на нѣмецкомъ языкѣ въ 4-й книжкѣ этого журнала. Объ этой статьѣ сдѣланъ особенно одобрительный отзывъ въ англійскомъ журналѣ Church Rewiu—November 1893 и въ другихъ журналахъ; также въ Церковныхъ Вѣдомостяхъ 1893, № 42.

Содержаніе статьи въ сущности таково:—авторъ желаетъ установить основной принципъ римскаго католицизма и въ интересахъ полноты и научно-объективнаго безпристрастія онъ въ историческомъ порядкѣ разсматриваетъ разныя воззрѣнія по этому предмету. Таковыхъ существуетъ не мало. По однимъ римскій католицизмъ есть система христіанскаго юдаизма, не чуждая даже языческихъ элементовъ. Другіе находятъ въ немъ развитіе и воплощеніе чисто пелагіанскихъ началъ. Третьи — и преимущественно корифеи славянофильства И. В. Кирѣевскій и А. С. Хомяковъ — самымъ характернымъ считали для римско-католичества раціонализмъ, какъ его основную стихію. Разобравъ всѣ эти теоріи и указавъ ихъ частичныя достоинства и недостатки, авторъ заявляетъ свой тезисъ, что «центральная идея, основной принципъ римскаго католицизма есть идея папства». Въ качествѣ ясно и формально выраженнаго догмата—эта идея явилась недавно на ватиканскомъ соборѣ 1870 г., но она всегда была движущею и одушевляющею силою въ римско-католицизмѣ, въ которомъ все направ-

также и по силѣ и по обширности вліянія на религіозную и даже политическую и общественную жизнь многихъ государствъ и народовъ, издавна обращалъ на себя преимущественное вниманіе и православныхъ (греческихъ и русскихъ) и протестантскихъ богослововъ и изслѣдованъ въ своихъ деталяхъ и спеціальныхъ особенностяхъ, которыми онъ отличается отъ другихъ христіанскихъ исповѣданій, довольно полно и обстоятельно. Но чтобы понять какую либо вѣроисповѣдную систему въ самомъ ея существѣ, недостаточно еще ознакомиться съ ея только частными вопросами и отличительными пунктами. Важно и необходимо также отыскать въ ней основной принципъ или ту руководящую идею, которая проникаетъ всю систему, взятую въ ея общемъ составѣ, и выступаетъ въ отличительныхъ ея пунктахъ. Вотъ почему и въ полемической богословской литературѣ, направленной противъ римскаго католицизма, въ параллель съ критикой и опроверженіемъ его спеціальныхъ доктринъ, идутъ попытки начертать его общую характеристику и открыть въ немъ особенность коренную и центральную, которая, оказавъ раньше вліяніе на самый процессъ образованія вѣроисповѣдной системы католицизма и формированія частныхъ ея пунктовъ, и въ настоящее время, когда этотъ процессъ закончился, составляетъ какъ бы душу ея и сообщаетъ каждому отдѣльному пункту въ ней опредѣленный смыслъ и такимъ образомъ объединяетъ разрозненныя части системы, устанавливаетъ между ними логическую связь и взаимное соотношеніе и общему

лялось къ ней искони и все держится ею и теперь. Авторъ слѣдитъ за проявленіями папской идеи и опредѣляетъ ея воздѣйствіе и въ вѣрѣ и въ жизни, и въ наукѣ и въ искусствѣ, и въ таинствахъ и въ дисциплинѣ римско-католицизма.

Покойному Николаю Яковлевичу хотѣлось бы развить эту статью въ обширный трактатъ для русской публики, но тяжкая болѣзнь вынудила его ограничиться тѣмъ, что теперь предлагается публикѣ.

составу системы придаетъ органическую цѣльность и законченность.

Одна изъ первыхъ попытокъ этого рода объясняетъ вѣроисповѣдныя особенности католицизма тѣмъ, что римская церковь поняла христіанство въ духѣ древняго іудейства, что она и до сихъ поръ на дѣло спасенія и благодатнаго освященія вѣрующихъ смотритъ съ ветхозавѣтной, подзаконной точки зрѣнія. Это обвиненіе было весьма распространеннымъ въ эпоху реформаціи. Въ своей полемикѣ противъ католицизма Лютеръ постоянно упрекалъ богослововъ Рима, что въ своихъ доктринахъ они являются проповѣдниками іудаизма. Эти упреки повторяются и въ символическихъ лютеранскихъ книгахъ. Подобныя же обличенія направляемы были противъ римской церкви анабаптистами и квакерами. Поводовъ къ обвиненіямъ этого рода католицизмъ представлялъ не мало. Въ ученіи римской церкви объ оправдывающемъ значеніи вмѣстѣ съ вѣрою и добрыхъ дѣлъ протестанты видѣли несомнѣнное доказательство, что въ вѣроисповѣдной системѣ католицизма человѣкъ все еще мыслится рабомъ закона. Затѣмъ протестанты указывали на католическую обрядность и особенно на теорію opus operatum, полагая, что въ основѣ этой теоріи лежитъ чисто іудейское воззрѣніе, будто человѣкъ оправдывается предъ Богомъ посредствомъ внѣшнихъ церемоній [1]). Сами папы придавали иногда своимъ притязаніямъ такую постановку и въ подтвержденіе ихъ приводили такіе аргументы, что мнѣніе о присутствіи въ католицизмѣ элементовъ іудаизма должно было казаться основательнымъ и имѣющимъ твердую почву. Такъ, идея верховенства папскаго авторитета въ своемъ развитіи достигла въ средніе вѣка такой стадіи, что намѣстникамъ блаженнаго Петра вмѣстѣ съ высшею судебною властію, простирающеюся на весь христіанскій міръ, стали усвоять наконецъ и

[1]) Apolog. confes. August. c. VII, art. XIII, p. 203.

право жизни и смерти. Иннокентій III считалъ это мнимое право своимъ дѣйствительнымъ полномочіемъ и, не отступая предъ искаженіемъ библейскаго текста, цитатами изъ Второзаконія доказывалъ, что оно унаслѣдовано первосвященниками Рима отъ первосвященниковъ еврейскаго народа. Позднѣе же, не стѣсняясь равнымъ образомъ подлинными выраженіями Писанія, Левъ X находилъ въ книгѣ Царствъ доказательство того тезиса, что не покаряющіеся папѣ должны быть казнимы смертію [1]). Вообще въ системѣ католицизма можно находить не мало такихъ пунктовъ, которые позволяютъ дѣлать сближенія и аналогіи между ней и юдаизмомъ. Неудивительно поэтому, что при характеристикѣ католицизма сопоставленія этого рода дѣлались въ богословской литературѣ и въ новѣйшее время. Изъ русскихъ авторовъ католицизмъ характеризовался какъ юдаизмъ въ христіанствѣ Ю. Самаринымъ [2]). Профессоръ С.-Петербургской духовной академіи А. П. Лопухинъ держится также мнѣнія, что „римскій католицизмъ есть система христіанскаго юдаизма“ [3]). Католицизмъ, говоритъ названный ученный, „развился среди народа, который мало способенъ былъ къ высшей умозрительной мысли. Занимавшіе восточную церковь высочайшіе вопросы о богочеловѣчествѣ были почти совершенно недоступны этому народу и онъ мало интересовался ими. Зато по складу своего ума онъ съ особенной любовію занялся внѣшнею стороною церковной жизни, разработкою законодательной и обрядовой стороны церкви. Вслѣдствіе этого въ римской церкви весьма естественно изъ внутренняго склада римскаго ума развилась крайняя привязанность къ обряду и закону, религію благодати и свободы она

---

[1]) Ср. *Janus.* Papst. und das Concil. Leipzig. 1869. SS. 170. 171.

[2]) Сочин. *Самарина*, т. V, стр. 29—32.

[3]) *А. П. Лопухинъ.* Современный Западъ въ религіозно-нравственномъ отношеніи. Спб. 1885. стр. 20.

заключила въ тѣсныя рамки обязательнаго церковнаго кодекса и дѣламъ внѣшняго благочестія придала чисто ветхозавѣтное значеніе, перенеся всю искупительную силу на внѣшнія дѣла благочестія, такъ что механическому исполненію ихъ уже придавалось искупительное значеніе. Мало того, это направленіе римской церкви выразилось въ еще болѣе яркихъ чертахъ. Разъ она приняла ветхозавѣтную тенденцію, она стала стремиться къ осуществленію теократическаго государства на подобіе ветхозавѣтной теократіи, только съ притязаніемъ обнять весь міръ. Самое царство Христово при этомъ должно было потерять свой духовный характеръ. Вмѣсто духовнаго Мессіи, царство котораго не отъ міра сего, въ сознаніи римской церкви выступила узко-іудейская идея Мессіи—завоевателя, который долженъ былъ возстановить царство Израилю и распространить свое политическое могущество по всей землѣ. Ясно, что въ такъ понимаемомъ царствѣ Христа долженъ быть видимый выразитель политическаго и іерархическаго могущества Мессіи, долженъ быть видимый глава христіанской теократіи, облеченной всею властію Мессіи-завоевателя. И вотъ естественно и съ логической необходимостью является идея намѣстника Христова на землѣ, идея папства. Апостолъ Петръ ставится какъ основатель этой теократіи, создается легенда о его двадцатипятилѣтнемъ епископствованіи въ Римѣ, перетолковывается его первенство въ обществѣ апостоловъ въ главенство и такимъ образомъ создается система римскаго католицизма съ папой во главѣ“ [1]). Отсюда затѣмъ легко объясняются и другія особенности римскаго католицизма, который, „воспринимая христіанстіанство съ его внѣшней, обрядовой стороны и понимая его, какъ внѣшнюю организацію, долженствующую объединить все человѣчество подъ однимъ іерархическимъ закономъ папства, тѣмъ самымъ стѣсняетъ духовную жизнь человѣка. Духъ человѣческій по своей

[1]) Тамъ же, стр. 18. 19.

природѣ свободенъ, а между тѣмъ система папства только и основывается на внѣшнемъ принужденіи; для нея опасны всѣ движенія человѣческаго духа, выходящія изъ подъ ея контроля, и потому въ этой системѣ по необходимости является подозрительность ко всякому проявленію свободной духовной жизни. И вотъ, чтобы ограничить эту свободу, римская церковь ставитъ всевозможныя преграды къ развитію духовной жизни, старается втиснуть ее въ рамки мертвой обрядности, отнимаетъ у народовъ даже естественный органъ духовной жизни—родной языкъ въ богослуженіи и на мѣсто его принудительно вводитъ мертвый языкъ—латинскій.... Понявъ христіанство, какъ новую политическую теократію, на подобіе ветхозавѣтной теократіи, римскій католицизмъ при своей объединительной дѣятельности выступилъ не въ качествѣ церкви, а въ качествѣ государства, могущественной имперіи, которая имѣетъ право поглотить всѣ народы и всѣ государства. Понятно, при этомъ стремленіи онъ долженъ былъ встрѣтиться съ естественнымъ чувствомъ самосохраненія въ отдѣльныхъ государствахъ, которыя должны были отстаивать свою самостоятельность. Но римскій католицизмъ, разъ ставъ на ложную почву завоевательности и самовластія, уже не останавливался ни предъ чѣмъ, и устами своего откровеннѣйшаго представителя, папы Григорія VII, выразилъ ту мысль, что отдѣльныя государства суть порожденія неправды и язычества, что власть свѣтскихъ государей не имѣетъ божественной санкціи, что они обязаны его насилію, разбою и содѣйствію князя міра сего—діавола, что единый государь, власть котораго отъ Бога, есть только папа... Въ виду такихъ внутреннихъ началъ римскаго католицизма государство конечно не можетъ уживаться съ нимъ. Самый инстинктъ самосохраненія невольно заставляетъ его постоянно быть насторожѣ противъ притязаній этой церковной системы и ограничивать ея непосредственное вліяніе на обще-государственную жизнь. Такъ какъ однакоже римскій католицизмъ по самой

сущности своей не можетъ отказаться отъ этихъ притязаній, то естественно возникаетъ столкновеніе между церковію и государствомъ.... При этомъ особенно замѣчателенъ тотъ фактъ, что борьба эта возникаетъ не только въ нѣдрахъ государствъ, которыя по своимъ національнымъ и вѣроисповѣднымъ началамъ враждебны римскому католицизму, но и въ нѣдрахъ самихъ римско-католическихъ государствъ. Съ римскимъ клерикализмомъ принуждены бороться не только протестантская Германія, но и католическая Франція, католическая Италія, католическая Бельгія, православная Россія. Римская церковь не уживается ни съ одною формой правленія: ни съ монархической Россіей, ни съ конституціонной Германіей, ни съ республиканской Франціей. И это очень понятно,—потому что принципъ римскаго католицизма, исключая государство, исключаетъ и всѣ его формы, признавая только одну всепоглощающую теократію“ [1]). Изъ современныхъ нѣмецкихъ авторовъ элементы юдаизма въ католицизмѣ находитъ Hermann Schmidt авторъ Handbuch der Symbolik. Протестантскій ученый не рѣшается впрочемъ возвести эти элементы въ основное движущее начало всей вѣроисповѣдной системы католицизма. Онъ говоритъ только, что на западѣ въ католицизмѣ „образовалось такое пониманіе христіанства, которое во многихъ пунктахъ напоминаетъ іудейство“ [2]).

Наряду съ изложеннымъ мнѣніемъ о присутствіи въ католицизмѣ элементовъ юдаизма выставлялось противъ него еще другое, болѣе тяжкое обвиненіе, будто вѣроисповѣдная система римской церкви въ своей сущности есть паганизмъ, т. е. будто церковь римская совершенно извращаетъ христіанскую истину, понимая и истолковывая ее въ духѣ языческихъ представленій. Такой взглядъ относительно характера католическихъ

---

[1]) Тамъ же, стр. 22—29.

[2]) *Hermann Schmidt.* Handbuch der Symbolik. S. 99. Berlin. 1890.

доктринъ довольно сильно распространенъ между протестантами. Обличая богослововъ Рима въ искаженіи христіанства воззрѣніями и даже предразсудками подзаконнаго іудейства, Лютеръ находилъ въ католицизмѣ также и стихіи язычества. Цвингли и Кальвинъ проводили это обвиненіе еще съ большею настойчивостью. Потомъ его повторяли и поддерживали радикалы и фанатики періода реформаціи съ анабаптистами во главѣ. Мнѣніе о томъ, что католицизмъ сложился и развился въ своихъ особенностяхъ подъ вліяніемъ остатковъ язычества имѣетъ своихъ приверженцевъ и въ настоящее время и на эту тему какъ раньше писались, такъ и теперь продолжаютъ появляться въ свѣтъ отдѣльныя спеціальныя монографіи [1]). Языческій элементъ всего нагляднѣе будто бы сказывается въ почитаніи св. иконъ и мощей, и иконопочитаніе, по отзыву протестантовъ, въ католицизмѣ весьма близко граничитъ съ древнимъ идолопоклонствомъ. Конечно, не ученіе вселенской церкви, взятое въ своемъ подлинномъ смыслѣ и значеніи, могло послужить исходнымъ пунктомъ для подобнаго рода сужденій о католицизмѣ. Духъ протестантскаго отрицанія находилъ для себя пищу собственно въ отступленіяхъ католицизма отъ вселенскихъ вѣрованій и въ тѣхъ измышленныхъ чудесахъ и ложныхъ сказаніяхъ, которыми западное духовенство распространяло въ простомъ народѣ грубѣйшее суевѣріе, выставляя напр. для чествованія такія статуи угодниковъ Божіихъ, на которыхъ якобы чудеснымъ образомъ каждогодно выростаютъ новые волосы,

[1]) Напр. *Valckenier Johann.* Roma paganizans seu idolatriae pontificiae historico-theologicum examen. Frankenerae. 1856. *Rainoldus.* De romanae ecclesiae idolatria. *Trede.* Das Heidenthum in der römischen Kirche. Gotha. 1890. Довольно подробный сводъ тѣхъ сопоставленій и сближеній между древнимъ паганизмомъ и современнымъ католицизмомъ, на основаніи которыхъ дѣлается протестантами заключеніе объ ихъ родствѣ между собою и генетической зависимости послѣдняго отъ перваго, даетъ *Tschackert* въ Evangelische Polemik gegen die römische Kirche. SS. 255—268. Gotha. 1885.

или показывая народу перо архангела Михаила, выпавшее у него изъ крыла въ борьбѣ съ діаволомъ, лучъ той звѣзды, которая вела волхвовъ въ Виѳлеемъ, даже слезы, пролитыя Христомъ при воскрешеніи Лазаря и проч. и т. под. Должно однакоже замѣтить, что вооружаясь противъ злоупотребленій и заблужденій католицизма, протестанты отвергли почитаніе св. иконъ и мощей и въ самомъ принципѣ [1]). Культъ пресв. Дѣвы на католическомъ западѣ съ одѣваніями ея статуй по послѣдней модѣ и съ сочиненіемъ въ прославленіе ея гимновъ, которые часто не только не гармонируютъ со вселенскимъ церковнымъ ученіемъ, но даже стоятъ въ грубѣйшемъ противорѣчіи къ нему, тоже давалъ и продолжаетъ давать поводъ къ нареканіямъ, что въ католицизмѣ на пречистую Матерь Божію перенесли нѣкоторыя черты, заимствованныя отъ языческихъ богинь [2]). О молитвенномъ призываніи святыхъ, въ виду той практики и тѣхъ воззрѣній, которыя возникли и развились на западѣ въ средніе вѣка, протестанты равнымъ образомъ произносятъ приговоръ очень суровый. Апологія аугсбургскаго исповѣданія и шмалькальденскіе члены съ рѣзкостію замѣчаютъ, что призываніе святыхъ не только безполезно и излишне, но что это есть res maxime perniciosa, что нѣкоторыя воззрѣнія католицизма, связанныя съ практикой призыванія святыхъ, plane sunt ortae ex ethnicis exemplis, что въ сущности мы имѣемъ здѣсь дѣло съ чистѣйшимъ идолопоклонствомъ—hoc enim idololatricum est [3]). Реформаты идутъ еще далѣе и осуждаютъ призываніе святыхъ, какъ fraudem et fallacias Satanae, ut homines

---

[1]) Ср. Характеръ протестантства. *Арх. Хрисанѳа.* Вып. I. Спб. 1868. стр. 85—87. *Oehler.* Symbolik. Tübingen. 1876. SS. 341—344.

[2]) *Hase.* Handbuch des protestant. Polemik. 5 Aufl. Leipzig. 1891. SS. 379—400.

[3]) Apolog. confes. Aug. Art. XXI, p. 229. Art. Smalcald. Pars II, art. 11, pp. 310. 311.

a recta precandi forma abduceret [1]). Затѣмъ изъ пресловутой теоріи о дѣйствіи таинствъ ex opere operato sine bono motu utentis реформаты дѣлаютъ выводы, что таинства понимаются католицизмомъ въ смыслѣ древней теургіи. На этомъ основаніи Кальвинъ утверждалъ, что, по католическимъ воззрѣніямъ, sacramenta ex opere operato habere vim magicam [2]). По мнѣнію протестантовъ, генетическая связь католицизма съ язычествомъ обнаруживается и въ разныхъ формахъ аскетизма, особенно монастырскаго. Такъ, Лютеръ, въ молодости самъ прошедшій суровую школу монастырской жизни, впослѣдствіи, описывая вынесенныя оттуда впечатлѣнія, отзывался, что онъ не находилъ и не узнавалъ здѣсь христіанскаго Бога. „Монастыри— это, по словамъ его, институты, обязанные своимъ происхожденіемъ жрицамъ Цибелы и Весталкамъ“ [3]). Впослѣдствіи это мнѣніе Лютера пріобрѣло большой кредитъ въ протестантской литературѣ и примѣнялось уже не къ католицизму только, а и вообще къ происхожденію христіанскаго подвижничества. Съ тѣхъ поръ, какъ западная Европа познакомилась съ памятниками индѣйской и вообще восточной литературы, не перестаютъ доказывать, что христіанское подвижничество обязано своимъ явленіемъ не христіанству, а восточной теософіи, примѣшавшейся къ христіанству въ формѣ извѣстнаго гностицизма, что буддійскій и древне-индѣйскій аскетизмъ тождественъ съ христіанскимъ [4]). Наконецъ и папскій догматъ служитъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ изслѣдователей католицизма, яркимъ доказательствомъ, что католицизмъ въ коренныхъ своихъ особенностяхъ закрѣпилъ тѣ завѣтныя идеи и мечты, кото-

---

[1]) Conf. Gallic. art. 24.

[2]) *Köllner*. Symbolik. II, 376. Hamburg. 1844.

[3]) Характеръ протестантства. *А. Хрисанѳа*. I, стр. 103—105. Спб. 1868.

[4]) Тамъ же, стр. 107. 108.

рыми жилъ дохристіанскій Римъ. Абсолютизмъ, всевластіе, порабощеніе всего христіанскаго міра составляетъ основную тенденцію папъ, какъ верховныхъ первосвященниковъ католицизма. Но именно духъ властительства царилъ и въ древнемъ, языческомъ Римѣ, который въ обладаніи міромъ полагалъ высшее свое призваніе, предначертанное и предопредѣленное ему самими богами. Католицизмъ усвояетъ папамъ съ высшею духовною властію и верховную власть свѣтскую. Но и въ древнемъ Римѣ глава государства считался намѣстникомъ боговъ и обладалъ прерогативами высшаго авторитета для своего народа и въ религіозномъ отношеніи. Для обозначенія своей супрематіи въ христіанской церкви епископы Рима употребляютъ титулъ pontifex maximus. Но этотъ титулъ позаимствованъ ими отъ императоровъ древняго Рима. Какимъ же образомъ титулъ языческихъ императоровъ могъ сдѣлаться титуломъ христіанскихъ епископовъ? Не слѣдуетъ ли отсюда, что въ папахъ сохранилась и та власть, которая въ языческомъ Римѣ принадлежала императорамъ? Римъ въ своемъ преклоненіи предъ абсолютизмомъ императорской власти дошелъ наконецъ до того, что императоровъ стали здѣсь боготворить, воздвигать имъ храмы, воздавать божескія почести. И католицизмъ въ развитіи папскихъ теорій достигъ наконецъ такой стадіи, что за папами признана прерогатива догматической непогрѣшимости. Но не есть ли это апоѳеозъ папства?

Нѣтъ настоятельной надобности подвергать обстоятельной критикѣ изложенныя теоріи, въ которыхъ особенности католицизма выводятся то изъ подзаконнаго іудейства, то даже изъ язычества. Оба обвиненія построены, можно сказать, на двухстороннемъ преувеличеніи. Что нѣкоторыя отличительныя доктрины и уклоненія католицизма отъ вселенскихъ вѣрованій могутъ давать поводы къ сопоставленіямъ съ юдаизмомъ и паганизмомъ, въ этомъ нельзя сомнѣваться. Но съ другой стороны должно быть признано безспорнымъ

также, что параллели и сближенія удаются здѣсь и могутъ казаться основательными только въ томъ случаѣ, когда католицизмъ унижаютъ, а юдаизмъ и язычество возвышаютъ до такой степени, которая представляется необходимою для отысканія между ними дѣйствительнаго родства и генетической связи. Поэтому и для общей характеристики католицизма изложенныя мнѣнія могутъ имѣть значеніе только относительное. Если и есть въ католицизмѣ струя юдаизма или паганизма, то во всякомъ случаѣ не ею опредѣляется главное теченіе въ католицизмѣ и не отъ нея зависѣло образованіе тѣхъ особенностей, которыя выражаютъ самую его сущность.

Болѣе умѣренное сужденіе о католицизмѣ произносятъ тѣ, которые, характеризуя вѣроисповѣдную систему римской церкви, открываютъ въ ней пелагіанскія заблужденія и основной принципъ ея признаютъ пелагіанскимъ принципомъ. Это обвиненіе выставлено было противъ католицизма еще въ средніе вѣка. Особенно же настойчиво поддерживалъ его въ первой половинѣ XIV в. профессоръ богословія въ Оксфордѣ, а потомъ архіепископъ кэнтерберійскій Thomas Bradwardin († 1349), который, обличая знаменитѣйшихъ представителей схоластицизма, что они во всѣхъ существеннѣйшихъ пунктахъ христіанскаго ученія тяготѣютъ къ заблужденіямъ пелагіанской ереси, такъ что totus paene mundus post Pelagium abiit in errorem, самъ однакоже впалъ въ противоположную крайность и выступилъ проповѣдникомъ суроваго детерминизма [1]). Затѣмъ ревностными обличителями католицизма въ пелагіанскихъ заблужденіяхъ выступаютъ протестанты. Въ православной богословской литературѣ Россіи высказывалось также мнѣніе, что пелагіанскія воззрѣнія не только присущи нѣкоторымъ частнымъ пунктамъ католицизма, но что они

---

[1]) Ср. *Ferd. Chr. Baur.* Vorlesungen über die christl. Dogmengeschichte II, SS. 452—454. Leipzig. 1866. *Kurtz.* Lehrbuch der Kirchengeschichte. Fünfte Auflage. S. 376. Mitau. 1863.

проходятъ чрезъ всю вѣроисповѣдную систему его, какъ ея движущее начало. Спеціальному раскрытію и обоснованію этого мнѣнія посвящена статья: „Пелагіанскій принципъ въ римскомъ католичествѣ“, напечатанная въ „Православномъ Собесѣдникѣ“ 1871 г. Блаженной памяти архіепископъ херсонскій Никаноръ, одинъ изъ ученѣйшихъ и авторитетнѣйшихъ богословъ русской церкви, признавая проведенный здѣсь взглядъ правильнымъ, отчасти популяризировалъ его, а отчасти дополнилъ и развилъ его далѣе въ своемъ трудѣ, который въ 1888 г. помѣщенъ былъ сначала въ „Церковныхъ Вѣдомостяхъ“, а потомъ вышелъ въ свѣтъ и отдѣльнымъ изданіемъ подъ заглавіемъ: „Бесѣда о томъ, есть ли что еретическое въ латинской церкви“? Прежде всего о пелагіанскихъ доктринахъ напоминаютъ догматическія опредѣленія католицизма, касающіяся первобытнаго состоянія человѣка и слѣдствій грѣхопаденія. Какъ извѣстно, Пелагій съ своими единомышленниками не допускалъ никакого существеннаго различія между падшимъ состояніемъ человѣка и его невиннымъ состояніемъ и утверждалъ, что природа человѣка какою была въ началѣ, такою осталась и послѣ паденія. Таже точка зрѣнія лежитъ и въ основѣ католическаго ученія. Хотя католицизмъ и признаетъ преимущества невиннаго состоянія человѣка предъ падшимъ состояніемъ, но эти преимущества разсматриваются здѣсь, какъ donum superadditum, какъ результатъ особыхъ благодатныхъ даровъ, сообщенныхъ человѣку съ самыхъ же первыхъ моментовъ его бытія, сверхъ того, чѣмъ надѣлена была его природа въ актѣ творенія. Вообще совершенства первозданнаго человѣка имѣли основу свою отнюдь не въ природѣ его и не были необходимымъ ея условіемъ (debita conditio). Напротивъ они были чисто случайною принадлежностью невиннаго состоянія (donum accidentale). Что же касается до естественнаго состоянія нашихъ силъ и способностей, то, по доктринамъ католицизма, природа первозданнаго человѣка, взятая сама по себѣ, отрѣшенно

отъ особыхъ благодатныхъ воздѣйствій на нее Божества, разсматриваемая то есть какъ pura natura, заключала въ себѣ тоже самое, чѣмъ обладаетъ человѣкъ и по паденіи и что обнаруживаетъ въ себѣ natura lapsa. Изначала будто бы въ нашу природу вложены разныя несовершенства и дисгармонія между разнообразными стремленіями, такъ что всѣ тѣ недостатки и несовершенства, которыя наблюдаются въ теперешнемъ, эмпирическомъ человѣкѣ, составляютъ собственно явленіе совершенно естественное и вытекаютъ, какъ выразился Ѳома Аквинатъ, изъ самыхъ принциповъ дарованной человѣку въ самомъ актѣ творенія природы. Поэтому если относительно невиннаго состоянія допустить предположеніе, что первозданный человѣкъ оставленъ in puris naturalibus, то въ немъ неизбѣжно проявилась бы борьба чувственности противъ высшихъ стремленій, равно какъ съ необхдимостію долженъ былъ обнаружиться въ немъ законъ смертности и тлѣнія по тѣлу, такъ какъ человѣкъ созданъ былъ смертнымъ по своей тѣлесной природѣ и если бы не получилъ donum superadditum, то долженъ бы былъ умереть по закону естественной необходимости. Въ дѣйствительности никакого разлада между духовными и плотскими стремленіями человѣка въ его невинномъ состояніи не оказывалось. Но если Адамъ не испытывалъ этой борьбы до паденія, то для объясненія гармоническаго дѣйствія его силъ и способностей и развитія ихъ въ предуказанномъ направленіи недостаточно признать первозданнаго человѣка существенно нравственно-свободнымъ, такъ какъ естественная свобода наша сама по себѣ есть способность безразличная, одинаково подвижная какъ къ добру, такъ и ко злу, не заключающая въ себѣ ничего такого, что могло бы возвышать ее надъ низшими стремленіями чувственности и приводить ихъ къ покорности духу. Въ борьбѣ духовныхъ и чувственныхъ стремленій дѣятельность ея должна была оказаться слабою уже вслѣдствіе противоположности и разнообразія этихъ стремленій. Не могла

равнымъ образомъ спасти первозданнаго человѣка нравственная свобода и отъ тѣлесныхъ болѣзней и смерти. Понятно, какія отсюда вытекаютъ слѣдствія по отношенію къ ученію о первородномъ грѣхѣ. Катастрофа паденія лишила человѣка первобытной праведности (justitia originalis) и прародители утратили тѣ высокія преимущества, которыми отличается невинное состояніе отъ состоянія грѣховнаго. Но при этомъ обнаружились только изначала вложенныя въ природу человѣка несовершенства и разладъ между духовными и плотскими его стремленіями и это произошло единственно оттого, что благодать перестала удерживать плоть въ повиновеніи духу, а духъ — Богу, оставивъ человѣка подъ условіями только собственной природы. Посему первородный грѣхъ, какъ въ самомъ Адамѣ, такъ и въ его потомкахъ состоитъ собственно въ отъятіи у человѣка первобытной праведности (carentia justitiae originalis); естественныя же силы нашей природы и послѣ паденія остались неповрежденными, т. е. такими же, какими были и созданы. Въ самомъ дѣлѣ, если первородный грѣхъ есть только отъятіе первобытной праведности, то не можетъ быть и рѣчи о какомъ либо поврежденіи природы, потому что justitia originalis была donum supernaturale. Скорѣе это есть совершенно естественное явленіе нашей природы, иначе сказать, это есть injustitia originalis, т. е. обнаруженіе тѣхъ несовершенствъ, которыя, бывъ вложены въ нашу природу самимъ Творцомъ, въ невинномъ состояніи не проявлялись потому только, что человѣку сообщенъ былъ donum superadditum. Если поэтому первородный грѣхъ и называется corruptio или vulneratio naturae, то въ смыслѣ несобственномъ и относительномъ; подъ corrupio naturae слѣдуетъ разумѣть carentia justitiae originalis. Необходимо однакоже при этомъ знать, что въ Адамѣ, до паденія, несовершенства или недостатки богосозданной природы существовали sine ratione culpae, потому что не зависѣли отъ произволенія самого человѣка; теперь же они имѣютъ rationem culpae et

раепае, потому что обнаруженіе ихъ произошло вслѣдствіе нарушенія человѣкомъ заповѣди Божіей. Посему сущность первороднаго грѣха должна быть полагаема собственно въ виновности человѣка предъ Богомъ [1]). Такая, проповѣдуемая католицизмомъ доктрина, существенно разнится отъ вселенскихъ вѣрованій, содержимыхъ православною восточною церковью. Конечно, совершенствъ первозданной природы преувеличивать не слѣдуетъ и лютеране заблуждаются, когда разсматриваютъ первобытную праведность, какъ состояніе совершенно естественное, бывшее результатомъ гармоническаго дѣйствія и уравновѣшенности (aequale temperamentum) естественныхъ силъ и способностей человѣка, который будто бы въ самомъ актѣ творенія надѣленъ былъ такими совершенствами природы, что собственными силами могъ любить Бога паче всего и исполнять божественныя заповѣди [2]). Отвергая эти

[1]) Alle jene Mängel und Unvollkommenheiten, welche mit dem Status naturae purae verknüpft sind, wie z. B. unordentliche Sinnlichkeit, Irrthumstähigkeit, Leibestod u. s. w. sind nach kirchlichen Auffassung an sich nur natürliche Mängel und Unvollkommenheiten, blosse Uebel und sie führen nicht nothwendig zur Sünde; in dem gefallenem Zustande des Menschen haben jene Mängel allerdings den Character der Sünde, es sind in Adam verschuldete Uebel; aber vor dem Falle wären es blosse von Gott gesetzte Eigenthümlichkeiten gewesen, weder sündhaft in ihrem Ursprunge noch in ihrer Wirkung, blosse Uebel, geordnet von der göttlichen Weisheit, damit der Mensch in ihrer geduldigen Gottergebenen Ertragung und Beherrschung seine Treue u. s. w. erprobe und sich dadurch Ansprüche erwerbe auf eine reine und ungetrübte Seligkeit. *Berlage.* Katholische Dogmatik. IV, 368. 369. Münster. 1853. *Bellarmini* de gratia primi hominis. *Köllner.* Symbolik aller christlichen Confessionen II, 273—282. Hamburg. 1844. *Gieseler.* Dogmengeschichte. 497—503. Bonn. 1855. *Hagenbach.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. 5 Aufl. 398—408. 562—571. Leipzig. 1867. *Ferd. Chr. Baur.* Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte. Zweit Band. SS. 391—405. Leipzig. 1866. Dritter Band. SS. 114—122. Leipzig. 1867. *Oehler.* Symbolik. SS. 356—362. 371. 377. Tübingen. 1876. Theologische Quartalschrift. 1869. SS. 3—68. 179—286.

[2]) Justitiam originalem non esse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatumque a natura hominis, sed fuisse vere na-

воззрѣнія, какъ погрѣшительныя и крайнія, восточная православная церковь тѣмъ не менѣе въ своихъ катихизическихъ опредѣленіяхъ называетъ первобытную праведность δικαιοσύνη ἔμφυτος, justitia insita [1]). По разумѣнію же православныхъ богослововъ, это значитъ, что естество человѣка „сотворено было не только въ состояніи чистомъ и неповрежденномъ, но еще облечено было отъ Бога положительными и дѣйствительными совершенствами“ [2]). То есть, человѣкъ былъ святъ и невиненъ предъ Богомъ по самому естественному состоянію своихъ силъ и способностей и потому апостолъ называетъ его созданнымъ *по Богу въ правдѣ и преподобіи истины* (Еф. IV, 24). Указывая же частныя черты и частныя совершенства дарованной Творцомъ человѣку природы, православные богословы, слѣдуя катихизическимъ опредѣленіямъ своей церкви, приписываютъ уму человѣка вѣдѣніе Бога, волѣ его усвояютъ всякую правоту и доброту (πᾶσα χρηστότης καὶ καλοσύνη, probitas omnis et honestas), тѣлу же его — покорность духу, безболѣзненность, крѣпость и безсмертіе [3]),

turalem. Luther. In Genes. III. Justitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum corporis, sed etiam haec dona, notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi. Apolog. confession. august. c. 1. art. 2, p. 53. Propriis viribus posse diligere Deum super omnia, facere praecepta Dei, quid aliud est, quam habere justitiam originis? Apolog. conf. p. 52. Въ формулѣ согласія говорится объ concreata in paradiso justitia originalis seu imago Dei, ad quam homo in initio in veritate, sanctitate atque justitia creatus fuerat. Formula Concordiae, p. II, c. 1, § 10, p. 640.

[1]) Confession. Orthodox. P. I. qu. XXIII. *Kimmel.* Libri symbolici eccles. orient. p. 85. Jena. 1843.

[2]) *А. Антоній.* Догматическое Богословіе православной каѳолической восточной церкви, стр. 115. Спб. 1862.

[3]) Confession. Orthod. p. I, qu. XXII—XXIII. *Kimmel.* Libr. Symbolici eccl. orient. pp. 83—87. Правосл. Катихиз. митр. *Филарета* о 3-мъ чл. *А. Антоній.* Догматич. Богословіе, стр. 115. 117. 118. Спб. 1862.

Само собою разумѣется, что совершенства эти должно разумѣть не въ абсолютномъ смыслѣ, а только относительномъ. Если приписывается первозданному человѣку естественная святость, праведность, то не то этимъ означается, что онъ не могъ грѣшить (non posse peccare), а только то, что могъ не грѣшить (posse non peccare); равнымъ образомъ, если признается за нимъ безсмертіе по тѣлу, то это не то значитъ, что онъ не могъ умереть (non posse mori), а только то, что онъ могъ не умереть (posse non mori). Православные богословы въ этихъ случаяхъ слѣдуютъ вообще тѣмъ формуламъ и той терминологіи, которыя выработаны и и установлены были еще древними отцами и учителями церкви. Такимъ образомъ, надѣленный отъ Творца высокими и разнообразными, духовными и тѣлесными, преимуществами первозданный человѣкъ былъ свободенъ отъ тѣхъ недостатковъ и несовершенствъ, какіе существуютъ и наблюдаются въ теперешнихъ, падшихъ людяхъ. Онъ не испытывалъ бореній плоти противъ духа и свобода его была свободою доброю, т. е. имѣла положительное стремленіе къ добру. Правда, она не исключала возможности зла и назвать ее непреклонною ко злу значило бы впасть въ грубое заблужденіе. Тѣмъ не менѣе, человѣкъ былъ такъ созданъ, свободѣ его было сообщено такое направленіе, что для него гораздо легче была добродѣтель, чѣмъ грѣхъ, въ немъ несравненно сильнѣе была потребность добра, чѣмъ зла. При постоянномъ же возрастаніи и укрѣпленіи въ добрѣ для него миновалась бы и нравственная возможность зла. Свобода пережила бы эту возможность и удалилась бы отъ нея, какъ пережила ее окрѣпшая въ добрѣ и теперь уже непреклонная ко злу свобода ангеловъ. Но въ первоначальной стадіи своего бытія и развитія сотворенная свобода не можетъ быть мыслима безъ возможности зла, ибо только при условіи этой возможности укрѣпленіе свободы въ добрѣ можетъ быть непринужденнымъ и вполнѣ соотвѣтствующимъ законамъ и требованіямъ нравственнаго прогресса. Не слѣ-

дуетъ однако думать, что невинная свобода нашла въ себѣ возможность зла, какъ плодоносное сѣмя зла, которое, подобно сѣмени физическому, брошенному въ въ землю, уже съ необходимостію развивается и приноситъ плодъ по роду своему. Возможность зла въ свободѣ невинной была возможностію исключительною, единственною и безпримѣрною во всемъ царствѣ сотворенныхъ возможностей; какъ возможность свободы, она не заключала въ себѣ необходимости осуществленія, подобно возможностямъ физическимъ. Вслѣдствіе совершенства силъ, которыми одарилъ Творецъ природу человѣка, возможность зла въ первозданной свободѣ, при всѣхъ условіяхъ и обстоятельствахъ невиннаго состоянія, могла не переходить въ дѣйствительность и навсегда остаться только возможностію. Нельзя также представлять себѣ состояніе невинной свободы, какъ состоянія тяжкаго колебанія между добромъ и зломъ. Такое состояніе есть состояніе уже падшей свободы, или, по крайней мѣрѣ, начинающей паденіе. Колебаніе между добромъ и зломъ предполагаетъ уже не одну простую возможность зла, но влеченіе ко злу, равное по силѣ съ стремленіемъ къ добру, противъ котораго оно борется. Невѣрно наконецъ понимаютъ состояніе невинной свободы и тогда, когда изображаютъ его, какъ безразличное равновѣсіе между добромъ и зломъ, въ которомъ свобода одинаково доступна и открыта тому и другому, равно подвижна на добро и зло. Такое воображаемое равновѣсіе есть тоже, что застой, инертная косность, свойственная мертвому веществу, но неестественная и невозможная въ жизни столь подвижной и не усыпной, какова жизнь человѣческаго духа, особенно духа, преисполненнаго силъ, какимъ, несомнѣнно, и былъ духъ первозданнаго человѣка. Православное ученіе устраняетъ всѣ такія и подобныя имъ воззрѣнія, настаивая на томъ, что Самимъ Творцомъ въ сердцѣ человѣка начертанъ былъ законъ добра, что въ самую природу человѣку внѣдрено было положительное стремленіе къ добру, стремленіе свѣтлое, чистое, безпрепят-

ственное. Безпорядочныя же движенія чувственности противъ духа, безсиліе воли противъ низшихъ стремленій, ея большая удобопреклонность ко злу чѣмъ къ добру, тупость и косность ума къ познанію и воспріятію истины, особенно истины божественной, хрупкость нашего тѣлеснаго состава и смертность его, вообще всѣ тѣ недостатки и несовершенства, безъ которыхъ немыслимъ человѣкъ въ теперешнемъ своемъ состояніи, составляютъ не что иное какъ положительное поврежденіе нашей тѣлесной и духовной природы грѣхомъ. Не творецъ вложилъ ихъ въ нашу природу, а самъ человѣкъ нажилъ ихъ преступленіемъ заповѣди перваго завѣта. Они составляютъ болѣзнь нашей природы, извращеніе ея, ненормальное состояніе, оброкъ грѣха, какъ учитъ апостолъ (Римл. VI, 23), а не простое естественное несовершенство вложенное въ нашу природу Самимъ Творцомъ, какъ мудрствуютъ римскіе католики. Но какъ ни совершенны были естественныя силы человѣка до его паденія, православная восточная церковь, въ противоположность протестантизму, учитъ, что онъ и тогда нуждался въ особенномъ содѣйствіи Божіемъ для достиженія предназначенной ему цѣли, нуждался въ постоянномъ благодатномъ подкрѣпленіи отъ Бога, который одинъ есть источникъ жизни и всякаго совершенства для своихъ тварей; нуждался потому, что онъ какъ тварь, есть существо ограниченное, не имѣющее живота въ самомъ себѣ и получившее отъ Творца совершенства, тоже ограниченныя. Благодать дѣйствительно и подана была первому человѣку и такимъ образомъ первобытное состояніе его было не только состояніемъ чистаго и неповрежденнаго естества, но и состояніемъ естества облагодатствованнаго [1]). Изложенныя доктрины католицизма о невинномъ состояніи человѣка и слѣдствіяхъ грѣхопаденія,

[1]) Догматическое Богословіе православной каѳолической церкви. *А. Антонія*. Спб. 1862. стр. 114—115. Премудрость и благость Божія въ судьбахъ міра и человѣка, стр. 107—111. Москва. 1855 г.

разсматриваемыя въ ихъ отличіи отъ православныхъ вѣрованій, должны быть признаны несостоятельными во многихъ отношеніяхъ. Къ существеннымъ недостаткамъ его относится уже то, что, съ католической точки зрѣнія, трудно найти хоть сколько нибудь удовлетворительное объясненіе акта паденія. Откуда, въ самомъ дѣлѣ, явилась въ человѣкѣ возможность преступленія заповѣди? Если смыслъ доктрины о donum superadditum заключается въ томъ, что въ невинномъ состояніи первозданнаго человѣка Самъ Богъ своею особою благодатію поддерживалъ равновѣсіе и гармонію между высшими и низшими стремленіями его такъ, что плоть должна была повиноваться духу, то отчего же, не смотря на такія дѣйствія благодати, въ актѣ паденія низшія силы одержали побѣду надъ высшими? Тому воззрѣнію, которое лежитъ въ основѣ православнаго вѣроученія, именно, что актъ паденія былъ актомъ свободнаго произволенія человѣка, въ системѣ католицизма нѣтъ мѣста. Это воззрѣніе устраняется здѣсь предположеніемъ, что свобода человѣка изначала какъ бы раздвоялась между противоположными и разнообразными стремленіями человѣка и не заключала въ себѣ самой ничего такого, чѣмъ бы могла возвыситься надъ ними. При такихъ свойствахъ свободы человѣкъ могъ быть только пассивнымъ носителемъ благодати и причину паденія нужно искать уже внѣ его личной свободы. Въ актѣ паденія обнаруживается изначала вложенный въ природу человѣка разладъ между плотскими и духовными стремленіями. А это могло произойти только отъ того, что благодать перестала удерживать плоть въ повиновеніи духу, а духъ—Богу. Значитъ, актъ паденія можетъ быть, съ католической точки зрѣнія, объясненъ только тѣмъ, что Божественная десница, подъявшая первозданнаго человѣка сначала на высоту первобытной праведности, потомъ вдругъ низвергла его съ этой высоты, оставивъ его подъ условіями только собственной природы. Остается затѣмъ въ римско-католическомъ ученіи безъ яснаго рѣшенія и другой важный

вопросъ, касающійся виновности человѣка предъ Богомъ. Отступаетъ отъ человѣка благодать первобытной праведности и онъ, предоставленный своимъ силамъ, падаетъ, обнаруживая и проявляя въ актѣ паденія тѣ естественныя несовершенства и недостатки, которые вложены въ его природу самимъ Творцомъ. Въ чемъ же здѣсь вина человѣка? За что онъ подвергается отвѣтственности? Но самый важный недостатокъ католической доктрины заключается въ повтореніи ею тѣхъ основныхъ положеній древняго пелагіанства. Уже относительно свободы здѣсь устанавливаются такія воззрѣнія, которыя составляли одинъ изъ основныхъ пунктовъ и въ ученіи пелагіанъ, опредѣлявшихъ свободу съ формальной только точки зрѣнія, какъ способность совершенно безразличную, одинаково подвижную къ добру и злу и одинаково доступную вліяніямъ того и другого, какъ способность безъ всякаго внутренняго содержанія и безъ задатковъ для нравственнаго прогресса. Еще сильнѣе родство и близость католической доктрины съ пелагіанской ересью въ томъ пунктѣ, который касается вопроса, произошло ли какое нибудь поврежденіе въ природѣ человѣка вслѣдствіе грѣха? Въ католической вѣроисповѣдной системѣ вопросъ этотъ тѣсно связанъ и переплетается съ цѣлою массою другихъ вопросовъ, рѣшеніе которыхъ направляется къ тому, чтобы установить различіе между теперешнимъ католицизмомъ и древнимъ пелагіанствомъ. Но при всѣхъ усиліяхъ затемнить дѣло въ своемъ отвѣтѣ на только что поставленный вопросъ, католицизмъ высказываетъ мысль несомнѣнно пелагіанскую, а именно, что по естественному состоянію силъ и способностей первозданный человѣкъ не имѣлъ никакихъ преимуществъ предъ падшимъ, что и послѣ паденія природа человѣка, духовная и тѣлесная, осталась такою же, какою сотворена была Богомъ, что обнаруживающіяся въ падшемъ человѣкѣ несовершенства нашей природы изначала вложены въ нее самимъ Творцомъ. Поэтому и постановленія древней церкви противъ пела-

гіанъ могутъ быть приложены къ католицизму. Такъ, CIX правило карѳагенскаго собора, осудившее доктрину пелагіанъ, что человѣкъ сотворенъ смертнымъ, такъ что хотя бы согрѣшилъ, хотя бы не согрѣшилъ, долженъ былъ бы умереть тѣломъ, т. е. выйти изъ тѣла, не въ наказаніе за грѣхъ, но по необходимости естества, конечно, никакъ не можетъ быть признано благопріятствующимъ ученію католицизма. Разница между древней ересью и теперешнимъ католицизмомъ только та, что пелагіане, находя состояніе природы одинаковымъ какъ въ Адамѣ до паденія, такъ и въ потомкахъ его, отвергали первородный грѣхъ и въ смыслѣ поврежденія нашихъ естественныхъ силъ и способностей и въ смыслѣ наслѣдственной виновности предъ Богомъ, въ католицизмѣ же первородный грѣхъ признается въ послѣднемъ смыслѣ; что же касается до повреждения (corruptio, vulneratio) природы грѣхомъ, то богословы Рима подразумѣваютъ подъ нимъ лишь injustitia originalis или carentia doni superadditi. Отсюда во всякомъ случаѣ недалеко уже и до совершеннаго отрицанія грѣха первороднаго и католицизмъ дѣлаетъ этотъ шагъ въ доктринѣ непорочнаго зачатія пресв. Дѣвы. Затѣмъ близость католической точки зрѣнія съ пелагіанской обнаруживается и въ докринѣ о добрыхъ дѣлахъ, которымъ древніе еретики придавали такое значеніе, что спасеніе мыслилось въ ихъ системѣ не какъ даръ, подаваемый намъ туне, въ силу искупительной жертвы Сына Божія, но въ видѣ платы и награды за собственные подвиги и заслуги самого человѣка. Относящіеся сюда тезисы пелагіанъ, взятые въ первоначальномъ ихъ смыслѣ и непосредственной формулировкѣ самими еретиками, въ системѣ католицизма отвергаются. Однакоже католицизмъ преувеличиваетъ значеніе добрыхъ дѣлъ и даже изобрѣтаетъ такъ называемыя opera supererogationis, которыми человѣкъ можетъ будто бы принести удовлетвореніе (satisfactio) Богу не только для покрытія своихъ собственныхъ долговъ и временныхъ наказаній, въ таинствѣ покаянія не разрѣшен-

ныхъ, но даже для погашенія и чужихъ долговъ. Наконецъ въ системѣ католицизма есть и еще особенность, которая имѣетъ свои корни въ пелагіанскихъ воззрѣніяхъ. Приписывая человѣку, какъ въ первобытномъ его состояніи, такъ и въ настоящемъ, самодовлѣемость, признавая т. е., что человѣкъ отъ природы обладаетъ вполнѣ достаточными силами и способностями для достиженія спасенія и блаженства, пелагіане, какъ извѣстно, поставили себя въ отрицательныя отношенія и къ церковному ученію о благодати. Надѣленный въ актѣ творенія богатыми нравственными силами, которыя остались цѣлыми и неповрежденными и послѣ паденія, человѣкъ, по ихъ мнѣнію, имѣетъ полную возможность развиваться самостоятельно и жить по закону Божію, а не по закону грѣха. Поэтому въ системѣ пелагіанства не находитъ себѣ мѣста ученіе о благодати въ церковномъ смыслѣ, т. е. какъ такой божественной силѣ, которая дѣйствуетъ въ человѣкѣ внутреннимъ образомъ, въ тѣснѣйшей связи съ его естественными силами, зачиная, возращая и сохраняя въ немъ духовную христіанскую жизнь и т. о. дѣло искупленія, совершенное Іисусомъ Христомъ вообще для всего рода человѣческаго, усволя каждому изъ людей въ частности (gratia inspirans). Если же и допускаютъ пелагіане благодать, то для нихъ это не болѣе, какъ сама же природа или тѣ естественныя нравственныя силы, которыми одаренъ человѣкъ отъ Творца (gratia creans), а затѣмъ и всѣ тѣ внѣшнія средства, которыми вспомоществуетъ Богъ человѣку на пути добра (gratia juvans), главнымъ же образомъ законъ Моисеевъ съ его десятословіемъ, а также ученіе Христа и поданный имъ примѣръ высочайшей праведности, въ которыхъ человѣкъ можетъ находить и руководство къ различенію добра и зла, равно какъ побужденіе къ добродѣтельной жизни и поддержку въ нравственныхъ подвигахъ [1]). Съ этой пелагіанской доктриной католиче-

[1]) *Schaff.* Kirchengeschichte. I. 1077—1080. *Baur.* Vorlesungen über die christl. Dogmengeschichte. I. 2. SS. 331—340. Leipzig. 1866. *Oehler.* Symbolik. S. 462. Tübingen. 1876.

ское ученіе имѣетъ ту общую черту, что и здѣсь, при всѣхъ усиліяхъ католицизма возвыситься надъ пелагіанской точкой зрѣнія, благодать изображается какъ сила Божія, дѣйствующая на человѣка чисто внѣшнимъ образомъ. Въ самомъ дѣлѣ, католицизмъ проводитъ столь рѣзкое разграниченіе и раздѣленіе областей, въ которыхъ дѣйствуютъ Божественная благодать и человѣческая воля, что внутренняя связь между ними и взаимодѣйствіе становятся немыслимы. Притомъ же отсутствіе внутренняго взаимодѣйствія между благодатію и свободою допускается католицизмомъ уже по отношенію къ невинному состоянію прародителей нашихъ въ раю. Хотя первозданному человѣку и сообщенъ былъ donum supernaturale justitiae originalis, но внутренней гармоніи между благодатію и свободными силами человѣка будто бы не было. Въ человѣкѣ, по самой природѣ его, вслѣдствіе противоположности духа и плоти, происходитъ борьба и разладъ стремленій. Но эту борьбу уничтожаетъ въ человѣкѣ благодать, удерживая плоть въ повиновеніи духу tamquam fraeno [1]), такъ что совершенства невиннаго состоянія, по выраженію Беллярмина, non erant insitae et impressae ipsi naturae, ut sunt dona naturalia, sed extrinsecus assutae ex superadditae, ut sunt dona supernaturalia [2]). Если же человѣкъ созданъ такимъ образомъ, что благодать еще до паденія оказывала на нее чисто внѣшнія воздѣйствія, а не внутреннія, то логика требовала провести этотъ взглядъ далѣе и внести его въ ученіе объ искупленіи. Искупленіе есть возсозданіе человѣка, возстановленіе его въ первобытное состояніе. Должна поэтому существовать аналогія между первобытнымъ состояніемъ и процессомъ искупленія. Если благодать еще до паденія дѣйствовала на человѣка чисто-внѣшнимъ образомъ, то и въ процессѣ искупленія между

---

[1]) Cathechism. roman. IV, 12. 5.

[2]) *Bellarmini*—de gratia primi hominis. CVI.

благодатію и искупленіемъ не можетъ быть иныхъ отношеній, кромѣ чисто-внѣшнихъ. Всего рельефнѣе это воззрѣніе обнаруживается въ ученіи о дѣйствіи таинствъ ex opere operato, гдѣ божественная благодатная дѣятельность необходимо и безусловно привязывается къ извѣстному совершенію предписанныхъ внѣшнихъ дѣйствій, обнимающихъ собою materiam et formam instituendi sacramenti, такъ что отъ приступающаго къ таинствамъ, для ихъ дѣйственности, кромѣ внѣшняго акта принятія, ничего не требуется—ни вѣры, ни добраго внутренняго расположенія, только бы онъ не противопоставлялъ дѣйствіямъ благодати положительнаго препятствія, не противился ей сознательно. Но есть въ системѣ католицизма много и другихъ пунктовъ, которые покоятся на грубыхъ представленіяхъ о благодати, какъ силѣ Божіей, дѣйствующей въ человѣкѣ чисто внѣшнимъ образомъ. Можно сказать, что вся римская церковь, съ своимъ папою и со всею совокупностію папскихъ учрежденій, есть громадное opus operatum. Ибо что такое папа? Онъ есть внѣшній центръ благодатныхъ даровъ для всей церкви. Основная идея папства въ томъ именно и состоитъ, что вся церковь во всей своей совокупности, не только міряне, но и іерархія, можетъ приражаться духу, благодати только внѣшнимъ образомъ чрезъ посредство папы, который одинъ для всего христіанскаго міра служитъ видимымъ источникомъ благодатныхъ даровъ. Такова общая схема, прилагаемая къ характеристикѣ католицизма при предположеніи, что особенности этой системы образовались подъ вліяніемъ пелагіанскихъ началъ. Для оцѣнки частныхъ пунктовъ, касающихся ученія о первобытномъ состояніи и послѣдствіяхъ грѣхопаденія, а отчасти и о добрыхъ дѣлахъ, эта схема имѣетъ неоспоримое и важное значеніе. Но что касается общаго строя католической вѣроисповѣдной системы и всей вообще совокупности ея особенностей, то многое въ католицизмѣ осталось бы непонятнымъ, если бы основной принципъ католицизма былъ признанъ позаим-

ствованіемъ отъ пелагіанъ. Усилія же объяснить всю систему католицизма присутствіемъ въ ней пелагіанскихъ стихій неизбѣжно ведутъ къ пріемамъ насильственнымъ и искусственнымъ, при чемъ связь между католицизмомъ и пелагіанствомъ можетъ быть установлена скорѣе діалектическая, чѣмъ логическая.

Н. Бѣляевъ.

(Продолженіе слѣдуетъ).

ПСАЛТИРЬ СОЛОМОНА.

ВВЕДЕНІЕ.

Историческія свѣдѣнія объ апокрифической псалтири Соломона. Подложное писаніе, извѣстное подъ именемъ псалтири Соломона [1]) и сохранившееся до нашего времени въ полномъ видѣ на греческомъ языкѣ, по общему мнѣнію ученыхъ изслѣдователей его, появилось никакъ не позднѣе христіанской эры. Но не смотря на такую древность, апокрифъ съ именемъ Соломона совсѣмъ не упоминается въ писаніяхъ древнихъ отцевъ и учителей церкви, тогда какъ у нихъ можно очень часто встрѣчать ссылки на другія подложныя писанія, появившіяся въ болѣе позднее время и носящія на себѣ болѣе очевидные слѣды подложности, чѣмъ псалтирь Соломона [2]). Обстоятельство это едва-ли можно объяснить тѣмъ, что апокрифическая псалтирь не пользовалась въ средѣ христіанъ никакимъ уваженіемъ. Скорѣе можно допустить, что древніе церковные писатели, хотя и знали подложные псалмы Соломона, но не имѣли повода ссылаться на

[1]) Въ манускриптахъ изслѣдуемый апокрифъ не имѣетъ общаго надписанія; наименованіе «псалтирь Соломона» усвоили ему позднѣйшіе изслѣдователи.

[2]) Нѣкоторый не вполнѣ ясный намекъ на подложные псалмы Соломона мы находимъ только у бл. Іеронима, который въ своемъ сочиненіи Adv. Vigilantium (cap. 10) говоритъ, что какъ есть другой Ездра, такъ есть и другой Соломонъ; при этомъ онъ имѣетъ въ виду не книгу Премудрости, а именно Псалтирь Соломона (Пс. XIV, 6; XV, 7. 13 и д.).

нихъ, такъ какъ здѣсь нѣтъ ни изложенія очевидныхъ историческихъ фактовъ, ни точнаго раскрытія іудейскаго вѣроученія и нравоученія. Съ другой стороны древніе церковные писатели не вынуждались говорить объ апокрифическихъ псалмахъ и съ цѣлію предостереженія христіанскаго общества отъ знакомства съ ними, такъ какъ въ содержаніи ихъ нѣтъ ничего такого, что̀ можно было бы назвать прямо грубымъ вымысломъ и искаженіемъ богооткровенныхъ истинъ. При этомъ нужно имѣть въ виду, что въ существующихъ изслѣдованіяхъ объ апокрифической псалтири Соломона признанъ несомнѣннымъ только тотъ фактъ, что у древнихъ отцовъ и учителей церкви псалтирь Соломона не называется по имени; но очень можетъ быть, что они иногда заимствовали изъ нея выдержки безъ указанія имени источника.

Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что псалтирь Соломона, если не получила общаго распространенія во всей христіанской церкви, то она была принята въ нѣкоторыхъ частныхъ церквахъ и пользовалась здѣсь иногда такимъ же уваженіемъ, какъ и общепринятыя писанія ветхаго завѣта канонического и неканоническаго характера. Въ нѣкоторыхъ древнихъ кодексахъ св. книгъ апокрифическая псалтирь Соломона прямо помѣщается на ряду съ библейскими книгами; такъ въ одной очень древней рукописи (X или XI вв.), хранящейся въ Вѣнской библіотекѣ, она поставлена между книгами Премудрости Соломона и Іисуса сына Сирахова. Точно также въ извѣстномъ Александрійскомъ кодексѣ она перечисляется въ слѣдъ за священными книгами новаго завѣта [1]). Но этотъ ошибочный взглядъ на апокрифическую псалтирь не могъ быть устойчивымъ. Уже въ Синопсисѣ св. Писанія, подложно надписывающемся именемъ Аѳанасія Великаго, псалмы Соломона (ψαλμοὶ καὶ ᾠδὴ Σολομῶντος) занимаютъ

[1]) *Hilgenfeld*, Messias Judaeorum, Lipsiae 1869, p. XII.

мѣсто между ἀντιλεγόμενα Ветхаго Завѣта. Въ 59 правилѣ лаодикійскаго собора высказывается запрещеніе читать въ церкви псалмы несвященные (ἰδιωτικοὺς ψαλμούς); подъ этимъ наименованіемъ Зонара (а за нимъ и Вальсамонъ) въ толкованіи указаннаго правила лаодикійскаго собора разумѣетъ именно псалмы Соломона: „кромѣ ста пятидесяти псалмовъ Давида, говоритъ онъ, есть и еще нѣкоторые, приписывающіеся Соломону и другимъ, которые отцы наименовали несвященными (ἰδιωτικοὺς) и опредѣлили не читать ихъ въ церкви". Въ Стихометріи Никифора, патріарха константинопольскаго (ум. въ 818 г.), псалмы Соломона также причислены къ ветхозавѣтнымъ апокрифамъ, при чемъ сдѣлано замѣчаніе, что они заключаютъ въ себѣ 2100 стиховъ [1]). Наконецъ, въ одномъ сборникѣ Сегуйеріевой или Куаслиніевой библіотеки, относящемся приблизительно къ X вѣку, псалмы Соломона указываются наряду съ другими ветхозавѣтными и новозавѣтными апокрифами [2]).

Первымъ издателемъ греческаго текста апокрифической псалтири былъ іезуитъ Де-ля-Церда [3]), который пользовался при этомъ единственно извѣстною тогда Аугсбургскою рукописію (codex Höschelii seu Augustanus), присланной въ 1615 г. Гёшелію изъ Константинополя [4]). Изданіе Де-ля-Церды было потомъ перепечатано безъ всякихъ почти измѣненій Іоанн. Альб. Фабри-

---

[1]) Въ сохранившемся до насъ видѣ Псалтирь Соломона заключаетъ всего только 334 стиха; можетъ быть во времена Никифора дѣленіе на стихи было нѣсколько иное; впрочемъ едва ли можно вполнѣ довѣрять исчисленію Никифора, который, напр. въ книгѣ Еноха, по крайней мѣрѣ въ десять разъ большей Соломоновой Псалтири, насчитываетъ только 4800 стиховъ.

[2]) См. Fabricius, Codex pseudep., T. I, p. 973—974; T. II, p. 308; Hilgenfeld, Messias Judaeorum, p. XI; Порфирьевъ, Апокр. сказанія, стр. 150 и 152, и др.

[3]) Adversaria sacra, Lyon. 1626.

[4]) Этотъ манускриптъ уже въ XVII в. былъ затерянъ.

ціемъ [1]). Впослѣдствіи была открыта въ Вѣнской королевской библіотекѣ еще одна рукопись [2]): по просьбѣ Гильгенфельда эта рукопись была сличена Іос. Гауптомъ съ печатнымъ изданіемъ Фабриція; сличеніемъ этимъ воспользовался Гильгенфельдъ для новаго болѣе исправнаго изданія греческаго текста апокрифа [3]); въ изданіи Гильгенфельда указаны въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ всѣ разности между Вѣнскимъ манускриптомъ и изданіями Де-ля-Церды и Фабриція. Въ настоящемъ столѣтіи были открыты еще три рукописи греческаго текста псалтири (въ Копенгагенѣ, Москвѣ и Парижѣ); но кажется, что ученые до сихъ поръ еще не воспользовались этими манускриптами для исправленія существующихъ печатныхъ изданій греческаго текста апокрифической псалтири. Жирбаль [4]) сообщалъ въ 1887 году, что Osk. v. Gebhardt предполагаетъ сдѣлать новое изданіе греческаго текста псалтири Соломона, имѣя въ виду воспользоваться при этомъ всѣми извѣстными въ настоящее время рукописями; но мы наводили тщательныя библіографическія справки, и такого изданія не оказалось.

Въ вышеуказанномъ изданіи Де-ля-Церды греческій текстъ псалтири Соломона былъ снабженъ дословнымъ и поэтому не всегда понятнымъ латинскимъ переводомъ; впослѣдствіи появились переводы на нѣмецкій (Гейгера, Гильгенфельда, Веллгаузена и Цёкклера), французскій (анонимнаго переводчика въ изда-

[1]) Codex pseudepigraphus Vet. Testam., Amstelodami 1713 и 1722; T. I, p. 917—972.

[2]) На существованіе ея въ первый разъ указалъ *Dan. de Nessel* въ изданномъ имъ Catalogus sive recensio specialis omnium codicum mstorum graecorum Biblioth. Caesar. Vindobonensis. Vindob. et Norimberg 1690, p. 31 sexto.

[3]) Messias Judaeorum, Lipsiae 1869; стр. 1—33. Кромѣ указанныхъ существуютъ еще изданія *Ephr. Geiger*, D. Psalter Salomos, Augsburg 1871, и *Fritzsche*, Libri apocr. Vet. Test. gr., Leipsiae 1861, p. 569—589.

[4]) Essai sur les psaumes de Salomon, Taulouse 1887.

ніи апокрифовъ Миня) и англійскій языки (B. Pick). Всѣ эти переводы едва-ли могутъ быть названы вполнѣ удовлетворительными, такъ какъ переводчикамъ приходилось основываться болѣе на субъективномъ толкованіи темныхъ мѣстъ, чѣмъ на дословномъ переводѣ подлинника, представляющаго въ нѣкоторыхъ мѣстахъ непреодолимыя трудности для пониманія. На русскій языкъ псалтирь Соломона до сихъ поръ не переводилась.

Общій характеръ псалтири Соломона по ея содержанію и изложенію. Псалтирь Соломона состоитъ изъ 18 псалмовъ, изъ которыхъ каждый кромѣ общаго надписанія — *ψαλμὸς τῷ Σαλομών* [1]) — имѣетъ еще частное надписаніе („о Іерусалимѣ“, „о праведныхъ“ и т. д.), болѣе или менѣе соотвѣтствующее его содержанію; такихъ надписаній не имѣютъ только псалмы 1, 5, 10 и 14.

По своему содержанію псалтирь Соломона должна быть отнесена къ произведеніямъ лирической поэзіи. Авторъ ея всячески старался поддѣлаться подъ характеръ богодухновенныхъ псалмовъ Давида, усвоить ихъ языкъ и общій духъ; и нужно сказать, что поддѣлка эта сдѣлана авторомъ чрезвычайно искусно; не даромъ нѣкоторые нѣмецкіе ученые готовы поставить это апокрифическое произведеніе на ряду съ богодухновенными писаніями; по словамъ напр. Цёкклера нѣкоторые изъ псалмовъ Соломона (именно — 17 и 18-й) „очень близко напоминаютъ пѣсни Захаріи и Симеона и представляютъ непосредственный переходъ отъ ветхозавѣтнаго пророчества къ новозавѣтному“ [2]). А первый изслѣдователь псалмовъ Соломона Де-ля-Церда прямо защищаетъ ихъ подлинность и богодухновенность. „Отъ нихъ, говоритъ онъ, вѣетъ благочестіемъ и возрѣніями отца Давида; они весьма живо говорятъ о

---

[1]) Только псалмы 10 и 14-й надписываются — *ὕμνος τῷ Σαλομών.*

[2]) Kurzgef. Komment. zu d. heil. Schr. Alt. u. N. Test., 9 Abth., München 1891. стр. 405.

милосердіи Господа и надеждѣ на Него, предвѣщаютъ грѣшникамъ бѣдствія, а праведниковъ утѣшаютъ Божественною помощью, говорятъ о гордости грѣшниковъ и о страданіяхъ праведныхъ, пророчествуютъ о Христѣ Господѣ и о временахъ евангельскаго закона; вслѣдствіе этого они своимъ содержаніемъ могутъ подкрѣплять нѣкоторые догматы нашей вѣры. Будучи согласными съ псалмами Давида по содержанію, они и по стилю имѣютъ близкое отношеніе къ переводу LXX и во многихъ мѣстахъ отзываются гебраизмами... Вообще же я думаю объ этихъ псалмахъ, что ихъ не основательно было бы отбросить, потомучто въ 3 Цар. IV гл. свидѣтельствуется о составленіи Соломономъ многихъ пѣсней, не сохранившихся въ св. Писаніи. Несомнѣнно, что этотъ трудъ не считается принадлежащимъ Соломону единственно только потому, что въ теченіе столькихъ вѣковъ о немъ хранилось удивительное молчаніе; но этотъ единственный аргументъ далеко не вполнѣ можетъ убѣдить человѣка, умѣющаго проникать въ тайны временъ и въ сцѣпленіе случайностей“ [1]). Мы ссылаемся на эти отзывы о псалмахъ Соломона съ тою цѣлію, чтобы показать, насколько авторъ ихъ съумѣлъ поддѣлаться подъ тонъ ветхозавѣтныхъ священныхъ писателей и усвоить духъ и характеръ богодухновенной поэзіи.

Какъ произведеніе лирическое, псалтирь Соломона не отличается послѣдовательностію въ развитіи мыслей и связностію изложенія: это малопослѣдовательный рядъ молитвенныхъ обращеній къ Богу, обличеній грѣшниковъ, сѣтованій на притѣсненіе со стороны враговъ и т. д. Понятно послѣ этого, какъ трудно передать содержаніе этихъ псалмовъ. Трудность еще болѣе увеличивается въ виду того, что авторъ, говоря главнымъ образомъ о современныхъ ему событіяхъ, ограничивается только неясными и прикровенными намеками

---

[1]) У Фабриція—Cod. pseudep. Vet. Test., T. I, p. 974—975.

и старается избѣжать прямыхъ указаній на лица, время и мѣсто событій.

Авторъ псалмовъ, обращая свое вниманіе на современное ему плачевное состояніе іудеевъ, всюду выражаетъ сѣтованіе на крайнее униженіе народа Божія и на притѣсненіе его со стороны иноземныхъ враговъ. По его изображенію, святѣйшій городъ Іерусалимъ сдѣлался добычею гордѣливыхъ враговъ, которые разрушили его укрѣпленныя стѣны, обезчестили святилище Господне и своими нечистыми ногами осквернили святый жертвенникъ. И старцы и дѣти подверглись тяжелому плѣну; святой народъ сдѣлался посмѣшищемъ язычниковъ. Но всѣ эти бѣдствія іудеевъ есть только вполнѣ заслуженное возмездіе за ихъ нравственное развращеніе и забвеніе. „Я буду оправдывать Тебя, Боже, въ правости сердца, восклицаетъ авторъ псалмовъ; ибо въ судахъ Твоихъ правда; Ты воздалъ грѣшникамъ по дѣламъ ихъ и по грѣхамъ ихъ крайне лукавымъ“ (Пс. II, 16—17). Грѣхи Израиля превзошли грѣхи всѣхъ другихъ народовъ, и древнихъ и позднѣйшихъ, такъ что нѣтъ ни одного беззаконія, въ которомъ онъ не былъ бы виновенъ: сынъ смѣшался съ матерью и отецъ съ дочерью; каждый сталъ соблазнять жену ближняго своего; посвященное Богу расхищено; жертвенникъ Господень оскверненъ всякою нечистотою; самыя жертвы смѣшались съ кровію мѣсячнаго очищенія. Израиль дошелъ до такой холодности къ интересамъ отечества и къ завѣтамъ отцовъ, что начальники его не только не возстали на защиту святѣйшаго града Іерусалима, но встрѣтили своего врага съ почетомъ, отворили ему городскія ворота и оказали ему какъ отцу сыновнее уваженіе. Во главѣ народа поставлены льстецы и чревоугодники; засѣдая въ синедріонѣ въ качествѣ высшихъ судей, они жестоко караютъ проступки другихъ, а сами повинны во всякаго рода беззаконіяхъ; они изъясняютъ законъ съ коварствомъ, чтобы расхищать домы невинныхъ и удовлетворять свою ненасытную душу. За это-то и постигли іудеевъ

тяжелыя наказанія; предавая Свой народъ въ руки нечестивыхъ язычниковъ, Господь только воздаетъ ему должное за его беззаконія; въ то же время бѣдствія народа есть средство къ вразумленію всѣхъ нечестивыхъ и беззаконныхъ. Но иначе Господь наставляетъ праведника: его Онъ вразумляетъ какъ сына любви и научаетъ какъ первенца: десница Господня щадитъ и охраняетъ его отъ гибели и уготовляетъ ему вѣчную радость. Но приближается день, когда и для всего Израиля наступятъ лучшія времена; Іерусалимъ, какъ обезславленная дѣва, опять облечется въ одежду славы и Израиль будетъ призванъ къ блаженству. „Трубите въ Сіонѣ трубою! восклицаетъ составитель псалмовъ. Возвѣщайте въ Іерусалимѣ голосъ благовѣстника, ибо Богъ явилъ милосердіе Свое во Израилѣ! Поднимись, Іерусалимъ, на высоту и воззри на сыновъ своихъ, собираемыхъ Господомъ отъ востока и запада! Отъ сѣвера идутъ они, радуясь о Богѣ своемъ; съ острововъ издалека собралъ ихъ Господь. Высокія горы понизились, чтобы путь ихъ былъ гладокъ. Холмы убѣжали при входѣ ихъ и дубравы при проходѣ ихъ давали имъ тѣнь“ (Пс. XI, 1—6). Но высшее утѣшеніе авторъ псалмовъ находитъ въ чаяніи грядущаго Мессіи, котораго Господь изберетъ изъ дома Давидова для царствованія надъ возвращеннымъ изъ плѣна Израилемъ. Онъ сокрушитъ силу и гордость язычниковъ, какъ скудельный сосудъ, и соберетъ подъ Свою власть разсѣянный народъ Божій, чтобы управлять имъ въ правдѣ. Въ средѣ Израиля не будетъ ни нечестиваго, ни чужеземца; это будетъ царство мира и правды; сила его будетъ заключаться не въ конницѣ и оружіи, не въ золотѣ и серебрѣ, а въ надеждѣ на Бога, въ святости и въ правдѣ. Грядущій Царь Израиля обличитъ начальниковъ и поразитъ грѣшниковъ силою Своего слова, которое будетъ чище, чѣмъ прошедшее чрезъ огонь золото; всѣ языческіе народы будутъ покорены подъ Его ярмо и будутъ служить Ему, какъ своему владыкѣ. „Онъ очиститъ Іерусалимъ для святости, какимъ онъ былъ

и въ началѣ, чтобы пришли народы отъ предѣла земли, неся вмѣсто даровъ истомленныхъ сыновъ Іерусалима, видѣть славу Господню, какою возвеличилъ его Господь. И не будетъ неправды во дни Его въ средѣ ихъ, ибо всѣ будутъ святыми, и царь ихъ—Христосъ Господь". День явленія Христа будетъ днемъ величайшей милости и благоволенія Божія къ сѣмени Авраама. „Блаженны всѣ, говоритъ авторъ псалмовъ, имѣющіе родиться въ тѣ дни, чтобы видѣть благодѣянія Господа, которыя Онъ сотворитъ роду грядущему" (Пс. XVII и XVIII).

Таково въ общихъ чертахъ содержаніе апокрифическихъ псалмовъ Соломона. Основная мысль, которая проходитъ чрезъ всѣ псалмы, есть мысль о непреложности правды Божіей, карающей нечестиваго и милующей праведника. Эта мысль ясно выражается почти въ каждомъ псалмѣ (II, 12. 16. 17. III, 3. IV, 9, и т. д.). По основному предмету своего содержанія псалмы Соломона имѣютъ близкое отношеніе къ апокрифической книгѣ Еноха; и тамъ точно также авторъ старается укрѣпить постепенно ослабѣвавшую вѣру современныхъ ему іудеевъ въ неизмѣнность правды и милосердія Іеговы и доказать, что Онъ всегда остается вѣрнымъ Своимъ обѣтованіямъ и воздаетъ каждому должное [1]).

Нельзя не замѣтить изъ представленнаго очерка содержанія апокрифическихъ псалмовъ, что авторъ ихъ, прикрывшійся именемъ царя-мудреца, не вноситъ въ свою кѝигу никакихъ легендарныхъ и фантастическихъ вымысловъ, чего нельзя сказать о другихъ сохранившихся до нашего времени апокрифахъ; онъ всячески старается стоять на почвѣ богодухновенныхъ писаній и сохранить ихъ тонъ и характеръ. Даже при изображеніи современныхъ ему событій онъ заимствуетъ образы изъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ (ср.

---

[1]) Книга Еноха, свящ. А. Смирнова, Казань 1888; стр. 167 1—75.

Пс. II, 28—33 и Іезек. XXIX, 1—6). Ближе всего псалмы Соломона, какъ уже сказано, стоятъ къ каноническимъ псалмамъ Давида, изъ которыхъ они заимствуютъ безъ всякаго измѣненія цѣлыя выраженія. Но при изображеніи будущаго мессіанскаго царства авторъ апокрифическихъ псалмовъ повторяетъ пророчества Исаіи и другихъ ветхозавѣтныхъ пророковъ. Кромѣ того псалтирь Соломона по отдѣльнымъ выраженіямъ во многихъ мѣстахъ очень близко напоминаетъ, какъ мы увидимъ далѣе, Премудрость Соломона, 3-ю книгу Ездры и отчасти апокрифическую книгу Еноха.

Языкъ псалмовъ Соломона есть языкъ канонической псалтири Давида по переводу LXX со всѣми ея идіотизмами и трудностями; преодолѣть трудности уразумѣнія греческаго подлинника Соломоновой псалтири не удалось ни одному изъ переводчиковъ ея на новѣйшіе языки. Темнота и неясность греческаго текста псалтири обусловливается не столько неисправностію сохранившихся до нашего времени манускриптовъ, сколько по всей вѣроятности тѣмъ обстоятельствомъ, что этотъ греческій текстъ есть только переводъ съ еврейскаго первоначальнаго подлинника, и переводъ не во всѣхъ мѣстахъ точный и исправный.

Доцентъ академіи Священникъ А. Смирновъ.

(*Продолженіе слѣдуетъ*).

ПОСЛАНІЕ

СВ. АП. ПАВЛА КЪ ГАЛАТАМЪ.

ВСТУПЛЕНІЕ.

Занимаясь составленіемъ предлагаемаго труда, мы руководились двумя побужденіями. Прежде всего намъ хотѣлось ознакомить всѣхъ, кто интересуется священными новозавѣтными апостольскими писаніями, съ малымъ по объему, но великимъ по содержанію посланіемъ св. ап. Павла къ Галатамъ. Хотя автору небезызвѣстно холодное, безучастливое отношеніе современнаго образованнаго общества къ богословскимъ сочиненіямъ вообще и въ частности къ трудамъ экзегетическимъ, но никогда не надо терять надежды на благопріятный поворотъ въ жизни и убѣжденіяхъ современныхъ христіанъ. Будетъ время, когда изученіе свящ. Писанія станетъ опять „единымъ на потребу“, какъ это было въ первые счастливые вѣка христіанства. Уже и теперь въ образованномъ обществѣ замѣтны счастливые симптомы такого благопріятнаго поворота. Правда, критическіе и экзегетическіе труды, подобные нашему, всегда будутъ доступны лишь меньшинству, а для большинства останутся „terra incognita“..... Однако мы твердо вѣруемъ въ то, что одни критическіе и экзегетическіе труды составляютъ основу и главный фундаментъ стройнаго зданія всѣхъ остальныхъ богословскихъ наукъ. Даже современный моралистъ Л. Толстой принужденъ былъ критиковать разные списки

священнаго текста и толковать его, чтобы придать хотя видимую научность своимъ пяти отрицательнымъ заповѣдямъ [1]). Иначе никто не повѣрилъ бы серьезности всего того, что утверждаетъ Толстой. Между тѣмъ, у насъ, въ русской богословской литературѣ критико-экзегетическіе труды—явленіе очень рѣдкое. Напр. на посланіе къ Галатамъ существуетъ всего лишь три толкованія: архим. Агаѳангела, Филарета еп. черниговскаго и Ѳеофана еп. тамбовскаго. Но всѣ они почти не касаются разбора подлиннаго греческаго текста и не имѣютъ въ виду никакихъ иныхъ толкованій, кромѣ святоотеческихъ, по преимуществу св. Златоуста. Необходимо, однако, согласиться, что за все время существованія русской богословской науки такихъ трехъ трудовъ слишкомъ мало. Христіанская православная экзегетика не должна оставаться въ одномъ положеніи, но, подобно другимъ богословскимъ наукамъ, должна идти впередъ. Къ занятію экзегетикой вынуждаетъ насъ появленіе лжебогословствующихъ экзегетовъ, подобныхъ Толстому, не говоря уже о западныхъ, имя которымъ легіонъ. Сознавая важность и необходимость экзегетическихъ трудовъ съ одной стороны, съ другой, чувствуя пробѣлъ въ такихъ трудахъ въ русской богословской литературѣ, мы и предприняли посильное историко-критическое и экзегетическое изслѣдованіе посланія св. ап. Павла къ Галатамъ. Это и было для насъ вторымъ и главнымъ побужденіемъ къ изслѣдованію названнаго посланія.

Изслѣдованію самого посланія мы нашли необходимымъ предпослать введеніе въ него. Такимъ образомъ весь трудъ нашъ естественно раздѣлился на двѣ части: 1) историко-критическое введеніе въ посланіе и 2) экзегетическій анализъ его.

---

[1]) См. соч. Толстаго: «Въ чемъ моя вѣра», стр. 89—98. Разборъ еванг. словъ: «кромѣ вины любодѣянія—*παρεκτὸς λόγου πορνείας*». Мѳ. V, 32.

Въ историко-критическомъ введеніи въ посланіе мы старались рѣшить всѣ тѣ вопросы, которые способствуютъ правильному историческому пониманію и толкованію содержанія посланія. Такъ какъ члены галатійской церкви состояли по преимуществу изъ обратившихся язычниковъ, то намъ прежде всего казалось необходимымъ уяснить, съ какою языческою народностью ап. Павлу пришлось имѣть дѣло, когда онъ пришелъ въ Галатію съ проповѣдію Евангелія. Поэтому, послѣ описанія географическаго мѣстоположенія галатійской провинціи, мы изложили краткую исторію галатійскаго народа и обрисовали его природныя характеристическія черты; послѣ этого, насколько позволяли добытыя данныя, указали прежнія религіозныя вѣрованія галатійскаго народа, съ которыми пришлось бороться ап. Павлу. Далѣе. Въ Дѣяніямъ Апостольскихъ о времени обращенія галатійцевъ въ христіанство сказано неясно и неопредѣленно (Дѣян. XVI, 6); о мѣстонахожденіи самой галатійской церкви существуетъ между учеными разногласіе. Между тѣмъ отъ такого или иного рѣшенія этихъ вопросовъ зависитъ рѣшеніе вопроса о читателяхъ посланія. Это заставило насъ въ дальнѣйшемъ изслѣдованіи заняться рѣшеніемъ вопросовъ о времени обращенія галатійцевъ въ христіанство, о мѣстонахожденіи галатійской церкви и о читателяхъ посланія.

Изъ обычныхъ вводныхъ свѣдѣній въ самое посланіе къ Галатамъ мы указали прежде всего на обстоятельства происхожденія посланія и поводъ къ его появленію, опредѣлили мѣсто, время и цѣль написанія посланія. Въ вопросѣ о подлинности посланія мы поставлены были въ необходимость считаться съ новѣйшими отрицательными взглядами нѣмецкаго раціоналиста Штекка, взявшаго смѣлость отвергать подлинность четырехъ главныхъ посланій ап. Павла: къ Римлянамъ, двухъ къ Коринѳянамъ и къ Галатамъ. Въ заключеніе первой части своего труда мы указали особенную важность посланія къ Галатамъ и кратко изложили содержаніе посланія.

Что касается плана второй части нашего труда,— экзегетическаго анализа, этотъ планъ указанъ нами въ своемъ мѣстѣ, въ предисловіи ко второй части.

Пособіями для первой части намъ послужили слѣдующія нѣмецкія сочиненія:

1) Kritisch exegetisches Handbuch über den Brief an die Galater von Dr. Heinr. Aug. Wilh. Mejer. Siebente Auflage neu bearbeitet von Dr. Sieffert, Professor an der Universität Erlangen. Göttingen. 1886. Въ этомъ сочиненіи авторъ, профессоръ эрлангенскаго университета, Зиффертъ, даетъ экзегетическій анализъ посланія къ Галатамъ, руководствуясь, главнымъ образомъ, экзегетическими трудами Мейера. Анализу посланія, на первыхъ 26-ти страницахъ своего труда, Зиффертъ предпосылаетъ введеніе, гдѣ на основаніи древнѣйшихъ историковъ: Павзанія, Страбона, Ливія, Геродота, Плинія и др. излагаетъ исторію галатійскаго народа, говоритъ о его характерѣ и религіи; на основаніи новѣйшихъ историко-критическихъ работъ Шмидта, Минстера, Тирма, Гаусрата, Визелера, Якобсона, Неандера и др. рѣшаетъ вопросы: куда и какимъ церквамъ адресовано посланіе къ Галатамъ, равно и о читателяхъ посланія. Цитаты, приводимыя въ нашемъ трудѣ, взяты не изъ первоисточниковъ, а изъ приведеннаго сочиненія Зифферта. Чтобы предъ каждой ссылкой на первоисточники не повторять полнаго заглавія сочиненія Зифферта, мы ставили въ началѣ или въ концѣ цитаты просто: „Sieffert стр. NN или ibid. стр. NN, чѣмъ и указывали, что всѣ цитуемые авторы и ихъ сочиненія мы выписывали по ссылкамъ Зифферта и выписывали ихъ буквально такъ, какъ они значатся у Зифферта. Все сказанное о ссылкахъ первой части нашего труда относится и къ ссылкамъ второй части, такъ какъ и въ экзегетическомъ анализѣ различныя мнѣнія протестантскихъ ученыхъ взяты нами не изъ первыхъ рукъ, а по ссылкамъ Зифферта. Такъ сдѣлано нами не по слѣпому довѣрію къ авторитету нѣмецкаго богослова, а во первыхъ потому, что пользоваться

всѣми историческими и экзегетическими трудами древнихъ и новѣйшихъ экзегетовъ и историковъ для насъ не было никакой возможности, во вторыхъ и главнымъ образовъ потому, что, прочитавъ книгу Зифферта. мы нашли въ авторѣ человѣка богословски образованнаго, а главное добросовѣстнаго въ выводахъ и не слишкомъ увлекающагося протестантскими тенденціями. Толкованіе Зифферта почти вездѣ православное, за весьма немногими исключеніями. Впрочемъ, мы отмѣтили тѣ мѣста, гдѣ авторъ проводитъ неправославныя мнѣнія и старались разобрать ихъ съ точки зрѣнія православномыслящаго богослова. Разработывая вопросъ о подлинности посланія, мы такъ же воспользовались данными, собранными Зиффертомъ изъ твореній христіанскихъ писателей первыхъ вѣковъ. Кромѣ того, по вопросу о подлинности посланія мы познакомились съ новѣйшимъ сочиненіемъ раціоналиста Штекка, полное заглавіе котораго:

2) „Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht nebst kritischen Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen. Rudolf Steck. Berlin. 1888“. Въ этомъ сочиненіи авторъ проводитъ отрицательный взглядъ на четыре самыя главныя и важныя посланія ап. Павла: къ Римлянамъ, двухъ къ Коринѳянамъ и къ Галатамъ и трактуетъ ихъ какъ неподлинныя. Опровергнуть мнимо-научные взгляды Штекка на посланіе къ Галатамъ мы считали своею прямою обязанностью. Въ этомъ намъ помогло изданное въ Эрлангенѣ и Лейпцигѣ въ 1890 году сочиненіе профессора эрлангенскаго университета, нѣкоего Іоанна Глоеля подъ заглавіемъ:

3) „Die jungste Kritik des Galaterbriefes auf ihre Berechtigung geprüft von Joahannes Glöel Profess. der Theolog. zu Erlangen. Erlangen und Leipzig. 1890. Въ этомъ сочиненіи авторъ очень доказательно опровергаетъ всѣ мнимонаучные выводы Штекка.

Кромѣ этихъ нѣмецкихъ сочиненій мы имѣли въ виду прекрасный трудъ Фаррара „Жизнь и труды св.

ап. Павла“, и Виноградова [1]): „Ап. Павелъ какъ обличитель іудейства“. Сочиненіе Фаррара (въ переводѣ Лопухина) имѣлось въ виду и при составленіи второй части нашего труда,—экзегетическаго анализа посланія..

Что касается названій, цитованныхъ нами, не русскихъ авторовъ, то въ текстѣ сочиненія (въ первой и во второй части) мы писали ихъ вездѣ русскими буквами, а въ примѣчаніяхъ латинскими. (Имена св. отцовъ и учителей церкви и въ текстѣ и въ примѣчаніяхъ мы писали по-русски). Такъ сдѣлано нами для того, чтобы весь текстъ сочиненія былъ понятенъ и доступенъ каждому не знакомому съ иностранными языками. Въ примѣчаніяхъ же мы писали имена цитованныхъ авторовъ латинскими буквами, имѣя въ виду, что все въ нашихъ примѣчаніяхъ доступно лишь спеціалисту, знакомому съ иностранными языками.

---

[1]) См. Христ. Чтеніе 1874 г. ч. 2.

Галатія. Географическое мѣстоположеніе. Краткая исторія галатійскаго народа; его характеръ и религія до обращенія въ христіанство.

Если смотрѣть на карту мѣстностей, служившихъ полемъ дѣятельности для св. апостоловъ, то галатійская страна представляется съуженной отъ сѣвера къ югу полосой земли въ срединѣ Малой Азіи. Галатія занимаетъ очень небольшое пространство къ сѣверу, граничащее съ Виѳиніей, къ востоку съ Понтомъ и Каппадокіей, къ югу съ Ликаоніей и къ западу съ Фригіей, столь же мелкими провинціями, какъ и сама Галатія. Находясь почти въ центрѣ всѣхъ тогдашнихъ малоазійскихъ территорій, расположенная на главной дорогѣ изъ Византіи въ Палестину, орошаемая двумя рѣками, Галисомъ и Сангаріей, галатійская страна занимала очень выгодное географическое мѣстоположеніе. Поэтому въ Галатіи очень часто сталкивались представители различныхъ народностей, религій и убѣжденій. Это обстоятельство не могло не имѣть вреднаго вліянія какъ на характеръ, такъ и на религіозное состояніе галатійскаго народа.

Населеніе Галатіи во времена апостольскія, по единогласному свидѣтельству всѣхъ историковъ, было западнаго происхожденія. Самое названіе „Галатія“ производятъ отъ кельтовъ, которые съ начала IV вѣка до Рождества Христова бурнымъ потокомъ устремились съ запада чрезъ Европу въ Малую Азію и завладѣли всей средней частью полуострова. Кельты не были осѣдлымъ народомъ и ужасно любили войну. Они стремились все покорять, разрушать, предавать пламени.

Когда въ IV вѣкѣ кельтическія орды двинулись съ запада, въ Паннонiи и Иллирiи къ нимъ присоединилось обширное поколѣніе тектосаговъ, ранѣе имѣвшее осѣдлость въ Испанiи къ западу отъ Гаронны. Кельты, слившись съ тектосагами, предпринимали на греческое и македонское государства три экспедиціи (281—279 г. до Рож. Хр.), грабя и опустошая все въ этихъ государствахъ, пока предъ Дельфами сами не потерпѣли страшнаго пораженія. Но прежде чѣмъ произошло это пораженіе, еще въ самомъ началѣ третьяго кельтическаго похода на Грецію, отъ главной массы войска въ землѣ Дарданов [1]) отдѣлилась сравнительно небольшая часть въ двадцать тысячъ человѣкъ и переправилась въ Малую Азію, продолжая и здѣсь ту же бродячую, разбойничью жизнь [2]). Владѣтель Пергама Аталось 1-й, впослѣдствiи принявшiй королевскiй титулъ [3]), усмирилъ буйныхъ пришельцевъ и положилъ конецъ бродячему образу жизни кельтовъ [4]). Кельты ограничились очень тѣснымъ пространствомъ въ срединѣ полуострова Малой Азiи [5]). Они заняли части Фригiи, Каппадокiи, Понта и образовали свою отдѣльную территорiю. Эта территорiя впослѣдствiи получила названiе Галатiи, что значитъ „земля кельтовъ“ [6]).

---

[1]) Дарданы—народъ населявшiй западные берега нынѣшнихъ Дарданеллъ.

[2]) *Sieffert.* Kritisch exegetisches Handbuch über den Brief an die Galater von Mejer, neu bearbeitet von *Sieffert* Prof. Univers. Erlang. Gottingen. 1886. стр. 1—2. По свидѣтельству Павзанiя (Pausan. 10, 23, 9) это отдѣленiе произошло въ 279 г. до Р. Хр.

[3]) Sieffert. стр. 2 «Königstitel».

[4]) Sieffert. стр. 2. Около 229 года согласно свидѣтельству Павзанiя (Pausan. 1, 8, 1).

[5]) Sieffert. стр. 2. Pausan. 4, p. 11. 12; Strabo 12, p. 567; Memnon (bei Phot.) 20, p. 721.

[6]) Названiе «Галаты» есть новѣйшее, видоизмѣненное отъ Кельты *Γαλάται = Κέλται*. Павзанiй свидѣтельствуетъ, что послѣ смѣшенiя кельтовъ съ греками для кельтической области существо-

Занятая кельтами территорія была раздѣлена на три части между тремя главными племенами кельтовъ. Самое большое и сильное племя — тектосаги получили среднюю часть съ главнымъ городомъ Анкирой. Другое племя—толистобои населили юго-западную сторону съ главнымъ городомъ Пессиной. Третье племя, трокмы, заселило сѣверную часть кельтическихъ владѣній съ главнымъ городомъ Тавіумомъ [1]).

Однако и послѣ такого разселенія галаты долго не могли примириться съ осѣдлымъ образомъ жизни. Они продолжали свои хищническіе набѣги на сосѣднія области, пока могущественные римляне не положили конецъ самостоятельному существованію кельтическаго государства. Это было въ 189-мъ году до Рожд. Христова. Кельты вздумали принять участіе въ борьбѣ Антіоха Великаго съ Римомъ. Римскій полководецъ, Манлій Фульсонъ, побѣдившій Антіоха Великаго, безъ особеннаго труда покорилъ кельтовъ, послѣ чего въ мирномъ договорѣ имъ были запрещены набѣги на сосѣднія области. Самимъ кельтамъ были оставлены ихъ области и участки. На первыхъ порахъ не была даже затронута ихъ политическая свобода: они имѣли свое войско и управлялись своими природными князьями.

Однако съ этого времени политическая самостоятельность Галатіи была только видимая. Кельтическіе или галатійскіе князья чувствовали это и не выходили изъ повиновенія Риму. Пользуясь расположенностью римскихъ императоровъ, нѣкоторые галатійскіе князья покоряли сосѣднія области и присоединяли ихъ къ своимъ. Одинъ изъ галатійскихъ князей, Дейотаръ, получилъ даже королевскій титулъ [2]). Еще болѣе попалъ въ милостъ Рима и расширилъ свои владѣнія

вало названіе Галлогреціи наравнѣ съ названіемъ Галатіи. Pausan. 1, 4, 8. Sieffert. стр. 2.

[1]) Strabo, 12, p. 567. Sieffert. стр. 2—3.

[2]) Strabo, 12, p. 547. Sieffert. стр. 3.

преемникъ Дейотара, Аминта [1]). При немъ въ составъ Галатіи вошли: Писидія, Исаврія, часть Ликаоніи, Памфиліи, Фригіи и Киликіи [2]). Съ римскою расположенностью возрастало и римское вліяніе, такъ что Аминта былъ уже вполнѣ рабомъ Рима. Такое поведеніе Аминты привело къ естественной развязкѣ: по смерти Аминты вся галатійская область, за исключеніемъ принадлежавшихъ ей частей Киликіи и Памфиліи, была сдѣлана римскою провинціей. Управленіе Галатіей перешло въ руки императорскаго пропретора, который основалъ свою ризеденцію въ Анкирѣ. Это случилось въ 26-мъ году до Рождества Христова [3]).

Утративъ окончательно политическую самостоятельность, галаты сохранили внутреннюю свободу самоуправленія. Три главныхъ кельтическихъ племени, находясь подъ римскимъ главенствомъ, имѣли свои общія народныя собранія, которыя рѣшали всѣ гражданскія, религіозныя и финансовыя дѣла страны [4]). Самое политическое раздѣленіе страны по тремъ главнымъ племенамъ (тектосаги, толистобои и трокмы) оставалось нетронутымъ и даже еще лучше было упорядочено. Въ каждомъ изъ трехъ главныхъ городовъ, т. е. въ Анкирѣ, Пессинѣ и Тавіумѣ, засѣдалъ сенатъ и созывалось народное собраніе, единогласныя рѣшенія которыхъ имѣли силу закона [5]). Древніе кельтическіе обычаи и вся національная кельтическая культура оставалась нетронутою до тѣхъ поръ, пока галаты были внѣ вліянія грековъ и римлянъ. Съ потерей политической самостоятельности прежде всего измѣнился древній кельтическій языкъ. Сохранившіяся надписи несомнѣнно свидѣ-

---

[1]) Zumpt, das Geburstjahr Christi. 1869 r. S. 49... ibid. стр. 3.

[2]) Dio Cass. 51, 2, p 443. Appian. Bürgerkr. 5, p. 715. Strabo 12, p. 569. 571. 577; 14, 671. Ibid. стр. 3.

[3]) Dio Cass. 53, 26. Strabo 12, p. 567—571. Ibid. стр. 3.

[4]) Sieffert, стр. 3—4. Die inschriften bei Mionnet, Phrygie 4, p. 374... Suppl. 7, p. 631...

[5]) Ibid. стр. 3. Corp. Inscr. Gr. 4019. 4024. 4026. 4032.

тельствуютъ, что въ христіанское время изъ городовъ и открытыхъ мѣстечекъ Галатіи кельтическій языкъ былъ изгнанъ совершенно, уступивъ мѣсто греческому. Несомнѣнно такъ же, что греческій языкъ былъ принятъ сначала въ кругу галатійской аристократіи. Отсюда сталъ проникать и въ народную массу. Такимъ образомъ, свидѣтельство блаж. Іеронима о томъ, что малоазійскіе галаты въ его время были внѣ вліянія греческаго языка и говорили, хотя полуиспорченнымъ, но національнымъ кельтическимъ языкомъ,—это свидѣтельство можетъ быть справедливымъ только относительно низшихъ, земледѣльческихъ классовъ народонаселенія Галатіи [1]).

Характеръ галатійскаго народа, по свидѣтельству всѣхъ историковъ, отличался особенной живостью, воспріимчивостью и непостоянствомъ [2]). Это подтверждаетъ и ап. Павелъ. Въ своемъ посланіи онъ не разъ упрекаетъ галатійцевъ за ихъ непостоянство [3]). Такъ какъ Галатія лежала на большой дорогѣ изъ Византіи въ Палестину, то въ ней былъ постоянный на-

---

[1]) Sieffert, стр. 3. Pausan. 10, 36, 1; Luk. Alexand. 51. Замѣчательно, что кельтическое происхожденіе малоазійскихъ галатъ нѣкоторыми богословами до сихъ поръ отрицается въ пользу ихъ германскаго происхожденія. Впрочемъ, за кельтическую національность галатійцевъ стоитъ большинство авторитетныхъ свидѣтельствъ, напр. Windischmann, Erkl. des Brief. an d. Galat. 1843. Rettberg, Kirchengesch. Deutschl. I, p. 19; Eadie, Comment. on the ep. of Paul to the Galat. 1869. p. XX... Grau, Entwickel. des neut. Schriftthums II, 1871. p. 88; W. Grimm, über die Nationalität der Kleinas. Galater Th. Stud. u Krit. 1876. p. 199. См. Sieffert стр 6. Mejer проводитъ средній взглядъ, по которому по происхожденію и языку изъ трехъ главныхъ племенъ галатъ, толистобои и трокмы были галльскаго, а тектосаги германскаго происхожденія. Но противъ такого взгляда стоитъ свидѣтельство Страбона (Strabo 12, p. 567), что всѣ три племени имѣли одинъ общій языкъ. Кельтическое происхожденіе галатійцевъ вполнѣ доказано Grimm'омъ и Gerzberg'омъ (Th. Stud. u. Krit. 1878. p. 525).

[2]) Sieffert, стр. 5. Caesar, B. Gall. 2, 1. 3, 19, 4, 5. Livius 10, 28; Tacit. Germ. 29.

[3]) Галат. 1, 6; 3, 1; 5, 7.

плывъ иностранцевъ, которые оказывали сильное вліяніе на галатійцевъ. Это и помѣшало галатамъ выработать себѣ твердый характеръ и убѣжденія. Повинуясь вліянію юдаистовъ, они не прочь были измѣнить и христіанству, если бы ихъ во время не предостерегъ и не обличилъ св. ап. Павелъ своимъ краткимъ, но сильнымъ и убѣдительнымъ посланіемъ. Древнѣйшіе историки такъ описываютъ характеръ галатійскаго народа. Галаты были суевѣрны: предавались волшебству и гаданіямъ [1]); они отличались высокомѣріемъ, любили споры и не жили между собою дружелюбно [2]). Кромѣ того, галаты были невоздержны: предавались обжорству, пьянству и безстыднымъ увеселеніямъ [3]). Всѣ эти отрицательныя черты въ характерѣ галатійцевъ, о которыхъ упоминаетъ и ап. Павелъ въ своемъ посланіи, не были, однако, слѣдствіемъ только того, что Галатія лежала на большой дорогѣ М. Азіи и не создались благодаря только чужеземному вліянію. Всѣ свои нехорошія качества галаты унаслѣдовали еще съ того времени, когда не были осѣдлымъ народомъ. Постоянныя переселенія съ мѣста на мѣсто, постоянно новыя впечатлѣнія, частые набѣги и столкновенія съ чужими народами способствовали развитію самаго безпокойнаго, неуживчиваго характера въ галатійскомъ народѣ. Однако, судя даже по одному посланію ап. Павла, галаты имѣли и нѣкоторыя добрыя качества. Самая измѣна христіанству, принесенному ап. Павломъ, объясняется тѣмъ, что галаты, поверхностно отнесясь къ христіанскому ученію и жаждая истины, думали найти нѣчто лучшее въ лжеученіи іудействующихъ. Посланіе къ Галатамъ свидѣтельствуетъ, что галаты отличались положитель-

---

[1]) Sieffert, стр. 5. Caesar B. Gall. 6, 16. Diod. Sic. 5, 27. Cicero, de divin. 1, 15. 2, 36—37. Ср. Гал. IV, 1—8 и др.

[2]) Ibip. стр. 5. Ammian M. 15, 12; Diod. Sic. 5, 26, срав. Гал. V, 15. 26.

[3]) Ibid. стр. 5. Diod. Sic. 5, 30; Ammian. M. 15. 12, ср. Гал. V, 19—21.

ными, добрыми качествами: они были гостепріимны, живы и сердечны [1]), любили свободу, хотя злоупотребляли ею [2]). Когда же дѣло касалось ихъ политической независимости, они отличались замѣчательной храбростью и презрѣніемъ къ смерти.

Непостоянство характера и нетвердость убѣжденій всего болѣе отразились на религіозныхъ вѣрованіяхъ галатійскаго народа. Предъ принятіемъ христіанства религіозныя вѣрованія галатійцевъ были самыя смѣшанныя. Древняя кельтическая религія не совсѣмъ еще исчезла. Въ простомъ народѣ сохранилось поклоненіе и обоготвореніе различныхъ предметовъ и явленій природы. Достовѣрно извѣстно, что поклоненіе въ дубовыхъ рощахъ [3]), религіозныя волшебства и гаданія [4]), даже человѣческія жертвы и другія особенности древней кельтической религіи еще сохранились въ Галатіи. Дикія оргіи въ честь фригійской богини Цибелы, которымъ древніе галаты предавались у себя на родинѣ, не были оставлены и здѣсь. Съ подчиненіемъ Греціи греческая религія проникала и прививалась въ Галатіи очень успѣшно, потому что главныя идольскія фигуры кельтическихъ божествъ легко можно было измѣнить въ идольскія фигуры божествъ греческихъ [5]). Впрочемъ, національныя религіозныя вѣрованія галатійцевъ съ принятіемъ греческой религіи мало измѣнились: измѣнились только названія божествъ и нѣкоторыя особенности внѣшняго культа. Наряду съ новыми божествами греческаго культа галатами чтились и древнія кельтическія божества. Такъ въ гор. Анкирѣ продолжались празднества въ честь древняго кельтическаго бога, Асклепіоса, а въ Тавіумѣ (Трокмы) была сооружена

---

[1]) IV гл. 13—20 ст. посл. къ Гал.

[2]) V гл. посл. къ Гал.

[3]) Sieffert, стр. 4. Strabo 12, p. 567.

[4]) Ibid. стр. 4. Justin 26, 2; Cicero de divin. 2.

[5]) Ibid. стр. 4.

колоссальная статуя главнаго греческаго бога, Зевса, гдѣ галатійскія дѣвушки выступали въ служеніи жрицъ греческимъ божествамъ [1]). Съ наступленіемъ римскаго владычества, въ Галатію проникъ римскій культъ и здѣсь достигъ своихъ геркулесовыхъ столбовъ,—божественнаго почитанія Кесаря. Въ гор. Анкирѣ былъ воздвигнутъ на общественный счетъ великолѣпный храмъ въ честь божественнаго Августа, въ которомъ благородное галатійское сословіе отправляло жреческія обязанности. Ко всѣмъ этимъ языческимъ религіознымъ вѣрованіямъ галатійскаго народа присоединилась іудейская религія. Достовѣрно извѣстно, что въ Анкирѣ было немалое количество іудеевъ, которые вели съ Іерусалимомъ торговыя сношенія [2]). Гдѣ были іудеи, тамъ были и синагоги, а гдѣ были синагоги, тамъ были и прозелиты изъ язычниковъ. Галаты не могли быть исключеніемъ. Несомнѣнно, что изъ нихъ было не мало прозелитовъ іудейскаго закона.

Время основанія галатійскихъ церквей. Гдѣ находились галатійскія церкви. Читатели посланія.

Данныя книги Дѣяній и посланія совершенно согласны между собою въ томъ, что ап. Павелъ основалъ галатійскія церкви во второе, а не въ первое путешествіе. Въ книгѣ Дѣяній говорится о двухъ посѣщеніяхъ ап. Павломъ Галатіи (Дѣян. XVI, 6 и XVIII, 23). Въ посланіи, обращаясь къ Галатамъ, апостолъ говоритъ (IV, 13): „Знаете, что я въ немощи плоти благовѣствовалъ вамъ первый разъ (πρότερον)“. Словами „первый разъ (πρότερον)“ опредѣляется ранѣе бывшее посѣщеніе въ отличіе отъ позднѣйшаго. Если бы ап. Павелъ говорилъ объ одномъ посѣщеніи, онъ сказалъ бы просто „благовѣствовалъ“ и не добавилъ бы словъ

[1]) Sieffert, стр. 5. Plutarch «De virtute mulier.», p. 257.

[2]) Joseph. Antiq. 16, 6, 2. Sieffert, стр. 5.

„первый разъ“ (πρότερον). Въ посланіи есть и другое болѣе ясное доказательство, что апостолъ былъ въ Галатіи два раза. Въ одномъ мѣстѣ (IV, 14—15) ап. Павелъ свидѣтельствуетъ, что Галаты встрѣтили его съ восторженною любовію; въ другихъ мѣстахъ посланія (I, 9; V, 3; V, 21) говоритъ, что онъ обличалъ галатійцевъ за уклоненіе къ іудейству. Очевидно онъ былъ въ Галатіи два раза. Сопоставляя всѣ мѣста посланія, содержащія свидѣтельства самого ап. Павла о двухъ посѣщеніяхъ Галатіи, съ данными кн. Дѣяній (XVI, 6 и XVIII, 23), мы убѣждаемся, что апостолъ основалъ галатійскую церковь во второе великое путешествіе и посѣтилъ ее въ третье, при чемъ первый разъ со стороны галатъ не встрѣтилъ ничего, кромѣ самыхъ глубокихъ знаковъ любви къ себѣ, а во второй разъ замѣтилъ слѣды юдаизма, обличалъ и предостерегалъ отъ него. Сообразно Дѣяніямъ и посланію, исторія посѣщенія Галатіи во второе и третье путешествіе апостола представляется въ такомъ видѣ. Въ первое великое путешествіе ап. Павелъ, въ числѣ прочихъ странъ и городовъ, посѣтилъ писидійскіе и ликаонскіе города: Антіохію, Иконію, Листру и Дервію и основалъ въ нихъ церкви. Предпринявъ второе великое путешествіе, ап. Павелъ снова проходилъ названные писидійскіе и ликаонскіе города; отсюда направился къ сѣверу и, между прочимъ, прошелъ Фригію и галатійскую страну (Дѣян. XVI, 1—6). Въ послѣдней онъ заболѣлъ и больной (Гал. IV, 13—14) началъ проповѣдь о Распятомъ Іисусѣ (Гал. III, 1), и встрѣтили проповѣдника, какъ ангела Божія (Гал. IV, 14—15). Новая вѣра процвѣтала среди галатійцевъ (Гал. III, 2—3). Послѣ этого, по внушенію Духа Божія, апостолъ переправился въ Европу, посѣтилъ Македонію и греческія страны и на праздникъ возвратился въ Іерусалимъ (Дѣян. XVI, 6—XVIII, 22). Изъ Іерусалима апостолъ отправился въ Антіохію, изъ которой предпринялъ третье великое миссіонерское путешествіе. Обошелъ снова страну галатійскую и здѣсь замѣтилъ слѣды

закравшагося лжеученія, за что угрожалъ, увѣщевалъ и наказывалъ (Дѣян. XVIII, 22—23; Гал. I, 9; IV, 16, V, 3. 21). Изъ Галатіи апостолъ отправился во Фригію, а отсюда достигъ Ефеса (Дѣя. XVIII, 23—XIX, 1).

Какъ ни опредѣленно обозначены ап. Павломъ церкви, которымъ онъ адресовалъ свое посланіе [1]), однако, въ виду богословскихъ споровъ о томъ, что подъ „церквами галатійскими“ можно разумѣть какъ церкви внутри Галатіи въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, въ провинціи собственно кельтовъ, такъ и церкви, лежащія внѣ собственно Галатіи, въ римской провинціи этого имени, захватывавшей города: Антіохію писидійскую, Иконію, Листру и Дервію [2]), то намъ необходимо рѣшить этотъ вопросъ, опредѣленно указать мѣстонахожденіе галатійскихъ церквей и читателей посланія. Если согласиться съ мнѣніемъ нѣкоторыхъ богослововъ, особенно Минстера, что подъ галатійскими церквами, которымъ ап. Павелъ написалъ посланіе, разумѣются общины и церкви, лежащія внѣ собственно Галатіи, т. е. въ городахъ: Антіохіи писидійской, Листрѣ, Дервіи и Иконіи, то образованіе этихъ общинъ падаетъ на первое миссіонерское путешествіе апостола Павла (Дѣян. XIV гл.), когда онъ проходилъ по этимъ городамъ. Если же считать читателей посланія за кельтическую народность, населявшую Галатію въ тѣсномъ

---

[1]) Гал. I, 2: «церквамъ галатійскимъ».

[2]) До подчиненія римлянамъ Галатіей называлась земля, заселенная одними кельтическими народностями. Со временъ римскаго господства Галатія была сдѣлана римской провинціей, при чемъ въ составъ ея вошли 2 города Писидіи: Антіохія и Иконія и 2 города Ликаоніи: Листра и Дервія, которые ранѣе не входили въ составъ Галатіи и не имѣли кельтическаго населенія. Отсюда получились двѣ Галатіи: одна древняя, населенная кельтами, Галатія въ тѣсномъ смыслѣ, другая римская провинція этого имени, въ составъ которой вошли 4 города, ранѣе принадлежавшіе другимъ провинціямъ, Писидіи и Ликаоніи. Весь вопросъ сводится къ тому: писалъ ли ап. Павелъ церквамъ Галатіи въ тѣсномъ смыслѣ, или онъ адресовалъ посланіе церквамъ римской провинціи Галатіи?

смыслѣ, тогда обращеніе ихъ падаетъ на время позднѣйшее, на второе миссіонерское путешествіе ап. Павла (Дѣян. XVI гл.). Первое мнѣніе было сначала высказано Шмидтомъ, подробно обосновано Минстеромъ [1]), затѣмъ Нимейеромъ [2]). Этого мнѣнія держатся: Павлюсъ [3]), Ульрихъ [4]) и Тиршъ [5]), французскій археологъ Перротъ [6]) и Ренанъ [7]); къ мнѣнію послѣдняго присоединились: Гаусратъ [8]), Вейцекеръ [9]), Цанъ [10]), Якобсонъ [11]), Визелеръ [12]), Гриммъ [13]) и Гольстенъ [14]). Главное основаніе, приводимое въ защиту такого взгляда, то, что въ XIV главѣ Дѣяній очень подробно разсказывается о мѣстностяхъ и городахъ, въ которыхъ ап. Павелъ проповѣдывалъ въ свое первое путешествіе, именно: онъ проходилъ Писидію и Ликаонію, былъ въ городахъ: Антіохіи писидійской, Иконіи, Листрѣ и Дервіи. Между тѣмъ, хотя въ Дѣяніяхъ въ XVI главѣ сказано, что апостолъ во второе миссіонерское путе-

---

[1]) Sieffert, стр. 6.

[2]) De temp. quo ep. ad Galat. Gottingen 1827 г.

[3]) In d. Heidelb. jahrb. 1827. p. 636.... u. Lehrbriefe an d. Gal. u. Röm. S. 25...

[4]) In d. Stud. u. Krit. 1836 г.

[5]) Kirche im apost. zeitalt. 1852. 3. A. 1879. S. 123... Всѣ эти ссылки см. Sieffert, стр. 6.

[6]) De Galatia provincia Romana. Lutet. Paris 1867. p. 43—46. Sieffert, стр. 6.

[7]) Paulus. Aut. deutsche A. 1869. S. 93.... Ibid. стр. 6.

[8]) Neutess. Zeitgeschichte II. 1872. p. 528.... Ibid. стр. 6.

[9]) In Jahrb. f. deutsche Theol. 1876. p. 606. Ibid. стр. 6.

[10]) Th. Zahn, Gesch. des Sonntags. Hann. 1878. S. 57, стр. 6.

[11]) Die Quellen der Ap. gesch. 1885. S. 17. Ibid. стр. 6.

[12]) Chronolog. d. apost. Zeitalt. p. 281. u. Comment. z. Gal. p. 530.... Ibid. стр. 7.

[13]) Stud. u. Krit. 1876. p. 199. Ibit. стр. 7.

[14]) II. S. 35. Sieffert, стр. 6—7.

шествіе проходилъ Галатіей [1]), но не сказано того, чтобы онъ оставался тамъ и основалъ церкви. Принимая же во вниманіе, что Галатія, понимаемая въ смыслѣ римской провинціи, обнимала собою, кромѣ собственно кельтической земли, страны писидійскую и ликаонскую съ городами: Антіохіей, Иконіей, Листрой и Дервіей [2]), въ которыхъ ап. Павелъ проповѣдывалъ въ свое первое путешествіе, нужно согласиться, что они суть тѣ „церкви галатійскія", которымъ ап. Павелъ писалъ посланіе, и что эти церкви основаны были именно въ первое (Дѣян. XIV гл.), а не во второе путешествіе (Дѣян. XVI гл.) ап. Павла. Такъ какъ по мнѣнію Минстера, Гаусрата, Вейцекера и др. ап. Павелъ употребляетъ иногда римскія названія провинцій [3]), то, повидимому, нельзя оспаривать того, что онъ назначалъ свое посланіе, адресованное „церквамъ гала-

---

[1]) Въ XVI гл. 6 ст. Дѣяній дѣйствительно сказано, что Павелъ, Сила и Тимоѳей только: «*διελθόντες δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ τὴν Γαλατίαν*».

[2]) Что Галатія, ставшая римской провинціей, дѣйствительно по объему сдѣлалась больше, чѣмъ кельтическая земля (Галатія въ тѣсномъ смыслѣ) и что города, въ которыхъ ап. Павелъ основалъ церкви въ свое первое путешествіе: Антіохія писидійская, Листра, Дервія и Иконія дѣйствительно были причислены къ Галатіи послѣ подчиненія римскому владычеству,—это подтверждаетъ и Perrot (De Gal. prov. Rom. p. 32....). Хотя въ отношеніи Иконіи это опровергается (Rückert, S. 102 Wieseler, Galat. S. 531. Hilgenf. Einl. in T. S. 250), такъ какъ по Страбону (12, p. 853) иконійская область принадлежала къ полемосской, однако для времени ап. Павла, когда полемосская область находилась подъ римскимъ владычествомъ, этого доказать нельзя. Что Иконія, Листра и Дервія принадлежали тогда къ галатійской провинціи, это явствуетъ изъ одной надписи временъ Клавдія, въ которой жители этихъ городовъ прославляютъ прокуратора галатійской провинціи, какъ своего благодѣтеля (Corp. inscr. Gr. 3991). Эта надпись вмѣстѣ съ тѣмъ доказываетъ, что народность присоединенныхъ къ Галатіи областей въ оффиціальныхъ случаяхъ употребляла греческій языкъ. Sieffert, стр. 7—8.

[3]) Минстеръ полагаетъ, что въ смыслѣ римской провинціи Галатія названа въ Дѣян. XVIII гл. 23 ст.

тійскимъ", для церквей Галатіи въ обширномъ смыслѣ, со включеніемъ Антіохіи писидійской, Иконіи, Листры и Дервіи. Минстеръ построилъ цѣлую гипотезу въ защиту того мнѣнія, что галаты были обращены въ первое миссіонерское путешестіе ап. Павла и что посланіе адресовано апостоломъ церквамъ Писидіи и Ликаоніи, входившимъ въ составъ римской провинціи Галатіи. Всѣ доводы Минстера вращаются около вышеприведенныхъ [1]). Мы не согласны съ Минстеромъ, находя, что всѣ его разсужденія не имѣютъ за себя прочныхъ основаній.

---

[1]) Данныя Mynster'a очень полно собраны у Hausrat'a. Вотъ они:

1) «Если принять, что ап. Павелъ основалъ галатійскія церкви во время путешествія, о которомъ разсказано въ XVI гл. Дѣяній, тогда его второе посѣщеніе Галатіи (Дѣян. XVIII, 23 ст.) падаетъ на 56-й годъ, когда вышло самое посланіе къ Галатамъ. Между тѣмъ согласно XVIII, 23 ст. Дѣяній Павелъ былъ въ Іерусалимѣ третій разъ, тогда какъ по ясному свидѣтельству посланія къ Галатамъ Павелъ писалъ посланіе тогда, когда со времени своего обращенія всего два раза видѣлъ іерусалимлянъ. Но вѣдь изъ посланія къ Галатамъ II гл. 1 стиха вовсе не слѣдуетъ, что апостолъ именно во второй разъ приходилъ въ Іерусалимъ, и что всего былъ тамъ два раза.

2) «Во время спора объ обрѣзаніи, бывшаго въ Іерусалимѣ, т. е. ранѣе втораго путешествія ап. Павла, галатійскія общины уже существовали, ибо Павелъ не уступилъ фарисействующимъ христіанамъ ни на часъ: «ἵνα ἡ ἀλήθεια τ. ἐυαγγ. διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς». По посланію же Павелъ пришелъ въ Іерусалимъ послѣ спора». Но противъ такого ложнаго вывода стоятъ слова того же 5 стиха II гл. посл. къ Гал.

3) «Вся тема посланія вращается около спора по поводу обрѣзанія язычниковъ, обращенныхъ въ первое великое путешествіе ап. Павла и Варнавы. Споръ завязался прямо послѣ этого обращенія. Но извѣстно, что первое великое путешествіе происходило на югъ отъ галатійской провинціи». Но вѣдь борьба съ іудействующими, начавшаяся послѣ перваго великаго путешествія ап. Павла, продолжалась долго спустя и во всѣ его послѣдующія путешествія.

4) «Если ап. Павелъ проповѣдывалъ въ Галатіи во второе великое путешествіе, т. е. тогда, когда Павелъ разлучился съ Вар-

Въ Дѣяніяхъ дѣйствительно не говорится объ основаніи церквей галатійскихъ. Тамъ говорится только, что во второе миссіонерское путешествіе ап. Павелъ

навой (Дѣян. XVI, 6), тогда Павелъ не могъ бы упомянуть имени Варнавы въ своемъ посланіи. Но онъ это дѣлаетъ (Гал. II, 13). Стало быть читатели посланія были знакомы съ Варнавой и знакомы именно съ перваго путешествія апостола по южнымъ мѣстамъ Галатіи, когда съ нимъ былъ и Варнава (Гал. XIV гл.)». Но ап. Павелъ указываетъ на Варнаву только для того, чтобы рельефнѣе выразить заразительность примѣра ап. Петра (Гал. II гл. 13 ст.). О Варнавѣ ап. Павелъ упоминаетъ и въ посланіи къ Коринѳянамъ (1 Кор. IX, 6), которымъ Варнава такъ же не былъ извѣстенъ. Слѣдовательно, доказательство, что, согласно Галат. II гл. 13 ст., нужно предполагать знакомство читателей съ Варнавой, не основательно.

5) «Очень неправдоподобно представлять, чтобы галатійскія церкви, лежащія не къ югу, а къ сѣверу малоазійской горной страны имѣли живое общеніе съ Іерусалимомъ и Антіохіей, о которомъ предполагается въ посланіи. Скорѣе всего страны, лежащія къ югу Галатіи на торговыхъ дорогахъ Атталіи и Пергіи, имѣли живое общеніе съ главными центрами христіанства—Іерусалимомъ и Антіохіей». Напротивъ, справедливо совсѣмъ противоположное. Что касается Анкиры, то его положеніе, на большой дорогѣ изъ Византіи на югъ—въ Палестину, на востокъ въ Персію и Парѳію, на сѣверъ въ Виѳинію, дѣлало его центральнымъ мѣстомъ главнаго торговаго движенія между востокомъ и западомъ и главной остановкой римскихъ легіоновъ (Ritter, Erdkunde, 18, p. 475). Напротивъ, путешествіе по южнымъ странамъ, Писидіи и Ликаоніи, было очень затруднительно и опасно (die Belege bei Renan, Paulus, p. 79). Листра и Дервія такъ далеко лежали въ долинахъ Карадага, что іудеи, которые жили во всѣхъ городахъ, расположенныхъ на главной дорогѣ, тамъ почти не появлялись (Дѣян. XIV гл.). Такимъ образомъ, связь Іерусалима и Антіохіи съ кельтической Галатіей была легко возможна, а съ Писидіей и Ликаоніей напротивъ затруднительна. Впрочемъ, въ посланіи къ Галатамъ совсѣмъ не предполагается прямое сообщеніе галатійскихъ христіанъ съ Іерусалимомъ и Антіохіей. Здѣсь говорится лишь о появленіи въ Галатіи іудаистовъ, которые, вѣроятно, пришли сюда изъ Іерусалима.

6) «Невѣроятно, предполагаетъ Минстеръ, чтобы документъ такой важности, какъ посланіе къ Галатамъ, относился къ очень незначительной территоріи и указывалъ адресатовъ, о которыхъ возможно недоумѣніе». Противъ такого предположенія нужно за-

съ своими спутниками Силой и Тимоѳеемъ „проходили страны Фригіи и Галатіи“ („διελθόντες δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ τὴν Γαλ. χώραν“ XVI, 6). Но въ Дѣяніяхъ же ничего не говорится такъ же и о томъ, кѣмъ и когда основана церковь римская, и, тѣмъ не менѣе, къ ней направлено самое большое и не менѣе важное посланіе къ Римлянамъ. Затѣмъ, никакъ нельзя утверждать того, что въ посланіи Галатіей названа не кельтическая земля, а именно римская провинція. Даже нельзя съ точностью утверждать, что и въ Дѣяніяхъ Галатіей называется непремѣнно римская провинція,

---

мѣтить, что Дѣянія очень опредѣленно указываютъ на существованіе церквей въ Галатіи (Дѣян. XVIII, 23), а что касается до незначительности галатійской страны, то дѣло вѣдь не въ ея величинѣ, а въ томъ, что тамошніе христіане оставили христіанское ученіе и этимъ принесли столько огорченій и безпокойства апостолу Павлу.

Ко всѣмъ этимъ основаніямъ Минстера, Якобсонъ (Sieffert, ст. 13) прибавляетъ еще новое: необычайное сходство разсказа Луки о событіяхъ въ Листрѣ (Дѣян. XIV, 11—13) съ разсказомъ ап. Павла о его первомъ пребываніи въ Галатіи. Но на самомъ дѣлѣ разсказъ Дѣяній о томъ, какъ жители Листры воздавали божеское почтеніе чудодѣйственнымъ проповѣдникамъ, Павлу и Варнавѣ, настолько различенъ отъ описанія апостола о любви къ нему галатійцевъ, когда онъ, больной, въ первый разъ проповѣдывалъ имъ Евангеліе (Гал. IV, 13), что разсказъ Дѣяній (XIV, 11—13) не можетъ даже быть разсматриваемъ какъ поэтическое воспроизведеніе разсказа апостола въ его посланіи (Гал. IV, 13). Различіе между разсказомъ Дѣян. XIV, 11—13 и Гал. IV, 13 настолько рѣзко, что они не могутъ быть разсматриваемы даже какъ различныя детали одного и того же разсказа. Всего скорѣе изъ разсказа Гал. IV, 13 ст. можно позаимствовать рѣшительныя данныя противъ Минстеровой гипотезы. А. Павелъ имѣлъ поводъ остаться и проповѣдывать въ Галатіи именно во второе путешествіе (Дѣян. XIV, 6), когда проходилъ чрезъ Галатію (*διελθόντες... τὴν Γαλατ. χώραν*), а не въ первое, когда путешествовалъ по городамъ Антіохіи, Иконіи, Листры и Дервіи—Дѣян. XIV гл. Представляется совершенно невѣроятнымъ, чтобы Дѣянія, описывающія первое путешествіе очень подробно (Дѣян. XIII и XIV гл.), не упомянули о болѣзни Павла и остановкѣ изъ-за этого въ Галатіи. Sieffert, стр. 11—13.

какъ силятся доказать Минстеръ и Ренанъ. Нѣкоторые (напр. Гаусратъ, Вендтъ и др.) доказываютъ напротивъ, что въ Дѣяніяхъ Галатіей названа кельтическая страна. Съ вѣроятностью можно предполагать, что только второму изъ обоихъ мѣстъ Дѣяній, гдѣ упоминается о Галатіи (ἡ Γαλατικὴ χώρα — гл. XVI, 6 и XVIII, 23), т. е. XVIII гл. 23 ст. соотвѣтствуетъ понятіе римской провинціи, потому что здѣсь (т. е. въ XVIII гл. 23 ст.) названіе „галатійская страна“ употреблено съ особеннымъ указаніемъ на Писидію и Ликаонію. Однако и это названіе необходимо объяснять по аналогіи съ предыдущимъ мѣстомъ Дѣяній XVI гл. 6 стиха. Слова этого стиха (XVI, 6): „пропедши же Фригію и галатійскую страну“ („διελθόντες δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ τὴν Γαλατικὴν χώραν“) повидимому указываютъ на страны, въ которыхъ ап. Павелъ былъ въ первое великое путешестіе, какъ это представляется Минстеру. Повидимому, вѣроятно такъ же мнѣніе Ренана, что въ XIV главѣ Дѣяній страны, которыя проходилъ Павелъ въ первое путешествіе, отмѣчены Лукой съ особенными подробностями, а въ XVI главѣ всѣ онѣ обобщены однимъ названіемъ галатійской страны (διελθόντες..... τὴν Γαλατικὴν χώραν). Однако все это вѣроятное сдѣлается совершенно невѣроятнымъ, когда мы сопоставимъ данныя XIV гл. 6 ст. съ данными XVI гл. 6 стиха. При обстоятельномъ описаніи перваго путешествія ап. Павла (Дѣян. XIV, 6) была упомянута страна съ опредѣленнымъ названіемъ, именно „Ликаонія“. Вслѣдъ за тѣмъ, по мнѣнію Минстера, таже страна получила новое названіе „Галатіи“ (Дѣян. XVI, 6). Такого смѣшенія названій различныхъ странъ въ Дѣяніяхъ быть не могло. Кромѣ того, слова Дѣяній XVI, 6 ст.: „διελθόντες τὴν Φρυγίαν καὶ τὴν Γαλατικὴν χώραν“ не могутъ быть разсматриваемы и какъ обобщеніе странъ, перечисленныхъ въ XIV главѣ Дѣяній, потому что въ такомъ случаѣ о Галатіи должно быть сказано прежде Фригіи, а не послѣ (т. е. „διελθόντες τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν“, а не

„διελθόντες τὴν Φρυγίαν καὶ τὴν Γαλατ. χώραν“ какъ стоитъ въ текстѣ Дѣяній XVI, 6), потому что римская провинція Галатія, со включеніемъ городовъ Антіохіи, Иконіи, Листры и Дервіи, была на пути во Фригію, а не наоборотъ, и слѣдовательно въ планѣ втораго великаго путешествія апостола должна быть поставлена прежде Фригіи. Указанный же въ Дѣяніяхъ порядокъ странъ („διελθόντες τὴν Φρυγίαν καὶ τὴν Γαλατ. χώραν“) показываетъ, что ап. Павелъ, идя по западному направленію, посѣтилъ сначала страны, въ которыхъ былъ въ первое путешествіе, Писидію и Ликаонію, и затѣмъ чрезъ Фригію достигъ земли кельтовъ, Галатіи въ собственномъ смыслѣ [1]).

Мнѣніе Ренана, Гаусрата и Вейцекера, будто ап. Павелъ имѣлъ обыкновеніе строго придерживаться оффиціальныхъ названій малоазійскихъ странъ, совершенно несправедливо. Если въ Дѣяніяхъ [2]) названіе Галатіи употребляется не въ оффиціальномъ смыслѣ, то тѣмъ болѣе въ посланіяхъ ап. Павла. Сирію напр. ап. Павелъ называетъ не въ оффиціальномъ смыслѣ римской провинціи, но въ ходячемъ смыслѣ антіохійской мѣстности (Гал. I, 21). Что касается другихъ провинцій, названія которыхъ встрѣчаются въ Дѣяніяхъ и посланіяхъ ап. Павла, напр. Іудея, Киликія и Македонія, то ихъ оффиціальныя названія совпадали съ обычными народными названіями. Названія: Асіи для Малой Азіи и Ахаіи для цѣлой Греціи были въ употребленіи за 100 лѣтъ ранѣе. Въ частности названіе Асіи легко могло сдѣлаться популярнымъ, такъ какъ оно содержало не расширеніе, а напротивъ съуженіе популяр-

---

[1]) Если же согласиться съ лучшими авторитетами и Тишендорфомъ и вмѣсто «διελθόντες» читать «διῆλθον», тогда мнѣніе Минстера получитъ еще большую невѣроятность.

[2]) Мы уже доказали, что въ XVI гл. 6 ст. «Галатія» названа въ смыслѣ кельтической земли. Что же касается до «Галатіи» XVIII гл. 23 ст., то есть данныя считать ее не за римскую провинцію, а за Галатію въ тѣсномъ смыслѣ.

наго понятія. Что же касается Ахаіи, то гдѣ у ап. Павла, или въ Дѣяніяхъ встрѣчается названіе этой страны, тамъ положительно рѣчь объ Ахаіи въ собственномъ смыслѣ, т. е. о Пелопонесѣ. Точно такъ же и въ посланіи къ Галатамъ названіе Галатіи всего меньше могло быть употреблено въ смыслѣ римской провинціи, обнимавшей собою, кромѣ собственно Галатіи, Писидію и Ликаонію. Если же въ нѣкоторыхъ древнихъ сохранившихся надписяхъ [1]) Галатія названа провинціей римскаго прокуратора, то это еще ничего не доказываетъ. Въ обычномъ словоупотребленіи Галатіей никогда не называлась римская провинція этого имени, а именно кельтическая земля. Не только Страбонъ [2]), который писалъ ранѣе урегулированія римскихъ провинцій, но даже Мемнонъ [3]), жившій во II вѣкѣ по Р. Хр., разумѣетъ подъ „такъ называемой Галатіей“ кельтическую землю. Даже въ оффиціальномъ словоупотребленіи Галатіей очень часто называлась кельтическая земля. Это зависѣло отъ того, что галаты въ управленіи пользовались относительной долей самостоятельности. Отсюда на языкѣ органовъ провинціальнаго управленія выраженія: „*κοινὸν Γαλατῶν*“ или „*Γαλατίας*“, „*Γαλατάρχης*“, „*ἀρχιερεὺς τοῦ κοινοῦ τῶν Γαλατῶν* или *Γαλατίας*“ на надписяхъ памятниковъ и монетъ [4]) всегда касаются Галатіи въ смыслѣ кельтической мѣстности. Даже случается такъ, что на собственно римскихъ государственныхъ надписяхъ Галатія въ смыслѣ кельтической земли и Галатія въ смыслѣ отдѣльной римской провинціи трактуются какъ различныя провинціи. Такова напр. надпись на верстовомъ

---

[1]) Corp. inscr. Gr. 3991; Le Bas III, 1385, 1794, Henzen 6940. Sieffert, стр. 9—10.

[2]) Strabo 12, p. 566. Ibid. стр. 10.

[3]) Fragm. histor. Gr. ed Didot. III, p. 536. Ibid. стр. 10.

[4]) Sieffert, стр. 10. Mionnet IV, 374—376. Suppl. VII, 631—633. Corp. inscr. Gr. 4016. 4017. 4031. 4039.

камнѣ отъ 82 года по Рожд. Хр., которая свидѣтельствуетъ о постройкѣ дорогъ римскимъ правителемъ, Гезеніемъ Галломъ [1]), и другія позднѣйшія надписи [2]).

Въ пользу мнѣнія, которое раздѣляется большинствомъ авторитетныхъ ученыхъ, что посланіе адресовано церквамъ собственно галатійскимъ съ кельтическимъ населеніемъ, служатъ даже простыя соображенія. Нельзя думать, чтобы посланіе адресовано было церквамъ такой Галатіи, которая лежала бы внѣ собственно Галатіи, въ землѣ связанной съ Галатіею только политически. Ап. Павелъ называетъ читателей своего посланія не только „ἐκκλησίαι τῆς Γαλατίας“, но и прямо „Γαλάται“ (III, 1). Чтобы онъ подобнымъ образомъ назвалъ жителей Писидіи и Ликаоніи, этого доказать никакъ нельзя. Даже въ кн. Дѣяній Писидія и Ликаонія нигдѣ не отождествлены съ Галатіей и церкви городовъ: Антіохіи, Иконіи, Листры и Дервіи нигдѣ не названы „церквами галатійскими“, хотя объ основаніи этихъ церквей въ Дѣяніяхъ разсказывается очень подробно (Дѣян. XIII — XIV). Итакъ, въ вопросѣ о „церквахъ галатійскихъ“ (Гал. I, 2), которымъ ап. Павелъ адресовалъ свое посланіе, необходимо согласиться, что эти церкви основаны самимъ ап. Павломъ [3]) въ области малоазійскихъ кельтовъ и основаны именно во второе великое путешествіе апостола (Дѣян. XVI, 6). Хотя въ кн. Дѣяній о томъ посѣщеніи, въ которое ап. Павелъ основывалъ галатійскія церкви, сказано слишкомъ неопредѣленно, что онъ только проходилъ чрезъ Галатію („διελθόντες... τὴν Γαλατικὴν χώραν“), но въ посланіи самъ апостолъ свидѣтельствуетъ, что онъ оставался въ Галатіи, потому что тамъ задержанъ былъ нѣкоторою болѣзнію (Гал. IV, 13).

---

[1]) Sieffert, стр. 10. Bulletin de l'Institut archeolog. 1862. p. 67.

[2]) Henzen 6912. 6913. Marini, Atti, p. 766. Le Bas. III, 176. 627. 1816. Ibid.

[3]) Какъ онъ самъ неоднократно заявляетъ объ этомъ въ посланіи напр. I, 6. 8; IV, 13 и др.

Непроизвольная остановка въ Галатіи послужила для апостола поводомъ проповѣдывать галатамъ Евангеліе Христово. Болѣзнь, сколько можно судить о ней по несовсѣмъ понятнымъ словамъ апостола (Гал. IV, 13), была такого рода, что не помѣшала апостолу проповѣдывать, а галатамъ слушать и съ восторгомъ привѣтствовать неизвѣстнаго и больнаго проповѣдника.

Теперь является вопросъ, къ іудеямъ или къ язычникамъ галатійскимъ обратился апостолъ съ проповѣдію и кто были впослѣдствіи читателями его посланія? Какъ отдѣльныя мѣста посланія, такъ и общая цѣль его [1]) заставляютъ думать, что читатели посланія, если несовсѣмъ, то преимущественно состояли или обратившихся язычниковъ. Собственно по вопросу о томъ, кто были члены галатійской христіанской общины до принятія ими христіанства, существуютъ три мнѣнія. Одни [2]) полагаютъ, что читатели посланія были язычники. Другіе [3]), — что они были іудеями разсѣянія. Третьи [4]) считаютъ ихъ іудеями прозелитами. По мнѣнію Неандера [5]) были тѣ и другіе и третьи. Нѣтъ основательныхъ данныхъ предполагать въ галатійской церкви наличность одного іудейскаго элемента. Напротивъ, въ посланіи іудеи не только не выдѣляются, но какъ бы совсѣмъ сливаются съ другими читателями изъ язычниковъ и вообще со всѣми вѣрующими (III, 13. 22; IV, 3. 5). Де-Ветте, въ словахъ ап. Павла: „чрезъ дѣла ли закона вы получили Духа или чрезъ вѣру“ (Гал. III, 2. 5), видитъ обращеніе къ однимъ іудеямъ

---

[1]) Убѣдить сначала именно язычниковъ, а потомъ уже и самихъ іудеевъ въ безполезности закона Моисеева. О цѣли посланія см. ниже.

[2]) Hilgenfeld, «Galaterbrief» 1852. S. 26; Hofman, Brief P. an d. Galat. 1863. S. 230; Baur, Paulus d. ap. i. ch. 1845. S. 252—253. Sieffert, стр. 14—15.

[3]) De-Wette, Wieseler (bei Hofm.) S. 229. Ibid. стр. 15.

[4]) Credner, Einl. in N. T. 1, 2. § 128, S. 354. Sieffert, стр. 15.

[5]) Geschichte d. christ. Kirche. 1847. S. 296. Ibid. стр. 15.

и отсюда считаетъ несомнѣннымъ, что читатели посланія и вообще всѣ члены галатійской церкви были іудеи. Но подобные вопросы, взятые ап. Павломъ изъ ветхаго завѣта, были необходимы для доказательства исполненія ветхозавѣтныхъ обѣтованій во Христѣ и основывались частью на нѣкоторомъ первоначальномъ ознакомленіи христіанъ изъ язычниковъ съ Писаніями ветхаго завѣта, частью требовались самымъ предметомъ посланія, — доказать ненужность закона посредствомъ самого закона, частью, наконецъ, основывались на томъ, что юдаисты знакомили галатійцевъ съ Писаніями ветхаго завѣта и сами пользовались этими Писаніями для опроверженія ученія апостола. Впрочемъ, не можетъ подлежать сомнѣнію, что въ Галатіи были и христіане изъ іудеевъ. Это видно изъ посланія ап. Петра (1 Петр. I, 1), изъ свидѣтельства Іосифа Флавія [1]), и наконецъ, изъ самого посланія (III, 13—14; III, 23—25; IV, 3—5). Но во всякомъ случаѣ, мнѣніе Шторра, Креднера и др., что галатійскіе христіане до своего обращенія были всѣ іудейскими прозелитами, пришельцами вратъ, совершенно не основательно. Оно исключается самымъ посланіемъ (IV, 9 и др.).

Обобщая все сказанное о читателяхъ посланія въ связи съ вопросомъ о мѣстонахожденіи галатійскихъ церквей, необходимо признать, что членами гал. церквей, и читателями посланія были по преимуществу христіане изъ язычниковъ, которые имѣли кельтическое происхожденіе и населяли Галатію въ тѣсномъ смыслѣ, а не римскую провинцію того же имени.

Свящ. **І. Галаховъ.**

---

[1]) Древн. іуд. XII, 3. 4. XVI, 6. 2. Sieffert, стр. 14.

ЧТЕНІЯ ПО ПАТРОЛОГІИ.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Предлагаемыя „чтенія“ суть посмертное изданіе. Это—лекціи недавно скончавшагося (19 октября 1894 г.) преподавателя Патрологіи въ Казанской духовной академіи, экстраординарнаго профессора Димитрія Васильевича *Гусева*, служившаго на одной и той же каѳедрѣ съ 1870 года, 20 ноября, то есть почти 24 года (безъ одного мѣсяца). Какъ намъ достовѣрно извѣстно, покойный авторъ мечталъ объ изданіи собственнаго печатнаго курса по своей наукѣ, но откладывалъ исполненіе этого намѣренія, предполагая еще разъ проредактировать свои „чтенія“, исправить ихъ, частію сократив, частію дополнивъ и вообще придавъ имъ форму округленнаго учебнаго пособія. За неожиданною смертію Димитрія Васильевича это его намѣреніе осталось неисполненнымъ. Покойный не имѣлъ обыкновенія спѣшить опубликованіемъ всякаго своего матеріала, болѣе или менѣе годнаго для печати, и потому при жизни успѣлъ заявить себя печатно лишь немногими статьями, сверхъ магистерской диссертаціи („Ересь антитринитаріевъ третьяго вѣка“. Казань 1872 г.).

Изданіемъ собственныхъ трудовъ покойный Димитрій Васильевичъ не торопился частію вслѣдствіе своего строгаго отношенія къ печатному слову, частію же потому, что, какъ справедливо замѣтилъ о немъ авторъ его некролога, „онъ отдавалъ студентамъ все свое время и всѣ свои силы“.... отчего „редактированіе студенческихъ“ (магистерскихъ) „диссертацій отнимало“ (у него) „массу времени и доставляло ему громадную массу труда. Онъ сидѣлъ за чужими работами, какъ будто это были его собственныя работы“ (см. Православн. Собесѣдн. 1894 г., ноябрь, стр. 408, 409 и др.).

Въ надгробныхъ рѣчахъ, говоренныхъ слушателями покойнаго при его погребеніи, такое отношеніе Димитрія Васильевича къ чужимъ работамъ засвидѣтельствовано съ благодарностію и единогласно (см. тамъ же, стран. 415—433). Издатели предлагаемыхъ „чтеній“, имѣвшіе удовольствіе быть слушателями Димитрія Васильевича и пользоваться его руководствомъ, почитаютъ себя нравственно обязанными, по возможности и по мѣрѣ собственнаго разумѣнія, довершить то, что не удалось самому покойному. Но при печатаніи издатели руководствуются не однимъ, исключительно личнымъ, мотивомъ признательности къ памяти усопшаго. Не менѣе сильнымъ, даже болѣе важнымъ, мотивомъ у издателей служатъ и интересы православной патристической науки.

Хотя нашу отечественную литературу нельзя признать крайне бѣдною учеными сочиненіями по Патрологіи, такъ какъ на русскомъ языкѣ существуетъ не одинъ десятокъ весьма цѣнныхъ монографическихъ работъ и еще болѣе того —журнальныхъ статей, разсѣянныхъ по разнымъ духовнымъ повременнымъ изданіямъ, — статей и книгъ, для прочтенія которыхъ у не-спеціалиста науки часто не окажется и достаточнаго времени, а для пріобрѣтенія въ свою собственную библіотеку у многихъ читателей не найдется и матеріальныхъ средствъ, — но изъ произведеній, обнимающихъ всѣ важнѣйшія явленія патрологической науки и освѣщающихъ эти явленія съ одной опредѣленной точки зрѣнія, на русскомъ языкѣ существуетъ всего лишь одно, разумѣемъ сочиненіе покойнаго высокопреосвященнаго Филарета, архіепископа черниговскаго (ум. въ авг. 1866 г.): „Историческое ученіе объ отцахъ церкви. Въ трехъ томахъ. С.-Петербургъ 1859 г.“— книга, напечатанная уже довольно давно, хотя и до сихъ поръ весьма цѣнная и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ незамѣнимая. Недавно вышедшее на русскомъ языкѣ переводное сочиненіе Фаррара—„Жизнь и труды свв. отцевъ и учителей церкви. Очерки церковной исторіи въ біографіяхъ. Переводъ съ англійскаго А. П. Лопухина. С.-Петербургъ 1891 г. XLIV+1036 стр.“ — какъ показываетъ и самое заглавіе ея и содержаніе, преслѣдуетъ преимущественно біографическія задачи. При томъ же, хотя она дѣйствительно предлагаетъ цѣлыхъ „восемнадцать жизнеописаній величайшихъ отцевъ и учителей церкви—до полнаго паденія древняго міра съ его грандіознымъ и міродержавнымъ Римомъ“ (предисл. изда-

теля, стр. VI), но, помимо своей чисто исторической задачи, она не дѣлаетъ излишнимъ изданіе предлагаемыхъ „чтеній“ и въ томъ отношеніи, что опускаетъ безъ подробнаго изученія нѣкоторыхъ изъ весьма замѣчательныхъ свв. отцевъ съ ихъ твореніями. Она содержитъ біографіи только слѣдующихъ свв. отцовъ и учителей: св. Игнатія Антіохійскаго, св. Поликарпа Смирнскаго, св. Иринея Ліонскаго, св. Іустина Философа, Тертулліана, св. Кипріана Карѳагенскаго, Климента Александрійскаго, Оригена, св. Аѳанасія Великаго, св. Иларія Пиктавійскаго, св. Мартина Турскаго, св. Григорія Богослова, св. Василія Великаго, св. Григорія Нисскаго, св. Амвросія Медіоланскаго, блаж. Іеронима Стридонскаго, бл. Августина Иппонскаго и св. Іоанна Златоуста. Въ частности изъ вѣка „Мужей апостольскихъ“ она лишь мимоходомъ упоминаетъ о св. Варнавѣ, св. Климентѣ Римскомъ и св. Ермѣ. Другое русское капитальное изданіе священника П. А. Преображенскаго (Писанія мужей апостольскихъ въ русскомъ переводѣ. Москва 1867 г.“ и проч.), хотя и предлагаетъ не только біографическія свѣдѣнія, но иногда и ученыя изслѣдованія о подлинности или неподлинности тѣхъ или другихъ твореній христіанскихъ отцовъ и учителей до-соборнаго періода, тѣмъ не менѣе главный интересъ этого изданія заключается не въ научно-богословскомъ *анализѣ*, а въ русскомъ переводѣ самаго текста святоотеческихъ твореній. Изданіе это во всякомъ случаѣ похоже болѣе на сборникъ отдѣльныхъ монографій, а не на связный курсъ Патрологіи.

Русской патрологической наукѣ уже давно бы пора выйти изъ стадіи отрывочной монографической обработки и сравняться съ современнымъ состояніемъ по крайней мѣрѣ той науки, которая извѣстна подъ именемъ Исторіи русской литературы и съ которою, по взгляду покойнаго Димитрія Васильевича Гусева, Патрологія должна имѣть параллель въ отношеніи своихъ задачъ. По Исторіи русской литературы существуютъ уже и цѣлые курсы, а не однѣ отдѣльныя монографіи. Печатая настоящія „чтенія“ въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ они остались въ запискахъ покойнаго профессора, то есть въ видѣ не совсѣмъ отвѣчающемъ формѣ и задачамъ цѣлаго, вполнѣ округленнаго и обработаннаго курса, издатели все таки льстятъ себя надеждой, что эти „чтенія“ для будущихъ тружениковъ на поприщѣ Патристики быть можетъ

по крайней мѣрѣ въ нѣкоторой степени облегчатъ задачу составленія самостоятельнаго и вполнѣ научнаго курса Патрологіи. Когда труды предшественниковъ въ области той или другой науки остаются ненапечатанными и безслѣдно погибаютъ, преемникамъ обыкновенно приходится начинать снова ту же самую работу, какая первыми была уже исполнена. При такихъ безплодныхъ повтореніяхъ уже сдѣланнаго ранѣе отечественная богословская наука и въ частности Патрологія можетъ прогрессировать конечно гораздо медленнѣе и съ меньшимъ успѣхомъ, чѣмъ въ томъ случаѣ, когда результаты ученыхъ занятій предшественниковъ становятся общественнымъ достояніемъ. Руководясь этими соображеніями, издатели предлагаемыхъ „чтеній“ не остановились и предъ тѣмъ обстоятельствомъ, что первый отдѣлъ, съ какого начинается печатаніе „чтеній“, составленъ покойнымъ Димитріемъ Васильевичемъ подъ замѣтнымъ вліяніемъ французскаго курса Патрологіи аббата Фреппеля—„Les pères apostoliques et leur époque par M. l'abbé Freppel, professeur à la faculté de théologie de Paris, 1859 an.“. Хорошая переработка хотя бы и иностраннаго пособія, но исполненная знатокомъ своего дѣла, въ сущности едва ли можетъ быть менѣе полезной для отечественной науки сравнительно съ оригинальнымъ произведеніемъ русскаго автора.

При началѣ трактатовъ о каждомъ изъ отдѣльныхъ свв. отцовъ и церковныхъ писателей, жизнь и творенія которыхъ изложены въ „чтеніяхъ“ Димитрія Васильевича, издатели въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ намѣрены давать перечень русскихъ спеціальныхъ отдѣльныхъ сочиненій и болѣе важныхъ изъ журнальныхъ статей.

А. П.

ВВЕДЕНІЕ

КЪ ЧТЕНІЯМЪ ПО ПАТРОЛОГІИ [1].

Предметомъ нашего изученія будутъ *древніе церковные писатели*, — жившіе въ періодъ постепеннаго внутренняго раскрытія христіанства, и своими литературными произведеніями болѣе или менѣе содѣйствовавшіе этому раскрытію, преимущественно въ догматическомъ и въ нравственно-практическомъ отношеніи.

---

[1]) Русская литература по вопросу о предметѣ и задачахъ Патрологіи:

1) Историческое ученіе объ отцахъ церкви. Филарета архіепископа черниговскаго. Т. I-й, §§ 1—12.

2) Воскресное Чтеніе, годъ XIII (1849—1850), №№ 3, 5, стран. 21—28 и 45—52.

3) Объ авторитетѣ св. отцевъ церкви и важности ихъ писаній. Архимандрита Порфирія въ журн. «Прибавленія къ Творевіямъ свв. отцевъ», часть 22-я, стран. 1—59.

4) Въ статьѣ Н. Петрова: «Обзоръ учено-литературной дѣятельности покойнаго профессора Кіевской академіи К. И. Скворцова» между прочимъ напечатана краткая программа курса Патрологіи, читаннаго Скворцовымъ. См. Труды Кіевск. дух. акад. 1877 г. т. III, стр. 200—213.

5) Въ началѣ статьи Н. Л.: «Очеркъ существующихъ въ церковно исторической литературѣ сужденій о богословскихъ возрѣніяхъ св. Іустина мученика», напечатанной въ журналѣ «Чтенія въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія» за 1881 г., въ ч. II, отдѣлѣ I-мъ содержатся нѣкоторыя свѣдѣнія по исторіи Патрологіи въ русскихъ духовныхъ академіяхъ; см. стр. 495 и дал.

6) Преподаваніе Патрологіи въ семинаріяхъ. По поводу книги преосвящ. Филарета: «Историческое ученіе объ отцахъ церкви». Статья свящ. Н. Б—ва въ Православномъ Обозрѣніи за 1866 г., т. XX, іюнь, стр. 182—200.

Первое мѣсто между этими писателями занимаютъ тѣ изъ нихъ, которые извѣстны подъ спеціальнымъ названіемъ *святыхъ отцевъ* церкви; это — тѣ церковные писатели, которые совмѣщаютъ въ себѣ слѣдующіе четыре признака, обыкновенно указываемые и нашими и западными патрологами: a) antiquitas, b) doctrina orthodoxa, c) sanctitas vitae, и d) approbatio ecclesiae,— т. е. которые отличаются несомнѣнною *древностію*, *православіемъ* своего ученія, *святостію* своей жизни, и которые пользуются *одобреніемъ* или иначе признаніемъ въ званіи св. отцевъ со стороны вселенской церкви. Но кромѣ этихъ есть еще много такихъ церковныхъ писателей, которые не совмѣщаютъ въ себѣ всѣхъ указанныхъ признаковъ и которые вообще не признаны церковію въ званіи святыхъ отцевъ и учителей. Эти церковные писатели извѣстны просто подъ именемъ *scriptores ecclesiastici*, т. е. подъ именемъ церковныхъ писателей въ общемъ смыслѣ этого слова. На томъ основаніи, что они собственно не принадлежатъ къ *святымъ* отцамъ церкви, ихъ нерѣдко исключаютъ изъ системъ Патрологіи, которая будто бы, какъ показываетъ и самое названіе ея, должна заниматься только отцами церкви въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Но такое ограниченіе предмета Патрологіи нѣсколько произвольно и не вполнѣ отвѣчаетъ той задачѣ, которую должна преслѣдовать Патрологія, какъ особая богословская наука.

Задача Патрологіи должна состоять въ томъ, чтобы исторически представить постепенное внутреннее раскрытіе христіанской истины въ произведеніяхъ древнихъ церковныхъ писателей, чтобы показать путемъ изученія этихъ писателей, какимъ образомъ христіанская догма, христіанская мораль и христіанская церковная практика достигли своего полнаго и всесторонняго развитія, въ какомъ онѣ существуютъ и теперь въ православно-христіанской церкви. Сообразно съ этою своею задачею, Патрологія обязана разсматривать всѣхъ вообще древнихъ церковныхъ писателей,

принимавшихъ участіе въ постепенномъ внутреннемъ раскрытіи христіанской истины,—будутъ ли эти писатели святыми отцами церкви, или только простыми scriptores ecclesiastici. Напр. Тертулліанъ, Оригенъ, Евсевій, Іеронимъ и Августинъ собственно не принадлежатъ къ святымъ отцамъ церкви, но Патрологія должна и ихъ разсматривать точно также подробно и обстоятельно, какъ св. Иринея, св. Кипріана, св. Аѳанасія, Василія Великаго, Златоуста и др., потому что произведенія первыхъ, въ особенности Оригена и Августина, имѣютъ такое же несомнѣнное значеніе въ исторіи внутренняго раскрытія христіанства, какъ и произведенія Иринея, Аѳанасія, Василія и Златоуста. Такимъ образомъ, Патрологія есть наука не объ однихъ только святыхъ отцахъ церкви, но о всѣхъ вообще древнихъ церковныхъ писателяхъ, содѣйствовавшихъ своими произведеніями внутреннему раскрытію и обоснованію христіанской истины. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ *Патрологію* можно назвать *исторіей древней церковной литературы*, или церковной письменности эпохи оригинальности и самостоятельности христіанской мысли, т. е. приблизительно первыхъ четырехъ или пяти столѣтій христіанства.

Понимаемая въ смыслѣ исторіи постепеннаго внутренняго раскрытія христіанской истины, или иначе—въ смыслѣ исторіи древней церковной литературы,—Патрологія имѣетъ несомнѣнное *научное значеніе*, и занимаетъ совершенно самостоятельное положеніе въ ряду остальныхъ богословскихъ наукъ. Чтобы убѣдиться въ справедливости этого, достаточно сдѣлать только самый общій и бѣглый очеркъ древней христіанской письменности,—достаточно намѣтить и указать только самые главные и существенные пункты, которые должны войти въ курсъ Патрологіи, какъ исторіи древней церковной письменности.

Вся церковная литература эпохи оригинальности и самостоятельности христіанской мысли, какъ по своему происхожденію, такъ и по своему содержанію

и характеру, въ полной степени опредѣляется историческою жизнію христіанской церкви, и находится въ тѣснѣйшей и неразрывной связи съ главными моментами и событіями этой жизни. Послѣ смерти апостоловъ, во все продолженіе перваго и до самой половины втораго вѣка, состояніе христіанской церкви существенно ничѣмъ не отличается отъ состоянія ея при апостолахъ. Какъ и при апостолахъ, все вниманіе христіанскихъ пастырей этого времени главнымъ образомъ устремляется на то, чтобы дать прочную внутреннюю организацію вновь основаннымъ христіанскимъ общинамъ,—чтобы установить и водворить въ этихъ общинахъ церковный порядокъ и единство путемъ разъясненія взаимныхъ обязанностей всѣхъ членовъ вновь основанной христіанской церкви, и чтобы, наконецъ, сохранить чистымъ и неприкосновеннымъ ученіе Христа и апостоловъ,—сохранить его въ томъ видѣ, въ какомъ оно вышло изъ устъ первыхъ основателей и проповѣдниковъ христіанства. Этими особенностями христіанской жизни указаннаго періода времени объясняется, во первыхъ, то обстоятельство, что самыя раннія произведенія церковно-христіанской литературы, произведенія такъ называемыхъ *Мужей апостольскихъ* носятъ на себѣ, всѣ безъ исключенія, главнымъ образомъ *практическій* характеръ, характеръ простыхъ *нравственныхъ увѣщаній*, обращенныхъ къ разнымъ христіанскимъ общинамъ — или съ цѣлью водворенія въ нихъ внутренняго церковнаго единства и опредѣленной церковной организаціи, или же съ цѣлію сохраненія въ нихъ Христова и апостольскаго ученія въ его чистомъ, первоначальномъ видѣ. Съ другой стороны, этими же самыми особенностями христіанской жизни въ указанный періодъ времени объясняется и то обстоятельство, что произведенія мужей апостольскихъ существенно ничѣмъ не отличаются отъ произведеній ихъ учителей—апостоловъ; какъ по формѣ, такъ и по содержанію онѣ суть не что иное, какъ простое подражаніе писаніямъ апостоловъ: таже эпистолярная форма

преобладаетъ какъ у апостоловъ, такъ и у непосредственыхъ учениковъ ихъ—мужей апостольскихъ; тоже простое, большею частію категорическое, чуждое всякихъ доказательствъ и умозрѣній, формулированіе христіанскихъ догматовъ отличаетъ какъ писанія апостоловъ, такъ и произведенія мужей апостольскихъ. Сходство между писаніями апостоловъ и учениковъ ихъ простирается даже до того, что нѣкоторыя изъ произведеній мужей апостольскихъ,—напр. посланіе св. Поликарпа,—суть не что иное, какъ сплошной подборъ текстовъ изъ разныхъ апостольскихъ посланій.—Приблизительно съ половины втораго столѣтія жизнь и состояніе христіанской церкви принимаетъ уже другой характеръ, и значительно измѣняется сравнительно съ жизнію и состояніемъ ея въ концѣ первой половины втораго вѣка; а сообразно съ этимъ измѣняется какъ содержаніе такъ и характеръ всей послѣдующей церковной литературы. Христіанство, какъ доктрина совершено новая и въ существѣ своемъ противоположная всѣмъ прежнимъ религіознымъ доктринамъ, противоположная даже іудейству въ его позднѣйшемъ искаженномъ видѣ, — очень естественно встрѣчаетъ себѣ сильное и рѣшительное противодѣйствіе со стороны древняго міра. которое начинается еще при апостолахъ, но въ полной своей силѣ обнаруживается только около половины втораго столѣтія. Противодѣйствіе это выражается въ двухъ формахъ: въ формѣ внѣшней, въ гоненіяхъ и преслѣдованіяхъ христіанъ со стороны языческаго правительства въ первые три вѣка, и въ формѣ внутренней. въ формѣ разнообразныхъ и многочисленныхъ ересей съ іудейскимъ и языческимъ характеромъ, появлявшихся въ христіанской церкви въ продолженіе всѣхъ первыхъ вѣковъ, такъ что вся исторія церкви первыхъ столѣтій есть не что иное, какъ исторія постоянной и непрерывной борьбы съ одной стороны—съ іудействомъ и язычествомъ, а съ другой — съ разнообразными христіанскими ересями. Отсюда, происходятъ и постепенно вырабатываются два

класса церковно-христіанскихъ произведеній: классъ произведеній *апологетическихъ*, явившійся вслѣдствіе внѣшней борьбы христіанства съ іудействомъ и язычествомъ, и классъ произведеній *полемическихъ*, порожденный внутренней борьбою христіанства съ ересями. Прежде всего появляется и развивается церковно-апологетическая литература; главное содержаніе этой литературы состоитъ въ раскрытіи превосходства христіанства предъ язычествомъ и іудействомъ во всѣхъ отношеніяхъ, и въ догматическомъ, и въ нравственномъ, и въ обрядовомъ. Противъ язычества христіанскіе апологеты II и III вв. доказываютъ, что всѣ языческіе культы имѣютъ чисто человѣческое происхожденіе, что какъ догматика, такъ и мораль язычниковъ ложны въ самомъ основаніи, и что только одно христіанство божественно по своему происхожденію и несомнѣнно истинно какъ въ догматическомъ, такъ и въ нравственномъ своемъ ученіи. Противъ іудейства апологеты главнымъ образомъ раскрываютъ ту мысль, что его историческое значеніе уже кончилось, что оно вполнѣ замѣнено христіанствомъ и теперь уже не имѣетъ никакого значенія. Апологія христіанства противъ язычества и іудейства продолжается во весь періодъ гоненій на христіанъ со стороны язычниковъ; въ первые три вѣка апологетическая форма является преобладающею, а во второмъ вѣкѣ, до самыхъ временъ Иринея, даже единственною и исключительною формою церковной литературы. Всѣ христіанскіе писатели II вѣка, Іустинъ, Аѳинагоръ, Ѳеофилъ антіохійскій, знамениты именно какъ христіанскіе апологеты, и писали почти исключительно только апологетическія произведенія. И въ III вѣкѣ мы не встрѣтимъ ни одного церковнаго писателя, отъ котораго не осталось бы хоть одного апологетическаго произведенія — или противъ іудейства, или противъ язычества. Въ III вѣкѣ установился даже обычай, чтобы каждый новообращенный язычникъ или іудей, если только онъ былъ человѣкомъ образованнымъ, заявлялъ искренность своего обращенія въ

христіанство и окончательный разрывъ съ своею прежнею вѣрой письменной апологіей христіанства.—Другая форма древней христіанской литературы, именно литература полемическая, начинается позже и развивается гораздо медленнѣе, чѣмъ литература апологетическая: но за то полемическая литература имѣетъ несравненно бо́льшее значеніе въ исторіи раскрытія христіанской истины, чѣмъ литература апологетическая. Въ апологетическихъ произведеніяхъ древней церкви объясняются и раскрываются главнымъ образомъ *общеоткровенныя* истины, одинаково составляющія предметъ вѣрованія какъ язычества и іудейства, такъ и христіанства, именно—истины единобожія, творенія и промышленія Бога о мірѣ, ученіе о безсмертіи души человѣческой, и т. п.; напротивъ въ церковно-полемическихъ произведеніяхъ главнымъ образомъ раскрываются истины *спеціально христіанскія*, отличающія христіанство, какъ религію, отъ всѣхъ другихъ религій, какъ отъ іудейства, такъ и отъ язычества,—именно истины троичности лицъ въ Богѣ, воплощенія и искупленія, божество Сына и Духа Св., ученіе о церкви, о таинствахъ и благодати, и т. п. Литература апологетическая конечно имѣетъ несомнѣнное научное значеніе; но значеніе это касается главнымъ образомъ внѣшней стороны жизни древней церкви, именно—при объясненіи отношеній древняго христіанства къ іудейству и язычеству, между тѣмъ значеніе полемической литературы простирается главнымъ образомъ на внутреннюю сторону жизни древней церкви, и имѣетъ особенную важность въ дѣлѣ изученія постепеннаго внутренняго раскрытія христіанской догмы. Содержаніе и направленіе полемической литературы древней церкви, въ историческомъ ходѣ своего развитія, постоянно измѣнялось и разнообразилось, смотря по характеру и содержанію тѣхъ ересей, противъ которыхъ она направлялась. Во II вѣкѣ внутреннее противодѣйствіе христіанству со стороны древняго міра выразилось двоякимъ образомъ: со стороны іудейства — въ формѣ лжеученій *евіонеевъ*

и назореевъ, а со стороны язычества—въ формѣ разнообразныхъ и многочисленныхъ ересей *гностическихъ*. Обѣ эти формы еретическаго движенія II вѣка направлялись не противъ какого-нибудь частнаго и отдѣльнаго пункта въ христіанской системѣ вѣроученія, но вообще противъ всего христіанскаго ученія въ цѣломъ его объемѣ; христіанская система вѣроученія искажалась въ евіонизмѣ и гностицизмѣ во всѣхъ своихъ пунктахъ. Отсюда, и церковно-полемическая литература, направленная противъ этихъ ересей, носитъ еще общій и смѣшанный характеръ; въ ней не раскрываются какіе-нибудь частные и отдѣльные пункты христіанской вѣры, а возстановляется и очищается все вообще ученіе христіанства, которое извращалось и искажалось въ еретическихъ системахъ евіонеевъ и гностиковъ. Главными защитниками церковной истины во II вѣкѣ противъ еретическихъ движеній этого времени являются св. Ириней и Тертулліанъ; св. Ириней считается основателемъ церковно-полемической литературы.—Въ III вѣкѣ внутреннее противодѣйствіе со стороны древняго міра нѣсколько измѣняется и принимаетъ болѣе частный характеръ; является ересь *монархіанъ*, въ которой одинаково выражаются и воззрѣнія древняго язычества и воззрѣнія іудейства. Главнымъ содержаніемъ этой ереси служитъ отрицаніе христіанскаго догмата троичности Лицъ въ Божествѣ, низведеніе Бога Отца, Сына и Духа Св. на степень простыхъ безличныхъ проявленій одного и тогоже верховнаго Божества. Отсюда и церковно-полемическая литература этого времени тоже носитъ на себѣ болѣе частный характеръ; противъ монархіанства раскрывается въ церковно-полемическихъ произведеніяхъ III и отчасти IV вѣка главнымъ образомъ только одинъ догматъ,—именно догматъ троичности Лицъ въ Божествѣ, ученіе о личномъ и отдѣльномъ бытіи Бога Отца, Бога Сына, и Бога Духа Святаго. Противъ монархіанства писали болѣе или менѣе всѣ церковные писатели III и даже IV вѣка, именно—Тертулліанъ, св. Ипполитъ, Оригенъ, Діонисій александрійскій, св. Аѳа-

насій и св. Василій Великій.—Съ наступленіемъ IV вѣка внѣшнее положеніе христіанства, какъ извѣстно, совершенно измѣняется сравнительно съ состояніемъ его въ первые три вѣка. Гоненія на христіанъ прекращаются, и христіанство становится господствующею религіею въ римской имперіи. Вслѣдствіе этого совершенно измѣняется и направленіе церковно-христіанской литературы. Доселѣ преобладающею формою церковной литературы была апологетическая форма; весь періодъ церковно-христіанской письменности въ первые три вѣка называется обыкновенно *періодомъ апологіи* христіанства. Но съ наступленіемъ IV вѣка и съ прекращеніемъ гоненія на христіанъ, само собою понятно, потребность въ апологіи христіанства кончается, христіанство и безъ того признается единою истинною религіею, неизмѣримо превосходящею всѣ другія религіи, какъ прежнія, такъ и существующія. Теперь, съ наступленіемъ IV вѣка, преобладающею формою церковно-христіанской письменности является форма полемическая, такъ какъ теперь внутреннее противодѣйствіе христіанству со стороны религіозныхъ и философскихъ воззрѣній древняго міра особенно усиливается и достигаетъ высшей своей степени. Съ самаго начала IV вѣка и въ продолженіе всего такъ называемаго соборнаго періода церкви безпрерывно появляются въ христіанскомъ мірѣ одна ересь за другою, которыя составляютъ главное содержаніе и главный интересъ всей церковной исторіи этого времени. Изъ противодѣйствія этимъ ересямъ появляется весьма разнообразная и замѣчательно богатая по своему содержанію церковная литература, въ которой христіанская истина достигаетъ своего полнаго и всесторонняго раскрытія,—въ которой окончательно опредѣляются и христіанская догматика, и христіанская мораль, и христіанская церковная практика. Этотъ періодъ церковно-христіанской письменности, въ особенности четвертый и пятый вѣкъ, есть самый блестящій періодъ во всей исторіи христіанской церкви; четвертый вѣкъ, какъ извѣстно, называется обыкновенно

золотымъ вѣкомъ церковно-христіанской письменности. Всѣ ереси этого періода раздѣляются приблизительно на три группы: на *ереси* по вопросу о *Св. Троицѣ*, и въ частности по вопросу о Сынѣ Божіемъ и Духѣ Святомъ, на ереси *христологическія*, и на ереси *антропологическія*. Къ антитринитарнымъ ересямъ принадлежатъ — аріанство во всѣхъ его видахъ, и ересь Македонія, къ христологическимъ — ересь Аполлинарія, Несторія, монофизитство и монофелитство, а къ антропологическимъ принадлежитъ пелагіанство V вѣка. Всѣ эти ереси, исключая пелагіанства, появляются въ восточной церкви, и борьба съ ними ведется главнымъ образомъ восточными церковными писателями. Противъ аріанства и македоніанства дѣйствуютъ св. отцы IV вѣка— Аѳанасій, Василій, Григорій Богословъ и Григорій Нисскій, и отчасти Іоаннъ Златоустъ, которые въ своихъ полемическихъ сочиненіяхъ, направленныхъ противъ этихъ ересей, главнымъ образомъ раскрываютъ и опредѣляютъ два христіанскіе догмата: единосущіе съ Богомъ Отцемъ Сына, и единосущіе съ Отцемъ и Сыномъ Духа Святаго. Противъ пелагіанства дѣйствуютъ исключительно писатели западной церкви — Іеронимъ, Августинъ и др., которые въ борьбѣ съ этою ересью раскрываютъ и опредѣляютъ христіанское ученіе объ отношеніи въ дѣлѣ человѣческаго спасенія естественныхъ силъ человѣка къ сверхъестественной божественной помощи, и въ частности—ученіе о свободѣ и благодати. Наконецъ, противъ христологическихъ ересей одинаково дѣйствуютъ и восточные и западные церковные писатели — Кириллъ александрійскій, Левъ Великій, Максимъ Исповѣдникъ и др.; противъ этихъ ересей подробно и обстоятельно раскрывается догматъ о двухъ природахъ въ Лицѣ І. Христа и объ ихъ взаимномъ отношеніи.

Такимъ образомъ, уже и изъ этого общаго и бѣглаго очерка древней христіанской литературы видно, что изученіе этой литературы, составляющее предметъ и задачу Патрологіи, имѣетъ главнымъ образомъ двоя-

кій интересъ: во первыхъ, интересъ *историческій*, а во вторыхъ — интересъ *догматическій*.

Въ *историческомъ* отношеніи Патрологія имѣетъ приблизительно такое же значеніе въ области спеціально-богословскаго образованія, какое имѣетъ исторія свѣтской литературы въ области такъ называемаго общаго образованія. Какъ свѣтская литература служитъ точнымъ и вѣрнымъ выраженіемъ семейной, общественной и гражданской жизни извѣстнаго народа, такъ и церковно-богословская литература служитъ такимъ же точнымъ и вѣрнымъ выраженіемъ нравственно-религіозной жизни христіанской церкви за все время ея историческаго существованія. Каждый литературный дѣятель, будетъ ли онъ свѣтскимъ или церковнымъ дѣятелемъ, непремѣнно выражаетъ въ своихъ произведеніяхъ извѣстную сторону современной ему жизни; свѣтскій литературный дѣятель служитъ выразителемъ чисто свѣтскихъ, семейныхъ или общественныхъ, идеаловъ и стремленій своего времени, церковный литературный дѣятель служитъ выразителемъ чисто церковныхъ, нравственно-религіозныхъ идеаловъ и стремленій своей эпохи. И тотъ и другой живутъ жизнію современнаго имъ общества, и могутъ быть поняты не иначе, какъ въ связи съ условіями и формами этой жизни. Такимъ образомъ, при изученіи древнихъ церковныхъ писателей, какъ общественныхъ и литературныхъ дѣятелей своего времени, мы необходимо должны будемъ познакомиться со всѣми главнѣйшими моментами и событіями изъ исторіи древней христіанской церкви; и притомъ должны будемъ познакомиться главнымъ образомъ съ внутренней стороной этой исторіи, съ постепеннымъ историческимъ развитіемъ чисто внутренней, нравственно-религіозной жизни древней христіанской церкви. Въ первые три вѣка весь интересъ церковной исторіи сосредоточивается съ одной стороны на постепенной внутренней организаціи христіанской церкви, какъ извѣстнаго религіознаго общества, а съ другой — на борьбѣ христіанства съ іудействомъ и язычествомъ. Но какъ орга-

низаторами различныхъ христіанскихъ общинъ и вообще всей христіанской церкви, такъ и главными борцами христіанства противъ язычества и іудейства являются именно церковные писатели этого времени, отцы и учители восточной и западной церкви, — св. Климентъ, св. Игнатій, Іустинъ, Ириней, Тертулліанъ, Оригенъ, Кипріанъ и др. Слѣдовательно, при изученіи общественной дѣятельности и литературныхъ произведеній этихъ церковныхъ писателей, мы необходимо должны будемъ познакомиться и съ исторіей постепеннаго внутренняго устройства христіанской церкви, и съ характеромъ отношеній христіанства къ іудейству и язычеству въ первые три вѣка, т. е. другими словами — мы должны будемъ познакомиться, хотя и въ общихъ чертахъ, со всѣмъ главнымъ и существеннымъ содержаніемъ церковной исторіи за этотъ періодъ времени. Затѣмъ, начиная съ IV вѣка и оканчивая послѣднимъ вселенскимъ соборомъ, весь интересъ церковной исторіи сосредоточивается главнымъ образомъ около борьбы православія съ ересью, въ которой принимаютъ участіе, по свидѣтельству современниковъ, рѣшительно всѣ классы христіанскаго общества, какъ высшіе, такъ и низшіе, и какъ духовные, такъ и свѣтскіе люди. Но и здѣсь опять главными дѣятелями въ исторіи церкви и главными защитниками православія въ борьбѣ его съ ересями являются церковные писатели этого времени. Такъ исторія борьбы церкви съ аріанствомъ и македоніанствомъ есть не что иное, какъ исторія св. Аѳанасія, Василія Великаго, Григорія Богослова и Григорія Нисскаго; затѣмъ — исторія борьбы церкви съ пелагіанствомъ есть не что иное, какъ исторія бл. Августина, и т. д. Слѣдовательно, и при изученіи церковныхъ писателей четвертаго, пятаго и слѣдующихъ вѣковъ такъ называемаго соборнаго періода церкви, мы опять необходимо должны будемъ познакомиться со всѣми главнѣйшими событіями изъ внутренней жизни христіанской церкви за весь этотъ періодъ времени, — и должны будемъ познакомиться гораздо

подробнѣе и обстоятельнѣе, чѣмъ при изученіи церковныхъ писателей первыхъ трехъ вѣковъ, — потому что, начиная съ четвертаго вѣка, содержаніе церковной исторіи почти совершенно отождествляется съ содержаніемъ общественной и литературной дѣятельности великихъ отцевъ и учителей восточной и западной церкви.—Такое же несомнѣнно-важное научное значеніе имѣетъ Патрологія и въ *догматическомъ* отношеніи. Христіанская догматическая система въ главныхъ и существенныхъ своихъ основахъ прежде всего изложена, разумѣется, въ св. Писаніи; но полнаго и всесторонняго своего раскрытія она достигла только въ твореніяхъ древнихъ церковныхъ писателей. Всѣ составныя части христіанской догматики — и часть теологическая въ собственномъ смыслѣ этого слова, т. е. ученіе о Богѣ въ Немъ самомъ и въ Его отношеніи къ міру,—и часть христологическая, т. е. ученіе о Христѣ, какъ Спасителѣ и Искупителѣ міра,—и наконецъ — часть антропологическая, т. е. ученіе о человѣкѣ въ его отношеніи къ Богу, о спасеніи человѣка, о свободѣ и благодати, какъ главныхъ факторахъ человѣческаго спасенія,—всѣ эти части христіанской догматической системы вырабатывались разновременно и постепенно, въ продолженіи длиннаго періода времени, и сообразно съ извѣстными условіями, требованіями и обстоятельствами жизни древней христіанской церкви въ ту или другую эпоху ея исторіи. Для богослова-спеціалиста не достаточно ознакомиться только съ извѣстнымъ содержаніемъ и сущностію христіанской догматической системы, что̀ представляетъ ему наука, извѣстная подъ спеціальнымъ именемъ догматики; кромѣ этого, ему существенно необходимо изучить, *какимъ образомъ* образовалась христіанская догматическая система, и *почему* въ извѣстную эпоху раскрывалась главнымъ образомъ одна часть этой системы, напр. теологическая, а въ другую—другая часть, напр. христологическая или антропологическая. А эту сторону дѣла и представляетъ именно Патрологія, — такъ что догматика излагаетъ христіанскую вѣроучительную си-

стему главнымъ образомъ *теоретически*, а Патрологія излагаетъ ее главнымъ образомъ *исторически*, со стороны ея постепеннаго историческаго раскрытія. — Правда въ настоящее время по крайней мѣрѣ въ западной богословской литературѣ съ догматикой въ собственномъ смыслѣ этого слова соединяется еще такъ называемая *исторія* догматовъ; но историческая сторона дѣла представляется въ этой новой наукѣ далеко не такъ подробно и обстоятельно, какъ въ Патрологіи, и совершенно въ другой формѣ, чѣмъ въ какой представляется она въ нашей наукѣ. Въ Патрологіи исторія христіанскихъ догматовъ представляется хронологически, въ связи съ самою жизнью древней церкви, и въ томъ самомъ порядкѣ, въ какомъ христіанскіе догматы раскрывались въ дѣйствительности; между тѣмъ наука, извѣстная подъ спеціальнымъ названіемъ Исторіи догматовъ, разсматриваетъ христіанскіе догматы систематически, т. е. въ порядкѣ уже существующей и принятой догматической системы, безъ всякаго отношенія къ дѣйствительному, историческому раскрытію этихъ догматовъ. Напр. Исторія догматовъ исторически слѣдитъ—сначала за ученіемъ церкви о Богѣ въ Его существѣ, затѣмъ—за ученіемъ о Богѣ въ Его отношеніяхъ къ міру, т. е. о Богѣ какъ Творцѣ и Промыслителѣ міра,—потомъ—о Св. Троицѣ, объ Искупленіи, и т. д. въ порядкѣ уже существующей христіанской догматической системы; между тѣмъ Патрологія на самыхъ первыхъ своихъ страницахъ можетъ разсматривать тѣ христіанскіе догматы, которые поставлены въ самомъ концѣ нашихъ догматикъ, смотря потому, когда каждый изъ христіанскихъ догматовъ особенно раскрывался въ исторіи древней христіанской церкви, во второмъ ли, въ третьемъ ли, или въ четвертомъ вѣкѣ, и т. д. Съ другой стороны, въ Патрологіи каждый христіанскій догматъ разсматривается въ связи со всею системою вѣроученія тѣхъ церковныхъ писателей, у которыхъ раскрывается этотъ догматъ; между тѣмъ какъ Исторія догматовъ оставляетъ эту связь въ сторонѣ, и беретъ

изъ ученія извѣстнаго отца церкви только то, что онъ говоритъ о томъ или другомъ догматѣ въ отдѣльности. Такимъ образомъ, историческое раскрытіе и обоснованіе христіанскихъ догматовъ въ Патрологіи можетъ быть представлено въ болѣе полномъ и цѣлостномъ видѣ, яснѣе и отчетливѣе, чѣмъ въ такъ называемой Исторіи догматовъ.

Послѣ опредѣленія предмета, задачи и значенія Патрологіи, какъ особой богословской науки, считаю не лишнимъ сказать нѣсколько словъ о томъ *методѣ*, или лучше — о тѣхъ *пріемахъ*, которые должны быть употребляемы въ чтеніяхъ по Патрологіи.

Самую первую статью чтеній о древнихъ церковныхъ писателяхъ должны составлять такъ называемые *общіе предварительные обзоры* или *очерки* той исторической эпохи, къ которой принадлежатъ извѣстные церковные писатели. Въ этихъ общихъ обзорахъ должны указываться тѣ историческія условія и обстоятельства, или—та историческая среда, подъ вліяніемъ которой жили и дѣйствовали извѣстные церковные писатели, и которая такъ или иначе отразилась на ихъ общественной и литературной дѣятельности. Такіе общіе предварительные обзоры имѣютъ несомнѣнно важное значеніе и существенно необходимы въ чтеніяхъ о древнихъ церковныхъ писателяхъ. Христіанскіе апологеты первыхъ трехъ столѣтій и ихъ произведенія не могутъ быть поняты безъ предварительнаго знакомства съ отношеніями христіанства къ іудейству и язычеству; значеніе дѣятельности св. Иринея и характеръ его догматическихъ воззрѣній ясно и отчетливо могутъ быть усвоены только при знакомствѣ съ гностицизмомъ вообще и съ главнѣйшими гностическими теоріями въ частности: дѣятельность великихъ церковныхъ учителей IV и V вѣковъ можетъ быть понята только въ связи съ антитринитарными, христологическими и антропологическими ересями этого времени; значеніе св. Златоуста, какъ величайшаго христіанскаго моралиста, будетъ ясно только въ связи съ внутреннимъ, нравственно-религіоз-

нымъ состояніемъ современнаго ему общества, и т. д. Однимъ словомъ, ни одинъ церковный писатель не можетъ быть вполнѣ ясно и отчетливо понятъ безъ предварительнаго знакомства съ тою средою, съ тѣми идеями, воззрѣніями и понятіями, среди которыхъ онъ жилъ и дѣйствовалъ, и которыя такъ или иначе на него вліяли.

Послѣ предварительнаго общаго обзора церковно-христіанской письменности извѣстнаго періода времени, мы будемъ переходить уже къ самому изученію этой письменности. Въ составъ чтеній о каждомъ церковномъ писателѣ въ отдѣльности должны входить слѣдующія *три* статьи: во первыхъ — *біографія* церковнаго писателя, во вторыхъ — *изученіе* его *произведеній*, и въ третьихъ — *изложеніе* его *ученія*.

Біографіи церковныхъ писателей должны излагаться — или кратко, или подробно, — смотря по тому, сколько свѣдѣній сохранилось о жизни и дѣятельности того или другаго писателя, а главное — сообразно съ важностію и значеніемъ біографіи вообще въ дѣлѣ изученія извѣстнаго писателя и его эпохи. Напр. о самыхъ древнихъ церковныхъ писателяхъ, — именно — о всѣхъ Мужахъ апостольскихъ и о большинствѣ церковныхъ писателей II и III вѣковъ, — точныхъ и вполнѣ достовѣрныхъ біографическихъ свѣдѣній сохранилось весьма немного; поэтому, въ чтеніяхъ объ этихъ писателяхъ по необходимости придется ограничиться только самыми общими и краткими біографическими замѣчаніями. Съ другой стороны, есть такіе отцы и учители церкви, которые главнымъ образомъ замѣчательны только своею теоретическою дѣятельностію, своими трудами въ исторіи раскрытія отвлеченной, теоретической стороны христіанства, — и есть наоборотъ такіе церковные писатели, которые главнымъ образомъ замѣчательны своею практическою дѣятельностію, своимъ вліяніемъ на современную жизнь христіанской церкви и своимъ участіемъ во всѣхъ церковныхъ событіяхъ извѣстной эпохи; къ числу первыхъ можно отнести напр.

Григорія Богослова и Григорія Нисскаго, а къ числу послѣднихъ—св. Кипріана и Златоуста. Въ чтеніяхъ о первыхъ изъ указанныхъ церковныхъ писателей, очевидно, нѣтъ необходимости подробно останавливаться на ихъ біографіяхъ; напротивъ—при изученіи послѣднихъ подробное и обстоятельное изображеніе ихъ жизни и общественной дѣятельности является существенно необходимымъ. потому что въ этомъ именно и состоитъ весь интересъ и вся сущность дѣла. При изложеніи біографій церковныхъ писателей необходимо какъ можно рельефнѣе выставлять на видъ главнымъ образомъ тѣ факты и событія изъ жизни этихъ писателей, которые—или служатъ къ объясненію личнаго характера и характера церковно-общественной и литературной дѣятельности этихъ писателей, или которые вообще замѣчательны въ историческомъ отношеніи по своему вліянію на современную и послѣдующую жизнь христіанской церкви. И въ этой статьѣ, какъ и въ предъидущей, преподаватель Патрологіи долженъ преслѣдовать въ своихъ чтеніяхъ не только чисто патрологическіе, но и вообще церковно-историческіе интересы; гдѣ нужно и гдѣ этого потребуетъ сущность дѣла, онъ долженъ разсматривать жизнь и дѣятельность церковныхъ писателей въ связи съ главнѣйшими событіями извѣстной эпохи, въ связи съ общимъ состояніемъ церкви въ извѣстный періодъ времени; въ этомъ духѣ должны излагаться напр. біографіи св. Кипріана, св. Аѳанасія, Василія Великаго. Златоуста, Амвросія, Іеронима и Августина, — исторія жизни и общественной дѣятельности которыхъ въ существѣ дѣла есть не что иное, какъ исторія вообще христіанской церкви ихъ времени.

Послѣ изложенія біографіи церковнаго писателя мы будемъ переходить къ изученію его *произведеній*. Эта статья, хотя и не всегда, должна подраздѣляться на три частныхъ пункта: на вопросъ о *происхожденіи* извѣстнаго сочиненія, на его *анализъ* и на вопросъ о *подлинности* сочиненія. Первый изъ этихъ вопросовъ въ полномъ его объемѣ и въ приложеніи къ каждому про-

изведенію въ отдѣльности долженъ разсматриваться главнымъ образомъ только въ чтеніяхъ о Мужахъ апостольскихъ; а въ чтеніяхъ объ остальныхъ церковныхъ писателяхъ этотъ вопросъ съ внутренней его стороны, т. е. вопросъ о томъ, какими историческими условіями и обстоятельствами были вызваны церковно-христіанскія произведенія извѣстной эпохи, — самъ собою уже рѣшается въ общихъ предварительныхъ обзорахъ каждаго періода древней церковной письменности; при изученіи же того или другаго произведенія въ отдѣльности, принадлежащаго церковнымъ писателямъ II, III, IV и V вѣковъ, вопросъ о происхожденіи произведенія долженъ разсматриваться только съ внѣшней его стороны, т. е. долженъ указываться ближайшій поводъ къ появленію произведенія, должно опредѣляться время его появленія, и т. п. *Анализъ* изучаемаго произведенія всего лучше представлять систематически, не придерживаясь буквально извѣстнаго порядка главъ произведенія; прежде всего нужно опредѣлить общую идею произведенія, и затѣмъ нужно слѣдить, какъ авторъ раскрываетъ эту идею въ ея частностяхъ и подробностяхъ. Систематическое представленіе содержанія извѣстнаго произведенія усвояется вообще легче и отчетливѣе, чѣмъ представленіе этого содержанія по главамъ. Если отъ одного и того же писателя осталось нѣсколько произведеній, которыя имѣютъ болѣе или менѣе однородный характеръ, напр. полемико-догматическій,—въ такомъ случаѣ нѣтъ необходимости разсматривать каждое изъ этихъ произведеній въ отдѣльности, а достаточно изложить ихъ содержаніе въ одномъ общемъ очеркѣ, слѣдуя опять систематическому порядку тѣхъ предметовъ и вопросовъ, которые входятъ въ составъ содержанія этихъ произведеній. Вопросъ о *подлинности* древнихъ церковныхъ произведеній долженъ разсматриваться главнымъ образомъ при изученіи только произведеній Мужей апостольскихъ и церковныхъ писателей II и отчасти III вѣка. Особенно подробно слѣдуетъ останавливаться на этомъ вопросѣ въ чтеніяхъ

о Мужахъ апостольскихъ, потому что нѣтъ ни одного произведенія изъ вѣка Мужей апостольскихъ, которое не подвергалось бы возраженіямъ со стороны новѣйшей отрицательной критики. Въ этомъ случаѣ преподавателю Патрологіи приходится имѣть дѣло съ тѣми же самыми возраженіями и съ тѣми же самыми пріемами западной отрицательной критики, съ какими имѣетъ дѣло и преподаватель св. Писанія новаго завѣта.

Наконецъ, послѣднюю статью чтеній о древнихъ церковныхъ писателяхъ должно составлять *изложеніе ученія* этихъ писателей, преимущественно догматическаго. Эта статья должна являться вполнѣ отдѣльною и самостоятельною статьею только начиная съ церковныхъ писателей второй половины II вѣка, — и чѣмъ дальше, тѣмъ все больше и больше она должна имѣть значенія,—такъ что въ чтеніяхъ о великихъ церковныхъ учителяхъ IV и V вѣковъ она должна быть самою главною и существенною статьею, конечнымъ результатомъ всего изученія извѣстнаго отца и учителя церкви. При изложеніи догматическихъ воззрѣній того или другаго церковнаго писателя должно останавливаться главнымъ образомъ только на тѣхъ изъ его воззрѣній, которыя характерны и отличаютъ его, какъ учителя вѣры, отъ другихъ церковныхъ учителей; этимъ можно избѣгнуть неудобства постоянно повторяться въ чтеніяхъ о послѣдующихъ церковныхъ писателяхъ, и постоянно касаться однихъ и тѣхъ же догматическихъ положеній, — потому что у всѣхъ церковныхъ писателей можно найти ученіе почти о каждомъ христіанскомъ догматѣ. При изложеніи ученія церковнаго писателя объ извѣстномъ догматическомъ вопросѣ самъ преподаватель не долженъ касаться этого вопроса въ своихъ прежнихъ чтеніяхъ,—онъ долженъ представлять напередъ, для большей ясности дѣла, краткую исторію этого ученія въ твореніяхъ предшествующихъ церковныхъ писателей. Наконецъ, ученіе каждаго изъ церковныхъ писателей необходимо излагать по возможности въ связи съ тѣми историческими условіями и обстоятельствами,

которыми было вызвано подробнѣйшее раскрытіе этого ученія въ извѣстную эпоху христіанской церкви. Такъ догматическія воззрѣнія св. Иринея ліонскаго всего лучше излагать въ связи съ гностическими воззрѣніями его времени, —ученіе св. Аѳанасія въ связи съ аріанствомъ въ самой первой его формѣ,—ученіе Василія Великаго—въ связи съ ученіемъ Евномія,—Григорія Богослова и Григорія Нисскаго—въ связи съ аріанствомъ, македоніанствомъ и аполлинаризмомъ,—бл. Августина—въ связи съ манихействомъ, пелагіанствомъ, — ученіе Кирилла александрійскаго—въ связи съ ученіемъ Несторія, и т. п. Такой пріемъ при изложеніи догматическихъ воззрѣній древнихъ церковныхъ писателей по моему мнѣнію существенно необходимъ для яснаго и отчетливаго усвоенія этихъ воззрѣній и всего вообще ученія древней церкви.

ПИСЬМА

Николая Ивановича

ИЛЬМИНСКАГО.

Изданіе

Редакціи Православнаго Собесѣдника.

КАЗАНЬ.
Типо-Литографія Императорскаго Университета.
1895.

Печатать дозволяется. 30 октября 1894 года. Цензоръ ординарный профессоръ Казанской духовной академіи П. Знаменскій.

ПИСЬМА

Н. И. ИЛЬМИНСКАГО

КЪ ОБЕРЪ-ПРОКУРОРУ СВЯТѢЙШАГО СИНОДА

Константину Петровичу

ПОБѢДОНОСЦЕВУ.

Настоящимъ сборникомъ начинается изданіе писемъ незабвеннаго дѣятеля на поприщѣ христіанскаго просвѣщенія инородцевъ восточнаго края Россіи, бывшаго директора инородческой учительской семинаріи въ Казани Николая Ивановича Ильминскаго, скончавшагося 27 декабря 1891 года [1]).

Изданіе это было обѣщано уже давно, вскорѣ по кончинѣ Николая Ивановича, преемникомъ его по должности директора учительской семинаріи Н. А. Бобровниковымъ и съ живѣйшимъ интересомъ ожидалось всѣми, кто только зналъ свѣтлую личность Николая Ивановича и кто, хотя сколько нибудь, интересуется дѣломъ христіанскаго просвѣщенія нашего инородческаго востока. Къ сожалѣнію, собираніе многочисленныхъ писемъ покойнаго, находящихся въ рукахъ его многочисленныхъ корреспондентовъ въ разныхъ концахъ Россіи, затянулось по обстоятельствамъ на долгое время и, сколько намъ извѣстно, до сихъ поръ еще далеко не достигло до желаемой для изданія полноты.

Однимъ изъ первыхъ благоволилъ прислать для изданія въ свѣтъ письма Николая Ивановича его высокопоставленный корреспондентъ, покровитель и сильный пособникъ въ его про-

---

[1]) Необходимыя свѣдѣнія объ его личности и значеніи можно получить изъ Исторіи Казанской Академіи П. Знаменскаго (преимущественно изъ II части), изъ сочиненія того же автора: На память о Н. И. Ильминскомъ (Казань. 1892), изъ воспоминанія объ немъ К. П. Побѣдоносцева (Рус. Вѣстн. 1892 г. февр.) и нѣсколькихъ некрологовъ, изданныхъ въ Церк. Вѣдомостяхъ 1892 г. (№№ 1, 2, 6) и въ Извѣстіяхъ Казанской епархіи (1892 г. № 4—6—В. Витевскаго, — есть и въ отд. брошюрѣ), въ брошюрѣ: Н. И. Ильминскій. Избранныя мѣста изъ педагогич. сочиненій и нѣкоторыя свѣдѣнія о его дѣятельности и о послѣднихъ дняхъ его жизни. Казань. 1892 г.

свѣтительныхъ планахъ и предпріятіяхъ, Оберъ-Прокуроръ Святѣйшаго Синода Константинъ Петровичъ Побѣдоносцевъ. Письма эти составляютъ особую, наиболѣе цѣльную и обширную группу во всемъ, имѣющемся теперь на лицо, собраніи писемъ Н. И. Ильминскаго и, кромѣ того, отличаются особенно живымъ и высокимъ интересомъ. Думаемъ поэтому, что никому не покажется страннымъ, что изданіе драгоцѣнной переписки Н. И. Ильминскаго начнется именно съ этой группы его писемъ, хотя и позднѣйшей по времени, относящейся уже къ послѣднему десятилѣтію жизни ихъ автора.

Всѣхъ этихъ писемъ Редакціи Православнаго Собесѣдника отъ 21 сентября 1894 г. собирателемъ ихъ г. Бобровниковымъ заявлено свыше 140. Но, судя по тому, что первое письмо относится только къ 1882 г. и своимъ интимнымъ характеромъ само указываетъ, что оно было уже не первымъ письмомъ къ тому же лицу, а такъ же по очевиднымъ пробѣламъ между нѣкоторыми послѣдующими письмами, слѣдуетъ думать, что и эта группа писемъ, при всей ея обширности, не можетъ назваться совершенно полною.

По причинѣ слишкомъ еще близкаго и неудобнаго для печати отношенія нѣкоторыхъ изъ этихъ писемъ къ настоящему времени, къ живымъ людямъ и еще текущимъ дѣламъ Редакція Православнаго Собесѣдника считаетъ необходимымъ сдѣлать въ нихъ кое-какіе, небольшіе впрочемъ, пропуски и съ своей стороны.

1.

Ваше Высокопревосходительство,

Милостивый Государь,

Константинъ Петровичъ!

Съ прошлой осени стали появляться въ газетахъ корреспонденціи, враждебно направленныя противъ Преосвященнаго Никанора Епископа Уфимскаго [1]). Я узналъ цѣну и силу „обличительной прессы", по крайней мѣрѣ въ примѣненіи ея къ православно-церковной области, когда она язвила и чернила и во гробъ провожала одного изъ самыхъ достойнѣйшихъ и ревностнѣйшихъ Архипастырей русскихъ, блаженной памяти Антонія Архіепископа Казанскаго [2]). Въ виду небезопасныхъ газетныхъ инсинуацій изъ Уфимскаго края, я давно предполагалъ, а прочитавши вчера новую, также злостную корреспонденцію, я окончательно рѣшился высказать Вашему Высокопревосходительству свои по этому случаю мысли. Безъ сомнѣнія Вы употребите всѣ средства узнать дѣйствительное положеніе дѣла, но я почелъ не лишнимъ представить обстоятельство, которое, по моему мнѣнію, нужно имѣть въ виду при могущемъ возникнуть разсужденіи о томъ, быть или не быть такому-то Епископомъ Уфимскимъ.

Уфимскій край есть, можно сказать, магометанскій, и магометане въ немъ сильны не одною своею численностію, но и тѣмъ, что среди нихъ тамъ находятся помѣщики-дворяне,

---

[1]) Съ 12 дек. 1883 г. архіепископъ Одесскій. † 27 дек. 1890 г.

[2]) Скончался 8 ноября 1879 г.

чиновники и люди, получившіе образованіе въ кадетскихъ корпусахъ, гимназіяхъ и даже университетахъ. Была большая ошибка со стороны покойнаго Генералъ Губернатора Безака выбрать муфтія изъ богатаго, авторитетнаго и вліятельнаго въ цѣломъ краѣ рода дворянъ Тевкелевыхъ. Конечно правительство разсчитывало на русское образованіе татаръ, но видно образованіе дѣйствуетъ разлагающимъ образомъ на національныя и религіозныя убѣжденія только насъ русскихъ. Теперь, когда у татаръ Оренбургско-Уфимскаго края и Крымскихъ начала созидаться интеллигенція, она начинаетъ, вмѣсто обычнаго, неуклюжаго и неблаговиднаго фанатизма, усвоивать точку зрѣнія національно-политическую подъ видомъ интеллигентнаго прогресса.

Это похоже на Еврейскую интеллигенцію западнаго и южнаго края. Въ Уфимскомъ краѣ магометанская аристократія и интеллигенція, хотя, быть можетъ, численнс уступятъ таковымъ русскимъ, но за то онѣ не въ примѣръ компактны, между собою тѣсно сплочены и съ сельскимъ магометанскимъ населеніемъ солидарны, чего всего нѣтъ между русскими, а потому татары всегда одолѣютъ русскихъ. Къ тому же русскіе и не понимаютъ своихъ правъ и русскихъ интересовъ. Въ 1875 году, когда введены были въ Уфимской губерніи земскія учрежденія, и открылись училищные Совѣты, тогда отъ земства въ нѣсколькихъ уѣздахъ Уфимской губерніи (я по крайней мѣрѣ знаю о двухъ уѣздахъ Бирскомъ и Стерлитамакскомъ) были выбраны члены въ училищные Совѣты одинъ русскій, а другой татаринъ. Послѣдній попалъ совершенно вопреки духу и существу Высочайше утвержденнаго Положенія о начальныхъ училищахъ. Въ прошлую осень (въ октябрѣ кажется) въ Белебеевскомъ очередномъ Земскомъ Собраніи выбранъ предсѣдателемъ Земской управы татаринъ, магометанинъ, кончившій курсъ Университета, по женѣ родня муфтію Тевкелеву. Прежній предсѣдатель Бунинъ, старинный дворянинъ русскій, коренной Белебеевскій землевладѣлецъ, цѣлаго края воротило, не осмѣлился противу этого

татарина даже баллотироваться. Стало быть—сила. И потомъ узнаю, что будто бы тоже Земское Собраніе назначило жалованье за преподаваніе вѣроученія въ земскихъ сельскихъ училищахъ муллamъ, а священникамъ отказало (это мнѣ писалъ тамошній протоіерей).

Въ Уфимской губерніи есть немало крещеныхъ инородцевъ: татаръ, чувашъ, мордвовъ, черемисъ и вотяковъ; есть и язычники изъ двухъ послѣднихъ племенъ. Магометанство и тутъ заполонило все, задавило численностію и вліяніемъ.

Въ Белебеевскомъ уѣздѣ есть нѣсколько, даже очень много селеній чувашскихъ, это колоніи изъ Казанской губерніи и Симбирской; поселились они между башкирами и татарами назадъ тому лѣтъ 30, 40, 50, и уже сильно отатарились, а иные подпали и магометанскому вліянію. Язычники—черемисы и вотяки Бирскаго уѣзда почти всѣ сплошь рѣшительно уклонны къ магометанству. И это не со вчерашняго дня, а издавна ведется, и это вездѣ такъ дѣлается, гдѣ инородцы сосѣдятъ съ татарами магометанами. Въ прежнія, не очень дальнія времена, Уфимское епархіальное начальство бездѣйствовало, или вѣрнѣе — не умѣло за дѣло приняться или, быть можетъ, не понимало серьезности положенія. Въ началѣ февраля 1877 года пріѣхалъ въ Уфу новый архіерей, преосвященный Никаноръ, который въ бытность свою ректоромъ Казанской Духовной Академіи (съ конца 1868 до начала 1871 года) познакомился и съ крещено-татарскою школой и съ Братствомъ Святителя Гурія. Поэтому естественно, что съ самаго поступленія своего на Уфимскую Епархію, онъ принялся изучать Епархію и въ частности инородческіе приходы. Въ своемъ отношеніи ко мнѣ отъ 10 іюня 1877 года за № 2372, Преосвященный писалъ: „Вамъ конечно извѣстно, „что Уфимскій край переполненъ инородцами...., изъ которыхъ многіе присоединились и къ Православной Церкви. „Между тѣмъ здѣсь скудость достойныхъ кандидатовъ для „принятія священства весьма велика, а еще скуднѣе мы спо„собными кандидатами для управленія приходами, которые

состоятъ изъ инородцевъ христіанъ, или соприкасаются съ инородцами нехристіанами". Преосвященный Никаноръ и просилъ меня отыскивать ему благонадежныхъ кандидатовъ священства изъ инородцевъ, кончившихъ курсъ ввѣренной мнѣ Учительской Семинаріи или Казанской крещено - татарской школы.

Съ тѣхъ поръ непрерывно продолжается длинный рядъ оффиціальныхъ отношеній ко мнѣ Преосвященнаго Никанора съ запросами и порученіями, исключительно относящимися до инородческаго дѣла. Въ Белебеевскомъ уѣздѣ Преосвященный усмотрѣлъ двѣ крещено - чувашскія деревни Юмашеву и Семенкину съ 550 душъ мужскаго пола, со всѣхъ сторонъ окруженныя магометанскими деревнями, а отъ своей приходской церкви отстоящія (страшно сказать) на 40 почти верстъ по прямой, почти вовсе не проѣзжей линіи, а по проѣзжей дорогѣ на 50 верстъ.

Вотъ Преосвященный отъ 19 марта 1879 года за № 1397 и сообщаетъ мнѣ это свое открытіе и проситъ, не признаю ли я полезнымъ и возможнымъ устроить въ дер. Юмашевой училище на средства Православнаго Миссіонерскаго Общества. Благодаря вниманію и попечительности названнаго Общества, училище это открылось осенью того же 1879 года. Преосвященный Никаноръ совершенно справедливо озабочивается устроить тамъ церковь и открыть особый приходъ. А подобныхъ захолустій инородческихъ множество въ Уфимской губерніи. Какъ не желать и не стараться устроивать тамъ церкви, когда въ каждой татарской деревнѣ непремѣнно красуется минаретъ съ луною? Всуе молимся мы Отцу Небесному: „да пріидетъ царствіе Твое"; въ нашемъ восточномъ краѣ поистинѣ царство Магомета. И послѣ этого газетные корреспонденты изъ Уфимской губерніи глумятся и жалуются, что Преосвященный Никаноръ старается размножать церкви и приходы, якобы для отлички предъ Святѣйшимъ Синодомъ. Это могъ писать не настоящій русскій, а какой нибудь безбожный борзописецъ, для котораго и Христосъ и Магометъ одно и тоже, то есть $= 0$.

За три-четыре года служенія въ Уфѣ у такого энергичнаго архипастыря, какъ Преосвященный Никаноръ, видно наболѣло на душѣ, когда онъ въ 1881 году рукоположилъ во священники, на исходатайствованныя имъ мѣста помощниковъ настоятелямъ въ инородческихъ приходахъ, восемь человѣкъ крещеныхъ татаръ и чувашъ. Каждый разъ онъ относился ко мнѣ, каждый разъ я ему рекомендовалъ инородца, подходящаго къ указаннымъ мнѣ условіямъ и обстоятельствамъ прихода. Эти люди всѣ рекомендованы мной по личному моему о нихъ знанію или дознанію. Эти восемь священниковъ инородцевъ находятся въ двухъ уѣздахъ Мензелинскомъ и Белебеевскомъ. Въ послѣднемъ, близь границы перваго, есть приходы Бакалинскій и Килеевскій, въ томъ и другомъ за послѣднее время учредилось по нѣскольку инородческихъ миссіонерскихъ школъ Казанскаго типа, а въ 1881 году поставлены священники крещеные татары, а приходы эти заключаютъ много крещеныхъ татаръ. Въ Бакалахъ лѣтъ десять служилъ въ должности волостнаго писаря крещеный татаринъ Василій Сизовъ (его родной племянникъ у меня въ семинаріи учится, поэтому я и знаю все это довольно твердо). Писарь Сизовъ былъ все исправенъ, вдругъ осенью 1881 года его отрѣшили отъ должности за неисправность въ дѣлопроизводствѣ. Отрѣшившій его чиновникъ магометанинъ, послѣ этого понятно все: въ прежніе годы Сизовъ, какъ единица, не представлялъ ничего важнаго, а теперь, при размножившихся школахъ и священникахъ изъ крещеныхъ татаръ, волостной писарь такой же татаринъ составляетъ уже маленькую силу, которую нужно уничтожить. И вся-то крещено-татарская сила тамъ началась со вчерашняго дня, но магометане далеко впередъ видятъ, не какъ мы русскіе.

Замѣчательна эта осень 1881 года, а съ нея начались уфимскія корреспонденціи. Я думаю, что эти корреспонденціи возникли не безъ участія магометанъ, окончившихъ курсъ въ гимназіяхъ и университетахъ; но во всякомъ случаѣ татары магометане—интеллигентные этимъ корреспонденціямъ

весьма радуются: имъ ужасно хочется сжить архіерея Никанора.

Если, паче чаянія, Преосвященный Никаноръ будетъ уведенъ изъ Уфы, обратится она въ тоже Магометово болото, какъ и прежде, или вѣрнѣе гораздо горшее. (Примѣнительно къ Евангелію отъ Матѳея глав. XII, стихи 43—45).

Съ глубочайшимъ уваженіемъ и искреннѣйшею преданностію имѣю честь быть

Вашего Высокопревосходительства

покорнѣйшій слуга

Николай Ильминскій.

Казань.
11 февраля
1882 года.

2.

9 марта 1882 года.

Поощренный Вашимъ симпатичнымъ письмомъ отъ 20-го прошлаго февраля, рѣшаюсь отнынѣ (если позволите) обращаться къ Вамъ съ своими докладами и впечатлѣніями, относящимися до инородческаго дѣла и религіознаго.

На этотъ разъ представляю, въ точной и полной копіи, письменное на мое имя сообщеніе священника Козьмы Прокопьева, села Елышева Мамадышскаго уѣзда Казанской губерніи [1]). Елышево до 1870 года было деревней, населенной старокрещеными татарами; вокругъ нея въ двухъ, трехъ, пяти и болѣе верстахъ находятся такія же крещено-татарскія деревни. Елышево принадлежало приходу села Ачей, отстоящаго отъ него въ 19 верстахъ. Елышевцы издавна извѣстны были своимъ сильнымъ расположеніемъ къ магометанству; въ

---

[1]) Копіи съ письма не имѣется. О. Козьма Прокофьевъ изъ воспитанниковъ крещено-татарской школы въ Казани; рукоположенъ въ Казани въ 1873 г.

въ 1848 году, когда я, по порученію Преосвященнаго Григорія Архіепископа Казанскаго, а впослѣдствіи Митрополита С.-Петербургскаго, началъ знакомиться съ религіознымъ состояніемъ крещеныхъ татаръ на мѣстѣ, тогда я слышалъ отъ людей, близко знавшихъ Елышево, что тамошніе жители почти всѣ рѣшительно наклонны къ магометанству и не гласно исполняютъ магометанскіе обряды. Въ 1865—6 годахъ, когда множество крещено-татарскихъ обществъ разныхъ уѣздовъ Казанской и частью Симбирской губерніи, въ формѣ всеподданнѣйшихъ прошеній, оффиціально заявили свое отпаденіе, тогда и Елышево цѣлой деревней отпало въ магометанство за исключеніемъ одного только семейства отставнаго фейерверкера Кондратія Филиппова. Въ 1866 году по Высочайшему повелѣнію покойный вице-губернаторъ Е. А. Розовъ посѣтилъ всѣ отступническія деревни для увѣщанія отступниковъ и объявленія имъ отказа на ихъ домогательство. Бывъ прикомандированъ къ Розову (онъ мой землякъ и товарищъ по духовному училищу и семинаріи, но потомъ онъ поступилъ въ Казанскій университетъ, а я въ только что открытую въ 1842 году Казанскую Академію), я сопутствовалъ ему во всѣхъ разъѣздахъ и помню, что, именно я по указанію бравымъ Кондратіемъ Филипповымъ главныхъ вожаковъ и двигателей отпаденія, Розовъ оказалъ на нихъ сильное административное воздѣйствіе и вся деревня Елышево возвратилась къ прежнему statu quo,—единственный удачный случай экспедиціи Розова. Онъ представилъ въ Министерство Внутреннихъ Дѣлъ подробныя донесенія о своихъ поѣздкахъ къ отступникамъ, въ которыхъ довольно ясно очерчивалась самая система пропаганды. Кажется, Министръ сообщалъ копіи этихъ донесеній Сѵнодальному Оберъ Прокурору Графу Д. А. Толстому. Если Вы интересуетесь, можете, вѣроятно, найти ихъ въ дѣлахъ Вашей канцеляріи, а непремѣнно въ Министерствѣ Внутр. Дѣлъ. Около 1870 г. построена въ Елышевѣ церковь и составленъ особый приходъ съ присоединеніемъ къ Елышеву ближайшихъ деревень исключительно крещено-татарскихъ. Священникомъ

назначенъ былъ русскій изъ діаконовъ, довольно хорошо знающій татарскій языкъ. Года черезъ три онъ былъ перемѣщенъ въ другой, тоже инородческій приходъ, а на его мѣсто произведенъ теперешній священникъ Козьма Прокопьевъ, природный татаринъ — старокрещеный, получившій образованіе только въ начальныхъ школахъ, но отъ природы способный и дѣльный, искренній христіанинъ, довольно начитанный въ священныхъ и духовныхъ книгахъ и ревностный въ своемъ пастырскомъ служеніи. Изъ прилагаемаго при семъ письма его можно видѣть его бдительность и заботливость и душевное участіе къ религіозной судьбѣ своихъ инородческихъ прихожанъ.—Послѣ построенія церкви жители Елышева не вдругъ обнаружили свои магометанскія наклонности, они дѣйствовали постепенно, выражали свое отпаденіе не особенно рѣзко, т. е. только нѣсколько главнѣйшихъ и болѣе фанатичныхъ вожаковъ явно уклонялись и исполняли магометанскіе обряды, а большинство лицемѣрно или пассивно подчинялось, по настоянію священника, исполненію христіанскихъ обязанностей. Чѣмъ дальше, тѣмъ болѣе развивалось и крѣпло отступленіе, и вотъ уже нѣсколько лѣтъ Елышевцы опять всѣ, исключая только вышеупомянутаго фейерверкера Филиппова, состоятъ открыто въ магометанствѣ и составляютъ какъ-бы отступническій центръ для окрестныхъ и ближайшихъ крещено-татарскихъ деревень. Братство Св. Гурія, еще до построенія церкви въ Елышевѣ, старалось поддержать православіе крещеныхъ татаръ въ той мѣстности и прежде всего открыло школу въ деревнѣ Большія Савруши, которая уже намѣчена была къ перечисленію въ предположенный приходъ Елышевскій (въ этой именно деревнѣ произошло описываемое въ прилагаемомъ письмѣ насиліе магометанствующихъ властей сельскихъ); потомъ еще нѣсколько было открыто школъ въ другихъ нѣкоторыхъ деревняхъ того-же прихода и въ самомъ селѣ Елышевѣ. Что касается до способовъ отступнической пропаганды, то сначала она дѣйствуетъ своего рода внушеніемъ, разъясненіемъ, вообще устно полемическимъ способомъ, потомъ пере-

ходитъ къ насмѣшкамъ, кощунству надъ христіанствомъ, къ побоямъ и угрозамъ [1]); послѣднее время магометанство приняло повидимому новый и болѣе радикальный способъ—забирать въ свои руки власть въ сельскомъ управленіи (такъ въ Елышевской волости, гдѣ вмѣстѣ съ магометанскими деревнями находятся деревни крещено-татарскія и даже русскія, избранъ волостнымъ старшиною магометанинъ, членами волостнаго суда или коренные магометане или отступники). Такой составъ сельскаго начальства старается засудить и подвергнуть наказанію тѣхъ именно крещеныхъ татаръ, которые еще держатся православія, дабы этихъ ревнителей православія лишить правоспособности занимать когда либо должностныя мѣста. Но въ Большихъ Саврушахъ 12 и 13 февр. разъигралась настоящая драма, неожиданное, быстрое и лютое раззореніе несчастныхъ людей: кто продалъ послѣднюю лошадь, кто озимь. А это притѣсненіе Василія Терентьева изъ-за какихъ нибудь трехъ рублей—за длинные его волосы (признакъ и принадлежность полнаго усердія къ христіанству); а этотъ отказъ приложить должностную печать къ сдѣлкамъ сколько нибудь полезнымъ для крещеныхъ татаръ. Въ два дня смяты и раззорены нѣсколько лучшихъ крещено-татарскихъ семействъ, а отступники, которые тоже оставались должными за земскій овесъ, не тронуты и оставлены въ покоѣ. И русскіе чины: становой приставъ, полицейскій урядникъ, стражникъ, не умудрились защитить православныхъ христіанъ,—кто проспалъ, кто—какъ.

Подобныя, явно насильственныя дѣйствія даютъ поводъ вожакамъ отступническаго движенія разглашать къ соблазну простодушныхъ инородцевъ, якобы наше Правительство познало истину магометанства, или по крайней мѣрѣ не расположено защищать православіе. Конечно, при нашей русской неумѣлости и вялости и при энергіи и оборотливости татаръ-

---

[1]) Этимъ преимущественно способомъ и уничтожена бывшая въ Елышевѣ школа Братства. Примѣч. Н. И. Ильм-го.

магометанъ, оффиціальныя мѣры и не совсѣмъ дѣйствительны, а главное прискорбны и даже предосудительны; хорошо, еслибы истина и справедливость, православіе и патріотизмъ держались сами своими силами. Не умѣю и не смѣю никакихъ дѣлать соображеній, представляю Вамъ фактъ, какъ есть, на Ваше благоусмотрѣніе.

3.

21 декабря 1882 года.

Въ прошломъ письмѣ [1]) своемъ я выразился, что Казанская Учительская Семинарія своимъ добрымъ состояніемъ обязана трудамъ преподавателей. Подъ предлогомъ фактическаго доказательства, имѣю честь представить вмѣстѣ съ симъ три книжки и двѣ таблицы преподавателя русскаго языка А. П. Сердобольскаго [2]). Не смѣю просить Васъ о просмотрѣ всѣхъ этихъ сочиненій, но надѣюсь, что если многосложныя Ваши служебныя обязанности дозволятъ Вамъ прочитать предисловіе „Сборника“ и „Книжки“ Сердобольскаго, Вы усмотрите, что онъ на основѣ художественной и поэтической ставитъ патріотическое и нравственно-религіозное направленіе.

Полагая, что это направленіе должно быть сочувственно Сергѣю Александровичу [3]), я отправляю тѣ-же книги и таблицы въ Татево.

Привѣтствуя съ наступающимъ праздникомъ Рождества Христа Спасителя и желая, чтобы новый годъ принесъ намъ миръ и благословеніе Божіе, съ глубочайшимъ уваженіемъ и искреннею преданностію имѣю честь быть и пр.

---

[1]) Письма этого въ собраніи не имѣется.

[2]) А. П. Сердобольскій преподавалъ въ семинаріи русскій языкъ и словесность: скончался въ 1890 г. на должности инспектора народныхъ училищъ въ Самарской губерніи. Онъ былъ родственникомъ (племянникомъ) Н. И. Ильминскаго.

[3]) С. А. Рачинскій—извѣстный педагогъ.

4.

21 января 1883 года.

Назадъ тому три года меня сильно занимало изложеніе христіанской вѣры Патріарха Геннадія Схоларія, данное имъ завоевателю Константинополя Султану Махаммеду II, на которое впрочемъ натолкнулъ меня одинъ студентъ Казанской Академіи, спеціально занимавшійся греческими писателями о Магометѣ и противъ магометанства. Мнѣ представилось, что философско-апологетическое изложеніе главнѣйшихъ и трулнѣйшихъ догматовъ христіанскихъ, какое могъ сдѣлать знаменитый Схоларій, было бы пригодно и здѣсь, какъ пособіе при миссіонерскомъ собесѣдованіи съ магометанско-схоластически образованными татарами. Мнѣ рисовалась книжка, въ которой помѣщались бы: подлинный греческій текстъ Патріарха Геннадія, русскій переводъ его, турецкій переводъ современный греческими буквами, тотъ же переводъ въ переписи арабскими буквами, потомъ татарскій переводъ (нами бы сдѣланный) сначала русскими буквами, а потомъ и арабско-татарскими. Этотъ снарядъ (повторю) былъ бы не излишенъ въ борьбѣ нашихъ миссіонеровъ съ образованными татарами и муллами. Но во всякомъ случаѣ фактъ турецкаго перевода исповѣданія Геннадія весьма замѣчателенъ. Говорятъ, что одинъ ученый въ Германіи на прошлыхъ годахъ опровергалъ историческую достовѣрность этого перевода и даже самаго изложенія, какъ представленнаго Патріархомъ Геннадіемъ Султану; но если даже повѣрить этому нѣмцу, то все же турецкій переводъ—древняго происхожденія; потому что онъ былъ полученъ вмѣстѣ съ греческимъ текстомъ и вмѣстѣ съ другими документами и произведеніями Турко-Греціи въ Константинополѣ не болѣе, какъ черезъ сотню лѣтъ по завоеваніи его, молодымъ докторомъ богословія ученикомъ Мартина Крузія. Если западная наука заботилась объ изданіи и возстановленіи этого перевода, то не мѣшало бы и русскимъ

людямъ по мѣрѣ возможности приложить свое стараніе, чтобы возстановить этотъ переводъ въ возможной правильности и полнотѣ.

Въ выше объясненномъ желаніи своемъ издать исповѣданіе Геннадія на разныхъ языкахъ я былъ остановленъ явною неисправностію и неполнотою греческой и латинской переписи турецкаго перевода и придумалъ слѣдующую мѣру добыть вѣрнѣйшій списокъ перевода. Сколько было возможно, я возстановилъ турецкій текстъ греческими буквами и арабскими; написалъ къ этому коротенькое предисловіе о положеніи дѣла, привелъ свидѣтельство Ренодота отъ 1709 года о нахожденіи въ то время прекрасной рукописи Геннадіева исповѣданія съ турецкимъ переводомъ греческими буквами въ парижской королевской библіотекѣ подъ № 2961, и напечаталъ, какъ предварительное сообщеніе, на писчей бумагѣ, для разсылки въ такія мѣста и тѣмъ лицамъ, откуда можно было ожидать помощи. Особенно я надѣялся на парижскую библіотеку и обращался, вскорѣ по напечатаніи своей брошюрки, къ извѣстному оріенталисту Шеферу, директору парижской École spéciale des langues orientales vivantes, но онъ не нашолъ этой рукописи; можетъ быть, она и существуетъ въ библіотекѣ, но перемѣнила мѣсто и нумеръ, и нужно много времени и хлопотъ, чтобъ разыскать ее,—а стоило бы. Эта неудача была для меня неожиданной и привела меня въ отчаяніе: заложилъ я свою брошюрку въ дальній уголъ и забылъ. Но вчера ненарокомъ нашелъ ее; и вспомнилась мнѣ прежняя мысль объ изданіи этого памятника и возобновились въ моемъ сердцѣ тѣ волненія и надежды, которыя молчали около двухъ лѣтъ. И пришла мнѣ смѣлая мысль испытать еще новое и, по моему убѣжденію, болѣе дѣйствительное и симпатичное средство къ разысканію древнихъ списковъ Геннадіева исповѣданія и турецкаго при немъ перевода въ Парижѣ, въ Вѣнѣ, въ Венеціи, въ Римѣ, а также на востокѣ—въ Царьградѣ, на Аѳонѣ и т. п. Однимъ словомъ я рѣшился представить Вамъ вмѣстѣ съ симъ нѣсколько экземпляровъ выше-

упомянутой своей брошюрки и покорнѣйше просить, не найдете ли возможнымъ чрезъ знакомыхъ Вамъ ученыхъ, путешественниковъ или дипломатическихъ чиновъ на западѣ, а также черезъ православное духовенство на востокѣ, открыть поиски за вышеупомянутыми списками. У меня есть до пятидесяти экземпляровъ этой брошюры, которые я могъ бы представить въ Ваше распоряженіе для объясненной цѣли.

NB. Но это не значитъ, чтобы я забылъ теперь о своемъ Часословѣ; я еще думалъ приготовить, для начальныхъ сельскихъ школъ, сокращенный Октоихъ, который, если позволите, и представлю Вамъ.

5.

21 февраля 1883 года.

Синодальный указъ, по предложенію Вашему состоявшійся относительно церковнаго Богослуженія на инородческихъ языкахъ, составляетъ новый шагъ и даже, можно сказать, прочное основаніе въ дѣлѣ христіанскаго просвѣщенія инородцевъ. Послѣдніе должны, отъ рода сего и во вѣкъ, молиться за Васъ, въ благодарность за Ваши приложенные къ сему дѣлу труды, не малые судя по значительному разстоянію между 21 сентября, отъ котораго послѣдовало Ваше предложеніе, и 15 января 1883 года, когда состоялся указъ.—У меня явилась мысль напечатать въ Православномъ Собесѣдникѣ, въ видѣ статьи, послѣдовательное, историческое изложеніе хода инородческихъ переводовъ и подготовленія къ открытію Богослуженія на инородческихъ языкахъ.

Такое изложеніе, служа какъ бы разъясненіемъ указа Святѣйшаго Синода, полезно будетъ, по моему мнѣнію, и для Православнаго Миссіонерскаго Общества, тѣмъ напримѣръ, что познакомитъ новаго Предсѣдателя Общества Высокопреосвященнѣйшаго Іоанникія Митрополита Московскаго съ отношеніемъ этого дѣла къ Миссіонерскому Обществу, а Преосвященнымъ

и настоятелямъ инородческихъ приходовъ разныхъ епархій можетъ сообщить ясное понятіе о поводахъ и цѣли, а также о средствахъ и образѣ исполненія Богослуженія на инородческихъ языкахъ. Богослуженіе на языкѣ родномъ необходимо для христіанскаго преспѣянія и религіознаго воодушевленія инородцевъ, но и это столь вѣрное и дѣйствительное средство можетъ оказаться безполезнымъ при ненадлежащемъ исполненіи: моя статья могла бы сообщить нѣкоторыя практическія указанія и въ этомъ отношеніи. Такъ какъ почти весь матеріалъ предполагаемой статьи заключается въ моей запискѣ объ инородческомъ Богослуженіи, представленной Вамъ чрезъ Преосвященнаго Сергія въ августѣ прошлаго 1882 года, то я и сочелъ долгомъ испросить Ваше согласіе на напечатаніе предполагаемой статьи,—согласіе или одобреніе Ваше, частное и личное, потому что эта статья съ упомянутой запиской не будетъ представлять никакой формальной или оффиціальной связи.

Еще одна просьба. Въ 1803 году въ бывшей Казанской Академіи былъ переведенъ катихизисъ и нѣкоторыя молитвы на инородческіе языки. Изъ этихъ переводовъ у меня имѣются по одному экземпляру: татарскій, чувашскій и мордовскій. Татарскій переводъ я разобралъ подробно и пришелъ къ нѣкоторымъ интереснымъ выводамъ на археологическомъ съѣздѣ въ Казани въ 1877 году. Видно было какое то высшее распоряженіе объ этихъ переводахъ, но я не могъ достать ни печатныхъ свѣдѣній, ни письменныхъ документовъ. Въ началѣ 1882 года профессоръ Казанской Академіи И. С. Бердниковъ, вызванный въ Петербургъ по дѣламъ службы, нашелъ въ Синодальномъ архивѣ и выписалъ для меня прелюбопытныя свѣдѣнія о тѣхъ переводахъ; оказалось, что они произошли по Высочайшему повелѣнію по случаю отпаденія, въ 1802 году, татаръ Нижегородской губерніи. По указанію этихъ документовъ я просилъ контору Московской Синодальной Типографіи и она благосклонно мнѣ выслала дѣло о напечатаніи тѣхъ переводовъ. Такимъ образомъ историческій

фактъ по части миссіонерской дѣятельности освѣтился весьма любопытно и поучительно. Убѣдительнѣйше прошу Вашего разрѣшенія мнѣ напечатать эти свѣдѣнія.

Съ глубочайшимъ уваженіемъ и совершеннѣйшею преданностію имѣю честь быть и пр.

6.

11 марта 1883 года.

Съ восторгомъ и благодарностью прочиталъ я „воспоминаніе“ А. Н. Муравьева и Ваше письмо отъ 27 прошлаго февраля. На послѣднее имѣю честь доложить слѣдующее:

1) У Васъ лежитъ груда дѣлъ бывшаго Библейскаго общества, а разработать ихъ, повидимому, не кому. Профессоръ русской исторіи въ здѣшней Академіи В. В. Миротворцевъ, монголистъ, членъ переводческой комиссіи, интересовался монгольскими и калмыцкими переводами священныхъ и вѣроучительныхъ книгъ, онъ бы съ удовольствіемъ занялся разработкой документовъ и дѣлъ относительно инородческихъ переводовъ Библейскаго общества, имѣя подъ руками и самые переводы печатные или письменные. Онъ, по видимому, взялъ бы изъ этой области предметъ для своей докторской диссертаціи. Если можно было бы переслать въ Казанскую Академію упомянутыя дѣла, всѣ ли или по языкамъ монгольскому и калмыцкому, а также по инородческимъ нарѣчіямъ приволжскаго края, въ такомъ случаѣ, по частномъ увѣдомленіи Вашемъ меня, Совѣтъ Академіи оффиціально вошелъ бы съ ходатайствомъ къ Вашему Высокопревосходительству. Во всякомъ случаѣ было бы полезно для Миссіонерскаго отдѣленія здѣшней Академіи получить по нѣскольку экземпляровъ всѣхъ инородческихъ изданій Синодальныхъ и бывшаго Библейскаго общества, а также и нынѣ напечатаннаго зырянскаго перевода Литургіи. Кстати, въ Казани есть чиновникъ Поповъ, природный зырянинъ, студентъ Вологодской

Семинаріи, любитель и знатокъ своего языка. Въ 1868 году П. Д. Шестаковъ [1]) (вообще много потрудившійся для инородческаго образованія и для Братства Св. Гурія и возстановившій зырянскую азбуку Св. Стефана, который на основаніи труда П. Д., изображенъ на иконостасѣ домашней церкви Казанской Учительской Семинаріи съ своей азбукой на лѣвомъ клиросѣ, какъ представитель инородческаго религіознаго образованія, а на правомъ клиросѣ изображены Славянскіе Апостолы—Преподобный Кириллъ съ своей азбукой, а Св. Меѳодій съ Евангеліемъ, раскрытымъ на первыхъ стихахъ Евангелія Іоанна: искони бѣ Слово, по тексту Остромирову, съ благословенія блаженной памяти Преосвященнѣйшаго Антонія) написалъ сочиненіе о Пермскомъ первосвятителѣ и реставрировалъ отрывки Литургіи на зырянскомъ языкѣ, весьма искаженно напечатанные въ дневникѣ Лепехина, разобралъ по довольно плохимъ снимкамъ зырянскую надпись на иконѣ Св. Троицы и въ подстрочномъ примѣчаніи упомянулъ о зырянскомъ переводѣ Литургіи въ одномъ изъ рукописныхъ сборниковъ Румянцевскаго музея. По указанію его въ послѣдствіи этотъ переводъ былъ списанъ, и упомянутый Поповъ разбиралъ его и нашелъ древнимъ, но нѣсколько новѣе Лепехинскаго. Теперь любопытно знать, принялъ ли составитель новоизданнаго перевода Литургіи во вниманіе и имѣлъ ли въ виду этотъ переводъ Румянцевскій и ученую работу Шестакова. Я бы покорнѣйше просилъ прислать мнѣ лишніе экземпляры: одинъ для Петра Дмитріевича, и одинъ для Попова, который кстати можетъ и оцѣнить этотъ переводъ: *Примѣч.* Въ 1878 году ученый финляндецъ Аминовъ, въ проѣздъ чрезъ Казань къ вотякамъ для изслѣдованія ихъ языка, зашелъ ко мнѣ и неожиданно для него увидалъ вотяцкіе и другіе инородческіе переводы и узналъ, что въ Казани

[1]) Бывшій попечитель учебнаго округа. † 1889 г. Поповъ Асинкритъ Ивановичъ, родомъ изъ с. Грива Устьсысольскаго уѣзда, былъ товарищемъ военнаго прокурора. † въ томъ же 1889 г.

совершается Богослуженіе на татарскомъ языкѣ. Это послѣднее его даже изумило. Онъ мнѣ сказалъ, что всегда думалъ, что русская церковь не допускаетъ Богослуженія ни на какомъ языкѣ, кромѣ славянскаго. Я ему сказалъ, что это неправда. Отчегоже, спросилъ онъ, у насъ въ Финляндіи не служатъ по-финляндски для православныхъ финновъ, а все по-славянски?— Оттого конечно, сказалъ я, что переводовъ нѣтъ. — „Есть, говоритъ, переводы".—Тогдаже мнѣ пришла мысль, что если дѣйствительно есть переводъ Литургіи и другихъ церковныхъ службъ на финляндскій языкъ (а таковые, говорятъ, дѣлались въ Петербургской Духовной Академіи), то было бы весьма полезно разрѣшить Церковное Богослуженіе на финскомъ языкѣ, особенно въ предѣлахъ княжества, потому между прочимъ, что финляндцы очень ревниво охраняютъ, на основаніи привиллегій, свой языкъ, и для нихъ православное Богослуженіе и вообще православіе будетъ гораздо симпатичнѣе на ихъ родномъ языкѣ, чѣмъ на церковно-славянскомъ.

2) Вчера я отправилъ къ Вамъ 20 брошюрокъ объ исповѣданіи вѣры патріарха Геннадія, въ Ваше распоряженіе. Полагаю, что можно-бы учинить поиски еще въ слѣдующихъ мѣстахъ: въ Римѣ, Венеціи, въ Гейдельбергскомъ Университетѣ (не остались ли бумаги профессора Мартина Крузія издателя Турко-Греціи), на Аѳонѣ, у Преосвященнаго Порфирія Успенскаго, у Архимандрита Антонина Капустина (кажется, начальникъ Духовной Миссіи въ Іерусалимѣ).

3) Весьма благодаренъ за Ваше истинно отеческое попеченіе о Часословѣ, который съ нетерпѣніемъ жду увидѣть въ печати. Но не могу скрыть желанія двухъ по крайней мѣрѣ орѳографическихъ въ немъ исправленій. а) Мѣстоименію ся нужно бы дать самостоятельное, отдѣльное положеніе: вооруженный логикою глазъ не можетъ равнодушно видѣть такія начертанія: укрылбыхся, вмѣсто: укрылъ быхъ ся, Пс. 54,13; воплощшимбося, вмѣсто: воплощшимъ бо ся и проч. А также въ Евангеліи Матѳея, 21,28: что̀жеся вамъ мнитъ? вмѣсто: что же ся... 22,17: что̀тися мнитъ? вмѣсто что ти ся...

Справедливо было бы отдѣлить **ся** вездѣ, напримѣръ писать: молимъ ся, а не молимся; такъ какъ въ русскомъ языкѣ **ся** есть окончаніе глагола, а въ славянскомъ есть совершенно отдѣльное слово. Луки 15,32 (въ притчѣ о блудномъ сынѣ) печатается: возвеселитижеся и возрадовати подобаше; а слѣдуетъ: возвеселити же ся и возрадовати... Неправда ли, что послѣднее начертаніе наглядно объясняетъ отсутствіе **ся** при второмъ глаголѣ, не возможное въ русскомъ языкѣ по случаю не раздѣлимости возвратнаго окончанія отъ самого глагола? Но если для глаза, заматорѣлаго въ неправильной, подоборусской орѳографіи, покажется страннымъ начертаніе молимъ ся, то въ случаяхъ поставленія **ся** прежде глагола или чрезъ слово послѣ глагола непремѣнно нужно писать его отдѣльно

б) Въ нынѣшнихъ православныхъ книгахъ принято ставить букву **и** въ началѣ словъ, а въ срединѣ и на концѣ словъ букву **і**, чисто механически; отъ этого затемняются грамматическія формы. Если, при одинаковомъ произношеніи **е** и **ѣ**, русская орѳографія строго требуетъ, напримѣръ въ словѣ поле, писать въ винительномъ падежѣ **е**, а въ предложномъ **ѣ**, то справедливость и истина требуютъ орѳографически различить слово **моя** такъ: моѧ въ множественномъ числѣ винительный падежъ мужскаго, именительный и винительный женскаго, а моѧ единственное число именит. и звател. жен. рода и именительный и винительный средняго рода множественнаго числа. Напримѣръ нужно писать: душе моѧ, беззаконія моѧ, а напротивъ: грѣхи моѧ, люди моѧ. Вотъ и желательно возстановить орѳографію, а не произношеніе юса.

Любопытно мнѣ знать, на сколько Святѣйшимъ Синодомъ приняты мои измѣненія въ текстѣ, т. е. грамматическія и лексическія. Мнѣ это даже нужно знать. Я теперь занимаюсь приготовленіемъ, для такого же школьнаго употребленія, сокращеннаго Октоиха, который бы содержалъ только воскресныя службы всѣхъ 8-ми гласовъ. Давно меня на эту мысль навелъ арабскій Октоихъ, печатаемый въ Сиріи и придуманный бѣдностью палестинскихъ и си-

рійскихъ церквей, но весьма удобный. А недавно мнѣ доставили изъ академической библіотеки два греческихъ Октоиха, напечатанные въ Венеціи, одинъ 1738, а другой 1845 г.: это чисто школьныя и при томъ самыя первоначальныя книжки, обѣ одного состава. Въ верху 1-й страницы изображена школа; учитель монахъ, въ греческомъ клобукѣ; предъ нимъ мальчикъ, стоя, по книжкѣ отвѣчаетъ урокъ; далѣе на скамьѣ сидятъ два мальчика съ книжками на колѣняхъ; далѣе три мальчика за столомъ упражняются въ письмѣ; во главѣ стола сидитъ другой учитель чистописанія, тоже монахъ. Подъ картиной въ первой строкѣ алфавитъ греческій прописной, во 2-й строкѣ алфавитъ латинскій прописной, въ 3-й строкѣ алфавитъ греческій строчной, въ 4-й строкѣ алфавитъ латинскій строчной, въ 5-й строкѣ греческія буквы строчныя соединены по парамъ симметрично такъ: *αω, βψ, γχ,* и т. д.. Дальше слѣдуютъ молитвы: Отче нашъ, Богородице Дѣво, Упованіе мое Отецъ, и Символъ вѣры. На 4-й страницѣ изображенъ Іоаннъ Дамаскинъ, а съ 5-й страницы начинается Октоихъ. Такимъ образомъ греки отъ молодыхъ ногтей напитываются православною церковностью, и вотъ причина, что греки удержались и удерживаются въ православіи и подъ 400-лѣтнимъ игомъ турецкимъ и подъ нападеніями иновѣрной пропаганды. И какъ же я былъ радъ, что мои самодѣльныя и отсталыя педагогическія чаянія или мнѣнія, по милости Божіей, такъ совпали съ мудростью Еллинскою. Я выписалъ Октоихъ изъ Московской Синодальной Типографіи въ бумажной оберткѣ, вынулъ изъ него тетради, заключающія воскресныя службы 8-ми гласовъ, а также экзапостиларіи съ молитвами утренними и 11 воскресными Евангеліями и сшилъ ихъ въ одну брошюру. И сталъ я читать подъ рядъ, начиная съ начала и сравнивая съ греческими текстами двухъ упомянутыхъ Октоиховъ и *Πανδέκτη ἱερά*.

Но я прежде скажу, какимъ составомъ я полагаю ограничить Октоихъ. Великая вечерня, въ ней на Господи воззвахъ стихиры: три воскресныхъ и 4 восточныхъ (три стихиры

Павла Амморрейскаго пропускаю); Богородичный догматикъ; стиховны и проч. Малое повечеріе и полунощницу пропускаю; а за тѣмъ включаю всю утреню безъ пропусковъ и на Литургіи Блаженны и Прокимны. Запѣвы въ стихирахъ на Господи воззвахъ, стиховныхъ, хвалитныхъ, блаженныхъ и т. п. всѣ пропускаю, ибо они есть въ Часословѣ, а между тѣмъ это значительно уменьшитъ объемъ книги, которая будетъ немного больше Часослова. И прежде я замѣтилъ нѣкоторыя опечатки въ ирмологіяхъ и октоихахъ. Напримѣръ въ 9 пѣсни ирмосъ воскреснаго канона 7-го гласа почти вездѣ печатается: Нетлѣнія искушеніемъ рождшая, т. е. слитно съ отрицаніемъ, и выходитъ какая то нелѣпая мысль, а слѣдуетъ отдѣлять отрицаніе, какъ въ греческомъ *Μὴ τῆς φθορᾶς διαπείρᾳ;* или въ ирмосѣ 5 пѣсни воскреснаго канона 3-го гласа тоже почти всегда печатается **мірови** съ (і) десятеричнымъ: Къ Тебѣ утренюю всѣхъ Творцу, преимущему всякъ умъ *мирови*, по гречески *εἰρήνην*. Но, сличая съ греческимъ текстомъ, оказалось нужнымъ сдѣлать много поправокъ грамматическихъ и частію въ текстѣ. Особенно жалко показалось мнѣ, что въ ирмосѣ 8 гласа 3-й пѣсни: Утверждей въ началѣ небеса разумомъ, въ нашемъ текстѣ стоитъ: на камени мя Христе *заповѣдей Твоихъ* утверди, а въ греческихъ вездѣ стоитъ: на камени мя Христе Церкви утверди. И эта мысль, заключающая исповѣданіе Іисуса Христа Сыномъ Бога живаго, гораздо важнѣе и основнѣе заповѣдей. И въ древнѣйшихъ рукописяхъ и изданіяхъ читается: на камени... церковнѣмъ. Я намѣренъ сдѣлать много поправокъ, въ той мысли, что власть церковная отдѣлитъ полезное и основательное отъ излишняго, какъ пшеницу отъ плевелъ; я представляю только проектъ и всегда готовъ общему благу пожертвовать своими вкусами [1]).

Я уже достаточно утомилъ Ваше вниманіе, но (благо осталась не дописанная еще страница) рѣшаюсь доложить Вамъ о чрезмѣрно развивающейся дѣятельности Общества по-

[1]) Учебный Часословъ и Учебный Октоихъ съ исправленіями Н. И. Ильминскаго напечатаны, по благословенію Св. Синода, въ Синод. Типографіи и составляютъ драгоцѣнное пріобрѣтеніе для школъ.

ощренія духовно нравственнаго чтенія съ краснымъ штемпелемъ *А* и *Ω*. Я слышалъ, что на Всероссійской выставкѣ 1882 года брошюры этого Общества раздавались всѣмъ посѣтителямъ выставки, брошюры эти развозятся по желѣзнымъ дорогамъ и на пароходахъ, разносятся книгоношами по городамъ и селамъ, наконецъ въ настоящее время онѣ пачками по почтѣ разсылаются по сельскимъ училищамъ однокласснымъ и двухкласснымъ Министерства Народнаго Просвѣщенія, при печатномъ циркулярѣ, за печатною же подписью Предсѣдателя Общества Графа Корфа. Всѣ брошюры этого Общества пропитаны явно протестантскимъ направленіемъ съ оттѣнкомъ даже нѣкотораго мистицизма. Теперь, когда повсюду открываемыя школы широко распространили въ народѣ грамотность, а книгъ для чтенія по вкусу народному нѣтъ, теперь эти набожныя брошюрки, массами распространяемыя по всей Россіи, будутъ на расхватъ читаться сельскими грамотѣями. Слишкомъ усиленное разсѣваніе этихъ брошюръ въ настоящее именно время я сопоставляю (простите меня) съ учрежденіемъ нашего Палестинскаго Общества. Проснулась Россія и надумала вступиться въ несчастное положеніе безпризорныхъ православныхъ христіанъ Палестины и Сиріи; тѣ издавна обращаютъ свои упованія къ Россіи. Врагамъ православія пришла блестящая мысль подрубить православіе въ самомъ корнѣ его въ Россіи. Я убѣжденъ, что всѣ брошюры въ сложности упомянутаго Общества сознательно и умышленно направлены къ разрушенію православной Церкви въ Россіи, согласно съ волчьею политикой: и волкъ расхититъ и распудитъ овцы.

Съ душевною благодарностію и преданностію имѣю честь быть и пр.

7.

14 марта 1883 года.

Въ 1877 году во время Казанскаго Археологическаго съѣзда читалъ я статью о татарскомъ переводѣ сокращеннаго катихизиса, сдѣланномъ въ бывшей Казанской Академіи.

въ 1803 году; тогда были у меня подъ рукой еще чувашскій и мордовскій переводы того же катихизиса, сдѣланные въ томъ же году и въ томъ же мѣстѣ. Подробный разборъ татарскаго перевода привелъ меня къ заключенію, что онъ сдѣланъ былъ татариномъ магометаниномъ сначала татарскими буквами. Чувашскій переводъ сдѣланъ природнымъ чувашиномъ, какъ это должно заключать изъ многихъ удачныхъ и характерныхъ инородческихъ оборотовъ, хотя въ общемъ имѣетъ большіе недостатки; мордовскій переводъ сдѣланъ очевидно русскимъ, нисколько не понимавшимъ склада мордовскаго языка. Еще интересно то, что на татарскій языкъ переведенъ текстъ катихизиса вѣроятно безъ измѣненія: катихизисъ излагается въ видѣ разсужденія, въ выраженіяхъ научныхъ, а для переводовъ чувашскаго и мордовскаго тотъ же самый текстъ значительно упрощенъ по выраженію, разрѣзанъ на мелкіе кусочки, распредѣленъ на вопросы и отвѣты. Это упрощеніе текста сдѣлано въ Казани въ виду неразвитости чувашъ и мордвовъ; но я не могъ найти въ Казани ни одного экземпляра этого подлиннаго катихизиса, вѣроятно Платона. И не могу судить, не было ли въ немъ сдѣлано сокращеній и другихъ легкихъ измѣненій для татарскаго перевода.

Такъ какъ въ Казани въ 1815 году погорѣли архивы Консисторіи и другихъ присутственныхъ мѣстъ, то я не могъ здѣсь добиться, по какому случаю и по чьему распоряженію сдѣланы и напечатаны были эти переводы. Въ прошломъ 1882 году профессоръ Казанской Академіи Бердниковъ, по моей просьбѣ, выписалъ мнѣ изъ Синодальныхъ протоколовъ подробные документы объ этихъ переводахъ; оказалось, что они были сдѣланы по Высочайшему повелѣнію; по случаю отпаденія нѣкоторыхъ крещеныхъ татаръ Нижегородской губерніи, и велѣно было молитвы, Символъ вѣры, десятословіе и катихизисъ, для лучшаго вразумленія и понятія о Богопочитаніи и истинномъ познаніи святости христіанской вѣры, перевести на языки: корельскій и финскій, татарскій, чувашскій, черемисскій, вотяцкій и мордовскій, и эти переводы,

кромѣ корельскаго и вотяцкаго, были напечатаны въ Московской Синодальной Типографіи. По указанію этихъ протоколовъ, я просилъ контору Московской Синодальной Типографіи прислать мнѣ дѣло о напечатаніи этихъ переводовъ. Изъ Синодальнаго Указа, которымъ начинается это дѣло, видно, что эти переводы присланы были въ Синодъ отъ Архіепископа Казанскаго Серапіона при нѣсколькихъ репортахъ. Очень можетъ быть, въ этихъ репортахъ есть нѣкоторыя поясненія, кто переводилъ, какъ переводилъ, какъ и почему распорядился преосвященный Серапіонъ для исполненія Высочайшей воли, а со стороны Правительства была выказана энергія въ этомъ дѣлѣ. Кромѣ того, въ Синодальномъ Протоколѣ 1803 года ноября 27 и декабря 2-го перечисляются репорты преосвященныхъ: Амвросія Петербургскаго, Серапіона Казанскаго, Павла Тверскаго, Амвросія Вятскаго, Амвросія Оренбургскаго, Симона Рязанскаго, Ѳеофила Тамбовскаго и Тобольской Консисторіи. Однимъ словомъ, Синодальное дѣло объ этихъ переводахъ 1803 года должно быть очень богато содержаніемъ. Осмѣливаюсь почтительнѣйше просить Ваше Высокопревосходительство сдѣлать распоряженіе, если возможно, о присылкѣ мнѣ сказаннаго дѣла, въ случаѣ же невозможности, о доставленіи по крайней мѣрѣ свѣренныхъ копій со всѣхъ репортовъ упомянутыхъ преосвященныхъ; но все то дѣло мнѣ было бы лучше просмотрѣть. Нельзя ли найдти въ Синодальныхъ складахъ катихизисовъ прошлаго столѣтія полныхъ, сокращенныхъ и самыхъ краткихъ, съ вопросами и безъ вопросовъ? Катихизисъ въ татарскомъ переводѣ начинается слѣдующимъ образомъ: Сокращенный катихизисъ. Катихизисъ есть сокращенное ученіе, какъ познавать Бога и поступать по Его заповѣдямъ. Къ сему насъ ведетъ самое естество и откровеніе Божіе: итакъ Катихизисъ раздѣляется на двѣ части, содержащія въ себѣ: a) Богопознаніе естественное, b) Богопознаніе откровенное.

Изъ Московской Синодальной Типографіи я выписалъ, для упомянутой статьи, катихизисъ на чувашскомъ языкѣ и

на мордовскомъ языкѣ, а также Часословъ и Октоихъ, первый въ замѣну представленнаго Вамъ экземпляра, а второй для извлеченія изъ него воскресныхъ службъ и составленія сокращеннаго учебнаго Октоиха. Такъ какъ эти книги требовались не по моей личной корысти, то я желалъ бы сложенія съ меня недоимки всего на сумму 3 р. 29 коп. и съ пересылкой.

Съ глубочайшимъ уваженіемъ и искреннею преданностію имѣю честь быть и пр.

8.

5 апрѣля 1883 года.

Долгомъ поставляю благодарить Васъ за письмо отъ 21 марта, которое, подобно своимъ братьямъ, обладаетъ силою возбуждать и плодить мысли и чувства. Переполненный таковыми, я затрудняюсь изложить настоящее письмо обстоятельно и въ порядкѣ, и буду слѣдовать болѣе теченію своихъ впечатлѣній и занимающихъ меня предположеній.

Подлинникъ Катихизиса, съ котораго въ 1803 году въ бывшей Казанской Академіи сдѣланъ былъ татарскій переводъ, попался мнѣ случайно: это—„Пространный Катихизисъ“, изданный въ царствованіе Императрицы Екатерины II при учрежденіи народныхъ училищъ. Мой экземпляръ девятаго изданія 1835 года. Катихизисъ этотъ богатъ содержаніемъ; изложенъ въ видѣ послѣдовательнаго разсужденія, а тексты всѣ отнесены подъ строку. Казанскіе переводчики 1803 года практично поступили, опустивъ изъ него всѣ подробности, доказательства и разъясненія, а также и тексты, и оставивъ только главныя мысли и положенія. Или, быть можетъ, въ то время было особо издано для начальныхъ школъ извлеченіе изъ этого Пространнаго Катихизиса. На всякій случай представляю вмѣстѣ съ симъ экземпляръ Катихизиса съ отмѣткой всѣхъ выпусковъ въ татарскомъ переводѣ.

По Вашему указанію я досталъ 11 № Церковнаго Вѣстника, въ которомъ напечатано свѣдѣніе объ инородческихъ

изданіяхъ Б. Общества и Св. Синода. Тутъ нѣтъ ни одного экземпляра древнѣйшихъ переводовъ, можетъ быть потому, что они большею частію печатались въ Москвѣ. Изъ четырехъ переводовъ, сдѣланныхъ въ Казани въ 1803 году, у меня нѣтъ только черемисскаго, который однако очень интересно было бы получить, но его я найду, быть можетъ, въ Московской Синодальной Типографіи, гдѣ онъ напечатанъ былъ въ 1804 году. Былъ еще другой Катихизисъ „Краткій", переведенный на разные инородческіе языки и печатанный въ Москвѣ въ 1808 году. Этотъ начинается такъ: Вопросъ: Какой ты природы? Отвѣтъ: черемисской природы (въ мордовскомъ переводѣ—мордовской природы). Вопросъ: Почему же ты христіанское званіе себѣ присвояешь? — Присвояю по принятіи св. крещенія за содержаніе вѣры Господа нашего Іисуса Христа Сына Божія и святаго закона. — Чему учитъ православный законъ и вѣра? и т. д. А въ концѣ этого Катихизиса помѣщена исповѣдь. Первообразъ инородческихъ изданій этого послѣдняго Катихизиса на чувашскомъ языкѣ напечатанъ былъ въ Петербургской Синодальной Типографіи въ 1800 году на счетъ преосвященныхъ Амвросія С.-Петербургскаго и Павла Ярославскаго. Экземпляръ этого изданія (т. е. чувашскаго 1800 г.) было бы очень интересно получить.

Изъ инородческихъ изданій, перечисленныхъ въ 11 № Церковнаго Вѣстника, я покорнѣйше просилъ бы прислать для Казанской Академіи и Переводческой Комиссіи экземпляра по 3 или 4 слѣдующихъ №№. *Новый завѣтъ*: 2) на турецкомъ яз. армянскими буквами, 4)—калмыцкомъ, 7)—монгольскомъ, 8)—персидскомъ; *Евангеліе*: 11, 12, 13, 14 и другой 14, 15 на калмыцкомъ яз., 71)—Литургію на черемисскомъ языкѣ. Богослужебныя книги на якутскомъ яз.: 78)—Часословъ съ Псалтирью, 79)—Литургію св. Іоанна Златоустаго съ Требникомъ, 80)—Канонникъ, 81)—Указаніе пути въ Царство Небесное (прочіе якутскіе переводы мы получили отъ Якутскаго Преосвященнаго Діонисія).

Въ производствѣ дѣла 1803 года о переводѣ Катихи-

зиса на инородческіе языки я ожидаю найти какія либо указанія на переводчиковъ. Въ то время Казанскимъ Архіепископомъ былъ Серапіонъ, переведенный вскорѣ въ Митрополиты Кіевскіе. Недавно я видѣлъ въ рукописи его Казанскій дневникъ, именно за 1803 годъ. Къ сожалѣнію въ немъ не нашелъ я интересующихъ меня свѣдѣній, только въ концѣ дневника почуялся мнѣ намекъ на татарскаго переводчика Катихизиса: наканунѣ отъѣзда Серапіона изъ Казани въ Кіевъ въ числѣ являвшихся проститься съ нимъ лицъ записанъ „татаринъ Исай“. Такого имени у татаръ нѣтъ; подобно звучатъ *Гайса* и *Исхакъ*. Я принимаю послѣднее и признаю въ немъ Исхака Хальфина[1]), которому я, по другимъ соображеніямъ, приписалъ татарскій переводъ Катихизиса въ своей статьѣ, читанной на Археологическомъ съѣздѣ въ Казани въ 1877 году.

Подъ вліяніемъ напомянутаго Вами въ письмѣ отъ 27 февраля изрѣченія Спасителя: *дѣлайте дондеже день есть*, мнѣ сильно врѣзалось желаніе издать древнеславянскій текстъ Четвероевангелія на основаніи Востоковскаго изданія Остромирова кодекса и издаваемаго о. Амфилохіемъ Галичскаго Евангелія; мнѣ представляется эта работа нетрудной и небольшой, ограничиваясь только этими двумя изданіями. На первый разъ я ограничусь двумя Евангелистами — Матѳеемъ и Маркомъ, которые уже изданы архимандритомъ Амфилохіемъ. Я сообщилъ свою мысль здѣшнему знатоку славянщины профессору Мемнону Петровичу Петровскому, онъ охотно готовъ принять участіе въ этомъ изданіи, но считаетъ нужнымъ имѣть въ пособіе Miklosich— Evangelium S. Matthaei palaeslovenicum, e codicibus edidit Fr. Miklosich. Vindobonae. 1856 (8° 80), котораго г. Петровскій не могъ никакъ добыть для своей обширной библіотеки, особенно богатой славянскими изданіями.

Недавно и совершенно случайно обратилъ я вниманіе на грамматическое устройство извѣстнаго антифона: „Отъ юности

[1]) Былъ учителемъ татарскаго языка въ казанской первой гимназіи.

моея мнози борютъ мя страсти", доселѣ, когда наступилъ уже седьмой десятокъ лѣтъ, не приходило въ голову спросить, что такое мнози страсти,—оказывается, что прилагательное мужскаго рода согласовано съ существительнымъ женскаго рода. Это у насъ проходитъ не только безъ смущенія, но и безъ всякаго сознанія; а что было бы, если бы гимназистъ или семинаристъ написалъ: multi passiones? Сочли бы это за непростительную ошибку. Исправители Библіи прошлаго столѣтія были несомнѣнно ученые богословы и знатоки латинскаго и греческаго языковъ, но о славянскомъ языкѣ не имѣли никакого понятія,—и вотъ они перепортили всю Библію. Славянскій языкъ и вся древне-славянская письменность почти исключительно церковнаго и богословскаго содержанія. Поэтому славянскій языкъ, по крайней мѣрѣ древле-славянскій и церковный, долженъ непремѣнно преподаваться въ духовныхъ школахъ, онъ и былъ введенъ въ Академіи. Но если справедливъ слухъ, что будто бы славянскій языкъ исключается изъ академическаго курса, то это весьма жалко. Нельзя ли, въ случаѣ справедливости упомянутаго слуха, вооружиться всѣми силами, чтобы отстоять этотъ важный предметъ, существенно и естественно церковный и богословскій?—И что же, у насъ въ духовенство всосалось пренебреженіе къ славянщинѣ,—готовы все по боку. Поэтому то мнѣ еще сильнѣе и настоятельнѣе желательно напечатать вышеупомянутую редакцію Четвероевангелія, — авось хоть этой искрой затлѣется угасающее чувство родного славянскаго и православнаго нашего дѣла.

Съ искреннимъ уваженіемъ и душевной преданностью имѣю честь быть и пр.

Я забылъ поблагодарить Васъ за присылку свѣдѣній изъ Вѣны. Мнѣ однако замѣчательнымъ и характернымъ показалось со стороны нѣмецкаго ученаго, начальника И. К. Библіотеки, что онъ ни съ того ни съ сего заявилъ, что я не знаю сочиненія Г. Отто, хотя публикація о немъ была очень давно; и онъ мнѣ прислалъ книжку изъ своей библіотеки, а самъ не

удостоилъ принять мою брошюрку, также и его предположеніе, что текстъ греческій, изложенный Dr. Отто, поможетъ мнѣ возстановить турецкій переводъ. Но это напрасно такъ думаетъ: мнѣ нужно древнюю и точную транскрипцію греческими буквами турецкаго перевода, что̀ будетъ даже фактомъ для исторіи турецкаго языка. Но нѣмцы во первыхъ пренебрегаютъ православными памятниками и дѣяніями и любятъ осчастливливать всѣхъ своими наставленіями. Его дѣло было сказать, что въ И. К. Библіотекѣ турецкаго перевода Исповѣданія Патріарха Геннадія Схоларія нѣтъ, и больше ничего. Подъ старость я ожесточаюсь противъ всѣхъ иностранцевъ, въ томъ числѣ особенно противъ англичанъ.

9.

11 апрѣля 1883 года. День св. Варсонофія, одного изъ первыхъ просвѣтителей темнаго царства Казанскаго.

Вчера я отправилъ, въ видѣ посылки, въ Ваше распоряженіе нѣсколько экземпляровъ напечатанной статьи: „О церковномъ богослуженіи на инородческихъ языкахъ“. Когда я уже ее напечаталъ и прочиталъ въ чистомъ оттискѣ, возникла въ моей памяти и воображеніи цѣлая вереница лицъ и событій, среди которыхъ и подъ благотворнымъ вліяніемъ которыхъ росла татарская школа и подготовлялось церковное богослуженіе на татарскомъ языкѣ. И въ срединѣ этой картины—рядъ годовъ 1868—1871, когда школа была осчастливлена посѣщеніемъ Высочайшихъ Особъ; а изъ всѣхъ этихъ посѣщеній особенною такъ сказать семейностію, задушевностію и обаятельною простотою блистаетъ 18-е іюля 1869 года[1]), памятное безъ сомнѣнія и для Васъ. Когда при свѣтѣ такихъ воспоминаній взглянулъ я на свою статейку, она показалась мнѣ крайне убогой и блѣдной, исполненной пробѣловъ и недоговорокъ. И только надежда на Вашу благосклонность

[1]) День посѣщенія школы Ихъ Величествами Государемъ Наслѣдникомъ Александромъ Александровичемъ, Государынею Цесаревною Маріею Ѳеодоровною и Великимъ Княземъ Алексіемъ Александровичемъ.

и снисходительность внушаетъ мнѣ смѣлость явиться къ Вамъ съ такимъ скуднымъ приношеніемъ, вмѣсто краснаго яйца, въ наступающій свѣтлый праздникъ Воскресенія Христова.

Я радъ, что могу скрасить настоящее письмо выдержкой изъ письма ко мнѣ кончившаго курсъ въ Казанск. Учит. Семинаріи крещено-татарскаго юноши Макара Софронова, находящагося учителемъ въ поселкѣ Фершампенуазъ Верхнеуральскаго уѣзда Оренбургской губ., гдѣ жители, такъ называемые ногайбаки, крещеные татары казачьяго сословія. Я ему послалъ книгъ на татарскомъ языкѣ и въ томъ числѣ требникъ съ надписью на его имя. На это онъ мнѣ и отвѣчаетъ отъ 19 марта. Еще поясню, что учителемъ въ той же самой школѣ лѣтъ 10 служилъ родной братъ нашего Василія Тимоѳеевича [1]), Игнатій Тимоѳеевъ, который въ третьемъ году поставленъ во священники въ Ногайбакскій же поселокъ Остроленку. Съ его поступленіемъ туда въ Остроленкѣ построили новую церковь, а прежнюю перенесли въ Фершампенуазъ, приписавъ ее пока къ Остроленкѣ.

И такъ вотъ что пишетъ Софроновъ:

„17 сего марта присланныя вами книги я получилъ, преискренно благодарю васъ. Ученики мои такъ обрадовались, когда я надарилъ ихъ новыми книгами, что имъ не нужно было и золота. Требникъ, подписанный на мое имя, я тоже получилъ и не могу выразить словами свою благодарность вамъ; просто голова моя коснулась неба. Я даже никогда не оставляю этотъ требникъ, всегда ношу съ собой. О. Игнатій (т. е. Тимоѳеевъ) двѣ недѣли сряду служилъ въ Фершампенуазѣ, исповѣдывалъ жителей этого поселка; въ два раза говѣли болѣе 300 человѣкъ. Жители Фершампенуазскіе только и говорятъ: слава Богу, теперь есть у насъ церковь. Вообще жители этого поселка лучше всѣхъ ногайбаковъ. Я каждое воскресенье служу съ учениками моими часы, поемъ молитвы по-татарски, читаю тоже на родномъ языкѣ и каждый разъ

[1]) Священникъ изъ татаръ, сотрудникъ Н. И. Ильминскаго при основаніи и веденіи крещено-татарской школы въ Казани.

церковь бываетъ полна народомъ и старики всякій разъ говорятъ: „рахмятъ“ (спасибо). Батюшка Игнатій послѣ службы говоритъ проповѣди по-татарски. Слушатели, по выходѣ изъ церкви, разговариваютъ между собою дорогой такъ: „прежде, когда священникъ былъ русскій, мы ничего не могли понять, что онъ читаетъ и что говоритъ, а теперь все слышимъ и все понимаемъ. Это намъ Богъ послалъ священника изъ крещеныхъ татаръ“.

И этотъ случай не единственный. Вездѣ и у всѣхъ инородцевъ единоплеменный священникъ и богослуженіе и поученіе на языкѣ родномъ производятъ на инородческихъ прихожанъ дѣйствіе пробуждающее и оживляющее. Родные звуки, даже сами по себѣ, бьютъ прямо въ созвучныя стороны сердца. Доселѣ крещеные инородцы, можно сказать, спали или лучше по Евангельски: сидѣли (т. е. даже и ощупью не бродили) во тьмѣ и сѣни смертней: теперь занимается заря, начинаютъ люди пробуждаться. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ уже замѣтно радостное чувство и оживленіе въ инородческихъ, даже глухихъ мѣстностяхъ. И думается, что это не блуждающіе огоньки, не мимолетный блескъ молніи, а настаетъ настоящій день, сіяетъ надъ темной долиной инородчества Солнце Правды. Христосъ Воскресе! Да воскреснетъ Богъ и расточатся врази Его,—враги вѣры и отечества. — Благодарный и преданный Вамъ и пр.

10.

16 апрѣля 1883 года.

Сегодня раннимъ утромъ прочиталъ я, въ мартовской книжкѣ Русскаго Вѣстника текущаго года, статью Б. М. Юзефовича: „Христіанство, Магометанство и Язычество въ восточныхъ губерніяхъ Россіи“.

Г. Юзефовичъ былъ въ числѣ сотрудниковъ М. Е. Ковалевскаго—сенатора, ревизовавшаго Казанскую и Уфимскую губерніи; поэтому его статья можетъ имѣть вѣсъ оффиціальнаго документа. И такъ какъ г. Юзефовичъ направилъ свои

факты и мысли съ видимымъ желаніемъ предрѣшить, или лучше—содѣйствовать рѣшенію важнаго государственнаго вопроса, касающагося обширнаго края, то статья его заслуживаетъ внимательнаго прочтенія и обсужденія. Принявъ, кромѣ того, въ соображеніе, что Русскій Вѣстникъ пользуется значительнымъ, заслуженнымъ вниманіемъ лицъ правительственныхъ, я рѣшился, ни мало не медля, исправить одну существенную ошибку въ этой статьѣ,—ошибку, на которой основано очень важное заключеніе.

Авторъ раздѣляетъ крещеныхъ татаръ на старокрещеныхъ и новокрещеныхъ и, признавая послѣднихъ за настоящихъ татаръ, старокрещеныхъ принимаетъ за какое-то особое племя, но только не татарское. Старокрещеные татары, по его мнѣнію, природные шаманисты подобно чувашамъ, черемисамъ и другимъ инородцамъ здѣшняго края, поэтому они легко приняли крещеніе тотчасъ по завоеваніи Казани царемъ Иваномъ Васильевичемъ. Напротивъ новокрещеные татары искони были настоящіе природные татары, а татары суть природные магометане; крестившись, не раньше какъ съ половины прошлаго столѣтія, по какимъ нибудь внѣшнимъ побужденіямъ, они не хотѣли и не могли, да и не могутъ искренно усвоить христіанскую вѣру, чему главнымъ образомъ препятствовало непобѣдимое и фанатичное магометанство ихъ. Слѣдовательно, старокрещеные татары этнографически, по своимъ національнымъ и природнымъ чертамъ, нисколько не расположены къ магометанству и никогда не перейдутъ въ него, а новокрещеные татары, не смотря ни на какія крутыя и мягкія мѣры, не отстанутъ отъ магометанства и не примутъ христіанства. Отсюда прямой выводъ, хотя прямо не высказанный авторомъ, отпустить всѣхъ новокрещеныхъ татаръ въ магометанство; за то усилить матеріальнымъ пособіемъ отъ правительства инородческія школы, переводъ нравоучительныхъ и богослужебныхъ книгъ на инородческіе языки, словомъ, мѣры Православнаго Миссіонерскаго Общества и Братства Св. Гурія,—собственно для того, чтобы

старокрещеныхъ именно татаръ утвердить въ Православіи и сдѣлать ихъ истинными христіанами.—Свою оригинальную теорію о племенномъ и коренномъ различіи старокрещеныхъ и новокрещеныхъ татаръ авторъ основываетъ главнымъ образомъ на домашнемъ бытѣ и обстановкѣ, на внѣшнемъ видѣ (костюмѣ и проч.) и на религіозныхъ обрядахъ, которые уподобляютъ старокрещеныхъ татаръ чувашамъ язычникамъ и отчасти русскимъ, а новокрещеныхъ татаръ, даже еще не заявившихъ формально свое отпаденіе, уподобляютъ непремѣнно и исключительно магометанамъ. Къ этому у него присоединяется рѣзкое раздѣленіе ихъ и по времени крещенія: старокрещеные крестились сейчасъ по взятіи Казани, какъ бы всѣ вдругъ, а новокрещеные стали креститься уже съ половины прошлаго вѣка. Разграниченіе старокрещеныхъ и новокрещеныхъ татаръ на два разныя племени мнѣ представляется невѣрнымъ. Я не силенъ въ исторіи, но на основаніи татарскаго и другихъ здѣшнихъ нарѣчій съ убѣжденіемъ полагаю, что Казанское Царство, въ которомъ господствующимъ племенемъ были татары, до самого уничтоженія его русскими, было магометанскимъ только по имени, подобно теперешнимъ напримѣръ киргизамъ; масса татарскаго народа держалась шаманской старины, (такъ какъ всѣ татарскія и монгольскія племена вначалѣ были шаманской вѣры), только при ханскомъ дворѣ и у нѣкоторыхъ, можетъ быть, аристократовъ существовала въ исправности магометанская вѣра и нѣкоторая грамотность. Магометанство усилилось и распространилось въ Казани уже подъ русскимъ владычествомъ, и вѣроятно преимущественно съ половины прошлаго вѣка: не даромъ татары помнятъ императрицу Екатерину II и называютъ ее Аби-патша — Бабушка - царь. Такъ какъ крещеніе рано отдѣлило старокрещеныхъ татаръ отъ общей массы татарскаго населенія и устранило ихъ такимъ образомъ отъ общаго движенія татаръ въ магометанскомъ направленіи и образованіи, то они и остались шаманистами; напротивъ новокрещеные татары стали принимать христіанство уже тогда, когда магометанское образованіе и обрядность начали уже

проникать въ массу народа, и поелику крещеніе этихъ татаръ продолжалось и въ нынѣшнемъ столѣтіи даже до воцаренія въ Бозѣ почившаго государя Александра Николаевича, подъ вліяніемъ льготъ за крещеніе, особенно во время рекрутскихъ наборовъ, то естественно въ новокрещеныхъ татарахъ замѣтно вообще больше магометанства. Но во первыхъ противъ теоріи г. Юзефовича говоритъ то, что даже въ настоящее время у многихъ сельскихъ татаръ-магометанъ существуютъ шаманскіе обычаи, напримѣръ жертвы водянымъ, вѣра въ домовыхъ и т. д.—это есть очевидно остатокъ шаманской старины вообще татарскаго народа. Во вторыхъ, есть немало упорныхъ и отчаянныхъ отступниковъ среди несомнѣнно старокрещеныхъ татаръ. Я укажу на село Елышево Мамадышскаго и деревню Кибякози Лаишевскаго уѣзда—эти поистинѣ центры отступническаго движенія. Это были, повторю, настоящіе старо-крещены, а теперь они ничѣмъ не отличаются отъ магометанъ, какъ новокрещеные отступники. У инородцевъ, какъ вообще у простаго народа, костюмъ и внѣшній обрядъ вполнѣ соотвѣтствуетъ религіозности. Какъ скоро крещеный татаринъ расположился къ магометанству, онъ уже стрижетъ свои волосы, какъ можно, глаже и украдкой надѣваетъ тибетейку (татарскую шапочку); затѣмъ женскій полъ начинаетъ одѣваться, какъ магометанки. И это не только у крещеныхъ татаръ, но и у чувашъ, отпадшихъ отъ православія въ магометанство, вся наружность и бритыя головы въ чаплашкахъ, какъ у настоящихъ татаръ магометанъ. Стало быть, сохранность у старокрещеныхъ татаръ языческихъ обрядовъ нисколько не доказываетъ ихъ племенную особность отъ татаръ и невозможность перехода въ магометанство. Какъ день и ночь, какъ лѣто и зима, при всей повидимому противоположности, незамѣтно сливаются окраинами, точно также старокрещеные и новокрещеные татары сливаются какъ по времени крещенія, такъ и по степени своего убѣжденія въ христіанствѣ или въ магометанствѣ. Въ настоящее время названія старокрещеный и новокрещеный суть типы, наглядно отлича-

ющіеся одеждою, волосами и т. д. Бываютъ и теперь случаи,— какой нибудь татарченокъ, круглый сирота, нанимается въ пастухи въ русскую деревню, остается тамъ на нѣсколько лѣтъ, пріютится въ какомъ нибудь крестьянскомъ семействѣ сначала какъ работникъ, а у крестьянина сыновей нѣтъ, а есть дочь; пришлый человѣкъ становится, какъ членъ семейства, постепенно привыкаетъ и къ русской жизни и къ русскому обряду и, еще не крестившись, отпускаетъ волосы; наконецъ съ общаго добровольнаго согласія и совѣта такой татаринъ крестится и женится на русской и дѣлается совершенно русскимъ человѣкомъ. Я веду рѣчь къ тому, что, если отпустить новокрещеныхъ, то за ними потянутся и старокрещеные, и не только татары, но и чуваши, черемисы и проч. инородцы. Отступниковъ нужно сдержать и обуздать непремѣнно, потому что христіанскія мѣры еще мало развиты, христіанское воспитаніе и ученіе еще не вполнѣ распространилось и укоренилось въ массѣ народа. Но на эту тему я по возможности писалъ для Васъ[1]) по предложенію преосвященнаго Сергія въ прошломъ году, по поводу извлеченія изъ всеподданнѣйшаго отчета по Казанской губерніи за 1881 годъ. Мнѣ представляется нѣкоторое сходство, а быть можетъ и солидарность настоящей статьи съ тѣмъ отчетомъ.

Что касается до возстановленія при Казанской Академіи Миссіонерскаго Отдѣленія, до усиленія братскихъ и миссіонерскихъ инородческихъ школъ, даже до отсутствія въ русскихъ народныхъ школахъ религіозно-воспитательнаго направленія, о чемъ говорится въ статьѣ г. Юзефовича, — все это вѣрно и справедливо и желательно. Для ревизовавшаго сенатора писали записки и доставляли матеріалы протоіерей Е. А. Маловъ, я и г. Радловъ [2])—инспекторъ татарскихъ, башкир-

---

[1]) Н. И—чъ имѣетъ въ виду оффиціальную свою записку, представленную при бумагѣ, записанной въ исходящій журналъ Учит. Семинаріи 29 авг. 1882 г. за № 578, но помѣченную собственноручно авторомъ 4 часами утра 30 авг. 1882 г. Записка эта объемомъ около $1^1/_2$ печатн. листа будетъ напечатана особо.

[2]) В. В. Радловъ, въ настоящее время академикъ, извѣстный оріенталистъ.

скихъ и киргизскихъ школъ Казанскаго учебнаго округа. Г. Юзефовичъ воспользовался всѣми ими, но впрочемъ и самъ не однократно видѣлъ и Казанскую учительскую семинарію и Крещено-татарскую школу и нѣкоторыя братскія школы въ деревняхъ,—но на все это онъ навелъ колоритъ своей идеи.

Желая не опоздать сегодня на почту, дабы Вы могли прочитать письмо мое среди праздничныхъ, болѣе досужныхъ дней, я спѣшу кончить его, а приходящія по его поводу мысли о братскихъ и народныхъ школахъ, а также о церковно-приходскихъ училищахъ, постараюсь изложить и представить черезъ нѣсколько дней.

Привѣтствую Васъ съ наступающимъ завтра великимъ днемъ (по общему нареченію здѣшнихъ инородцевъ всѣхъ) Святыя Пасхи.

II.

1-го мая. Вечеръ.

Не умѣю и благодарить Васъ за безцѣнныя Ваши строки отъ 23 апрѣля. Наступаютъ великіе дни,—вся Россія и наша смиренная семинарская обитель колѣнопреклонно молитъ Господа, да совершится въ мирѣ вѣнчаніе Государя Императора. — Сегодня совершенно неожиданно пришелъ ко мнѣ податель сего, съ запиской преосвященнаго Діонисія епископа Якутскаго, якутъ Егоръ Дмитріевичъ Николаевъ, избранный представитель якутскихъ инородцевъ, командированный на предстоящую коронацію Ихъ Императорскихъ Величествъ. Мнѣ пришло на мысль, что было бы хорошо, если бы онъ и другіе инородческіе представители, крещеные конечно, были допущены на общее собраніе Православнаго Миссіонерскаго Общества. И вообще, если только мало-мальски будете имѣть свободную минутку, но нѣтъ! не можете ли поручить кому либо наблюсти, чтобы подобнымъ инородцамъ было оказано всякое пособіе и разъясненіе или руководство, чтобы видѣть Государя и Русское Царство и все, что для Руси свято и дорого.

PS. Сейчасъ звонъ. Преосвященный Палладій выѣхалъ изъ Казани, чтобы слѣдовать въ Москву. Дай Богъ въ добрый часъ.

12.

21 іюня 1883 года.

Продолжаю письмо отъ 17 іюля [1]), отвѣчая на Ваше письмо отъ 10 того же мѣсяца.

Господь да возстановитъ и укрѣпитъ Ваше здоровье и да сохранитъ Вашу жизнь. Вамъ крѣпость нужна адамантова; Вамъ лѣта нужны Мафусаловы. Говорю по совѣсти: всѣ дѣла нашего церковнаго управленія нуждаются въ Вашей помощи и зоркомъ взорѣ: но особенно инородческое дѣло требуетъ особаго Вашего покровительства, потому что противъ него, противъ инородческихъ языковъ, изданій Переводческой Коммиссіи не мало зависти и желчи. Кто прикидывается патріотомъ, кто чѣмъ. Кстати скажу: кто больше всѣхъ посочувствовалъ Синодальному указу [2]) 15 января 1883 г. за № 1? Преосвященный Амвросій Харьковскій епископъ. Онъ мнѣ прислалъ печатную копію сего указа и поздравилъ письмомъ съ этимъ актомъ, какъ оправданіемъ трудовъ Переводческой Коммиссіи, и потомъ онъ перепечаталъ мою статейку о богослуженіи на инородческихъ языкахъ въ Харьковскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ. Преосвященный Амвросій, какъ нѣкогда Елисей, унаслѣдовалъ миссіонерскую благодать и взгляды покойнаго митрополита Иннокентія, не только доселѣ не замѣненнаго, но и долго незамѣнимаго. Вотъ бы кому быть руководителемъ и опорой миссіонерскаго дѣла въ метрополіи приволжскаго исламизма.

Въ Вяткѣ хвалятъ нынѣшняго викарія преосвященнаго

---

[1]) Письма этого не оказалось въ настоящемъ собраніи.

[2]) О предоставленіи епархіальнымъ архіереямъ разрѣшать по усмотрѣнію богослуженіе на инородческихъ языкахъ.

Тихона, изъ ректоровъ Кавказской семинаріи. Говорятъ, что человѣкъ симпатичный; онъ уже рукоположилъ одного крещенаго татарина, лично ему извѣстнаго и дѣйствительно стоющаго, во священники инородческаго прихода Уржумскаго уѣзда. И владыка Аполлосъ [1]) будто-бы все препоручилъ преосвященному Тихону. Вотъ и будетъ, съ Божьей помощью, добрый преемникъ нынѣшняго старца. Думаю завести переписку съ преосвященнымъ Тихономъ по инородческимъ вопросамъ.

Но вотъ у меня какой вопросъ, или лучше убѣдительнѣйшая просьба. Нынѣ кончилъ курсъ въ Казанской духовной академіи Алексѣй Андреевичъ Воскресенскій [2]), стипендіатъ Костромскаго Комитета Православнаго Миссіонерскаго Общества. Я недавно съ нимъ познакомился, т. е. не много болѣе года. Во всѣхъ отношеніяхъ,—т. е. по складу ума, дѣльности и вмѣстѣ скромности, серьезности и симпатичности, неутомимому и серьезному трудолюбію, этотъ молодой человѣкъ какъ разъ приходится по нашему дѣлу. Онъ усердно занимался арабскимъ языкомъ и кораномъ и вообще готовъ изучать магометанство и науку магометанскую не по европейскимъ переводамъ и сочиненіямъ, а изъ источниковъ непосредственныхъ. Конечно, онъ еще далеко не силенъ въ этомъ дѣлѣ, но тѣмъ болѣе необходимо ему остаться въ Казани и пользоваться здѣшними по сему предмету средствами и руководствомъ. Я полагалъ бы его поставить при крещено-татарской школѣ въ видѣ законоучителя: онъ вѣдь магистрантъ по богословію, а спеціально занимался св. Писаніемъ. Не утомляя Васъ подробными и длинными разъясненіями, тѣмъ паче, что и письмо мое такъ неразборчиво, я кратко скажу: Воскресенскій 1) подкрѣпитъ Василія Тимоѳеева и поддержитъ и даже двинетъ школу въ существенномъ и главнѣйшемъ предметѣ—въ Законѣ Божіемъ. 2) Онъ намъ поможетъ въ печатаніи и состав-

[1]) Епископъ вятскій.

[2]) Съ 1883 г. преподаватель Закона Божія въ казанской крещено-татарской школѣ, въ настоящее время съ 1894 г. инспекторъ школъ въ Букеевской ордѣ.

леніи переводовъ. Теперь онъ еще поможетъ трудомъ механическимъ, перепиской, корректурами и т. п., но участвуя вмѣстѣ со мной и Василіемъ Тимоѳеевичемъ въ пересмотрѣніи и исправленіи переводовъ, прислушиваясь къ нашимъ соображеніямъ и разсужденіямъ, практически занимаясь при школѣ татарскимъ языкомъ, онъ усовершенствуется... И со временемъ замѣнитъ насъ. Мнѣ уже 62-й годъ, надо же готовить человѣка, которому передать-бы это дѣло, а онъ именно и представляется какъ разъ подходящимъ къ этому дѣлу. Я веду отчасти и другія изданія: алтайскія, вотъ вѣроятно начнутся киргизскія, печатаемъ якутскія, и понемногу слѣдимъ за ихъ правильностію. — Воскресенскій, какъ стипендіатъ Костромскаго Епархіальнаго Комитета, долженъ поступить въ Кострому, но тамъ магометанства всего близь Костромы маленькая татарская слободка, полуобрусѣлая, т. е. всѣ они отлично владѣютъ русскимъ языкомъ, а потатарски знаютъ плохо. При крайней нуждѣ въ людяхъ, отпускать Воскресенскаго изъ Казани, изъ этого центра исламизма, на такой сравнительно ничтожный постъ—весьма жалко и непроизводительно. Но дѣло въ содержаніи. Воскресенскій бѣднаго священника сынъ и долженъ помогать отцу въ воспитаніи и содержаніи другихъ дѣтей мужскаго и женскаго пола. Ему при школѣ-то нужно назначить содержаніе наравнѣ съ жалованьемъ поступающихъ въ духовную семинарію учителями, т. е. до 700 руб., если можно изъ особыхъ суммъ Св. Синода. — Опять обращу Ваше вниманіе на множество работы по переводческой Коммиссіи и печатанію вещей необходимыхъ. Теперь, напримѣръ, я веду четыре изданія и читаю корректуры или всѣ или послѣднюю: сочиненіе покойнаго Гордія Семеновича Саблукова съ арабскими текстами (тутъ мнѣ помогаетъ Воскресенскій), Требникъ на якутскомъ языкѣ, изданіе 2-е, — онъ исправленъ въ Якутскѣ, а все таки иногда представляются какъ бы недосмотры, но во всякомъ случаѣ нужно читать корректуры, а, кромѣ меня, некому; служебникъ и книжицу на татарскомъ языкѣ корректируетъ о. Ва-

силій, но я прочитываю послѣднюю корректуру; теперь печатаю статью о переводахъ 1803 года изъ дѣла Св. Синода № 460, 1803 г.,—эту всю цѣликомъ долженъ и составить и корректовать. А затѣмъ — начали печатать богослужебные переводы чувашскіе; пойдутъ переводы алтайскіе. Вотъ и нуженъ свѣжій, дѣльный сотрудникъ, который бы спеціально вошелъ въ это дѣло. А впереди переводной и издательской работы еще больше. И я надѣюсь, даже положительно убѣжденъ, что Воскресенскій сильно поможетъ намъ по инородческому дѣлу.

Убѣдительнѣйше прошу, если только есть какая либо возможность, устроить это дѣло.

PS. Симбирскій преосвященный Варсонофій серьезно принялся за инородческое дѣло, — онъ человѣкъ не скорый, но основательный, а главное искренно благочестивый. Онъ уже рукоположилъ во священники одного чувашина.

Министръ Народнаго Просвѣщенія Иванъ Давыдовичъ возбудилъ вопросъ объ усиленіи славянскаго чтенія въ начальныхъ школахъ. Мнѣ приходится писать мнѣніе. Я имѣю въ виду настаивать на чтеніи въ церкви—Часослова и Псалтири. Что напишу, къ свѣдѣнію представлю Вамъ копію. Теперь, можетъ быть, мой Часословъ понадобится для сельскихъ школъ.

13.

5 августа 1883 года.

Имѣю честь представить, для прочтенія на сонъ грядущій, копію съ моего мнѣнія по возбужденному Иваномъ Давыдовичемъ вопросу о лучшей постановкѣ въ начальныхъ школахъ церковно-славянской грамоты. Управляющій теперь казанскимъ учебнымъ округомъ, Михаилъ Аѳанасьевичъ Малиновскій принялъ мое мнѣніе весьма сочувственно и представилъ его Министру Народнаго Просвѣщенія при бумагѣ, въ которой, расхваливъ мнѣніе паче всякой мѣры, ходатайствуетъ о помѣщеніи его въ ближайшей книжкѣ журнала Министер-

ства Народнаго Просвѣщенія для соображеній при рѣшеніи возбужденнаго Его Высокопревосходительствомъ вопроса. Сомнѣваюсь, чтобы ученая редакція посочувствовала моимъ заплѣсневѣлымъ понятіямъ и чувствованіямъ. Мнѣніе мое пошло въ столицу на дняхъ. Если черезъ мѣсяцъ или два оно не явится въ печати, то не найдете ли случая попросить Ивана Давыдовича о разрѣшеніи напечатать его въ одномъ изъ духовныхъ изданій? Я думаю, что мысли мои были бы умѣстны въ церковно-приходскихъ школахъ.

Пришедши на западъ солнца (жизни), пожелалъ я нѣкоторыя изъ своихъ мыслей, которыми я руководился (мысль моя склоняется представить мою дѣятельность, какъ прошедшую) въ инородческомъ дѣлѣ, которыя я излагалъ въ видѣ мнѣній по возбуждавшимся вопросамъ,—пожелалъ я эти мысли напечатать, дабы эти крохи, скудныя по существу, но стоившія мнѣ труда и времени, и быть можетъ въ русской, вообще небогатой, литературѣ не излишнія, послужили къ соображенію будущимъ русскимъ дѣятелямъ. Въ 1870 г. поставленъ былъ вопросъ о транскрипціи инородческихъ языковъ русскими буквами: допускать или не допускать въ русскомъ алфавитѣ приспособленія, вродѣ двоеточій и другихъ значковъ для писанія русскими буквами инородческихъ текстовъ. Я застаивалъ необходимость приспособленія къ инородческимъ звукамъ. Писалъ я два мнѣнія, да между ними дополнительное письмо на имя бывшаго въ то время Министра Народнаго Просвѣщенія графа Дм. Андр. Толстого. И вздумалъ я это напечатать особой брошюрой, въ ограниченномъ числѣ экземпляровъ, такъ, какъ я напечаталъ свое славянское „Размышленіе [1])“. Петръ Дмитріевичъ Шестаковъ еще въ началѣ іюня сего года представилъ при своей ходатайственной бумагѣ копію съ моей переписки о транскрипціи г. Министру Народнаго Просвѣщенія, чтобы разрѣшено мнѣ было ее напеча-

[1]) **Размышленіе о сравнительномъ достоинствѣ въ отношеніи языка разновременныхъ редакцій церковно-славянскаго перевода Псалтири и Евангелія. Казань. 1882.**

тать. Но доселѣ нѣтъ отвѣта. Печально и тяжело. Нельзя ли при случаѣ замолвить и за эту переписку, т. е. за сіе предполагаемое мною скромное изданіе, при свиданіи съ Иваномъ Давыдовичемъ, но, разумѣется, такъ, чтобы не возбудить въ старцѣ Божіемъ какого либо подозрѣнія? Это, по правдѣ сказать, мое разставаніе или разсчетъ съ жизнью.—Вотъ напримѣръ Гордій Семеновичъ Саблуковъ среди своихъ трудовъ застигнутъ смертью въ расплохъ, хотя и на 73-мъ году жизни. И всѣ почти его труды, по истинѣ драгоцѣнные и самостоятельные, остались такъ, не конченными, не договоренными, иногда на лоскуткахъ. Все должно бы пропасть,—а человѣкъ работалъ всю жизнь, и работалъ и благочестно и патріотично. Теперь кое какъ принялись мы печатать чрезъ пято-на десято, чтобы хоть что нибудь спасти отъ окончательной гибели и потери.

Еще одинъ пунктъ, пока послѣдній. По моему докладу Контора Московской Синодальной типографіи прислала мнѣ копію съ синодальнаго постановленія о моемъ Часословѣ; тамъ оказались небольшія неясности. Но это все къ лучшему. Ибо я вздумалъ заднимъ умомъ присоединить къ Часослову утреннія и вечернія молитвы въ томъ объемѣ, какъ онѣ печатаются въ сокращенномъ молитвословѣ. Это было весьма полезно для начальныхъ училищъ, давши имъ все потребное на дневную ихъ жизнь,—хлѣбъ насущный и днешній. Я бы желалъ, чтобы Часословъ успѣлъ выйти въ свѣтъ и поступить въ школы въ началѣ будущаго сентября. Нельзя ли замолвить и объ ускореніи этого дѣла, т. е. разрѣшеніи хозяйственнымъ управленіемъ замѣченныхъ неясностей? Смѣю рекомендовать, какъ чиновника знающаго и дѣльнаго, симпатичнаго г. Шкинскаго, который составилъ сводный экземпляръ Часослова для печатанія и написалъ обстоятельную записку о результатахъ его свода.

Надѣюсь еще однимъ письмомъ объ Воскресенскомъ застать Васъ въ С.-Петербургѣ.

Съ искреннею преданностію и глубочайшимъ почтеніемъ и благодарностью имѣю честь быть и пр.

14.

1 октября 1883 года.

Вчера, послѣ всенощной, я былъ обрадованъ Вашимъ письмомъ отъ 26 числа. Мнѣ почуялся тонъ письма бодрымъ, такъ сказать здоровымъ, и я заключилъ, что заграничный отдыхъ, при помощи Божіей, подкрѣпилъ Ваши силы.

Послѣ Вашего отъѣзда изъ Петербурга, я, поощренный благосклоннымъ вниманіемъ къ моей запискѣ о церковно-славянскомъ чтеніи Ивана Давыдовича, осмѣлился представить ему свои брошурки: О сравнительномъ достоинствѣ разновременныхъ редакцій славянскаго перевода Псалтири и Евангелія и О церковномъ Богослуженіи на инородческихъ языкахъ. Его Высокопревосходительство отписалъ мнѣ „искреннѣйшую благодарность“ за присылку этихъ статеекъ, которыя, — оказалось,—онъ уже читалъ прежде. Въ томъ же письмѣ (отъ 13 сентября) Иванъ Давыдовичъ упомянулъ, что статья о церковномъ чтеніи будетъ помѣщена въ октябрской книжкѣ Журнала М. Н. П., а отдѣльные оттиски оной уже готовы; изъ нихъ 200 отправлены къ Вашему Высокопревосходительству, вслѣдствіе изъявленнаго Вами желанія, а 100 посланы въ Казань въ мое распоряженіе; сверхъ того нѣсколько экземпляровъ доставлены Гг. Попечителямъ Учебныхъ Округовъ, для принятія въ соображеніе при разсмотрѣніи вопроса о преподаваніи въ училищахъ церковно-славянскаго языка. Этотъ, сейчасъ оконченный десятокъ строкъ буквально приведенъ, только mutatis mutandis, изъ письма Ивана Давыдовича, а цифры 200 и 100 написаны его собственной рукой. Вѣроятно эта сотня экземпляровъ, доставшаяся мнѣ, относится къ тѣмъ тремъ стамъ, которые изволили заказать Вы для себя. Я стараюсь раздавать свои экземпляры людямъ, болѣе или менѣе близко стоящимъ къ народному образованію, и, кажется, изложенная въ статьѣ мысль принимается вообще съ сочувствіемъ.—Въ томъ же письмѣ Иванъ Давыдовичъ обѣщаетъ вскорѣ сообщить мнѣ отвѣтъ на мою просьбу о разрѣшеніи на-

ЗЕРКАЛО ОЧЕВИДНОЕ.

И. Т. ПОСОШКОВА.

(Редакція полная).

По рукописному списку, хранящемуся въ библіотекѣ Казанской Духовной Академіи, по опредѣленію Совѣта Академіи,

издалъ проф. А. ЦАРЕВСКІЙ.

КАЗАНЬ.
Типо-литографія Императорскаго Университета.
1895.

Печатать дозволяется. Ректоръ Академіи, протоіерей
Александръ Владимірскій.

„Книжица воистину благопотребна: великое раскольникамъ обличеніе и постыжденіе. Книжица достойна въ свѣтъ произвестися“.... „Зѣло книжица та благопотребна правовѣрнымъ“.

Слова св. Димитрія Ростовскаго о „Зеркалѣ очевидномъ“ (Письма къ Ѳеологу).

„Ради обличенія раскольнича, книгу Зеркало очевидное, буде будетъ принято къ печати, книгъ по пятиглати въ школы разослать“.

Посошковъ. „Книга о скудости и богатствѣ“, стр. 15, 16.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Приступая къ изданію одного изъ капитальнѣйшихъ сочиненій И. Т. Посошкова, считаемъ умѣстнымъ и нелишнимъ предпослать нѣсколько замѣчаній о литературной дѣятельности Посошкова вообще и объ издаваемомъ теперь сочиненіи его въ частности.—Прежде всего, къ свѣдѣнію лицъ, интересующихся Посошковымъ и его трудами, напомнимъ самыя общія данныя біографическія о самомъ Посошковѣ и библіографическія объ его сочиненіяхъ.

Иванъ Тихоновичъ Посошковъ, феноменальный русскій талантъ-самородокъ, по происхожденію своему былъ оброчный крестьянинъ изъ подмосковнаго села Покровскаго, родился около 1653 года. Дѣятельность свою проявилъ въ разнообразнѣйшихъ сферахъ: кромѣ землевладѣнія и земледѣлія, онъ устраивалъ различные заводы и промышленныя предпріятія по части винокуреннаго, оружейнаго, техническаго, столярнаго, гравернаго, монетнаго, мануфактурнаго производствъ. Ему доступны были, кромѣ того, знанія въ иконописномъ мастерствѣ, нѣкоторыя свѣдѣнія медицинскія, минералогическія и т. д. Еще болѣе выдѣлялся Посошковъ изъ среды своихъ современниковъ и односословниковъ обширною начитанностію, замѣчательною умственною развитостію и литературною дѣятельностію. Благодаря своей предпріимчивости и дѣловитости, Посошковъ сдѣлался человѣкомъ состоятельнымъ и даже въ свое время, время еще рѣзкаго разграниченія сословій благородныхъ отъ „подлыхъ“, — довольно замѣтнымъ. Многосторонними знаніями, а также сочиненіями своими Посошковъ настолько выдѣлился, что имѣлъ нѣкоторыя

личныя и заочныя сношенія съ высокопоставленными людьми и крупнѣйшими историческими дѣятелями своей эпохи. Самъ Петръ Великій лично давалъ Посошкову порученія (по приготовленію воинскихъ снарядовъ). Новгородскій митрополитъ Іовъ со вниманіемъ и уваженіемъ относился къ Посошкову. Святитель Димитрій Ростовскій пріятно пораженъ былъ сочиненіями Посошкова и искалъ знакомства съ нимъ. Сочиненіями Посошкова интересовались Ѳеофанъ Прокоповичъ и Ломоносовъ, и имѣли у себя нѣкоторыя изъ нихъ.—За свои обличительныя сочиненія въ старости Посошковъ подвергся преслѣдованію, былъ посаженъ въ крѣпость и умеръ подъ арестомъ въ 1726 году.

Отъ Посошкова осталось много сочиненій самаго разнообразнаго содержанія. Открыты и съ именемъ Посошкова извѣстны теперь слѣдующія несомнѣнно подлинныя его сочиненія:

1) **О ратномъ поведеніи.** Написано Посошковымъ въ 1700 г.; сохранилось въ двухъ автографахъ Посошкова: одинъ въ Погодинскомъ отдѣленіи Императорской Публичной Библіотеки (№ 1750), и другой въ Московскомъ Главномъ Архивѣ Министерства Юстиціи. Издано это сочиненіе четыре раза: 1) — въ 1793 г., Ѳ. Розановымъ, подъ заглавіемъ: „Россіянинъ прошедшаго вѣка“; 2)—въ 1842 г., М. Погодинымъ, въ 1-мъ томѣ изданія „Сочиненій И. Посошкова“; 3)—въ 1888 г., въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ исторіи и древностей Россійскихъ“, кн. 2-я; и 4)—въ томъ же 1888 г., въ „Матеріалахъ для русской исторіи“, С. Бѣлокурова.

2) **Доношеніе о духовныхъ дѣлахъ** Стефану Яворскому. Написано Посошковымъ въ 1703 г.; сохранилось въ автографѣ въ Типографской Синодальной библіотекѣ (№ 414); издано К. Калайдовичемъ въ „Русскихъ Достопамятностяхъ“, ч. 1-я, 1815 г., и—М. Погодинымъ въ 1-мъ т. „Сочиненій И. Посошкова“.

3) **Проектъ о школахъ**, писанный для представленія Стефану Яворскому. Сохранился въ двухъ позднѣйшихъ копіяхъ, списанныхъ въ 1756 году съ одного

оригинала и хранящихся въ двухъ сборникахъ Библіотеки Академіи Наукъ (№№ 102 и ?). Въ печати доселѣ не изданъ.

4) **Записка** Стефану Яворскому, безъ заглавія, трактующая о вѣрѣ, о раскольникахъ и о необходимости поднятія просвѣщенія въ духовенствѣ. Сохранилась вмѣстѣ съ Проектомъ о школахъ только въ тѣхъ же названныхъ двухъ сборникахъ Академіи Наукъ; такъ же не издана. Время написанія Проекта и этой Записки Посошковымъ точно не извѣстно; по всѣмъ соображеніямъ, написаны эти два сочиненія въ первое десятилѣтіе XVIII вѣка.

5) **Зеркало, на раскольниковъ обличеніе.** Сохранилось въ четырехъ спискахъ, древнихъ, близкихъ ко времени составленія сочиненія: два въ Императорской Публичной Библіотекѣ, въ Погодинскомъ отдѣленіи (№№ 1240 и 1241); третій списокъ хранится въ библіотекѣ Флорищевой пустыни (№ 76), и четвертый принадлежитъ извѣстному библіофилу А. Титову, въ Ростовѣ, Ярославской губерніи. Сочиненіе это издано М. Погодинымъ въ 1863 г., составивъ собою второй томъ „Сочиненій И. Посошкова“. Первоначальная, полная и гораздо болѣе подробная редакція этого сочиненія Посошкова, съ присоединеніемъ особаго большого трактата о лютеранствѣ, носитъ и иное заглавіе: **Зеркало очевидное.** Это сочиненіе заняло у Посошкова нѣсколько лѣтъ и было окончено имъ около 1708 года. Къ настоящему времени „Зеркало очевидное“ сохранилось въ единственномъ спискѣ, принадлежащемъ библіотекѣ Казанской Духовной Академіи (№ 1663), по которому теперь и издается.

6) **Завѣщаніе отеческое,**—очень большое и любопытнѣйшее сочиненіе нравоописательное и назидательное, относящееся къ разряду старо-русскихъ домостроевъ; писалось Посошковымъ въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ, окончено въ 1719 году. Сохранилось теперь въ двухъ автографическихъ экземплярахъ, неполныхъ: одинъ находится въ Московскомъ Румянцевскомъ Музеѣ, не

имѣетъ окончанія рукописи, а второй—въ архивѣ Святѣйшаго Сѵнода и не имѣетъ начала рукописи. Первый экземпляръ изданъ въ 1873 г. А. Поповымъ, а второй—съ восполненіемъ недостающей части по первому—въ 1893 г. Е. Прилежаевымъ.

7) **Книга о скудости и богатствѣ**,—громадный политико-экономическій трудъ, полный драгоцѣннѣйшаго историческаго матеріала; оконченъ Посошковымъ въ 1724 г. Сохранился въ четырехъ спискахъ-копіяхъ: одинъ въ библіотекѣ Академіи Наукъ (№ 149) и три въ Погодинскомъ отдѣленіи Императорской Публичной Библіотеки (№№ 1747—1749). Кромѣ того имѣются еще два списка того же сочиненія, но ветхихъ и неполныхъ: одинъ въ Императорской же Публичной Библіотекѣ, а другой въ собраніи рукописей И. Вахрамѣева, въ Ярославлѣ. Въ 1842 г. М. Погодинъ издалъ это сочиненіе по двумъ изъ вышеупомянутыхъ спискамъ (№№ 1747 и 1749), подъ заглавіемъ: „Сочиненія И. Посошкова“ (т. 1-й).

Кромѣ перечисленныхъ сочиненій Посошкова, сохранившихся и почти всѣхъ уже теперь изданныхъ, приходится назвать еще нѣсколько заглавій его сочиненій, несомнѣнно существовавшихъ, но затерянныхъ, по крайней мѣрѣ доселѣ не открытыхъ. Таковы:

1) **О денежномъ дѣлѣ и пошлинномъ сборѣ**,—самое первое, по времени написанія, сочиненіе Посошкова, составленное еще въ послѣдніе годы XVII столѣтія.

2) **О новопачинающихся деньгахъ доношеніе Его Величеству**. Написано было Посошковымъ въ 1718 г., послѣ выпуска новыхъ монетъ.

3) „**Собственноручное представленіе** Посошкова къ неизвѣстному лицу о необходимости распространенія въ русскомъ народѣ свѣдѣній о благочестивой вѣрѣ“.—Подъ этимъ названіемъ П. Пекарскій отмѣчаетъ найденное имъ особое сочиненіе Посошкова, но неизвѣстно гдѣ теперь находящееся. (Сообщеніе г. Пекарскаго въ протоколахъ Академіи Наукъ за 1864 г.).

IX

Иванъ Тихоновичъ Посошковъ—личность въ исторіи русскаго прогресса, безспорно, замѣчательная и въ высокой степени интересная. Постепенно открываемыя и обнародоваемыя одно за другимъ сочиненія его привлекли къ нему теперь общее вниманіе и имя Посошкова по праву заняло очень видное мѣсто не только въ наукѣ русской словесности, но и въ исторіи русскаго самосознанія, въ хроникѣ русской самодѣятельности вообще.

Современникъ великой реформы въ русской жизни, Посошковъ представляетъ собою знаменательный и любопытнѣйшій типъ своего переходнаго въ исторіи Россіи времени, и того общества, въ которомъ онъ жилъ и дѣйствовалъ. Поразительно разнообразный въ своей дѣятельности, находчивый и предпріимчивый, трудолюбивый и энергичный, Посошковъ былъ живымъ и счастливѣйшимъ порожденіемъ своей эпохи, чрезмѣрно напряженной и искусственно ускоренной въ естественномъ процессѣ роста и развитія, а потому и необычайно дѣловой, бурной. Безпримѣрно сильное движеніе въ общественной жизни и общій подъемъ во всемъ строѣ Россіи, новые предметы и учрежденія, новыя раскрывшіяся сферы, вновь возникшіе взгляды, понятія и толки, — все это рѣшительно всполошило умственную вѣковую дрему русскаго человѣка, вызвало дѣятельность небывалую, разнообразную, подняло и возбудило людей живыхъ и способныхъ, какъ Посошковъ, направило силы, таланты и знанія ихъ на арену болѣе широкой и открытой дѣятельчости общественной, патріотической. Самый фактъ писательства Посошкова, проявляя его необычайную пытливость въ области для него, какъ крестьянина, даже наименѣе доступной, уже самъ по себѣ обнаруживаетъ эту характерную черту того времени, когда кипучая дѣятельность и всякій трудъ получили на Руси особенное примѣненіе, когда выработался этотъ особый типъ людей, самодѣятельно искавшихъ выхода изъ тревогъ и затрудненій жизни общественной, въ патріо-

тическомъ подвигѣ и умственномъ трудѣ находившихъ нравственное убѣжище отъ гнетущихъ душу и переполнившихъ голову запросовъ и недоумѣній, соображеній и пожеланій.

Среди многосложныхъ житейскихъ своихъ занятій, Посошковъ зорко присматривался и чутко прислушивался ко всему, на Руси тогда происходившему, и съ жаромъ самъ предался общественному дѣлу и—частію охранительному, сдерживающему, а частію прогрессивному, преобразовательному—стремленію. Устроя частныя свои промышленныя и торговыя дѣла, именно—какъ самъ онъ выразился—среди „многосуетій“ своихъ, онъ внимательно наблюдалъ за всесторонними проявленіями общественной жизни, умѣло и тонко подмѣчалъ всюду и во всемъ крайности и злоупотребленія, вносимыя разнообразными вліяніями, и, благодаря природной своей дѣловитости и несомнѣнной талантливости, вслѣдствіе выдающейся своей смѣтливости, практической опытности и жизненной снаровки, онъ умѣлъ изыскивать и указывать дѣльныя, часто поразительно находчивыя и умныя средства къ всестороннему исправленію и возвышенію отечества. Увлеченный любитель правды, восторженный проповѣдникъ честности и заклятый врагъ всякой лжи и несправедливости, онъ тратилъ много силъ и времени на записываніе своихъ думъ и соображеній, проектовъ и идеаловъ, на составленіе всѣхъ своихъ „представленій“ и „доношеній“, „записокъ“ и „завѣщаній“, цѣлью и объединяющею идеею которыхъ было одно: всемѣрныя усилія возстановить попираемую людьми правду, правду въ жизни и правду въ вѣрѣ,—усилія, своимъ опытомъ, знаніемъ или хотя бы только указаніемъ и напоминаніемъ, совѣтомъ и проектомъ, предохранить свое возлюбленное отечество отъ паденія религіознаго, нравственнаго, даже отъ банкротства финансоваго. Какъ человѣкъ въ общественной іерархіи совсѣмъ не высокій, „мизерный“ и никакого „присутствія ко власти не имѣющій“, онъ нашелъ въ себѣ много смѣлости, самоотверженной рѣ-

шимости и гражданской доблести адресовать свои сочиненія, полныя самыхъ безпощадныхъ обличеній, лицамъ, стоявшимъ во главѣ обличаемой администраціи. Искренній и честнѣйшій патріотъ, до самозабвенія любившій свою Русь православную, сердцемъ болѣвшій отъ всѣхъ ея скорбей и невзгодъ, скудости и несовершенствъ, онъ безкорыстно и самоотверженно трудился для блага отечества, на пользу всенародную, въ помощь своему государю, и въ концѣ концевъ жизнію пожертвовалъ за свои честныя и благороднѣйшія стремленія, за свою святую ревность къ общему благу, за беззавѣтную преданность царю и отечеству.

Сочиненія Посошкова, кромѣ ихъ политико-экономическаго значенія, на которое у насъ прежде всего обращено было вниманіе, имѣютъ высокій интересъ историческій и литературный. Въ своемъ содержаніи они даютъ живое отображеніе древне-русской жизни, мастерски исполненную картину всесторонняго соціальнаго положенія Россіи; представляютъ въ себѣ, такъ сказать, итогъ, подведенный къ старому русскому быту въ моментъ столкновенія его съ новыми началами обновленной Россіи. Какъ авторъ, Посошковъ выступаетъ предъ нами прежде всего нравоописателемъ, выразителемъ настроенія лучшей части русскаго общества подъ впечатлѣніемъ Петровскихъ реформъ, является образцомъ здравомыслящаго, старорусскаго человѣка, который силится примирить исконныя основы прежней жизни съ гуманными началами новаго вѣка, стремится упорядочить современную жизнь, поднять ее до уровня возвышенныхъ требованій христіанской морали, довести ее до мѣрки тѣхъ нравственно-практическихъ идеаловъ, которые только могли сложиться въ представленіи лучшихъ людей кануна новой Россіи.

Такимъ образомъ, сообщая въ своихъ сочиненіяхъ самыя живыя и всесторонніе фактическія свѣдѣнія о состояніи Россіи въ интереснѣйшую пору ея исторіи, Посошковъ—что еще гораздо дороже того—знакомитъ насъ съ внутреннимъ ея тогдашнимъ настроеніемъ, съ

состояніемъ религіозно-нравственнаго сознанія въ русскомъ обществѣ, съ внутреннимъ міромъ его понятій и воззрѣній, идей и идеаловъ. Въ общемъ, сочиненія Посошкова являются весьма характернымъ, такъ сказать, знаменіемъ своей, переходной эпохи: съ одной стороны они отпечатлѣваютъ въ себѣ послѣднее звѣно древне-русской жизни, съ ея церковнымъ строемъ и до односторонности развитымъ обрядовымъ направленіемъ, а съ другой стороны въ нихъ уже очевидны и элементы новой, болѣе сознательной и одухотворенной жизни, проводятся взгляды и понятія, которыхъ Посошковъ не могъ унаслѣдовать отъ своихъ отцевъ и предковъ. Въ исторіи собственно литературы русской сочиненія Посошкова, стоящія на рубежѣ двухъ эпохъ въ исторіи русской цивилизаціи, представляютъ любопытнѣйшее—съ одной стороны—какъ бы завершеніе древнерусской письменности, съ ея преобладающимъ и всепроникающимъ религіознымъ характеромъ, церковнымъ складомъ и славянскимъ языкомъ, а съ другой — какъ бы введеніе и въ новую русскую литературу, съ ея критически-дѣловымъ направленіемъ и съ новыми разнообразными запросами и сложными интересами, уже болѣе житейскаго, свѣтскаго характера.

Какъ безспорно самая главенствующая, преобладающая черта въ характерѣ и самого Посошкова и его сочиненій особенно выдѣляется глубокая религіозность и искреннѣйшая набожность. По справедливости, Посошковъ можетъ быть названъ совершеннѣйшимъ типомъ пріобрѣтшаго широкую извѣстность своею религіозностью древнерусскаго человѣка. Въ ту пору — сильнѣйшаго религіознаго возбужденія, подъ вліяніемъ раскола и иновѣрческихъ вліяній, Посошковъ воспиталъ въ себѣ простосердечную силу вѣры, истинно-сыновнюю привязанность къ православной церкви, и явился строжайше неуклоннымъ исполнителемъ ея предписаній и обрядовъ, ревностнѣйшимъ бор-

цомъ за ея чистоту и святыню. Религіозныя колебанія, непосредственно коснувшіяся самого Посошкова въ его молодости [1]), имѣли для него, безъ сомнѣнія, то важное значеніе, что, такъ сказать, закалили его въ твердомъ, непоколебимомъ стояніи на почвѣ православнаго ученія. По его собственному и справедливому признанію, онъ остался „твердъ въ истинѣ, твердъ въ вѣрѣ“, и свою непреклонность „на шуе, ниже на мнимое десно“ доказалъ энергическими, рѣзкими обличеніями религіозныхъ заблужденій въ современномъ ему русскомъ обществѣ. Искренность же религіозныхъ убѣжденій самого Посошкова, сила его личной вѣры являются въ сочиненіяхъ его до осязательности очевидными и несомнѣнными. Потому-то чтеніе сочиненій Посошкова и возбуждаетъ самое отрадное, какое-то согрѣвающее душу впечатлѣніе, какъ знакомство съ человѣкомъ, у котораго есть Богъ, для котораго чужды сомнѣнія, который вѣруетъ всею силою своего сердца и сила убѣжденій котораго болѣе или менѣе неотразимо дѣйствуетъ на другихъ.

Такая именно настроенность Посошкова, какъ отраженіе въ немъ самаго лучшаго и драгоцѣннѣйшаго изъ національныхъ качествъ русскаго народа, сообщила и всѣмъ сочиненіямъ его одно господствующее направленіе—православно-церковное, опредѣлила общій, всепроникающій характеръ ихъ — строго-религіозный. Искреннее благочестіе, набожный взглядъ на все въ мірѣ и въ жизни человѣческой, праведное негодованіе на всѣхъ извратителей православнаго благовѣрія, стремленіе къ просвѣщенію подъ строгою и исключительною опекою церкви православной,—словомъ, всецѣло набожный складъ жизни и строго благочестивый строй мышленія—все это было послѣднимъ словомъ до-Петровской Руси и все это стало основнымъ элементомъ всѣхъ

[1]) Посошковъ самъ свидѣтельствуетъ, что «недугъ раскольничи болѣзни» проникъ даже въ его родовую семью: родная сестра и родной своякъ его были ярые раскольники.

вообще сочиненій Посошкова, о чемъ бы они ни говорили, чѣмъ бы спеціально ни были заняты. Если же, сверхъ того, принять во вниманіе и внѣшнюю обстановку сочиненій его — также библейскую, обильное пользованіе священными текстами, общій стиль и тонъ полуцерковный, языкъ славянскій, переполненный словами и оборотами изъ книгъ священныхъ, богослужебныхъ и святоотеческихъ, то неизбѣжно и по справедливости мы должны будемъ поставить Посошкова на ряду съ лучшими представителями нашей православно-церковной, древле-отечественной письменности.

Религіозность Посошкова, отразившаяся во всѣхъ вообще его сочиненіяхъ, была даже и непосредственною причиною, исключительнымъ побужденіемъ къ написанію нѣкоторыхъ изъ нихъ. Таково особенно „Зеркало очевидное“.

Какъ человѣкъ прежде всего вѣрующій и религіозный, какъ носитель чистыхъ, съ полнотою сознательнаго убѣжденія исповѣдуемыхъ строго православныхъ воззрѣній, Посошковъ особенно живо интересовался всѣмъ, касающимся вѣры и церкви, и прежде всего оглядѣлъ общенародное колебаніе религіозной мысли, шатаніе на Руси православнаго благочестія. Отсюда, однимъ изъ самыхъ первыхъ, по времени написанія, и явилось у Посошкова „Зеркало очевидное“, громадный богословско-полемическій трудъ, своимъ объемомъ превосходящій всѣ другія его сочиненія.

Не особенно покойно и не отрадно было положеніе церкви русской въ началѣ XVIII стол., и много глубокихъ думъ и сердечныхъ заботъ о ней могло роиться въ душѣ столь вѣрнаго и преданнаго ея сына, каковъ былъ Посошковъ. Двоякая опасность грозила тогда русскому православію; съ двухъ сторонъ два равно опасныхъ врага тревожили его миръ и неприкосновенность. Внутри русской церкви въ ужасающихъ размѣрахъ поднялся расколъ, какъ неразумное стояніе въ старинѣ, какъ протестъ преобразованіямъ, оппозиція всякой новизнѣ въ жизни вообще и въ сферѣ церков-

ной особенно; съ другой стороны, извнѣ дѣятельно вторгался еще болѣе пугавшій русскихъ людей врагъ—лютеранство, ближайшимъ образомъ, и вольнодумство вообще, какъ направленіе крайняго либерализма, какъ прямая противоположность старовѣрческой косности и консерватизма. Врагъ всякихъ крайностей и неразумныхъ увлеченій, порожденныхъ петровскою эпохою, представитель золотой середины въ современномъ русскомъ сознаніи, Посошковъ рѣшился подвергнуть посильной критикѣ оба крайнія направленія, взялся поразить обоихъ враговъ въ ихъ основаніяхъ, разбить въ принципѣ тѣ источники, изъ которыхъ возникалъ и распространялся съ одной стороны духъ крайняго обскурантизма, съ другой — духъ опаснаго вольнодумства, т. е. русскій расколъ старообрядства и основоположенія лютеранства. Онъ въ совершенствѣ изучилъ расколъ и важнѣйшіе пункты вѣроученія лютеранскаго, и свое продуманное и въ общемъ весьма дѣльное обличеніе того и другого совершенно самобытно, оригинально и весьма подробно предложилъ въ „Зеркалѣ очевидномъ“.

Какъ трудъ капитальный, серьезный, и для своей поры особенно благовременный и полезный, „Зеркало очевидное“ Посошкова по достоинству оцѣнено было уже тогда, при своемъ появленіи, оцѣнено такими свѣтилами русской церкви и отечественной нашей литературы богословской, каковъ напр. святитель Димитрій Ростовскій. Послѣдній неоднократно перечитывалъ „Зеркало“ Посошкова, написалъ къ нему полные самыхъ лестныхъ похвалъ стихотворные эпиграфы и настойчиво выражалъ желаніе—эту „книжицу, воистину благопотребную, въ свѣтъ произвести“, „ради общія пользы въ міръ пустити“.

Не утратило совершенно своего значенія „Зеркало очевидное“ и для настоящаго времени. Оно всегда будетъ имѣть научный интересъ, за нимъ всегда останется важное историческое значеніе, такъ какъ оно было слишкомъ современно, имѣло непосредственное,

ближайшее отношеніе къ дѣйствительной жизни, служило отвѣтомъ на одинъ изъ жгучихъ, настоятельныхъ вопросовъ своей—интереснѣйшей въ исторіи Россіи—эпохи. Какъ произведеніе человѣка, единственно своею благочестивою ревностію вызваннаго къ писательству и честно, искренно, съ непоколебимою силою убѣжденія потрудившагося въ интересахъ православія, „Зеркало очевидное“ Посошкова всегда будетъ производить собою самое отрадное впечатлѣніе. Не особенно много можетъ представить намъ наша до-петровская литература произведеній, которыя даже по полнотѣ, богатству и вообще достоинствамъ ихъ содержанія могли бы стать въ параллель съ сочиненіемъ Посошкова. Если же принять во вниманіе эти совершенно исключительныя условія происхожденія „Зеркала очевиднаго“—отъ простого древне-русскаго крестьянина, ничему не учившагося, а единственно только собственнымъ починомъ и трудомъ развившагося и самообразовавшагося, то мы должны будемъ назвать сочиненіе это единственнымъ въ своемъ родѣ, явленіемъ въ нашей литературѣ почти безпримѣрнымъ, фактомъ въ исторіи русской цивилизаціи въ высшей степени знаменательнымъ. Разсматриваемое съ литературной собственно точки зрѣнія, „Зеркало очевидное“ навсегда останется драгоцѣннымъ памятникомъ литературнымъ, какъ совершенно самостоятельное, нисколько ни отъ чего и ни отъ кого независившее произведеніе здраваго самобытнаго русскаго ума и усердія, какъ плодъ религіозныхъ убѣжденій и набожной ревности древне-русскаго христіанина, какъ, наконецъ, типическій образчикъ древне-русскаго мощнаго стиля и замѣчательно выразительныхъ, полновѣсныхъ реченій [1]).—Почитаемъ счастливою открывшуюся, наконецъ, возможность издать „Зеркало очевидное“ въ свѣтъ, исполняя тѣмъ завѣт-

[1]) Подробный разборъ «Зеркала очевиднаго» и всѣхъ вообще сочиненій Посошкова изложенъ нами въ особой книгѣ: «Посошковъ и его сочиненія». Москва. 1883 г.

ное желаніе святителя Димитрія Ростовскаго и самого Посошкова, а также, конечно, и всѣхъ, благорасположенныхъ къ нашей родной старинѣ и съ любовію интересующихся лучшими ея созданіями.

Изданная М. П. Погодинымъ въ 1863 году сокращенная редакція первой, противораскольнической части „Зеркала очевиднаго“ нисколько не подрываетъ значенія, научной цѣнности и интереса новизны издаваемой теперь полной редакціи этого сочиненія Посошкова. По объему своему полная редакція гораздо обширнѣе сокращеннаго изданія; въ содержаніи же своемъ она представляетъ подробнѣйшее развитіе тѣхъ главныхъ пунктовъ и существенныхъ доводовъ полемики Посошкова, которые составили собою редакцію сокращенную, съ присоединеніемъ и совершенно новыхъ предметовъ обсужденія, даже не упомянутыхъ въ краткой редакціи. Но прежде всего разница между двумя редакціями очевидна уже во внѣшнемъ планѣ книги и распорядкѣ частей. Изъ двадцати трехъ главъ, составляющихъ полную редакцію, въ краткую вошла только двадцать одна глава и притомъ съ большими выпусками, сокращеніями, въ нѣсколько измѣненномъ распорядкѣ и уже въ новомъ дѣленіи — на двадцать шесть главъ. Такъ, шестая глава полной редакціи раздѣлена въ краткой на двѣ главы — пятую и шестую, десятая—на десятую и одиннадцатую, пятнадцатая—на шестнадцатую и семнадцатую; двадцать вторая глава краткой редакціи взята изъ третьяго предисловія къ „Зеркалу очевидному“ въ полной редакціи; двадцать пятая выдѣлена изъ третьей бесѣды, приложенной къ десятой главѣ полной редакціи. Текстъ обѣихъ редакцій, при взаимномъ ихъ сопоставленіи, имѣетъ массу варіантовъ, полное и дословное соотвѣтствіе текста можно наблюдать далеко не всегда, такъ что даже въ мѣстахъ параллельныхъ и совершенно совпадающихъ по мысли, встрѣчается въ обѣихъ редакціяхъ часто

различное изложеніе, подборъ разныхъ словъ, употребленіе разныхъ оборотовъ. Кромѣ того что полная редакція представляетъ вообще болѣе подробное и обстоятельное раскрытіе излагаемыхъ предметовъ, въ составѣ главъ ея имѣются и цѣлыя статьи, подъ разными заглавіями — „бесѣда“, „прирѣченіе“, „приложеніе“, „прошеніе“, „совѣтъ“, „отвѣтъ“, — совсѣмъ опущенныя въ краткой редакціи. Именно, въ 1-й гл. полной редакціи имѣются лишнія противъ краткой редакціи двѣ бесѣды, въ 5 гл. (соотвѣтствуетъ 4-й гл. краткой редакціи) — двѣ бесѣды и „приложеніе“, въ 6 гл. — одна бесѣда, въ 7 гл. — одна бесѣда, въ 8-й гл. — три бесѣды и „прошеніе“, въ 9 гл. — одна бесѣда, въ 10 гл. — двѣ бесѣды, въ 13 гл. (соотв. 14 кр. ред.) — четыре бесѣды, въ 15 гл. (соотв. 16) — бесѣда и „отвѣтованіе“, въ 16 (соотв. 18) — двѣ бесѣды, въ 18 (соотв. 20) — четыре бесѣды и „совѣтъ“. Сверхъ того, первыя десять главъ полной редакціи оканчиваются каждая „прирѣченіемъ“, въ которомъ, обыкновенно, Посошковъ обращается къ заблудшимъ съ послѣднимъ словомъ относительно разсмотрѣннаго пункта, съ окончательнымъ выводомъ изъ всей главы; прирѣченія эти совсѣмъ опущены въ краткой редакціи. Наконецъ, въ полной редакціи „Зеркала очевиднаго“ находимъ и двѣ цѣлыхъ главы, лишнія противъ краткой редакціи, это — вторая глава: „О лжи“ и двадцать третья: „О иконоборцахъ“.

Наибольшую долю интереса и цѣнности полной редакціи „Зеркала очевиднаго“ придаетъ эта послѣдняя глава „О иконоборцахъ“. И по содержанію и по построенію она представляетъ изъ себя особое, самостоятельное и вполнѣ законченное полемическое сочиненіе. Посошковъ выходитъ здѣсь изъ сферы собственно русской церковной жизни и направляетъ свою полемику на врага внѣшняго, чужого, но внушавшаго въ ту пору русскому православію серьезныя опасенія — на лютеранство.

Много, конечно, можно насчитать историческихъ причинъ того, что лютеранство попреимуществу путало тогда русскаго человѣка, что оно для послѣдняго представлялось наиболѣе замѣтнымъ, сравнительно напр. съ католичествомъ. Ближайшимъ образомъ нужно отмѣтить быстрое размноженіе въ Россіи нѣмцевъ-лютеранъ при Петрѣ Великомъ, такъ что русскіе люди невольно были заинтересованы и непріятно поражены наплывомъ этихъ нежеланныхъ гостей. Съ другой стороны и само лютеранство, какъ извѣстная доктрина, поражало русскихъ людей своею сравнительною новизною, между тѣмъ какъ къ католичеству послѣдніе давно уже приглядѣлись, оно одною пресловутою уніею пріобрѣло уже хотя и печальную, но обширную извѣстность на Руси. Наконецъ, едвали не болѣе всего могло имѣть значеніе то, что лютеранство, съ своимъ раціоналистическимъ элементомъ и либеральнымъ направленіемъ, несравненно болѣе, нежели католичество, расходилось съ церковнымъ складомъ и обрядовымъ направленіемъ русской жизни, а потому и представлялось, съ русской точки зрѣнія, болѣе разрушительнымъ и опаснымъ. И вотъ Посошковъ изъ всѣхъ иновѣрцевъ почти исключительно останавливаетъ свое вниманіе на лютеранствѣ, какъ самой послѣдней стадіи и высшей степени еретичества. Къ лютеранамъ онъ постоянно обращается во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ, противъ нихъ онъ пишетъ и эту большую полемическую статью „О иконоборцахъ“. Тутъ систематически разсмотрѣны и по возможности обличены Посошковымъ всѣ, извѣстныя въ народѣ, преимущественно практическія уклоненія и особенности лютеранства.

Посошковъ не счелъ нужнымъ отдѣлить этотъ трактатъ противолютеранскій отъ главнаго своего полемическаго труда—противораскольническаго, а соединилъ ихъ въ одну книгу, съ однимъ общимъ заглавіемъ и подъ однимъ общимъ счетомъ главъ; такимъ образомъ, эта громаднѣйшая изъ всѣхъ главъ „Зеркала очевиднаго“ глава „О иконоборцахъ“, по объему рав-

няющаяся трети всего сочиненія (74 листа рукописи), явилась непосредственнымъ продолженіемъ и какъ бы составною частію противораскольническаго трактата. Дѣйствительно, она однородна съ первою частію по общности своего характера, цѣли, связана съ нею единствомъ направленія, тона и пріемовъ полемики; но по содержанію своему, по самостоятельности разсматриваемаго въ ней предмета, наконецъ по своей обширности и богатству матеріала, повторяемъ, глава „О иконоборцахъ“, составляетъ отдѣльное, совершенно особое и во всѣхъ отношеніяхъ почтенное сочиненіе. Самое построеніе этой главы даетъ уже право разсматривать ее, какъ самостоятельное сочиненіе, какъ вторую часть и равносильную половину полемическаго сборника, которому Посошковъ далъ имя „Зеркала очевиднаго“. Глава эта снабжена своимъ особымъ предисловіемъ, она дѣлится на шесть частныхъ главъ, имѣетъ особый, совершенно самостоятельный распорядокъ въ изложеніи мыслей, и свой особый, до конца выдержанный планъ. Разсматривать главу „О иконоборцахъ“ какъ самостоятельное сочиненіе Посошкова, какъ только прикладную, но особую часть „Зеркала очевиднаго“, даетъ нѣкоторое основаніе и фактъ существованія краткой редакціи этого сочиненія: составитель краткой редакціи, извлекши сущность содержанія первыхъ двадцати двухъ главъ „Зеркала очевиднаго“, совсѣмъ опустилъ эту послѣднюю, двадцать третью главу, безъ всякаго ущерба полнотѣ сочиненія, какъ только прикладную къ противораскольническому трактату и не имѣющую ничего общаго съ содержаніемъ его.—Итакъ, издаваемая теперь полная редакція „Зеркала очевиднаго“ даетъ намъ не только уже извѣстную ученому міру первую, противораскольническую часть этого сочиненія въ гораздо болѣе обширномъ составѣ и видѣ, но открываетъ и еще новое, собственно говоря, самостоятельное и весьма интересное сочиненіе Посошкова.

Подлинность полной редакціи „Зеркала очевиднаго“ и принадлежность ея Посошкову не можетъ подлежать ни малѣйшему сомнѣнію. Обиліе доказательствъ этого фактическихъ, прямыхъ, совершенно освобождаетъ отъ обязанности ссылаться на другія сочиненія Посошкова и отмѣчать внутреннее родство и сходство съ ними „Зеркала очевиднаго“ по многимъ пунктамъ содержанія, по складу, языку, общему характеру и направленію. Самъ Посошковъ оставилъ непререкаемыя доказательства подлинности именно полнаго „Зеркала очевиднаго“; напр. въ „Отеческомъ завѣщаніи“ онъ неоднократно цитуетъ свое „Зеркало“ (От. зав., стр. 4, 88), между прочимъ онъ нѣсколько разъ ссылается на двадцать третью главу, какъ трактующую именно о лютеранствѣ (стр. 6, 49): всѣ эти ссылки, не отвѣчающія извѣстной доселѣ по изданію М. П. Погодина краткой редакціи „Зеркала очевиднаго“, находятъ себѣ точнѣйшее соотвѣтствіе въ издаваемой теперь редакціи полной. Наконецъ, прямымъ указаніемъ на Посошкова, какъ автора сочиненія, рукопись наша и начинается и оканчивается,—только въ началѣ книги имя автора названо въ формѣ древняго, такъ называемаго, числового тайнописанія, а въ концѣ оно прямо обозначено: „трудивыйся Иванъ Посошковъ прощенія проситъ“.

Что касается происхожденія двухъ разныхъ редакцій „Зеркала очевиднаго“, то вопросъ этотъ, за неимѣніемъ какихъ либо фактическихъ данныхъ, остается открытымъ. Въ послѣднее время предполагаютъ, что краткая редакція, несомнѣнно явившаяся послѣ полной, не принадлежитъ самому Посошкову, а сдѣлана какимъ-то постороннимъ лицомъ, даже можетъ быть святителемъ Димитріемъ Ростовскимъ. Какъ извѣстно, послѣдній, сильно заинтересовавшись „Зеркаломъ очевиднымъ“ Посошкова, настойчиво желалъ распространить это сочиненіе въ народѣ, — только, вслѣдствіе, вѣроятно, слишкомъ большого объема сочиненія, онъ

находилъ нужнымъ въ немъ „нѣчто поисправити и пріочистити“ (Письмо къ о. Ѳеологу). Возможно конечно, что трудъ такого „очищенія“ и исполнилъ самъ святитель, изъ громадной книги Посошкова выбравши наиболѣе существенное и только касавшееся раскола — въ редакцію краткую. Но съ другой стороны, очень ужъ самостоятельное отношеніе къ составу и плану первоначальной, полной редакціи „Зеркала очевиднаго“, слишкомъ свободное обращеніе съ текстомъ его, такъ что краткая редакція явилась не какъ только извлеченіе изъ полной, а и вольный, почти сплошной перифразъ даже того, что взято изъ нея,—дѣлаютъ мысль о постороннемъ составителѣ краткой редакціи „Зеркала очевиднаго“ мало правдоподобною и внушаютъ больше вѣроятія тому предположенію, что и краткая редакція есть дѣло самого автора, Посошкова. И этотъмъ болѣе вѣроятно, что самъ Посошковъ, въ полной редакціи своего „Зеркала очевиднаго“ высказалъ готовность, въ случаѣ надобности, исправить его: ссылаясь уже на извѣстное ему одобреніе святителя Димитрія Ростовскаго, онъ торжественно всѣхъ читателей своихъ предупреждалъ: „обаче, и за его архипастырскимъ свидѣтельствомъ, аще кто что узритъ неисправно, *не отрекусь исправити*“.

Рукопись „Зеркала очевиднаго“, служащая оригиналомъ настоящаго печатнаго изданія, хранится въ рукописномъ отдѣленіи библіотеки Казанской духовной академіи подъ № 1663. Поступила она сюда отъ преосвященнаго Григорія, епископа калужскаго. Послѣдній, въ бытность свою еще ректоромъ Казанской академіи (1844—1851 гг.), пріобрѣлъ эту рукопись отъ нѣкоего Н. Ѳедорова, который, въ свою очередь, ее „нашелъ нечаянно у знакомыхъ“, какъ онъ объяснялъ въ своемъ препроводительномъ съ рукописью письмѣ къ о. ректору Григорію. Этими немногими свѣдѣніями и исчерпывается внѣшняя исторія издаваемаго памятника.

По внѣшнему своему виду рукопись представляетъ очень хорошо сохранившійся фоліантъ, облеченный въ деревянный, обтянутый кожею, переплетъ. Состоитъ она изъ 245 большихъ листовъ, довольно убористой и чоткой скорописи XVIII вѣка. Какъ единственное украшеніе рукописи, писанной обыкновенными чернилами, и притомъ по мѣстамъ очень плохими, блѣдными, выдѣляются только: заглавіе книги, надписи отдѣльныхъ главъ и статей, а также крупныя заглавныя буквы въ красныхъ строкахъ — писанныя киноварью. Никакихъ орнаментовъ и заставокъ въ книгѣ не имѣется. Рука переписчика одна, хотя способъ писанія на протяженіи всей рукописи нѣсколько разъ и очень замѣтно мѣняется: изъ отчетливаго, раздѣльнаго, переходитъ въ гораздо болѣе сплоченный, убивистый, сравнительно небрежный, и—обратно. Въ переплетъ рукопись включена, очевидно, позднѣе написанія, и при этомъ, по недосмотру переплетчика, въ двухъ мѣстахъ листы перепутаны: листы 44—47 должны читаться раньше 40—43 листовъ, и 123—125 раньше 118—122 листовъ. Письмо памятника далеко нельзя назвать безукоризненнымъ какъ въ смыслѣ грамотности, правописанія, такъ и по точности въ передачѣ текста: очень часто встрѣчаются орфографическія погрѣшности, разнообразіе въ написаніи однихъ и тѣхъ же словъ, а съ другой стороны, почти на каждой страницѣ, особенно въ началѣ рукописи, допущены пропуски въ текстѣ, которые уже позднѣе, рукою впрочемъ самого переписчика, восполнены на поляхъ. Знаки препинанія, разставленные въ рукописи довольно щедрою рукою, въ большинствѣ случаевъ стоятъ не на мѣстѣ и могутъ только затруднять чтеніе памятника.

Покойный высокопреосвященный Никаноръ, архіепископъ херсонскій, въ бытность его ректоромъ Казанской академіи, первый остановилъ вниманіе на рукописи „Зеркала очевиднаго“ и въ одной изъ противораскольническихъ статей своихъ сообщилъ нѣкоторыя свѣдѣнія о ней (Православный Собесѣдникъ, 1870 г.

мартъ, стр. 220—240). Между прочимъ онъ высказалъ предположеніе, что рукопись эта—автографъ Посошкова. Но съ этимъ однако никакъ нельзя согласиться —по слѣдующимъ соображеніямъ:

1) Почеркъ нашей рукописи существенно отличенъ отъ почерка несомнѣнно подлинныхъ писаній Посошкова.

2) Въ началѣ рукописи предлагается оглавленіе содержимыхъ книгою главъ, съ указаніемъ страницъ, на которыхъ нужно искать эти главы, и этотъ указатель однако не соотвѣтствуетъ самой рукописи: очевидно, онъ былъ переписчикомъ буквально скопированъ съ другого оригинала. Конечно, самъ авторъ, переписывая свое сочиненіе, не допустилъ бы такого недосмотра.

3) Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ рукописи недостаетъ заглавія нѣкоторыхъ статей (напр. въ 23-й главѣ), а между тѣмъ, какъ видно изъ плана, содержанія и изъ принятаго распорядка частей въ сочиненіи, несомнѣнно заглавія эти были; нужно думать, опущены они по недосмотру переписчика и вслѣдствіе сбивчивости его представленія о планѣ списываемаго имъ сочиненія; по той же, вѣроятно, причинѣ нѣкоторыя заглавія оказались на поляхъ, не попали въ страницу, какъ бы это слѣдовало. Во всякомъ случаѣ, подобныхъ недочетовъ не могъ сдѣлать самъ авторъ въ собственноручномъ спискѣ.

Наконецъ — 4) въ рукописи попадаются пробѣлы, т. е. пропуски сразу неразобраннаго въ оригиналѣ и уже послѣ вписаннаго въ рукопись; попадаются такія явныя и грубыя описки, которыя могъ допустить только переписчикъ, иногда, очевидно, даже не слѣдившій за смысломъ списываемаго; какъ напр. написано: *тогда* вмѣсто *той да*, *самъ* вм. *намъ*, *въ немъ* вм. *въ семъ*, *еще* вм. *аще*, *бгъ* вм. *ихъ* и т. п.

Такъ какъ, такимъ образомъ, издаваемая рукопись не автографъ Посошкова и сама по себѣ она какого либо палеографическаго значенія и цѣнности не имѣетъ, а важна и дорога единственно своимъ содержаніемъ, то при изданіи ея мы и считаемъ обязательнымъ въ возможной цѣлости и неприкосновенности передать *текстъ* рукописи, не воспроизводя при этомъ весьма многочисленныхъ въ ней явныхъ описокъ и орфографическихъ погрѣшностей. При этомъ то въ языкѣ и даже въ правописаніи памятника, что, съ вѣроятностію, принадлежало самому автору или что по крайней мѣрѣ характерно для стараго русскаго языка, какъ напр. оригинальныя сочетанія словъ, своеобразное произношеніе и написаніе нѣкоторыхъ именъ, названій, старинная форма нѣкоторыхъ русскихъ словъ и т. п., а также неправильные стилистическіе обороты, — все это въ точности удерживается и въ печатномъ изданіи.

Зато издатель счелъ позволительнымъ допустить слѣдующія отступленія отъ рукописи въ своемъ изданіи:

1) Примѣнить къ тексту современную разстановку знаковъ препинанія.

2) Исправить многія грамматическія неправильности, сообразно современному правописанію; напр. напечатано: *Павелъ, хльбъ, отъ тебя*, вмѣсто написаннаго: *павелъ, хлебъ, оттебя*.

3) Возстановить правильное чтеніе словъ, очевидно искаженныхъ по недосмотру писца рукописи; напр. напечатано: *отцы, истина, противится, любезно* вмѣсто написаннаго: *оцы, истна, протится, лебезно* и т. п.

4) Раскрыть довольно часто встрѣчающіяся въ рукописи титла и восполнить сокращенія словъ, особенно частыя на концѣ словъ и въ концѣ строкъ.

5) Замѣнить славянскія цыфры арабскими.

И наконецъ — 6) Цитаты, помѣщенныя въ рукописи на поляхъ, внести въ строку.

Во всѣхъ сколько нибудь важныхъ или сомнительныхъ случаяхъ, напр. допуская какія либо уклоненія отъ текста, встрѣчая въ рукописи замѣчанія, приписки, исправленія и т. п., издатель дѣлаетъ оговорки въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ. Въ подстрочныхъ же примѣчаніяхъ указывается въ общихъ чертахъ отношеніе издаваемаго текста „Зеркала очевиднаго“ къ краткой редакціи этого сочиненія, изданной М. П. Погодинымъ — „Сочиненія Ив. Посошкова. Часть 2-я. Москва. 1863 г.

А. Царевскій.

ЗЕРКАЛО ОЧЕВИДНОЕ,

Сіесть ясное изъявленіе, показующее раскольниковъ россійскихъ, и злодышущую ихъ къ церкви святѣй противность, и хуленія ихъ на святыя тайны, и суемудрое разумѣніе и лжеученіе ихъ. И на тая ихъ противоразумѣнная лжеученія отъ божественныхъ писаній и священныхъ правилъ богоносныхъ отецъ истинное обличеніе.

Увѣщаніе же къ нимъ о заблужденіи и отторженіи ихъ отъ святыя церкви и паки къ ней обращеніи. Прочимъ же православнымъ хрістіаномъ церкве россійскія, не познавшимъ ихъ, ниже поползшимъ въ треокаянное и самомнѣнное ихъ заблужденіе, вѣдительное извѣстіе злаго лжеученія и хуленія ихъ явно представляющее.

Сочиненное ревностнымъ тщаніемъ отъ нѣкоего простолюдина, православныя церкве сына, живущаго въ царствующемъ градѣ Москвѣ.

Свидѣтельствованное же блаженныя памяти преосвященнымъ господиномъ Димитріемъ, митро-

политомъ ростовскимъ и ярославскимъ, во градѣ Ростовѣ, и міру чрезъ списаніе пера подати сужденное; о немъ же свидѣтельствѣ мудролюбія его пастырскаго метросочиненные стихи, десницею его написанные 1709 лѣта, и здѣ, сущаго ради извѣстія чтущимъ, положенные [1]).

---

[1]) Краткая редакція «Зеркала очевиднаго», имѣющая, во всѣхъ сохранившихся спискахъ ея, особый свой титулъ: «*Зерцало безыменнаго творца на раскольниковъ обличеніе*», не имѣетъ приведеннаго вступленія полной редакціи, а начинается прямо стихотворными эпиграфами. Зато этихъ эпиграфовъ въ краткой редакціи имѣется больше, нежели въ полной: двумъ нижеслѣдующимъ въ текстѣ восмистишіямъ полной редакціи предшествуютъ въ краткой еще два восмистишія, какъ нужно предполагать, составленныя тѣмъ же святителемъ Димитріемъ Ростовскимъ. Вотъ эти недостающіе въ нашей рукописи эпиграфы:

НА БЕЗЫМЕННАГО ТВОРЦА.

Писавый не написа, кто книжицы творецъ,
Кто таковъ Христовъ воинъ, раскольниковъ борецъ,
Кто писаніемъ, аки мечомъ, побѣждаетъ,
Ратующихъ на церковь стыда исполняетъ.
Утаилъ свое имя; но что утаенно,
Еже не будетъ въ свое время явленно!
Аще и не хощешь здѣсь въ знаніе тя дати,
Онамо тя, кто еси, имамы познати.

НА НЕИЗЪЯВЛЕНІЕ КНИЖИЦЫ.

Изрядный содѣланъ сей мечъ на супостаты;
Но отъ влагалища си въ явность не изъятый,
Изрядный сей трудъ вижу, но въ міръ не явленный:
Что пользуетъ добръ талантъ въ земли сокровенный?
Кто виноватъ и зачѣмъ то стало, не знаю;
Виновна бысть книжки творца помышляю:
Сдѣлалъ и непзъявилъ въ пользу міру дѣла.
Въ таящемся воинѣ кая будетъ сила?!

ПРЕОСВЯЩЕННАГО МИТРОПОЛИТА ДИМИТРІЯ НА КНИГУ СІЮ НАПИСАННЫЕ РУКОЮ ЕГО СТИХИ СИЦЕ ВѢЩАЮТЪ:

Зеркаломъ книжка сія въ правду названна:
Въ нем бо зрится противныхъ душа оклаанна.
Въ томъ токмо разность, ако лице кто взирлетъ
Въ зеркало, калъ отъ лица тотчасъ отирлетъ;
Лады же, лице и зрятъ вѣру свою худу,
Облче, аки правду, прославляютъ всюду;
Не хотятъ душевнаго лица си отмыти.
Кто можетъ ефіопа черна убѣлити!

И ПАКИ ПОВТОРЯЯ, НАПИСА СИЦЕ:

Мала книжица сія, но разумъ въ нем многи;
Малъ алтынъ, но скарбъ въ себѣ хранитъ не убоги;
Малъ источникъ, но многихъ жаждныхъ напаетъ;
Малъ славен, но пѣснь сладка всѣхъ увеселяетъ.
Давидъ малъ великаго уби Голіада;
Сице и та книжица рожденныхъ отъ ада
Раскольниковъ нынѣшнихъ сильна побѣждати,
Вся же православныя пользы исполнати.

Боже тресоставный, Отче и Сыне и Душе святый, иже вся строиши и соблюдаеши и содержиши! Вся бо, Тобою содѣваемая, въ Твою, Боже, славу состоряются. Ты, Боже нашъ, просвѣти умъ нашъ и сердечныя наши очи отверзи къ познанію истины, въ пользу читающимъ книгу сію!

Да уразумѣютъ вси, зряще въ сіе Зеркало, раскольнича паденія и — въ коликая злая погибели шествуютъ. Такожде и мы, православніи христіане, да возможемъ остерегатися отъ таковыхъ раскольничихъ паденій. Въ книзѣ бо сей написано, ради обращенія раскольнича на путь истины, обличительная имъ словеса и наказательная, и почесому ихъ православнымъ познавати и чѣмъ ихъ уличати, и вопросы къ нимъ дивные, изъ нихъ же извинитися не могутъ. Есть бо сія книга внятно читающимъ вельми полезна: всю ихъ суемудрость главнѣйшую явно изъявляетъ. Того бо ради и Зеркаломъ ю нарекохомъ.

Писаша имя, 63 числа имать въ себѣ званно,
Прозваніемъ же $\overset{\text{ш}}{512}$ являетъ всѣмъ ся знанно [1]).

---

[1]) Число 63 есть сумма славянскихъ буквъ-цыфръ, входящихъ въ имя Иванъ: $\text{І} = 10 + \text{в} = 2 + \text{а} = 1 + \text{н} = 50$, а $\overset{\text{ш}}{512}$ — сумма буквъ фамиліи Посошковъ: $\text{П} = 80 + \text{о} = 70 + \text{с} = 200 + \text{о} = 70 + \text{ш}$ (числового значенія не имѣетъ) $+ \text{к} = 20 + \text{о} = 70 + \text{в} = 2$.

ПРЕДИСЛОВІЕ

книзѣ сей, очевистному зеркалу, изъявляющему россійскаго народа расколы.

Егда бо человѣкъ лице свое окаляетъ, перстію или черниломъ, или инымъ какимъ шаромъ, видя его окалянное лице, людіе будутъ ему возвѣщати, рекуще: тамо или тамо черно или сине, и аще речетъ единъ—на челѣ, а инъ—на ланитѣ или инамо, окалянное лице имый овымъ сказателемъ вѣру емлетъ, овымъ же и не емлетъ, понеже своима очима тыхъ очерненій не зритъ. Егдажъ позритъ въ зеркало, то и безъ сказаній посторонних человѣкъ вся очерненія на лицѣ своемъ узритъ, и вѣрнѣйши ему будетъ паче многихъ сказателей, и аще и малое окаляніе на лицѣ своемъ узритъ, то имать та очерненія очищати и лице свое омывати. Аще же кромѣ зеркала во зеркало людіе и возглаголютъ, яко весьма чисто лице сіе, и отъ такого словесе мнози приходятъ въ сомнѣніе [1]). Аще бо они и истину ему глаго-

[1]) Очевидно, фраза эта записана въ искаженномъ видѣ. Краткая редакція передаетъ эту и слѣдующую за нею точку въ нѣсколько измѣненномъ и сокращенномъ текстѣ, но, нужно думать, правильнѣе по отношенію къ своему оригиналу: «и буде кто речетъ ему, яко уже не имать ни малаго очерненія на лицѣ своемъ, той же не будетъ ему всеконечно вѣрити, но паки обратится къ зеркалу, и, егда узритъ своима очима, яко нѣсть на лицѣ его окалянія, тогда перестанетъ омывати» (стр. 9).

лютъ, но той мнитъ, яко ругающеся ему то глаголютъ; егдаже позритъ въ зеркало и узритъ своима очима, яко совершенно на лицѣ его нѣсть окалянія, тогда безъ сумнѣнія пребудетъ. Тако бо дѣйствуетъ зеркало вещественное въ вещественныхъ очерненіяхъ; и того ради мнози, хотящіи лице свое чисто имѣти, имѣютъ при себѣ зеркалы вещественныя.

Подобнѣ и духовныхъ ради очерненій подобаетъ зеркалу быть духовному, не отъ вещей каковыхъ содѣланному, но отъ Духа Святаго состроенному. Понеже человѣкъ, аще что и зло творитъ, самъ въ себѣ не познаваетъ; людіе жъ, познавше то его окаляніе, аще и мнози ему будутъ возвѣщати, той не имѣетъ имъ вѣры, но еще и со гнѣвомъ отсылаетъ отъ себя всѣхъ, возвѣщающихъ ему правду. И сіе во очесѣхъ нашихъ содѣвается: кіи бо человѣцы окалялися раскольничи скверна̀ми, тіи познать въ себѣ того не могутъ, еже ратуютъ противъ Самого Бога; и аще кто стояй на недвижимомъ камени заповѣдей Христовыхъ начнетъ имъ глаголати, яко отъ истиннаго пути заблудили и на Бога брань воздвигли, тіи наричутъ тѣхъ человѣковъ, истину имъ сказующихъ, никоніанами, ничесо незнающими и отъ истиннаго пути заблудившими, наипачежъ наричутъ тѣхъ отпадшими. О себѣ же мнятъ, яко бы они стоятъ неподвижно во истинномъ благочестіи, и мнятъ себя высокоразумныхъ быти и всѣхъ на свѣтѣ сущихъ человѣкъ святѣйшими, понеже не могутъ разумѣти въ себѣ тоя таинственныя черности, и отъ душевныя своея слѣпоты ничего того въ себѣ не зрятъ, чѣмъ ихъ изшедый изъ преисподняго ада діаволъ уловилъ и отъ Бога отлучилъ.

И того ради, Богу помогающу, сочинихомъ сіе свѣтлое и очевидное зеркало духовное, изъ откровеній Духа Святаго являющее ереси и расколы и вся лжеучительства и лжепророчества. И аще кто не смежитъ своихъ умныхъ очей, той ясно узритъ, въ сіе духовное зеркало зря, всякаго раскола

ВВЕДЕНІЕ.

Христіанское вѣроученіе въ главныхъ и основныхъ его чертахъ раскрывается уже въ св. Писаніи. Но болѣе подробное и обстоятельное раскрытіе вѣроучительной системы христіанства и болѣе точное и опредѣленное выраженіе ея отдѣльныхъ истинъ примѣнительно къ степени пониманія вѣрующихъ были даны только постепенно, по мѣрѣ развитія христіанскаго самосознанія. Въ этомъ отношеніи такъ называемый соборный періодъ христіанской церкви представляетъ намъ эпоху самой напряженной дѣятельности богословской мысли, когда трудами вселенскихъ отцевъ и учителей этого времени христіанское вѣроученіе было раскрыто до возможной степени полноты и совершенства. И замѣчательно, что въ дѣлѣ историческаго раскрытія и уясненія христіанскихъ истинъ замѣчается строго логическій порядокъ. Такъ, по поводу различныхъ ересей и заблужденій, которыя начали появляться въ христіанскомъ обществѣ съ самыхъ первыхъ вѣковъ христіанства, отцы церкви прежде всего раскрыли самыя основныя истины христіанскаго вѣроученія, а именно: ученіе о Богѣ, о существѣ и свойствахъ Божіихъ, о Лицѣ Господа Іисуса Христа, объ Его искупительныхъ заслугахъ. Послѣ всесторонняго раскрытія этихъ главныхъ и основныхъ вопросовъ христіанской догматики начинается такое же всестороннее раскрытіе вопроса о человѣкѣ въ его отношеніи къ

Богу и въ частности,—въ его отношеніи къ искупительной дѣятельности Господа Спасителя. Вслѣдъ за Аѳанасіемъ Александрійскимъ, Кирилломъ Іерусалимскимъ, Василіемъ Великимъ, Григоріемъ Богословомъ, Григоріемъ Нисскимъ,—такъ много и съ такимъ замѣчательнымъ успѣхомъ потрудившимися въ дѣлѣ раскрытія христіанскаго ученія о Св. Троицѣ и въ особенности—о второмъ Лицѣ Троицы,—выступаетъ на церковно-общественную и учено-литературную дѣятельность знаменитый Августинъ, еп. Иппонскій [1]). Съ появленіемъ на

---

[1]) Аврелій Августинъ, епископъ Иппонскій, родился 13 ноября 354 года (впрочемъ нѣкоторые ученые считаютъ годомъ его рожденія 353 г. 13 ноября, см. *Böringer'a*, Aurelius Augustinus. 1877 г., t. I. S. 1; *Bindemann*, Der heilige Augustinus; t. I, S. 1), въ сѣверной Африкѣ, въ Нумидійскомъ городѣ Тагастѣ. Отцемъ его былъ адвокатъ Патрикій, а матерью—благочестивая христіанка Моника. Первоначальное воспитаніе онъ получилъ въ своей родной семьѣ главнымъ образомъ подъ руководствомъ матери, школьное образованіе началъ въ Мадаврѣ, а закончилъ въ Карѳагенѣ, въ школѣ краснорѣчія. Но школьное образованіе не удовлетворило пылкаго, отъ природы одареннаго блестящими способностями юношу—Августина. Стремленіе познать истину до самаго принятія христіанства постоянно волновало его душу. Съ этою цѣлію онъ еще на школьной скамьѣ началъ изучать сочиненія Цицерона и Аристотеля. Въ погонѣ за истиннымъ знаніемъ онъ цѣлыхъ 10 лѣтъ находился даже въ числѣ послѣдователей манихейской ереси; затѣмъ, оставивши общество манихеевъ, онъ нѣкоторое время былъ поглощенъ изученіемъ неоплатонической философіи. Наконецъ, только послѣ долгаго блужданія по распутіямъ ложныхъ ученій онъ въ 387 г. обратился въ лоно церкви, принявши св. крещеніе въ г. Медіоланѣ. Съ принятіемъ христіанства собственно и начинается обширная и въ высшей степени плодотворная богословско-философская дѣятельность этого знаменитаго учителя. Между прочимъ въ 391 г., по желанію жителей Иппона, онъ принялъ пресвитерскій санъ, а въ 395 г. онъ былъ посвященъ уже во епископа Иппонскаго. Что касается его учено-богословской дѣятельности, то она по своему характеру можетъ быть раздѣлена на два періода. Первую половину своей жизни, проведенной въ лонѣ христіанской церкви, бл. Августинъ посвятилъ почти исключительно на борьбу съ манихеями и донатистами. Противъ заблужденій этихъ еретиковъ онъ написалъ цѣлый рядъ сочиненій, имѣющихъ весьма важное значеніе въ исторіи христіанской богословской мысли. Въ 411 году онъ выступилъ на новое поприще богословской дѣятельности—на борьбу съ пелагіанствомъ, которую онъ и продолжалъ съ особеннымъ, свойственнымъ его африканскому темпераменту, жаромъ до самой своей смерти, т. е. до 430 года. Эта вторая половина его богословской дѣятель-

историческомъ поприщѣ Августина вмѣсто теологической части христіанской догматики, служившей главнымъ предметомъ ученія великихъ отцевъ церкви IV вѣка, выдвигается на первое мѣсто другая область,—область христіанской антропологіи: ученіе о человѣкѣ въ его отношеніи къ Богу и въ частности—ученіе о первобытномъ состояніи человѣка, о его грѣхопаденіи, о первородномъ грѣхѣ, о падшемъ состояніи человѣка и о состояніи его свободной воли, о благодати и предопредѣленіи въ ихъ отношеніи къ нравственно-свободной дѣятельности человѣка. Въ раскрытіи христіанской антропологіи Августинъ и его ученики приблизительно оказали церкви такія же великія услуги и сдѣлали такія же замѣчательные успѣхи, какъ и восточные отцы и учители IV вѣка—въ раскрытіи христіанской теологіи [1]).

Антропологическое ученіе бл. Августина, какъ и ученіе другихъ церковныхъ писателей, объусловливалось историческими обстоятельствами его времени, умственными и рели-

---

ности и доставила ему собственно ту громадную извѣстность и славу, которыми онъ пользовался и пользуется особенно въ западной церкви. Именно въ борьбѣ съ пелагіанствомъ и, отчасти, полупелагіанствомъ,—съ которымъ онъ вступилъ въ борьбу за нѣсколько лѣтъ до своей смерти,—онъ развилъ во всѣхъ подробностяхъ свою антропологическую систему, за которую его смѣло можно поставить въ ряду лучшихъ представителей христіанской богословской мысли.—Біографическія свѣдѣнія о бл. Августинѣ можно читать въ слѣдующихъ сочиненіяхъ: «Блаженный Августинъ», брошюра изд. въ 1855 г. при Кіевской Академіи въ качествѣ введенія къ переводу его сочиненій; «Блаженный Августинъ, какъ психологъ», проф. Скворцова въ Труд. Кіевск. Акад. за 1870 г. Изъ иностранныхъ пособій можно указать: *Kloth*. Leben d. h. Kirchenlehrens Aurelius Augustinus, 1840 г., t. 1—3; *Poujoulat*, Hist. de S. Augustin. Sa vie et ses oevres. t. 1—3, 1846 г.; *Wiggers*, Augustinismus und Pelagianismus. 1821 г., t. 1; *Böringer*, Aurelius Augustinus. 1877 г., t. 1; *Possidius*, vita S. Aur. Augustini у Migne'я, Curs. compl. patr. 1845 г. t. XXXII, и мн. др.

[1]) Антропологическихъ вопросовъ христіанской догматики касались и предыдущіе церковные писатели, жившіе раньше Августина; но они раскрывали ихъ большею частію только въ общихъ чертахъ. Августину—первому изъ отцевъ церкви—принадлежитъ заслуга наиболѣе полнаго и обстоятельнаго раскрытія христіанской антропологіи.

гіозными вопросами и потребностями современнаго ему общества. Августинъ началъ и провелъ всю свою учено-литературную дѣятельность въ такое время, когда антропологическіе вопросы имѣли преобладающее значеніе, когда извѣстныя религіозно-философскія доктрины: манихейство, пелагіанство и полупелагіанство своимъ ложнымъ ученіемъ о человѣкѣ и его нравственно-религіозной жизни и дѣятельности сильно волновали христіанское общество конца IV и первой половины V вѣка. Антропологическая система бл. Августина и явилась отвѣтомъ на современные запросы и въ тоже время ученіемъ, стремившимся въ противоположность лжеученію манихейства, пелагіанства и полупелагіанства уяснить въ сознаніи вѣрующихъ истинный смыслъ христіанскаго ученія о человѣкѣ въ его отношеніи къ Богу.

Въ виду того значенія, какое имѣли указанныя религіозно-философскія доктрины для антропологической системы Августина, мы считаемъ не излишнимъ представить здѣсь общую характеристику этихъ доктринъ и преимущественно съ тѣхъ сторонъ, которыя имѣютъ близкое соприкосновеніе съ ученіемъ Августина.

Прежде всего бл. Августинъ долженъ былъ начать борьбу съ манихействомъ, которое въ концѣ IV вѣка,—т. е. въ то время, когда онъ сдѣлался христіаниномъ и началъ свою литературно-богословскую дѣятельность,—имѣло самое широкое распространеніе въ западной половинѣ римской имперіи [1]). Не смотря на очевидную внутреннюю несостоятельность и фантастичность своихъ положеній, манихейство имѣло много послѣдователей. Самъ бл. Августинъ, какъ мы уже замѣчали, въ продолженіе 10 лѣтъ раздѣлялъ его заблужденія. Отсюда вполнѣ понятно, что послѣ своего обращенія въ христіанство, особенно въ виду всеобщаго увлеченія западнаго общества манихейскими взглядами, знаменитый епископъ Ип-

[1]) *Гассе* «Церковная исторія» въ русскомъ переводѣ, изданномъ подъ редакціей проф. Соколова, т. I, стр. 69, Казань, 1869 г.

понскій употребилъ всѣ свои силы и способности, чтобы разоблачить это ложное ученіе и въ противоположность ему выставить во всемъ величіи истинное ученіе христіанской религіи.

Въ чемъ же заключалась сущность міровоззрѣнія манихейской ереси [1])? — На протяженіи всей исторіи первыхъ вѣковъ христіанства мы встрѣчаемъ цѣлый рядъ попытокъ, направленныхъ къ соглашенію различныхъ языческихъ философско-религіозныхъ ученій съ откровенными истинами христіанской религіи. Къ числу такихъ попытокъ принадлежало и манихейство, которое стремилось согласить дуализмъ персидской религіозно-философской системы съ христіанствомъ. Но какъ и всѣ другія попытки въ этомъ родѣ, манихейство усвоило христіанское ученіе чисто внѣшнимъ образомъ и посмотрѣло на него исключительно сквозь призму персидскаго міросозерцанія. Отсюда вполнѣ естественно, что оно сохранило въ себѣ всѣ основныя черты персидской религіозно-философской доктрины и усвоило изъ христіанства только то, что̀ болѣе или менѣе соотвѣтствовало, хотя чисто внѣшнимъ образомъ, общему духу персидской религіи. Такъ манихейство осталось вполнѣ вѣрнымъ главному принципу персидской религіи, по которому въ основѣ всего бытія признается не единое абсолютное начало— благой Богъ, а два противоположныхъ по своему характеру абсолютныхъ начала: съ одной стороны начало добра, свѣта, духа, которому подчинено цѣлое царство свѣтлыхъ геніевъ-

---

[1]) Источниками для характеристики міровоззрѣнія манихейской ереси въ данномъ случаѣ служатъ прежде всего антиманихейскія сочиненія бл. Августина, въ которыхъ онъ, при опроверженіи манихейскихъ взглядовъ, постоянно приводитъ и самые взгляды. Пособіями при изученіи манихейства могутъ служить: *Baur*: «Das manichäiche Religionssystem». Tübingen. 1831 г.; *Colditz*: «Die Entstehung d. man. Religionssystem». Leipzig. 1837 г.; *Böringer*: «Aurelius Augustinus». Stuttgard. 1877 г. S. 80—141; *Bindemann*: «Der heilige Augustinus» 1844 г. B. I, S. 37—91; *Naville*. S. Augustine. Etude sur le developpement de sa pensée jusqu'a l'epoque de s. ordination, Geneve, p. 17—35; *Гacce*. Церковн. Исторія т. I, стр. 66—69.

эоновъ, а съ другой стороны—начало зла, тьмы, матеріи, которому также подчинено соотвѣтствующее царство. Къ признанію этого дуалистическаго принципа привело манихеевъ слѣдующее въ сущности ложное убѣжденіе. По ихъ мнѣнію, съ точки зрѣнія христіанскаго ученія о единомъ благомъ Богѣ, какъ виновникѣ всего бытія, совершенно нельзя объяснить происхожденіе зла въ мірѣ. Въ самомъ дѣлѣ, непонятно, какимъ образомъ Богъ, существо абсолютно благое, могъ создать зло? [1]) Правда, христіанство въ данномъ случаѣ указывало имъ прекрасный выходъ изъ этого затрудненія, поставляя происхожденіе зла въ мірѣ въ зависимость отъ свободной воли нравственно-разумныхъ существъ. Но манихеи не хотѣли согласиться съ этимъ совершенно вѣрнымъ и правильнымъ объясненіемъ происхожденія зла въ мірѣ въ виду того, что и въ этомъ случаѣ будто бы Богъ представляется виновникомъ зла, такъ какъ отъ Него же зависитъ происхожденіе самой свободной воли нравственно-разумныхъ существъ [2]). Такимъ образомъ, по мнѣнію манихеевъ, единственно возможнымъ выходомъ изъ этого затрудненія является признаніе въ основѣ міра двухъ совершенно самостоятельныхъ и противоположныхъ одно другому началъ—добра и зла.

Отвергнувши основное ученіе христіанской религіи о единомъ благомъ Богѣ, какъ абсолютномъ основаніи всякаго бытія, манихейство, вполнѣ естественно, допустило искаженіе другихъ пунктовъ христіанскаго вѣроученія. Такъ, развивая послѣдовательно свой дуализмъ, оно исказило самую идею христіанскаго ученія о происхожденіи міра вообще и человѣка въ частности. Тогда какъ, по христіанскому міровоззрѣнію, весь видимый міръ произошелъ изъ ничего по волѣ благого Бога, по манихейскому ученію, напротивъ, міръ явился, какъ результатъ противоестественнаго, ненормальнаго смѣшенія двухъ противоположныхъ началъ добра и зла, духа и матеріи,

---

[1]) De moribus manichaeorum II, 1—8. M. t. I, p. 1345—1351.

[2]) De libero arbitrio I, 2. M. t. I, p. 1224.

лежащихъ въ основѣ всего бытія. При этомъ, объясняя причину этого взаимодѣйствія міровыхъ началъ, манихеи допускали слѣдующія два предположенія. Съ одной стороны, они говорили, что самъ благой Богъ, представитель добраго и свѣтлаго царства, желая внести порядокъ и благоустройство въ царство зла, по своему милосердію, вошелъ въ ближайшее общеніе съ нимъ [1]). Съ другой стороны, они говорили, что толчекъ къ смѣшенію міровыхъ началъ былъ данъ самимъ царствомъ зла, которое, въ силу присущаго ему стремленія къ борьбѣ и враждѣ, сдѣлало попытку завладѣть частицами свѣтлаго царства. Послѣднее, съ своей стороны по необходимости должно было принять этотъ вызовъ со стороны царства зла и, такимъ образомъ, начать съ нимъ борьбу [2]). Манихеи держались по преимуществу этого послѣдняго объясненія. Руководясь имъ, они представляли дѣло такъ, что царство зла, овладѣвши во время борьбы съ противоположнымъ ему царствомъ добра цѣлою частью его свѣтлыхъ частицъ, чрезъ взаимное смѣшеніе послѣднихъ съ частицами матеріальными положило начало настоящему видимому міру. Сущность этого міра въ томъ и состоитъ, что свѣтлыя частицы духовнаго царства повсюду перемѣшаны въ немъ съ частицами матеріи. Извѣстная доля свѣтовыхъ, добрыхъ элементовъ присуща каждому роду и виду земныхъ существъ. Въ самой низшей степени онѣ существуютъ даже въ камняхъ и другихъ неодушевленныхъ предметахъ. Въ бо́льшей степени онѣ проявляются въ растеніяхъ, далѣе въ душахъ животныхъ. Но преимущественно онѣ сосредоточены въ человѣкѣ, который является, такимъ образомъ, центромъ двухъ противоположныхъ по своей сущности царствъ свѣта и матеріи, вершиной и заключительнымъ звеномъ въ ряду міровыхъ существъ.

---

[1]) De morib. manichaeor. c. XII. M. t. I, p. 1356; contr. Fortunat. Manich. disp. II, 34. M. t. VIII, p. 129.

[2]) De actis cum Felice Manich. I, 19. M. t. VIII, p. 533; Secundin. Manich. epist. ad Augustinum § 6, M. t. VIII, p. 576.

Но хотя настоящая міровая жизнь не лишена добра, поскольку всѣмъ существамъ міра присуща въ извѣстной степени нѣкоторая доля свѣтовыхъ, добрыхъ частицъ, однако самое происхожденіе настоящаго видимаго міра, по воззрѣнію манихеевъ, является зломъ. Нормальное, естественное состояніе бытія возможно только въ отдѣленіи духовнаго начала отъ матеріальнаго. Слѣдовательно, въ полномъ смыслѣ нормальнымъ идеальнымъ состояніемъ бытія, по ученію манихеевъ, является его домірное состояніе, когда оба царства находились въ полномъ раздѣленіи и отчужденіи другъ отъ друга.

Если же происхожденіе всего вообще міра въ манихействѣ представляется зломъ, то такимъ же зломъ представляется и происхожденіе человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, созданіемъ человѣка, какъ существа, одареннаго духомъ и плотію, совершенно нарушилась свободная и нормальная домірная жизнь духа. Чрезъ соединеніе послѣдняго съ плотію,—иными словами, чрезъ заключеніе его въ узы матеріальныхъ частицъ, человѣкъ подвергся ожесточенному, непреоборимому воздѣйствію матеріальнаго начала на свободную жизнь его духа. Духъ, подъ необходимымъ воздѣйствіемъ плоти, сдѣлался неспособнымъ къ истинной духовной жизни [1]). Еще бо́льшимъ зломъ, чѣмъ самое созданіе перваго человѣка, является, по манихейскому воззрѣнію, дальнѣйшее распространеніе человѣческаго рода. Дѣло въ томъ, что душа перваго человѣка съ размноженіемъ его потомковъ раздѣляется все болѣе и болѣе, слѣдовательно, количество свѣтовыхъ, духовныхъ частицъ съ каждымъ новымъ рожденіемъ постепенно уменьшается въ человѣкѣ, а вмѣстѣ съ этимъ постепенно угасаетъ и самая энергія духовной жизни. Съ каждымъ новымъ рожденіемъ въ человѣкѣ постепенно уменьшается возможность болѣе или менѣе успѣшной борьбы съ плотью, забывается

---

[1]) De natura boni cont. Manich. c. 46. M. t. VIII, p. 570.

вмѣстѣ съ этимъ и самое назначеніе человѣка, которое состоитъ въ наивозможно скорѣйшемъ отрѣшеніи духа отъ матеріи и соединеніи его съ духовнымъ царствомъ добра [1]).

При такомъ взглядѣ на распространеніе человѣческаго рода манихеи естественно должны были отвергнуть бракъ, какъ учрежденіе нечистое, приводящее человѣка все къ бо́льшему и бо́льшему подавленію въ немъ духовнаго начала матеріальнымъ. Отсюда вполнѣ ясно, почему именно манихеи съ такою силою настаивали на аскетизмѣ и проповѣдывали совершенное удаленіе отъ брака, какъ средства, которое служитъ, по ихъ воззрѣнію, къ распространенію въ человѣческомъ родѣ зла.

Самое грѣхопаденіе первыхъ людей въ системѣ манихейства полагается въ стремленіи ихъ къ размноженію человѣческаго рода. Первые люди совершили грѣхъ въ томъ отношеніи, что они, возбужденные плотскимъ началомъ своей природы, подъ воздѣйствіемъ представителей злого матеріальнаго царства, совершили плотское соединеніе и, такимъ образомъ, произвели потомство, могущее совершать плотской грѣхъ еще съ бо́льшею силою вслѣдствіе постепеннаго ослабленія первоначальной энергіи души чрезъ отдѣленіе отъ нея нѣкоторыхъ духовныхъ частицъ для вновь рожденныхъ организмовъ [2]).

Вообще, вся дѣятельность человѣка оцѣнивалась въ системѣ манихейства съ точки зрѣнія дуалистическихъ воззрѣній. Дѣйствія человѣка являются злыми, если они служатъ результатомъ воздѣйствія злого матеріальнаго начала въ человѣкѣ и направлены къ подавленію въ немъ добраго начала. Напротивъ, они являются добрыми, если служатъ проявленіемъ добраго духовнаго начала и направлены къ подавле-

---

[1]) Contra Faust. l. 3. M. t. VIII, p. 176; de haeresibus, c. 46, M. t. VIII, p. 35—39.

[2]) Ibid.; contr. Faust. XX, 1—5; XXXII, 7. M. t. VIII, p. 369. 370. 371. 501. Манихеи держались такъ называемой традуціонистической теоріи о происхожденіи души, по которой душа происходитъ отъ души родителей.

нію матеріальнаго начала, къ освобожденію перваго изъ-подъ гнета послѣдняго. Отсюда становится вполнѣ понятнымъ, почему манихеи всѣ свои заповѣди (signaculum oris, signaculum manus и signaculum sinus) [1]) сводили собственно къ запрещенію подавлять всякое проявленіе духовнаго начала въ жизни міра.

Съ точки зрѣнія освобожденія духовнаго изъ узъ матеріальнаго начала взглянули манихеи и на искупительную дѣятельность Христа [2]), ученіе о которой въ ихъ системѣ является собственно искаженіемъ христіанской идеи искупленія. Христосъ явился въ міръ только для того, чтобы внушить человѣку о высшемъ происхожденіи его души и о необходимости стремленія къ освобожденію духа изъ-подъ власти матеріи. Этимъ и ограничивается собственно вся Его искупительная дѣятельность. Къ тому же Христосъ является не единственнымъ искупителемъ міра, по ученію манихеевъ. Кромѣ Христа, они признавали еще другихъ посредниковъ, чрезъ которыхъ совершается освобожденіе отъ узъ матеріи свѣтлыхъ частицъ. Такъ подобное значеніе приписывалось ими даже солнцу и лунѣ [3]), которыя будто бы силою своего собственнаго свѣта притягиваютъ къ себѣ свѣтовыя частицы, заключающіяся въ растеніяхъ и животныхъ. Наконецъ, болѣе могущественнымъ искупителемъ, чѣмъ даже Христосъ, въ манихействѣ признавался самъ Манесъ, основатель секты [4]). Онъ считался тѣмъ Параклетомъ—Духомъ Утѣшителемъ, котораго Христосъ обѣщалъ послать въ міръ въ качествѣ руководителя и направителя людей къ истинному знанію, т. е. къ знанію о высшемъ назначеніи человѣка, о соединеніи его духа съ свѣтлымъ, духовнымъ царствомъ добра.

---

[1]) De morib. Manich. c. X, M. t. I, p. 1553.
[2]) Contr. Faustum XX, 2. M. t. VIII, p. 401.
[3]) Ibidem.
[4]) Ibidem XV, 6. M. t. VIII, p. 308.

Заключительнымъ моментомъ въ жизни настоящаго земного міра, по ученію манихеевъ, будетъ возстановленіе первобытнаго дуализма, когда всѣ духовныя, свѣтовыя частицы настоящаго міра снова возвратятся въ царство свѣта, а матеріальныя частицы—въ царство тьмы и матеріи. Такимъ образомъ, все бытіе чрезъ уничтоженіе взаимодѣйствія между добрымъ и злымъ царствомъ снова получитъ свой первоначальный видъ и организацію [1]).

Таковы общія положенія, которыя проповѣдывало манихейство. Нечего говорить уже о томъ, что всѣ они находятся въ полномъ противорѣчіи съ ученіемъ христіанства и являются полнѣйшимъ искаженіемъ основныхъ истинъ его вѣроученія. А потому неудивительно, что эта ересь, получившая обширное распространеніе среди западнаго общества, вызвала рѣшительное противодѣйствіе со стороны бл. Августина,—самаго талантливаго представителя богословской образованности на западѣ конца IV и начала V вѣка.

Въ борьбѣ съ манихействомъ бл. Августинъ написалъ цѣлый рядъ сочиненій, въ которыхъ онъ главнымъ образомъ старался уяснить въ противоположность манихейскимъ заблужденіямъ слѣдующія два положенія, имѣющія прямое отношеніе къ антропологической части христіанской догматики. Во первыхъ, онъ старался уяснить вопросъ о сущности зла, какъ только простомъ отрицаніи и лишеніи добра, въ противоположность манихейскому ученію о злѣ, какъ о сущности субстанціальной и реальной, заложенной въ самой основѣ бытія и соприкасающейся съ міромъ матеріи. Тогда какъ, по возрѣнію манихеевъ, матерія есть зло въ мірѣ, по ученію Августина она, напротивъ, есть благо, поскольку она является произведеніемъ единаго благого Бога. Во вторыхъ, бл. Августинъ въ противоположность манихейскому ученію о необходимости зла, находящагося въ зависимости отъ матеріальнаго,

---

[1]) De natura boni c. 44. M. t. VIII, p. 567; contr. Faust. II, 5. M. t. VIII, p. 212.

злого начала, лежащаго въ его основѣ, раскрылъ ученіе о свободной волѣ нравственно-разумныхъ существъ, какъ единственной причинѣ, произведшей зло въ мірѣ. Этими двумя пунктами собственно и исчерпывается все содержаніе антропологическаго ученія, развитаго Августиномъ во время его полемики съ манихействомъ.

Болѣе подробное и обстоятельное раскрытіе вопросовъ, входящихъ въ составъ антропологической части христіанской догматики, Августинъ сдѣлалъ уже во время своей борьбы съ пелагіанствомъ и полупелагіанствомъ, которой онъ посвятилъ всю лучшую пору своей жизни, начиная съ 412 года и кончая 430 г., годомъ его смерти. Въ этомъ случаѣ на болѣе подробное раскрытіе даннаго предмета имѣло вліяніе уже то обстоятельство, что пелагіанство и,—въ связи съ нимъ,—полупелагіанство гораздо шире, чѣмъ манихейство, затрогивали всю группу антропологическихъ вопросовъ.

Пелагіанство явилось, какъ оппозиція своеобразному духу и направленію нравственно-религіозной жизни римскаго общества въ IV и V столѣтіяхъ, какъ сила, стремившаяся поднять уровень его нравственной жизни и нравственнаго самосознанія. IV и V вѣка римской имперіи,—вѣка постепеннаго умиранія и паденія нѣкогда великаго въ мірѣ государства,—отличались крайнимъ упадкомъ религіи и нравственности. Этому упадку много способствовало то обстоятельство, что послѣ объявленія христіанства господствующей религіей въ имперіи, въ среду христіанства проникло много недостойныхъ людей. Одни изъ нихъ оставляли язычество и переходили въ христіанство изъ одного только опасенія преслѣдованій со стороны правительства, а другіе—изъ личныхъ, своекорыстныхъ видовъ, изъ одного только ожиданія наградъ и всевозможныхъ милостей. Отсюда понятно, что многіе, принявши христіанство по такимъ чисто внѣшнимъ побужденіямъ, и по жизни и по убѣжденіямъ продолжали оставаться язычниками. Такимъ образомъ, неудивительно, что прежняго святого воодушевленія и тѣхъ великихъ образцовъ вѣры и благо-

честія, какіе были почти всеобщимъ достояніемъ христіанскаго общества трехъ первыхъ вѣковъ, теперь уже не было. Вмѣсто образцовъ истинно-христіанской жизни теперь явилась почти общая нравственная распущенность. Пелагій, сравнивая грѣхи Коринѳянъ, описанные Ап. Павломъ [1]), съ нравственнымъ состояніемъ современнаго общества, говорилъ: „что́ теперь сдѣлалъ бы Апостолъ (Павелъ), если бы онъ пришелъ въ настоящее время, когда въ сравненіи съ другими преступленіями тѣ (т. е. грѣхи Коринѳянъ) не считаются даже грѣхами“? Августинъ очень часто характеризуетъ жизнь римскаго общества самыми мрачными красками, говоря, что христіанская добродѣтель въ современномъ ему обществѣ сдѣлалась сокровенной, что, напротивъ, все дурное въ жизни явилось наружу, что даже язычники постоянно обманываются христіанами и слышатъ отъ нихъ ложныя клятвы [2]). Даже въ общество маланшествующихъ проникла эта испорченность, о чемъ неоднократно упоминаютъ Августинъ, Іеронимъ и Пелагій въ своихъ сочиненіяхъ [3]). И что́ особенно замѣчательно, среди общества, подвергшагося такому нравственному разслабленію, постоянно слышалось оправданіе своего поведенія. Оно старалось заглушить въ себѣ голосъ совѣсти ссылкой на слабость человѣческой природы, на необходимость грѣха въ человѣческомъ родѣ; иногда слышался даже голосъ порицанія и ропота на Бога, сотворившаго будто бы столь немощной природу человѣка. Даже требованія нравственнаго закона для тогдашняго общества казались тяжелыми и жестокими. „Это (т. е. нравственныя требованія) жестоко,—говоритъ иронически Пелагій, попадая въ тонъ современнаго ему общества,—это тяжело, мы не можемъ, мы вѣдь люди, мы облечены бренною плотію“! [4]).

---

[1]) II Кор. XII, 20.

[2]) Enarr. II, § 14 in Psalm. 25; tractatus XXV § 6 in Iohan. VI, 15—44. M. t. III, p. 1599.

[3]) Aug. de oper. monach. c. 28. § 36. M. t. VI, p. 575—576; Hieronym. Epist. ad Rust. 65; Pelag. Epist. XXIII. M. t. XXXIII, p. 1115.

[4]) Pelag. Epist. ad Demetriad. c. XIX. M. t. XXXIII, p. 1112.

Нельзя конечно не признать, что всѣ эти убѣжденія и ссылки на слабость человѣческой природы были навѣяны манихейскими взглядами на необходимость грѣха въ человѣкѣ; онѣ были необходимымъ практическимъ результатомъ вліянія воззрѣній манихейства на современное западно-римское общество.

Какъ противодѣйствіе такому крайнему взгляду на состояніе нравственныхъ силъ и способностей человѣка въ началѣ V столѣтія и явилось пелагіанство. Основателемъ этого ученія былъ уроженецъ далекой Британіи, монахъ Пелагій, который еще въ началѣ V вѣка, побуждаемый жаждою знанія, прибылъ въ Римъ, откуда онъ посѣтилъ многіе и другіе центры грекоримской образованности. Во время этихъ путешествій онъ лицомъ къ лицу столкнулся съ нравственной распущенностію общества и, побуждаемый жаждой искорененія встрѣченной имъ безнравственности, открыто наконецъ выступилъ съ своимъ ученіемъ, главною цѣлію котораго было—возвысить въ сознаніи общества достоинство природы человѣка, указать на величіе его свободы и, въ особенности, указать на то значеніе, какое она имѣетъ при достиженіи извѣстной степени нравственнаго совершенства. Пелагій этою проповѣдію о величіи человѣческой свободы желалъ возбудить въ современномъ ему обществѣ энергію къ нравственному исправленію и уничтожить въ немъ всякій поводъ къ самодовольной, но унижающей человѣческое достоинство, ссылкѣ на слабость нравственныхъ силъ человѣка въ борьбѣ съ пороками. Пелагій, такимъ образомъ, преслѣдовалъ благія цѣли, но средства, избранныя имъ для осуществленія этой цѣли, оказались далеко не безукоризненными: его ученіе о свободѣ, доведенное,—въ особенности его послѣдователями и учениками Целестіемъ и Юліаномъ,—до совершеннаго устраненія всякой необходимости для человѣка благодатной сверхъестественной помощи при достиженіи нравственнаго совершенства, оказалось въ своемъ развитіи и выводѣ страшною ересью, которая не менѣе, чѣмъ аріанство, извращало все существо христіанскаго вѣроученія, но только съ другой стороны, чѣмъ аріанство. Послѣднее

своимъ ложнымъ ученіемъ о лицѣ Іисуса Христа искажало и уничтожало христіанскій догматъ объ искупленіи. Пелагіанство своимъ ученіемъ о свободѣ человѣка,—который, по его воззрѣніямъ, даже при настоящихъ условіяхъ своего нравственно-религіознаго состоянія отличается такой энергіей и неповрежденностію своей воли, что можетъ достигнуть святости и праведности безъ особыхъ божественныхъ сверхъестественныхъ средствъ и вмѣшательства со стороны Бога,—дѣлало совершенно излишнимъ самое искупленіе и такимъ образомъ также, какъ и аріанство, въ самомъ корнѣ искажало идею христіанства.

Не вдаваясь въ изложеніе историческихъ подробностей, касающихся пелагіанской ереси [1]), мы прямо перейдемъ здѣсь къ характеристикѣ ея воззрѣній, въ связи съ которыми Августинъ развилъ свое антропологическое ученіе.

Главнымъ пунктомъ всей антропологической системы пелагіанъ является ученіе о свободѣ воли человѣка. Изъ этого пункта съ логическою необходимостію развивается вся ихъ антропологическая система. Поэтому самую характеристику міровоззрѣнія пелагіанъ мы начнемъ съ выясненія ихъ ученія о свободѣ. Свобода воли, по ихъ воззрѣнію, составляетъ особое преимущество человѣка, въ ней заключается достоинство

---

[1]) При изученіи пелагіанства (какъ исторической, такъ и догматической стороны его) можно руководствоваться слѣдующими источниками и пособіями. Прежде всего въ данномъ случаѣ нужно имѣть въ виду сочиненія самого Пелагія, изъ которыхъ до нашего времени сохранились слѣдующія: а) *Commentarii in epistolas Pauli,* написанное около 410 г.; б) *Epistola ad Demetriadem de virginitate,* написанное около 413 года; в) *Libellus Fidei* (исповѣданіе вѣры), посланное имъ въ 417 г. папѣ Иннокентію. Затѣмъ при изученіи пелагіанства имѣютъ важное значеніе противупелагіанскія сочиненія бл. *Августина* и бл. *Іеронима.* Изъ пособій можно указать слѣдующія: *Wiggers.* Versuch einer pragmatischen Darstellung d. Augustinismus nach ihrer geschichtlichen Entwickelung, 1821, t. I; *Wörter.* Der Pelagianismus nach seinem Ursprunge und seiner Lehre. 1866; *Böringer.* Aur. Augustinus, 1874, t. 1—2; *Лебедевъ.* Пелагіанство. Прав. Обозр. за 1866 г. № 4—7; *Бѣляевъ.* Пелагіанскій принципъ въ римск. католичествѣ. Прав. Собесѣдн. 1871 г.; *Главные дѣятели* пелагіанск. эпохи. Хр. Чтеніе за 1879 г., т. II.

его разумной природы (bonum naturae; hinc totus naturae noster honor constitit) [1]). Въ самомъ дѣлѣ, свободой человѣка опредѣляется характеръ всѣхъ его отношеній къ Божеству, въ ней заключается и самый источникъ его награды (hinc dignitas, hinc praemium) [2]). Выясняя ближе, въ чемъ же именно выражается это достоинство свободы, лежащей въ основѣ всѣхъ отношеній человѣка къ Богу, пелагіане обращались къ выясненію самой природы свободы,—„этого божественнаго дара". Свобода, по ихъ воззрѣнію, есть особая нравственная сила, обладающая способностію совершенно самостоятельно и непринужденно опредѣлять себя, какъ въ сторону добра, такъ и въ сторону зла [3]). При этомъ, опредѣливши свободу воли, какъ способность и принципъ двоякаго направленія человѣческой дѣятельности, они не пошли далѣе чисто формальнаго опредѣленія ея сущности, которая, по ихъ воззрѣнію, состоитъ исключительно только въ способности выбора между добромъ и зломъ. За исключеніемъ этой чисто формальной способности свобода не имѣетъ никакой качественной опредѣленности. Она есть вѣчная форма безъ всякаго опредѣленнаго содержанія. Обладая способностію опредѣлять себя въ двухъ возможныхъ направленіяхъ,—въ сторону добра и сторону зла,—человѣкъ въ тоже время всегда совершенно индифферентно стоитъ между тѣмъ и другимъ. „Ему врождена,—говорили пелагіане,—способность къ добру и злу, только какъ бы нѣкоторый прозябающій и плодоносный корень, который по волѣ человѣка производитъ различное и, какъ бы по произволу самого садовника, можетъ или красоваться цвѣтами добродѣтелей, или же заглохнуть отъ терній порока" [4]). Эта формальная способность выбора, — этотъ „прозябающій корень", спо-

---

[1]) Epist. ad Demetr. c. II, M. t. XXXIII, p. 1100.
[2]) Ibidem.
[3]) Aug. de grat. Christi c. XVIII. M. t. X, p. 369—370.
[4]) Ibidem.

ПРОТОКОЛЫ

ЗАСѢДАНІЙ СОВѢТА

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ

ЗА 1893 ГОДЪ.

КАЗАНЬ.
Типо-литографія Императорскаго Университета.
1894.

Печатано по опредѣленію Совѣта казанской духовной академіи.

Ректоръ Академіи, протоіерей А. Владимірскій.

ПРОТОКОЛЫ

ЗАСѢДАНІЙ СОВѢТА

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

№ 1.

10 февраля 1893 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ о. ректора академіи, протоіерея А. Владимірскаго, инспекторъ, ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ и всѣ члены Совѣта, кромѣ ординарнаго профессора Ѳ Курганова, и. д. ординарнаго профессора, протоіерея Е. Малова, и экстраординарныхъ профессоровъ С. Терновскаго и М. Машанова, неприсутствовавшихъ по разнымъ причинамъ.

Слушали: Докладъ секретаря И. Спасскаго: „Указомъ Святѣйшаго Сунода отъ 13 сентября 1889 года за № 9 начальствамъ духовно-учебныхъ заведеній предписано ввести совершеніе въ теченіе великаго поста преждеосвященныхъ литургій въ присутствіи всѣхъ воспитанниковъ, сдѣлавъ для сего соотвѣтствующія измѣненія уроковъ. Посему неблагоугодно ли будетъ Совѣту академіи въ виду наступившаго Великаго поста войдти въ обсужденіе необходимыхъ измѣненій въ распорядкѣ лекцій, для согласованія ихъ со временемъ богослуженій. Измѣненія эти должны касаться

только среды и пятницы—дней, въ которые положено по церковному уставу совершеніе преждеосвященныхъ литургій.

Справка: Въ прошедшемъ Великомъ посту лекціи по средамъ и пятницамъ читались по получасу, съ $8^1/_2$ часовъ утра до 11 часовъ. Затѣмъ непосредственно совершалась литургія преждеосвященныхъ даровъ.

Постановили: Оставить въ чтеніи лекцій порядокъ, бывшій въ прошедшемъ Великомъ посту, о чемъ и сообщить гг. профессорамъ и студентамъ академіи.

Резолюція на семъ журналѣ Его Высокопреосвященства за № 610 послѣдовала такая: „16 февраля. Утверждается".

№ 2.

Того же 10 февраля 1893 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ о. ректора академіи, протоіерея А. Владимірскаго, инспекторъ, ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ и всѣ члены Совѣта, кромѣ ординарнаго профессора Ѳ. Курганова, и. д. ординарнаго профессора, протоіерея Е. Малова и экстраординарныхъ профессоровъ С. Терновскаго и М. Машанова, неприсутствовавшихъ по разнымъ причинамъ.

Слушали: Отношеніе игумена Русскаго на Аѳонѣ Пантелеимонова монастыря, архимандрита Андрея съ братіею отъ 20 ноября 1892 года за № 216, слѣдующаго содержанія: „Просимъ принять наше общебратственное поздравленіе съ совершившимся пятидесятилѣтіемъ академіи, въ которое она при помощи Божіей принесла обильные плоды на пользу св. православной церкви. Усердно молимъ Господа, да ниспошлетъ Свое благословеніе и на будущую дѣятельность достопочтенной корпораціи.

Обитель наша по распоряженію Совѣта академіи получаетъ ежегодно одинъ экземпляръ издаваемаго академіею журнала „Православный Собесѣдникъ" безплатно. Просимъ покорнѣйше высылать намъ почтенное изданіе это и въ будущемъ 1893 году по прежнему адресу.

Вмѣстѣ съ симъ благоволите принять для академической библіотеки, какъ знакъ нашей искренней благодарности, книги, изданныя нашимъ монастыремъ, которыя будутъ высланы изъ Москвы:

1) Сказанія о земной жизни Пресвятой Богородицы, изданіе С. М. 1891.

2) Вышній Покровъ надъ Аѳономъ, изд. 8. М. 1892.

3) Слава Богоматери. М. 1888.

4) Христіанскія пѣснопѣнія Пресвятой Богородицѣ. М. 1892.

5) Бесѣды и нравоученія во славу Пресвятой Богородицы. Изд. 2. М. 1884.

6) Изъясненія акаѳистныхъ наименованій Богородицы. М. 1892.

7) Акаѳистъ Божіей Матери, именуемой „Троеручицы", изд. 2. М. 1890.

8) Акаѳистъ Божіей Матери „Достойно есть". Изд. 2. Москва. 1889 года.

9) Акаѳистъ Божіей Матери „Скоропослушницы". Изд. 2. М. 1892.

10) Сказаніе о чудотворной иконѣ Божіей Матери „Скоропослушницы". М. 1892.

11) Житіе Св. Іоанна Предтечи соч. Вишнякова. М. 1892.

Справка: Означенныя книги получены и сданы въ академическую библіотеку, подъ росписку библіотекаря Ѳ. Троицкаго.

Постановили: Высылать Православный Собесѣдникъ Русскому Пантелеимонову монастырю и въ настоящемъ 1893 году, о чемъ и сообщить дѣлопроизводителю редакціи журнала А. Попову, а за присланныя книги выразить монастырю благодарность.

Резолюція на семъ журналѣ Его Высокопреосвященства за № 760 послѣдовала такая: „19 февраля. Утверждается".

№ 3.

Того же 10 февраля 1893 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ о. ректора академіи, протоіерея А. Владимірскаго, инспекторъ, ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ и всѣ члены Совѣта, кромѣ ординарнаго профессора Ѳ. Курганова, и. д. ординарнаго профессора, протоіерея Е. Малова и экстраординарныхъ профессоровъ С. Терновскаго и М. Машанова, неприсутствовавшихъ по разнымъ причинамъ.

Слушали: Указъ Святѣйшаго Правительствующаго Сунода отъ 29 января сего 1893 года за № 397, на имя Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго, слѣдующаго содержанія: „По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Сунодъ слушали представленіе Вашего Преосвященства, отъ 15 ноября минувшаго года за № 1616, объ утвержденіи исправляющаго должность доцента Казанской духовной академіи, кандидата богословія Ивана Реверсова, согласно удостоенію Совѣта академіи, въ степени магистра богословія, за представленное имъ на соисканіе сей степени сочиненіе подъ заглавіемъ: „Очеркъ западной апологетической литературы II и III вв.“. Казань. 1892 года. Приказали: Исправляющаго должность доцента Казанской духовной академіи, кандидата богословія Ивана Реверсова, удостоеннаго академическимъ Совѣтомъ за сочиненіе „Очеркъ западной апологетической литературы II и III вв.“. Казань. 1892 г. степени магистра богословія, утвердить, согласно представленію Вашего Преосвященства и отзыву Преосвященнаго Рижскаго, въ таковой степени; о чемъ для зависящихъ распоряженій, послать Вашему Преосвященству указъ“.

Резолюція Его Высокопреосвященства на семъ указѣ за № 585 послѣдовала такая: „8 февраля. Въ правленіе академіи“.

Справка: 1) По § 48 акад. уст.: „Для полученія званія доцента надлежитъ имѣть степень не ниже магистра“.

2) По § 53 того же устава: „Профессоры утверждаются въ должности Святѣйшимъ Сунодомъ, а доценты и лекторы— Епархіальнымъ Преосвященнымъ“.

3) По §§ 105 и 107 того же устава въ Казанской академіи полагается 10 доцентовъ, изъ нихъ одинъ отнесенъ къ группѣ миссіонерскихъ предметовъ. Доцентовъ по примѣчанію къ § 105 устава можетъ быть и болѣе положеннаго по штату, если за выбытіемъ кого либо изъ ординарныхъ профессоровъ его каѳедра не будетъ почему либо занята лицемъ съ тѣмъ же званіемъ.

Постановили: Принявъ къ свѣдѣнію указъ Святѣйшаго Сунода, по установленному порядку составить и. д. доцента Ивану Реверсову дипломъ на степень магистра богословія и сообщить ему объ утвержденіи его въ означенной степени. Вмѣстѣ съ тѣмъ журналомъ симъ просить Его Высокопреосвященство объ утвержденіи Реверсова въ званіи доцента по занимаемой имъ каѳедрѣ Древней Гражданской исторіи.

Резолюція на семъ журналѣ Его Высокопреосвященства за № 761 послѣдовала такая: „22 февраля. Утверждается“.

№ 4.

Того же 10 февраля 1893 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ о. ректора академіи, протоіерея А. Владимірскаго, инспекторъ, ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ и всѣ члены Совѣта, кромѣ ординарнаго профессора Ѳ. Курганова, и. д. ординарнаго профессора, протоіерея Е. Малова и экстраординарныхъ профессоровъ С. Терновскаго и М. Машанова, неприсутствовавшихъ по разнымъ причинамъ.

I. Слушали: Отношеніе Совѣта Кіевской духовной академіи отъ 23 декабря 1892 года за № 882: „Совѣтъ Кіевской духовной академіи честь имѣетъ препроводить при семъ въ Совѣтъ Казанской духовной академіи брошюру, содержащую рѣчь и отчетъ, читанные въ торжественномъ собраніи Кіевской академіи 26 сентября 1892 года, извлеченіе изъ протоколовъ Совѣта за $18^{90}/_{91}$ учебный годъ, каталогъ книгъ библіотеки Кіевской духовной академіи т. 1 вып. 2-й и по экземпляру магистерскихъ сочиненій: 1) А. Никитина

„Синагоги іудейскія, какъ мѣста общественнаго богослуженія“ и 2) М. Вержболовича „Пророческое служеніе въ израильскомъ (десятиколѣнномъ) царствѣ“.

Справка: 1) Означенныя изданія получены и сданы въ библіотеку, подъ росписку библіотекаря Ѳ. Троицкаго.

2) По распоряженію о. ректора, Совѣту Кіевской духовной академіи выражена благодарность въ отношеніи отъ 25 января сего 1893 года за № 68.

Постановили: За сдѣланнымъ распоряженіемъ принять къ свѣдѣнію.

II. Слушали: Отношеніе директора Ташкентской гимназіи отъ 18 декабря 1892 года за № 1587: „Имѣю честь препроводить при семъ для библіотеки академіи второй выпускъ изданныхъ мною этнографическихъ матеріаловъ—народныя сказки сартовъ и обвинительный актъ о туземцахъ города Ташкента, преданныхъ военному суду за безпорядокъ, произведенный ими 24 іюня сего года“.

Справка: 1) Означенныя изданія получены и сданы въ библіотеку, подъ росписку библіотекаря Ѳ. Троицкаго.

2) По распоряженію о. ректора, директору Ташкентской гимназіи выражена благодарность за означенныя пожертвованія, въ отношеніи отъ 25 января 1893 года за № 69.

Постановили: За сдѣланнымъ распоряженіемъ принять къ свѣдѣнію.

Резолюція Его Высокопреосвященства на семъ журналѣ за № 762 послѣдовала такая: „19 февраля. Смотрѣно“.

№ 5.

Того же 10 февраля 1893 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ о. ректора академіи, протоіерея А. Владимірскаго, инспекторъ, ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ и всѣ члены Совѣта, кромѣ ординарнаго профессора Ѳ. Курганова, и. д. ординарнаго профессора, протоіерея Е. Малова и экстраординарныхъ профессоровъ С. Терновскаго и М. Машанова, неприсутствовавшихъ по разнымъ причинамъ.

Слушали: Отношеніе Казанскаго духовно-цензурнаго комитета отъ 30 декабря 1892 года за № 85: „Казанскій духовно-цензурный комитетъ имѣетъ честь покорнѣйше просить Совѣтъ академіи представить на основ. 260 ст. уст. ценз. XIV т. св. зак. изд. 1857 г. въ Святѣйшій Правительствующій Сунодъ прилагаемую при семъ вѣдомость о книгахъ и брошюрахъ, напечатанныхъ и выпущенныхъ въ свѣтъ съ разрѣшенія духовно-цензурнаго комитета въ теченіи 1892 года“.

Справка: Ст. 260 уст. цен. XIV т. св. зак. изд. 1857 г.: „Такъ какъ многія книги выходятъ изъ цензурнаго комитета безъ вѣдома Святѣйшаго Сунода, то, по истеченіи каждаго года, комитетъ представляетъ Святѣйшему Суноду отчетъ въ томъ: какія книги и когда вступили въ комитетъ, какія изъ нихъ разсмотрѣны однимъ или всѣми членами комитета, и какія изъ нихъ пропущены или непропущены къ печатанію и по какимъ причинамъ“.

Постановили: Просить Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго, журналомъ симъ, представить на основ. 260 ст. уст. ценз. XIV т. св. зак. изд. 1857 г. Святѣйшему Суноду вѣдомость о книгахъ и брошюрахъ, напечатанныхъ и выпущенныхъ въ свѣтъ съ разрѣшенія Казанскаго духовно-цензурнато комитета въ теченіи 1892 года.

Резолюція Его Высокопреосвященства на семъ журналѣ за № 763 послѣдовала такая: „19 февраля. Заготовить отъ моего имени рапортъ въ Св. Сунодъ“.

ВѢДОМОСТЬ

о книгахъ и брошюрахъ, разрѣшенныхъ къ печатанію и выпущенныхъ въ свѣтъ Казанскимъ духовно-цензурнымъ комитетомъ въ теченіи 1892 года.

ЗАГЛАВІЯ.	Число печатныхъ листовъ	Время выпуска въ свѣтъ.	Имя цензора, разсматривавшаго сочиненіе и подписавшаго выпускной билетъ.
1) Мораль стоицизма и христіанское нравоученіе. Ив. Невзорова. Казань. 1892 г. Типографія Императорскаго Казанскаго университета. Форматъ $^1/_8$ д. л. Отпечатанныхъ экземпляровъ 650.	Листовъ 12. Страницъ 197.	12 февраля 1892 г.	Экстраординарный профессоръ академіи А. Волковъ.
2) Годъ Крестныхъ страданій Господа нашего Іисуса Христа. А. Некрасова. Казань. 1892 г. Типографія Императорскаго Казанскаго университета. Форматъ $^1/_{16}$ д. л. Отпечатан. экзем. 400.	Листовъ $1^5/_8$. Страницъ 39.	7 марта 1892 г.	Заслуженный ординарный профессоръ академіи П. Знаменскій.
3) Руководство по Исторіи и обличенію старообрядческаго раскола. Н. Ивановскаго. Казань. 1892 г. Типографія Императорскаго Казанскаго университета. Форматъ $^1/_8$ д. л. Отпечатанныхъ экземпляровъ 1200.	Листовъ $15^5/_8$. Страницъ 248.	22 марта 1892 г.	Заслуженный ординарный профессоръ академіи П. Знаменскій.
4) Что такое Пасха и почему на Пасху дарятъ кра-	Листовъ	24 марта	Экстраординарный профессоръ

ЗАГЛАВІЯ.	Число печатныхъ листовъ.	Время выпуска въ свѣтъ.	Имя цензора, разсматривавшаго сочиненіе и подписавшаго выпускной билетъ.
сныя яица. Изданіе С. М. Чиркова. Казань. 1892 г. Типографія М. Чирковой. Форматъ $^1/_{16}$ д. л. Отпечатанныхъ экземпляровъ 5000.	$^1/_4$. Страницъ 16.	1892 г.	академіи А. Волковъ.
5) О началѣ Мироносицкой пустыни въ Царевококшайскомъ уѣздѣ. Изданіе мужск. мон. Мироносицкой пустыни. Казань. 1892 г. Типографія М. Чирковой. Форматъ $^1/_8$ д. л. Отпечатанныхъ экземпляровъ 1200.	Листовъ 1. Страницъ 16.	26 мая 1892 г.	Заслуженный ординарный профессоръ академіи П. Знаменскій.
6) Критическій разборъ ученія безпоповцевъ о церкви и таинствахъ. Н. Ивановскаго. Казань. 1892 г. Типографія Императорскаго Казанскаго университета. Форматъ $^1/_8$ д. л. Отпечатанныхъ экземпляровъ 300.	Листовъ $24^5/_8$. Страницъ 394.	24 іюля 1892 г.	Заслуженный ординарный профессоръ академіи П. Знаменскій.
7) Кладбище Кизическаго монастыря. Епископа Никанора. Казань. 1892 г. Типографія Казанскаго губернскаго правленія. Форматъ $^1/_8$ д. л. Отпечатанныхъ экземпляровъ 300.	Листовъ $5^1/_4$. Страницъ 83.	7 августа 1892 г.	Экстраординарный профессоръ академіи А. Волковъ.

ЗАГЛАВІЯ.	Число печатныхъ листовъ.	Время выпуска въ свѣтъ.	Имя цензора, разсматривавшаго сочиненіе и подписавшаго выпускной билетъ.
8) Книга о антихристѣ и о прочихъ дѣйствахъ иже при немъ быти хотящихъ. Н. Ивановскаго. Изд. 2-е. Казань. 1892 г. Типографія Императорскаго Казанскаго университета. Форматъ $^1/_8$ д. л. Отпечатанныхъ экземпляровъ 600.	Листовъ $13^6/_8$. Страницъ 196.	9 августа 1892 г.	Инспекторъ академіи, ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ.
9) Миссіонерство среди мухаммеданъ и крещеныхъ татаръ. Сборникъ статей Каѳедральнаго протоіерея Е. Малова. Казань. 1892 г. Типографія Императорскаго Казанскаго университета. Форматъ $^1/_8$ д. л. Отпечатанныхъ экземпляровъ 1200.	Листовъ 29. Страницъ 464.	25 сентября 1892 г.	Заслуженный ординарный профессоръ академіи П. Знаменскій.
10) Объясненіе Православнаго Богослуженія. Объясненіе утрени. Епископа Никанора. Изд. 2-е. Казань. 1892 г. Типографія Императорскаго Казанскаго университета. Форматъ $^1/_8$ д. л. Отпечатанныхъ экземпляровъ 5000.	Листовъ $3^1/_4$. Страницъ 52.	10 октября 1892 г.	Инспекторъ академіи, ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ.
11) Объясненіе Православнаго Богослуженія. Изд. 2.	Листовъ	2 ноября	Инспекторъ академіи, ординарный

ЗАГЛАВІЯ.	Число печатныхъ листовъ.	Время выпуска въ свѣтъ.	Имя цензора, разсматривавшаго сочиненіе и подписавшаго выпускной билетъ.
Вып. 1. Епископа Никанора. Казань. 1892 г. Типографія Императорскаго Казанскаго университета. Форматъ $^1/_8$ д. л. Отпечатанныхъ экземпляровъ 5000.	$6^1/_4$. Страницъ 99.	1892 г.	профессоръ Н. Бѣляевъ.
12) Чтеніе греческаго текста Дѣяній и Посланій Апостольскихъ. А. Некрасова. Казань. 1892 г. Типографія Императорскаго Казанскаго университета. Форматъ $^1/_8$ д. л. Отпечатанныхъ экземпляровъ 400.	Листовъ $6^1/_4$. Страницъ 99.	2 ноября 1892 г.	Инспекторъ академіи, ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ.
13) Обзоръ дѣятельности Братства Св. Гурія за двадцать пять лѣтъ его существованія 1867 — 1892 г. М. Машанова. Казань. 1892 года. Типографія Императорскаго Казанскаго университета. Форматъ $^1/_8$ д. л. Отпечатанныхъ экземпляровъ 300.	Листовъ 16. Страницъ 256.	26 ноября 1894 г.	Заслуженный ординарный профессоръ академіи П. Знаменскій.

№ 6.

Того же 10 февраля 1893 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ о. ректора академіи, протоіерея А. Владимірскаго, инспекторъ, ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ и всѣ члены Совѣта, кромѣ ординарнаго профессора Ѳ. Курганова, и. д. ординарнаго профессора, протоіерея Е. Малова и экстраординарныхъ профессоровъ С. Терновскаго и М. Машанова, неприсутствовавшихъ по разнымъ причинамъ.

Слушали: Отношеніе Казанскаго духовно-цензурнаго комитета отъ 30 декабря 1892 года за № 84 слѣдующаго содержанія: „На основаніи 262 ст. уст. цензур. XIV т. свод. зак. изд. 1857 г. Казанскій духовно-цензурный комитетъ имѣетъ честь представить въ Совѣтъ академіи вѣдомость о книгахъ и брошюрахъ, выпущенныхъ въ свѣтъ съ дозволенія комитета въ теченіи сентября, октября и ноября 1892 года“.

Постановили: Представить вѣдомость на благоусмотрѣніе Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго.

Резолюція Его Высокопреосвященства на семъ журналѣ за № 764 послѣдовала такая: „19 февраля. Смотрѣно“.

ВѢДОМОСТЬ

о книгахъ и брошюрахъ, разрѣшенныхъ къ печатанію и выпущенныхъ въ свѣтъ Казанскимъ духовно-цензурнымъ комитетомъ въ теченіи сентября, октября и ноября 1892 года.

ЗАГЛАВІЯ.	Число печатныхъ листовъ.	Время выпуска въ свѣтъ.	Имя цензора, разсматривавшаго сочиненіе и подписавшаго выпускной билетъ.
1) Миссіонерство среди мухаммеданъ и крещеныхъ татаръ. Сборникъ статей Каѳедральнаго протоіерея Е. А. Малова. Казань. 1892 г. Типографія Императорскаго Казанскаго Университета. Форматъ $^1/_8$ д. л. Отпечатанныхъ экземпляровъ 1200.	Листовъ 29. Страницъ 464.	25 сентября 1892 г.	Заслуженный ординарный профессоръ академіи П. Знаменскій.
2) Объясненіе Православнаго Богослуженія. Объясненіе утрени. Епископа Никанора. Изданіе 2-е. Казань. 1892 г. Типографія Императорскаго Казанскаго Университета. Форматъ $^1/_8$ д. л. Отпечатанныхъ экземпляровъ 5000.	Листовъ $2^1/_4$. Страницъ 52.	10 октября 1892 г.	Инспекторъ академіи, ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ.
3) Объясненіе Православнаго Богослуженія. Вып. 1-й. Изд. 2 е. Епископа Никанора. Казань. 1892 г. Типо-	Листовъ $6^1/_4$. Стра-	2 ноября 1892 г.	Инспекторъ академіи, ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ.

ЗАГЛАВІЯ.	Число печатныхъ листовъ.	Время выпуска въ свѣтъ.	Имя цензора, разсматривавшаго сочиненіе и подписавшаго выпускной билетъ.
графія Императорскаго Казанскаго Университета. Форматъ $^1/_8$ д. л. Отпечатанныхъ экземпляровъ 5000.	ницъ 99.		
4) Чтеніе Греческаго текста Дѣяній и Посланій Апостольскихъ. А. Некрасова. Казань. 1892 г. Типографія Императорскаго Казанскаго Университета. Форматъ $^1/_8$ д. л. Отпечатанныхъ экземпляровъ 400.	Листовъ $6^1/_4$. Страницъ 99.	2 ноября 1892 г.	Инспекторъ академіи, ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ.
5) Обзоръ дѣятельности Братства Св. Гурія за двадцать пять лѣтъ его существованія 1867—1892 г. М. Машанова. Казань. 1892 г. Типографія Императорскаго Казанскаго Университета. Форматъ $^1/_8$ д. л. Отпечатанныхъ экземпляровъ 300.	Листовъ 16. Страницъ 256.	2 ноября 1892 г.	Заслуженный ординарный профессоръ академіи П. Знаменскій.

ГОДИЧНЫЙ ОТЧЕТЪ

ОБЩЕСТВА ВСПОМОЩЕСТВОВАНІЯ

НЕДОСТАТОЧНЫМЪ СТУДЕНТАМЪ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ

за $18^{93}/_{94}$ годъ.

КАЗАНЬ.
Типо-литографія Императорскаго Университета.
1895.

Печатать дозволяется. Ректоръ Академіи, протоіерей
Александръ Владимірскій.

Въ *одиннадцатомъ* отчетномъ году (съ 1 октября 1893 г. по 13 октября 1894 г.) Общество вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Казанской Духовной Академіи состояло подъ покровительствомъ Высокопреосвященнѣйшаго Архіепископа Казанскаго Владиміра. Благостный Владыка и въ отчетномъ году, какъ и въ предшествующіе годы, не оставлялъ Общества матеріальной и нравственной поддержкой. Такъ въ январѣ сего года онъ пожертвовалъ въ кассу Общества 100 руб. Съ глубокой благодарностью Общество приняло даръ своего любвеобильнаго Покровителя.

Точно также съ благодарнымъ чувствомъ Совѣтъ Общества принималъ и всѣ другія пожертвованія въ кассу Общества и въ настоящій разъ пользуется случаемъ выразить свою сердечную признательность за пожертвованія всѣмъ лицамъ, не оставившимъ въ отчетномъ году Общества своей посильной поддержкой. А академическое благотворительное Общество дѣйствительно нуждается въ матеріальной поддержкѣ, потому что съ каждымъ годомъ расширяется его благотворительная дѣятельность. Такъ въ $18^{93}/_{94}$ учебномъ году была оказана Обществомъ матеріальная помощь 28 нуждавшимся студентамъ. Именно было выдано пособіе на содержаніе въ Академіи слѣдующимъ студентамъ—

III курса: Аргузову В. — 50 р., Руберовскому Н. —60 р., Рубцову Н.—50 р., Сперанскому И.—20 р., Русанову Д.—35 р., Гзеліеву А.—10 р., Терновскому С.—40 р.

II курса: Васильеву Г.—150 р., Обтемперанскому В.—50 р., Орлову А.—25 р., Адамантову П.—30 р., Попову А.—40 р., Преображенскому А.—25 р., Скрыпченко Н.—100 р., Шульгину В.—25 р.

I курса: Емелину П.—35 р., Пономареву П.—30 р., Бургову А.—45 р., Карсаевскому С.—40 р., Козмину Н.—35 р., Крещенко П.—50 р., Макарову П.—45 р., Фрацману І.—55 р., Архангельскому С.—25 р., Богданову В.—10 р., Добросмыслову Н.—10 р., Корчагину А.—40 р., Сысуеву П.—15 р.

Всего было выдано въ пособія 1155 р., (а всѣхъ пособій за 11 лѣтъ Общество выдало нуждавшимся студентамъ 5071 р. 50 к.).

Денежныхъ же пожертвованій и членскихъ взносовъ за отчетный годъ въ кассу Общества поступило 313 р. 50 к. и по завѣщанію Г. З. Елисеева—25 р.

Академическое благотворительное Общество оказалось бы въ крайне затруднительномъ положеніи и, при сравнительно небольшомъ поступленіи членскихъ взносовъ, было бы не въ состояніи оказать вышеозначенную поддержку нуждавшимся своекоштнымъ студентамъ Академіи, если бы не накопились на имѣющіяся у Общества облигаціи процентовъ за прежніе годы. Въ будущемъ году Общество можетъ разсчитывать на поступленіе только ограниченной суммы—около 450 р., если не будетъ притока пожертвованій.

Совѣтъ Общества обращается ко всѣмъ бывшимъ питомцамъ Казанской Академіи, устроившимся на различныхъ мѣстахъ служенія Церкви и Отечеству, съ просьбой—не оставить своимъ вниманіемъ и помощью академическаго попечительства.

Въ настоящее время число своекоштныхъ студентовъ въ Казанской Духовной Академіи возросло до 99 ч., и большинство изъ нихъ — люди нуждающіеся. Необходимо, чтобы количество членовъ Общества возростало; только тогда оно будетъ въ силахъ безпрепятственно выполнять свое высокое назначеніе.

Въ отчетномъ году всѣхъ членовъ Общества было 77, изъ нихъ: почетныхъ—4, пожизненныхъ—25, дѣй-

ствительныхъ и членовъ-соревнователей—48. Сравнительно съ предшествующимъ годомъ общее количество членовъ убавилось на 3.

За отчетный годъ Общество понесло утрату въ лицѣ пожизненнаго члена, Преосвященнѣйшаго Авраамія, Епископа Саратовскаго. Покойный Владыка пожертвовалъ въ кассу Общества 200 р. И Общество считаетъ долгомъ молиться объ упокоеніи въ селеніяхъ праведныхъ души доблестнаго Святителя-благотворителя.

Къ концу отчетнаго года Общество лишилось двухъ постоянныхъ дѣйствительныхъ членовъ—инспектора и профессора Академіи Н. Я. Бѣляева и профессора Д. В. Гусева. Академическое попечительство считаетъ обязанностію сохранять молитвенную память о своихъ покойныхъ членахъ—глубокообразованныхъ, высокодаровитыхъ и благочестиво настроенныхъ труженикахъ богословской науки.

Въ составѣ Совѣта Общества за отчетный годъ перемѣнъ не было, кромѣ выбытія въ концѣ отчетнаго года инспектора Академіи Н. Я. Бѣляева. Предсѣдателемъ Общества состоялъ ректоръ Академіи, протоіерей А. П. Владимірскій, товарищемъ предсѣдателя—дѣйствительный статскій совѣтникъ и камергеръ А. А. Лебедевъ, членами — профессора: Н. И. Ивановскій, Я. А. Богородскій и Е. А. Будринъ, казначеемъ—профессоръ И. С. Бердниковъ и секретаремъ—доцентъ А. Поповъ.

Къ 12-му отчетному году „Общество вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Казанской Духовной Академіи“ имѣетъ въ наличности 10.354 р. 23 к., изъ нихъ запаснаго капитала 10.320 р. 42 к.

Кромѣ того при Академическомъ благотворительномъ Обществѣ составляются два самостоятельныхъ капитала.

Одинъ капиталъ образовался изъ пожертвованій на стипендію имени покойнаго профессора Академіи Ивана Яковлевича Порфирьева. Отчетъ объ этомъ ка-

питалѣ и списокъ жертвователей будутъ отпечатаны въ непродолжительномъ времени. Второй капиталъ составляется изъ суммъ, выручаемыхъ отъ продажи изданія „Исторія Казанской Духовной Академіи за первый (дореформенный) періодъ ея существованія (1740—1870 годы)“, 3 тома, заслуженнаго ординарнаго профессора Академіи Петра Васильевича Знаменскаго.

Предоставивъ въ „Общество вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Казанской Духовной Академіи“ деньги, которыя должны получаться отъ продажи упомянутаго юбилейнаго изданія, почтенный профессоръ расходы по изданію книгъ принялъ на свой счетъ.

Стоимость всего изданія „Исторія Казанской Духовной Академіи“, 3 части, доходитъ до 2501 р. 40 к. Частнѣе, уплачено за наборъ и печатаніе книгъ Типографіи Императорскаго Казанскаго Университета—1002 р. 50 к., за корректуру—167 р. 35 к., за брошюровку и переплеты—301 р. 65 к., за бумагу—рояльную, полуалександрійскую и альбомную—1029 р. 90 к. На уплату по указаннымъ статьямъ употреблены двѣ преміи Высокопреосвященнаго Митрополита Макарія, которыхъ былъ удостоенъ почтенный профессоръ за свою „Исторію Казанской Духовной Академіи“, — въ количествѣ 1170 р. Остальной расходъ по изданію оплаченъ деньгами, вырученными отъ продажи книгъ (1331 р. 40 к.).

За упомянутымъ расходомъ, къ началу 1894 г. осталось вырученныхъ отъ продажи „Исторіи Казанской Духовной Академіи“ денегъ—168 р. 80 к. и передано Правленіемъ Казанской Духовной Академіи изъ остатка юбилейныхъ суммъ — 108 р. 35 к., всего—277 р. 15 коп.

Отчетъ о деньгахъ, которыя будутъ выручены отъ продажи означеннаго изданія въ 1894 г., будетъ помѣщенъ въ слѣдующемъ отчетѣ „Общества вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Казанской Духовной Академіи“.

ОТЧЕТЪ

О ПРИХОДѢ, РАСХОДѢ И ОСТАТКѢ СУММЪ ОБЩЕСТВА ВСПОМОЩЕСТВОВАНІЯ НЕДОСТАТОЧНЫМЪ СТУДЕНТАМЪ КАЗАНСКОЙ АКАДЕМІИ ЗА ОДИННАДЦАТЫЙ ОТЧЕТНЫЙ ГОДЪ СЪ 1 ОКТЯБРЯ 1893 ПО 13 ОКТЯБРЯ 1894 ГОДА.

I. Поступило на приходъ:

А) въ расходный капиталъ:

а)	Остатокъ отъ предыдущаго года.	56 р. 43 к.
б)	Членскихъ взносовъ	147 р. 15 к.
в)	Получено по купонамъ процентныхъ бумагъ	987 р. 99 к.
г)	Изъ Общества для пособія нуждающимся литераторамъ и ученымъ по завѣщанію Гр. З. Елисеева	22 р. 50 к.
	Итого . . .	1214 р. 7 к.

Б) въ запасный капиталъ:

1) кредитными:

а)	Остатокъ отъ предыдущаго года.	8 р. 93 к.
б)	Членскихъ взносовъ и пожертвованій	166 р. 35 к.
в)	Получено изъ Казан. Отд. Гос. Банка за представленныя къ обмѣну на кредитныя по случаю выхода въ тиражъ пять облигацій	

	по сту руб. 2-го вост. з. № 406. 225 и 3-го в. з. № 251. 307, 251. 808, 251. 809, 251. 811 . . .	478 р. 62 к.
г)	Перечислены изъ расходнаго капитала въ запасный удержанные Каз. Отд. Г. Б. за неподлежательно полученные проценты по упомянутымъ облигаціямъ вост. з.	21 р. 38 к.
д)	Получено изъ Каз. Отд. Г. Банка въ качествѣ преміи при конверсіи облигацій 2 и 3 вост. з. представленныхъ 3 мая сего 1894 г. . .	56 р. 26 к.
е)	Отчислено 10% изъ суммы, полученной изъ Общества для пособія нуждающимся литераторамъ и ученымъ по завѣщанію Г. З. Елисѣева	2 р. 50 к.
	Итого . . .	733 р. 50 к.

2) процентными бумагами:

а)	Остатокъ отъ предыдущаго года.	9800 р. —
б)	Пріобрѣтены изъ Каз. отд. Гос. Банка на кредитные: 1) Облигація внутренняго консолидированнаго желѣзнодорожнаго займа втораго вып. 1892 г. въ 500 р. № 102799, 2) Облигація 2-го в. з. 2-го десятилѣтія № 205533-й во 100 р.	600 р. —
в)	Получены изъ Каз. отд. Г. Банка четыре Временныя Свидѣтельства на государственную 4% ренту по 1000 руб. каждая за №№ 253.712, 253.713, 253.714. 253.715-мъ, взамѣнъ облигацій 2-го и 3-го вост. займовъ на ту же сумму представленныхъ къ конверсіи 3-го мая сего 1894 г.	4000 р. —

г) Получены изъ Каз. отд. Г. Банка, въ качествѣ преміи при конверсіи упомянутыхъ выше облигацій восточныхъ займовъ, два Временныя Свидѣтельства на государственную 4% ренту — одно въ 200 р. № 90.564, другое во 100 р. № 355.439	300 р.	—
Итого . .	14700 р.	—
Всего на приходъ было .	16.647 р.	57 к.

II. Израсходовано въ отчетномъ году:

А) изъ расходнаго капитала:

а) На вспомоществованіе студентамъ.	1155 р.	—
б) На оплату купоновъ при покупкѣ процентныхъ бумагъ	3 р.	88 к.
в) Перечислены изъ расходнаго капитала въ запасный удержанные Каз. отд. Г. Банка при обмѣнѣ на кредитные вышедшихъ въ тиражъ облигацій в. з. за неподлежательно полученные проценты .	21 р.	38 к.
Итого . . .	1180 р.	26 к.

Б) изъ запаснаго капитала:

1) кредитными:

а) На покупку процентныхъ бумагъ, означенныхъ на приходѣ . . .	613 р.	8 к.

2) процентными бумагами:

а) Представлены къ обмѣну на кредитные по случаю выхода въ ти-

ражъ — одна облигація 2-го в. з. во 100 р. № 406.225 и четыре облигаціи 3-го в. з. по 100 руб. №№ 251.807, 251.808, 251.809 и 251.811 . . . . . 500 р. —

б) Представлены въ Каз. отд. Гос. Банка для конверсіи на свидѣтельства государственной 4% ренты: 1) одна облигація 3-го в. з. въ 1000 р. № 211.896, 2) десять облигацій 2-го в. з. по 100 руб. №№ 109.465, 120.282, 120.449, 205.533, 285.195, 299.103, 300.792, 354.577, 391.552, 192.101, и 3) двадцать облигацій 3-го в. з. по 100 руб. №№ 079.271, 079.272, 079.273, 174.562, 185.040, 196.892, 196.975, 197.226, 197.227, 224.556, 241.829, 241.830, 241.833, 241.838, 246.364, 260.803, 268.238, 334.907, 351.060, 360.221 . . . . . 4000 р. —

Итого . . . 4500 р. —

Всего въ расходѣ было . . 6293 р. 34 к.

III. Остается въ наличности къ будущему отчетному году:

А) въ расходномъ капиталѣ 33 р. 81 к.

Б) въ запасномъ капиталѣ:

1) Кредитными . . . . . 120 р. 42 к.
2) Процентными бумагами . . 10.200 р. —

Итого . . 10.320 р. 42 к.

Всего остается въ наличности . 10.354 р. 23 к.

Казначей Общества,
Профессоръ **И. Бердниковъ.**

СПИСОКЪ

членовъ Общества вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Казанской Духовной Академіи за $18^{93}/_{94}$ (одиннадцатый) годъ существованія, съ показаніемъ количества пожертвованной суммы.

I. Почетные члены:

	РУБ.	К.
1) Его Высокопреосвященство, Первоприсутствующій Членъ Святѣйшаго Синода, Высокопреосвященнѣйшій Палладій, Митрополитъ С.-Петербургскій	1150	
2) Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій Владиміръ, Архіепископъ Казанскій и Свіяжскій	203	
3) Ректоръ Казанской духовной академіи, протоіерей А. П. Владимірскій	100	
4) Кутеповъ Н. П., преподаватель донской семинаріи	1000	

II. Пожизненные члены:

5) Его Высокопреосвященство, Членъ Святѣйшаго Синода, Высокопреосвященнѣйшій Сергій, Митрополитъ Московскій . . .	300	
6) Его Высокопреосвященство, Членъ Святѣйшаго Синода, Высокопреосвященнѣйшій Антоній, Архіепископъ Финляндскій и Выборгскій	100	

				руб.	к.
7) Его Преосвященство, Преосвященнѣйшій Варсонофій, Епископъ Симбирскій . .				1000	
8) Преосвященнѣйшіе:			Несторъ, быв. еп. Смоленскій. . .	300	
9)	—	—	Діонисій, еписк. Уфимскій . . .	300	
10)	—	—	Владиміръ, еписк. Нижегородскій .	180	
11)	—	—	Гурій, епископъ Самарскій . . .	125	
12)	—	—	Александръ, еписк. Дмитровскій . .	200	
13)	—	—	Димитрій, еписк. Подольскій. . .	100	
14)	—	—	Николай, еписк. Балтскій . . .	225	
15)	—	—	Григорій, еписк. Туркестанскій. .	100	
16)	—	—	Никаноръ, еписк. Архангельскій. .	100	
17)	—	—	Александръ, еписк. Горійскій . . .	300	
18)	—	—	Варсонофій, еписк. Великоустюжскій.	75	
19) Борисъ, архимандритъ, Настоятель русской правосл. миссіи въ Константинополѣ.				75	
20) Знаменскій П. В., профессоръ академіи.				100	
21) Лебедевъ А. А., д. стат. совѣтн. и камергеръ				100	
22) Даниловъ М. М., казанскій купецъ .				100	
23) Несмѣловъ о. І., свящ. с. Курдюма, Сарат. губ.				100	
24) Разумовъ Н. В., секр. калуж. д. консисторіи				75	
25) Остроумовъ Н. П., директоръ ташкент. гимназіи				75	

	руб.	к.
26) Богородицкій В. Н., смотрит. чебокс. дух. училища	75	
27) Щетинкинъ П. В., казанскій купецъ.	75	*)
28) Павловскій И. Я., казанскій купецъ .	75	
29) Матвѣевскій А. А., казанскій купецъ.	75	

III. Дѣйствительные члены:

30) Кириллъ, архимандритъ, инспекторъ московской духовной академіи.	10	
31) Василій, іеромонахъ, инспекторъ олонецкой духовной семинаріи.	5	
32) Агнцевъ Д. И., препод. рязанск. дух. семинаріи.	3	
33) Агрономовъ А. И., препод. рижской дух. семинаріи , ...	3	
34) Бердниковъ И. С., профес. академіи.	3	
35) Богородскій Я. А., профес. академіи.	3	
36) Богословскій М. И., профес. академіи.	3	
37) Братолюбовъ В. С., прот. Казан. жен. монастыря	5	
38) Будринъ Е. А., профессоръ академіи.	3	
39) Бѣляевъ Н. Я., инспекторъ и проф. академіи (покойный)	3	
40) Виноградовъ Н. П., профес. академіи.	3	
41) Вознесенскій А. Ѳ., учит. Никольск. дух. уч., Волог. губ..	3	
42) Волковъ А. К., профессоръ академіи.	3	
43) Говоровъ А. В., профессоръ академіи.	3	
44) Говоровъ И. И., помощ. инсп. тамб. дух. семинаріи	3	
45) Гренковъ А. И., профессоръ академіи.	3	
46) Гусевъ А. Ѳ., профессоръ академіи .	3	

*) Въ декабрѣ 1893 г. пожертвовано П. В. Щетинкинымъ еще 10 р.

	руб.	к.
47) Гусевъ Д. В., профессоръ академіи (покойный)	3	
48) Ивановскій Н. И., профессоръ академіи.	3	
49) Ипполитовъ о. Іоаннъ, закон. Костром. женской гимназіи	3	
50) Катаринскій В. В., инспекторъ народн. шк. въ Оренбургѣ.	3	
51) Костровъ о. І. М., прот. Вятск. каѳедральнаго собора	3	
52) Красносельцевъ Н. Ѳ., профес. Новороссійскаго университета	5	
53) Кургановъ Ѳ. А., профессоръ академіи.	3	
54) Лентовскій В. И., законоуч. пензенск. гимназіи	3	
55) Лентовскій Н. И., священ. г. Пензы.	3	
56) Маловъ Е. А., протоіерей, профессоръ академіи	3	
57) Машановъ М. А., профессоръ академіи.	3	
58) Меньшиковъ А. Н., преподав. вятск. епарх. женскаго училища	3	
59) Нарбековъ В. А., доцентъ академіи .	3	
60) Некрасовъ А. А., профессоръ академіи.	3	
61) Несмѣловъ В. И., доцентъ академіи .	3	
62) Новинскій Н. И., препод. симбирской духовной семинаріи	3	
63) Покровскій А. Н., свящ. при русск. политич. агентствѣ въ Бухарѣ	3	
64) Поповъ А. В., доцентъ академіи . .	3	
65) Поповъ о. І. В. доцентъ академіи .	3	
66) Потѣхинъ А. Н., доцентъ академіи .	3	
67) Предтеченскій С. А., доцентъ академіи.	3	
68) Реверсовъ И. П., доцентъ академіи .	3	
69) Смирновъ А. В., доцентъ академіи .	3	
70) Спасскій А. Н., учит. Никол. духов. уч., Вологод. губ.	3	
71) Тимоѳеевъ о. В. Т., практикантъ академіи	3	

	руб.	к.
72) Царевскій А. А., профессоръ академіи.	3	
73) Чистопольскій П. В., (академическій булочникъ)	50	
74) Юнгеровъ П. А., профессоръ академіи.	3	
75) Ястребовъ И. И., доцентъ академіи .	3	
76) Яхонтовъ И. А., законоуч. сарапульскаго реальнаго училища	3	

IV. Члены-соревнователи:

77) Преосвященный Петръ, епископъ Сухумскій	1	50
78) В. А. В. изъ Никольска, Волог. губ.	1	

Предсѣдатель Совѣта, Ректоръ академіи,
Протоіерей **А. Владимірскій.**

Члены Совѣта: Профессоръ **П. Ивановскій.**
Профессоръ **Я. Богородскій.**
Профессоръ **Е. Будринъ.**
Казначей Профессоръ **И. Бердниковъ.**
Секретарь **А. Поповъ.**

7. **Его же** толкованіе на посланіе къ Колоссянамъ. 1887 г. Ц. 30 к.

8. **Его же** толкованіе на посланіе къ Солунянамъ. 1889 г. Ц. 30 к.

9. **Сказанія о мученикахъ христіанскихъ, чтимыхъ православною каѳолическою Церковію** (съ предисловіемъ). Томъ 1-й. 1865. Цѣна 3 р.

10. **Просвѣтитель, или обличеніе ереси жидовствующихъ, препод. Іосифа Волоцкаго.** Изданіе третье, напечатан. славянскимъ шрифтомъ Цѣна 3 р. съ перес. (печатается).

11. **Посланія Игнатія, митрополита сибирскаго и тобольскаго** (съ предварительными замѣчаніями). Одинъ томъ. 1855. Цѣна 1 р.

12. **Сочиненія преподобнаго Максима грека** (съ предисловіемъ). Три тома. 1859—1862. Цѣна за первый томъ (съ портретомъ преп. Максима) 2 руб. 50 коп. (печатается), за второй 1 руб. 50 коп., за третій 1 руб. За всѣ три тома 5 руб.

13. **Стоглавъ** (съ предисловіемъ). Одинъ томъ. 1887. Цѣна 2 руб.

14. **Остенъ.** Памятникъ русской духовной письменности XVII вѣка (съ предисловіемъ и съ портретомъ патріарха Іоакима). 1865. Цѣна 1 р.

15. **Стародубье.** Записки протоіерея Т. А. Верховскаго, Высочайше командированнаго 1815—48 гг. въ черниговскіе раскольническіе посады для водворенія единовѣрія. Цѣна 2 руб.

16. **Описаніе рукописей Соловецкаго монастыря,** находящихся въ библіотекѣ Казанской духовной академіи. Ч. 1. Ц. 3 р. съ перес. Ч. 2. Ц. таже.

17. **Толковая Палея.** В. Успенскаго. Цѣна 1 р.

18. **Азбуковники или алфавиты иностранныхъ рѣчей** по спискамъ соловецкой библіотеки. Соч. А. Карпова. Казань. 1878. Ц. 1 р. 50 к.

19. **Устройство управленія въ церкви королевства греческаго.** Ѳ. Курганова. 1872. Ц. 2 р.

20. **Западныя миссіи противъ татаръ-язычниковъ и особенно противъ татаръ-мусульманъ.** Н. Красносельцева. 1872. Ц. 1 р.

21. **Ересь антитринитаріевъ III вѣка.** Д. Гусева. 1872. Ц. 1 р.

22. **Древнее языческое ученіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ и слѣды его въ первые вѣка христіанства.** Изслѣдованіе П. Милославскаго. Ц. 2 р.

23. **Московскій митрополитъ Платонъ Левшинъ, какъ проповѣдникъ.** Цѣна 1 р. 25 к.

24. **Исторія чинопослѣдованій крещенія и муропомазанія.** А. Алмазова. Ц. 1 р.

25. **Вліяніе церковнаго ученія и древне-русской духовной письменности на міросозерцаніе русскаго народа.** 1883. А. Попова. Ц. 2 р. 50 коп.

26. **Житія сѣверно-русскихъ святыхъ.** Яхонтова. Ц. 1 р. 50 к.

27. **Указатель статей, помѣщенныхъ въ «Православномъ Собесѣдникѣ» съ 1855 по 1876 годъ.** Цѣна 30 коп.

28. **Систематическій указатель статей по св. Писанію ветхаго и новаго завѣта.** И. Знаменскаго. Первая часть. Ц. за всѣ четыре вып. 1 р. 50 к. Вторая часть. Новый завѣтъ. 1-й и 2-й вып. Ц. 1 р.

29. **Записки Василія Лужинскаго** архіепископа полоцкаго. Казань. 1885 г. Ц. 1 р. 50 к.

30. **Свѣдѣнія о литургическихъ рукописяхъ Ватиканской библіотеки.** Н. Красносельцева. 1885 г. Ц. 2 р., на лучш. бум. 2 р. 50 к.

31. **Догматическая система св. Григорія Нисскаго.** Сочиненіе В. Несмѣлова. 1888 г. Ц. 2 р.

32. **Св. Кипріанъ Карѳагенскій и его ученіе о церкви.** Сочиненіе А. Молчанова. 1888 г. Ц. 1 р. 50 к.

33. **Книга Еноха.** Историко-критическое изслѣдованіе, русскій переводъ и объясненіе апокрифической книги Еноха. А. Смирнова. 1888 г. Ц. 1 р. 50 к.

34. **Мухаммеданская космогонія.** А. Архангельскаго. 1889 г. Ц. 1 р. 25 к.

35. **Тоулы митр. Кіев. Евгенія Болховитинова по исторіи**

36. **Толкованіе Вальсамона на Номоканонъ Фотія.** В. Нарбекова. 1889 года. Ц. 1 р. 50 к.

37. **Развитіе вліянія папскаго престола на дѣла западныхъ церквей до конца IX в.** Сочиненіе С. Предтеченскаго. 1891 г. Ц. 1 р.

38. **Дѣятельность русскаго духовенства въ отношеніи къ народному образованію въ царствованіе императора Александра II.** Ѳ. Благовидова. 1891 г. Ц. 1 р. 75 к.

39. **Памяти Высокопреосвященнаго Никанора архіепископа херсонскаго и одесскаго.** Составлено и издано подъ редакціей инспектора Казанской духовной академіи, профес. Н. Бѣляева. 1891 г. Ц. 50 к., съ перес. 65 к.

40. **Книга о антихристѣ и о прочихъ дѣйствахъ иже при немъ быти хотящихъ.** Изд. 2-е 1892 г. Ц. 1 р. 25 к.

41. **Очеркъ западной апологетической литературы II и III вв.** (Изслѣдованіе изъ области древней церковной письменности). И. Реверсова. 1892 г. Ц. 1 р. 50 к.

42. **Мнѣнія отцевъ и учителей церкви о ветхозавѣтномъ обрядовомъ законѣ Моисея.** Д. Добросмыслова. 1893 г. Ц. 1 р.

43. **Состояніе монашества въ византійской церкви съ половины IX до начала XIII вѣка (842—1204).** Опытъ церковно-историческаго изслѣдованія. И. Соколова. 1894 Ц. 2 р. 50 к.

44. **Аѳинагоръ, христіанскій апологетъ II вѣка.** Порф. Мировосицкаго. 1894 г. Ц. 1 р. 50 к.

45. **Ученіе св. Аѳанасія Великаго о Святой Троицѣ** (сравнительно съ ученіемъ о томъ же предметѣ въ три первые вѣка). Іеромонаха Кирилла (Лопатина), 1894 г. Ц. 2 р.

46. **Старокатолицизмъ, его исторія и внутреннее развитіе преимущественно въ вѣроисповѣдномъ отношеніи.** (Историко-критическое изслѣдованіе основныхъ началъ старокатолицизма въ ихъ отношеніи къ православію). В. Керенскаго. 1894 г. Ц. 2 р.

47. **Иванъ Яковлевичъ Порфирьевъ.** Біографическій очеркъ и рѣчи при погребеніи. 121 стр. Казань. 1891 г. Ц. 65 к., а съ портретомъ И. Я. П—ва 1 р. Деньги предназначаются въ особый капиталъ имени И. Я. Порфирьева при Обществѣ вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Казанской духовной академіи.

48. **Исторія Казанской духовной академіи.** За первый (дореформенный) періодъ ея существованія (1840—1870 годы). П. Знаменскаго. Вып. I. 380 стр. Ц. 2 руб. съ перес. Вып. 2-й. 592 стр. Ц. 2 р. 50 к. съ перес. Вып. 3-й. 466 стр. Ц. 2 р. съ перес. Деньги отъ продажи изданія поступаютъ, по волѣ жертвователя-автора, въ Общество вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Казанской Дух. Академіи.

49. **Историческая Записка о состояніи Казанской духовной академіи послѣ ея преобразованія.** 1870—1892. С. Терновскаго. 652 стр. Ц. 2 р.

50. **Пятидесятилѣтній юбилей Казанской Духовной Академіи.** 468 стр. Ц. 1 р. 50 к. съ перес.

Изъ редакціи и отъ издателей можно выписывать книги:

47. **Нужды (забытыя стороны) нашей школы, особенно духовной.** Ѳ. Троицкаго. Ц. 30 к.

48. **Миссіонерскій противомусульманскій сборникъ.** Вып. 2—4, 6—18. Ц. 24 р. 75 к.

49. **Коранъ,** перев. съ арабскаго Г. Саблукова. Ц. съ пер. 2 р. 50 к.

50. **Приложенія къ переводу Корана.** Вып. I. Ц. съ пер. 1 р. 50 к.

51. **Свѣдѣнія о Коранѣ.** Г. Саблукова. Ц. съ пер. 2 р. с.

52. **Матеріалы къ объясненію старой чувашской вѣры.** Ц. съ перес. 1 р. 50 к.

53. **Основанія философіи, какъ спеціальной науки.** П. Милославскаго. Т. I. Ц. 3 р.

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ,

ИЗДАНІЕ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1895.

ФЕВРАЛЬ.

СОДЕРЖАНІЕ:

	Стран.
БЛАЖЕННАГО ѲЕОФИЛАКТА, архіепископа болгарскаго, толкованіе на второе посланіе св. ап. Павла къ Тимоѳею	125—144.
ЧТЕНІЯ ПО ПАТРОЛОГІИ. Д. Гусева.	145—185.
КАНОНИЧЕСКІЕ ТРУДЫ Іоанна, епископа смоленскаго. П. Прокошева	186—248.
ПОСЛАНІЕ св. ап. Павла къ Галатамъ. Свящ. І. Галахова.	249—263.
ОБЪЯВЛЕНІЯ объ изданіи журналовъ и газетъ.	I.

ПРИЛОЖЕНІЯ:

ПИСЬМА Н. И. Ильминскаго къ Оберъ-Прокурору Святѣйшаго Синода К. П. Побѣдоносцеву .	17—32.
ЗЕРКАЛО ОЧЕВИДНОЕ, И. Т. Посошкова. Съ предисловіемъ и приложеніями. А. Царевскаго	17—32.
ПРОТОКОЛЫ ЗАСѢДАНІЙ СОВѢТА Казанской духовной академіи за 1893 годъ	17—32.

КАЗАНЬ.

Типографія Императорскаго Университета.

въ 1895 году

Православный Собесѣдникъ

удетъ издаваться по прежней программѣ, въ томъ же строго-православномъ духѣ и въ томъ же ученомъ направленіи, какъ здавался доселѣ, съ 1-го января, *ежемѣсячно*, книжками отъ 0 до 12 печатныхъ листовъ въ каждой.

Журналъ Православный Собесѣдникъ рекомендованъ Святѣйшимъ Синодомъ для выписыванія въ церковныя библіотеки, „какъ изданіе полезное для пастырскаго служенія духовенства“ (Синод. опред. 8 сент. 1874 г. № 2792).

Цѣна за полное годовое изданіе, со всѣми приложеніями къ нему, остается прежняя: съ пересылкою во всѣ мѣста Имперіи —

СЕМЬ РУБЛЕЙ СЕРЕБРОМЪ.

При журналѣ: „Православный Собесѣдникъ“ издаются

Извѣстія по Казанской епархіи,

выходящія два раза въ мѣсяцъ, нумерами, по 2 печатныхъ листа въ каждомъ, убористаго шрифта.

Причты Казанской епархіи, выписывающіе „Православный Собесѣдникъ“, получаютъ за ту же цѣну и „Извѣстія“, съ приплатою 1 руб. за пересылку по почтѣ.

Цѣна «ИЗВѢСТІЙ» для мѣстъ и лицъ другихъ епархій и другихъ вѣдомствъ, за оба изданія вмѣстѣ десять руб. сер. — съ пересылкою.

Подписка принимается въ Редакціи Православнаго Собесѣдника, при Духовной Академіи, въ Казани.

Въ той же редакціи продаются

ПО ПОНИЖЕННЫМЪ ЦѢНАМЪ

А. Православный Собесѣдникъ *въ полномъ составѣ* **книжекъ (т. е. съ приложеніями): за 1872—79 гг. по 6 руб. сер. 1880—1894 годы по 7 р. сер. Можно получать и отдѣльныя книжки Собесѣдника за 1855, 1856 и 1857 гг. по 1 р., а за остальные годы по 80 коп. за книжку.**

Б. *Отдѣльно* **отъ приложеній одинъ Православный Собесѣдникъ: за 1855 и 1856 годы цѣна по 1 руб.; за 1857 г. цѣна 2 руб.; за 1859 — 1866, по 3 руб. за годъ, 1871—1874, 1876, 1882 и 1883 годы, по 3 тома въ каждомъ, по 5 руб. за годъ.**

В. *Отдѣльно* **отъ Православнаго Собесѣдника приложенія къ нему:**

1. Посланія св. Игнатія Богоносца (съ свѣдѣніями о немъ и его посланіяхъ). Одинъ томъ. 1855. Цѣна 75 коп.

2. Дѣянія вселенскихъ соборовъ въ переводѣ на русскій языкъ. Семь томовъ. 1859—1878. Цѣна каждому тому въ отдѣльности: за 1-й томъ 1 руб., за второй 2 руб. 50 коп., за третій 2 руб. 50 коп., за четвертый 2 р. 50 к., за пятый 3 руб., за шестой 3 руб. 50 коп., за седьмой 1 руб. 50 коп. А за всѣ семь томовъ 20 руб.

3. Дѣянія девяти помѣстныхъ соборовъ въ переводѣ на русскій языкъ. Одинъ томъ. 1878. Цѣна 2 руб.

4. Ѳеофилакта, архіеп. болгарскаго: Благовѣстникъ, или толкованіе на св. евангелія. 1874—1875 гг. За всѣ четыре тома цѣна 7 руб. 50 коп.

5. Его же толкованіе на посланіе къ Римлянамъ. 1866. Ц. 1 р. 50 к.

6. Его же толкованіе на посланіе къ Галатамъ, Ефесянамъ и Филип-

БЛАЖЕННАГО ѲЕОФИЛАКТА,

АРХІЕПИСКОПА БОЛГАРСКАГО,

ТОЛКОВАНІЕ

НА ВТОРОЕ ПОСЛАНІЕ СВ. АП. ПАВЛА КЪ ТИМОѲЕЮ.

ГЛАВА II.

1) *Ты убо, чадо мое, возмогай.* Что ты говоришь? Ты сказалъ, что ты связанъ, что всѣ покинули тебя, и, какъ будто не сказавъ ничего страшнаго, присовокупляешь: *ты убо, чадо мое, возмогай!* Да, по тому самому, что я нахожусь въ узахъ, ты еще болѣе мужайся. Ибо, если бы я, твой учитель, не терпѣлъ этого, то тебѣ, можетъ быть, возможно было бы падать духомъ, такъ какъ ты по молодости и неопытности подвергался бы опасностямъ. Нынѣ же немалымъ для тебя утѣшеніемъ къ мужественному перенесенію возможныхъ бѣдствій служитъ то, что и я самъ терплю ихъ, что бѣдствія происходятъ естественно, а не отъ твоей неопытности. Вообще же всякій, меньшій въ какомъ либо отношеніи, подвергшись опасностямъ, великое получаетъ утѣшеніе, когда видитъ въ такомъ же положеніи и большаго сравнительно съ собою. Видишь, съ какою отеческою любовію онъ предлагаетъ ему свое увѣщаніе, говоря: *чадо мое.* Съ словомъ этимъ онъ какъ бы и душу свою любительную перелилъ въ него. Если ты—сынъ, то подражай отцу.

Во благодати, яже о Христѣ Іисусѣ. Укрѣпляйся не однимъ только моимъ примѣромъ, но больше всего благодатію Христовою. Ее имѣй споборницею, чрезъ нее мы получили власть наступать на змѣй и скорпіоновъ, и на всякую вражескую силу, и не терпѣть никакого вреда.

2) *И яже слышалъ еси отъ мене многими свидѣтели.* Что ты слышалъ, а не то, до чего самъ изслѣдованіемъ дошелъ, ибо вѣра отъ слуха. Слышалъ же ты не тайно, а открыто, въ присутствіи многихъ. Подъ *многими свидѣтели* нѣкоторые разумѣютъ законъ и пророковъ. Ибо слово мое было сочетано изъ свидѣтельствъ Писанія.

Сія предаждь вѣрнымъ человѣкомъ. Не говоритъ: скажи, но передай, какъ бы о сокровищѣ. Ибо что передается, сохраняется въ цѣлости. Чрезъ это апостолъ дѣлаетъ своего ученика болѣе внимательнымъ. *Вѣрнымъ*, не такимъ, которые искусны слагать силлогизмы и сплетать совопросничества, но такимъ, въ коихъ можешь быть увѣренъ, что они не окажутся предателями завѣщанія.

Иже довольни будутъ и иныхъ научити. Что пользы, если принявшій, хотя и вѣренъ и все принимаетъ безъ совопросничества, но другимъ передать ученія не можетъ, — или, если онъ, хотя самъ и не измѣняетъ ученію, но другихъ такими же сдѣлать не можетъ? Поэтому учителю необходимо имѣть два качества: быть вѣрнымъ и учительнымъ. Очевидно, что распоряженіе такое дѣлается ему относительно пресвитеровъ и епископовъ, а не относительно мірянъ. Ибо это было бы неумѣстно, когда самъ Павелъ проповѣдывалъ и еллинамъ и іудеямъ. Полагаю притомъ, что это говорится о нѣкоторыхъ таинственныхъ вещахъ, которыя должны быть переданы вѣрнымъ и учительнымъ.

3) *Ты убо злопостражди, яко добръ воинъ Христовъ.* Видишь ли, что терпѣть страданія свойственно воину? Поэтому не терпѣть страданій недостойно воина. Слѣдовательно, не должно скорбѣть, если кто стра-

даетъ, будучи поставленъ въ ряды воиновъ. Какая честь быть воиномъ Христовымъ, когда нѣкоторые считаютъ важнымъ быть воинами земнаго царя!

4) *Никто же бо воинъ бывая, обязуется куплями житейскими, да воеводѣ угоденъ будетъ.* Это сказано всѣмъ епископамъ и учителямъ. Сильное выраженіе: *обязуется.* Ибо житейскія дѣла точно суть узы и змѣи. Подъ *куплями* же даетъ видѣть всѣ хлопоты, сдѣлки, суеты и тяготы житейскія. Слова эти внушаютъ: что вяжешь себя? Что вплетаешься въ эти обремененія и дѣла хлопотливыя? Объ одномъ воинствованіи заботься, и такимъ образомъ угодишь Христу, избравшему тебя въ свое воинство.

5) *Аще же и постражденъ* (вступивъ въ состязаніе) *кто, не вѣнчается, аще не законно мученъ будетъ* (вести состязаніе). То есть, недостаточно выдти на подвигъ, или намазаться, или сойтись съ противникомъ, если человѣкъ не соблюдаетъ законовъ борьбы касательно пищи, питья, воздержанія и самаго образа борьбы. Ибо не оставляется на произволъ состязаться, какъ кто хочетъ, но есть и относительно этого законы,—состязательные. Посмотри на мудрость (Павла). Онъ напоминаетъ (Тимоѳею) о воинѣ, чтобы показать, что тотъ долженъ быть готовъ на пораженіе и смерть,—и о борцѣ, чтобы укрѣпить его на все и чтобы онъ постоянно былъ въ подвигѣ.

6) *Труждающемуся дѣлателю прежде подобаетъ отъ плода вкусити.* Приводитъ еще третій примѣръ, который особенно близокъ учителю. Ибо примѣры воина и ратоборца относятся и къ подчиненнымъ; земледѣлецъ не о себѣ заботится, но о землѣ, и получаетъ немалое воздаяніе отъ плодородія. Такъ и учитель (пастырь) не напрасно трудится, но самъ первый вкушаетъ плода отъ своихъ потовъ. Ибо Богъ преизобильно воздастъ ему. Посему, чтобы кто не сталъ скучать и недовольство изъявлять, что воздаяніе отлагается на будущее, апостолъ говоритъ: вотъ, въ самомъ трудѣ ты получаешь уже воздаяніе; если не дру-

гое что, то пользованіе душъ есть великое уже для тебя пріобрѣтеніе. Нѣкоторые разумѣютъ здѣсь честь, воздаваемую учителямъ, но это не имѣетъ основанія. И смотри, апостолъ не сказалъ: дѣлателю, но *труждающемуся*, т. е. не слегка работающему, но до утомленія.

7) *Разумѣй, яже глаголю.* Такъ какъ апостолъ обо всемъ сказалъ приточно,—о воинѣ, о ратоборцѣ и земледѣльцѣ, то и говоритъ: *разумѣй.* Потому, говоритъ, я сказалъ такъ, чтобы тебя (умъ твой) изострить. Потомъ молится о немъ, какъ о родномъ сынѣ.

Да дастъ убо тебѣ Господь разумъ о всемъ. Не только въ томъ, о чемъ я сказалъ, но и во всѣхъ словахъ и дѣлахъ.

8) *Поминай Господа Іисуса Христа воставшаго отъ мертвыхъ, отъ сѣмене Давидова.* Объ этомъ говоритъ, имѣя въ виду еретиковъ. Были и въ то время такіе, которые почитали стыдомъ страдать Сыну Божію, и потому, можетъ быть, придумали призрачность (воплощенія). Богъ до того смирился ради насъ, что эти люди стыдятся приписывать Богу такое смиреніе. Говоритъ объ этомъ также и для того, чтобы ободрить ученика, показавъ ему, что и Самъ Учитель Христосъ страданіями побѣдилъ смерть. Поминай объ этомъ, и не падешь подъ тяжестію скорбей.

По благовѣствованію моему. Были и иначе благовѣствующіе, но слѣдуетъ внимать не имъ, а моему благовѣствованію.

9) *Въ немже злостражду даже до узъ, яко злодѣй.* Опять собственнымъ примѣромъ утѣшаетъ ученика, говоря какъ о томъ, что онъ страдаетъ, такъ и о томъ, что онъ пользуется дурной славой.

Но слово Божіе не вяжется. Чтобы не сказалъ кто-нибудь: какая польза отъ того? И что удивительнаго, если ты связанъ? Покажи мнѣ выгоду, покажи мнѣ что-нибудь удивительное; апостолъ говоритъ: для слова нѣтъ узъ. Ибо оно не чувственное дѣло, чтобы можно было остановить его, когда тѣло связано. Слово

—божественное дѣло, слово—Божіе: когда мы связаны, оно свободно и простирается впередъ. И вотъ мы пишемъ и проповѣдуемъ, хотя и связаны. Видишь ты чудо, видишь ты и пользу.

10) *Сего ради вся терплю избранныхъ ради.* Вотъ и еще увѣщаніе. Не за себя, говоритъ, я терплю, но для спасенія другихъ: не для того, чтобы мнѣ самому прославиться, но для другихъ. Кто же они? Избранные Божіи. Итакъ, если Богъ ихъ избралъ, то намъ должно терпѣть все для нихъ.

Да и тіи спасеніе улучатъ еже о Христѣ Іисусѣ. И они, какъ и мы. Какъ для насъ, говоритъ, Богъ пострадалъ, чтобы спасти насъ, такъ и мы страдаемъ для нихъ. Такъ что это есть воздаяніе, а не даръ. Затѣмъ, чтобы кто не сказалъ ему: что ты говоришь? Самъ ты въ узахъ и вотъ-вотъ погибнешь, а хвалишься быть виновникомъ спасенія для другихъ? Не объ этомъ, говоритъ, тѣлесномъ спасеніи говорю я, но о томъ, *еже о Христѣ Іисусѣ*, истинномъ, славномъ (о вѣчномъ спасеніи души), а тѣлесное спасеніе не (безусловно) славно. Слушай, что слѣдуетъ дальше.

Со славою вѣчною. Не только для того, чтобы спаслись, но и больше, чтобы они и прославились вмѣстѣ съ нами вѣчно. Посему, хотя узы и постыдны, но они доставляютъ и славу избраннымъ людямъ, и славу вѣчную. Если же—другимъ, то тѣмъ болѣе мнѣ, обложенному ими. Итакъ, не безпокойся обо мнѣ.

11) *Вѣрно слово.* Такъ какъ многіе сомнѣваются относительно будущей жизни и славы, говоря: когда я живъ бываю, умираю, а когда умру, жить буду? и тому подобное: поэтому апостолъ, подтверждая свое слово, говоритъ: *вѣрно слово.* Какое слово? то, что избранные достигнутъ славнаго и вѣчнаго спасенія.

Аще бо съ Нимъ умрохомъ, то съ Нимъ и оживемъ. Подтверждаетъ тоже самое и человѣческими соображеніями. Уже и выше апостолъ представилъ доказательство этого, сказавъ: *поминай Господа Іисуса, воставшаго отъ мертвыхъ*; онъ показалъ, что (Хри-

стосъ) воскресъ послѣ смерти. Какимъ же образомъ подтверждаетъ? Если въ скорбяхъ мы участвуемъ со Христомъ, то въ благахъ ужели нѣтъ? И человѣкъ не сдѣлалъ бы такъ, не тѣмъ ли болѣе Богъ, источникъ правды и благости? Апостолъ говоритъ здѣсь и о смерти (духовной) въ крещеніи и о смерти (тѣлесной) чрезъ страданіе и замученіе.

12) *Аще терпимъ, съ Нимъ и воцаримся.* Недостаточно вдать себя на какую либо смерть однажды, но навсегда. *По вся дни*, говоритъ апостолъ, *умираю* [1]). Итакъ, нужно много терпѣть, чтобы намъ сподобиться и соцарствованія со Христомъ.

Аще отвержемся, и той отвержется насъ. Апостолъ подтверждаетъ свое слово и отъ противоположнаго. Ибо воздаяніе будетъ не за добрыя только отношенія къ Господу, но и за противоположныя тому. *Иже аще*, говоритъ онъ, *отвержется мене, отвергуся его и азъ* [2]). Подумай, что долженъ будетъ перенести отвергшійся Христа?

13) *Аще не вѣруемъ, Онъ вѣренъ пребываетъ.* Если мы не вѣримъ, что Онъ воскресъ, Онъ не терпитъ отъ этого никакого вреда: Онъ истиненъ, Онъ неизмѣненъ, отрекаемся ли мы, или не отрекаемся (отъ Него).

Отрещися бо себе не можетъ. То есть, не можетъ не быть. Не такова Его природа, чтобы Ему обратиться въ небытіе. Онъ существуетъ всегда, хотя бы мы не исповѣдывали Его. Поэтому польза или вредъ отъ того, признаемъ ли мы Его, или отрекаемся отъ Него, въ томъ и другомъ случаѣ бываетъ не для Него, а для насъ.

14) *Сія воспоминай.* Чтобы кто-нибудь не подумалъ, что самъ Тимоѳей нуждался въ такихъ наставленіяхъ, апостолъ говоритъ: напоминай другимъ.

---

[1]) 1 Кор. XV, 31.

[2]) Матѳ. X, 33.

Засвидѣтельствуя предъ Господемъ не словопрѣтися ни на кую же потребу, на разореніе слышащихъ. Такъ какъ это дѣло имѣетъ пріятность и человѣческая душа всегда склонна къ состязаніямъ и словопренію, то ты, говоритъ апостолъ. засвидѣтельствуй имъ предъ Богомъ не словопретися, то есть: научи, призывая во свидѣтели Бога, чтобы они знали, что, если будутъ пренебрегать тобою, Онъ осудитъ ихъ. Словопреніе не только не приноситъ никакой пользы и выгоды. напротивъ причиняетъ большой вредъ. Ибо стѣнобитными машинами словопреній низвращается вѣра слышащихъ, какъ бы нѣкій столпъ.

15) *Потщися себе искусна поставити предъ Богомъ, дѣлателя непостыдна.* Объясняетъ, какъ онъ можетъ сдѣлаться искуснымъ, именно, если онъ будетъ дѣлателемъ непостыднымъ: т. е., если не постыдится дѣлать все, что относится къ благочестію. Такимъ образомъ заслужишь одобреніе отъ Владыки, если все перенесешь ради Него, все исполнишь. Вездѣ съ большимъ стараніемъ апостолъ говоритъ о стыдѣ, потому что для большинства служили стыдомъ какъ крестъ Христовъ, проповѣдь о Немъ, будто бы невѣжественная, такъ и сами апостолы, какъ люди простые и все терпѣвшіе. Итакъ, говоритъ, ты не стыдись.

Право правяща слово истины. Многіе или отнимаютъ отъ него, или прибавляютъ къ нему, а ты веди правымъ путемъ. Или поелику апостолъ не сказалъ: право направляюща, то далъ понять нѣчто иное. Какъ бы излишніе на кожѣ и ремнѣ наросты отсѣкай, говоритъ, отъ проповѣди чуждое ей и истребляй мечемъ.

16) *Скверныхъ же тщегласій отметаися.* То есть, убѣгай. Св. Іоаннъ Златоустъ подъ *тщегласіемъ*—κενοφωνία вездѣ даетъ разумѣть новыя сѣченія—κενοτομίας (въ ученіи и въ послѣдующихъ ему). Нѣкоторые же вмѣсто: *отметайся*—περιίστασο, читаютъ: περιβλῶς ἵστασο—больше обращай вниманіе на то, чтобы остановить и задержать ихъ. Это не такъ.

16—17) *Нанпаче бо преспѣютъ въ нечестіе. И слово ихъ яко гангрена жиръ обрящетъ.* Неудержимое, говоритъ, это зло и недопускаетъ врачевства: оно заражаетъ все, и люди неисправимы. *Гангрена* — болѣзнь, производящая гніеніе и распространяющаяся вокругъ.

17—18) *Отъ нихъже есть Именей и Филитъ: иже о истинѣ погрѣшиста, глаголюще, яко воскресеніе уже бысть: и возмущаютъ нѣкоторыхъ вѣру.* Хорошо сказалъ выше: *нанпаче преспѣютъ въ нечестіе.* Повидимому, въ томъ только и заключается зло, что говорятъ о воскресеніи. Однако, отсюда происходятъ большія послѣдствія. Ибо если воскресеніе уже было, то уничтоженъ и судъ, и воздаяніе, и добрые насладились печалями и скорбями, а злые наказаны утопаніемъ въ удовольствіяхъ. Какая же нужда держаться добродѣтели, если таковы воздаянія? Не сказалъ: всѣхъ (людей), но: нѣкоторыхъ, то есть слабѣйшихъ. Посему прибавляетъ:

19) *Твердое убо основаніе Божіе стоитъ.* Вотъ что говоритъ апостолъ: не всѣ совратились, но нетвердые. И если бы они не были таковы, то и не отпали бы. Подобно тому, какъ и Адамъ не былъ твердъ до искушенія. Совершенно воодушевленные въ вѣрѣ стоятъ твердо и неподвижно. И смотри, *твердое*, говоритъ, и: *основаніе.* Такъ надлежитъ намъ ятися за вѣру.

Имуще печать сію: позна Господь сущія своя: и да отступитъ отъ неправды всякъ именуяй имя Господне. То есть, какъ на камнѣ вырѣзываются надписи, подобно тому и у него въ самыхъ дѣлахъ его отпечатлѣваются признаки, указывающіе на него, именно: *позна Господь* и такъ далѣе. То есть они (эти люди или такія души) предузнаны Богомъ, какъ всецѣло принадлежащіе Ему, и предъизбраны, чтобы не совратились вмѣстѣ съ слабѣйшими. Неправдой (апостолъ) называетъ или заблужденіе въ догматахъ, или вообще всякую несправедливость. Поступающій несправедливо не имѣетъ основанія, не принадлежитъ Богу. Ибо какъ онъ можетъ принадлежать Богу, когда Богъ праведенъ?

Онъ не имѣетъ печати. Смотри, если тотъ, кто называетъ имя Господне, долженъ отступать отъ неправды, то кто не отступаетъ, тотъ недостоинъ называть Его имя. Ибо некрасна похвала въ устахъ грѣшника.

20) *Въ великомъ же дому не точію сосуди злати и сребряни, но и древяни и глиняни.* Такъ какъ многіе смущаются, зачѣмъ въ мірѣ существуютъ злые люди, то Павелъ, оставивъ другія причины, сейчасъ указываетъ ее: потому, что въ большомъ дому бываютъ разные сосуды. Великимъ домомъ называетъ міръ, а не церковь; онъ желаетъ, чтобы ни одного деревяннаго сосуда, а все золотые и серебряные сосуды находились въ церкви, гдѣ тѣло Христа, гдѣ Дѣва, не имѣющая порока.

И ови убо въ честь, овиже не въ честь. Золотые сосуды, то есть добродѣтельные люди, въ честь; деревянные же и глиняные, то есть дурные люди, въ безчестіе. Не сказалъ: въ пользу и не въ пользу, потому что и дурные люди, хотя они и непригодны для добродѣтели, все же они полезны въ общемъ состояніи міра, для нѣкоторой экономіи, какъ напримѣръ Фараонъ.

21) *Аще убо кто очиститъ себе отъ сихъ, будетъ сосудъ въ честь освященъ.* Видишь ли, что быть золотымъ или глинянымъ зависитъ не отъ природы или вещественной необходимости, какъ думаютъ манихеи, а отъ нашей воли? Ибо каждому возможно очистить себя, то есть совершенно освободить отъ глинянаго и деревяннаго и утвердить въ себѣ золотое и серебряное произволеніе. Павелъ былъ глинянымъ, но сталъ золотымъ. Іуда былъ золотымъ (сосудомъ), но сталъ глинянымъ. Итакъ, если глиняные (сосуды) унижаются, то какъ апостолъ говоритъ въ другомъ мѣстѣ: *имамы сокровище сіе въ скудельныхъ сосудѣхъ* [1])? Тамъ онъ говоритъ о природѣ (нашего) тѣла. Ибо какъ глиняный сосудъ есть не что иное, какъ обожженная глина, такъ

---

[1]) 2 Коринѳ. IV, 7.

и тѣло наше есть не что иное, какъ земля, скрѣпляемая теплотою души. Здѣсь же апостолъ говоритъ о свободномъ произволеніи.

И благопотребенъ Владыцѣ. Итакъ, глиняные сосуды негодны для руководственной цѣли Господа Бога, Который хочетъ, чтобы всѣ спаслись, хотя, какъ сказано, эти сосуды и представляются пригодными для иного употребленія.

На всякое дѣло благое уготованъ. То есть, хотя бы и не настало время дѣланія, однако онъ будетъ пригоденъ и готовъ даже на мученичество или дѣвство.

22) *Похотей юныхъ бѣгай.* Юныя похоти — не только блудная похоть, но и всякое неумѣстное пожеланіе, властолюбіе, или корыстолюбіе. Ибо эти страсти и фантазіи безразсудны и свойственны нетвердымъ душамъ. Смотри, какъ и старость уподобляется юности.

Держися же правды. Правдой называетъ добродѣтель вообще.

Вѣры. Истинной и твердой (вѣры) и расположенія къ тѣмъ, кого любишь. Какъ бы такъ говоритъ: не будь невѣренъ и нетвердъ. Поэтому прибавляетъ:

Любве, мира со всѣми призывающими Господа отъ чистаго сердца. То есть, довѣряй только тѣмъ, которые призываютъ Господа непритворно и нелицемѣрно, которые любятъ миръ и несклонны къ распрямъ; съ ними обращайся.

23) *Буихъ и ненаказанныхъ стязаній отрицайся, вѣдый яко раждаютъ свары.* Видишь ли, какъ (апостолъ) вездѣ отклоняетъ (Тимоѳея) отъ состязаній? Это не потому, чтобы Тимоѳей не былъ способенъ опровергать ихъ; онъ былъ способенъ; но потому, что совершенно безполезно и вступать въ такія состязанія. Изъ нихъ не выходитъ ничего добраго, кромѣ ссоры и ненависти. Такихъ состязаній, говоритъ, отрицайся, какъ глупыхъ. Есть другія изысканія, именно, объ истинахъ Писанія, которыхъ не слѣдуетъ отрицаться, потому что они не рождаютъ сваръ. Смотри, какъ за-

блуждаются тѣ, которые ссорятся также и при изысканіяхъ относительно Писаній.

24) *Рабу же Господню не подобаетъ сваритися, но тиху быти ко всѣмъ.* Тихимъ, то есть, кроткимъ. Почему же апостолъ говоритъ [1]): *обличай со всякимъ повелѣніемъ* и строго [2]) и еще: *никто же о юности твоей да нерадитъ* [3])? Потому что сильное обличеніе тогда особенно трогаетъ, когда оно дѣлается съ кротостію. Скорѣе можно тронуть кротостію, чѣмъ пристыдить строгостію.

Учительну. Для желающихъ учиться. Ибо (онъ же говоритъ): *еретика человѣка по первомъ и второмъ наказаніи отрицайся* [4]).

Незлобиву. Въ особенности это (качество) нужно имѣть и въ ожиданіи обращенія и постояннаго наученія, и нескораго отлученія. Смотри, что слѣдуетъ дальше.

25) *Съ кротостію наказующу противныя.* Съ строгостію и бранью душа не можетъ усвоить ничего полезнаго. Ибо тотъ, кто хочетъ научиться чему-нибудь полезному, прежде всего долженъ быть расположенъ къ учителю. Но какъ можно быть расположеннымъ къ человѣку, который сердится и бранится? Почему же апостолъ говоритъ: *еретика человѣка по первомъ и второмъ наказаніи отрицайся?* Тамъ онъ говоритъ о неисправимомъ человѣкѣ, о которомъ извѣстно, что онъ боленъ неизлѣчимо; а здѣсь рѣчь не о тѣхъ, которые уже неизлѣчимы, что и видно изъ послѣдующаго.

Еда како дастъ имъ Богъ покаяніе въ разумъ истины. Можетъ быть, говоритъ, и будетъ какое-либо

---

[1]) Тит. II, 15.

[2]) Въ греч. текстѣ у бл. Θеофилакта прибавлено: ἀποτόμως— и строго.

[3]) 1 Тим. IV, 12.

[4]) Тит. III, 10.

исправленіе. Слово: *можетъ быть*, употребляется о предметахъ неизвѣстныхъ или сомнительныхъ. Слѣдовательно, нужно отступить только отъ людей, совершенно неизлѣчимыхъ, сомнительныхъ нужно стараться исправить. Замѣть, какъ онъ, поучая смиренномудрію, не сказалъ: не можешь ли ты, но: не дастъ ли имъ Господь придти въ себя. Если, говоритъ, и произойдетъ что-нибудь, то принадлежитъ Господу; ты не гордись. Поэтому, если и мы убѣдимъ кого-нибудь, не будемъ думать, что мы сами убѣдили.

26) *И возникнутъ отъ діавольскія сѣти.* Понимай это не только относительно ученія, но и относительно жизни. Люди находятся въ сѣти діавола не только по ученію, но и по жизни. Слѣдовательно, безъ озлобленія должно исправлять и тѣхъ, которые колеблются въ жизни. Ибо какъ воробей, хотя и пойманъ за одну часть, разумѣю ногу, находится во власти того, кто поставилъ сѣть; такъ и мы находимся во власти діавола, хотя бы уловлены были имъ не всецѣло, разумѣю вѣру и жизнь, а только въ жизни.

Живи уловленъ отъ него, въ свою его волю. Въ заблужденіи, говоритъ, погрязаютъ они; но уловленные Богомъ въ Его волю, то есть Божію, можетъ быть они выйдутъ изъ водъ заблужденія. Воля же Божія не только въ томъ, чтобы вѣровать, но и жить право. Слѣдовательно, понимай это не только въ отношеніи къ догматамъ, но и къ жизни. Нѣкоторые выраженіе: *живи уловленъ отъ него* разумѣютъ діавола [1]) и т. д. по порядку.

ГЛАВА III.

1) *Сіе же вѣждь, яко въ послѣднія дни настанутъ времена люта.* Такъ какъ въ тѣ времена много было злыхъ людей, то чтобы Тимоѳей не смущался этимъ,

---

[1]) Въ русскомъ переводѣ именно этотъ смыслъ и приданъ настоящему мѣсту.

апостолъ прежде сказалъ ему: *въ великыхъ же дому и* такъ далѣе, а теперь говоритъ, что они (злые люди) будутъ и послѣ. Еще при Моисеѣ были Іанній и Іамврій. Слѣдовательно, это явленіе неновое и оно продолжится не до тебя только. Поэтому не негодуй. Времена люты, то есть весьма худыя. Не дни нужно понимать (ибо какіе худые дни?), но разумѣются совершаемыя въ эти дни худыя дѣла и люди. Такъ и мы имѣемъ обыкновеніе называть времена худыми и нехудыми, по свойству дѣлъ, какія случаются въ эти дни, или по свойству людей.

2) *Будутъ бо человѣцы самолюбцы.* Тотчасъ указываетъ и причину всѣхъ золъ, это забота не о дѣлахъ ближняго, а только о своихъ собственныхъ. Самолюбивый человѣкъ любитъ только себя самого, отъ чего происходитъ, что на самомъ дѣлѣ онъ не любитъ и себя. Ибо какъ въ членахъ (тѣла) вредъ, наносимый одному, распространяется и на остальные; или что бываетъ въ зданіяхъ, то и въ церкви: кто презираетъ брата и заботится только о себѣ, тотъ вредитъ себѣ самому.

Сребролюбцы. Указавъ корень, въ частности перечисляетъ и отростки отъ него, изъ которыхъ первый и наибольшій есть сребролюбіе. Ибо какъ изъ любви—всякое добро, такъ отъ самолюбія, противоположнаго любви—всякое зло. Любовь широка и повсюду разливается; а самолюбіе стѣсняетъ широту ея и сосредоточивается на одномъ только себѣ.

Величавы. Надъ людьми величаются и высятся.

Горди, хулницы. Когда разрастается зло, то доходитъ и до возстанія противъ Бога. Ибо если кто тщеславится предъ людьми, тотъ будетъ потомъ приписывать себѣ и всякое совершенство, а не благодати Божіей; тогда онъ становится уже богохульникомъ.

2 и 3) *Родителемъ противящіися, неблагодарни, неправедни, нелюбовни* [1]), *непримирительни.* Это спра-

[1]) Слѣдующихъ словъ, поставленныхъ въ скобахъ въ славян. переводѣ: *продерзливи, возносливи, прелагатае*—блаж. Ѳеофилактъ не читаетъ.

ведливо: ибо кто Бога хулитъ, тотъ какъ станетъ почитать родителей? Кто не почитаетъ родителей, тотъ будетъ неблагодарнымъ и къ другимъ людямъ. Такой человѣкъ и неправеденъ, потому что въ сторону отлагаетъ святость и долгъ, но онъ и недружелюбенъ. Ибо кого другого будетъ любить человѣкъ, который отвергъ своего благодѣтеля? *И непримирителенъ*, не примиряется ни съ кѣмъ, хотя бы даже съ благодѣтелемъ своимъ.

Клеветницы. То есть, злословящіе всѣхъ. Человѣкъ, не сознающій за собою ничего добраго, клевещетъ на всѣхъ, выдумывая и находя въ этомъ, повидимому, нѣкоторое утѣшеніе для себя.

Невоздержницы. И въ языкѣ, и въ чревѣ и во всемъ другомъ.

Некротцы. Видишь, какими дѣлаетъ самолюбіе и сребролюбіе? Звѣрями вмѣсто людей.

Неблаголюбцы. Враги всякаго добра.

4) *Предателе.* (Предатели) дружбы.

Нагли. То есть нетвердые, непостоянные.

Напыщени. Исполненные надменности.

Сластолюбцы, паче нежели боголюбцы. Иначе и быть не можетъ: ибо гдѣ любовь къ сластямъ мірскимъ, тамъ желанію божественнаго нѣтъ мѣста.

5) *Имущіи образъ благочестія, силы же его отвергшіися.* То есть, они принимаютъ только видъ благочестія и притворяются, дѣлами же отвергаются его. Замѣть же, что сила благочестія и какъ бы нервы его—въ дѣлахъ. Почему праведно говорится, что (оно) безъ дѣлъ мертво. Слово: *образъ* въ другомъ мѣстѣ [1]) апостолъ употребляетъ въ хорошемъ смыслѣ. Учитель имѣетъ образъ знанія, то есть, созидаетъ и образуетъ знаніе въ ученикахъ.

И сихъ отвращайся. Если такіе люди будутъ въ послѣднія времена, то какъ говоритъ: *сихъ отвращайся?* Вѣроятно, и тогда было нѣсколько такихъ; хотя не

---

[1]) **Рим. II, 20.**

въ большей степени, все-таки было; поэтому какъ бы такъ говоритъ апостолъ: такіе и нынѣ найдутся, таковыхъ отвращайся (это хорошо будетъ). Поэтому и прибавляетъ: *отъ сихъ бо суть поныряющіи въ домы.* Или послѣдними днями Павелъ называетъ дни, которые послѣдуютъ тотчасъ по его кончинѣ, а Тимоѳей останется еще въ живыхъ. Или что ближе къ истинѣ, какъ судитъ святой Іоаннъ (Златоустъ), чрезъ Тимоѳея апостолъ увѣщеваетъ всѣхъ удаляться отъ такихъ людей.

6) *Отъ сихъ бо суть поныряющіи въ домы.* Словомъ: *поныряющіи* указываетъ на ихъ безстыдство, несвободность и коварство.

И плѣняющіи женищца. Не сказалъ: обманывающіе, но: плѣняющіе, пользующіеся ими, какъ рабынями. Ибо таковъ обольщаемый. Замѣть, что предаваться обольщенію свойственно женщинамъ, лучше же—женкамъ. Слѣдовательно и мужчина, обольщаемый, можетъ быть названъ этимъ именемъ.

Отягощенныя грѣхами. Означаетъ сіе и множество, и безпорядочность, и смѣсь грѣховъ. Обманываютъ не просто женщинъ (ибо природа не должна быть осуждаема), но женокъ, имѣющихъ множество грѣховъ. Ибо кто не сознаетъ въ себѣ ничего добраго, такой скорѣе склоняется на ложные догматы, утѣшая себя тѣмъ, что не подвергнется наказанію за свои дѣла.

Водимыя похотьми различными. То есть, корыстолюбіемъ, славолюбіемъ, страстію къ роскоши, къ нарядамъ. Указываетъ также и на постыдныя пожеланія. Смотри: *водимыя*, какъ будто говоритъ о безсловесныхъ.

7) *Всегда учащыся, и николиже въ разумъ истины пріити могущія.* Можетъ быть, онѣ достойны снисхожденія? Никакъ нѣтъ, напротивъ, тѣмъ болѣе не заслуживаютъ его. Такъ какъ онѣ погрязли въ грѣхахъ и похотяхъ, то отупѣлъ и разумъ ихъ, такъ что ихъ неспособность познать истину не есть естественный недостатокъ, а есть слѣдствіе неправаго направленія ихъ произволенія.

8) *Якоже Іанній Іамврій противистася Моисею, такожде и сіи противляются истинѣ.* Это были волхвы временъ Моисея. Откуда Павелъ узналъ ихъ имена, когда объ этомъ не говоритъ Писаніе? Имена ихъ заимствованы изъ неписаннаго преданія, или, вѣроятно, Павелъ узналъ о нихъ отъ Святаго Духа.

Человѣцы растлѣнни умомъ, и нескусни о вѣрѣ. Когда кто растлилъ свой умъ страстями, тогда онъ бываетъ неискусенъ въ вѣрѣ. *Рече безумень: нѣсть Богъ.* Почему? Потому, что они развратились и сдѣлались мерзскими въ беззаконіяхъ [1]). Посему для пріятія вѣры потребенъ умъ нерастлѣнный. Итакъ будемъ внимательны къ себѣ, чтобы намъ не растлиться страстями и чтобы въ насъ не нашла мѣста порча вѣры.

9) *Но не преуспѣютъ болѣе.* Какъ же въ другомъ мѣстѣ апостолъ говоритъ: *напаче преспѣютъ въ нечестіи* [2])? Тамъ онъ утверждаетъ, что (еретики), начавъ вводить новости и заблужденія, не останавливаются, но постоянно изобрѣтаютъ болѣе новыя. Здѣсь же онъ утверждаетъ, что они не обольстятъ и не увлекутъ многихъ, хотя сначала, повидимому, и совращаютъ нѣкоторыхъ, но скоро сами будутъ обличены. Посему прибавляетъ:

Безуміе бо ихъ явлено будетъ всѣмъ, якоже и онѣхъ бысть. Если не вѣришь, научись изъ того, что случилось съ тѣми волхвами. Тѣ были изобличены въ томъ, что дѣлали призрачныя чудеса и обманывали, когда Моисей совершилъ истинное чудо. Поэтому все, что по существу своему нехорошо, на время только кажется хорошимъ.

10) *Ты же послѣдовалъ еси моему ученію.* Тѣ, говоритъ, таковы, но ты хорошо знаешь наши отношенія, а они не таковы: ты не просто присталъ ко мнѣ, но и *послѣдовалъ*, то есть, долгое время пребывая и

---

[1]) Псал. LII, 2.

[2]) 2 Тим. II, 16.

раздѣляя все со мною, внималъ всему моему и навыкъ. Будь же крѣпокъ и борись съ противниками. *Ученію*, то есть слову.

Житію. То есть, жизни и нравамъ.

Привѣту. То есть, ревности и мужественному воодушевленію. Ибо я, говоритъ, не только училъ, но и исполнялъ.

Вѣрѣ. То есть, твердости въ истинныхъ догматахъ, или вѣрѣ, не дающей въ опасностяхъ впадать въ отчаяніе, но вѣровать въ Бога, что Онъ избавитъ.

Долготерпѣнію [1]). По отношенію къ еретикамъ. Ибо я не возмущался, но все принималъ съ кротостію.

Терпѣнію. Въ гоненіяхъ.

11) *Изгнаніемъ, страданіемъ.* Я, говоритъ, не только былъ гонимъ, но и страдалъ. Два обстоятельства особенно смущаютъ учителя — именно, что есть еретики и что приходится страдать. Относительно еретиковъ было много говорено, когда апостолъ убѣждалъ Тимоѳея не смущаться ими. Теперь онъ говоритъ о страданіяхъ своихъ собственныхъ, чтобы ободрить ученика.

Якова ми быша во Антіохіи, и во Иконіи, и въ Лѵстрѣхъ [2]). Говоритъ объ Антіохіи писидійской, о Листрахъ, откуда происходилъ Тимоѳей. Почему упоминаетъ только о нихъ? Такъ какъ они были болѣе извѣстны Тимоѳею, или были новѣйшими сравнительно съ другими событіями. Смотри, онъ не перечисляетъ ихъ порознь, ибо пишетъ о нихъ не для прославленія, а по нуждѣ, для утѣшенія своего ученика.

Якова изгнанія пріяхъ, и отъ всѣхъ мя избавилъ есть Господь. То и другое внушаетъ Тимоѳею: и я, говоритъ, имѣлъ ревность пострадать, и Богъ не оставилъ меня. Поэтому и ты будь готовъ, и не будешь оставленъ.

---

[1]) Далѣе въ текстѣ читается: *лкбви*. Но бл. Ѳеофилактъ это слово опускаетъ.

[2]) Дѣян. XIII, 14.

12) *И вси хотящіи благочестно жити о Христѣ Іисусѣ, гоними будутъ.* И въ этомъ весьма великое утѣшеніе. Что я говорю, продолжаетъ апостолъ, о себѣ одномъ? Всѣ, желающіе жить благочестиво и по Евангелію, будутъ гонимы. Гоненіями апостолъ называетъ здѣсь не только преслѣдованіе со стороны невѣрныхъ, но и просто скорби и печали, которымъ подвергаются идущіе путемъ добродѣтели. Ибо жизнь человѣческая есть испытаніе, какъ говоритъ Іовъ, и кто идетъ тѣснымъ путемъ, тотъ по необходимости скорбитъ.

13) *Лукавіи же человѣцы и чародѣи преспѣютъ на горшее, прельщающе и прельщаеми.* Нисколько не смущайся, если они благоденствуютъ, а тебя постигаютъ искушенія: таковъ порядокъ вещей. Раздѣвшись для борьбы, тебѣ необходимо употребить усиліе. Неразумно въ борьбѣ искать отдыха. Если они и преуспѣваютъ повидимому, то на дѣлѣ это прельщеніе, а не преуспѣяніе. Ибо апостолъ, опредѣляя, что есть *горшее*, сказалъ: прельщать и прельщаться.

14) *Ты же пребывай въ нихже наученъ еси и яже вѣрена суть тебѣ.* Будь, говоритъ, неизмѣненъ и *не ревнуй лукавнующимъ*, и спѣющему въ пути своемъ человѣку [1]). Ты не просто научился, но и удостовѣрился, то есть, ты принялъ ученіе съ убѣжденіемъ. Слѣдовательно, хотя бы ты и увидѣлъ противное тому, въ чемъ удостовѣрился, не смущайся: ибо и Авраамъ, слышавъ, что *во Исаацѣ наречется ему сѣмя* [2]), не смутился, когда получилъ повелѣніе заклать его.

14 и 15) *Вѣдый отъ кого научился еси: и яко же изъ млада священная писанія умѣеши.* Два побужденія представляетъ св. Павелъ къ тому, чтобы онъ пребылъ непоколебимъ: первое—то, что ты, говоритъ, научился не случайно отъ кого-нибудь, а отъ Павла, а это тоже, что и отъ Христа; второе—то, что ты научился не

---

[1]) Псал. XXXVI, 1.

[2]) Быт. XXI, 12.

вчера и не третьяго дня, а съ дѣтства, и имѣешь глубоко вкорененнымъ въ себѣ божественное вѣдѣніе. И оно не допуститъ тебя до чего либо неразумнаго, что бываетъ у большинства людей. Ибо кто знаетъ писаніе, какъ слѣдуетъ, тотъ никогда не будетъ совращенъ. Священными писаніями апостолъ называетъ божественное писаніе. Это (направлено) противъ Симона и Манета, и всѣхъ, кто дурно отзывался о ветхомъ завѣтѣ.

Могущая тя умудрити во спасеніе, вѣрою, яже о Христѣ Іисусѣ. Внѣшнее вѣдѣніе умудряетъ человѣка прельщать другихъ разными софизмами; отсюда пагуба души. Но божественное вѣдѣніе не таково: оно умудряетъ во спасеніе. Какое? Спасеніе не чрезъ дѣла, не чрезъ слова, но чрезъ вѣру въ Іисуса Христа. Ибо священныя писанія приводятъ человѣка къ тому, чтобы онъ увѣровалъ во Христа, Который содѣлываетъ для него спасеніе.

16) *Всяко писаніе богодухновенно и полезно есть.* Указавъ много способовъ утѣшенія (Тимоѳею), теперь апостолъ предлагаетъ и самое большее въ чтеніи священнаго писанія. Ибо онъ намѣренъ сообщить ему нѣчто прискорбное, именно, что онъ оканчиваетъ свое земное поприще. Итакъ, чтобы не падалъ духомъ, какъ лишающійся общенія съ Павломъ, онъ говоритъ: вмѣсто меня ты имѣешь Писанія, которыя могутъ тебѣ быть полезны. Нѣкоторые задаютъ вопросъ: какъ апостолъ сказалъ: *всяко писаніе богодухновенно.* Ужели и эллинскія писанія богодухновенны? И затрудняясь рѣшеніемъ его, переводятъ не: *богодухновенно*, а богодухновенное, чтобы была мысль: всякое писаніе, которое есть богодухновенно, есть и полезно. Но имъ слѣдовало бы взять во вниманіе, что сказавъ выше: *священная писанія умѣеши*, апостолъ говоритъ теперь: *всякое писаніе.* Какое? о которомъ онъ говорилъ выше и о которомъ сказалъ, что оно священно. Итакъ, оно и есть *всякое писаніе*, богодухновенное и полезное на все, что онъ перечисляетъ далѣе.

Ко ученію. Полезно, говоритъ, тѣмъ, что научаетъ насъ тому, что надлежитъ намъ знать. И нѣтъ ничего, что не было бы разрѣшено посредствомъ божественнаго писанія.

Ко обличенію. Если нужно изобличить ложь, и это (можно почерпнуть) отсюда.

Ко исправленію. къ наказанію, еже въ правдѣ. Если нужно, говоритъ, исправиться и получить наставленіе, то есть вразумиться къ справедливости, то есть, чтобы поступать справедливо, то и это доставляетъ тебѣ священное Писаніе.

17) *Да совершенъ будетъ Божій человѣкъ.* Исправленіе, говоритъ, бываетъ чрезъ писаніе, чтобы у человѣка, по Богу живущаго, ни въ чемъ добромъ не было недостатка. Такъ что, если и ты желаешь сдѣлаться такимъ же складнымъ (αρτως), т. е. совершеннымъ, здравымъ и всегда во всемъ равнымъ, не унывающимъ въ печальныхъ обстоятельствахъ и не гордящимся въ благопріятныхъ—ибо это свойственно неровному душевному настроенію, — то имѣй писанія совѣтникомъ вмѣсто меня. Если Тимоѳею, который былъ исполненъ Святаго Духа, апостолъ писалъ о чтеніи, то не тѣмъ ли болѣе намъ? Замѣть, что безъ писаній нельзя быть совершеннымъ.

На всякое дѣло благое уготованъ. Не просто принимающимъ участіе въ добрыхъ дѣлахъ, но *уготованъ*, то есть совершенно готовый; и не только на одно готовый, на другое нѣтъ, но на всякое.

ЧТЕНІЯ ПО ПАТРОЛОГІИ*).

ВѢКЪ МУЖЕЙ АПОСТОЛЬСКИХЪ [1]).

Приступая къ изученію самаго перваго періода церковной письменности, именно—вѣка Мужей Апостольскихъ, мы должны бы начать, по принятому въ подобныхъ случаяхъ пріему, общимъ обзоромъ этой пись-

---

*) См. Прав. Собес. 1895 г. январь.

[1]) Изъ сочиненій и статей, относящихся къ общей характеристикѣ вѣка Мужей Апостольскихъ, въ русской литературѣ можно указать на слѣдующія:

1) въ сочиненіи архіеп. *Филарета черниговскаго* (Историческое ученіе объ отцахъ церкви, т. I по издан. 1859 г.) §§ 13, 14 и 15,—

2) въ сочиненіи *Фаррара* (Жизнь и труды свв. отцовъ и учителей церкви. Перев. съ англійскаго А. П. Лопухина) стр. 1—20 (введеніе),—

3) въ журн. *Воскресное Чтеніе*, годъ XIII (=1849—1850), № 8, стр. 83—88 и № 27, стр. 297—300,—

4) въ изданіи свящ. *П. А. Преображенскаго* «Писанія Мужей Апостольскихъ въ русскомъ переводѣ. Москва 1862 г.», стр. 3—8.

По вопросу о состояніи вѣроученія въ вѣкъ Мужей Апостольскихъ можно найти данныя въ различныхъ §§ догматическихъ системъ: высокопреосвящ. *Макарія*, высокопреосв. *Филарета черниговскаго* (Православное догматическое богословіе. Черниговъ 1865 г., напр. въ ч. I, § 62 и др.) и особенно у епископа *Сильвестра* (Опытъ православнаго догматическаго богословія съ историческимъ изложеніемъ догматовъ; см. въ части I-й разные §§, особенно 97 и 98 и въ части II-й §§ 88, 99, 107, 119, 126, 132, 136, 140, 144, 161, 165, 175, 187, 202, 205, 209, 219), — въ соч. *Веніамина Снегирева*: «Ученіе о Лицѣ Господа Іисуса Христа въ трехъ первыхъ вѣкахъ христіанства. Казань 1870 г.», стр. 115—131.

менности и общимъ очеркомъ той эпохи, въ которую жили и дѣйствовали Апостольскіе Мужи, т. е. очеркомъ состоянія христіанской церкви въ концѣ I-го и въ первой половинѣ II-го вѣка. Но эта стадія, существенно необходимая при изученіи послѣдующихъ эпохъ церковной письменности, въ данномъ случаѣ не имѣетъ особенной важности, и даже является излишнею. Общій очеркъ извѣстной эпохи и общій предварительный обзоръ церковной письменности этой эпохи имѣютъ значеніе только тогда, когда отъ изучаемаго времени осталось много произведеній, и при томъ такихъ, которыя разнородны и разнообразны по своему содержанію и характеру, т. е. когда нѣтъ никакой возможности останавливаться и изучать каждое произведеніе въ отдѣльности; въ этомъ случаѣ въ высшей степени важно напередъ познакомиться съ общимъ характеромъ

По вопросу о состояніи церковнаго устройства и особенно богослуженія за этотъ періодъ имѣются свѣдѣнія въ сочиненіи *Θеодора Смирнова*, доцента Кіевской академіи (нынѣ епископа Христофора): «Богослуженіе христіанское со времени апостоловъ до четвертаго вѣка. Кіевъ. 1876 г.», стр. 1—39 и др. (тоже сочин. въ журн. «Труды Кіев. дух. академіи» за 1875 г., въ т. II-мъ и слѣд.).

По вопросу о состояніи проповѣдничества за этотъ періодъ см. статью профес. *В. Пѣвницкаго:* «Церковная проповѣдь въ вѣкъ Мужей Апостольскихъ» въ журн. «Труды Кіевск. духовной академіи» за 1876 г. въ т. I-мъ, стр. 284—329,—еще—въ книгѣ: «Изъ исторіи христіанской проповѣди. Очерки и изслѣдованія *Антонія епископа Выборгскаго.* С.-Петербургъ 1892 г.», стр. 35—45, и — въ книгѣ *Н. Барсова:* «Исторія первобытной христіанской проповѣди (до IV вѣка). С.-Петербургъ 1885 г.» въ части II-й, въ разныхъ мѣстахъ главъ 1, 2 и 3.

О храненіи апостольскаго преданія въ вѣкъ Мужей Апостольскихъ см. въ статьѣ *Шуази:* «Апостольское преданіе», перев. съ французск. въ журн. «Труды Кіевской духов. академіи» за 1879 г. т. III, декабрь, стр. 495—527.

Къ разряду общихъ характеристикъ относится статья проф. *Челцова:* «Первый вѣкъ христіанства въ писаніяхъ Мужей Апостольскихъ» напечатанная въ «Христіанскомъ Чтеніи» за 1868 г. въ части I-й, стран. 493—517 и 769—790.

и направленіемъ церковной письменности изучаемой эпохи, подвести всю разнородную массу этой письменности подъ извѣстныя опредѣленныя рубрики, и охарактеризовать каждую изъ этихъ рубрикъ въ отдѣльности, чтобы потомъ не останавливаться надъ всѣми частными произведеніями эпохи. Между тѣмъ, эпоха Мужей Апостольскихъ не совмѣщаетъ въ себѣ всѣхъ этихъ условій. Отъ Мужей Апостольскихъ осталось весьма немного произведеній, которыя при томъ не отличаются разнородностью и разнообразіемъ своего содержанія, вслѣдствіе чего мы имѣемъ полную возможность изучить каждое изъ нихъ въ отдѣльности. Посланіе Варнавы, два посланія Климента римскаго, „Пастырь“ Ерма, семь посланій Игнатія Богоносца и посланіе Поликарпа —вотъ почти и всѣ произведенія, которыя сохранились до насъ отъ вѣка Мужей Апостольскихъ. Съ другой стороны, общій очеркъ извѣстной эпохи, при изученіи церковной письменности, имѣетъ значеніе и необходимъ только тогда, когда эта эпоха чѣмъ нибудь отличается какъ отъ предыдущихъ, такъ и отъ послѣдующихъ эпохъ, когда историческая жизнь церкви въ эту эпоху находилась подъ вліяніемъ такихъ условій и обстоятельствъ, какихъ не было прежде, и когда вслѣдствіе этого церковная письменность изучаемой эпохи носитъ на себѣ особенный, своеобразный, характерный отпечатокъ сравнительно съ церковною письменностію предыдущихъ и послѣдующихъ эпохъ. Вѣкъ Мужей Апостольскихъ не совмѣщаетъ въ себѣ и этихъ условій. Состояніе христіанства при Мужахъ Апостольскихъ существенно ничѣмъ не отличается отъ состоянія его при апостолахъ; какъ внутренняя жизнь христіанской церкви, такъ и внѣшнія ея отношенія были существенно тѣже самыя, какія и при апостолахъ; продолжалась та же самая миссіонерская дѣятельность пастырей церкви, какая была и при апостолахъ; основывались новыя христіанскія общины, но на тѣхъ же самыхъ началахъ, и по томуже образцу, какъ основывались христіанскія общины и при апостолахъ; іудейство по прежнему про-

должало относиться враждебно къ христіанству, и вражда эта выражалась въ той же самой формѣ, въ какой она выражалась и въ вѣкъ апостольскій; міръ языческій по прежнему смотрѣлъ на христіанство не какъ на новую, совершенно особую и самостоятельную религію, а какъ на секту іудейскаго происхожденія и съ іудейскимъ характеромъ; однимъ словомъ, вѣкъ Мужей Апостольскихъ во всѣхъ отношеніяхъ есть не что иное какъ продолженіе и заключеніе вѣка апостоловъ. Вслѣдствіе этой одинаковости внутренняго и внѣшняго состоянія христіанства при Мужахъ Апостольскихъ съ внутреннимъ и внѣшнимъ состояніемъ его при апостолахъ и церковная письменность вѣка Мужей Апостольскихъ существенно ни чѣмъ не отличается отъ священной письменности вѣка апостольскаго, не отличается ни по формѣ, ни по содержанію. Какъ произведенія апостоловъ писаны или въ епистолярной формѣ, или въ формѣ повѣствовательной, или наконецъ въ формѣ апологетической, при чемъ епистолярная форма преобладала надъ двумя остальными формами, такъ и произведенія Мужей Апостольскихъ писаны или въ формѣ посланій, или въ формѣ повѣствованій и разсказовъ, напримѣръ сочиненія, извѣстныя подъ именемъ мученическихъ актовъ, или наконецъ въ формѣ апологетической, напр. книга „Пастырь“ Ерма, при чемъ и здѣсь епистолярная форма преобладаетъ надъ формами повѣствовательной и апологетической. Точно также и по содержанію произведенія Мужей Апостольскихъ суть не что иное, какъ образъ и подобіе писаній ихъ учителей, апостоловъ: посланіе Варнавы есть не что иное, какъ подражаніе посланіямъ апостола Павла къ Галатамъ и къ Евреямъ; первое посланіе къ Коринѳянамъ Климента римскаго написано подъ сильнымъ вліяніемъ обоихъ посланій къ Коринѳянамъ ап. Павла; Пастырь Ерма есть подражаніе Апокалипсису св. Іоанна; посланія Игнатія Богоносца написаны подъ вліяніемъ посланій Петра и Іоанна; и наконецъ посланіе Поликарпа есть не что иное, какъ сплошной

подборъ текстовъ изъ разныхъ книгъ новаго завѣта. Такимъ образомъ, общій характеръ какъ всей вообще эпохи, такъ и въ частности церковныхъ произведеній вѣка Мужей Апостольскихъ существенно одинаковы съ общимъ характеромъ эпохи и произведеній апостоловъ.

На основаніи всего сказаннаго мы прямо перейдемъ къ изученію произведеній Мужей Апостольскихъ, каждаго въ отдѣльности, и начнемъ съ посланія св. Варнавы, которое по времени своего происхожденія есть самый первый письменный памятникъ изъ вѣка Мужей Апостольскихъ. Изученіе этого посланія мы начнемъ съ вопроса о его происхожденіи, какъ съ такого вопроса, который долженъ объяснить намъ характеръ, содержаніе и догматическое значеніе посланія.

I.

СВ. АПОСТОЛЪ ВАРНАВА И ЕГО ПОСЛАНІЕ [1]).

А) *Происхожденіе посланія Варнавы.*

Вопросъ о происхожденіи извѣстнаго сочиненія слагается изъ слѣдующихъ частнѣйшихъ вопросовъ: во первыхъ: кѣмъ написано извѣстное сочиненіе, во

---

[1]) А)

Русская литература объ ап. Варнавѣ и его посланіи:

а) *переводы посланія ап. Варнавы:*

У насъ въ Россіи извѣстны три перевода посланія ап. Варнавы:

1) въ журналѣ *Христіанское Чтеніе* за 1830 г., часть 37, стр. 3—49; въ этой же части имѣются и доказательства подлинности посланія, —

2) священника *П. А. Преображенскаго* въ его изданіи: «Писанія Мужей Апостольскихъ». Москва 1862 г., стр. 33—76; недостатокъ этого перевода заключается въ томъ, что онъ сдѣланъ съ неисправнаго латинскаго текста, а не съ подлиннаго греческаго, который былъ найденъ въ 1859 году извѣстнымъ ученымъ Тишендорфомъ вмѣстѣ съ синайскимъ текстомъ Библіи, при которомъ приложено и посланіе Варнавы въ его полномъ составѣ;—

вторыхъ: съ какою цѣлію и для кого оно написано, въ третьихъ: какими историческими обстоятельствами было оно вызвано, и наконецъ въ четвертыхъ: когда оно было написано. Болѣе или менѣе обстоятельное рѣшеніе всѣхъ этихъ вопросовъ чрезвычайно важно и даже необходимо при изученіи древней церковной лите-

---

3) переводъ професс. *Чельцова*, сдѣланный со вновь открытаго Тишендорфовскаго текста и напечатанный въ сочиненіи Чельцова: «Собраніе символовъ и вѣроизложеній православной церкви отъ временъ апостольскихъ до нашихъ дней. С.-Петербургъ 1869 г.», стр. 208—247 (сочиненіе печаталось приложеніемъ къ Христіанскому Чтенію за 1869 и 1870 гг.); этотъ послѣдній переводъ самый точный и правильный; въ этой же книгѣ Чельцова (стр. 247 и дал.) есть трактатъ: «о текстѣ, времени происхожденія, подлинности, церковномъ значеніи и догматической важности посланія Варнавы».

б) *Свѣдѣнія объ ап. Варнавѣ*

α) *въ отдѣльныхъ русскихъ сочиненіяхъ:*

1) въ «Историческомъ ученіи объ отцахъ церкви. *Филарета, архіеп. черниговскаго*» въ т. 1-мъ §§ 26 и 27,—

2) въ упомянутой книгѣ *свящ. П. А. Преображенскаго*, кромѣ текста Посланія, имѣются житіе ап. Варнавы и библіографическія свѣдѣнія о его Посланіи (см. стр. 11—32),—

3) въ сочиненіи: «Исторія церкви отъ рождества Господа нашего Іисуса Христа до нашихъ дней, написанная по подлиннымъ и достовѣрнымъ памятникамъ докторомъ богословія священникомъ *Владиміромъ Гетте*. Переводъ съ французскаго. Томъ первый. С.-Петербургъ 1872 г.», стр. 188 и дал., 192 и д., 198 и д. 202, 323—324.

β) *въ духовныхъ періодическихъ изданіяхъ:*

1) въ „*Воскресномъ Чтеніи*“ годъ XIII, № 9, стр. 90—96,—

2) въ журн. «Труды Кіевской духовной академіи» за 1862 г., томъ III, стр. 3—40, статья: «Святый апостолъ Варнава», переводъ *изъ Френцеля*, сдѣланный К. Скворцовымъ,—

3) въ томъ же журналѣ за 1873 г., въ томѣ III-мъ, на стр. 93—113, статья проф. *К. Скворцова:* «Когда написано посланіе Варнавы?»,—

4) въ журн. „*Христіанское Чтеніе*“ за 1839 годъ, въ части *второй* статья: «Историческое свѣдѣніе о святомъ апостолѣ Варнавѣ», стр. 419—443, —

5) въ журн. „*Чтенія въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія*“ за 1871 г. въ *майской* кн., въ статьѣ *И. Смирнова:*

ратуры, въ особенности при изученіи писаній Мужей Апостольскихъ. Такимъ образомъ прежде всего мы должны познакомиться съ авторомъ разсматриваемаго нами посланія.

1. *Авторъ посланія, его жизнь и дѣятельность.*

Объ ап. Варнавѣ сохранились до насъ двоякаго рода извѣстія: во первыхъ библейскія извѣстія, находящіяся въ разныхъ мѣстахъ книги Дѣяній Апостольскихъ и въ посланіи ап. Павла къ Галатамъ, во вторыхъ извѣстія внѣбиблейскія, находящіяся въ церковно христіанскихъ сочиненіяхъ позднѣйшаго происхожденія. Перваго рода извѣстія весьма кратки, но зато вполнѣ достовѣрны, втораго рода извѣстія болѣе подробны и обстоятельны, но зато не такъ достовѣрны, какъ извѣстія библейскія, потому что находятся въ сочиненіяхъ весьма сомнительнаго или даже очевидно подложнаго происхожденія. Мы прослѣдимъ жизнь и

«Очеркъ исторіи духовнаго просвѣщенія въ древней христіанской церкви (II—IX). § 4. Св. апостолъ Варнава и его посланіе», стр. 21—27, —

6) въ томъ же журналѣ за 1879 г. въ отдѣлѣ: «мелкія статьи, замѣтки и извѣстія» есть обстоятельная статья о подлинности посланія Варнавы, см. часть III, стр. 411—429, —

7) въ Воронежскихъ епархіальныхъ вѣдомостяхъ за 1891 г. въ части неоффиціальной, въ № 21, стр. 771—779 статья *Т. Крутикова:* «Св. Варнава».

В)

Иностранная литература объ ап. Варнавѣ и его посланіи довольно обширна. Библіографическія указанія на важнѣйшія изданія «Посланія» и на монографическія изслѣдованія о немъ можно найти напр. въ недавно вышедшемъ нѣмецкомъ сочиненіи: Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten. Von D. Gustav Krüger. Freiburg i. B. und Leipzig 1895, § 6 (сочиненіе это занимаетъ № 9-й въ составѣ серіи нѣмецкихъ богословскихъ учебниковъ, выходящей подъ общимъ заглавіемъ Grundriss der theologischen Wissenschaften); болѣе полное перечисленіе литературы см. въ §§ 6 и 7 сочин. Otto Bardenhewer: Patrologie. Freiburg in Breisgau 1894 (изъ серіи Herders Theologische Bibliothek).

дѣятельность ап. Варнавы и по тѣмъ и по другимъ извѣстіямъ.

Библейскія сказанія объ ап. Варнавѣ касаются только самыхъ главныхъ моментовъ его жизни и дѣятельности, и состоятъ приблизительно въ слѣдующемъ. По свидѣтельству книги Дѣяній (IV, 36. 37), авторъ изучаемаго нами посланія первоначально носилъ имя Іосіи, которое такъ часто встрѣчается въ книгахъ новаго завѣта, и только уже впослѣдствіи былъ названъ апостолами Варнавою, т. е. сыномъ утѣшенія, за его способность говорить сильно и убѣдительно. Онъ принадлежалъ къ колѣну Левіину, и происходилъ изъ состоятельной іудейской фамиліи, которая издавна выселилась изъ Палестины и поселилась на островѣ Кипрѣ. Въ христіанство Варнава обратился въ Іерусалимѣ, и первымъ его дѣломъ, по обращеніи въ христіанство, было продать свое имѣніе на островѣ Кипрѣ и вырученныя за него деньги положить къ ногамъ апостоловъ для раздачи бѣднымъ. По вознесеніи І. Христа Варнава является однимъ изъ самыхъ видныхъ членовъ апостольской церкви, и пріобрѣтаетъ авторитетъ ревностнаго и одушевленнаго проповѣдника новой вѣры. Съ того самаго момента, какъ Варнава выступаетъ на поприще общественной дѣятельности, онъ становится, по разсказу книги Дѣяній, въ самыя близкія и тѣсныя отношенія къ другому проповѣднику первенствующей церкви, именно къ ап. Павлу. Извѣстно, что когда Павелъ обратился въ христіанство, апостолы и всѣ члены апостольской церкви сначала не довѣряли искренности его обращенія, потому что до этого времени онъ былъ жестокимъ и упорнымъ гонителемъ христіанства. Ап. Варнава совершенно разсѣялъ это недовѣріе къ нему членовъ іерусалимской церкви, и представилъ его самымъ ревностнымъ послѣдователемъ новой вѣры (Дѣян. IX, 27). Съ этого времени, по разсказу книги Дѣяній, Павелъ и Варнава начинаютъ дѣйствовать вмѣстѣ, и являются проповѣдниками преимущественно въ языческихъ странахъ. Въ 43 году по Р. Хр. до церкви іерусалимской дошелъ слухъ, что въ Антіохіи

сирской множество язычниковъ обратилось въ христіанство. Хотя изъ откровенія ап. Петру была уже извѣстна вѣрующимъ воля Божія о принятіи въ церковь и язычниковъ, все-таки дѣло это было такъ ново, что для устроенія возникавшаго общества вѣрующихъ изъ язычниковъ нужно было послать въ Антіохію человѣка извѣстнаго и своею ревностью къ вѣрѣ Христовой, и въ тоже время чуждаго іудейской исключительности и ригоризма, человѣка совершенно свободнаго отъ того крайняго іудейскаго взгляда, въ силу котораго іудеи только себя однихъ считали достойными быть членами христіанской церкви. Такимъ человѣкомъ былъ именно ап. Варнава, и дѣло устроенія антіохійской церкви дѣйствительно было возложено апостолами на него. Но миссія, порученная ап. Варнавѣ, миссія примиренія христіанъ изъ язычниковъ съ христіанами изъ іудеевъ въ антіохійской церкви, оказалась до такой степени трудною и сложною, что Варнава на помощь себѣ призвалъ въ Антіохію ап. Павла. Цѣлый годъ Павелъ и Варнава подвизались въ Антіохіи, распространяя и утверждая тамъ христіанскую вѣру. Въ 44-мъ году по Р. Хр. они посланы были антіохійскими христіанами въ Іерусалимъ съ помощію тамошнимъ христіанамъ, страдавшимъ отъ голода (Дѣян. XI гл.). По возвращеніи въ Антіохію, изъ особаго божественнаго откровенія Павелъ и Варнава узнали, что они предназначаются для болѣе широкаго поприща дѣятельности, чѣмъ дѣятельность въ Антіохіи, именно для проповѣди евангелія вообще между язычниками, во всѣхъ языческихъ странахъ. Вслѣдствіе этого божественнаго повелѣнія Павелъ и Варнава, въ сопровожденіи Іоанна Марка, двоюроднаго брата Варнавы, предприняли свое первое великое путешествіе, во время котораго они прошли языческія страны передней Азіи и посѣтили нѣкоторыя изъ острововъ Средиземнаго моря. Въ началѣ 45 года въ приморскомъ городѣ Селевкіи они сѣли на корабль, и прежде всего отправились на островъ Кипръ, родину ап. Варнавы. Послѣ благополучнаго путешествія по

Средиземному морю, Павелъ и Варнава высадились въ Саламинѣ, главномъ городѣ восточной стороны острова, и отсюда съ проповѣдію евангелія прошли весь островъ Кипръ до Пафоса, главнаго города западной стороны острова. Въ Пафосѣ или Пафѣ, какъ называетъ его авторъ книги Дѣяній, они обратили въ христіанство главнаго начальника города Сергія Павла, и поразили слѣпотою нѣкоего волхва по имени Елиму-Варъ-Іисуса, за сопротивленіе ихъ проповѣди и за возбужденіе противъ нихъ народа. Изъ Пафоса Павелъ и Варнава отправились на твердую землю и высадились въ Пергіи памфилійской, гдѣ Іоаннъ Маркъ самовольно оставилъ ихъ и возвратился въ Іерусалимъ; изъ Пергіи памфилійской они прошли Антіохію писидійскую, Иконію, Листру и Дервію, и наконецъ въ приморскомъ городѣ Атталіи сѣли на корабль и моремъ возвратились въ Антіохію (Дѣян. XIII и XIV гл.). Изъ событій этого перваго миссіонерскаго путешествія Павла и Варнавы, о которыхъ упоминаетъ авторъ книги Дѣяній, замѣчательны для характеристики ап. Варнавы слѣдующія два обстоятельства. До острова Кипра Варнава является главою путешествія и занимаетъ первенствующее положеніе между двумя остальными проповѣдниками, т. е. Павломъ и Іоанномъ Маркомъ; но по прибытіи на островъ Кипръ онъ все болѣе и болѣе начинаетъ скрываться въ тѣни за личностію ап. Павла, который напротивъ все болѣе и болѣе выдвигается впередъ, и, по словамъ Дѣяній Апостольскихъ, до самаго конца путешествія первенствуетъ въ словѣ, такъ что авторъ Дѣяній, говоря объ обоихъ апостолахъ, на первомъ мѣстѣ ставитъ уже не Варнаву, а Павла. Другое обстоятельство касается происшествія въ городѣ Листрѣ (XIV, 8—18), и характеризуетъ св. Варнаву съ чисто внѣшней стороны. За чудесное исцѣленіе хромороженнаго жители города Листры приняли Павла и Варнаву за боговъ, сошедшихъ съ неба на землю, Павла приняли за Меркурія, а Варнаву за Юпитира. Такъ какъ Юпитеръ представлялся язычниками подъ

образомъ сильнаго и мощнаго мужа, съ длинными, раскошными волосами и бородою, то впослѣдствіи нѣкоторые изъ отцевъ церкви не безъ основанія придавали ап. Варнавѣ весьма представительную и внушающую наружность. По возвращеніи изъ своего путешествія въ Антіохію, Павелъ и Варнава узнали, что нѣкоторые христіане изъ іудеевъ стали учить тамъ о необходимости и обязательности обрядоваго Моисеева закона не только для христіанъ изъ іудеевъ, но и для христіанъ изъ язычниковъ, и что христіане изъ язычниковъ напротивъ считали это требованіе незаконнымъ и учили о совершенной ненужности обрядовъ іудейскаго закона при новомъ христіанскомъ законѣ; кромѣ того они узнали, что въ жару спора обѣ противныя стороны доходили до крайностей, христіане изъ язычниковъ унизительно отзывались не только объ обрядовомъ законѣ іудеевъ, но и о всемъ вообще іудействѣ, а христіане изъ іудеевъ были склонны унижать христіанство въ пользу своей прежней вѣры. Для уничтоженія этой распри Павелъ и Варнава были отправлены антіохійскими христіанами въ Іерусалимъ къ апостоламъ и пресвитерамъ. На соборѣ іерусалимскомъ, бывшемъ въ 50-мъ году по Р. Христовомъ, Варнава вмѣстѣ съ другими членами собора много содѣйствовалъ тому, что иго іудейскаго обрядоваго закона не было возложено на христіанъ изъ язычниковъ (Дѣян. XV гл.). По возвращеніи изъ Іерусалима въ Антіохію, Павелъ и Варнава рѣшились предпринять новое путешествіе для утвержденія прежде основанныхъ ими церквей. Но здѣсь, по разсказу книги Дѣяній (гл. XV, 37—41), произошло между апостолами, дѣйствовавшими доселѣ единодушно и вмѣстѣ, разногласіе: Варнава вмѣстѣ съ собою опять хотѣлъ взять родственника своего Іоанна Марка, а Павелъ не соглашался на это, на томъ основаніи, что Маркъ самовольно оставилъ ихъ въ первое путешествіе. Тогда апостолы разошлись между собою, и отправились съ проповѣдію евангелія въ разныя стороны: Варнава съ Іоанномъ Маркомъ отправились на островъ Кипръ, а Павелъ съ Силою отправились въ

Сирію и Киликію. Этимъ разногласіемъ между апостолами и оканчиваются собственно библейскія извѣстія, объ ап. Варнавѣ.—Какъ ни кратки эти извѣстія, все-таки на основаніи ихъ можно составить хотя приблизительное представленіе о томъ, что за личность былъ ап. Варнава, и каковы были его религіозныя убѣжденія и характеръ его общественной дѣятельности. Изъ книги Дѣян. Апостольскихъ прежде всего видно, что Варнава, подобно ап. Павлу, принадлежалъ къ числу образованныхъ людей своего времени, не только въ смыслѣ іудейскомъ, но и въ смыслѣ языческомъ. Происходя изъ племени Левія, онъ въ совершенствѣ долженъ былъ знать весь законъ Моисеевъ и весь религіозный культъ іудеевъ, не только вообще, но и во всѣхъ его частностяхъ и подробностяхъ, потому что племя левитовъ издавна было главнымъ представителемъ и носителемъ еврейской образованности. Кромѣ того книга Дѣяній Апостольскихъ даетъ намъ право предполагать, что Варнава былъ знакомъ и съ современной ему языческой образованностію. Имѣя своею родиною островъ Кипръ, онъ принадлежалъ очевидно къ такъ называемымъ іудеямъ-эллинистамъ, т. е. къ тѣмъ іудеямъ, которые, живя въ разныхъ эллинскихъ странахъ, не чуждались языческой образованности, а напротивъ уважали ее и знакомились съ ней, въ противоположность чистымъ, палестинскимъ іудеямъ, которые относились ко всему языческому съ глубокимъ презрѣніемъ. Наконецъ, изъ книги Дѣяній Апостольскихъ видно, что общественная дѣятельность св. Варнавы по своему характеру и направленію была одинакова съ дѣятельностію ап. Павла: и тотъ и другой были одинаково чужды крайней іудейской исключительности и ригоризма, и тотъ и другой одинаково являются проповѣдниками евангельской свободы и вселенскаго значенія христіанства, какъ такой религіи, которая должна быть возвѣщена не только іудеямъ, но и всему языческому міру. Съ такимъ характеромъ воззрѣній является св. Варнава и въ своемъ посланіи, какъ это мы увидимъ далѣе, при разборѣ содержанія этого посланія.

Кромѣ краткихъ библейскихъ извѣстій о Варнавѣ, которыя, какъ мы уже замѣтили выше, вполнѣ достовѣрны и не подлежатъ никакому сомнѣнію, мы имѣемъ другія, болѣе подробныя и обстоятельныя, но уже не такъ достовѣрныя, извѣстія о немъ въ источникахъ позднѣйшаго происхожденія, главною темою которыхъ служитъ дѣятельность и судьба св. Варнавы послѣ разногласія его съ ап. Павломъ и послѣ вторичнаго прибытія его на островъ Кипръ. Эти позднѣйшія сказанія о Варнавѣ, составленныя вѣроятно на основаніи преданія, заключаются въ слѣдующихъ книгахъ: 1) „Acta et passio s-ti Barnabae", т. е. въ „Дѣяніяхъ и страданіяхъ Варнавы на островѣ Кипрѣ", 2) въ „Laudatio s-ti Barnabae", т. е. въ „Похвальномъ словѣ Варнавѣ", составленномъ кипрскимъ монахомъ Александромъ, и наконецъ 3) въ „Recognitiones et Homiliae s-ti Climenti Romani", т. е. въ бесѣдахъ и встрѣчахъ Климента римскаго.

Первое мѣсто между позднѣйшими сочиненіями о Варнавѣ, по времени происхожденія и по сравнительной достовѣрности сообщаемыхъ извѣстій, принадлежитъ сочиненію, которое въ „Actis sanctorum" (Болландистовъ за одиннадцатое число мѣсяца іюня) носитъ слѣдующее заглавіе: „Acta et passio in Cypro sub nomine Joannis Marci, Barnabae consobrini, edita", т. е. „Дѣянія и страданія (Варнавы) на островѣ Кипрѣ, изданныя подъ именемъ Іоанна Марка, двоюроднаго брата Варнавы". Такимъ образомъ, какъ видно изъ заглавія, сочиненіе это первоначально явилось въ свѣтъ съ именемъ Іоанна Марка, родственника Варнавы и постояннаго спутника его въ дѣлѣ проповѣди евангелія; но новѣйшая историческая критика самымъ несомнѣннымъ образомъ доказала, что оно не принадлежитъ Іоанну Марку, извѣстному писателю одного изъ нашихъ евангелій, и что составитель его былъ человѣкъ, жившій гораздо позже Іоанна Марка, написавшій свое сочиненіе на основаніи устнаго преданія о Варнавѣ, бывшаго въ большомъ распространеніи на островѣ Кипрѣ, человѣкъ

весьма близко и коротко знакомый со всѣми даже самыми незначительными мѣстностями острова Кипра и со всѣми обычаями и нравами его жителей, человѣкъ, бывшій самъ, по всей вѣроятности, родомъ съ острова Кипра. Точно опредѣлить время происхожденія этого сочиненія нѣтъ никакой возможности; на основаніи того факта, что авторъ его ни слова не говоритъ объ обрѣтеніи мощей св. Варнавы, которое совершилось уже во второй половинѣ V вѣка, можно только предположительно сказать, что сочиненіе это принадлежитъ къ самому раннему періоду Христовой церкви, можетъ быть къ III, а можетъ быть и ко II вѣку по Рождествѣ Христовомъ. — Сочиненіе „Acta et passio“ раздѣляется на двѣ части. Первая не представляетъ ничего особеннаго для характеристики св. Варнавы; авторъ разсказываетъ въ ней дѣятельность Варнавы до второго его путешествія на островъ Кипръ послѣ того, какъ по извѣстному вопросу онъ разошелся съ апостоломъ Павломъ и разсказываетъ только то, что уже извѣстно изъ книги Дѣяній Апостольскихъ. Вторая, оригинальная часть сочиненія, начинается съ того самаго момента, какъ Варнава, въ сопровожденіи Іоанна Марка, отправляется во второе свое путешествіе на островъ Кипръ. По разсказу автора путешествіе Варнавы на этотъ разъ было далеко не такъ благополучно, какъ вмѣстѣ съ апостоломъ Павломъ; корабль, на которомъ отправились Варнава съ Маркомъ, былъ занесенъ бурею на островъ Сицилію, и Варнава воспользовался этимъ случаемъ, чтобы возвѣстить тамошнимъ жителямъ проповѣдь евангелія. Затѣмъ, по прибытіи на островъ Кипръ, Варнава нѣсколько разъ прошелъ этотъ островъ вдоль и поперекъ, и каждое его путешествіе сопровождалось чудесами; именно, чрезъ возложеніе Евангелія Матѳея, которое, по разсказу автора, Варнава получилъ будто бы отъ самого евангелиста, онъ исцѣлялъ всякаго рода болѣзни. Слѣдствіемъ проповѣди и многочисленныхъ чудесъ Варнавы было то, что многіе изъ жителей острова

обратились въ христіанство. Какъ на самыя замѣчательныя обращенія авторъ указываетъ на обращенія язычниковъ Тимона и Аристона, Гераклеона и Родона, изъ которыхъ послѣдніе оба были служителями при одномъ изъ языческихъ храмовъ [1]). Послѣ этого краткаго очерка апостольской дѣятельности св. Варнавы во время вторичнаго его пребыванія на островѣ Кипрѣ, авторъ прямо переходитъ къ послѣдней судьбѣ Варнавы, что собственно и составляетъ главное содержаніе второй части его сочиненія. Успѣшная дѣятельность св. Варнавы на островѣ Кипрѣ, очень естественно, навлекла на него ненависть со стороны людей, упорно преданныхъ своимъ прежнимъ вѣрованіямъ, и въ особенности эта ненависть была сильна между іудейскимъ населеніемъ острова. Главнымъ врагомъ Варнавы, постоянно возбуждавшимъ противъ него народъ и подготовившимъ его мученическую кончину, является въ разсказѣ нашего автора извѣстный волхвъ Элима-Варъ-Іисусъ, который былъ врагомъ его еще въ первое его путешествіе по острову вмѣстѣ съ ап. Павломъ. Однажды, когда Варнава прибылъ въ городъ Пафъ и сталъ проповѣдывать тамъ евангеліе, Варъ-Іисусъ узналъ въ немъ прежняго своего противника, по молитвѣ котораго, между прочимъ, онъ лишился своего зрѣнія. Ненависть къ проповѣднику христіанства вспыхнула въ немъ съ прежнею силою, и онъ довелъ дѣло до того, что Варнава долженъ былъ оставить городъ Пафъ. Изъ Пафа Варнава вмѣстѣ съ Іоанномъ Маркомъ отправился въ Куріумъ, Амаѳунтъ и Цитіумъ, въ мѣстности западной стороны острова, лежавшія недалеко отъ города Пафа; но апостолы и тамъ не находили себѣ благопріятнаго пріема, потому что Варъ-Іисусъ повсюду предупреждалъ ихъ и возбуждалъ противъ нихъ какъ іудеевъ, такъ и язычниковъ. Тогда Варнава съ Маркомъ рѣшились совершенно оставить западную часть острова и отправились въ восточную часть. Но и въ Саламинѣ,

[1]) Pag. 427—428, №№ 42—43.

главномъ городѣ восточной стороны Кипра, они не долго пользовались спокойствіемъ; спустя два дня послѣ ихъ прибытія въ этотъ городъ, прибылъ туда и Варъ-Іисусъ-Элима; онъ въ самое короткое время успѣлъ возбудить противъ Варнавы почти все іудейское населеніе города, такъ что, наконецъ, Варнава былъ схваченъ, какъ преступникъ и, какъ нарушитель общественнаго спокойствія, заключенъ былъ въ оковы и и представленъ для суда надъ нимъ къ главному начальнику города, по имени Ипатію. Прибытіе въ городъ одного изъ родственниковъ императора Нерона ускорило смерть св. Варнавы. Опасаясь, какъ-бы родственникъ императора, въ память своего пребыванія въ городѣ, не освободилъ всѣхъ преступниковъ, находящихся въ городскихъ темницахъ, въ томъ числѣ и св. Варнаву, враги Варнавы въ полночь ворвались въ мѣсто его заключенія, обвязали шею его веревкой, протащили его въ такомъ видѣ по всему городу и потомъ за городомъ передъ городскими воротами сожгли его на кострѣ; тѣло и кости Варнавы обратились въ пепелъ; затѣмъ, пепелъ, оставшійся отъ тѣла св. Варнавы, завернули въ льняное полотно и рѣшились, при наступленіи дня, бросить его въ море. Но Маркъ родственникъ Варнавы и нѣкоторые другіе изъ христіанъ города Саламина воспрепятствовали исполненію этого намѣренія; они тайно похитили драгоцѣнные останки св. апостола и, вмѣстѣ съ собственноручнымъ экземпляромъ евангелія Матѳея, скрыли ихъ въ одной пещерѣ. „Это было“, заключаетъ авторъ разсматриваемаго нами сочиненія, „въ 102 году, въ четвертомъ часу ночи, во второй день недѣли, въ семнадцатый день мѣсяца пайни (mense Payni secundum Aegyptios) по египетскому лѣтосчисленію и въ одиннадцатый день мѣсяца іюня по римскому лѣтосчисленію“. Это послѣднее извѣстіе объ апостолѣ Варнавѣ, весьма точно обозначающее не только годъ, мѣсяцъ и день, но даже и часъ мученической кончины св. Варнавы, имѣетъ особенную важность между всѣми извѣстіями, находящимися въ разсматриваемомъ

нами сочиненіи и служитъ предметомъ споровъ между критиками и комментаторами посланія Варнавы, потому что извѣстіемъ этимъ, между прочимъ, опредѣляется вопросъ, подлинно или неподлинно посланіе св. Варнавы. Теперь обратимся къ другимъ апокрифическимъ сказаніямъ о св. Варнавѣ.

Кромѣ „Acta et passio“, въ „Actis Sanctorum“ находится другое спеціальное сочиненіе о Варнавѣ подъ названіемъ „laudatio sancti Barnabae, auctore Alexandro, monacho Cyprio“, т. е. „Похвальное слово святому Варнавѣ, составленное кипрскимъ монахомъ Александромъ“. Это сочиненіе, какъ видно изъ его предисловія, написано по побужденію настоятеля того храма, въ которомъ находились мощи св. Варнавы. Подобно всѣмъ панегирикамъ, оно написано весьма высокопарно, съ разными преувеличеніями и искаженіями дѣйствительныхъ фактовъ. Относительно времени происхожденія этого сочиненія, какъ и относительно времени происхожденія перваго сочиненія, можно сказать только предположительно. Въ сочиненіи подробно говорится объ обрѣтеніи мощей св. Варнавы, которое совершилось во второй половинѣ или даже въ концѣ V вѣка; затѣмъ, авторъ сочиненія упоминаетъ объ извѣстномъ заблужденіи александрійскаго патріарха Петра Фуллона, которое сдѣлалось извѣстнымъ въ 474 году, и упоминаетъ объ этомъ заблужденіи какъ о такомъ, которое явилось недавно сравнительно съ временемъ его жизни. На основаніи этихъ двухъ фактовъ новѣйшая критика относитъ „похвальное слово св. Варнавѣ“ къ началу VI вѣка, и только весьма немногіе изъ западныхъ писателей относятъ его къ началу IX вѣка. Во всякомъ случаѣ, въ „похвальномъ словѣ св. Варнавѣ“, составленномъ кипрскимъ монахомъ Александромъ, мы имѣемъ вторую редакцію преданій, издавна ходившихъ на островѣ Кипрѣ о его первомъ знаменитомъ проповѣдникѣ и просвѣтителѣ.—Авторъ „похвальнаго слова св. Варнавѣ“ сообщаетъ о немъ нѣкоторыя такія свѣдѣнія, которыхъ нѣтъ ни въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ, ни

въ сочиненіи, извѣстномъ подъ именемъ „Acta et passio“. Свѣдѣнія эти хотя и не заключаютъ въ себѣ ничего противорѣчиваго тѣмъ вполнѣ достовѣрнымъ извѣстіямъ объ апостолѣ Варнавѣ, которыя находятся въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ, тѣмъ не менѣе замѣтно, что они носятъ на себѣ нѣсколько тенденціозный характеръ и нарочито подобраны авторомъ, чтобы выставить св. Варнаву, его личный характеръ и характеръ его общественной дѣятельности какъ можно въ бо́льшемъ блескѣ. Эти новыя и особенныя свѣдѣнія о св. Варнавѣ, сообщенныя монахомъ Александромъ въ его „похвальномъ словѣ“, касаются главнымъ образомъ самаго ранняго періода жизни св. Варнавы и отчасти его послѣдней судьбы. Такъ, о воспитаніи и образованіи св. Варнавы мы не встрѣчаемъ никакихъ положительныхъ извѣстій ни въ книгѣ „Дѣяній Апостольскихъ“, ни въ „Acta et passio“, между тѣмъ авторъ „похвальнаго слова“ останавливается на этомъ періодѣ жизни Варнавы довольно подробно. Именно онъ сообщаетъ намъ, что Варнава получилъ самое тщательное образованіе какъ свѣтское, такъ и религіозное. „Еще юношей, говоритъ онъ, Варнава былъ отправленъ своими родителями въ Іерусалимъ и слушалъ тамъ знаменитаго Гамаліила вмѣстѣ съ Савломъ, впослѣдствіи апостоломъ Павломъ. Не достигши еще надлежащихъ двадцати пяти лѣтъ, чтобы служить въ качествѣ левита, продолжаетъ монахъ Александръ, Варнава не уклонялся однакоже отъ посѣщенія храма и проводилъ день и ночь въ постѣ и молитвѣ. Вслѣдствіе постояннаго занятія священнымъ писаніемъ, онъ зналъ его наизусть и чрезъ удаленіе отъ міра достигъ высокой степени добродѣтели“. Всѣ эти свѣдѣнія, какъ нами сказано, нисколько не противорѣчатъ тому образу св. Варнавы, какой рисуетъ намъ авторъ „Дѣяній Апостольскихъ“; весьма вѣроятно, что Варнава, будучи еще юношей, велъ самую строгую подвижническую жизнь, проводя день и ночь въ постѣ и молитвѣ; весьма вѣроятно также, что онъ зналъ св. Писаніе въ совершенствѣ, можетъ быть

даже и наизусть; но сомнительно, чтобы Варнава слушалъ Гамаліила и именно вмѣстѣ съ апостоломъ Павломъ, потому что, если бы это было, авторъ книги „Дѣяній Апостольскихъ“, по всей вѣроятности, упомянулъ бы объ этомъ весьма важномъ фактѣ изъ жизни Варнавы, какъ онъ упомянулъ о Гамаліилѣ въ разсказѣ объ апостолѣ Павлѣ, устами самого этого апостола, упомянулъ бы тѣмъ болѣе, что Гамаліилъ былъ слишкомъ извѣстною личностью въ то время. Поэтому, извѣстіе монаха Александра о томъ, что Варнава учился у Гамаліила и именно вмѣстѣ съ апостоломъ Павломъ, отличается тенденціозностью; кажется, авторъ „похвальнаго слова“ хотѣлъ объяснить этимъ обстоятельствомъ тѣ близкія и тѣсныя отношенія, которыя существовали впослѣдствіи между Павломъ и Варнавою почти во все время ихъ общественной дѣятельности. Переходя, затѣмъ, къ обращенію Варнавы въ христіанство, авторъ „похвальнаго слова“ разсказываетъ, что обращеніе это послѣдовало еще во время земной жизни І. Христа, и что причиною обращенія были чудеса, совершенныя Спасителемъ, въ особенности исцѣленіе Имъ разслабленнаго, 38 лѣтъ находившагося въ болѣзни; при этомъ авторъ повторяетъ догадку Климента александрійскаго, Евсевія и Епифанія, будто Варнава былъ однимъ изъ 70 учениковъ І. Христа. Дальнѣйшій разсказъ монаха Александра объ апостольской дѣятельности св. Варнавы до второго его путешествія на островъ Кипръ почти согласенъ съ книгою „Дѣяній Апостольскихъ“, исключая только одного обстоятельства, именно будто Варнава для проповѣди евангелія путешествовалъ даже въ столицу римской имперіи и многихъ обратилъ тамъ въ христіанство. Затѣмъ, согласно съ авторомъ „Acta et passio“, монахъ Александръ утверждаетъ, что кончина св. Варнавы послѣдовала на островѣ Кипрѣ, и что главными виновниками этой кончины были іудеи. Вслѣдствіе особаго божественнаго откровенія, разсказываетъ монахъ Александръ, св. Варнава уже заранѣе зналъ день своей

кончины и вотъ однажды, совершивши Божественную литургію и простившись съ вѣрующими города Саламина, онъ прямо отъ алтаря отправился въ іудейскую синагогу и сталъ тамъ проповѣдывать о Христѣ; іудеи, давно уже враждебно смотрѣвшіе на его проповѣдь и ненавидѣвшіе Варнаву, схватили его, заключили въ оковы и, послѣ разнообразныхъ и жестокихъ мученій, сожгли его на кострѣ; но тѣло его, по разсказу монаха Александра, не было сожжено огнемъ и не обратилось въ пепелъ, какъ утверждаетъ это авторъ „Acta et passio“, напротивъ, чудеснымъ образомъ оно осталось цѣлымъ и невредимымъ и въ этомъ видѣ было сокрыто вѣрующими города Саламина въ одной пещерѣ. Это разногласіе между авторомъ „Acta et passio“ и авторомъ „похвальнаго слова“ объясняется тѣмъ, что первый изъ нихъ писалъ свое сочиненіе въ то время, когда мощи св. Варнавы еще не были обрѣтены, тогда какъ послѣдній жилъ уже послѣ этого времени и первый изъ церковныхъ писателей разсказываетъ объ этомъ событіи въ своемъ „Laudatio sancti Barnabae“. Разсказъ его состоитъ въ слѣдующемъ. Послѣ смерти св. Варнавы вѣрующіе города Саламина стали преслѣдоваться тамошними язычниками и іудеями и до такой степени сильно, что всѣ они частію погибли во время этого преслѣдованія, частію должны были удалиться въ другіе страны и города, такъ что, наконецъ, въ Саламинѣ не осталось ниодного человѣка, кто бы зналъ о мѣстѣ погребенія св. Варнавы. Около четырехъ столѣтій послѣ этого мѣсто погребенія Варнавы оставалось никому неизвѣстнымъ. Наконецъ, въ концѣ V вѣка св. Варнава самъ явился саламинскому епископу Анѳиму и въ ночномъ видѣніи открылъ ему ту пещеру, въ которой Маркъ и вѣрующіе Саламина положили его тѣло. Епископъ Анѳимъ дѣйствительно обрѣлъ въ этой пещерѣ мощи св. Варнавы и вмѣстѣ съ ними рукопись Евангелія отъ Матѳея. Съ вѣстію объ этомъ епископъ Анѳимъ отправился потомъ въ Константинополь къ императору, который одарилъ его

богатыми дарами. По возвращеніи въ Саламинъ, на деньги, данныя ему императоромъ, епископъ Анѳимъ на томъ мѣстѣ, гдѣ обрѣтены были мощи св. Варнавы, построилъ храмъ, въ который потомъ и положены были эти мощи. Кромѣ того, въ честь апостола Варнавы около храма онъ построилъ еще монастырь и гостепріимный домъ для путешествующихъ. Соборъ кипрскихъ епископовъ утвердилъ всѣ эти дѣйствія и распоряженія епископа Анѳима и 11 іюня, день смерти Варнавы, по свидѣтельству „Acta et passio“ назначилъ днемъ праздника въ честь св. Варнавы. Этимъ и оканчивается сочиненіе, извѣстное подъ именемъ „Laudatio sancti Barnabae“ монаха Александра.

Наконецъ, мы обладаемъ еще третьимъ сказаніемъ объ апостолѣ Варнавѣ, заключающимся въ одномъ изъ самыхъ древнихъ апокрифическихъ сочиненій христіанства, которое извѣстно подъ именемъ Recognitiones т. е. „Встрѣчъ“ или „Свиданій“. Сочиненіе это составляетъ одну изъ редакцій такъ называемыхъ „Климентинъ“, подложно приписываемымъ св. Клименту римскому. Первая редакція „Климентинъ“ извѣстна подъ именемъ бесѣдъ апостола Петра, сказанныхъ имъ во время его путешествій и записанныхъ якобы ученикомъ его св. Климентомъ римскимъ; эта редакція преимущественно догматическаго содержанія и появилась около половины II столѣтія изъ среды такъ называемаго гностическаго эвіонитства. Вторая редакція, извѣстная подъ именемъ Recognitiones, появилась въ концѣ II столѣтія и вышла тоже изъ среды гностицизма; эта редакція преимущественно историческаго содержанія; главнымъ предметомъ этой редакціи служитъ мнимая исторія Климента римскаго и его семейства, его отца, матери и братьевъ. Наконецъ, существуетъ еще третья редакція Климентинъ, извѣстная подъ именемъ „Сокращенія бесѣдъ апостола Петра, записанныхъ Климентомъ римскимъ“; эта послѣдняя редакція есть не что иное, какъ краткое извлеченіе изъ двухъ первыхъ редакцій и по-

явилась гораздо позже, чѣмъ двѣ остальныя редакціи [1]). Разсказъ объ апостолѣ Варнавѣ, какъ мы уже сказали, находится во второй редакціи Климентинъ, въ Recognitiones. Составитель этой редакціи сначала передаетъ исторію римскаго язычника Климента до его обращенія въ христіанство, именно какъ Климентъ, человѣкъ жаждавшій истины и напрасно старавшійся найти ее въ разныхъ религіозныхъ и философскихъ системахъ древняго язычества, дошелъ, наконецъ, до весьма печальнаго душевнаго состоянія; онъ почти убѣдился, что истины вовсе не существуетъ, и что совершенно безполезно гдѣ-нибудь искать ее. Въ это время, продолжаетъ авторъ Recognitiones, вдругъ разнеслась сначала глухая молва о томъ, что въ Палестинѣ явилось какое-то необыкновенное Лицо, возвѣщающее царство вѣчнаго Бога, Лицо выдающее Себя за Божественнаго вѣстника и подтверждающее Свое Божественное посланничество многочисленными чудесами. Чѣмъ дальше, тѣмъ все больше и больше подтверждалась эта молва разсказами путешественниковъ; разсказывали и о самыхъ чудесахъ, которыя совершало это Лицо. Наконецъ, въ Римѣ явился проповѣдникъ, который подтвердилъ эту молву и публично сталъ возвѣщать новое, неслыханное дотолѣ ученіе, ученіе о Христѣ распятомъ. По словамъ Recognitiones, этимъ проповѣдникомъ былъ апостолъ Варнава, въ числѣ слушателей котораго былъ, между прочимъ, и язычникъ Климентъ. Проповѣдь Варнавы произвела на Климента самое сильное впечатлѣніе; его поразила въ особенности простота проповѣди, которая была чужда всякаго діалектическаго искусства, свободная рѣчь Варнавы, говоренная безъ всякаго приготовленія. Варнава излагалъ все, что видѣлъ и слышалъ о Сынѣ Божіемъ, передавалъ Его слова и дѣйствія и, въ доказательство вѣрности своей проповѣди, ссылался на свидѣтельство другихъ, которые точно такъ же,

---

[1]) О «Климентинахъ» см. статью священника Побѣдинскаго въ Православн. Обозрѣн. за 1860 г. февр., мартъ, іюль.

какъ и онъ, сами видѣли и слышали Христа Спасителя. По разсказу автора Recognitiones, проповѣдь св. Варнавы въ Римѣ встрѣчена была вообще неблагопріятно, такъ что скоро онъ долженъ былъ оставить столицу римской имперіи и удалился въ Палестину; но язычникъ Климентъ нашелъ въ его проповѣди ту истину, которую онъ такъ долго и напрасно искалъ въ язычествѣ, и съ этого времени сдѣлался самымъ ревностнымъ послѣдователемъ христіанской религіи. Вслѣдъ за Варнавою Климентъ тоже отправился въ Палестину, гдѣ Варнава представилъ его апостолу Петру, съ которымъ онъ потомъ уже и не разлучался и проповѣди котораго онъ будто бы и записалъ потомъ въ особомъ сочиненіи. — Весь этотъ разсказъ о путешествіи Варнавы въ Римъ и объ обращеніи имъ Климента римскаго считается вымышленнымъ разсказомъ точно такъ же, какъ считается вымысломъ и вся остальная исторія Климента римскаго, описанная авторомъ Recognitiones, тѣмъ не менѣе изъ этого разсказа ясно видно, что апостолъ Варнава пользовался величайшимъ уваженіемъ въ древней христіанской церкви, такъ что самыя знаменитыя изъ древнихъ христіанскихъ общинъ, какова напр., римская община, считали за честь для себя имѣть его своимъ религіознымъ просвѣтителемъ, потому что несомнѣнно, что разсказъ автора Recognitiones о проповѣди Варнавы въ Римѣ основанъ на какомъ-нибудь древнемъ преданіи, хранившемся въ римской церкви. Составитель самой первой редакціи Климентинъ, извѣстной подъ именемъ „Бесѣдъ Климента римскаго“, передастъ въ одномъ мѣстѣ, что ап. Варнава былъ даже и въ Александріи, и что тамъ именно, а не въ Римѣ послѣдовала встрѣча его съ язычникомъ Климентомъ, котораго онъ обратилъ въ христіанство. Это послѣднее извѣстіе о Варнавѣ представляется болѣе вѣроятнымъ, чѣмъ то извѣстіе, которое находится въ Recognitiones, потому что Варнава и его посланіе пользовались особеннымъ уваженіемъ именно въ церкви александрійской, пользовались гораздо большимъ уваженіемъ,

чѣмъ потомъ они пользовались въ другихъ христіанскихъ церквахъ.

Мы прослѣдили, такимъ образомъ, всѣ существующія извѣстія объ ап. Варнавѣ, какъ библейскія, такъ и извѣстія позднѣйшаго происхожденія, даже такія извѣстія, которыя имѣютъ апокрифическое происхожденіе. Мы видѣли, что всѣ эти извѣстія, за весьма немногими исключеніями, болѣе или менѣе согласны между собою, или, по крайней мѣрѣ, не противорѣчатъ одно другому, хотя поручиться за полную достовѣрность рѣшительно всѣхъ извѣстій нѣтъ никакой возможности. Во всѣхъ разсмотрѣнныхъ нами сказаніяхъ св. Варнава одинаково представляется человѣкомъ весьма замѣтно выдающимся изъ среды остальныхъ христіанъ его времени; онъ представляется человѣкомъ получившимъ основательное образованіе какъ свѣтское, такъ и религіозное, равное образованію ап. Павла; онъ представляется потомъ человѣкомъ самой строгой подвижнической жизни еще до обращенія его въ христіанство. А по обращеніи въ христіанство, по сказанію всѣхъ разсмотрѣнныхъ нами источниковъ, онъ является самымъ ревностнымъ членомъ апостольской церкви и однимъ изъ самыхъ талантливыхъ и убѣдительныхъ проповѣдниковъ новой вѣры, такъ что апостолы даютъ ему имя „сына утѣшенія“, или „сына слова“ по преимуществу. Ему поручается трудная миссія быть умиротворителемъ церкви антіохійской, состоявшей какъ изъ іудеевъ, такъ и изъ язычниковъ, и эту миссію, при содѣйствіи ап. Павла, онъ исполняетъ вполнѣ успѣшно. Древнія сказанія дѣлаютъ его проповѣдникомъ въ Малой Азіи, на островѣ Кипрѣ, въ Александріи и даже въ Римѣ. И во всѣхъ этихъ странахъ, подобно апостолу Павлу, Варнава является проповѣдникомъ въ особенности между язычниками и вслѣдствіе этого онъ, подобно ап. Павлу, повсюду навлекаетъ на себя ненависть въ особенности со стороны іудеевъ, которые только себя однихъ считали участниками благъ, обѣщанныхъ нѣкогда Богомъ и дарованныхъ христіанствомъ. Главнымъ образомъ

отъ іудеевъ онъ потерпѣлъ потомъ и мученическую кончину на островѣ Кипрѣ. По своимъ религіознымъ убѣжденіямъ ап. Варнава является, какъ видно изъ нѣкоторыхъ о немъ сказаній, противникомъ крайняго испорченнаго іудейства и всѣхъ несправедливыхъ притязаній современныхъ ему іудеевъ и христіанъ іудействующихъ на безусловную необходимость и обязательность обрядоваго Моисеева закона даже и въ христіанствѣ; подобно ап. Павлу, онъ является по преимуществу проповѣдникомъ евангельской свободы и универсальнаго значенія христіанства, въ силу котораго оно должно быть возвѣщено всѣмъ народамъ и должно быть религіею не только іудеевъ, но и всѣхъ язычниковъ. Всѣ эти выводы относительно характера дѣятельности и убѣжденій св. Варнавы, которые даютъ намъ древнія извѣстія о немъ, совершенно справедливы, такъ какъ они весьма замѣтно отразились на его посланіи.

2. *Историческія условія и обстоятельства происхожденія посланія Варнавы.*

Въ понятіи происхожденія извѣстнаго сочиненія, кромѣ вопроса объ авторѣ, заключается еще вопросъ о томъ, *чѣмъ было вызвано* это сочиненіе и подъ вліяніемъ *какихъ историческихъ обстоятельствъ* оно появилось. Какъ вообще при изученіи древнихъ церковныхъ произведеній, такъ въ частности при изученіи писаній Мужей Апостольскихъ этотъ вопросъ имѣетъ важное значеніе, потому что только послѣ рѣшенія этого вопроса возможно правильное и точное пониманіе характера и содержанія извѣстнаго сочиненія не только въ его общемъ видѣ, но и въ подробностяхъ. — Изучаемое нами посланіе св. Варнавы имѣетъ одинаковое происхожденіе съ нѣкоторыми изъ посланій ап. Павла, въ особенности съ посланіями его къ Галатамъ и къ Евреямъ, именно оно вызвано было враждебнымъ отношеніемъ къ христіанству со стороны тогдашняго іудейства и такъ называемаго іудействующаго

направленія въ христіанской церкви. Чтобы понять это отношеніе іудейства къ христіанству въ эпоху Апостоловъ и Мужей Апостольскихъ и чтобы уяснить, вмѣстѣ съ этимъ, тѣ историческія условія и обстоятельства, которыми было вызвано посланіе св. Варнавы, мы должны обратиться къ исторической задачѣ еврейскаго народа и къ его національному характеру.

Своею историческою задачею и національнымъ характеромъ еврейскій народъ рѣзко отличается отъ всѣхъ другихъ народовъ древняго міра. Вся его исторія, съ начала и до конца, носитъ на себѣ особенный и исключительный характеръ. Кромѣ *идеи единобожія*, которая только у него одного изъ всѣхъ народовъ древности сохранилась въ чистомъ ея видѣ, народъ еврейскій жилъ *другою идеею*, которая проникала всѣ его законы и постановленія и руководила всею его дѣятельностію, которая, можно сказать, была душой его исторіи. Какъ греческій народъ въ исторіи древняго міра является представителемъ интеллектуальныхъ интересовъ и стремленій человѣчества и преслѣдуетъ главнымъ образомъ развитіе философіи, науки и искусства, и какъ римскій народъ во всей своей исторіи преслѣдуетъ главнымъ образомъ развитіе идеи государственности, такъ и у народа еврейскаго была своя особенная великая задача—сохранить въ чистомъ и неприкосновенномъ видѣ *идею о Мессіи-Искупителѣ*. Народъ іудейскій это по преимуществу народъ *ожиданія* и *надежды;* такимъ онъ былъ *до* уничтоженія своего политическаго существованія, такимъ онъ остался и *послѣ* этого времени. Лицо, которое онъ ожидалъ во времена своей политической самостоятельности, является въ его священныхъ книгахъ съ тремя отличительными чертами: какъ пророкъ, какъ первосвященникъ и какъ царь. Со временъ Моисея и до Малахіи цари, пророки, первосвященники, всѣ указываютъ на единственнаго Пророка, котораго воздвигнетъ Богъ, на великаго Первосвященника по чину Мелхиседекову, который соединитъ всѣ народы подъ своею властію,

Эта мысль была такъ сильна въ сознаніи еврейскаго народа, что ничто не могло поколебать ее въ немъ, ни перевороты внутренніе, ни бѣдствія и несчастія внѣшнія. Среди самыхъ величайшихъ общественныхъ и политическихъ невзгодъ онъ питалъ надежду на лучшія счастливыя времена, когда явится горячо ожидаемый имъ Мессія-Искупитель и утвердитъ на землѣ миръ, счастіе и благоденствіе.

Но народъ іудейскій не остался вѣренъ своей исторической задачѣ, онъ исказилъ и извратилъ ту главную идею, которая составляла всю его жизнь. Причина этого заключалась въ *національномъ характерѣ іудеевъ*. Одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ людей первенствующей церкви, св. архидіаконъ Стефанъ очень мѣтко охарактеризировалъ своихъ соотечественниковъ, назвавъ ихъ „жестоковыйными и необрѣзанными сердцемъ и ушесы“ (Дѣян. VII. 51). Упорство и преобладаніе чувственности, неспособность возвыситься до духовнаго пониманія предметовъ вотъ главныя черты, которыя отличаютъ евреевъ во все время ихъ историческаго существованія. Даже въ такое знаменательное для себя время, когда Самъ Богъ бесѣдуетъ съ ними на горѣ Синаѣ, они, въ силу исключительнаго преобладанія въ нихъ чувственности, предпочитаютъ сдѣланный человѣческими руками истуканъ единому, истинному Богу. Эти національныя черты іудейскаго народа, т. е. неуклонное постоянство съ одной стороны, и привязанность къ внѣшнему и чувственному съ другой, сдѣлали іудеевъ наиболѣе способными къ сохраненію буквальнаго смысла пророчествъ о Мессіи, и къ защищенію ихъ отъ разрушительнаго дѣйствія времени и руки людей. Но если бы только смыслъ этихъ пророчествъ былъ потерянъ, то легко можно было предвидѣть, что съ такимъ же точно упорствомъ іудеи привяжутся и къ своимъ ошибкамъ. Такъ дѣйствительно и случилось. Истинный смыслъ пророчествъ о Мессіи, послѣ того какъ перестали являться пророки, мало по малу потерялся въ народѣ іудейскомъ: онъ исказилъ и

извратилъ идею о Мессіи-Искупителѣ, опредѣленіемъ Промысла порученную его храненію. Онъ перенесъ на нее всѣ мечты человѣческой славы и пустого честолюбія. Онъ вообразилъ, что его временная теократія сдѣлается опредѣленной формой существованія для всего человѣческаго рода, и что когда наступитъ время, назначенное Провидѣніемъ, онъ пойдетъ на покореніе міра вслѣдъ за своимъ воинственнымъ Мессіей. Разъ принявши эту мечту, онъ сталъ лелѣять ее съ упорствомъ, составлявшимъ основаніе его національнаго характера. Вмѣсто того, чтобы просвѣтить его насчетъ будущей судьбы Моисеевыхъ постановленій, его домашнія несчастія и полное разрушеніе его политической самостоятельности только удвоили его надежды на всемірное преобладаніе. Мессія представлялся ему не иначе, какъ въ образѣ побѣдителя, который долженъ отмстить за его униженіе, освободить его отъ власти враговъ и возвести на высшую ступень человѣческой славы. Это постепенное искаженіе Мессіанской идеи, подъ усиливающимся вліяніемъ народнаго фанатизма, достигло своей послѣдней степени, когда явился Христосъ Спаситель.

Понятно, какое сопротивленіе должны были встрѣтить между іудеями Спаситель и апостолы съ своею проповѣдію о царствѣ духовномъ, небесномъ и вѣчномъ, вопреки всеобщему ожиданію іудеями царства земного. Это сопротивленіе тѣмъ болѣе должно было усилиться, что ученіе Господа и апостоловъ не могло находить для себя точки опоры ни въ одной изъ главныхъ и вліятельныхъ іудейскихъ сектъ тогдашняго времени, ни у фарисеевъ, ни у саддукеевъ, ни у ессеевъ и ѳерапевтовъ. Рабски преданные буквѣ, фарисеи не могли помириться съ ученіемъ, отличавшимся духовностію и возвышенностію своего характера. Саддукеи не могли благосклонно отнестись къ проповѣди о будущей вѣчной жизни, въ существованіе которой они не вѣрили. Мистики—ессеи и ѳерапевты, съ гордымъ презрѣніемъ относившіеся ко всему, что было несо-

гласно съ ихъ образомъ воззрѣній, и считавшіе осквернéніемъ для себя даже простое сближеніе съ людьми, непринадлежавшими къ ихъ сектѣ, не могли принять проповѣди о *смиреніи*, какъ первомъ основаніи нравственности. Не смотря впрочемъ на все сопротивленіе, которое на первыхъ порахъ вездѣ встрѣтила евангельская проповѣдь со стороны іудейскаго народа, и среди него она должна была принести свой спасительный плодъ. Были между іудеями люди, разсѣянные по всему тогдашнему міру, которые, если и не совершенно были чужды національныхъ предразсудковъ, то все-таки были не на столько упорны, чтобы противиться Божественной силѣ и духу евангельской проповѣди. Вездѣ, во всѣхъ странахъ и городахъ, апостолы предлагали свою проповѣдь прежде всего іудеямъ, какъ членамъ избраннаго народа, находившагося нѣкогда подъ особеннымъ водительствомъ Промысла. И въ Антіохіи, и въ Иконіи, и въ Филиппахъ, и Солунѣ, и въ Веріи, и Коринѳѣ, вездѣ первую почву для христіанскаго ученія составляютъ синагоги, и отсюда оно уже распространяется постепенно въ различныхъ классахъ языческаго общества. Но переходя въ христіанство, іудеи не могли совершенно измѣнить своего національнаго характера; не всѣ изъ нихъ были способны, подобно апостоламъ, вполнѣ подчиниться дѣйствію и вліянію Божественной благодати, чтобы сдѣлаться совершенно другими, новыми людьми. Жестоковыйность и необрѣзанность сердца и противленіе Духу Святому, въ которыхъ св. Стефанъ упрекалъ какъ прежнихъ, такъ и современныхъ ему іудеевъ, оставались во многихъ изъ нихъ и послѣ обращенія въ христіанство. Упорная привязанность къ традиціи и преобладаніе только внѣшняго, чувственнаго отношенія къ религіознымъ вопросамъ, составлявшія главныя отличительныя черты національнаго характера іудеевъ, съ одной стороны были причиною того, что большинство христіанъ изъ іудеевъ перенесли свой чувственный взглядъ и на христіанскую вѣру, не будучи въ состояніи понять внутрен-

няго духа и силы ея, а съ другой стороны были причиною того, что въ нихъ въ полной степени сохранилась прежняя привязанность къ Моисееву закону, со всѣми его обрядовыми правилами и постановленіями, большая часть которыхъ, съ явленіемъ христіанства, потеряла уже свое прежнее значеніе. Многіе христіане изъ іудеевъ были убѣждены, что обрядовый законъ Моисея необходимъ и обязателенъ не только для нихъ, но и для христіанъ изъ язычниковъ, и что вѣчное спасеніе не можетъ быть достигнуто безъ соблюденія всѣхъ обрядовыхъ постановленій Моисеева закона. Этотъ духъ іудейской исключительности и ригоризма проявляется въ апостольской церкви всякій разъ, лишь только встрѣчается съ какимъ-нибудь событіемъ, которое съ нимъ не согласно. Когда апостолъ Петръ, по откровенію Божію, принялъ въ христіанскую церковь язычника, сотника Корнилія, строгіе ревнители іудейства стали упрекать его за то, что онъ обращался и ѣлъ съ необрѣзанными (Дѣян. XI, 2—3). Тотъ же духъ іудейской исключительности хотѣлъ потомъ и антіохійскихъ язычниковъ, перешедшихъ въ христіанство, подчинить обрядовому Моисееву закону, и особенно обязанности обрѣзанія (Дѣян. XV, 1). Тогда составился противъ него въ Іерусалимѣ апостольскій соборъ, освободившій язычниковъ отъ исполненія Моисеева закона. Но дѣло этимъ не кончилось. Чѣмъ дальше, тѣмъ все сильнѣе и сильнѣе выступалъ вопросъ объ отношеніи Моисеева закона къ христіанской вѣрѣ. Поборники іудейскаго ригоризма вездѣ встрѣчали себѣ противодѣйствіе и обличенія со стороны лучшихъ людей апостольской церкви, вполнѣ понимавшихъ духъ и сущность новой религіи, и въ особенности возставалъ противъ нихъ въ своихъ посланіяхъ апостолъ Павелъ, какъ проповѣдникъ христіанской свободы и универсальнаго значенія христіанства, укоряя іудеевъ въ безразсудной гордости, и обличая ихъ излишнюю строгость и грубую чувственность, дѣлавшія ихъ рабами буквы, неспособными возвыситься

до пониманія духа и сущности христіанства. Въ особенности этимъ тономъ отличается его посланіе къ Галатамъ. Апостолъ прекрасно изображаетъ въ немъ мѣстный и временный характеръ Моисеева закона, сравнивая его значеніе съ обязанностію наставника при воспитаніи дѣтей. Возвышаясь надъ чувственными понятіями своихъ противниковъ, онъ провозглашаетъ всеобщность закона Христова, уничтожающаго всякое различіе племенъ и состояній: „въ Іисусѣ Христѣ, говоритъ онъ, ни обрѣзаніе что можетъ, ни необрѣзаніе, но вѣра, любовію споспѣшествуема“. Противъ этихъ же притязаній христіанъ іудействующихъ направлено и разсматриваемое нами посланіе св. Варнавы, которое, такимъ образомъ, имѣетъ тѣ же самыя условія своего происхожденія, какъ и нѣкоторыя изъ посланій ап. Павла; такъ что св. Варнава является въ своемъ посланіи только продолжателемъ ап. Павла по разъясненію вопроса объ отношеніи Моисеева закона, преимущественно обрядоваго, къ духу и сущности христіанской вѣры.

3. *Читатели посланія Варнавы.*

Въ общій вопросъ о происхожденіи посланія Варнавы входитъ еще третій вопросъ, именно вопросъ о томъ, *для кого* было назначено это посланіе, и *кто* были самыми *первыми* его *читателями*. Мы коснемся этого вопроса съ одной стороны потому, что онъ можетъ служить къ объясненію содержанія посланія Варнавы, а съ другой потому, что онъ имѣетъ весьма важное значеніе при рѣшеніи другого вопроса, именно вопроса о подлинности посланія Варнавы. Новѣйшая западная критика отрицаетъ подлинность посланія Варнавы между прочимъ на основаніи извѣстнаго рѣшенія вопроса о первоначальныхъ читателяхъ этого посланія.

Ни въ предисловіи, ни въ заключеніи посланія Варнавы прямо не обозначается, для кого именно первоначально было назначено это посланіе и кто были са-

мыми первыми его читателями. Вѣроятно на этомъ основаніи одинъ изъ древнѣйшихъ церковныхъ писателей—Оригенъ называетъ посланіе Варнавы „ἐπιστολὴ καθολικὴ“, т. е. каѳолическимъ или соборнымъ посланіемъ, въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ называются каѳолическими или соборными посланія апостоловъ Петра, Іакова, Іоанна и Іуды. Именно свидѣтельство Оригена (Contr. Cels. Lib. 1, n. 63) даетъ мысль, что будто посланіе Варнавы не было назначено для какого-нибудь частнаго лица, или для какой-нибудь частной христіанской общины, а назначалось вообще для всѣхъ христіанъ первенствующей церкви. Но это мнѣніе Оригена противорѣчитъ самому содержанію посланія. Уже первая глава посланія Варнавы ясно показываетъ, что посланіе первоначально назначалось только для извѣстнаго, опредѣленнаго круга читателей, съ которыми авторъ находился въ самыхъ близкихъ и тѣсныхъ отношеніяхъ. Въ привѣтственной формулѣ посланія авторъ называетъ своихъ читателей своими „сынами и дщерями“; „Avete, говоритъ онъ, filii et filiae in nomine Domini nostri Iesu Christi“. А по древнему апостольскому обычаю „сынами и дщерями“ по отношенію къ какому-нибудь лицу назывались обыкновенно тѣ, которые были учениками этого лица въ истинахъ христіанской вѣры и которые находились къ нему въ личныхъ отношеніяхъ, какъ къ своему учителю. Дальнѣйшій ходъ рѣчи въ первой главѣ посланія Варнавы еще болѣе указываетъ на близкія личныя отношенія автора къ его читателямъ. Авторъ знаетъ, что его читатели, „изобилуютъ великими и прекрасными добродѣтелями“, и что „благодать Божія, которую они получили, глубоко укоренилась въ нихъ“. Онъ убѣжденъ, что „съ тѣхъ поръ, какъ *онъ обращался съ ними*, они пріобрѣли многія блага на пути правды Господней“; „по этой причинѣ, пишетъ онъ, я люблю васъ, братіе, больше души своей“. „И такъ какъ я, говоритъ онъ дальше, обыкновенно *старался дѣлиться съ вами* тѣмъ, что самъ получилъ, то и теперь спѣшу написать вамъ

нѣсколько словъ, чтобы вмѣстѣ съ вѣрою вы имѣли и совершенное вѣдѣніе". Изъ всѣхъ этихъ выдержекъ первой главы посланія Варнавы несомнѣнно видно, что читатели посланія были лично извѣстны автору, что онъ нѣкогда обращался съ ними и дѣлился всѣмъ тѣмъ, что самъ получалъ, и что, слѣдовательно, посланіе св. Варнавы первоначально должно было имѣть только извѣстный, опредѣленный кругъ читателей, какую-нибудь частную христіанскую общину, которая, по всей вѣроятности, и была основана самимъ авторомъ посланія. Кто же были эти первоначальные читатели посланія Варнавы и къ какой христіанской общинѣ они принадлежали?

Въ западной богословской литературѣ существуютъ *три* различныхъ мнѣнія относительно читателей посланія Варнавы; по одному мнѣнію, посланіе первоначально назначено было для христіанъ изъ *іудеевъ*, принадлежавшихъ или къ кипрской церкви, или къ александрійской, или къ какой-нибудь изъ малоазійскихъ церквей; по другому мнѣнію, первоначальными читателями посланія были, напротивъ, христіане изъ *язычниковъ*, жившіе въ какой-нибудь изъ тѣхъ странъ, въ которыхъ проповѣдывалъ авторъ посланія; третье мнѣніе занимаетъ средину между двумя предыдущими мнѣніями и принадлежитъ извѣстному нѣмецкому ученому Шенкелю; по Шенкелю, посланіе св. Варнавы въ первоначальномъ своемъ видѣ, т. е. въ томъ видѣ, въ какомъ оно вышло изъ рукъ самого Варнавы, назначено было для христіанъ изъ іудеевъ; но потомъ, по мнѣнію Шенкеля, оно было передѣлано, получило болѣе пространный видъ сравнительно съ первоначальной своей редакціей, именно тотъ видъ, какой оно имѣетъ теперь, и вотъ въ этомъ-то передѣланномъ видѣ оно было назначено какъ для христіанъ изъ іудеевъ, такъ и христіанъ изъ язычниковъ. Такъ какъ мнѣніе Шенкеля о читателяхъ посланія Варнавы основывается на его гипотезѣ о позднѣйшей передѣлкѣ посланія, а эта гипотеза единодушно отвергнута въ западномъ бого-

словскомъ мірѣ, какъ совершенно несостоятельная, то вопросъ о первоначальныхъ читателяхъ посланія Варнавы можетъ быть рѣшенъ только двоякимъ образомъ: т. е. что читателями этого посланія были или христіане изъ іудеевъ, или христіане изъ язычниковъ, съ которыми обращался и между которыми проповѣдывалъ ап. Варнава.

Главнымъ представителемъ и поборникомъ перваго изъ этихъ мнѣній служитъ католическій ученый Гефеле, спеціально занимавшійся изученіемъ произведеній Мужей Апостольскихъ и объ ап. Варнавѣ написавшій особое сочиненіе, подъ заглавіемъ „Sendschreiben des Ap. Barnabas“ (1840 г. Tübing.). Свое мнѣніе объ іудейскихъ читателяхъ посланія Варнавы Гефеле основываетъ, съ одной стороны, на главной темѣ посланія, а съ другой на извѣстномъ способѣ раскрытія этой темы. Главнымъ предметомъ посланія, говоритъ Гефеле, служитъ вопросъ объ отношеніи Моисеева обрядоваго закона къ новому христіанскому закону; авторъ раскрываетъ въ своемъ посланіи, что ветхозавѣтный обрядовый законъ имѣлъ только прообразовательное значеніе по отношенію къ христіанству; поэтому, когда христіанство явилось, онъ сдѣлался совершенно ненужнымъ, излишнимъ. Но вопросъ объ отношеніи ветхозавѣтнаго обрядоваго закона къ христіанству, продолжаетъ Гефеле, возникъ на іудейской почвѣ и былъ интересенъ только для христіанъ изъ іудеевъ, которые и по обращеніи своемъ въ христіанство не могли еще совершенно отрѣшиться отъ своихъ прежнихъ религіозныхъ убѣжденій; слѣдовательно, естественно предположить, что авторъ назначалъ свое посланіе именно для христіанъ изъ іудеевъ, съ цѣлію предостеречь ихъ отъ крайняго увлеченія іудействомъ и разными постановленіями ветхозавѣтнаго обрядоваго закона. Къ этому же выводу, замѣчаетъ Гефеле, приводитъ и самый способъ раскрытія главной темы посланія Варнавы. Авторъ доказываетъ ненужность и необязательность для христіанъ обрядоваго Моисеева закона исключительно

только на основаніи ветхозавѣтныхъ св. Писаній, на основаніи разныхъ пророческихъ изреченій, при этомъ онъ пользуется исключительно только аллегорическимъ и таинственнымъ способомъ толкованія свящ. книгъ В. Завѣта, тѣмъ способомъ, который въ его время былъ въ особенности распространенъ между іудейскими раввинами. Но такой способъ доказательствъ, продолжаетъ потомъ Гефеле, могъ имѣть значеніе только для читателей іудейскаго происхожденія, и не имѣлъ ровно никакого значенія для читателей язычниковъ. Это мнѣніе Гефеле было бы справедливо, если бы, во первыхъ, несомнѣнно было доказано, что вопросъ объ отношеніи Моисеева обрядоваго закона къ христіанству интересовалъ только однихъ христіанъ изъ іудеевъ и вовсе не интересовалъ христіанъ изъ язычниковъ; но мы имѣемъ данныя, которыя доказываютъ совершенно противное. Уже изъ біографіи св. Варнавы мы знаемъ, что означенный вопросъ волновалъ въ одно время все христіанское общество въ Антіохіи, которое, какъ извѣстно, состояло какъ изъ язычниковъ, такъ и изъ іудеевъ, и волновалъ его до такой степени, что перенесенъ былъ даже на рѣшеніе апостоловъ. Извѣстно потомъ, что еще задолго до явленія на землѣ Спасителя іудейскій прозелитизмъ былъ распространенъ повсюду и что іудеи, разсѣявшись вслѣдствіи извѣстныхъ историческихъ событій по всѣмъ странамъ міра, повсюду вели религіозную пропаганду, результаты которой были иногда весьма значительны; ко времени пришествія Спасителя эта пропаганда особенно усилилась и язычники во множествѣ переходили въ іудейство и становились или такъ называемыми прозелитами *врать*, или же прозелитами *правды*. А переходя въ іудейство, язычники, очень естественно, усвояли и всѣ религіозныя симпатіи и антипатіи іудеевъ, такъ что потомъ, когда съ явленіемъ Христа возникъ вопросъ объ отношеніи ветхозавѣтнаго обрядоваго закона къ закону евангельскому, іудейскіе прозелиты изъ язычниковъ упорнѣе самихъ іудеевъ отстаивали безусловную не-

обходимость и обязательность для христіанъ разныхъ постановленій Моисеева закона. Поэтому неудивительно, если апостолы, доказывая въ своихъ посланіяхъ ненужность и необязательность обрядоваго Моисеева закона, назначали эти посланія иногда для христіанъ изъ іудеевъ, а иногда и для христіанъ изъ язычниковъ. Напр. посланіе ап. Павла къ Галатамъ несомнѣнно назначено для христіанъ изъ язычниковъ; между тѣмъ, посланіе это раскрываетъ тоже самое, что раскрываетъ и посланіе св. Варнавы. Слѣдовательно, то положеніе Гефеле, что главный предметъ посланія Варнавы могъ интересовать только однихъ христіанъ изъ іудеевъ, оказывается исторически невѣрнымъ, и слѣдовательно посланіе Варнавы могло быть назначено и для христіанъ изъ язычниковъ, подобно посланію ап. Павла къ Галатамъ, съ которымъ оно имѣетъ въ сущности одинаковое содержаніе. Равнымъ образомъ и тотъ способъ доказательствъ, которымъ пользуется Варнава въ раскрытіи главной темы своего посланія, также нисколько не доказываетъ мнѣнія Гефеле объ іудейскихъ читателяхъ посланія. Вопросъ объ отношеніи ветхаго завѣта къ новому только и можно было рѣшить на основаніи свящ. книгъ ветхаго завѣта, какъ дѣйствительно и рѣшаетъ этотъ вопросъ ап. Варнава; а свящ. книги ветхаго завѣта, послѣ того, какъ онѣ были переведены съ еврейскаго языка на греческій, были извѣстны не только іудеямъ, но и язычникамъ; слѣдовательно и для христіанъ изъ язычниковъ доказательства св. Варнавы, основанныя на разныхъ изреченіяхъ изъ свящ. книгъ ветхаго завѣта. могли имѣть полную силу. Что касается, наконецъ, иносказательнаго и аллегорическаго способа толкованія разныхъ мѣстъ изъ книгъ ветхаго завѣта и разныхъ постановленій и учрежденій обрядоваго Моисеева закона. то и этотъ пріемъ, употребленный авторомъ посланія для доказательства своей главной мысли, не былъ и не могъ быть новостію и для христіанъ изъ язычниковъ, потому что аллегорическій способъ толкованія свящ.

книгъ былъ распространенъ во времена Варнавы не только между іудеями, но и между язычниками. Въ главѣ IX-й своего посланія авторъ между прочимъ доказываетъ, что число 318 мужей, обрѣзанныхъ Авраамомъ имѣло таинственный смыслъ, предъизображая собою будущаго распятаго Іисуса. „Узнайте, говоритъ онъ своимъ читателямъ, что̀ такое *десять* и *восемь*, а потомъ что̀ такое *триста*. Десять и восемь выражаются: десять буквою *іота* (ι), *восемь* — буквою *ита* (η), и вотъ начало имени Іисусъ. А такъ какъ крестъ въ способѣ начертанія буквы *тавъ* (τ) долженъ былъ указывать на благодать искупленія, то и сказано: „и триста“. Итакъ въ первыхъ двухъ буквахъ открывается имя Іисусъ, а въ третьей предъизображается крестъ, на которомъ былъ распятъ Іисусъ“. Это толкованіе основано, очевидно, на греческомъ текстѣ Библіи и на греческомъ чтеніи имени *Іисусъ* и имѣло, очевидно, въ виду такихъ читателей, которые не знали еврейскаго текста Библіи, т. е. скорѣе назначено для читателей изъ язычниковъ, чѣмъ для читателей изъ іудеевъ. Такимъ образомъ, ни основная тема посланія Варнавы, ни способъ раскрытія этой темы нисколько не доказываютъ того мнѣнія Гефеле, по которому посланіе это первоначально было назначено только для христіанъ изъ іудеевъ. Напротивъ, въ посланіи есть несомнѣнныя доказательства другого, противоположнаго мнѣнія, т. е. что первоначальными читателями посланія были христіане не изъ іудеевъ, но изъ язычниковъ.

Самое первое мѣсто, которое можетъ приводить къ этому заключенію, находится уже во *второй* главѣ посланія Варнавы и читается такимъ образомъ: „Итакъ, поелику мы не безъ разума, говоритъ авторъ, то должны понимать благую волю Отца нашего, ибо Онъ, желая взыскать насъ, блуждающихъ *подобно іудеямъ*, говоритъ намъ, какъ мы должны приблизиться къ Нему. Онъ говоритъ намъ: жертва Богу сердце сокрушенное и сердце смиренное Богъ не презираетъ“ (Пс. L, 19). Изъ этого мѣста посланія Варнавы видно, что лицъ

іудейскаго происхожденія авторъ не предполагаетъ въ числѣ своихъ читателей, потому что говоритъ объ нихъ въ третьемъ лицѣ, какъ о стороннихъ для того круга читателей, къ которому онъ обращается. Онъ говоритъ, что читатели его „блуждаютъ подобно іудеямъ“, т. е. только склонны къ заблужденіямъ іудеевъ, но еще не усвоили этихъ заблужденій; очевидно, онъ разумѣетъ здѣсь такихъ читателей, которые перешли въ христіанство не изъ іудейства, а изъ язычества, потому что иначе онъ не выразился бы о нихъ, что они: „блуждаютъ подобно іудеямъ“, но сказалъ бы, что они еще не оставили прежнихъ своихъ заблужденій, т. е. такихъ, которыя они имѣли, будучи въ іудействѣ, и что слѣдуетъ эти заблужденія оставить. Затѣмъ, въ *третьей* главѣ своего посланія, гдѣ авторъ на основаніи ветхозавѣтныхъ пророчествъ доказываетъ, что посты іудейскіе не истинны и не угодны Богу, онъ говоритъ между прочимъ: „въ этомъ, братіе, открывается попеченіе и милосердіе Божіе, ибо Онъ людямъ, которыхъ взыскалъ для своего Возлюбленнаго, опредѣлилъ вѣровать въ простотѣ и уже прежде вразумилъ насъ не обращаться, *подобно прозелитамъ*, къ закону іудейскому“. Авторъ опять противополагаетъ здѣсь читателей своего посланія лицамъ іудейскаго происхожденія; онъ увѣщаваетъ ихъ не обращаться, подобно *прозелитамъ* къ іудейскому закону. Фраза: „не обращайтесь къ закону іудейскому подобно прозелитамъ“, не имѣла бы смысла, если бы авторъ назначалъ свое посланіе для христіанъ изъ іудеевъ. Въ этомъ случаѣ можно предполагать только двоякую возможность: или іудеи, читатели посланія Варнавы, вовсе не оставляли Моисеева закона и по переходѣ своемъ въ христіанство, но тогда не было смысла говорить имъ, чтобы они не обращались къ закону Моисееву подобно прозелитамъ, а всего естественнѣе нужно было сказать имъ: „оставьте законъ Моисеевъ, потому что теперь онъ не нуженъ“, или же іудеи, читатели посланія, перешедши въ христіанство, первоначально оставили

законъ Моисеевъ, а потомъ снова къ нему возвратились; но и въ этомъ случаѣ нельзя было говорить имъ: „не обращайтесь къ закону Моисееву“, а нужно было сказать: „не возвращайтесь къ закону Моисееву, въ которомъ вы пребывали прежде“. Такимъ образомъ, остается предположить, что авторъ говоритъ здѣсь къ такимъ читателямъ. которые перешли въ христіанство изъ язычества, потому что только въ этомъ случаѣ сохранитъ свой смыслъ фраза: „не обращайтесь подобно прозелитамъ къ закону іудейскому“. Наконецъ, въ *шестнадцатой* главѣ своего посланія авторъ почти прямо называетъ своихъ читателей христіанами изъ язычниковъ. „Прежде, нежели мы увѣровали Богу, говоритъ онъ, обиталище сердца нашего было слабо и подвержено разрушенію, подобно храму, устроенному рукою человѣческою; мы были домомъ, исполненнымъ идолослуженія, были жилищемъ демоновъ, потому что дѣлали противное Богу“. Изъ этого мѣста видно, что читатели посланія Варнавы, прежде чѣмъ сдѣлались христіанами, не вѣровали въ Бога, покланялись идоламъ и были жилищемъ демоновъ; т. е. другими словами: первоначальными читателями посланія Варнавы были христіане не изъ іудеевъ, а изъ язычниковъ, потому что не о первыхъ, а только о послѣднихъ можно было сказать, что прежде они не вѣровали въ Бога и покланялись идоламъ. Такимъ образомъ несомнѣнно, что посланіе св. Варнавы первоначально было назначено для христіанъ изъ язычниковъ; нельзя только съ такою же несомнѣнностью опредѣлить, гдѣ именно жили читатели посланія Варнавы; съ большею вѣроятностью предполагаютъ, что это были жители Александріи, потому что въ древности посланіе св. Варнавы было особенно извѣстно и уважаемо въ церкви александрійской.

4. *Время написанія посланія св. Варнавы.*

Чтобы кончить статью о происхожденіи посланія св. Варнавы, намъ остается еще сказать нѣсколько

словъ о *времени* написанія этого посланія. Вопросъ о времени написанія посланія Варнавы можно рѣшить только предположительно, потому что ни въ самомъ посланіи, ни въ свидѣтельствахъ древности мы не имѣемъ никакихъ положительныхъ указаній на то, въ какой именно годъ послѣ Р. Христова было написано посланіе св. Варнавы. Несомнѣнно, что оно написано послѣ разрушенія Іерусалима и храма, которое совершилось, какъ извѣстно, въ 70 году послѣ Р. Христова. На это мы имѣемъ положительныя указанія въ самомъ посланіи, именно въ IV и XVI главахъ посланія авторъ говоритъ о разрушеніи Іерусалима и храма, какъ уже о совершившемся событіи; „знайте“, говоритъ онъ въ гл. XVI, „что надежда іудеевъ на храмъ пустая... за то, что они постоянно воюютъ, храмъ ихъ разрушенъ врагами и теперь подданные изъ враговъ возстановляютъ его. Что городу съ храмомъ и народомъ израильскимъ надлежало быть преданну язычникамъ, это напередъ было объявлено... и сбылось это, какъ сказалъ Господь“. Но когда именно послѣ разрушенія храма и Іерусалима было написано посланіе Варнавы, въ первомъ ли вѣкѣ, или въ началѣ II вѣка, мнѣнія объ этомъ различны. Тѣ изъ новѣйшихъ западныхъ писателей, которые отрицаютъ подлинность посланія Варнавы, напр. Гефеле, Кейзеръ и др., отодвигаютъ время написанія этого посланія ко второму вѣку, когда ап. Варнавы уже не было въ живыхъ; а тѣ, которые признаютъ подлинность посланія Варнавы, именно Мёлеръ, Фрейпель, Блекъ и др. доказываютъ, что посланіе это написано въ первомъ вѣкѣ и спустя недолго послѣ разрушенія Іерусалима и храма. Это послѣднее мнѣніе намъ кажется болѣе справедливымъ, потому что имѣетъ за себя гораздо больше основаній, чѣмъ первое мнѣніе. Прежде всего, авторъ ничего не говоритъ о возстановленіи Іерусалима при императорѣ Адріанѣ въ началѣ II вѣка (119 г.) подъ именемъ Эліи Капитолины; слѣдовательно, событіе это ему было еще неизвѣстно и онъ писалъ свое посланіе прежде этого событія. За-

тѣмъ заблужденіе христіанъ іудействующихъ, съ которыми полемизируетъ авторъ посланія, представляется въ посланіи именно въ той формѣ, въ какой оно существовало только въ первомъ вѣкѣ, а не въ той, какую оно получило впослѣдствіи, приблизительно въ началѣ II вѣка; изъ посланія видно, что притязанія христіанъ іудействующихъ ограничивались во времена автора только требованіемъ необходимости и обязательности обрядоваго Моисеева закона какъ для христіанъ изъ іудеевъ, такъ и для христіанъ изъ язычниковъ, но изъ посланія не видно, чтобы притязанія эти простирались дальше, и чтобы противники автора отрицали божество І. Христа, какъ это дѣлали евіониты II вѣка, выродившіеся изъ іудействующихъ христіанъ I вѣка. Наконецъ, есть одно мѣсто въ посланіи, гдѣ разрушеніе Іерусалима и храма представляется событіемъ весьма недавнимъ, случившимся на глазахъ какъ самого автора, такъ и его читателей, именно въ IV главѣ своего посланія авторъ намекаетъ на разрушеніе Іерусалима и храма, говоря своимъ читателямъ: „подумайте и о томъ, что вы видѣли столько знаменій и дивныхъ явленій среди народа іудейскаго, и Господь такъ оставилъ его“. Все это заставляетъ насъ предполагать, что посланіе, извѣстное съ именемъ Варнавы, написано не во II, а въ I вѣкѣ и написано спустя недолго послѣ разрушенія Іерусалима и храма. Мы еще возвратимся къ вопросу о времени написанія посланія Варнавы, когда будемъ говорить о подлинности этого посланія, а теперь перейдемъ къ изложенію содержанія посланія.

КАНОНИЧЕСКІЕ ТРУДЫ

ІОАННА, ЕПИСКОПА СМОЛЕНСКАГО *).

Тайная исповѣдь, какъ церковно-іерархическій институтъ, несомнѣнно существовала въ первые вѣка христіанства, хотя, вслѣдствіе широкаго распространенія публичнаго покаянія, имѣющаго своимъ предметомъ тяжкіе или каноническіе грѣхи, не распространялась на всѣ грѣхи христіанъ, не считалась общеобязательною и не была обставлена мелочными предписаніями касательно мѣста и времени ея совершенія, возраста кающихся и т. д., такъ какъ церковь не чувствовала въ то время никакой надобности въ подобныхъ предписаніяхъ.

Не излагая шагъ за шагомъ исторію постепеннаго усиленія въ церковной практикѣ института тайной исповѣди, мы обратимся къ рѣшенію вопроса: имѣетъ ли тайная исповѣдь, какъ церковно-іерархическій институтъ, судебный характеръ?

Мы знаемъ, что проф. Суворовъ не признаетъ за тайною исповѣдію судебнаго характера до времени учрежденія должности покаяннаго пресвитера. „Воззрѣніе на тайную исповѣдь, говоритъ онъ, какъ на судъ не въ смыслѣ самоосужденія грѣшника, а въ смыслѣ суда церковнаго, при которомъ дѣйствовалъ бы облеченный судебною властію органъ церкви, постановляя свои приговоры и обязывая къ ихъ исполне-

*) См. Прав. Собес. 1894 г. декабрь.

нію, совершенно не примѣнимо къ древне-церковной тайной исповѣди до времени возникновенія института пресвитера-духовника. Что же касается этого послѣдняго, то хотя приписываемыя ему Созоменомъ черты скорѣе приличествуютъ врачу, чѣмъ судьѣ, но историческая связь этого института съ публичною исповѣдію, которая несомнѣнно входила, какъ составная часть, въ дисциплинарный церковный судъ, ясно указываетъ на судебный характеръ покаяннаго пресвитера и служитъ достаточнымъ объясненіемъ того, что впослѣдствіи и на тайную исповѣдь, когда она, смѣнивъ публичную сначала только въ примѣненіи къ нѣкоторымъ грѣхамъ, сдѣлалась потомъ институтомъ въ позднѣйшемъ смыслѣ, перенесено было тоже самое воззрѣніе“ [1]). Не трудно понять, что этотъ взглядъ зиждется на отрицаніи существованія тайной исповѣди, какъ церковно-іерархическаго института до учрежденія должности покаяннаго пресвитера. Между тѣмъ мы показали, что и до сего времени тайная исповѣдь, не будучи общеобязательною и не распространяясь на всѣ грѣхи, все же существовала, какъ церковно-іерархическій институтъ, для уврачеванія болѣе легкихъ ранъ-грѣховъ тайныхъ и неканоническихъ, на которые не распространялась публичная исповѣдь, и какъ таковая, тайная исповѣдь несомнѣнно носила судебный характеръ. Тайная исповѣдь, разъ она совершается лицемъ, имѣющимъ на то законное право — епископомъ или пресвитеромъ, даже сама по себѣ—безъ всякаго отношенія къ формальному церковному суду, содержитъ такія черты, которыя сообщаютъ ей судебный характеръ.

Для разъясненія этого, обратимся къ анализу понятія „poenitentia“, которое съ одинаковымъ правомъ можетъ быть приложимо какъ къ публичной, такъ и къ тайной исповѣди. Poenitentia или *μετανοία* въ широкомъ смыслѣ этого слова обозначаетъ собою весь

[1]) Объемъ дисц. суда... 44 стр.

покаянный процессъ,—все, что долженъ дѣлать какъ предстоятель, такъ и кающійся грѣшникъ. Дѣло предстоятеля заключается въ томъ, чтобы a) изслѣдовать преступленіе, b) произнести приговоръ и c) по наложеніи и выполненіи наказанія снова принять грѣшника въ церковное общеніе. Со стороны же грѣшника требуется: a) сердечное сокрушеніе (contritio cordis), b) исповѣданіе грѣховъ (confessio oris) и c) принесеніе удовлетворенія (satisfactio). Григорій Великій пишетъ: tria in uno quoque consideranda sunt veraciter poenitente, videlicet — conversio mentis, confessio oris et vindicta peccati. Nam qui corde non conventitur, quid prodest ei, si peccata confiteatur [1]). Въ тѣсномъ смыслѣ poenitentia обозначаетъ, съ одной стороны, тѣ благочестивыя упражненія — эпитиміи, которыя налагаются духовникомъ на тайной исповѣди, съ другой, тѣ внѣшніе подвиги, которые несетъ публично кающійся грѣшникъ [2]).

У отцевъ и учителей церкви, въ соборныхъ опредѣленіяхъ, въ пенитенціалахъ и въ другихъ источникахъ церковнаго права poenitentia не рѣдко имѣетъ при себѣ предикатъ „vindicta“ [3]) и еще чаще замѣняется, какъ синонимомъ, словомъ „satisfactio“. Poenitentia, satisfactio vindicta, emendatio, correctio, sanatio, resurrectio — въ этихъ источникахъ стоятъ рядомъ другъ съ другомъ [4]). Отсюда слѣдуетъ, что poenitentia, будучи для грѣшника единственнымъ очиститель-

---

[1]) У Binterim'a... V, 2 Th. p. 175; Meurer.—Die rechtliche Natur der Pönitenzen. Archiv für Kirchenrecht. B. 49, p. 180.

[2]) Вмѣсто poenitentia, происходящаго отъ poena (punire), употребляется иногда poenitudo (отъ poenitendo). Poenitentia autem dicta est a poenitendo, quod scilicet aliquis corde poeniteat et se peccasse coram Deo erubescat.—Meurer.... p. 180, 3 прим.

[3]) Poenitentia est quaedam dolentis vindicta, puniens in se quod dolet commisisse.—Augustin.—De poenitentia, c. IV. Si enim in rege turpitudinem incestus mortis sententia vindicare jussit, quomodo in evangelio, ubi summa justitia est, incestuosus poenitentiam peccati evadet.... Regino II, c. 203. (См. у Meurer'a p. 180, 6 пр.).

[4]) Meurer... p. 181.

нымъ средствомъ [1]), является въ тоже время и средствомъ умилостивительнымъ въ отношеніи къ разгнѣванному Богу. Въ письмахъ св. Кипріана особенно ясно выражена идея сатисфакціи, присущая пенитенціи. Въ письмѣ къ падшимъ св. отецъ говоритъ: „тѣмъ, которые, памятуя свой грѣхъ, должны заботиться объ удовлетвореніи Богу, надлежитъ быть смиренными, скромными и кроткими... Вотъ недавно писали ко мнѣ нѣкоторые изъ падшихъ, смиренные, кроткіе и богобоязненные..., которые, хотя и получили свидѣтельства отъ мучениковъ, но чтобы удовлетвореніе ихъ могло быть принято Господомъ, съ мольбой писали мнѣ, что сознаютъ свое преступленіе и приносятъ истинное покаяніе“ [2])... Въ письмѣ къ народу о пяти пресвитерахъ, приставшихъ къ возмущенію Фелициссима, св. отецъ говоритъ, что эти пресвитеры „теперь обратились съ тлетворнымъ своимъ оболыценіемъ къ падшимъ, чтобы больныхъ, уязвленныхъ и, по тяжести своего паденія, всего менѣе способныхъ къ принятію здравыхъ совѣтовъ и всего менѣе твердыхъ, отвратить отъ лѣченія своей болѣзни и чтобы оставленіемъ молитвъ и прошеній, которыми надлежало долго и постоянно умилостивлять Господа, привести ихъ къ пагубной безпечности ложнымъ обѣщаніемъ обманчиваго мира.... ихъ злоумышленіе направлено къ пагубѣ спасенія,—къ тому, чтобы не обращаться съ молитвою къ Богу, чтобы отвергшій Христа не умолялъ того, кого отвергъ, чтобы виновный въ преступленіи не приносилъ покаянія, чтобы не умилостивлять Господа чрезъ епископовъ и священниковъ.... Они препятствуютъ молитвамъ вашимъ, которыя вы съ нами денно и нощно изливаете предъ Господомъ, чтобы умилостивить Его правосудіе; препятствуютъ слезамъ вашимъ, которыми

[1]) Блаж. Августинъ пишетъ: neminem putes ab errore ad veritatem vel a quocunque seu magno seu parvo peccato ad correctionem sine poenitentia posse transire.—De poenit. c. 43.

[2]) Творенія св. Кипріана въ рус. перев. 17 пис. 65 стр.

вы омываете содѣянное прегрѣшеніе, препятствуютъ миру, котораго вы съ вѣрою и упованіемъ испрашиваете у милосердаго Бога... Всякій, кто, не желая принести покаянія и умилостивить Бога, принялъ сторону Фелициссима и его сообщниковъ...., пусть знаетъ, что послѣ для него невозможно будетъ ни возвратиться въ нѣдра церкви, ни имѣть общеніе съ епископами и народомъ Христовымъ“ [1])...

Идея удовлетворенія, проникающая собою весь покаянный процессъ, какъ видно изъ приведенныхъ словъ св. Кипріана, выражается, главнымъ образомъ, въ полномъ скорби по Богѣ сознаніи грѣшникомъ своей грѣховности, въ твердомъ намѣреніи исправиться, въ обращеніи съ вѣрою къ Іисусу Христу о поддержаніи этого намѣренія и въ стараніи укрѣпить оное въ самомъ себѣ,—короче, во внутреннемъ возрожденіи падшаго человѣка: только оно имѣетъ цѣну предъ очами Божіими [2]). Мытарь пошелъ оправданнымъ въ свой домъ, потому что онъ созналъ всю великость своихъ преступленій и со скорбію и смиреніемъ обратился къ Господу. Съ этой точки зрѣнія покаяніе (одинаково — публичное и тайное), служившее въ древней церкви главной реакціей противъ грѣха и церковныхъ преступленій [3]), является чисто моральнымъ институтомъ, не имѣющимъ характера юридическаго наказанія, такъ какъ оскорбленный, которому приносится удовлетвореніе чрезъ покаяніе, есть Богъ [4]), а къ Богу, по справедливому замѣчанію Meurer'а, мы не стоимъ ни въ какихъ юридическихъ отношеніяхъ, и предписанія, упорядочивающія наши къ Нему отношенія, никогда не бываютъ предписаніями юридическими [5]). А

---

[1]) Письмо 34. Творенія.... 122. 123. 125. 127; ср. 10. 15. 22. 46. 62 и др. письма.

[2]) Лук. VII, 37—50; XV, 11—24; XVIII, 13; 14.

[3]) Сокольскій. Вліяніе кельтическаго и германскаго права на систему каръ... Ж. М. Н. Пр. 222-я ч. 4—5.

[4]) Poenitentia Deus mitigatur, говоритъ Тертулліанъ.—De poenit.

[5]) Meurer... p. 182.

если такъ, если poenitentia въ широкомъ смыслѣ, обнимающая собою и публичное и тайное покаяніе, является съ указанной точки зрѣнія чисто моральнымъ институтомъ, то спрашивается: откуда же прежде всего тайная исповѣдь заимствуетъ судебный характеръ? Отъ тѣхъ благочестивыхъ упражненій или эпитимій, которыя налагаются духовникомъ на тайной исповѣди— вотъ лаконическій отвѣтъ на поставленный вопросъ. Хотя они, какъ долженствующія служить только выраженіемъ внутренняго нравственнаго возрожденія грѣшника, и не могутъ быть названы въ собственномъ смыслѣ наказаніями, однако имъ до нѣкоторой степени былъ присущъ карательный элементъ, усиленію котораго способствовало стремленіе церкви соразмѣрять благочестивыя упражненія съ тѣми грѣхами, въ которыхъ приносится покаяніе. Это стремленіе очень замѣтно уже въ книгѣ Апостольскихъ Постановленій, окончательная редакція которыхъ (первыхъ шести книгъ), какъ опредѣлено новѣйшими изслѣдованіями, относится къ срединѣ III в., но отдѣльныя положенія которыхъ несомнѣнно возникли гораздо ранѣе [1]). „И ты, читаемъ здѣсь, подобно соболѣзнующему медику, врачуй всѣхъ грѣшниковъ, прибѣгая для этого къ цѣлебнымъ и пригоднымъ для помощи средствамъ, и не только вырѣзывая и выжигая, или примѣняя сухія и ѣдкія средства, но и перевязывая раны, покрывая ихъ мазью, налагая на нихъ мягчительныя средства, отъ которыхъ закрываются язвы, и все орошая словами утѣшенія. Далѣе, если рана зіяющая, то наполни ее благоуханнымъ пластыремъ, да сравняется она, исполнившись мяса, съ остальными неповрежденными частями. Если же въ ней накопились нечистоты, то очисти ее ѣдкимъ порошкомъ, т. е. укоризненными словами, а если она вспухнетъ, то разотри ее разбивающею мазью, угрозой суда. Будетъ ли распространяться язва, прижги ее и вырѣжь

[1]) Richter. Lehrbuch des Kirchenrechts. Achte Auflage bearbeitet von Dove. p. 43. Сокольскій... 222-я ч. 15 стр.

гнилое, смиряя постомъ [1])... Не произносите относительно различныхъ грѣховъ одинаковаго приговора, но относительно каждаго приличествующій оному, съ великою осторожностью разсуждая объ отдѣльныхъ грѣхахъ, малы ли они или велики. И такъ, иначе судите о грѣхѣ дѣломъ, чѣмъ о грѣхѣ словомъ, еще иначе о грѣховномъ намѣреніи, о ругательствѣ или о подозрѣніи въ грѣхѣ. А именно однихъ смиряйте простою угрозою, другихъ—милостынею бѣднымъ, третьихъ—постомъ, и наконецъ, четвертыхъ, въ виду важности преступленія, отлучайте отъ общенія съ вѣрными..... За различные грѣхи налагайте и наказанія различныя" [2])... Здѣсь, какъ мы видимъ, противъ разныхъ прегрѣшеній рекомендуются исправительныя мѣры, отличныя одна отъ другой не только количественно, т. е. относительно срока, но и качественно. „Установленіе подобной соразмѣрности, какъ въ количественномъ, такъ и въ качественномъ отношеніи между грѣховнымъ дѣяніемъ и реакціей противъ онаго, несомнѣнно, говоритъ Сокольскій, должно было сообщить самимъ мѣрамъ реакціи извѣстный карательный оттѣнокъ, приблизить ихъ къ типу наказаній" [3]). Вслѣдствіе этого тайная исповѣдь получила судебный характеръ. Духовникъ (епископъ или пресвитеръ) при тайной исповѣди долженъ тщательно обсудить преступленіе кающагося грѣшника и указать такое врачество, которое, какъ „ѣдкій порошокъ", могло бы „выжечь гнилое"—уничтожить грѣховную наклонность. Стремленіе внести извѣстную соразмѣрность между грѣхомъ и благочестивымъ упражненіемъ, какъ реакціей противъ него, повело къ тому, что благочестивыя упражненія получили самостоятельное значеніе. Идея сатисфакціи, заключающаяся въ покаяніи, перенесена была на благочестивыя покаянныя дѣйствія, вслѣдствіе чего послѣдвія стали разсматриваться не только какъ внѣшнее

---

[1]) Lib. II, c. IV.

[2]) Lib. II, c. 48 и 50.

[3]) Ж. М. Н. Пр. 222 ч. 19 стр.

выраженіе внутренняго возрожденія, совершающагося въ совѣсти кающагося, но и какъ дѣйствія, въ извѣстной степени самостоятельно погашающія грѣхъ, такъ что за ними окончательно упрочился формальный характеръ наказаній. Отсюда съ теченіемъ времени выродилось въ западной церкви ученіе о сверхдолжныхъ заслугахъ святыхъ. Такимъ образомъ, здѣсь доведенъ былъ до крайностей формальный элементъ, присущій благочестивымъ упражненіямъ, налагаемымъ духовникомъ на тайной исповѣди [1]).

Не нужно опускать изъ вниманія того весьма важнаго обстоятельства, что эпитиміи, налагаемыя духовникомъ на тайной исповѣди, состоятъ не только въ исполненіи различныхъ благочестивыхъ подвиговъ, въ родѣ—милостыни, поста и т. д., но и въ ограниченіи церковной правоспособности, напр. лишеніи на извѣстное время причащенія св. таинъ. Если присутствіе карательнаго элемента въ разнаго рода благочестивыхъ упражненіяхъ еще возможно оспаривать [2]), то ужъ никоимъ образомъ нельзя отрицать присутствіе этого элемента въ эпитиміи послѣдняго рода, такъ какъ существенную черту всякаго вообще наказанія составляетъ ограниченіе или лишеніе того или иного права. Отсюда слѣдуетъ, что духовникъ, лишающій кающагося грѣшника права причащенія св. таинъ на извѣстное время, несомнѣнно является органомъ церкви наказующей. А если тайная исповѣдь, говоритъ проф. Бердниковъ, можетъ влечь за собой для кающагося наказаніе, сопровождающееся временнымъ ограниченіемъ церковной правоспособности, значитъ и тайная исповѣдь заключаетъ въ себѣ судебный элементъ [3]).

---

[1]) Подробнѣе — Сокольскій. Вліяніе кельтич. и германск. права на систему каръ... Ж. М. Н. Пр. 222.—224 ч.

[2]) Суворовъ. О церковн. наказаніяхъ, 14—16. 18—19.

[3]) Отвѣтъ на анонимную рецензію... 28 и 25 стр. Проф. Суворовъ, желая обосновать свой отрицательный взглядъ на тайную исповѣдь, какъ судъ, вынужденъ былъ прибѣгать къ очевиднымъ

Такимъ образомъ, воззрѣніе преосв. Іоанна на тайную исповѣдь, какъ на судъ, вполнѣ справедливо.

натяжкамъ. Выставивъ основное положеніе: «всякое наказаніе, по самой идеѣ своей, носитъ отрицательныя черты, состоитъ въ лишеніи какихъ-либо благъ или правъ» (ibid. 16 стр.)—какъ такое, съ точки зрѣнія котораго должно разсматривать и церковныя наказанія, проф. Суворовъ чрезъ двѣ страницы пишетъ: «отказъ въ разрѣшеніи отъ грѣховъ со стороны духовника и, вслѣдствіе этого, недопущеніе къ причащенію, или же разрѣшеніе, обусловленное совершеніемъ извѣстныхъ благочестивыхъ дѣлъ, не могутъ быть подводимы подъ точку зрѣнія наказанія.... Если духовникъ отказываетъ въ разрѣшеніи, то въ этомъ отказѣ обнаруживается лишь то, что въ кающемся, желающемъ принять причащеніе, не замѣчается тѣхъ условій, наличность которыхъ требуется церковію для преподанія этого таинства»... (ibid. 19). Доказывается ли приведенными словами то, что желательно было доказать автору? И не стоятъ ли эти слова въ прямомъ противорѣчіи съ тѣмъ тезисомъ, который былъ положенъ авторомъ въ качествѣ краеугольнаго камня всѣхъ его построеній по вопросу о церковныхъ наказаніяхъ? Вѣдь лишеніе причащенія есть ограниченіе церковной правоспособности—ограниченіе права пользоваться тѣми благами, которыя куплены для христіанина цѣною крови непорочнаго агнца—Христа, а всякое ограниченіе того или иного права eo ipso есть наказаніе. Почему грѣшникъ отлучается отъ церкви? Конечно потому, что въ немъ не замѣчается тѣхъ условій, наличность которыхъ составляетъ conditio sine qua non принадлежности къ церковному обществу, слѣдовательно потому же самому, почему и кающійся грѣшникъ лишается духовникомъ права причащенія св. таинъ. Однако проф. Суворовъ считаетъ отлученіе за церковное наказаніе (Къ вопросу о тайн. испов. 144—150).

Вопросъ объ эпитиміяхъ, налагаемыхъ духовникомъ на тайной исповѣди, нужно признать однимъ изъ самыхъ трудныхъ вопросовъ церковнаго права. Этотъ вопросъ служилъ и доселѣ служитъ предметомъ разногласій въ западной канонической литературѣ. Въ то время какъ одни оспариваютъ карательный характеръ эпитимій (Eichhorn, Rosshirt, Vering и др.), другіе, напротивъ, утверждаютъ это. Такъ напр. Katz видитъ въ эпитиміи «самое выдающееся карательное средство церковнаго уголовнаго законодательства» (Ein Grundriss des kanonischen Strafrechts. p. 42). Augusti говоритъ: «по взгляду древней церкви въ понятіи объ эпитиміи неразлучно понятіе о наказаніи» (Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie IX, 39). Holtzendorff видитъ въ эпитиміи «принудительное средство къ покаянію, болѣе дѣйствительное, чѣмъ тѣ, которые со своей стороны могло бы употребить государство... эпитиміи

Оно подтверждается многими авторитетными западными канонистами. „Этотъ тайный судъ, говоритъ Винтеримъ про тайную исповѣдь, соотвѣтствуетъ и духу покаянія, который долженъ исходить изъ внутренняго человѣка и свойствъ человѣческой природы. Это новый родъ суда, какъ весьма удачно замѣчаетъ св. Зенонъ, на которомъ виновный, если онъ не исповѣдуетъ своихъ грѣховъ, осуждается, и оправдывается, если исповѣдуетъ ихъ... По истинѣ чудесная тайна! Не карая виновнаго, преступленіе въ немъ наказывается и въ человѣкѣ совершенно уничтожается то, изъ-за чего онъ умеръ бы. Отсюда вытекаетъ, что наша исповѣдь не влечетъ за собою вынужденныхъ мученій, такъ что виновный безъ всякихъ принужденій свободно исповѣдуетъ свои прегрѣшенія, чтобы сдѣлаться невиннымъ“ [1]). Молиторъ проводитъ различіе между двумя церковно-судебными юрисдикціями: jurisdictio fori externi и jurisdictio fori interni. „Власть ключей, данная Спасителемъ апостоламъ, пишетъ онъ, вмѣстѣ съ полномочіемъ спасительныхъ таинствъ и проповѣданіемъ ученія, простирается не на одну только духовную, сверхъестественную область возрожденнаго и принятаго въ св. церковь человѣка, точно также какъ и самое возрожденіе касается человѣка, но не исключительно по духу. Посему наряду съ юрисдикціей, практикуемой въ таин-

---

получаютъ свою силу чрезъ отказъ отъ разрѣшенія (absolutio)» — (Handbuch des deutschen Strafrechts. p. 43. 46). Вообще вопросъ о юридической природѣ пенитенцій очень трудный. Тотъ же Katz, который въ одномъ мѣстѣ утверждалъ карательный характеръ эпитиміи, въ другомъ мѣстѣ замѣчаетъ, что на эпитимію нельзя смотрѣть, какъ на наказаніе. (Ein Grundriss... p. 44).—См. у Meurer'a... цит. ст. Archiv für Kirchenrecht. B. 49, p. 177—178.

[1]) Novum judicii genus est, in quo reus, si excusaverit crimen, damnatur, absolvitur, si fatetur... Mirum profecto mysterium! Salvo reo, punitur reatus in reo, integroque statu moritur in homine, propter quod homo fuerat moriturus. Inde est, quod nostra non habet necessaria tormenta confessio, quod sine truculenti sudore tortoris facinora sua sponte reus, ut fiat innoceus, confitetur. — Binterim. V, 2 Th. p. 223.

ствѣ покаянія, существуетъ еще другая, имѣющая цѣлію обнять сферу внѣшней, временной жизни и подчинить ее себѣ, поскольку это соотвѣтствуетъ внутреннимъ вѣчнымъ цѣлямъ церкви. Сообразно съ этимъ и въ школѣ давно установилось различіе между jurisdictio fori externi и jurisdictio fori interni“ [1]).

Что касается публичной исповѣди или, гораздо правильнѣе,—публичнаго покаянія — (такъ какъ исповѣдь въ смыслѣ добровольнаго или вынужденнаго признанія въ преступленіи была только начальнымъ моментомъ публичнаго покаянія съ его внѣшними подвигами и не всегда вела къ нему; обвиняемый, не сознававшійся въ возводимъ на него преступленіи, тѣмъ самымъ отстранялъ отъ себя прохожденіе степеней публичнаго покаянія), — съ которымъ, какъ показываютъ положительныя данныя изъ твореній св. отцевъ [2]), въ древней церкви чаще всего соединялось таинство покаянія, то судебный характеръ его не подлежитъ никакому сомнѣнію. Meurer, выходя изъ того положенія, что публичное покаяніе не можетъ быть разсматриваемо какъ malum, отрицаетъ присущій сему институту карательный элементъ [3]). Правда, что публичное покаяніе было для кающагося грѣшника неоцѣненнымъ благомъ [4]), оно даже испрашивалось у епископа, для чего кающіеся въ первое время являлись предъ дверьми храма и молили входящихъ вѣрующихъ о ходатайствѣ предъ Богомъ и епископомъ, откуда впослѣдствіи образовалась statio prima flentium. Затѣмъ, оно никогда

---

[1]) Molitor. Ueber kanonisches Gerichs-verfahren... p. 7.

[2]) Ясныя указанія на широкое развитіе публичнаго покаянія въ первые вѣка христіанства — у св. Иринея (Катанскій — цитов. соч. 116, 1 прим.), у св. Климента александрійскаго (ibid. 163), Оригена (ibid. 241—242) и др.

[3]) Meurer... Archiv für Kirchenrecht. B. 49, p. 183.

[4]) Тертулліанъ пишетъ: ubi poenitendum est, desinit miserum, quia factum est salutare. Cum provolvit hominem, magis relevat, cum squalidum facit, magis mundatum reddit.—Binterim V, 3 th. p. 327; Meurer... p. 183.

не исполнялось во второй разъ: кто исполнилъ его вполнѣ и въ духѣ церкви, получалъ въ reconciliatio или каноническомъ absolutio святость новокрещеннаго [1]). Разсматриваемое съ этой точки зрѣнія публичное покаяніе, дѣйствительно, является моральнымъ институтомъ. Но съ другой стороны не нужно забывать и того, что публичное покаяніе, кромѣ прямой своей цѣли—нравственнаго исправленія грѣшника, примиренія его съ Богомъ и удовлетворенія безконечной правдѣ Божіей, оскорбленной нравственнымъ паденіемъ человѣка [2]),—имѣетъ еще и другую второстепенную цѣль—доставить удовлетвореніе оскорбленной церкви, возстановить ея авторитетъ въ глазахъ „внѣшнихъ", т. е. непринадлежащихъ къ ней. Эта цѣль публичнаго покаянія весьма опредѣленно формулирована блаж. Августиномъ. „Nec ne, говоритъ онъ, constituuntur ab iis, qui ecclesiae praesunt, poenitentiae, ut fiat etiam satis ecclesiae, in qua remittuntur peccata". Тертулліанъ дѣлаетъ различіе между pax divina и pax humana, изъ которыхъ первое обозначаетъ примиреніе съ Богомъ, а второе—съ церковію [3]). Вотъ эта то второстепен-

---

[1]) Sicut unum baptismus, говоритъ св. Амвросій, ita una poenitentia, quae tamen publice agitur. De poenitent. lib. II, c. 10. Ср. Тертулліанъ—De poenit. c. 7.

[2]) Это, какъ мы указали выше, составляетъ ближайшую цѣль всякаго покаянія, какъ публичнаго, такъ и тайнаго. А что и публичное покаяніе имѣло своею главною цѣлію внутреннее возрожденіе грѣшника, удовлетвореніе Божественному правосудію,—на это ясно указываетъ Тертулліанъ въ книгѣ «De poenitentia»: «если спросятъ васъ, говоритъ онъ, зачѣмъ вы такъ печалитесь, то говорите: я согрѣшилъ противъ Бога и опасаюсь погибнуть, поэтому я ношу позоръ и стыдъ на себѣ, мучу и преслѣдую себя, дабы я могъ снова примириться съ Богомъ, Котораго оскорбилъ своими грѣхами». Публичную исповѣдь Тертулліанъ называетъ «consilium satisfactionis», такъ какъ «satisfactio confessione disponitur, confessione, poenitentia Deus mitigatur». См. у Binterim'a... V, 2 Th. p. 244.

[3]) См. у Meurer'a — цитов. статья, p. 188—189. Нѣкоторые канонисты (Böhmer, Augusti и др.) видятъ въ satisfactio ecclesiae

ная цѣль публичнаго покаянія и указываетъ на то, что оно, будучи для грѣшника величайшимъ благомъ, вмѣстѣ съ тѣмъ было и наказаніемъ, которое грѣшникъ долженъ былъ понести, чтобы возстановить оскорбленную имъ честь церкви, и что, такимъ образомъ, публичное покаяніе имѣло двоякую природу—моральную и юридическую.

Доказать юридическую природу публичнаго покаянія можно и съ иной точки зрѣнія. Извѣстно, что публичное покаяніе всегда связывалось съ отлученіемъ отъ общенія въ молитвахъ и таинствахъ церковныхъ, а оно несомнѣнно имѣетъ характеръ наказанія. Справедливость этого подтверждается, съ одной стороны, самымъ выраженіемъ ап. Павла о коринѳскомъ кровосмѣсникѣ „предать его сатанѣ во изможденіе плоти“, указывающимъ на присущій сему институту карательный элементъ [1]), и b) тѣмъ обстоятельствомъ, что, хотя христіанское отлученіе и не находится въ генетической зависимости отъ ветхозавѣтнаго отлученія, но несомнѣнно послѣднее оказывало вліяніе на первое и тѣмъ способствовало усиленію въ немъ карательнаго начала. „Сравнивая черты еврейскаго отлученія, пишетъ проф. Суворовъ, съ тѣмъ отлученіемъ, о которомъ говорилъ Христосъ и Его апостолы, безъ труда можно видѣть, что духъ новозавѣтнаго отлученія не имѣетъ ничего общаго съ отлученіемъ еврейскимъ (которое заключаетъ въ себѣ всѣ признаки наказанія); первое отнюдь не ведетъ своей генеалогіи отъ послѣдняго, хотя, съ другой стороны, нельзя не сказать, въ виду дальнѣйшей исторіи христіанскаго отлученія, что еврейскій типъ не остался безъ вліянія на практику христіанской церкви, которая далеко не всегда выступала подъ знаменемъ

единственную цѣль публичнаго покаянія. Но такое пониманіе противорѣчитъ воззрѣнію древнихъ отцевъ и учителей церкви на природу и значеніе публичнаго покаянія. Неправильность такого пониманія весьма убѣдительно доказалъ Binterim.... V, 2 Th. p. 242—248.

[1]) Fessler... цитов. соч. p. 14.

любви Христовой, но дѣйствовала нерѣдко въ духѣ ветхозавѣтной пламенной ревности Иліи Θесвитянина“ [1]).

Грѣшникъ, проходившій публичное покаяніе, не могъ пользоваться всѣми тѣми правами, которыми пользовались полноправные члены церковнаго общества. Кающіеся первой степени или плачущіе были лишены богослуженія, общественныхъ молитвъ, евхаристіи и вечерей любви, не назывались братьями, не получали братскаго лобзанія—словомъ, лишены всѣхъ благъ, доступныхъ членамъ церкви; они не имѣли права даже переступать порогъ храма, а стояли внѣ храма и съ плачемъ просили входящихъ въ него вѣрующихъ помолиться за нихъ, походатайствовать предъ епископомъ о допущеніи ихъ къ покаянію. На слѣдующихъ степеняхъ публично кающіеся грѣшники постепенно вводились въ утраченныя ими права членовъ

---

[1]) О церковн. наказаніяхъ, 50—51 стр.; Кургановъ—О церковномъ отлученіи, 1—12 стр; Сокольскій—цитов. статья. Ж. М. Н. Пр. 222 ч. 14—15 стр. Послѣдній отрицаетъ за отлученіемъ временъ апостольскихъ характеръ наказанія. «Различіе между отлученіемъ временъ апостольскихъ и наказаніемъ свѣтскаго права заключается въ томъ, что лишеніе правъ церковныхъ является только слѣдствіемъ того обстоятельства, что отлученный пересталъ быть членомъ церкви, между тѣмъ какъ при наказаніи свѣтскаго права лишеніе правъ разсматривается именно какъ эквивалентъ преступленія, назначаемый въ воздаяніе за преступленіе и для погашенія онаго. Наказаніе является соразмѣреннымъ съ преступленіемъ воздаяніемъ за сіе послѣднее и удовлетвореніемъ чувства общественной правды; отлученіе же во времена апостоловъ не представляетъ такой соразмѣрности съ содѣяннымъ грѣхомъ, а равнымъ образомъ не разсматривается какъ удовлетвореніе чувства правды церковнаго общества, ибо сіе послѣднее примирялось съ согрѣшившимъ не потому, что онъ претерпѣлъ извѣстныя лишенія и страданія и этимъ искупилъ, такъ сказать, свое грѣховное дѣяніе, а потому, что онъ внутренне переродился и сталъ способнымъ въ дѣйствительности снова вступить въ общеніе съ церковію» (ibid. 9 стр.). Конечно, нельзя проводить полной аналогіи между отлученіемъ временъ апостольскихъ и наказаніемъ свѣтскаго права, но и нельзя отрицать за первымъ характеръ наказанія, такъ какъ характеристическій признакъ наказанія — лишеніе права — вполнѣ выдержанъ въ немъ.

церковнаго общества. Кающіеся второй степени (слушающіе) допускались къ слушанію слова Божія внутри храма—у самыхъ входныхъ дверей и одновременно съ оглашенными должны были выходить изъ храма. Кающіеся третьей степени (припадающіе) пользовались уже бо́льшими правами сравнительно съ предшествовавшими: они занимали переднюю часть храма до амвона и оставляли богослуженіе послѣ оглашенныхъ. Наконецъ, еще бо́льшими правами пользовались кающіеся четвертой степени (купно стоящіе): они находились въ полномъ молитвенномъ общеніи съ вѣрными, но не допускались до принятія евхаристіи. Такимъ образомъ, публичное покаяніе, будучи моральнымъ институтомъ, имѣло вмѣстѣ съ тѣмъ и карательный элементъ, или, выражаясь языкомъ Meurer'a, въ немъ были два впослѣдствіи рѣзко обозначившіеся института—моральный и юридическій [1]).

Резюмируя все сказанное по поводу третьяго тезиса преосв. Іоанна, мы приходимъ къ тому заключенію, что какъ тайное, такъ и тѣмъ болѣе публичное покаяніе заключаютъ въ себѣ такія черты, которыя сообщаютъ имъ судебный характеръ, слѣдовательно—повторяемъ, — вполнѣ справедливо положеніе преосв. Іоаннна, что тайная исповѣдь—есть судъ.

Остается сказать нѣсколько словъ по вопросу о томъ, когда тайная исповѣдь окончательно вытѣснила публичное покаяніе и получила прочную постановку? Въ то время какъ въ первые вѣка христіанства публичное покаяніе практиковалось гораздо чаще, нежели тайная исповѣдь, въ послѣдующіе вѣка между ними замѣчается обратное отношеніе. Хотя распоряженіе патріарха Нектарія нанесло значительный ударъ древней покаянной дисциплинѣ, содѣйствуя развитію тайной исповѣди, но не уничтожило ее окончательно [2]).

---

[1]) Meurer... p. 203—204. Со времени Василія Великаго за публичнымъ покаяніемъ окончательно упрочился характеръ наказанія. Его правила представляютъ изъ себя не что иное, какъ кодексъ наказаній. Суворовъ. О церковн. наказ. 67 стр.

[2]) О послѣдствіяхъ, какими сопровождалось уничтоженіе должности покаяннаго пресвитера—см. Binterim... V, 2 Th. p. 432—448;

Не содержа въ себѣ прямой отмѣны публичнаго покаянія, распоряженіе Нектарія фактически дѣлало труднымъ для епископовъ поддержаніе существовавшей доселѣ судебной практики церкви, и эта трудность еще болѣе усложнялась измѣнившимися обстоятельствами времени: расширеніемъ круга дѣлъ епископскихъ, неразвитостію приходскаго строя, догматическими спорами, поглощавшими все вниманіе и восточнаго христіанства вообще и епископовъ въ особенности, преслѣдованіемъ церковныхъ преступленій свѣтскими судами. При всемъ томъ публичное церковное покаяніе не прекратило своего существованія съ пятаго столѣтія [1]).

Особенно длинную исторію публичное покаяніе имѣло на западѣ. Въ средніе вѣка здѣсь былъ выработанъ особый обрядъ для публичныхъ грѣшниковъ, который соблюдался во многихъ нѣмецкихъ церквахъ даже въ XV и XVI вв. Германъ Коккъ, по свидѣтельству Бинтерима, передаетъ изъ кодекса XV в. обрядъ публичнаго покаянія, наблюдавшійся при **монастыряхъ.** Hodie (feria 4 ta cinerum) pulsatur quartale post horam septimam ad Chorum. Post sacrum funebre vadit chorus noster ad vetus S. Pauli templum ibique clausis chori januis (post 7 psalmorum lectionem in genua procumbentes) injungitur poenitentia per presbyterum per Dominum Decanum summi templi ordinatum habentemque stolam collo circumdatam ac dicentem: auctoritate mihi concessa injungo vobis pro peccatis vestris tres ferias sextas in pane et aqua jejunandas, quarum prima erit feria sexta post: invocavit: secunda, feria sexta post: oculi: tertia, feria sexta post: judica. Qui vere jejunare non poterit, legit tria psalteria. Qui non potest tria psalteria legere,

---

Суворовъ — Объемъ... 87—95; О церков. наказ. 70—73 стр.; Къ вопросу о тайн. испов. 132 стр.

[1]) Суворовъ—Объемъ... 126. Здѣсь же можно найти данныя изъ исторіи публичнаго покаянія на востокѣ и западѣ съ V в.— 122—138 стр.

proquolibet eorum dabit pauperibus tres dinarios. His peractis januae recluduntur caniturque officium Missae pro peccatis [1]). Даже въ XVIII в. этотъ публичный обрядъ покаянія еще соблюдался въ нѣкоторыхъ приходахъ Германіи. Такъ соборъ кульмскій (1745 г.) постановляетъ, чтобы женщины, задушившія въ постели своихъ дѣтей, стояли во время поста до великаго четверга предъ дверьми храма или на паперти, гдѣ онѣ потомъ получали публичное разрѣшеніе. При этомъ каждая церковь имѣла свои второстепенные обычаи. Такъ въ церкви ліонской былъ обычай, чтобы кающіеся носили въ своихъ рукахъ горящія восковыя свѣчи; послѣ посыпанія пепломъ, епископъ говорилъ рѣчь, вслѣдъ за которой совершалось удаленіе кающихся изъ церкви. Прежде всего епископъ или архидіаконъ бралъ одного кающагося за руку и выводилъ его; затѣмъ остальные кающіеся подавали другъ другу руки и попарно уходили изъ церкви, держа въ рукѣ свѣчу, причемъ хоръ пѣлъ: ecce ejicimus vos hodie a liminibus sanctae matris ecclesiae [2]).

Однако въ самомъ характерѣ публичнаго покаянія въ средніе вѣка произошла существенная перемѣна: оно удержало за собой только карательный элементъ, элементъ же сакраментальный отпалъ и соединился съ тайною исповѣдію, такъ что публичное покаяніе, будучи въ древней церкви двойственнымъ по своей природѣ, теперь окончательно превратилось въ институтъ юридическій. Прежде самъ грѣшникъ обращался къ епископу съ слезнымъ моленіемъ о наложеніи на него публичнаго покаянія, теперь наоборотъ—епископы не только убѣждаютъ, но и прямо принуждаютъ къ нему. Матери (церкви) было предоставлено право требовать удовлетворенія отъ вѣроломнаго сына, и гораздо лучше будетъ, если онъ, внявъ требованіямъ ея, избѣжитъ, такимъ образомъ, болѣе суроваго свѣтскаго суда, ибо

[1]) Binterim... V, III Th. p. 15—16.

[2]) Ibidem, V, III Th. p. 16.

большинство тяжкихъ преступленій, за которыя церковь опредѣляла публичное покаяніе въ теченіи нѣсколькихъ лѣтъ, наказывалось по гражданскимъ законамъ смертію. Карлъ Великій подъ страхомъ смерти повелѣлъ побѣжденнымъ Саксамъ во всемъ слушаться епископовъ, ибо онъ прекрасно понималъ, что церковь есть самая лучшая учительница доброй нравственности, и потому предпочиталъ, чтобы преступники наказывались предстоятелями церкви, нежели свѣтскими судами.

Побуждая грѣшника къ публичному покаянію, церковь пользовалась сначала своими собственными средствами, и прежде всего она отлучала непослушнаго сына отъ общенія съ нею. Гинкмаръ Реймскій далъ слѣдующую инструкцію одному изъ священниковъ своей епархіи: если кто-либо не пожелаетъ понести покаяніе, спустя десять дней послѣ совершенія грѣха и увѣщанія со стороны пресвитера..., то да будетъ постановлено, что совершившій грѣхъ и презирающій приступить къ покаянію отсѣкается отъ церкви до тѣхъ поръ, пока не приступитъ къ покаянію [1]). Затѣмъ, однимъ изъ средствъ побудить къ покаянію служила угроза лишить церковнаго погребенія: произносящій хулу на Бога, на святыхъ и особенно на Дѣву Марію долженъ каяться въ теченіи семи недѣль, двѣнадцать дней ходить безъ плаща и обуви, шесть дней поститься на хлѣбѣ и водѣ, три дня помогать бѣднымъ и уплачивать по пяти солидовъ (золотая монета въ 25 динаріевъ); если же не желаетъ исполнить этого, да будетъ лишенъ погребенія [2]).

Если церковныя наказанія не оказывали на преступника надлежащаго дѣйствія, то предстоятели церкви обращались за помощію къ свѣтскимъ чиновникамъ. Послѣдніе обязывались императорскими законами оказывать епископамъ возможное содѣйствіе. Такъ, Карлъ

---

[1]) Meurer... p. 201.

[2]) Ibid. Ср. опредѣленіе Медіоланскаго пенитенціала, p. 201—202.

Великій предписалъ своимъ высшимъ чиновникамъ, чтобы они во время визитаціи епископами своихъ парохій стояли на сторонѣ послѣднихъ, принуждая *силою* подчиниться покаянію тѣхъ, на кого не дѣйствовали церковныя наказанія. Королевскій чиновникъ имѣлъ право конфисковать имущество непокорныхъ, а ихъ самихъ заключить въ оковы и отправить въ тюрьму [1]). Такимъ образомъ, публичное покаяніе утратило сакраментальный элементъ и окончательно превратилось въ институтъ карательный [2]). Если это имѣло хорошую сторону съ точки зрѣнія государственно-правовой и полицейск й, то, съ другой стороны, нельзя было не пожалѣть о томъ, что чрезъ это совершенно подавлялся истинный духъ покаянія. Пока покаяніе было добровольное, можно было смѣло думать, что кающійся созналъ пагубность своихъ преступленій и искренне раскаялся въ нихъ; при покаяніи же принудительномъ сердце очень часто могло и не оставлять прежней дурной наклонности.

Къ какому же времени нужно относить окончательное распаденіе въ институтѣ публичнаго покаянія двухъ элементовъ—сакраментальнаго и карательнаго?

Бинтеримъ даетъ слѣдующій пространный отвѣтъ; „въ средніе вѣка... церковь и государство вступили въ столь тѣсную связь между собою, что... упадокъ первой неминуемо влекъ за собою и упадокъ послѣдняго. Посему насколько постепенно совершался переходъ изъ константиновской эры въ грубый средневѣковый періодъ, съ такою же постепенностію все болѣе и болѣе падало цвѣтущее состояніе западной церкви. Народы переселились съ одного мѣста на другое и съ перемѣной своихъ жилищъ измѣнили нравы, обычаи и воззрѣнія. Они не знали больше ни отечества, ни государства. Бродяжничество привело ихъ къ дикости,

---

[1]) Binterim... B. V, Th. 3, 26—27 p.

[2]) Подробнѣе — Binterim... V, 2 Th. p. 24—28; Meurer... p. 195—210.

которая съ теченіемъ времени увеличивалась все болѣе и болѣе.—Христіанское покаяніе нуждается въ тихомъ мирѣ, удаленіи отъ житейской суеты и въ искренной преданности Богу и церкви, которая служитъ посредницей. Но какъ возможно было достигнуть этого при столь одичавшихъ народахъ? Были вынуждены отдѣлить карательную сторону публичнаго покаянія отъ спасительной, вслѣдствіе чего въ исторіи покаянія началась новая эпоха. Ранѣе институтъ публичнаго покаянія соединялся съ таинствомъ и при тайныхъ и при явныхъ преступленіяхъ; теперь эта связь сохраняется лишь при тайныхъ преступленіяхъ и разрывается при явныхъ. Грѣхъ ввѣряется ушамъ священника, который не заботится о публичности, а то, что заслуживаетъ наказанія въ глазахъ общины, подлежитъ разсмотрѣнію церковнаго судьи, который не стоитъ ни въ какой связи съ покаяннымъ священникомъ. Вмѣстѣ съ этимъ институтъ публичнаго покаянія теряетъ характеръ таинства и вырождается въ церковно-карательный институтъ, соотвѣтственно нравамъ и понятіямъ грубыхъ народовъ. Мягкому воску придаетъ форму рука художника, суровый камень можетъ уступить лишь еще болѣе суровому желѣзу. Нельзя поэтому удивляться, если публичное покаяніе, какъ карательный институтъ, подлежитъ теперь принудительнымъ средствамъ свѣтской власти. Прежде падшій съ плачемъ долженъ былъ просить о допущеніи къ публичному покаянію, какъ о милости; теперь же вынуждается къ покаянію силою, если не является добровольно“ [1]). Итакъ, „средніе вѣка“ — вотъ тотъ моментъ, когда сакраментальный элементъ, по мнѣнію Бинтерима, окончательно отдѣлился отъ публичнаго покаянія. Проф. Суворовъ дѣлаетъ вполнѣ справедливое замѣчаніе по адресу Бинтерима, что „средніе вѣка, о которыхъ онъ говоритъ, захватываютъ слишкомъ широкое простран-

[1]) Binterim... B. V, Th. 3, p. 3—4.

ство времени“ [1]), а потому поставленный нами вопросъ остается въ полной силѣ.

Болѣе опредѣленный отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ Мейреръ, хотя и онъ не указываетъ точной хронологической даты. Въ покаяніи, какимъ оно представляется по пенитенціаламъ, говоритъ Мейреръ, были собственно два существенно различные института—моральный и юридическій, которые носили лишь одно названіе и при запутанномъ средневѣковомъ понятіи о правѣ и морали они не считались противоположностями, хотя на самомъ дѣлѣ были таковыми. Отсюда объясняются противорѣчивыя опредѣленія, нерѣдко въ однихъ и тѣхъ же пенитенціалахъ, относительно времени recontiliatio absolutissima. Моральный институтъ покаянія полагалъ разрѣшеніе отъ грѣховъ въ концѣ (покаяннаго процесса), а карательный — въ началѣ, и смотря по тому, какой институтъ имѣли у себя предъ глазами, такія дѣлали и опредѣленія. Различіе обоихъ институтовъ уже было, но недостаточно сознавалось... При такомъ положеніи дѣла заранѣе можно было предвидѣть слѣдующую альтернативу: или моральный институтъ чрезъ свое тѣсное соотношеніе съ юридическимъ долженъ былъ потерять свое глубочайшее нравственное значеніе, все болѣе и болѣе превращаясь въ юридическій институтъ, или же юридическій институтъ, при различіи своей задачи отъ задачи моральнаго института, долженъ былъ искать болѣе пригодныхъ для своей задачи средствъ. Сакраментальный характеръ покаянія не могъ допустить перваго явленія, второе же легко могло произойти вслѣдствіе все болѣе и болѣе выступающаго различія между forum internum и externum... Хронологически опредѣлить начало и конецъ развитія покаянія въ юридическій институтъ почти невозможно. Затрудненіе происходитъ, главнымъ образомъ, отъ того, что въ источникахъ совсѣмъ нельзя отличить позднѣйшаго отъ болѣе ранняго: часто слу-

[1]) Объемъ дисциплинарн. суда... 138 стр.

чается, что источникъ упоминаетъ на ряду съ дѣйствующими постановленіями и такія, которыя давно вышли изъ практики. Вообще нужно сказать, что начало развитія замѣтно уже въ древней церкви, а конецъ его ускользаетъ отъ точнаго опредѣленія. Однако несомнѣнно, что ко времени Regino (слѣдовательно къ началу X-го вѣка) это былъ уже совершившійся фактъ [1]).

Къ этому же времени, по нашему мнѣнію, получилъ прочную постановку и институтъ тайной исповѣди. Таинство покаянія, окончательно выдѣлившееся изъ института публичнаго покаянія, могло соединиться и дѣйствительно навсегда соединилось съ тайною исповѣдію. И это случилось не вдругъ, не чрезъ крутой переворотъ или не чрезъ сознательное быстрое измѣненіе прежней покаянной дисциплины, но путемъ постепеннаго и медленнаго развитія; насколько постепенно публичное покаяніе превращалось въ карательный институтъ, обособляясь отъ таинства покаянія, настолько же постепенно все болѣе и болѣе закрѣплялась связь таинства покаянія съ тайною исповѣдію [2]).

---

[1]) Meurer... 203. 204. 205. 210 p. Проф. Суворовъ, принимая процитованное нами мѣсто изъ Meurer'a, отступаетъ нѣсколько отъ подлинника. Выраженіе «слѣдовательно къ началу X в.» онъ замѣняетъ «слѣдовательно ко времени окончательнаго сформированія синодальныхъ судовъ» (Объемъ... 144—145). Почему?... Быть можетъ онъ хотѣлъ этимъ аргументировать сказанное на 137 стр., а быть можетъ имѣлъ въ виду и какую-либо иную цѣль... Несомнѣнно, что выраженіе проф. Суворова гораздо туманнѣе, чѣмъ выраженіе Мейрера, такъ какъ окончательное сформированіе зендгерихтовъ можно относить и къ XII в., когда произошла перемѣна въ выборѣ синодальныхъ свидѣтелей.

[2]) Проф. Суворовъ не соглашается съ столь яснымъ установленіемъ въ церковной практикѣ института тайной исповѣди. «Изъ того, что дисциплинарная природа церковнаго покаянія выступала болѣе и болѣе рѣзко и превращала даже этотъ институтъ въ институтъ карательный, не слѣдуетъ заключать, пишетъ проф. Суворовъ, чтобы съ соотвѣтствующею ясностію развивалось сознательное обособленіе его отъ таинства покаянія. Смѣшеніе церковнаго суда съ божественнымъ и церковнаго разрѣшенія (abso-

Уже въ каноническихъ постановленіяхъ различныхъ западныхъ соборовъ VIII вѣка проводится ясное различіе между тайною исповѣдію и публичнымъ по-

---

lutio) съ божественнымъ прощеніемъ грѣховъ приводило къ тому, что извѣстныя дѣла покаянія, со всевозможными комбинаціями совмѣщенія и замѣны, разсматривались не только какъ удовлетвореніе общественному порядку, но и какъ способъ искупленія наказаній за грѣхи и прощенія грѣховъ» (Объемъ... 142—143 стр.). Но вѣдь дѣло не въ томъ, какимъ путемъ — сознательно или безсознательно совершилось обособленіе таинства покаянія отъ института публичнаго покаянія, а въ самомъ фактѣ обособленія — въ томъ именно, что таинство покаянія къ началу X-го вѣка окончательно отдѣлилось отъ публичнаго покаянія, а отдѣлившись, оно вступило въ исключительную связь съ тайною исповѣдію, которая, хотя и практиковалась ранѣе, но гораздо рѣже публичнаго покаянія. Если же и послѣ того, какъ публичное покаяніе стало карательнымъ институтомъ, можно встрѣтить воззрѣнія, приписывающія механическому исполненію подвиговъ покаянія громадное значеніе и даже сакраментальное, какъ способу искупленія наказаній за грѣхи и прощенія грѣховъ, то вѣдь это были воззрѣнія не самой церкви, а людей порочныхъ, совѣсть которыхъ могла находить нѣкоторое успокоеніе въ подобномъ самообманѣ; людей съ столь превратными моральными воззрѣніями можно встрѣтить и въ настоящее время. Церковь осуждала такія воззрѣнія, какъ видно изъ постановленій того же собора въ Кловесге 747 г., на который указываетъ и проф. Суворовъ. Соборъ осуждаетъ людей, подающихъ милостыню въ тѣхъ видахъ, чтобы тѣмъ свободнѣе учинять извѣстные грѣхи, напр. предаваться распутству и пьянству на томъ основаніи, что милостыня, сама по себѣ, имѣетъ свойство уничтожать грѣхи; по выраженію собора, людямъ, которые разсуждаютъ и дѣйствуютъ подобнымъ образомъ, кажется, что они даютъ свое имущество Богу, тогда какъ несомнѣнно они своими пороками отдаютъ его сатанѣ. Далѣе, соборъ осуждаетъ тѣхъ, по мнѣнію которыхъ милостыня освобождаетъ отъ всѣхъ другихъ болѣе тяжкихъ родовъ церковнаго покаянія и которые на механическое прочтеніе молитвъ и псалмовъ возлагаютъ надежды, какъ на доброе дѣло и на заслугу. Съ особеннымъ негодованіемъ соборъ отнесся къ одному богатому человѣку, который, прося о разрѣшеніи его отъ тяжкаго преступленія, заявлялъ въ своемъ письмѣ, что онъ столько роздалъ милостыни и столь многихъ заставилъ вмѣсто себя пѣть псалмы и молиться, что, если бы даже пришлось прожить еще триста лѣтъ, имъ оказано уже достаточное удовлетвореніе. Если бы можно было издѣваться такимъ образомъ надъ божественною правдою, говоритъ соборъ, то Хри-

каяніемъ, причемъ первой усвояется сакраментальный характеръ и она выступаетъ, какъ опредѣленный церковно-іерархическій институтъ, обставленный подробными предписаніями. Въ постановленіяхъ этихъ соборовъ отъ пастыря требуется самое внимательное отношеніе къ кающимся: онъ долженъ подробно разспросить ихъ о всѣхъ тайныхъ грѣхахъ—о томъ, какимъ образомъ и по какому случаю они совершены; за тайныя преступленія онъ долженъ налагать и тайную эпитимію, сообразуясь съ самымъ преступленіемъ, и слѣдить за выполненіемъ оной [1]). Публичное же покаяніе по этимъ постановленіямъ должно имѣть дѣло только съ тѣмъ или другимъ важнымъ преступленіемъ, всѣмъ извѣстнымъ и судомъ признаннымъ. Одинъ изъ каноновъ собора Липтинскаго (Liptina) 742 г. гласитъ: если кто исповѣдался добровольно и тайно, тотъ долженъ нести и тайное покаяніе (эпитимію), если же преступленіе совершено публично и получило гласность, такъ что преступникъ ясно уличенъ въ немъ, то онъ долженъ и покаяніе понести публично предъ церковію. Шестой арлесскій соборъ опредѣляетъ: qui publico crimine convicti sunt, rei publice judicentur et publicam poenitentiam agant secundum canones [2]). Изъ приведенныхъ опредѣленій видно, что для наложенія публичнаго покаянія уже считалось недостаточнымъ, чтобы поступокъ сдѣлался извѣстнымъ епископу, но дѣло должно было разбираться судебнымъ порядкомъ, и если подсудимый оказывался виновнымъ, то подвергался публичному покаянію. При этомъ судѣ, а равно

стосъ не сказалъ бы, что богатымъ всего труднѣе войти въ царство небесное (Объемъ... 143). Вотъ каковы воззрѣнія самой церкви! Механическое исполненіе подвиговъ покаянія, съ ея точки зрѣнія, чуждо спасительнаго элемента. Въ этомъ случаѣ не можетъ быть и рѣчи о церковномъ разрѣшеніи, а тѣмъ болѣе о божественномъ прощеніи грѣховъ.

[1]) Binterim... V, 3 Th. p. 5; ср. Суворовъ — Объемъ... 105, 1 прим.

[2]) Binterim... V, 3 Th. p. 6.

и при церковномъ наказаніи не было ничего сакраментальнаго. Самый порядокъ при тайной исповѣди былъ совершенно иной, чѣмъ при публичномъ покаяніи. Обычаи, обряды и молитвы при частномъ покаяніи имѣютъ цѣлію преимущественно примиреніе съ Богомъ и уничтоженіе вины, напротивъ—обычаи, церемоніи и молитвы, употребляемые при публичномъ церковномъ покаяніи, имѣютъ въ виду, главнымъ образомъ, примиреніе съ церковію. Въ молитвѣ при тайной исповѣди, находящейся въ древнемъ Грегоріанскомъ сакраментаріѣ, говорится: Всемогущій Боже, по Своей благости, отпусти сему рабу, кающемуся Тебѣ; преступленіе совѣсти да послужитъ ему не столько въ наказаніе, сколько, по милости Твоего человѣколюбія, во исправленіе... Боже, явившій милость для грѣшниковъ въ скорой (тайной) исповѣди, помоги падшимъ, сжалься надъ кающимися: величіе Твоего человѣколюбія да разрѣшитъ тѣхъ, которые связаны узами преступленій. Въ молитвѣ же, читаемой при публичномъ покаяніи, говорится: мы молимъ, подай, Господи, сему рабу Твоему плодъ достойный покаянія, дабы онъ возвратился непорочнымъ къ Твоей святой церкви, отъ общенія съ которой онъ удалился по причинѣ грѣха, уклоненія на путь преступленій [1]).

Прочному установленію на западѣ института тайной исповѣди способствовали, главнымъ образомъ, принесенные на континентъ Европы пенитенціалы ирландской церкви.

Центромъ организаціи ирландской церкви служили монастыри, которымъ Ирландія преимущественно обязана распространеніемъ въ ней христіанства. Въ многочисленныхъ монастыряхъ Ирландіи, находившихся между собою въ самыхъ тѣсныхъ отношеніяхъ, упрочилась новая покаянная система. Публичное покаяніе и отлученіе, практиковавшіяся въ древней церкви, въ монастыряхъ ирландскихъ никогда не имѣли практическаго

[1]) Binterim—ibid. p. 8—9.

приложенія [1]); вмѣсто нихъ введено было частное покаяніе, налагаемое аббатомъ послѣ тайной исповѣди, которая считалась обязательною для всей монашествующей братіи. Руководствомъ для духовниковъ служили сборники покаянныхъ правилъ или такъ называемые пенитенціалы, составленные аббатами, епископами и другими благочестивыми мужами преимущественно изъ монаховъ. Въ этихъ пенитенціалахъ съ поражающею точностію были опредѣлены количественно и качественно разныя эпитиміи, налагаемыя въ воздаяніе за тотъ или иной грѣхъ; за каждый грѣхъ, говорится здѣсь, должна быть понесена точно опредѣленная и являющаяся какъ бы эквивалентомъ этого грѣха эпитимія для того, чтобы посредствомъ ея загладить вину и дать должное удовлетвореніе Богу, оскорбленному совершеннымъ прегрѣшеніемъ. Тайная исповѣдь, считавшаяся предварительно обязательною для монаховъ, потомъ была распространена и на мірянъ. Для послѣднихъ была признана необходимою исповѣдь предъ священникомъ, который долженъ былъ подробно ознакомиться съ прегрѣшеніемъ кающагося, тщательно взвѣсить тяжесть этихъ прегрѣшеній и назначить соотвѣтствующія имъ благочестивыя покаянныя дѣла и упражненія—эпитиміи. Руководствомъ для священниковъ служили тѣже пенитенціалы, которые употреблялись и въ монастыряхъ. Такимъ образомъ тайная исповѣдь сдѣлалась въ ирландской церкви повсемѣстною. Объясняя причину этого явленія, г. Сокольскій пишетъ: „частное покаяніе гораздо болѣе соотвѣтствовало духу новообращенныхъ племенъ (Ирландіи и Британіи), чѣмъ покаяніе публичное: сіе послѣднее не могло быть усвоено церковнымъ кельтическимъ правомъ уже потому, что новообращен-

---

[1]) Wasserschleben. Die Bussordnungen der abendländischen Kirche nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung. Halle. 1851. p. 11. 29. Павловъ. — Мнимые слѣды католическаго вліянія въ древнѣйшихъ памятникахъ юго-славянскаго и русскаго церк. права. Москва. 1892 г. 10 стр.

ному кельту необходимо должны были показаться унизительными и нестерпимыми тѣ церемоніи, которыми оно сопровождалось" [1]). Точно такая же покаянная система утвердилась и въ англо-саксонской церкви, благодаря вліянію британо-ирландскихъ пенитенціаловъ, принесеныхъ туда миссіонерами [2]).

Изъ ирландской и англо-саксонской церкви новая покаянная система распространилась и на материкѣ Европы, прежде всего у франковъ, основавшихъ свое королевство на развалинахъ западной римской имперіи. Франкская церковь на первыхъ порахъ находилась въ живой связи съ вселенскою церковію: она удержала древне-церковную организацію и продолжала развивать ученіе, право и покаянную дисциплину согласно со вселенскими канонами. Но вотъ, когда франки (въ VI, VII и VIII в.) подчинили своему господству всѣ германскія племена, къ новопокореннымъ племенамъ (Германіи и Гельвеціи) явились съ проповѣдію Евангелія миссіонеры ирландскіе (особенно извѣстны Колумбанъ и Галлъ) и англо-саксонскіе (св. Бонифацій, апостолъ Фризовъ, и Виллегадъ, епископъ Бременскій). Первые распространяли Евангеліе въ Бургундіи, Аллеманіи, Баваріи и Тюрингіи, послѣдніе — между сѣверными германскими племенами. Эти миссіонеры не только принесли съ собою свои пенитенціалы, но даже и составляли здѣсь новые на одинаковыхъ съ первыми началахъ. Самъ Колумбанъ составилъ пенитенціалъ, послужившій прототипомъ цѣлой серіи пенитенціаловъ, которые на ряду съ пенитенціалами Ѳедора Кентербюрійскаго, Бэды, Эгберта и др. получили широкое распространеніе во франкской церкви [3]).

---

[1]) Подробнѣе — Сокольскій. О вліяніи кельт. и герм. права... Ж. М. Н. Пр. 223 ч. 20—28. 286—311 стр.

[2]) Ibidem. 224 ч. 1—36 стр.

[3]) Объ этихъ пенитенціалахъ — см. Сокольскій. Ж. М. Н. Пр. 224. ч. 15 — 32; Суворовъ—Объемъ... 134 — 135 (о подлинности пенитенціала Колумбана).

Широкое распространеніе британо-ирландскихъ и англосаксонскихъ пенитенціаловъ въ церкви франкской объясняется тѣмъ, что до VII в. во франкской монархіи, по свидѣтельству Вассершлебена, нельзя открыть даже и слѣда пенитенціаловъ и что только Колумбанъ своимъ пенитенціаломъ, регулирующимъ покаянную дисциплину, указалъ франкской церкви на незнакомую ей доселѣ потребность [1]). Римская церковь не могла указать на эту потребность и удовлетворить ей, такъ какъ она сама не имѣла своего собственнаго пенитенціала, а получила отъ франкской же церкви; впослѣдствіи этотъ пенитенціалъ снова вернулся во франкское королевство подъ именемъ „римскаго“ [2]). Проф. Суворовъ показалъ несостоятельность мнѣнія Шмитца, который, опираясь на то, что обыкновенно изъ Рима исходили церковныя нормы для отдѣльныхъ національныхъ церквей запада, а не наоборотъ — не въ Римъ направлялись нормы изъ отдѣльныхъ мѣстныхъ церквей, утверждалъ, что будтобы римскіе пенитенціалы появились и начали дѣйствовать ранѣе ирландскихъ и англо-саксонскихъ [3]). „Неубѣдительными представляются, говоритъ проф. Суворовъ, апріорныя положенія Шмитца насчетъ того, что Римъ необходимо долженъ былъ обнаружить производительность въ области покаянной дисциплины, что въ Римѣ долженъ былъ существовать пенитенціалъ раньше чѣмъ въ какой-либо національной церкви, и изъ Рима уже долженъ былъ распространяться по отдѣльнымъ странамъ христіанскаго запада. Апріорными разсужденіями нельзя опровергнуть того, выясненнаго протестантскою нау-

---

[1]) Wasserschleben—Die Bussordnungen der abendländischen Kiche. Halle. p. 53.; Суворовъ—Объемъ... 133.

[2]) Wasserschleben—цит. соч. p. 68; ср. Суворовъ—Слѣды западно-католическаго церковнаго права въ памятникахъ древн. русск. права. Ярославль. 1888. 98 стр.

[3]) Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche. 466—470. 588—594 p.; ср. Суворовъ—Слѣды... 98—99. 100—101 стр.

кою, положенія, что римская церковь не имѣла побужденій къ выработкѣ особыхъ правилъ частнаго покаянія, такъ какъ въ ней дѣйствовали включенные въ сборникъ Діонисія Малаго обще-церковные каноны относительно публичнаго покаянія, которые и примѣнялись къ тайному, въ случаѣ если грѣхи каноническіе, облагаемые извѣстнымъ наказаніемъ, исповѣдуемы были грѣшникомъ“ [1]). Только при томъ предположеніи, что въ Римѣ не было своего собственнаго оригинальнаго пенитенціала, можно объяснить слѣдующій историческій фактъ. „Болгары просили у папы Николая сборника покаянныхъ правилъ; но хотя папа и говоритъ въ своихъ отвѣтахъ на болгарскіе вопросы, что препровождаемые имъ въ Болгарію епископы принесутъ съ собою пенитенціалъ, ни откуда однако не видно, чтобы какому-либо пенитенціалу папа придавалъ оффиціальное, общеобязательное значеніе, напротивъ онъ рекомендуетъ обращаться къ усмотрѣнію епископовъ, какъ къ главному регулятиву въ вопросахъ о покаяніи. Этотъ фактъ мало вяжется съ упомянутымъ ранѣе соображеніемъ Шмитца, что едва ли де римская церковь могла оказаться непроизводительною въ сферѣ покаянной дисциплины, такъ какъ изъ Рима де всегда исходили нормы въ отдѣльныя національныя церкви. Предполагать, что въ Римѣ изъ древности существовалъ пенитенціалъ, содержаніе котораго составляли общеобязательные церковные каноны, но который въ тоже время не былъ рекомендуемъ отдѣльнымъ церквамъ, какъ общеобязательная норма, значитъ допускать историческую несообразность“ [2]).

Такимъ образомъ, громадный успѣхъ ирландскихъ и англо-саксонскихъ пенитенціаловъ во франкскомъ королевствѣ объясняется, съ одной стороны, самою новизною ихъ, а съ другой и главнымъ образомъ, конечно, тѣмъ, что изложенная въ нихъ покаянная си-

[1]) Слѣды западно-католич. церк. права... 99—100.

[2]) Ibidem. 104—105 стр.

стема гораздо болѣе соотвѣтствовала правовымъ воззрѣніямъ континентальныхъ германскихъ племенъ, чѣмъ господствовавшая дотолѣ на западѣ покаянная система древней церкви.

Слѣдствіемъ широкаго распространенія во франкской церкви ирландскихъ и англо-саксонскихъ пенитенціаловъ было то, что новая покаянная система, на первыхъ порахъ практиковавшаяся совмѣстно съ древнецерковною покаянною системою, мало по малу стала вытѣснять послѣднюю. Фактическое вліяніе пенитенціаловъ на покаянную практику франкской церкви было настолько сильно, что оффиціальные органы церкви—епископы и соборы сочли нужнымъ противодѣйствовать распространенію ихъ. Соборы настаиваютъ на необходимости устранить изъ церковной практики пенитенціалы и основывать на будущее время рѣшенія въ покаянныхъ дѣлахъ на канонахъ вселенской церкви и на древнемъ церковномъ обычаѣ. Соборъ шалонскій (813 г.) однимъ изъ своихъ каноновъ (38) опредѣляетъ: modus autem poenitentiae peccata sua confitentibus aut per antiquorum canonum institutionem aut per sanctarum scripturarum auctoritatem aut per ecclesiasticam consuetudinem imponi debet, repudiatis ac penitus diminatis libellis, quos poenitentiales vocant, quorum sunt certi errores, incerti auctores. Затѣмъ, соборы настаиваютъ на необходимости различать явныхъ преступниковъ отъ тайныхъ грѣшниковъ и первыхъ подвергать публичному покаянію. Второй реймскій соборъ (813 г.) постановляетъ: discretio servanda est inter poenitentes, qui publice et qui absconse poenitere debent. Nam qui publice peccat, oportet ut publica multetur poenitentia et secundum ordinem canonum pro merito suo et excommunicetur et reconcilietur. Мало этого; въ противовѣсъ пенитенціаламъ, принесеннымъ съ британскихъ острововъ, франкскіе епископы начали составлять особые покаянные сборники исключительно на основаніи вселенскихъ каноновъ. Таковъ напр. сборникъ Галитгара, епископа въ Камбре, составленный по просьбѣ

епископа реймскаго Эббо, „ex Patrum dictis, canonumque quoque sententiis“ [1]).

Однако реакція не привела къ желаннымъ результатамъ: новая покаянная система вездѣ оставалась побѣдительницею; она распространялась шире и шире, и всюду пользовалась громаднымъ значеніемъ [2]). Правда, она не вытѣснила совершенно публичнаго покаянія, но сдѣлала то, что послѣднее къ началу X вѣка или ко времени составленія Региномъ извѣстнаго каноническаго сборника „de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis“, окончательно превратилось въ юридическій институтъ, навсегда уступивъ присущій ему сакраментальный элементъ тайной исповѣди.

Встрѣчающееся на западѣ въ XI и XII вѣкахъ разнообразіе воззрѣній на тайную исповѣдь объясняется не чѣмъ либо инымъ, какъ борьбою двухъ покаянныхъ системъ: новой—британской и старой или древней церковной [3]). Въ сознаніи нѣкоторыхъ теологовъ и кано-

---

[1]) Сокольскій. Ж. М. Н. Пр. 224-я ч. 28—29. 40 стр.

[2]) Объясняя значеніе ея для франкской церкви, Лёнингъ говоритъ, что въ государствѣ меровинговъ, гдѣ съ безнравственностію старчески — слабой, утонченной культуры соединились дикость и мощь германцевъ, и гдѣ ближайшимъ послѣдствіемъ соединенія народовъ подъ одною властію, казалось, былъ лишь обмѣнъ ихъ пороковъ, церковь не имѣла силы своими дисциплинарными средствами сломить господство дикихъ, необузданныхъ страстей и среди ужасающаго разврата и злодѣяній, которыми отличались короли и народъ, римляне и германцы, подготовить почву для христіанской нравственности, между тѣмъ какъ покаянная система пересаженная на континентъ Колумбаномъ, обнимала собою не тяжкія только преступленія отдѣльныхъ лицъ, а способна была покорить себѣ всю жизнь каждаго христіанина и подчинить его непрерывающемуся вліянію духовенства.—См. Суворовъ. Объемъ... 133—134.

[3]) О разнообразіи воззрѣній на тайную исповѣдь см. Суворовъ —Объемъ дисц. суда... 106 — 110. Граціанъ въ своемъ каноническомъ сборникѣ «concordantia discordantium canonum», вошедшемъ въ католическій Corpus juris canonici, подъ именемъ декрета Граціана, констатируетъ два существовавшіе въ его время взгляда на исповѣдь. Поставивъ вопросъ: «utrum sola cordis contritione et se-

нистовъ XI и XII в. настолько живучи были представленія о публичномъ покаяніи, какъ сакраментальномъ, что они никакъ не могли сразу примириться съ утверждающимся все болѣе и болѣе новымъ порядкомъ

---

creta satisfactione absque oris confessione quisque possit Deo satisfacere?—Граціанъ отвѣчаетъ, что есть такіе, которые утверждаютъ, будто можно получить прощеніе грѣховъ, не исповѣдуясь церкви и не подчиняясь приговору пастыря. Напротивъ, другіе, говоритъ Граціанъ, настойчиво заявляютъ, что безъ устной исповѣди и безъ дѣйствительнаго удовлетворенія никто, если имѣется время для сатисфакціи, не можетъ очиститься отъ грѣха; поэтому Господь чрезъ пророка Исаію говоритъ: исповѣдуй твои неправды, дабы ты оправдался. Такимъ образомъ, отсюда открывается, продолжаетъ Граціанъ, что грѣхъ безъ устной исповѣди и дѣйствительнаго удовлетворенія не прощается. Ибо если необходимо, чтобы мы исповѣдали свои грѣхи и тѣмъ оправдались, если ни одинъ грѣхъ не можетъ быть прощенъ, безъ предварительной исповѣди, если исповѣдь отверзаетъ рай, если только та исповѣдь полезна, съ которою соединено покаяніе (слѣдуетъ замѣтить, что исповѣдь и покаяніе—двѣ вещи разныя), если тотъ, кто обѣщаетъ прощеніе человѣку, принесшему тайно покаяніе предъ Богомъ, а не предъ церковію, уничтожаетъ Евангеліе и церковную власть ключей, если онъ обѣщаетъ то, въ чемъ Богомъ отказано грѣшнику; если никто не можетъ получить прощенія, не принесши соотвѣтствующаго покаянія за грѣхъ; если только пастырямъ дарована Богомъ власть взять и рѣшить; если никому не будетъ дано прощенія иначе, какъ по ходатайству церкви, то слѣдуетъ заключить, что никто прежде устной исповѣди и дѣйствительнаго удовлетворенія не уничтожаетъ своей вины за грѣхъ. Ex his omnibus facile monstratur, заключаетъ Граціанъ, sine confessione nullum veniam posse promereri. Указавъ на существованіе двухъ различныхъ взглядовъ на исповѣдь, Граціанъ предоставляетъ самому читателю сдѣлать выборъ между тѣмъ и другимъ, такъ какъ каждое мнѣніе имѣетъ своихъ мудрыхъ и благочестивыхъ представителей. Въ подтвержденіе послѣдней мысли Граціанъ приводитъ слѣдующее мѣсто изъ изъ пенитенціала Ѳеодора кентербюрійскаго: quidam Deo solummodo confiteri debere peccata dicunt, ut Graeci; quidam vero sacerdotibus confitenda esse percensent, ut tota fere ecclesia. Принадлежность этого мѣста Ѳеодору кентербюрійскому оспаривается Binterim'омъ. Denkwürdigkeiten. V. 3 Th. p. 257—265. Самъ Граціанъ, признавая необходимость тайной исповѣди предъ священникомъ и называя ее знакомъ полученнаго прощенія, въ тоже время настаивалъ на необходимости публичнаго покаянія для очищенія общеизвѣстныхъ грѣховъ. Суворовъ—Объемъ... 145. 4 прим.

вещей. Были даже такіе ревнители публичнаго покаянія, которые только за нимъ признавали сакраментальный характеръ и вовсе отрицали его за покаяніемъ частнымъ [1]).

Не мало мы видимъ попытокъ поддержать древнюю покаянную систему, возстановить публичное покаяніе въ духѣ первыхъ вѣковъ христіанства. Особенно усердно трудился въ этомъ направленіи папа Иннокентій III, которымъ было издано съ этою цѣлію очень много постановленій [2]). Преемники Иннокентія III и нѣкоторые соборы XIII и XIV вв., а особенно тридентскій соборъ не покидали заботъ о возстановленіи древней церковной покаянной дисциплины, но „духъ времени, замѣчаетъ Binterim, шелъ противъ этого возстановленія, такъ что самые мудрые прелаты и ученые сомнѣвались въ продуктивности результатовъ“ [3]).

И дѣйствительно, принесенная съ британскихъ острововъ пенитенціальная система весьма успѣшно и быстро прививалась на новой почвѣ, опираясь сначала „на обычай и на установленіе предковъ“. Вотъ что писалъ Лаврентій Испанскій схоластикъ второй половины XII в., одинъ изъ глоссаторовъ декрета Граціана: на вопросъ — гдѣ установлена исповѣдь, онъ отвѣчаетъ: „нѣкоторые говорятъ, что она введена въ раю, другіе утверждаютъ, что она установлена во времена подзаконныя, когда Іисусъ Навинъ приказалъ Ахану исповѣдать свое преступленіе (VII, 19), но болѣе правильно говорятъ тѣ, по мнѣнію которыхъ исповѣдь установлена не авторитетомъ ветхаго или новаго завѣта, а преданіемъ вселенской церкви и это преданіе

---

[1]) Одинъ изъ глоссаторовъ къ декрету Граціана замѣчаетъ: In poenitentibus, si est publica, est sacramentum, et ideo non iteratur, et convenit tantum episcopis..... si est privata, non est sacramentum, et iteratur et convenit etiam presbyterus. См. Суворовъ—Объемъ... 145. 4 прим.

[2]) Binterim... V, Th. 3. p. 280. 300.

[3]) Ibidem. p. 300—309.

церкви обязательно у насъ какъ законъ... Что разумѣлъ глоссаторъ подъ преданіемъ, это онъ ясно выразилъ ссылкой на с. 7. D. XI первой части декрета, гдѣ говорится, что въ вопросахъ, относительно которыхъ свящ. Писаніе не содержитъ ничего опредѣленнаго, какъ законъ — должны дѣйствовать обычай народа Божіяго и установленія предковъ“ [1]). Отсюда слѣдуетъ, что по воззрѣніямъ современниковъ Лаврентія тайная исповѣдь въ силу обычая установившейся практики считалась общеобязательнымъ, необходимымъ для всѣхъ христіанскимъ дѣломъ.

Къ этому времени однако появилось уже очень много и соборныхъ опредѣленій касательно тайной исповѣди. Еще задолго до Иннокентія III тайная исповѣдь возведена была въ церковный законъ, который въ XII в. соблюдался на западѣ повсемѣстно. Тулузскій соборъ 1129 г. предписываетъ: всѣ вѣрующіе обоего пола, по достиженіи возраста разумѣнія, трижды въ годъ должны исповѣдывать грѣхи предъ своимъ священникомъ, или съ согласія и дозволенія его предъ чужимъ; смиренно и по мѣрѣ силъ должны выполнять возложенное на нихъ покаяніе; затѣмъ трижды же въ годъ, именно—около Рождества, Пасхи и Пятидесятницы, принимать со всякимъ благоговѣніемъ св. таинство Евхаристіи, такъ чтобы исповѣдь предшествовала причащенію; за исключеніемъ тѣхъ, которые, по совѣту своего духовника, по уважительнымъ причинамъ на извѣстное время воздерживаются отъ причащенія. Пастыри должны строго наблюдать за этимъ: по списку именъ они обязаны узнать, нѣтъ ли такихъ, которые уклоняются отъ причащенія. Ибо уклоняющійся отъ причащенія своевольно, а не по совѣту духовника, долженъ быть подозрѣваемъ въ еретичествѣ [2]). Это опредѣленіе тулузскаго собора, говоритъ Винтеримъ, выражаетъ строгій церковный законъ, который должно разсматривать,

[1]) Суворовъ—Объемъ дисц. суда... 109—110.

[2]) Binterim. V, 3 Th. p. 266.

какъ всеобщій, такъ какъ и соборы другихъ провинцій подобнымъ же образомъ предписываютъ троекратное исповѣданіе и причащеніе. Одинъ національный соборъ Англіи требуетъ отъ каждаго, по крайней мѣрѣ, троекратной въ теченіи года исповѣди и причащенія. За Венгрію говоритъ соборъ гранскій (1114 г.), который узаконяетъ, чтобы каждый исповѣдывался и причащался около Пасхи, Пятидесятницы и Рождества Христова. Въ Германіи не считалось нужнымъ возобновлять законъ, соблюдавшійся съ первыхъ временъ. Уже на соборѣ въ Люттихѣ (710 г.) предписывается пасхальная исповѣдь и причащеніе. Но капитуляріи желаютъ, чтобы міряне, если не могутъ часто, то, по крайней мѣрѣ, трижды въ годъ должны исповѣдываться и причащаться, именно—около Пасхи, Пятидесятницы и Рождества. Точно также и Оттонъ предписываетъ Померанцамъ трижды или четырежды въ годъ исповѣдывать свои грѣхи [1]). Такимъ образомъ, каждый обязанъ былъ исповѣдываться предъ главными праздниками у своего пастыря, который и давалъ разрѣшеніе. Существовали только двѣ причины, по которымъ пастыри отказывали въ разрѣшеніи: первая, если кающійся своимъ внѣшнимъ поведеніемъ обнаруживалъ недостатокъ внутренняго раскаянія, вторая—если онъ отказывался выполнить эпитимію по предписанію духовника. Не требовалось, чтобы эпитимія была исполнена тотчасъ или до разрѣшенія, но считалось достаточнымъ дать твердое согласіе выполнить ее. Эпитиміи, какъ и прежде, состояли въ постѣ, милостынѣ и, главнымъ образомъ, въ молитвѣ, такъ какъ постъ и милостыня не для всѣхъ были удобоисполнимы. Духовники налагали эпитиміи по собственному усмотрѣнію, часто не сообразуясь ни съ древними постановленіями о по-

---

[1]) Binterim... V, Th. 3. p. 265—268. Изъ показаній Бинтерима видно, что соборныя опредѣленія касательно тайной исповѣди существовали даже въ VIII в.; въ XII же вѣкѣ они сдѣлались повсемѣстными.

каяніи, ни даже съ требованіями пенитенціаловъ, но при этомъ они всегда тщательно заботились о строгомъ соотвѣтствіи между грѣхомъ и покаяннымъ подвигомъ; въ затруднительныхъ же случаяхъ обращались за совѣтомъ къ своимъ епископамъ или къ какимъ-либо мужамъ, прославленнымъ своею мудростію и опытностію. Кающемуся внушалось, чтобы онъ не ограничивался возложенною на него пастыремъ эпитиміею, но старался бы творить и другія дѣла покаянія, не переставалъ бы внутренне раскаиваться въ своихъ грѣхахъ, ибо грѣхъ долженъ имѣть конецъ, но раскаяніе никогда [1]).

Изъ сказаннаго явствуетъ, что тайная исповѣдь, хотя относительно ея и не существовало еще закона, изданнаго высшею церковно-правительственною властію запада, фактически въ X и особенно XI и XII вв. получила прочную постановку во всѣхъ западныхъ церквахъ.

Наконецъ, папа Иннокентій III, неудачно пытавшійся возстановить публичное покаяніе въ духѣ древней церкви, на латеранскомъ соборѣ (1215 г.) издалъ обязательный для всей западной церкви законъ въ пользу тайной исповѣди. Двадцать первое правило этого собора гласитъ: каждый вѣрующій обоего пола, по достиженіи возраста разумѣнія, долженъ исповѣдывать всѣ свои грѣхи предъ приходскимъ священникомъ, по крайней мѣрѣ, однажды въ годъ и по мѣрѣ силъ выполнять возложенное на него покаяніе; затѣмъ, съ благоговѣніемъ, по крайней мѣрѣ, около Пасхи долженъ принимать св. таинство Евхаристіи; пусть онъ уклоняется отъ исповѣди предъ своимъ пастыремъ только по весьма уважительной причинѣ, въ противномъ случаѣ ему при жизни возбраняется входъ въ церковь, а по смерти лишается церковнаго погребенія. Объ этомъ спасительномъ постановленіи слѣдуетъ чаще возвѣщать

[1]) Подробнѣе—Binterim. V, Th. 3. p. 269—272.

въ церкви, дабы никто не могъ оправдываться незнаніемъ онаго. Если же кто-либо по уважительной причинѣ пожелаетъ исповѣдываться у другаго пастыря, то пусть предварительно испроситъ дозволенія у своего, иначе другой не можетъ разрѣшить его. Сопоставляя этотъ канонъ латеранскаго собора съ вышеприведеннымъ канономъ собора тулузскаго (1129 г.), мы видимъ, что первый представляетъ изъ себя буквальное повтореніе послѣдняго. Отсюда слѣдуетъ, что папа Иннокентій III вовсе не вводилъ никакого новаго закона, не произвелъ никакого измѣненія въ покаянной дисциплинѣ: еще задолго до него тайная исповѣдь возведена была на степень обязательнаго церковнаго закона; папа своею верховною властію только санкцировалъ то, что до него было узаконено многими помѣстными соборами, а потому утверждать, что Иннокентій III сдѣлалъ тайную исповѣдь общеобязательнымъ институтомъ, не значитъ ли—приписывать этому папѣ такую честь, какой онъ не заслуживаетъ. Достойно примѣчанія то обстоятельство, что помѣстные соборы, бывшіе вскорѣ послѣ собора латеранскаго, повторяя законъ объ обязанности ежегодной исповѣди, ссылаются не на опредѣленія латеранскаго собора, какъ бы слѣдовало ожидать, а на древнія постановленія: secundum statuta majorum [1]). Иннокентій III сдѣлалъ только то, что изъ практиковавшихся въ большинствѣ церквей и возведенныхъ въ законъ сроковъ исповѣди избралъ одинъ, когда каждый обязательно долженъ исповѣдываться у своего пастыря, и возвелъ его во всеобщій законъ, гарантируя исполненіе его угрозою изгнанія изъ церкви и лишенія христіанскаго погребенія. Заключительныя

---

[1]) Соборъ вигорніенскій (Wigorniens) 1240 г. предписываетъ: praecipimus igitur, juxta nostrorum statuta majorum, ut semel ad minus studeat quisque fidelis omnia peccata sua districta et dilucida confessione detegere. Harduini — Concil. VII t. p. 336. Нѣкоторые же соборы, напр. тулузскій 1228 г., все еще настаиваютъ на троекратномъ срокѣ исповѣди. Binterim... V, Th. 3. p. 282.

слова канона: „если кто-нибудь по уважительной причинѣ пожелаетъ исповѣдывался у другаго пастыря, пусть предварительно испроситъ дозволеніе на это у своего собственнаго пастыря“ — показываютъ, что папа, установляя срокъ, когда каждый долженъ исповѣдываться у своего собственнаго пастыря, хотѣлъ, по мнѣнію Бинтерима, опредѣлить права пастырей и тѣмъ самымъ возстановить миръ между ними и монахами [1]). Въ этомъ именно смыслѣ объясняетъ латеранскій канонъ самъ Иннокентій III въ одномъ изъ своихъ писемъ вскорѣ послѣ собора. „Не для обремененія васъ (пастырей), пишетъ онъ, но для утвержденія вашихъ древнихъ и новыхъ правъ, мы, предварительно кратко наставивши въ добродѣтели послушанія, повелѣваемъ всѣмъ вамъ вообще чрезъ апостольскія писанія, что чужихъ прихожанъ по воскреснымъ и праздничымъ днямъ вы, между прочимъ, не должны безразсудно обязывать къ священнодѣйствіямъ въ своихъ церквахъ или молельняхъ, ни коимъ образомъ не должны допускать ихъ къ покаянію безъ дозволенія ихъ собственнаго пастыря; если же кто-нибудь по уважительной причинѣ пожелаетъ исповѣдывать свои грѣхи предъ чужимъ пастыремъ, то, согласно съ опредѣленіемъ вселенскаго собора, пусть предварительно испроситъ дозволеніе у собственнаго пастыря или по крайней мѣрѣ прежде исповѣдуется у него и получитъ отъ него разрѣшеніе. Ибо иначе онъ не можетъ быть разрѣшенъ другимъ, такъ какъ требуется не только власть, но и знаніе (т. е. знакомство съ кающимся), а послѣдняго, какъ извѣстно, не достаетъ въ чужемъ пастырѣ“ [2]). Точно также понимали латеранскій канонъ послѣдующіе помѣстные соборы. Соборъ въ Низмѣ (Nismes) повелѣлъ даже включить въ него слѣдующее: и относительно клириковъ мы повелѣваемъ соблюдать тоже

---

[1]) Binterim... V, Th. 3. p. 283.

[2]) Binterim... V, Th. 3. p. 283, прим.

самое, т. е. что и они должны исповѣдываться у собственнаго священника, въ парохіи котораго проживаютъ... Когда грѣшникъ придетъ къ священнику, послѣдній, если только не знаетъ его, долженъ спросить — его ли онъ прихожанинъ; и если грѣшникъ дастъ отрицательный отвѣтъ, пусть узнаетъ, съ согласія ли собственнаго пастыря пришелъ онъ; если отвѣтитъ—нѣтъ, то пастырь долженъ сказать ему: братъ, я не могу тебя выслушать, иди къ своему священнику [1]). Вюрцбургскій соборъ (1298 г.) опредѣляетъ: когда грѣшникъ придетъ къ священнику для исповѣди своихъ грѣховъ, священникъ, если не знаетъ кающагося, прежде всего долженъ спросить—откуда ты? клирикъ или мірянинъ? съ дозволенія ли собственнаго священника пришелъ къ нему? и т. п. Будетъ ли господинъ или рабъ, богатый или бѣдный, воинъ или мирный житель, купецъ или крестьянинъ, кожевникъ или сапожникъ—словомъ, кто бы ни былъ по профессіи, священникъ долженъ разспросить обо всемъ и потомъ узнать, какъ и въ чемъ онъ согрѣшилъ, и какое удовлетвореніе долженъ понести, говоря при этомъ слѣдующія слова: братъ, Господь не желаетъ смерти грѣшника, но желаетъ, чтобы онъ обратился [2]).

Итакъ, на западѣ тайная исповѣдь возведена была въ церковный законъ, какъ непремѣнная обязанность каждаго христіанина, слѣдовательно явилась, какъ опредѣленный институтъ, еще задолго до Иннокентія III; послѣдній только санкцировалъ своею властію то, что до него установилось въ церковной практикѣ, — сначала путемъ обычая, а потомъ и прямыхъ соборныхъ опредѣленій.

---

[1]) Harduini—Concil. VII t.; Binterim... ibid. p. 284.

[2]) Binterim... V, 2 Th. p. 234, прим. У него же можно найти позднѣйшія соборныя постановленія касательно возраста кающихся, исповѣдныхъ свидѣтельствъ, порядка исповѣди и самого мѣста для исповѣди. V, 2 Th. p. 231—242.

На востокѣ, гдѣ древняя система публичнаго покаянія, съ подраздѣленіемъ ея на четыре степени, вслѣдствіе извѣстнаго распоряженія патріарха Нектарія, — стала ослабѣвать уже съ самаго начала V в., новая покаянная система получила прочную постановку не только не позднѣе, но и значительно ранѣе, чѣмъ на западѣ, какъ доказываетъ проф. А. С. Павловъ; отсюда то она и была заимствована въ британскіе и англо-саксонскіе пенитенціалы. „Въ развитіи новой пенитенціальной системы, пишетъ проф. Павловъ, восточная церковь на нѣсколько столѣтій опередила западную и приготовила для нея многочисленные образцы своей практики, которыми всего прежде воспользовалась ирландо-британская церковь, никогда не знавшая дисциплины публичныхъ покаяній". На вопросъ, какимъ образомъ съ востока эта пенитенціальная система могла проникнуть и распространиться сначала въ ирландо-британской, а потомъ и въ другихъ церквахъ запада, проф. Павловъ отвѣчаетъ: „Вассершлебенъ предполагаетъ, что первоначальные церковные порядки и учрежденія въ Ирландіи и Шотландіи образовались не безъ вліянія египетскихъ монастырей и пустынножительскихъ колоній. А относительно позднѣйшихъ временъ и другихъ западныхъ церквей Шмитцъ, а за нимъ и проф. Суворовъ, совершенно правильно замѣчаютъ, что восточная практика частныхъ церковныхъ покаяній могла сдѣлаться извѣстною составителямъ латинскихъ пенитенціаловъ чрезъ посредство греческихъ монаховъ, имѣвшихъ нѣсколько монастырей въ Римѣ, въ его окрестностяхъ и всего болѣе—въ южной Италіи" [1]).

Особенностію покаянной дисциплины на востокѣ служило то, что духовниками въ VIII в. были здѣсь по преимуществу, если не исключительно, монахи. По свидѣтельству Klee, были даже такіе суевѣрные почитатели монашества, которые желали возвести на сте-

[1]) Мнимые слѣды католич. вліянія... 10 стр.

пень догмата положеніе, что епископы и пресвитеры утратили власть отпускать грѣхи и что эта власть спасена благочестивыми, удалившимися изъ міра, монахами [1]). Причина сего явленія—нравственная порча греческаго духовенства: погруженіе въ мірскія дѣла [2]). На это указываетъ св. Іоаннъ Дамаскинъ, жившій въ концѣ VIII в., въ своемъ посланіи „Ἐπιστολὴ περὶ ἐξομολογήσεως καὶ περὶ ἐξουσίας τοῦ δεσμεῖν καὶ λύειν“ [3]), гдѣ онъ подробно описываетъ процессъ постепеннаго перехода власти „вязать и рѣшить“ отъ однихъ органовъ къ другимъ. На вопросъ—„можно ли исповѣдывать грѣхи монахамъ, не имѣющимъ священства, ибо мы слышимъ, говоритъ вопрошатель, что власть вязать и рѣшить дана однимъ священникамъ“—св. Іоаннъ Дамаскинъ отвѣчаетъ: что монаху, еще не украшенному свящ. саномъ, можно исповѣдывать грѣхи, какъ унаслѣдовавшему это право вмѣстѣ съ покаянною одеждою и богодарованнымъ образомъ (т. е. монашескимъ или ангельскимъ), это засвидѣтельствовано въ богодухновенныхъ писаніяхъ, которыя, если внимательно прослѣдить ихъ, убѣдятъ тебя, что я говорю правду. Раньше одни только епископы получили отъ божественныхъ апостоловъ въ наслѣдство власть вязать и рѣшить. Когда же архіереи съ теченіемъ времени сдѣлались негодными, эта страшная власть перешла къ священникамъ безукоризненной жизни и одареннымъ божественною благодатію. Затѣмъ, когда и эти послѣдніе смѣшались съ другими, когда и епископы и священники, оставивши народъ, сравнялись другъ съ другомъ, и многіе впали, какъ это теперь бываетъ, въ грѣхи обмана и пустословія, и равно погибли, власть эта перенесена была на избранный Божій народъ,—разумѣю монаховъ,—не

---

[1]) По Суворову—Объемъ... III. пр. 1.

[2]) Binterim. V, 3 Th. p. 272.

[3]) Patrologiae cursus completus—Migne. t. XCV. ser. gr. p. 283. и слѣд. Ср. Суворовъ—къ вопросу о тайной исповѣди... 58 и слѣд.

потому, чтобы власть была отнята отъ священниковъ и епископовъ, а потому, что они сами отчуждились отъ нея. Сдѣлавъ краткій отвѣтъ на предложенный вопросъ, св. Дамаскинъ не хочетъ ограничиться имъ; онъ желаетъ „издалека посмотрѣть, когда, кѣмъ и кому предоставлена была власть жертвоприношенія, вязанія и разрѣшенія“, дабы удовлетворить не только своего вопрошателя, но и всѣхъ вообще. Указавъ на многочисленные примѣры отпущенія грѣховъ Іисусомъ Христомъ, онъ продолжаетъ: „вотъ гдѣ источникъ того великаго и Бога одного достойнаго дара, которымъ и Самъ Онъ одинъ обладалъ и который Онъ, предъ вознесеніемъ на небо, оставилъ своимъ ученикамъ, вмѣсто Себя. Явившись при затворенныхъ дверяхъ, Онъ передалъ эту власть ученикамъ Своимъ, ничего не предписавъ имъ относительно эпитимій, такъ какъ зналъ, что они будутъ научены Духомъ Святымъ. По преемству епископы получили отъ апостоловъ эту власть, и именно тѣ епископы, которые были непосредственными преемниками апостоловъ на ихъ каѳедрахъ, такъ именно, чтобы другіе остальные не смѣли даже и думать объ этомъ. Вотъ какъ заботливо оберегали эту власть ученики Господа. Послѣ же, какъ мы сказали, съ теченіемъ времени достойные смѣшались и слились съ недостойными, потерялись въ толпѣ, честолюбиво стараясь опередить одинъ другаго, добиваясь первенствующаго положенія путемъ лицемѣрія, а не добродѣтели. И вотъ послѣ того, какъ лица, занявшія апостольскіе престолы, сдѣлались плотскими, чувственными, честолюбивыми и ниспали въ ереси, божественная благодать оставила ихъ и власть та отъята отъ таковыхъ, такъ какъ они не имѣли всего того, что подобаетъ имѣть священникамъ.... Въ свое время патріархи и митрополиты искали людей, проводящихъ жизнь, соотвѣтствующую слову, и не находили, или пожалуй, и находили таковаго, но предпочитали ему менѣе достойнаго, требуя лишь одного, чтобы онъ далъ на письмѣ свое исповѣданіе вѣры... и не слишкомъ

заботясь о томъ, исповѣдуетъ ли онъ ревность къ добру и ненависть къ злу... Такъ-то и случилось, что священники сдѣлались негодными и сравнялись съ народомъ... Хотя бы иногда и выходили изъ среды народа люди, лучшіе самихъ священниковъ и свѣтились бы какъ уголья въ темнотѣ, но если бы священники, по слову Господа, сіяли въ жизни своей, какъ солнце, то уголья бы никогда не дали замѣтить своего мерцанія и потускли бы, подавленные большимъ свѣтомъ. Но вотъ, и послѣ того какъ у большей части остались одинъ лишь внѣшній видъ и одна лишь одежда священства, даръ Духа перешелъ къ монахамъ, что и обнаруживалось уже несомнѣнными признаками, такъ какъ они именно дѣлами своими доказывали апостольскую жизнь".

Однако скоро начался поворотный процессъ въ пользу іерархіи; монахи должны были уступить священникамъ право исповѣди, когда деморализація коснулась ихъ и такимъ образомъ поколебался ихъ прежній авторитетъ. Поворотный процессъ начался уже при Іоаннѣ Дамаскинѣ, какъ видно изъ слѣдующихъ словъ посланія: „діаволъ, замѣтивъ, что монахи, въ качествѣ какъ бы новыхъ учениковъ Христа, начинаютъ прославляться въ мірѣ, блистать и жизнію и чувствами, подставилъ къ нимъ ложныхъ братьевъ — свои орудія и смѣшалъ ихъ съ тѣми. Въ теченіи времени они разрослись и, какъ видишь, сдѣлались негодными, ни чѣмъ не лучшими тѣхъ, которые поднялись до чести предстоятельства—разумѣю патріарховъ, митрополитовъ и епископовъ". Такимъ образомъ, монахи, бывшіе почти исключительными органами вязательной и разрѣшительной власти, потеряли свое значеніе, когда оставили добродѣтельную жизнь и уклонились на путь порока; исповѣдь снова стала совершаться лицами, облеченными іерархическимъ саномъ.

Самъ Іоаннъ Дамаскинъ держится того взгляда, что для выслушиванія исповѣди и для разрѣшенія отъ грѣховъ требуется іерархическій санъ. „Власть отпускать грѣхи, говоритъ онъ, усвояется священнодѣй-

ствующимъ, и только имъ однимъ, но не большинству ихъ, какъ я думаю, чтобы они, будучи сѣномъ, не сгорѣли по этой самой причинѣ,—однимъ словомъ тѣмъ только священникамъ и монахамъ, которые заслуживаютъ быть причисленными къ хору учениковъ Христовыхъ".

Монахъ Меѳодій предложилъ св. Ѳеодору Студиту (въ концѣ VIII и началѣ IX в.) слѣдующій вопросъ: можетъ ли простой монахъ, не имѣющій священнаго сана, налагать эпитиміи, въ случаѣ недостатка въ пресвитерахъ, и въ виду вѣры приходящаго? Святой отецъ отвѣтилъ: „не необычно и простому монаху налагать эпитиміи" [1]). Самая постановка этого вопроса показываетъ, что монахи стали уже утрачивать то значеніе въ покаянной церковной практикѣ, какимъ они пользовались ранѣе — въ самый разцвѣтъ монашества. Теперь потребовалось уже узнать отъ авторитетнаго представителя монашества, которому, конечно, лучше всего извѣстны были права монаховъ,—могутъ ли монахи, не украшенные священнымъ саномъ, принимать исповѣдь и давать разрѣшеніе. Сдержанный отвѣтъ св. Студита свидѣтельствуетъ, что прежняя покаянная практика стала ослабѣвать, хотя еще и поддерживалась обычаемъ. Современникъ Ѳеодора Студита, патріархъ константинопольскій Никифоръ (806—815) въ своихъ правилахъ выставляетъ принципіальное требованіе, чтобы епископы поручали выслушивать исповѣдь только подчиненнымъ имъ пресвитерамъ, а не кому-либо другому [2]).

Отмѣтимъ еще слѣдующій фактъ, относящійся къ X вѣку. Въ житіи преподобнаго Нила Младшаго (X в.) разсказывается, что одна женщина, по имени Авара, вдова дукса Капуи Пандульфа, виновная въ умерщвленіи своего родственника, политическаго соперъ-

[1]) Migne — Patrol. curs. complet. ser. gr. 99 t. Epist. Theod. Stud. 215. lib. IV. Ср. Суворовъ — къ вопросу о тайн. испов.... 69 стр.

[2]) Прав. 88. По изданію Питры 336 стр.

ника ея сыновей, обратилась къ препод. Нилу съ просьбою назначить ей эпитимію за это преступленіе. Преподобный сначала отказывался отъ этого и предлагалъ кающейся обратиться къ епископамъ, говоря, что имъ именно Спаситель вручилъ власть вязать и рѣшить. И только послѣ того, какъ Авара отвѣтила, что она уже исповѣдалась предъ епископами и получила отъ нихъ эпитимію — три раза въ недѣлю прочитывать Псалтирь, — препод. Нилъ согласился и со своей стороны предложить ей врачевство [1]). Изъ приведеннаго факта слѣдуетъ, что, по сознанію самихъ монаховъ, власть „вязать и рѣшить“ de jure должна принадлежать епископамъ и что, стало быть, если прежде они фактически завѣдывали покаянною дисциплиною, то вовсе не потому, что такъ и должно быть, но въ силу особенныхъ обстоятельствъ времени—вслѣдствіе нравственной порчи духовенства и нравственной доблести монашества, которою они и привлекали къ себѣ всѣхъ чающихъ спасенія; „если бы священники, какъ прекрасно выразился св. Дамаскинъ, сіяли въ жизни своей какъ солнце, то уголья бы никогда не дали замѣтить своего мерцанія и потускли бы, подавленные большимъ свѣтомъ“. Однако разнообразіе воззрѣній на тайную исповѣдь послѣ Іоанна Дамаскина [2]) ясно свидѣтельствуетъ, съ одной стороны о томъ, какъ глубоко укоренился въ сознаніи народа обычай обращаться за исповѣдію къ монахамъ, а съ другой—о томъ, какъ медленно совершался поворотный процессъ въ пользу церковной іерархіи. Да и могло ли быть иначе. Всякому извѣстно, что внутренняя жизнь народа — его нравы и обычаи, понятія и воззрѣнія, порядки и учрежденія—не знаетъ скачковъ и крутыхъ переворотовъ: то, что успѣло прочно укрѣ-

---

[1]) Migne—Patrol. curs. compl. gr. ser. 120 t. p. 136; ср. Павловъ—Мнимые слѣды... 11 стр.

[2]) Факты этого рода тщательно собраны и сгруппированы проф. Суворовымъ.—Къ вопросу о тайной исповѣди... 69—110 стр.

питься въ народной практикѣ, можетъ исчезнуть только путемъ медленнаго и постепеннаго вымиранія или исправленія.

Когда завершился процессъ въ пользу церковной іерархіи, когда именно епископы и пресвитеры снова стали завѣдывать покаянною практикою, точную дату указать трудно; во всякомъ случаѣ ранѣе XII вѣка—эпохи знаменитыхъ канонистовъ Вальсамона, Зонары и Аристина, которые категорически заявляютъ, что для выслушиванія исповѣди и для разрѣшенія отъ грѣховъ необходимъ іерархическій санъ; епископа они считаютъ главнымъ органомъ вяжущей и разрѣшительной власти, но не исключительнымъ: въ качествѣ епископскаго делегата можетъ выслушивать исповѣдь и мірской священникъ [1]). Кромѣ того Вальсамонъ указываетъ уже и опредѣленный возрастъ для исповѣди: онъ считаетъ возможнымъ допускать къ исповѣди даже шестилѣтнихъ дѣтей; отсюда ясно, что на исповѣдь онъ смотритъ, какъ на необходимое условіе прощенія грѣховъ [2]). Если принять во вниманіе то обстоятельство, что въ XI—XII вѣкахъ восточная церковь находилась въ частыхъ сношеніяхъ съ западною, гдѣ институтъ тайной исповѣди окончательно сформировался уже въ XI в., то можно думать, что въ это же время онъ получилъ надлежащую постановку и на востокѣ.

Въ заключеніе скажемъ нѣсколько словъ по вопросу о церковномъ судѣ въ Россіи. Не излагая исторіи этого вопроса, мы остановимъ свое вниманіе только на одномъ въ высшей степени поучительномъ—въ виду практическихъ потребностей настоящаго времени—фактѣ, когда затронутъ былъ одинъ изъ каноническихъ принциповъ, выставленныхъ преосв. Іоанномъ въ его

---

[1]) См. отвѣты Вальсамона на вопросы александрійскаго патріарха Марка. *Ράλλη καὶ Πότλη-Σύνταγμα.* IV, отв. 21. 22. 37.

[2]) Чит. отвѣт. Вальсамона на вопросъ Марка: *πόσα ετῆς ἀνὴρ ἡ γυνὴ δεχθείη εἰς ἐξαγορείαν;—Σύνταγμα...* IV, 50 вопр. и отв.

трудахъ, именно—о принадлежности церковно-судебной власти епископу. Читатель, безъ сомнѣнія, догадывается, что мы имѣемъ въ виду неудавшуюся попытку реформировать церковный судъ.

Послѣ реформы гражданскаго суда (въ шестидесятыхъ годахъ настоящаго столѣтія) поднятъ былъ вопросъ о реформѣ суда церковнаго. Въ 1870 году учрежденъ былъ особый комитетъ, подъ предсѣдательствомъ архіепископа (впослѣдствіи митрополита) Макарія, изъ духовныхъ (членовъ консисторій) и свѣтскихъ (юристовъ) лицъ. Согласно съ Высочайшимъ повелѣніемъ, задачею комитета служило: „составить основныя положенія преобразованія судебной части по духовному вѣдомству, сообразно тѣмъ началамъ, на которыхъ совершено преобразованіе судоустройства и судопроизводства по гражданскому, военному и морскому вѣдомствамъ, по примѣненію этихъ началъ, насколько окажется полезнымъ и возможнымъ, къ свойству, цѣлямъ и потребностямъ суда духовнаго“ [1]). И вотъ, вопросъ о церковномъ судѣ сдѣлался предметомъ горячихъ преній, обильныхъ разсужденій не только со стороны духовной, но и со стороны свѣтской прессы. Та и другая явились предъ комитетомъ со своими услугами — съ предложеніемъ различныхъ проэктовъ, причемъ онѣ не жалѣли красокъ при изображеніи ненормальностей въ постановкѣ церковнаго суда. Познакомимся съ важнѣйшими изъ этихъ проэктовъ.

Проф. Соколовъ, указывая на неудовлетворительность организаціи церковнаго суда въ Россіи, видитъ главную причину зла въ той централизаціи власти, которая замѣчается у насъ въ епархіальномъ вѣдомствѣ; епархіальный архіерей является здѣсь какъ бы главнымъ фокусомъ, въ которомъ концентрируются всѣ правительственныя полномочія. „Не легко указать еще другое лице, пишетъ проф. Соколовъ, которое, въ

---

[1]) **Предполагаемая реформа церковнаго суда. 1-й вып. 1 стр. Спб. 1873 г.**

предѣлахъ своего вѣдомства, совмѣщало бы въ себѣ такую разнообразную власть и къ которому, притомъ непосредственно, сводились бы, какъ къ источнику, самыя разнообразныя стороны епархіальной жизни во всѣхъ ея проявленіяхъ. Онъ (архіерей) главный распорядитель духовной администраціи, хозяинъ церковнаго имущества, главный судья по всѣмъ дѣламъ духовенства, онъ блюститель религіозной мысли и чистоты нравовъ. онъ цензоръ непечатныхъ поученій духовенства, онъ отецъ своихъ дѣтей и пр.“ [1]). Въ частности въ лицѣ епархіальнаго архіерея сосредоточены всѣ функціи судебной власти: a) „обвинительная, по соображеніямъ которой опредѣляется преданіе суду; b) слѣдственная, по указаніямъ и подъ вліяніемъ которой собираются данныя для суда; c) судебная въ тѣсномъ смыслѣ, отъ которой зависитъ окончательный приговоръ, и d) аппелляціонная—къ архіерею же приносятся жалобы на дѣйствія различныхъ лицъ, которымъ онъ заблагоразсудитъ поручить исполнительную часть дѣла“ [2]). Но главная бѣда, по мнѣнію проф. Соколова, еще не въ этомъ, а въ томъ, что „самая власть архіерейская, не смотря на всю широту произвола, лишена внутренней свободы и самостоятельности дѣйствій, т. е. возможности слѣдовать однимъ только требованіямъ закона и справедливости, потому что, вслѣдствіе смѣшеніе суда съ администраціею, отправленія правосудія не могутъ опредѣляться одними требованіями закона и правды, но по необходимости подчиняются вліянію самыхъ разнообразныхъ соображеній и побужденій, которыя, какъ бы ни были благонамѣренны, оказываются препятствующими правильному отправленію правосудія“ [3]).

Что касается вспомогательныхъ при архіереѣ учрежденій, то ни одно изъ нихъ не имѣетъ самостоятельной

---

[1]) Прав. Обозр. 1870. I, 977 стр. ср. Пр. Обозр. 1871. II, 491.

[2]) Прав. Обозр. 1870. I, 978—979.

[3]) Ibidem. 979—980 стр.

юрисдикціи. Консисторія, — предназначенная „опредѣлять дѣятельность архіерейской власти, указывать для нея извѣстныя границы и формы и направлять движеніе дѣлъ сообразно съ ихъ свойствомъ и требованіями закона“ [1]),—de facto не выполняетъ своего назначенія. Вслѣдствіе скопленія въ ней необыкновенной массы дѣлъ, со стороны членовъ консисторіи положительно невозможно внимательное и разумное отношеніе къ каждому дѣлу, а потому „они ограничиваются только тѣмъ, что подписываютъ журналы и протоколы, или возлагаютъ свою ношу на канцелярію, т. е. на перваго попавшагося“ [2]). По своимъ отношеніямъ къ архіерею консисторія является только простымъ орудіемъ, чрезъ которое производятся различныя отправленія архіерейской власти: архіерей можетъ отмѣнить даже единогласное постановленіе консисторіи, такъ что послѣдняя есть „не болѣе, какъ оффиціальная канцелярія при архіереѣ, имѣющая производить приготовительную работу по дѣламъ, въ нее вступающимъ, которую потомъ чужая рука будетъ заканчивать“ [3]).

Благочинные, избираемые архіереемъ для наблюденія „всякаго въ церкви Божіей, а особливо въ служителяхъ ея—священникахъ, діаконахъ и причетникахъ, поряда и исправности“ (Инструкц. благоч. ст. I), самостоятельной юрисдикціи, поставленной въ правильныя условія и границы, не имѣютъ. „Что касается обязанностей слѣдователя, которыя, по предписанію архіерея или консисторіи, могутъ быть возлагаемы на благочинныхъ (ст. 44), то при существующихъ отношеніяхъ благочиннаго къ своему окружному духовенству, при полной зависимости его отъ центральной власти, при совершенной неопредѣленности формъ слѣдствія и отсутствіи ближайшаго контроля надъ его производствомъ,

---

[1]) Ibid. 981 стр.

[2]) Ibid. 981—984 стр.

[3]) Ibid. 985—990 стр.

эта дѣятельность можетъ представлять самое обширное поприще для произвола, личныхъ симпатій, придирокъ и вымогательствъ, и духовно-судебная практика изобилуетъ примѣрами въ этомъ родѣ. Здѣсь почти все зависитъ отъ личныхъ качествъ благочиннаго, и самъ законъ, за отсутствіемъ точно установленныхъ гарантій, ограничивается воззваніемъ къ нравственному чувству своего исполнителя, предписывая ему слѣдовать порядочно, по сущей справедливости, другу не дружить, а недругу не мстить, безъ проволочки времени (ст. 44), т. е. замѣняя юридическія формы нравственными наставленіями“ [1]).

Показавъ неудовлетворительность организаціи церковнаго суда въ Россіи, проф. Соколовъ заключаетъ: „подобная организація не можетъ соотвѣтствовать цѣлямъ и потребностямъ правосудія, преимущественно нуждающагося въ обезпеченіи самостоятельности и въ гарантіяхъ отъ всякаго вмѣшательства произвола и административныхъ соображеній“ [2]).

Въ самомъ судопроизводствѣ проф. Соколовъ усматриваетъ слѣдующіе крупные недостатки: a) формы предварительнаго слѣдствія, скопированныя съ установленнаго въ общемъ законодательствѣ и уже отмѣненнаго порядка, устарѣли и потому требуютъ измѣненій; b) духовный процессъ, облеченный въ письменную форму, не представляетъ никакихъ достаточныхъ средствъ для убѣжденія въ фактической истинѣ со стороны судьи и для сохраненія и защиты своихъ правъ со стороны подсудимаго, и c) аппелляціонный порядокъ устроенъ такъ, что не представляетъ для стороны обвиняемой достаточныхъ средствъ къ огражденію своей невинности и возстановленію своихъ правъ [3]).

---

[1]) Ibid. 990—994 стр.

[2]) Ibid. 995 стр.

[3]) Ibid. 996—1010 стр.; ср. Прав. Обозр. 1871. I, 321—322.

По проэкту проф. Соколова прежде всего необходимо примѣнить къ духовному вѣдомству принципъ отдѣленія суда отъ администраціи, составляющій одну изъ существенныхъ гарантій правосудія, необходимо отнять судебную власть у архіерея [1]). Этотъ принципъ будто бы не находится въ противорѣчіи ни со свящ. Писаніемъ, ни съ канонами вселенской церкви, такъ какъ и тамъ и здѣсь епископу предоставленъ только судъ моральный, а не юридическій: „идея нераздѣльности властвованія и на ней основанное соединеніе въ одномъ лицѣ суда, администраціи, законодательства и исполнительной власти—не есть церковно-каноническая идея; она есть общая идея всего византійско-римскаго міра, господствующая въ византійско-императорскомъ правѣ, откуда она сама собою перешла въ каноническое законодательство“ [2]). Епархіальному архіерею, вмѣсто судебной власти, должны быть предоставлены права и обязанности прокурорскаго надзора, т. е. возбужденіе преслѣдованія противъ нарушителей обязанностей по должности, наблюденіе чрезъ особыхъ органовъ епархіальной прокуратуры за производствомъ предварительныхъ слѣдствій, публичное обвиненіе чрезъ нихъ же во время судебнаго слѣдствія, право аппелляціонныхъ и кассаціонныхъ отзывовъ и общій надзоръ за судебными установленіями и должностными лицами [3]).

Другія два начала, которыя, по проэкту проф. Соколова, должны быть положены въ основаніе организаціи судовъ духовнаго вѣдомства это: a) выборъ судей самимъ духовенствомъ епархіи (а не правительственное назначеніе) [4]) и b) гласность суда [5]). Отдѣ-

[1]) Прав. Обозр. 1871. I, 330—331.

[2]) Ibid. 332—341; ср. 385—386 стр.; Прав. Обозр. 1871, II, 493—495. 500.

[3]) Прав. Обозр. 1871. I. 344—353 стр.; ср. Пр. Об. 1871. II, 495.

[4]) Прав. Обозр. 1871. I, 353—362 стр.

[5]) Ibidem. 673—686 стр.

леніе суда отъ администраціи, выборный порядокъ судей и гласность суда составляютъ, по мнѣнію автора проэкта, „три коренныя, фундаментальныя начала, на которыхъ долженъ основываться судъ въ духовномъ вѣдомствѣ, чтобы удовлетворить разумнымъ требованіямъ современной церковной жизни. Внутренняя связь между этими принципами до такой степени неразрывна, что ослабленіе котораго-нибудь одного изъ нихъ непремѣнно должно отозваться стѣсненіемъ или искаженіемъ другихъ“ [1]).

Раціональная организація церковнаго судоустройства, по начертаніямъ проф. Соколова, должна быть такова. Низшую судебную инстанцію долженъ составлять „мѣстный судъ“. Съ этою цѣлію всѣ наши епархіи слѣдуетъ раздѣлить на участки по уѣздамъ — въ центральныхъ селахъ и городахъ, и въ каждомъ изъ такихъ участковъ всѣмъ духовенствомъ, принадлежащимъ къ уѣзду, избрать на основаніи опредѣленнаго въ законѣ умственнаго, нравственнаго и служебнаго ценза одного духовнаго судью изъ пресвитеровъ, къ которому, на случай болѣзни, отвода и т. п., присоединить одного кандидата или помощника и обезпечить того и другаго опредѣленнымъ содержаніемъ. Компетенція мѣстнаго суда должна быть аналогична съ компетенціею мировыхъ судей. По однимъ дѣламъ приговоры мѣстнаго судьи должны быть окончательными, по другимъ—онъ долженъ служить первою инстанціею [2]). Аппелляціонную на приговоръ мѣстнаго суда и вмѣстѣ съ тѣмъ вторую судебную инстанцію слѣдуетъ устроить въ общемъ епархіальномъ судѣ, но совершенно отдѣльно отъ консисторіи. Епархіальный судъ долженъ быть составленъ не менѣе, какъ изъ трехъ членовъ, избранныхъ духовенствомъ всей епархіи изъ опытныхъ и

---

[1]) Ibidem. 687 стр.

[2]) Ibidem. 689—671. 362—363 стр. (страницы перепутаны: слѣдующая страница послѣ 696—669. 671 и т. д.).

извѣстныхъ по своему образованію и нравственнымъ качествамъ духовныхъ лицъ. Формальная повѣрка правильности выборовъ должна быть предоставлена епархіальной власти, а утвержденіе въ должностяхъ—св. Синоду. Компетенцію епархіальнаго суда должны составлять всѣ дѣла о проступкахъ и преступленіяхъ духовенства, изъятыя изъ вѣдомства духовныхъ судей, которыя разсматриваются теперь формальнымъ порядкомъ въ консисторіяхъ [1]). Высшую судебную инстанцію (аппелляціонную на приговоръ епархіальныхъ судовъ) цѣлесообразнѣе всего было бы устроить не при св. Синодѣ, которому должна принадлежать власть кассаціонная, а при каждомъ митрополитѣ или старшемъ архіепископѣ. Въ эту инстанцію должны входить два архіерея по избранію Синода и два лучшіе представителя окружнаго духовенства по выбору. Здѣсь долженъ происходить судъ надъ епископами по проступкамъ и преступленіямъ противъ должности и здѣсь же должны утверждаться высшія по суду наказанія для виновныхъ и осужденныхъ изъ пресвитеровъ, напр. лишеніе сана, удаленіе отъ должности и пр. [2]).

Мы довольно подробно изложили проэктъ проф. Соколова на томъ основаніи, что всѣ остальные проэкты въ своихъ существенныхъ чертахъ сходны съ нимъ.

По первому комитетскому проэкту низшую судебную инстанцію составляетъ пресвитеръ, которому подсудны: а) дѣла объ оскорбленіяхъ чести, наносимыхъ духовными лицами духовнымъ же или свѣтскимъ лицамъ, и d) дѣла о такихъ преступленіяхъ и проступкахъ духовныхъ лицъ, которые влекутъ за собою низшіе виды наказаній; при этомъ приговоры духовнаго судьи, за которые въ законѣ опредѣляются: денежныя взысканія свыше 5 рублей, временное запрещенія бого-

---

[1]) Ibidem. 671—678 стр.

[2]) Ibidem. 678—690 стр.

служенія на срокъ отъ двухъ недѣль до двухъ мѣсяцевъ и временное испытаніе въ архіерейскомъ домѣ отъ 7 дней до 2 мѣсяцевъ — представляются на разсмотрѣніе и окончательное рѣшеніе епархіальнаго архіерея; приговоры же, за которые въ законѣ опредѣляются бо́льшія наказанія (напр.—запрещеніе богослуженія на время свыше двухъ мѣсяцевъ, удаленіе отъ должности и т. д.), представляются епархіальному архіерею и утверждаются имъ, если на нихъ не подано обжалованія кѣмъ-либо изъ участвующихъ въ дѣлѣ лицъ; въ послѣднемъ случаѣ архіерей переноситъ дѣло для окончательнаго рѣшенія въ епархіальный судъ. Епархіальный судъ учреждается въ каждой епархіи и состоитъ не менѣе какъ изъ трехъ пресвитеровъ, избираемыхъ депутатами отъ духовенства и представителями отъ земства и утверждаемыхъ св. Синодомъ; одинъ изъ нихъ — предсѣдатель. Епархіальный судъ пресвитеровъ судитъ всѣ дѣла, какія судитъ и нынѣшняя консисторія, за исключеніемъ тѣхъ, кои подлежатъ вѣдѣнію духовнаго судьи. Высшею судебною инстанціею должно служить судебное отдѣленіе при св. Синодѣ [1]). Послѣдній комитетскій проэктъ представляетъ изъ себя подробное развитіе перваго проэкта съ незначительными измѣненіями, касающимися главнымъ образомъ второй судебной инстанціи. Вотъ содержаніе его въ общихъ чертахъ. Въ каждомъ участкѣ епархіи состоитъ одинъ духовный судья и къ нему кандидатъ, избираемые на три года всѣми священно и церковно служителями участка и представителями отъ приходовъ. Компетенція духовнаго судьи таже самая, что и въ первомъ проэктѣ. Вторую судебную инстанцію составляетъ духовно-окружной судъ (вмѣсто епархіальнаго — по первому проэкту), простирающій свою власть на нѣсколько епархій (3 или 4); онъ состоитъ изъ предсѣдателя — безъ епархіальнаго архіерея (не

[1]) Предпол. реформа церк. суда II вып. 143—219. 269—273.

участвующаго въ дѣлахъ духовной администраціи), назначаемаго Высочайшею властію по представленію св. Синода, и членовъ — пресвитеровъ, избираемыхъ на шесть лѣтъ депутатами отъ духовенства и представителями земства въ каждой епархіи, входящей въ составъ духовно-судебнаго округа, и утверждаемыхъ мѣстными епархіальными архіереями. Духовно-окружному суду подлежатъ: а) дѣла по отзывамъ и протестамъ на приговоры духовныхъ судей и b) всѣ дѣла, изъятыя изъ вѣдомства духовныхъ судей и не подлежащія вѣдѣнію судебнаго отдѣленія и общаго собранія св. Синода. Высшую инстанцію составляетъ судебное отдѣленіе св. Синода, которое состоитъ изъ первоприсутствующаго и членовъ архіерейскаго сана и пресвитерскаго. Членовъ архіерейскаго сана, со включеніемъ и первоприсутствующаго, полагается двѣ трети, а пресвитерскаго—одна треть; какъ первоприсутствующій, такъ и члены назначаются Высочайшею властію; они должны быть свободны отъ исправленія всѣхъ другихъ обязанностей, кромѣ судейскихъ. Судебному отдѣленію св. Синода подлежатъ дѣла по отзывамъ и протестамъ на приговоры духовно-окружныхъ судовъ, постановленные ими въ качествѣ судовъ первой инстанціи. Для разсмотрѣнія дѣлъ по жалобамъ на приговоры судебнаго отдѣленія св. Синода и для суда надъ членами и присутствующими св. Синода составляется общее собраніе обоихъ отдѣленій (судебнаго и административнаго) св. Синода подъ предсѣдательствомъ первенствующаго члена св. Синода [1]).

Однако ни проэкты частныхъ лицъ, ни комитетскіе проэкты не были утверждены Высочайшею властію, такъ какъ они встрѣтили сильный протестъ со стороны епархіальныхъ архіереевъ, которые видѣли въ нихъ посягательство на ихъ исконныя права. Составленные подъ сильнымъ вліяніемъ тѣхъ началъ, которыя легли

---

[1]) Подробнѣе: Христ. Чтеніе 1872. Декабрь; Прав. Обозр. 1873. Январь; Предполаг. реформа церк. суда II вып. 305—363.

въ основу произведенной реформы гражданскаго суда, всѣ эти проэкты считали отдѣленіе суда отъ администраціи, отнятіе судебной власти у епископа conditio sine qua non раціональной постановки церковнаго суда, — каковое требованіе шло въ разрѣзъ съ основными каноническими нормами. Реформа гражданскаго суда ни коимъ образомъ не можетъ служить образцомъ для рефомы суда церковнаго, имѣющаго свою собственную природу, свою цѣль и свои средства для достиженія этой цѣли. „Извѣстно, что преобразованіе всякаго бытоваго института, говоритъ проф. Барсовъ, тогда приноситъ добрые и удовлетворительные плоды, когда при этомъ преобразованіи не только бываютъ сознаны и устранены недостатки, подавшіе поводъ къ къ самому преобразованію, но и когда бываютъ приведены въ ясность и сохранены самыя тѣ основы и требованія, которыя, скрываясь въ существѣ улучшаемаго института, необходимо должны отличать и сопровождать собою все послѣдующее его существованіе и дѣятельность. Всякій институтъ бываетъ хорошъ въ томъ видѣ, когда онъ, сохраняя свою собственную физіономію, вполнѣ отвѣчаетъ требованіямъ времени, когда онъ, утверждаясь на своихъ природныхъ началахъ, вполнѣ достигаетъ указанной ему цѣли“ [1]). Между тѣмъ представленные проэкты разрушали „природныя начала“ церковнаго суда.

Напрасно сторонники реформы (проф. Соколовъ) указываютъ на различіе между юридическимъ судомъ и моральнымъ, утверждая, что будто бы Спаситель предоставилъ апостоламъ только право моральнаго, а не юридическаго суда [2]). Въ своемъ мѣстѣ мы замѣчали, что въ извѣстномъ изреченіи евангелиста Матѳея о согрѣшающемъ братѣ (XVIII, 15 — 19) рѣчь идетъ о судѣ процессуальномъ—юридическомъ; еван-

[1]) Христ. Чтеніе 1870. II, 463.

[2]) Прав. Обозр. 1871. I, 333—334; 1871. II, 496—499.

гелистъ говоритъ о юридическихъ предметахъ и юридическими же терминами. Forum externum и forum internum основываются на одномъ божественномъ полномочіи „вязать и рѣшить“ [1]).

Несправедливо также утверждаетъ проф. Соколовъ, что идея нераздѣльности властвованія и основанное на ней соединеніе въ одномъ лицѣ всѣхъ полномочій церковной юрисдикціи — не церковно-каноническая, а заимствованная изъ византійско-римскаго міра. Эта идея указана Самимъ Божественнымъ Основателемъ христіанства, предоставившимъ апостоламъ всю сумму власти надъ ввѣреннымъ стадомъ: они были и законодателями, и администраторами, и судьями. Идея нераздѣльности власти существуетъ съ самыхъ первыхъ вѣковъ, а „въ формахъ и учрежденіяхъ того времени, по словамъ самого проф. Соколова, мы можемъ видѣть чистѣйшее и цѣльное безъ примѣси отраженіе жизненныхъ христіанскихъ идей, такъ свѣжихъ еще тогда и такъ близкихъ къ своему первоначальному источнику“ [2]), т. е. Спасителю, а не византійско-римскому праву. Такимъ образомъ, принципъ отдѣленія суда отъ администраціи, какъ принципъ совершенно ложный, не можетъ быть положенъ въ основу церковнаго судоустройства. „Власть въ государствѣ, а равно и въ церкви, пишетъ Molitor, есть и всегда останется по природѣ только одна; разнообразіе ея представляется только въ способахъ и орудіяхъ, чрезъ которые она проявляется въ дѣятельности. Власть остается всегда одна и таже—будетъ ли ее исполнять первоначальный носитель самъ, или поручитъ другому, обставитъ ли исполненіе судебными формами, или нѣтъ. Модное, такъ называемое, „отдѣленіе суда отъ администраціи“, которое стремится совершенно разорвать эти тѣсно

---

[1]) Такого взгляда держался ранѣе и самъ проф. Соколовъ. Прав. Обозр. 1870. II, 310—311.

[2]) Прав. Обозр. 1870. II, 303.

связанныя между собою области, вноситъ большую путаницу элементарныхъ юридическихъ понятій въ сферу публичнаго права“ [1])... Справедливо замѣчаетъ и г. Заозерскій, что „власть судебная не есть какое-либо совершенно отдѣльное полномочіе, а судья—отдѣльный органъ, особенное учрежденіе отъ правителя: это—только отрицательное выраженіе единой въ существѣ своемъ Божественной власти; судья есть въ тоже время и лицо, облеченное властію надъ подсудимымъ и въ другихъ отношеніяхъ—есть его начальникъ“ [2]).

Въ виду всего этого ни одинъ изъ изложенныхъ нами проэктовъ не могъ получить и дѣйствительно не получилъ практическаго приложенія, такъ что послѣ многихъ толковъ о преобразованіи церковнаго суда, вопросъ этотъ нисколько не двинулся впередъ [3]). Между тѣмъ настоятельная нужда въ разрѣшеніи этого вопроса и доселѣ остается во всей своей силѣ. И въ настоящее время продолжаютъ раздаваться жалобы на крайне неудовлетворительную постановку церковнаго суда. „Отсутствіе строго опредѣленнаго основанія для церковно-судной практики, читаемъ въ одной изъ передовыхъ статей „Церковнаго Вѣстника“, съ одной стороны ведетъ къ тому, что духовные суды, постановляя сплошь и рядомъ такія рѣшенія, какихъ не можетъ себѣ представить самый прозорливый юристъ, выработали цѣлую систему условныхъ правъ и условныхъ законовъ, допускающихъ различныя изъятія, видоизмѣненія и нарушенія примѣнительно къ обстоятельствамъ отдѣльныхъ случаевъ, а съ другой—оно влечетъ за собой общую приниженность духовенства. Это именно обстоятельство вызываетъ въ нашемъ духовенствѣ, особенно

---

[1]) Ueber Kanonisches Gerichtsverfahren gegen Kleriken .. p. 8.

[2]) Церковный судъ въ первые вѣка христіанства. 51 стр.; ср. Предполагаемая реформа церк. суда. II вып. 413—414; Суворовъ—Курсъ церк. права II т. 173.

[3]) Подробный разборъ проэктовъ—см. въ соч. Лаврова «Предполагаемая реформа церк. суда». I—II вып.

сельскомъ, какую то неопредѣленность въ отношеніяхъ къ епархіальной власти, клиру и прихожанамъ, отсюда же получается столь распространенная среди духовенства боязнь суда, чувство безправія и беззащитности предъ нимъ, вытекающее изъ убѣжденія, что все въ этомъ судѣ зависитъ отъ извѣстныхъ условныхъ пріемовъ и уловокъ, отъ лицъ судящихъ, а не отъ закона, такъ какъ онъ всецѣло въ распоряженіи судей“ [1]). Главнѣйшею задачею будущей реформы должно быть—„выработать единое, стройное законодательство для суда духовнаго съ проникновеніемъ всего зданія этого законодательства принципами древнихъ каноновъ, причемъ чѣмъ чище и свѣтлѣе выступитъ канонической образъ древней церкви въ современномъ ея законодательствѣ, тѣмъ оно будетъ выше и ближе къ своему дѣйствительному идеалу. Задача эта не легкая, но исполненіе ея и исполненіе безотлагательное необходимо: этого требуетъ не только благо церкви, не и благо государства“ [2]).

Голоса, отовсюду раздававшіеся въ пользу необходимости скорой реформы церковнаго суда были, наконецъ, услышаны въ высшихъ правительственныхъ сферахъ. Въ недавнее время намъ пришлось читать извѣстіе слѣдующаго содержанія: „министерство юстиціи, во исполненіе мнѣнія государственнаго Совѣта, вошло въ сношенія съ св. Синодомъ по вопросу о желательной реформѣ церковныхъ судовъ. Для разработки этого вопроса предполагается образовать особую смѣшанную комиссію“ [3]).

Конечно, реформа церковнаго суда необходима въ виду тѣхъ ненормальностей, которыя замѣчаются въ настоящее время въ церковно-судебной практикѣ; но она должна быть совершена такъ, чтобы основныя начала церковнаго суда, его вѣковые устои не были расшатаны, или, выражаясь образнымъ языкомъ,—ре-

---

[1]) Церковный Вѣстникъ. 1891. № 36.

[2]) Ibidem.

[3]) Волжскій Вѣстникъ. 1893. № 164.

форма, обрубая негодныя вѣтви, не должна касаться самаго ствола, имѣющаго здоровые жизненные соки, иначе она не приведетъ къ желаннымъ результатамъ; проэкты, какъ и прежде, сдѣлаются достояніемъ не церковной практики, а разныхъ канцелярскихъ архивовъ. Если въ дѣлахъ реформъ вообще нужно быть весьма осторожнымъ и осмотрительнымъ, то это въ особенности требуется тогда, когда дѣло касается церковныхъ установленій, надъ которыми работали вѣка и поколѣнія, которыя стоятъ на незыблемомъ основаніи. „Въ такомъ серьезномъ дѣлѣ, какъ реформа церковнаго судоустройства, говорилъ по поводу бывшей реформы одинъ изъ свѣтскихъ писателей, увлеченіе менѣе всего извинительно. То, что хорошо для суда свѣтскаго—гражданскаго, можетъ быть, не примѣнимо къ суду церковному. Въ дѣлахъ и реформахъ гражданскихъ мы имѣемъ дѣло съ интересами мірскими, житейскими и то, что оказалось непрактичнымъ сегодня, завтра можетъ быть измѣнено. Не то въ дѣлахъ церковныхъ. Церковность всегда основывается на какихъ-либо религіозныхъ началахъ и взглядахъ, и чтобы затрогивать эти начала, вошедшія въ сознаніе народа, какъ нѣчто святое, нужно имѣть церковное право и слишкомъ много осторожности. Если разномысліе въ такихъ церковныхъ обрядахъ, какъ хожденіе по́солонь или противъ солнца, двуперстіе или троеперстіе для крестнаго знаменія, въ продолженіи цѣлыхъ вѣковъ отдѣляютъ отъ церкви цѣлые милліоны русскаго народа, то ограниченіе церковныхъ правъ епископа, освященныхъ и религіей, и сознаніемъ народа,—правъ, составляющихъ существенный характеръ церкви, тѣмъ болѣе не можетъ пройти безслѣдно“ [1]).

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что монографіи преосв. Іоанна по вопросу о церковномъ судѣ, заключающія въ себѣ неизмѣнныя каноническія нормы или каноническія аксіомы, въ виду практическихъ потребностей

[1]) См. Предпол. реф. церк. суда. II вып. 299 стр.

настоящаго времени, имѣютъ интересъ не только научный, но и чисто практическій. Пусть хотя теперь—въ виду близкой реформы церковнаго суда—вспомнятъ этого почему-то забытаго канониста, положившаго столь много труда надъ разработкой основныхъ принциповъ церковнаго права.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Резюмируя обозрѣніе каноническихъ трудовъ преосв. Іоанна смоленскаго, мы приходимъ къ слѣд. выводамъ:

1) Преосв. Іоаннъ по всей справедливости можетъ быть названъ основателемъ научной разработки церковнаго права и составителемъ системы церковнаго права, проэктированной по обширному плану, удовлетворяющему серьезнымъ научнымъ требованіямъ. Трудъ преосв. Іоанна былъ предваренъ только немногими монографіями въ области церковнаго права, которыя могли дать ему очень незначительное пособіе. Преосв. Іоанну пришлось пролагать путь къ серьезному изученію церковнаго права путемъ историко-генетическимъ. И ему въ значительной степени удалось осуществить свой прекрасно задуманный планъ системы церковнаго права. Онъ прежде всего счелъ необходимымъ сообщить въ своемъ курсѣ подробныя историческія свѣдѣнія о происхожденіи источниковъ церковнаго права древней церкви, съ указаніемъ ихъ каноническаго достоинства. Главнымъ пособіемъ для преосв. Іоанна въ этой части его труда служили произведенія западноевропейской канонической литературы. И преосв. Іоаннъ разумно воспользовался всѣмъ лучшимъ, что представляла эта литература въ тогдашнемъ ея состояніи. Теперь этотъ отдѣлъ требуетъ значительныхъ дополненій и поправокъ, благодаря весьма значительному успѣху

науки церковнаго права въ разработкѣ вопросовъ, входящихъ въ этотъ отдѣлъ. Затѣмъ, преосв. Іоаннъ вошелъ въ подробныя объясненія смысла основныхъ источниковъ церковнаго права. Эти объясненія составляли необходимую подготовку матеріала къ систематическому изложенію основныхъ нормъ церковнаго права, которое должно было заключаться во второй части его системы церковнаго права. Да и помимо этого значенія въ системѣ, эти объясненія сами по себѣ оказали важную услугу въ дѣлѣ познанія правилъ древней вселенской церкви; они не утратили своего руководственнаго значенія и теперь послѣ изданія въ переводѣ на русскій языкъ Московскимъ Обществомъ любителей духовнаго просвѣщенія толкованій на правила греческихъ толковниковъ XII в.—Зонары, Аристина и Вальсамона.—Въ своихъ многочисленныхъ монографіяхъ по церковному праву преосв. Іоаннъ выполнилъ въ значительной степени то, что слѣдовало помѣстить по плану во второй части его курса, а отчасти и въ третьей. Эти монографіи составляютъ важное пособіе для лицъ, желающихъ основательно познакомиться съ вопросами, составляющими ихъ содержаніе.

2) Вторая еще болѣе важная заслуга преосв. Іоанна для науки церковнаго права состоитъ въ томъ, что онъ, какъ глубокій знатокъ ученія православной церкви, указалъ въ своихъ каноническихъ произведеніяхъ основныя начала церковнаго права именно православной церкви, въ отличіе отъ права католическаго и протестантскаго. Эти указанія должны быть принимаемы къ руководству и современными канонистами въ рѣшеніи основныхъ каноническихъ вопросовъ, если они хотятъ быть вѣрными ученію православной церкви. Попытка Суворова и К° реформировать построеніе науки церковнаго права на новыхъ началахъ т. н. юридической теоріи, заимствованной у протестантовъ крайняго противуцерковнаго направленія, должна быть признана совершенно неумѣстной и несостоятельной.

Вообще преосв. Іоаннъ смоленскій въ своихъ каноническихъ трудахъ представляется такою солидною ученою силой, что еще доселѣ нельзя указать равнаго ему по заслугамъ для науки церковнаго права. И нельзя не согласиться съ сожалѣніемъ, высказаннымъ проф. Бердниковымъ, о томъ, что въ послѣднее время, подъ вліяніемъ модныхъ вѣяній, стали забывать у насъ каноническіе труды этого талантливаго, многоученаго и глубокомысленнаго автора, къ великому ущербу для науки церковнаго права относительно прочности и основательности ея построенія. Нельзя не сочувствовать призыву того же профессора, обращенному къ спеціалистамъ, ради пользы науки церковнаго права, строго держаться при ея построеніи тѣхъ основныхъ началъ, какія указаны преосв. Іоанномъ смоленскимъ въ его каноническихъ трудахъ [1]).

П. Прокошевъ.

---

[1]) **Бердниковъ. Нѣсколько словъ по поводу рецензій на изслѣд. проф. А. С. Павлова, стр. 89.**

ПОСЛАНІЕ

СВ. АП. ПАВЛА КЪ ГАЛАТАМЪ*).

Обстоятельства происхожденія посланія къ Галатамъ и поводъ къ написанію его.

Обстоятельства, вызвавшія въ апостольскій вѣкъ появленіе юдаизма, на борьбу съ которымъ выступилъ ап. Павелъ, кроются во времени, предшествовавшемъ явленію Спасителя на землю.

Христіанская религія, принесенная на землю Господомъ въ извѣстный историческій моментъ, явилась среди людей новою, неподходящею къ выработывшемуся вѣками складу убѣжденій и традицій современнаго ея появленію человѣчества. Что не естественно для современнаго намъ человѣчества, для котораго ясна вся неопровержимая истина христ. ученія, то естественно могло случиться въ современномъ явленію христіанства человѣчествѣ. Отрицательное отношеніе къ христіанству на первыхъ порахъ обусловливалось тѣмъ, что человѣчество до его появленія обладало извѣстной суммой своихъ религіозныхъ воззрѣній, освященныхъ вѣковыми традиціями. Хотя эти воззрѣнія предъ появленіемъ христіанства въ языческомъ мірѣ значительно пошатнулись, сдѣлались неопредѣленными и не удовлетворяли большинства язычниковъ, но тѣмъ не менѣе они существовали и даже имѣли своихъ горячихъ поклонниковъ и приверженцевъ. Тѣмъ болѣе это нужно сказать объ іудейскомъ народѣ.

*) См. Прав. Собес. 1895 г. январь.

Іудейскій народъ, имѣвшій счастье сдѣлаться богоизбраннымъ народомъ со временъ Авраама, ставшій чрезъ это носителемъ единственно истинной, богооткровенной религіи среди всевозможной путаницы религіозныхъ системъ всего остального тогдашняго человѣчества, этотъ іудейскій народъ, предъ пришествіемъ Христа, въ массѣ утратилъ правильное пониманіе сообщенной Богомъ религіи, исказилъ законъ Моисеевъ, забылъ пророчества, извратилъ идею объ обѣтованномъ Мессіи. Правильнаго пониманія закона, пророчествъ и обѣтованій держалось самое незначительное меньшинство изъ всего іудейскаго народа. По единогласному свидѣтельству всѣхъ евангелистовъ, только немногія лица изъ всей массы іудейства привѣтствовали Господа по Его рожденіи, какъ давно ожидаемаго Мессію, а при выступленіи на общественное служеніе и до самой крестной смерти Господа только нѣсколько учениковъ слѣдовали за своимъ Учителемъ. Но и послѣдніе не были чужды ложныхъ вѣрованій своего вѣка (Мѳ. XVI, 22 — 23; XVIII, 1; XX, 20—28). Такое явленіе произошло однако не потому, что іудейскій народъ утратилъ богооткровенную религію. Нѣтъ, онъ не утратилъ ея, но подъ вліяніемъ историческихъ событій, совершившихся незадолго до появленія Мессіи, потерялъ способность правильно понимать духъ своей богооткровенной религіи. Плѣнъ вавилонскій, на который іудеи не могли иначе смотрѣть, какъ на выраженіе гнѣва Божія за грѣхи противъ закона, способствовалъ развитію формальной стороны закона среди іудеевъ. Различными мелкими предписаніями на всякій случай жизни, разными омовеніями, очищеніями, наблюденіемъ за правильнымъ совершеніемъ жертвоприношеній, за точнымъ соблюденіемъ субботъ и другихъ священныхъ временъ іудеи хотѣли совершенно обособить себя среди другихъ народовъ, а, главное, обезопасить отъ вліянія язычества, среди котораго поневолѣ пришлось жить имъ. Появившаяся вскорѣ послѣ вавилонскаго плѣна, такъ называемая, Великая Синагога, взявшая на себя роль

охранительницы закона, еще болѣе развивала іудейскую національную обособленность. Во главѣ Великой Синагоги стали особенные ревнители и знатоки закона, книжники, изъ которыхъ впослѣдствіи выродилась партія фарисеевъ. Ревность книжниковъ объ охраненіи закона отъ сирійскаго и греческаго вліянія (при Селевкѣ Филопаторѣ и Антіохѣ въ 180—167 г.), въ началѣ очень почтенная, впослѣдствіи приняла совсѣмъ превратное направленіе, вызвавшее строгое обличеніе Господа. Утратилось пониманіе духа закона. Іудеи забыли грозный голосъ пророковъ, вѣщавшихъ, что мерзость для Господа множество жертвъ и противенъ Ему дымъ ихъ всесожженій (Ис. I гл.). Забыли іудеи славнаго царя своего и вдохновеннаго пророка Давида, провозглашавшаго въ одномъ изъ своихъ возвышеннѣйшихъ покаянныхъ пѣснопѣній, что не благоволитъ Господь ко всесожженіямъ: угоденъ Ему духъ сокрушенный, сердце сокрушенное и смиренное (псал. 50). Они забыли, что обрѣзаніе тѣла ничего не значитъ, если вмѣстѣ съ этимъ обрѣзаніемъ не обрѣжетъ іудей своего сердца. Въ понятіяхъ тогдашнихъ іудеевъ отъ закона осталась одна внѣшняя сторона его безъ внутренняго содержанія, одно „письмя“, одна мертвящая буква. Законъ потерялъ для іудеевъ свой истинный смыслъ. Его нравственную основу заслонилъ собою бездушный формализмъ фарисеевъ, этихъ повапленныхъ гробовъ, какъ выразился о нихъ Господь (Мѳ. XXIII, 27).

Но цѣль, которая имѣлась въ виду при подобномъ извращеніи истиннаго смысла закона, была достигнута: іудеи сдѣлались націей вполнѣ замкнутой въ себѣ, строго обособившейся отъ другихъ народовъ тогдашняго человѣчества. Всякій іудей смотрѣлъ съ презрѣніемъ на всякаго необрѣзаннаго, считалъ для себя оскорбленіемъ смотрѣть на такого, какъ на равнаго, будучи въ ложномъ убѣжденіи, что онъ, іудей, одинъ обладатель закона, а слѣдовательно и всѣхъ правъ и преимуществъ, которыя давалъ законъ. Въ этомъ отно-

шеніи каждый іудей мнилъ себя неизмѣримо выше всякаго язычника.

Съ другой стороны, идея объ обѣтованномъ Мессіи, эта завѣтная мечта іудевъ, цѣль и конецъ закона, импульсъ всей жизни іудейства, подъ вліяніемъ тѣхъ же историческихъ обстоятельствъ, была искажена до неузнаваемости. Порабощеніе чужимъ народамъ, потеря всякой политической самостоятельности, различныя нравственныя униженія и физическія лишенія, которыя приходилось переносить іудеямъ отъ иноплеменниковъ, какъ народу порабощенному, сдѣлали то, что іудеи стали видѣть въ обѣтованномъ Мессіи не духовнаго обновителя, но того, кто избавитъ ихъ отъ окружающихъ политическихъ бѣдствій. Этого мало. Іудеи думали, что Мессія не только избавитъ ихъ отъ рабства. Онъ всѣхъ ненавистныхъ язычниковъ сдѣлаетъ рабами іудеевъ. Мессія будетъ могущественный земной владыка: Онъ всѣхъ покоритъ и оснуетъ на землѣ царство, въ которомъ они, іудеи, безъ сомнѣнія будутъ господами, а всѣ прочіе народы ихъ рабами. Такое неестественное, превратное пониманіе идеи объ обѣтованномъ Миссіи очень естественно могло внѣдриться въ сознаніе большинства іудеевъ. Онъ, іудей, потомокъ Авраама, наслѣдникъ обѣтованій, данныхъ послѣднему Самимъ Богомъ, обладатель закона, онъ, у котораго Царь Самъ Богъ и никто другой, онъ въ плѣну, въ униженіи!..... И у кого же? У презрѣнныхъ язычниковъ, не имѣющихъ ни закона, ни обѣтованій, не принимающихъ обрѣзанія, не признающихъ субботъ и новомѣсячій, нечистыхъ, осквернениыхъ развратнымъ идольскимъ служеніемъ! Этого не можетъ быть..... Такой порядокъ вещей не можетъ продолжаться долго: вотъ придетъ время обѣтованнаго Мессіи, когда въ конецъ измѣнится настоящій порядокъ вещей. Не можетъ быть, чтобы ихъ Мессія, ихъ единственная надежда и утѣшеніе, остался равнодушнымъ къ страданіямъ своего народа. Нѣтъ, Онъ избавитъ ихъ, въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія. Такія на-

дежды лелѣяли іудеи въ ожиданіи своего Мессіи. Попытки Маккавеевъ поддержать падавшую іудейскую націю и законъ, сначала успѣшныя, но въ концѣ концовъ завершившіяся полнымъ порабощеніемъ іудеевъ римлянамъ, еще болѣе утвердили іудеевъ въ ихъ нелѣпыхъ мечтаніяхъ касательно Мессіи и Его царства.

Но пришелъ Мессія и надежды іудеевъ должны были рушиться. Мессія пришелъ совсѣмъ не для того, для чего ждали Его пришествія. Поэтому Онъ не былъ признанъ іудеями за Мессію. Іудеи никакъ не могли признать въ этомъ бѣдномъ, по ихъ мнѣнію, галилейскаго происхожденія (Іоан. VII. 41—42) Учителѣ исполненіе своей завѣтной іудейской мечты. Мессія, не имѣющій гдѣ главы преклонить, проповѣдующій, что царство Его не отъ міра сего,—это чистѣйшая невозможность, думали почти всѣ іудеи.

При всемъ томъ Мессія-Господь и словомъ и дѣломъ подтверждалъ, что Онъ, а не кто другой, истинный Мессія. Подчинившись закону и принявъ обрядъ обрѣзанія, Онъ, со времени выступленія Своего на общественное служеніе, началъ учить народъ истинному пониманію закона, обличалъ фарисеевъ въ искаженіи смысла закона и въ лицемѣрной привязанности къ буквѣ. Господь проповѣдывалъ идеальное, нравственное ученіе и въ Своей жизни выполнилъ все, что требовало идеальное пониманіе закона. Ученіе Свое Онъ подтверждалъ чудесными дѣлами, какихъ никто и никогда не творилъ. Послѣ Его воскресенія апостолы, которые къ этому времени успѣли совсѣмъ освободиться отъ превратнаго представленія о Мессіи, какъ о земномъ царѣ, продолжали дѣло распространенія христіанства и устроенія на землѣ, по повелѣнію Господа, общества вѣрующихъ или церкви. Даръ языковъ и чудесъ, полученный апостолами, по сошествіи на нихъ Св. Духа, сдѣлалъ то, что іудеи цѣлыми тысячами присоединялись къ церкви (Дѣян. II, 41; IV, 4; V, 14; VI, 7).

Принимая христіанство, Іудеи не всѣ, однако, покидали всякую мысль объ іудействѣ. Нѣкоторые изъ нихъ, убѣдившись, что Господь Іисусъ есть истинный Мессія, не могли никакъ примириться съ мыслью объ отмѣнѣ закона. Для такихъ все еще казалось очень страннымъ, что въ царство Мессіи могутъ вступать всѣ, какъ іудеи, такъ и язычники, не знавшіе закона и необрѣзанные. Привязанность къ закону, т. е. главнымъ образомъ, къ внѣшней сторонѣ его, до того была сильна въ іудеяхъ, что нѣкоторые изъ нихъ, принявъ христіанскую вѣру, продолжали быть іудеями по своимъ іудейскимъ убѣжденіямъ. По ихъ мнѣнію выходило, что и въ мессіанскія времена законъ имѣетъ значеніе, а обрѣзаніе необходимо и обязательно для христіанъ изъ язычниковъ. Партія такихъ полухристіанъ изъ іудеевъ особенно рѣзко стала выдѣляться въ младенчествующей Христовой церкви съ тѣхъ поръ, какъ ап. Петръ, по внушенію свыше, крестилъ язычника, сотника Корнилія и многихъ другихъ язычниковъ (Дѣян. X и XI гл.). Такъ сказалась на іудеяхъ пріобрѣтенная вѣками привычка выполнять несущественную сторону закона.

На борьбу съ этимъ вреднымъ для христіанства іудаистическимъ направленіемъ волею Божіею призванъ былъ нѣкто Савлъ, родомъ изъ Тарса, ученикъ знаменитаго въ то время равви Гамаліила, бывшій дотолѣ жестокимъ врагомъ зарождающагося христіанства. Чуднымъ образомъ обращенный изъ жестокаго врага въ ревностнаго сторонника самаго чистаго христіанства, принявшій въ крещеніи новое имя, святый апостолъ Павелъ, хотя и не удостоился быть личнымъ ученикомъ Господа, однако сдѣлался такимъ апостоломъ, который сталъ на равную степень съ остальными двѣнадцатью, а въ дѣлѣ проповѣди Евангелія потрудился даже болѣе другихъ апостоловъ. Этому апостолу суждено было съ самаго начала вести борьбу съ партіей іудействующихъ христіанъ. Ему же принадлежитъ честь окончательнаго приговора надъ этимъ отсталымъ іудаистическимъ направленіемъ. Апостолы Петръ, Іаковъ и

Іоаннъ, самовидцы Господа и главные проповѣдники новаго христіанскаго ученія, какъ повѣствуетъ начало книги Дѣяній, ограничивали свою проповѣдь преимущественно Іерусалимомъ и его окрестностями, гдѣ жили почти одни іудеи, исключая римскихъ войскъ. Случаи обращенія ими язычниковъ, напр. ап. Петромъ Корнилія, были рѣдки, и потому, хотя сопровождались недоразумѣніями, однако не производили между христіанами изъ іудеевъ особеннаго соблазна. Совершенно наоборотъ дѣйствовалъ ап. Павелъ. Въ свое первое великое путешествіе онъ, правда, вездѣ предлагалъ христіанское ученіе сначала іудеямъ, но, замѣчая въ нихъ упорство и нежеланіе измѣнить своему іудейству, онъ отрясалъ прахъ отъ ногъ своихъ и обращалъ свою проповѣдь къ язычникамъ. Такимъ путемъ онъ основалъ многія общины, члены которыхъ были по преимуществу язычники, не знавшіе закона и обрѣзанія.

Подобный образъ дѣйствій св. ап. Павла всего болѣе возмущалъ христіанъ изъ іудеевъ, перенесшихъ свою гордую фарисейскую закваску въ христіанство. Они положительно возмущались тѣмъ, что этотъ не видавшій Христа апостолъ болѣе, чѣмъ другіе, вводитъ въ христіанскую церковь необрѣзанныхъ, считая ихъ равными съ обрѣзанными. Въ Антіохіи, куда ап. Павелъ и Варнава прибыли изъ перваго великаго путешествія (Дѣян. XV, 1—2), іудео-христіане произвели по этому поводу большое возмущеніе. Для примиренія враждующихъ партій и рѣшенія вопроса о необходимости закона для христіанъ изъ язычниковъ, рѣшено было обратиться къ авторитету старѣйшихъ апостоловъ, бывшихъ въ то время въ Іерусалимѣ. Изъ посланія къ Галатамъ (II, 2) видно, что соборнаго рѣшенія домогался самъ ап. Павелъ, потому что надо было доказать возмутителямъ, что они, словами: „если не обрѣжетесь по закону Моисееву, не можете спастись“ (Дѣян. XV, 1), совершенно несправедливо смущаютъ совѣсть антіохійскихъ христіанъ изъ язычниковъ, среди которыхъ онъ, Павелъ, положилъ столько

трудовъ (Дѣян. XI, 25—30; XII, 25; XIII, 1—2). Надо было доказать во что бы ни стало, что рутинныя убѣжденія іудействующихъ только вредятъ христіанству, потому что идутъ совершенно въ разрѣзъ съ духомъ и требованіями послѣдняго. Наконецъ, ап. Павлу авторитетомъ старѣйшихъ апостоловъ нужно было подтвердить іудействующимъ, что обрѣзаніе въ христіанствѣ является дѣломъ по меньшей мѣрѣ безразличнымъ; а если они продолжаютъ держаться старыхъ взглядовъ по вопросу объ обрѣзаніи, какъ о чемъ то обязательномъ во всѣ времена, то они, іудействующіе, положительно ошибаются и являются тормазомъ къ дальнѣйшему распространенію христіанства.

На апостольскомъ соборѣ, вопреки ожиданіямъ противной ап. Павлу партіи, было рѣшено, что соблюденіе закона и обрѣзаніе не обязательны для христіанъ изъ язычниковъ. Казалось бы іудействующимъ ничего болѣе не оставалось дѣлать послѣ такого яснаго рѣшенія собора и согласія старѣйшихъ апостоловъ, на которыхъ они ссылались въ спорахъ съ ап. Павломъ и христіанами изъ язычниковъ. Однако зло не прекратилось и послѣ соборнаго рѣшенія. Партія іудействующихъ продолжала свое вредное вліяніе и послѣ собора. При первомъ удобномъ случаѣ юдаисты снова начали сѣять свои плевелы на чистой нивѣ ап. Павла и задерживать правильное развитіе устрояемыхъ ап. Павломъ общинъ. Въ каждой вновь устрояемой общинѣ, особенно тамъ, гдѣ всего болѣе было язычниковъ, юдаисты распространяли свои излюбленныя идеи о святости закона, необходимости обрѣзанія и другихъ правилъ и постановленій чисто іудейскаго характера. Такъ случилось и въ Галатіи [1]), которая была просвѣщена свѣтомъ Евангельскаго ученія во время втораго миссіонерскаго путешествія ап. Павла [2]). Пред-

---

[1]) Гал. V, 2; IV, 10; VI, 12 и др.

[2]) Что галатійскіе возмутители не были прозелитами вопреки мнѣнію Neander'a, Schott'a, De-Wette, Weizecker'a (Jahrb. f. d. Th.

принимая изъ Антіохіи свое третье великое миссіонерское путешествіе, апостолъ еще разъ заходилъ въ Галатію для утвержденія новообращенныхъ въ вѣрѣ (Дѣян. XVIII, 23; XIX, 1). Нѣкоторые намеки въ посланіи къ Галатамъ даютъ основаніе полагать, что слѣды закравшагося лжеученія ап. Павелъ замѣтилъ уже во время этого втораго посѣщенія [1]). Очевидно, лжеучители шагъ за шагомъ преслѣдовали апостола и посѣвали плевелы тамъ, гдѣ онъ сѣялъ чистую пшеницу. По крайней мѣрѣ несомнѣнно ясно, что галатійскими лжеучителями были пришельцы [2]).

1876. p. 608), но іудеи по рожденію, это ясно изъ сдѣланнаго съ особеннымъ удареніемъ отрицанія преимуществъ Израиля: Гал. III, 28; V, 6; VI, 15 и др. Что они были не невѣрующіе іудеи, а христіане изъ іудеевъ, это ясно изъ того вліянія, которое они пріобрѣли въ галатійскихъ церквахъ, равно и изъ того, что ап. Павелъ, разсуждая и полемизируя съ ними по поводу спорныхъ вопросовъ, стоялъ на почвѣ христіанской вѣры. Это были іудео-христіане, подобные тѣмъ фарисействующимъ христіанамъ, которые въ Антіохіи и Іерусалимѣ желали наложить на христіанъ изъ язычниковъ обрѣзаніе и соблюденіе закона Моисеева (Дѣян. XV, 1. 5; Гал. II, 4).

[1]) См. Гал. I, 9; V, 3—4; IV, 16; V, 21. Собственно по вопросу о томъ, когда появились въ Галатіи лжеучители, существуютъ два мнѣнія. Одни (Филар. черн., Θеофанъ тамб., Bleek (стр. 419), Hofman (стр. 230—231)), опираясь на то, что ап. Павелъ въ посланіи къ Галатамъ I, 6; III, 1 высказалъ удивленіе по поводу появленія между галатами лжеучителей и что въ самомъ посланіи не замѣтно слѣдовъ болѣе ранней борьбы (что несправедливо), утверждаютъ, что лжеучители появились въ Галатіи послѣ втораго посѣщенія ап. Павла. Того же мнѣнія держатся Neander и de-Wette. Другіе: Credner. Rückert, Schott, Wieseler, Hilgenfeld, Reuss. (Bleek p. 419; Hilgenf, p. 39 — 42) того мнѣнія, что юдаисты проникли въ Галатію ранѣе втораго посѣщенія апостола. Послѣднее мнѣніе болѣе вѣроятно. Изумленіе ап. Павелъ могъ выразить и тогда, когда узналъ о неуспѣшности своихъ предостереженій галатамъ въ бытность свою среди нихъ во второй разъ. Кромѣ того изъ посланія къ Галатамъ видно, что ап. Павелъ предупреждалъ галатійскихъ христіанъ отъ еретиковъ. См. Гал. I, 9; IV, 16; V, 21.

[2]) См. Гал. I, 7; III, 1; IV, 17; особ. V, 7. Что галатійскіе лжеучители не были осѣдлыми жителями Галатіи, вопреки мнѣнію

Въ Ефесѣ, а можетъ быть еще и на дорогѣ сюда, ап. Павелъ получилъ извѣстіе объ окончательномъ отпаденіи галатійскихъ христіанъ отъ чистоты вѣры. Здѣсь же онъ, между прочимъ, услыхалъ и то, какими средствами пользовались іудействующіе враги его для совращенія галатійскихъ христіанъ къ своему лжеученію. Средства оказались самыми нечистыми, оскорбительными для личности Павла, какъ апостола.

Дѣло въ томъ, что юдаисты на этотъ разъ не стали прямо настаивать на необходимости выполненія закона и обрѣзанія въ христіанствѣ, потому что подобная мысль показалась бы христіанамъ изъ язычниковъ совершенно неумѣстною, послѣ того какъ на апостольскомъ соборѣ было окончательно рѣшено, что соблюденіе закона и обрѣзаніе необязательны для язычниковъ, вступающихъ въ общество христіанъ. Принимая въ соображеніе это обстоятельство, лжеучители въ дѣлѣ пропаганды своихъ юдаистическихъ идей стали держаться другой тактики. Они начали внушать галатійскимъ христіанамъ, будто одинъ ап. Павелъ такъ сильно настаиваетъ на томъ, что законъ и обрѣзаніе не нужны въ христіанствѣ. „Прочіе апостолы: Петръ, Іаковъ и Іоаннъ, хотя и согласились въ этомъ съ ап. Павломъ, но сами они безъ всякаго повода не высказывались такъ смѣло и открыто по этому вопросу.

Hausrath'a (Paulus 2. A. S. 261; Neutest. Zeitgesch. 2. A. III, 2. S. 169), но были пришельцы, это видно изъ того, что галатійскія церкви, которымъ во всей ихъ совокупности назначается посланіе (Гал. I, 2....), и іудействующіе обольстители вездѣ въ посланіи рѣзко раздѣляются (см. I, 7; III, 1; IV, 17; V, 7 и особ. V, 10). Послѣдніе трактуются какъ извнѣ прившедшіе въ общину элементы (см. V, 9 ст.). Преувеличеніе ими авторитета старѣйшихъ апостоловъ, въ ущербъ авторитету Павла (II, 6), даетъ основаніе полагать, что они стояли очень близко къ старѣйшимъ апостоламъ. Но, очевидно, они не согласились съ постановленіемъ апостольскаго собора объ отмѣнѣ закона. Отмѣна состоялась въ противорѣчіе ихъ убѣжденіямъ и они поэтому долго пропагандировали свои любимыя идеи о законѣ.

Они соблюдали законъ и даже очень ревностно соблюдали, напр. ап. Іаковъ, братъ Господа. А вѣдь эти апостолы сами видѣли Господа, сами слышали Его ученіе. Не имъ ли скорѣе всего слѣдуетъ вѣрить и подражать, чѣмъ ап. Павлу, который во всякомъ случаѣ не самовидецъ Господа, не слышалъ самъ Его ученія, но принялъ оное чрезъ вторыя руки. Къ тому же самъ ап. Павелъ часто противорѣчитъ себѣ, потому что здѣсь говоритъ одно, а въ другихъ мѣстахъ другое: здѣсь настаиваетъ на отмѣнѣ обрѣзанія, а въ другомъ мѣстѣ своими руками обрѣзываетъ Тимоѳея. Его апостольское служеніе и ученіе не можетъ имѣть такого непререкаемаго авторитета, какъ ученіе и дѣйствія другихъ апостоловъ“ [1]). „Кромѣ этого лжеучители могли перетолковать по своему и самое рѣшеніе апостольскаго собора. Они могли представить дѣло такъ, что соборное рѣшеніе есть простая уступка слабости язычниковъ. Такимъ рѣшеніемъ нисколько не умаляется важность и значеніе закона, какъ Божественнаго установленія, сохраняющаго свою обязательную силу во всѣ времена и для всѣхъ народовъ. Правда, соборное постановленіе сдѣлало законъ вещью не необходимой для христіанъ изъ язычниковъ, но и не необходимая вещь бываетъ очень желательной“ [2]). „Очень можетъ быть, говорили лжеучители, что апостолы на соборѣ только снизошли къ слабости язычниковъ, на самомъ же дѣлѣ были того убѣжденія, что для христіанскаго совершенства необходимо соблюденіе Моисеева закона“.

Такими и подобными разсужденіями и клеветами на ап. Павла іудействующіе могли смутить христіанскую совѣсть юныхъ членовъ галатійской общины. Юдаистическія старанія принесли плодъ. Очень скоро (Гал. I, 6) по отбытіи апостола изъ Галатіи въ Ефесъ,

---

[1]) Мысли Фаррара въ его кн. Жизнь и труды св. ап. Павла, стр. 507.

[2]) Тамъ же.

ему донесли, что его всегдашніе враги не безъ успѣха воспользовались его уходомъ изъ Галатіи и обольстили Галатянъ „инымъ благовѣствованіемъ“ (Гал. I. 6).

Мѣсто и время написанія посланія.

Что касается вопроса о времени написанія посланія, съ каковымъ вопросомъ неразрывно связанъ вопросъ о мѣстѣ происхожденія посланія, то на эти оба вопроса отвѣчаютъ различно. Тѣ, которые признаютъ, что подъ Галатіей нужно разумѣть римскую провинцію и относятъ обращеніе Галатійцевъ ко времени перваго великаго путешествія ап. Павла, тѣ настаиваютъ на болѣе раннемъ происхожденіи посланія [1]). Но съ древнихъ временъ еще болѣе распространено другое мнѣніе, что посланіе написано изъ римскихъ узъ. Послѣднее мнѣніе основано, во первыхъ, на упо-

[1]) Sieffert, стр. 22. Marcion (bei Euseb. haeres. 42, 9...) Michael., Baumgarten, Koppe, Schmidt, Keil, Mynster, Paulus, Ulrich (Th. Stud. u. Krit. 1836. S. 448) считаютъ посланіе къ Галатамъ за первое по времени происхожденія. При этомъ они, соглашаясь, что посланіе написано ранѣе путешествія, описаннаго въ XVIII гл. 23 ст. Дѣяній, разногласятъ въ болѣе точномъ опредѣленіи времени происхожденія посланія. Одни изъ нихъ: Keil, Paulus, Ulrich и др. утверждаютъ, что посланіе написано прежде апостольскаго собора, а другіе: Baumgart., Michael., Koppe, Grotius, Semler, Schmidt, Mynst., Renan, Hausrath и др., что оно написано послѣ собора въ промежутокъ времени между событіями Дѣяній XVI, 6 и XVIII, 23, при чемъ мѣстомъ происхожденія считаютъ различные города: Антіохію, Троаду, Ѳессалонику и др. Считающіе происхожденіе посланія ранѣе апостольскаго собора опираются главнымъ образомъ на отсутствіи въ посланіи постановленія апостольскаго собора. Несправедливость этого мнѣнія въ его различныхъ видоизмѣненіяхъ нами уже доказана. Мнѣніе же, что время происхожденія падаетъ на время между событіями Дѣяній XVI, 6 и XVIII, 23, опирающееся на слова посланія I, 6: «οὕτω ταχέως» опровергается тѣмъ, что въ самомъ посланіи предполагается не малое по времени развитіе христіанской жизни въ галатійскихъ церквахъ и еще тѣмъ, что по Гал. IV, 13 предполагается двукратное посѣщеніе ап. Павломъ Галатіи, предшествовавшее написанію посланія.

минаніи ап. Павломъ о своихъ язвахъ на тѣлѣ (Гал. VI, 17); во вторыхъ опирается на то, что, въ нѣкоторыхъ кодексахъ надъ посланіемъ стоитъ надпись, гласящая: „ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης“ [1]). Отсюда заключаютъ, что посланіе написано или послѣ всѣхъ другихъ посланій уже предъ смертью апостола, или первымъ, но все-таки изъ римскихъ узъ. Высказывалось и еще очень много мнѣній, предполагавшихъ разныя времена и указывавшихъ разныя мѣста происхожденія посланія къ Галатамъ [2]). Не вступая въ подробную полемику съ этими мнѣніями, мы разсмотримъ вопросъ о времени и мѣстѣ написанія посланія по ходу событій, описанныхъ въ Дѣяніяхъ. Выше мы доказали, что ап. Павелъ былъ въ Галатіи во второе великое путеше-

---

[1]) Кодексы подъ литерами: B, K, L, въ обоихъ сирійскихъ и коптскомъ переводахъ. Этого мнѣнія держатся: Ѳеодоритъ, который, впрочемъ, полагаетъ, что посланіе къ Галатамъ написано хотя изъ Рима, но ранѣе всѣхъ другихъ, написанныхъ тамъ же, Іеронимъ, Евсевій, Икуменій и западные: Flac., Baron., Bull., Estius, Calov., Hammond, Schrader, (I, S. 216) Köhler, (Abfassungz. der epist. Schriften S. 125). Послѣдніе Schrader и Köhler считаютъ посланіе къ Галатамъ самымъ позднѣйшимъ въ ряду другихъ посланій апостола Но мѣста посланія, на которыя ссылался еще Іеронимъ въ защиту этого мнѣнія (Гал. IV, 20; VI, 11 и особ. VI, 17: «я ношу язвы Господа Іисуса на тѣлѣ моемъ») нисколько не подтверждаютъ, что посланіе писано изъ римскихъ узъ. Sieffert, стр. 23.

[2]) Stein (in Röhr's Magazin X, 1. 1837) и Bleek считаютъ за вѣроятное, что посланіе написано или въ Македоніи или въ Коринѳѣ во время третьяго миссіонерскаго путешествія. De-Wette указываетъ на Ахаію, какъ на мѣсто, откуда ап. Павелъ писалъ Галатамъ. Нѣкоторые полагаютъ, что посланіе къ Галатамъ написано въ промежуткѣ между написаніемъ 1 и 2 посланій къ Коринѳянамъ или между 2 посланіемъ къ Коринѳянамъ и посланіемъ къ Римлянамъ. Послѣднее на основаніи сходства между посланіями къ Галатамъ и Римлянамъ, особенно въ ученіи объ оправданіи. Но основывать близость времени происхожденія посланій на томъ, что въ нихъ обоихъ содержится одно и тоже ученіе объ оправданіи вѣрою,—нельзя. Ученіе объ оправданіи вѣрою было самою существенною частію проповѣди ап. Павла язычникамъ и могло быть высказываемо въ разныя времена проповѣди Павла между язычниками. Sieffert, стр. 23—24.

ствіе (Дѣян. XVI, 6). Въ третье великое путешествіе (Дѣян. XVIII, 23) апостолъ второй разъ посѣтилъ Галатію, гдѣ, какъ заставляетъ думать само посланіе къ Галатамъ, замѣтилъ проповѣдующихъ „иное благовѣствованіе“. Естественно думать, что хотя галатамъ и дано было предостереженіе отъ этого „иного благовѣствованія“, однако, разъ вступивши на скользкій путь отпаденія, галаты не могли уже удержаться и, какъ свидѣтельствуютъ слова самого ап. Павла, „скоро“ (ταχέως Гал. I, 6) приблизились къ окончательному паденію.

Не могло произойти это такъ скоро, что Павелъ не успѣлъ дойти до Ефеса, потому что, надо полагать, предостереженіе апостола все-таки имѣло нѣкоторое вліяніе и хотя на нѣкоторое время удерживало галатійцевъ отъ паденія. Путешествіе до Ефеса не могло занять много времени, такъ что ап. Павелъ могъ изумиться быстрому отпаденію галатовъ въ самомъ Ефесѣ. Сверхъ того нужно принять во вниманіе неожиданность извѣстія и намъ будетъ понятно, почему апостолъ могъ выразиться словами „такъ скоро“. Съ другой стороны, происхожденіе посланія съ послѣднимъ личнымъ пребываніемъ апостола въ Галатіи стоитъ въ такой тѣсной связи, что ихъ очень далеко по времени раздѣлять невозможно. Въ Ефесѣ апостолъ пробылъ два съ половиной года (Дѣян. XIX, 1—20 ст.). Если извѣстіе объ отпаденіи галатовъ пришло въ Ефесъ вслѣдъ за прибытіемъ сюда ап. Павла, то и самое посланіе написано на первыхъ порахъ пребыванія апостола въ Ефесѣ. Такимъ образомъ посланіе къ Галатамъ не могло явиться ранѣе 54 и позднѣе 55 года. Въ это время тѣ изъ галатійцевъ, которые особенно были увлечены юдаистами, судя по словамъ апостола (IV 10: „наблюдаете дни, мѣсяцы, времена и годы“), могли праздновать іудейскій субботній годъ, который падалъ какъ разъ на время отъ осени 54 до осени 55 года [1]). Это

[1]) Wieseler, Chronol. Synopse, S. 204. Поэтому Meier и Wendt разсуждаютъ несправедливо, относя написаніе посланія къ осени 56, даже 57 года. Ibid. стр. 24.

обстоятельство еще болѣе подтверждаетъ наше предположеніе, что посланіе написано именно въ это время. Итакъ, написанное въ Ефесѣ въ концѣ 54 или въ началѣ 55 года, по поводу нерадостныхъ для ап. Павла извѣстій, посланіе къ Галатамъ представляетъ собою, во первыхъ, собственную апологію апостола отъ злостныхъ клеветъ его враговъ, и, во вторыхъ, рѣшительное заявленіе, что законъ съ пришествіемъ вѣры получилъ полное и окончательное отмѣненіе. Развитію первой мысли посвященъ первый отдѣлъ посланія (I и II главы). Развитію второй слѣдующій отдѣлъ, извѣстный подъ названіемъ догматико-полемическаго (III, IV и начало V главы).

Свящ. **І. Галаховъ.**

ОБЪЯВЛЕНІЕ.

О ПОДПИСКѢ **ВЪ 1895 ГОДУ** НА ЖУРНАЛЪ

„МИССІОНЕРСКІЙ СБОРНИКЪ“,

издаваемый Братствомъ св. Василія, епископа Рязанскаго.

(Пятый годъ изданія).

«Миссіонерскій Сборникъ имѣетъ *своею цѣлью* служить интересамъ св. Церкви Христовой въ ея борьбѣ съ расколомъ старообрядства, русскимъ сектантствомъ раціоналистическаго и мистическаго направленія и магометанствомъ.

Издается по программѣ, утвержденной Святѣйшимъ Синодомъ и состоящей изъ 4-хъ отдѣловъ. Отд. I: Узаконенія и распоряженія гражданской и церковной власти. Оффиціальные отчеты. — Отд. II: Научно-литературныя статьи. Бесѣды и поученія. Неизданные памятники древности. Библіографія. Списки книгъ.—Отд. III: Извѣстія по Рязанской епархіи. — Отд. IV: Обзоръ текущихъ событій въ иныхъ епархіяхъ.

Выходитъ разъ въ два мѣсяца, книжками до 5 печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе 2 рубля.

Адресъ: *гор. Рязань, въ редакцію „Миссіонерскаго Сборника“.*

№ 7.

Того же 10 февраля 1893 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ о. ректора академіи, протоіерея А. Владимірскаго, инспекторъ, ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ и всѣ члены Совѣта, кромѣ ординарнаго профессора Ѳ. Курганова, и. д. ординарнаго профессора, протоіерея Е. Малова и экстраординарныхъ профессоровъ С. Терновскаго и М. Машанова, неприсутствовавшихъ по разнымъ причинамъ.

Слушали: Указъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода, на имя Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго, отъ 7 декабря 1892 года за № 4956, слѣдующаго содержанія: „По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали представленіе Вашего Высокопреосвященства отъ 10 октября сего года за № 1383, коимъ, въ виду истеченія 21 января 1893 года срока служенія заслуженнаго ординарнаго профессора Казанской духовной академіи Петра Знаменскаго и экстраординарнаго профессора той же академіи Андрея Волкова въ должностяхъ членовъ Казанскаго духовно-цензурнаго комитета, ходатайствуете объ утвержденіи въ этихъ должностяхъ двухъ изъ четырехъ избранныхъ Совѣтомъ названной академіи кандидатовъ: профессоровъ академіи ординарныхъ Петра Знаменскаго, Иліи Бердникова и Евлампія Будрина и экстраординарнаго Андрея Волкова на слѣдующее трехлѣтіе. Приказали: Принимая во вниманіе, что профессора Казанской духовной академіи—ординарный Петръ Знаменскій и экстраординарный Андрей Волковъ потрудились безмездно въ должностяхъ членовъ Казанскаго духовно-цензурнаго комитета, первый двѣнадцать лѣтъ, а второй девять лѣтъ,—Святѣйшій Синодъ опредѣляетъ: преподать Знаменскому и Волкову за таковые безмездные труды благословеніе съ выдачею установленныхъ грамотъ, утвердивъ ихъ вмѣстѣ съ тѣмъ въ упомянутыхъ должностяхъ, согласно избранію Совѣта Казанской духовной академіи, и на слѣдующее трехлѣтіе; о чемъ

и дать знать Вашему Преосвященству указомъ, съ препровожденіемъ грамотъ.

Резолюція Его Высокопреосвященства на семъ указѣ, за № 4625 послѣдовала такая: „19 декабря. Въ правленіе академіи къ свѣдѣнію и надлежащему исполненію. Копію передать въ редакцію Епархіальныхъ Извѣстій для напечатанія“.

Справка: О содержаніи настоящаго указа съ выдачею грамотъ, о. ректоромъ академіи объявлено профессорамъ П. Знаменскому и А. Волкову.

Постановили: Объ утвержденіи на новое трехлѣтіе въ должности членовъ Казанскаго духовно-цензурнаго комитета профессоровъ П. Знаменскаго и А. Волкова и о преподаніи имъ благословенія Святѣйшаго Сѵнода съ выдачею грамотъ, внести въ формулярные о службѣ ихъ списки, а копію съ указа Св. Сѵнода для напечатанія передать въ редакцію Епархіальныхъ Извѣстій.

Резолюція Его Высокопреосвященства на семъ журналѣ за № 765 послѣдовала такая: „19 февраля. Исполнить“.

№ 8.

Того же 10 февраля 1893 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ о. ректора академіи, протоіерея А. Владимірскаго, инспекторъ, ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ и всѣ члены Совѣта, кромѣ ординарнаго профессора Ѳ. Курганова, и. д. ординарнаго профессора, протоіерея Е. Малова и экстраординарныхъ профессоровъ С. Терновскаго и М. Машанова, неприсутствовавшихъ по разнымъ причинамъ.

Слушали: 1) Отношеніе Канцеляріи Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода отъ 8 января сего года за № 72, слѣдующаго содержанія: „По утвержденному Г. Синодальнымъ Оберъ-Прокуроромъ 24 минувшаго декабря докладу Учебнаго Комитета при Святѣйшемъ Синодѣ, опредѣлены на духовно-учебную службу кандидаты Казанской духовной академіи Иннокентій Тихомировъ преподавателемъ въ Якутскую

духовную семинарію, по психологіи логикѣ, основному, догматическому и нравственному богословію и Василій Счастневъ учителемъ по греческому языку въ Лысковское духовное училище.

Канцелярія Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода долгомъ поставляетъ сообщить о семъ Совѣту академіи для зависящаго распоряженія, присовокупляя, что объ ассигнованіи слѣдующихъ упомянутымъ лицамъ, по положенію, денегъ нынѣ же сообщено Хозяйственному Управленію при Святѣйшемъ Сунодѣ.

Справка: О назначеніи на службу Тихомировъ и Счастневъ по распоряженію о. ректора увѣдомлены по мѣсту ихъ родопроисхожденія отношеніями отъ 21 января сего года чрезъ подлежащія духовныя Консисторіи, первый Иркутскую за № 59 и вторый Нижегородскую за № 60.

Постановили: За сдѣланнымъ распоряженіемъ принять къ свѣдѣнію.

II. Слушали: Отношеніе Канцелярія Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Сунода отъ 23 января сего 1893 года за № 326: „По утвержденному Г. Сунодальнымъ Оберъ-Прокуроромъ 14 текущаго января, докладу Учебнаго Комитета при Святѣйшемъ Сунодѣ, опредѣленъ на духовно-учебную службу кандидатъ Казанской духовной академіи Константинъ Беневоленскій учителемъ по греческому языку въ Устьсысольское духовное училище.

Канцелярія Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Сунода долгомъ поставляетъ сообщить о семъ Совѣту академіи для зависящаго распоряженія, присовокупляя, что объ ассигнованіи слѣдующихъ упомянутому лицу, по положенію, денегъ нынѣ же сообщено Хозяйственному Управленію при Святѣйшемъ Сунодѣ.

Справка: О назначеніи на службу г. Беневоленскому сообщено, по мѣсту его родопроисхожденія, чрезъ Вятскую духовную Консисторію отношеніемъ отъ 3 февраля 1893 года за № 84.

Постановили: За сдѣланнымъ распоряженіемъ принять къ свѣдѣнію.

Резолюція Его Высокопреосвященства на семъ журналѣ за № 766 послѣдовала такая: „19 февраля. Смотрѣно“.

№ 9.

Того же 10 февраля 1893 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ о. ректора академіи, протоіерея А. Владимірскаго, инспекторъ, ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ и всѣ члены Совѣта, кромѣ ординарнаго профессора Ѳ. Курганова, и. д. ординарнаго профессора, протоіерея Е. Малова и экстраординарныхъ профессоровъ С. Терновскаго и М. Машанова, неприсутствовавшихъ по разнымъ причинамъ.

Слушали: Прошеніе преподавателя Арзамасскаго духовнаго училища Владиміра Руднева, слѣдующаго содержанія: „Для нѣкоторыхъ моихъ научныхъ занятій мнѣ требуются слѣдующія, имѣющіяся въ библіотекѣ Казанской духовной академіи, книги: 1) Watson. Marcus Awrelius Antoninus. London. 1884. 2) Theophrastis Characteres. Marcus Antoninus Epictetus. Ac Parisiis, ed. Didot, 1840. 3) Histoire des persecutions pendant les deux premiers siecles—par Paul Allald, Paris, 1885. Поэтому прошу Совѣтъ Казанской академіи, не найдетъ ли онъ возможнымъ выслать мнѣ означенныя книги срокомъ на четыре или по крайней мѣрѣ на три мѣсяца“.

Постановили: Выслать преподавателю Арзамасскаго духовнаго училища В. Рудневу просимыя имъ книги на трехмѣсячный срокъ.

Резолюція Его Высокопреосвященства на семъ журналѣ за № 767 послѣдовала такая: „19 февраля. Исполнить“.

№ 10.

Того же 10 февраля 1893 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ о. ректора академіи, протоіерея А. Владимірскаго, инспекторъ, ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ и всѣ члены Совѣта, кромѣ ординарнаго профессора Ѳ. Курганова, и. д. ординарнаго профессора, протоіерея Е. Малова и экстраординарныхъ профессоровъ С. Терновскаго и М. Машанова, неприсутствовавшихъ по разнымъ причинамъ.

Слушали. Записку инспектора академіи, ординарнаго профессора Н. Бѣляева отъ 15 января сего года: „Съ 1893 г. имѣетъ выходить въ свѣтъ заграницей новое періодическое изданіе: Revue internationale de thêolgie publiée sous la direction de Mr. le Dr. E. Michaud, Professeur à l' Universitè de Berne.

Изданіе это необходимо для академической библіотеки и я имѣю честь просить Совѣтъ о выпискѣ его. Подписная цѣна 16 франковъ. Подписка принимается у книгопродавцевъ, торгующихъ заграничными книгами. Но можно адресоваться и прямо въ редакцію: Suisse. Berne, Erlachstrasse 17, Mr. le Dr. E. Michaud, Professeur a' l' Universite de Berne.

Постановили: Выписать для библіотеки академіи на наступившій 1893 годъ указанный въ запискѣ инспектора, ординарнаго профессора Н. Бѣляева журналъ Revue internationale de theologie publiée sous la direction de Mr. le Dr. E. Michaud, Professeur a' l' Universite de Berne, о чемъ и сообщить библіотекарю академіи Ѳ. Троицкому.

Резолюція Его Высокопреосвященства на семъ журналѣ за № 768 послѣдовала такая: „19 февраля. Исполнить“.

№ 12.

Того же 10 февраля 1893 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ о. ректора академіи, протоіерея А. Владимірскаго, инспекторъ, ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ и всѣ члены Совѣта, кромѣ ординарнаго профессора Ѳ. Курганова, и. д. ординарнаго профессора, протоіерея Е. Малова и экстраординарныхъ профессоровъ С. Терновскаго и М. Машанова, неприсутствовавшихъ по разнымъ причинамъ.

Слушали: Докладъ секретаря И. Спасскаго: „На основаніи § 81 лит. в. пун. 1 акад. устава Совѣту академіи надлежитъ войти въ сужденіе о вызовѣ въ составъ новаго XXXVIII академическаго курса и объявить объ имѣющемъ быть пріемѣ студентовъ въ настоящемъ году въ академію для желающихъ поступить въ оную".

Справка: 1) По § 109 акад. устава: „Совѣтъ академіи предъ началомъ академическаго курса, по расчисленіи, сколько изъ какой семинаріи предполагается нужнымъ вызвать лучшихъ воспитанниковъ въ составъ новаго академическаго курса, представляетъ, въ опредѣленномъ въ § 81 порядкѣ, Св. Сѵноду о вызовѣ таковыхъ въ академію и вмѣстѣ съ симъ объявляетъ объ имѣющемъ быть пріемѣ въ академію, для желающихъ поступить въ оную".

2) По § 111 того же устава: „Желающіе поступить въ академію допускаются къ повѣрочному испытанію, если представятъ установленный аттестатъ о вполнѣ удовлетворительномъ знаніи курса наукъ семинаріи или классической гимназіи, и принимаются не иначе, какъ по успѣшномъ выдержаніи означеннаго испытанія".

3) По § 5 того же устава: „Въ студенты академіи принимаются лица всѣхъ сословій православнаго исповѣданія, удовлетворяющія требованіямъ, изложеннымъ въ § 111 сего устава".

4) По § 6 того же устава: „Въ академіи полагается опредѣленное число казеннокоштныхъ студентовъ".

5) По § 7 того же устава: „Въ академію, кромѣ того, допускаются своекоштные студенты въ качествѣ пансіонеровъ".

6) По § 3 правилъ для пріема студентовъ въ Казанскую академію: „Просьбы о пріемѣ въ студенты подаются на имя ректора не позже 15 августа".

7) По § 4 тѣхъ же правилъ: „Къ просьбамъ прилагаются потребные документы: а) семинарскій или гимназическій аттестатъ или свидѣтельство о вполнѣ удовлетворительномъ выдержаніи полнаго семинарскаго или гимназическаго курса; б) метрическое свидѣтельство о рожденіи и крещеніи или выписка изъ метрическихъ книгъ; в) документы о состояніи, къ которому проситель принадлежитъ; г) для лицъ податнаго состоянія увольнительное отъ общества свидѣтельство и д) медицинское свидѣтельство о здоровомъ состояніи и привитіи оспы; кромѣ сего лица, подлежащія въ настоящемъ году призыву къ отправленію воинской повинности, обязаны представить свидѣтельство о приписѣ къ какому либо призывному участку".

8) Опредѣленіемъ Св. Сунода отъ 15 октября—13 ноября 1843 года и указомъ Св. Сунода отъ 23 мая 1873 года за № 1022, даннымъ Совѣту Кіевской духовной академіи, по поводу возбужденнаго въ Совѣтѣ академіи вопроса относительно формы, въ какой должны быть доставляемы академическимъ начальствамъ свѣдѣнія о рожденіи и крещеніи отправляемыхъ воспитанниковъ въ академію, разрѣшено принимать, вмѣсто метрическихъ о рожденіи и крещеніи ихъ свидѣтельствъ, надлежаще удостовѣренныя духовными консисторіями выписи изъ метрическихъ книгъ, не воспрещая принятія и метрическихъ свидѣтельствъ, если таковыя будутъ представляемы. Что же касается тѣхъ изъ семинарскихъ воспитанниковъ, которые отправляются въ академію не по назначенію семинарскаго начальства, а по собственному желанію, то они обязуются представить немедленно академическому начальству установленныя по указу метрическія свидѣтельства.

9) По § 5 правилъ для пріема въ студенты академіи: „Поведеніе желающихъ поступить въ академію должно быть не ниже очень хорошаго. Окончившіе курсъ въ средне-учебномъ заведеніи за годъ и болѣе до поступленія въ академію

должны представить одобрительныя свидѣтельства о своемъ поведеніи отъ мѣстнаго надлежащаго начальства".

10) По § 6 тѣхъ же правилъ: „Желающія поступить въ академію лица, прежде принятія, подвергаются повѣрочному испытанію по предметамъ, всякій разъ назначаемымъ Совѣтомъ академіи (уст. § 127)".

11) По § 8 тѣхъ же правилъ: „Поступающіе въ академію, сверхъ установленнаго испытанія, должны написать два сочиненія на заданныя темы".

12) Въ п. 11 Высочайше утвержденныхъ 8 іюля 1869 г. дисциплинарныхъ правилъ для учащихся въ открытыхъ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ, кои, на основаніи опредѣленія Св. Сунода отъ $^{3}/_{16}$ сентября того же года, примѣняются къ духовно-учебнымъ заведеніямъ, между прочимъ, сказано: „предложить чрезъ попечителей учебныхъ округовъ Совѣтамъ университетовъ, чтобы повѣрочныя испытанія, которыя на основаніи § 86 устава университетовъ разрѣшено Совѣтамъ установлять для поступающихъ въ университеты, производить по возможности изъ нѣсколькихъ предметовъ, выбирая для того предметы, болѣе или менѣе подходящіе къ наукамъ того факультета, въ который молодой человѣкъ желаетъ поступить, и съ обращеніемъ надлежащаго вниманія на письменные отвѣты, какъ на одно изъ дѣйствительныхъ средствъ къ оцѣнкѣ зрѣлости сужденія и знанія отечественнаго языка".

13) Циркулярнымъ отношеніемъ г. Оберъ-Прокурора Св. Синода, отъ 18 августа 1865 г. за № 4538, предписано, чтобы лица духовнаго званія, желающія поступить въ академію, являлись на испытаніе не иначе, какъ съ документами и одобреніемъ своего Епархіальнаго Начальства.

14) Для студентовъ будущаго I курса предназначено 25 казеннокоштныхъ вакансій.

П о с т а н о в и л и: Вызвать въ составъ новаго XXXVIII академическаго курса воспитанниковъ слѣдующихъ семинарій: Казанской 1, Самарской 1, Вятской 1, Симбирской 1, Саратовской 1, Оренбургской 1, Уфимской 1, Тверской 1, Владимірской 1, Рязанской 1, Вологодской 1, Иркутской 1, Томской 1, Донской 1, Нижегородской 1, Астраханской 1 и Тамбовской 1, всего 17 воспитанниковъ, кромѣ того предоставить четыре ваканс-

сіи для волонтеровъ и четыре вакансіи для слушателей двухгодичныхъ миссіонерскихъ курсовъ. О вышеизложенномъ просить симъ журналомъ Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго, представить Святѣйшему Сѵноду.

Вмѣстѣ съ симъ объявить чрезъ Православный Собесѣдникъ и Церковныя Вѣдомости, что въ Казанской духовной академіи имѣетъ быть въ августѣ мѣсяцѣ настоящаго года пріемъ воспитанниковъ 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 курсъ классической гимназіи; 2) Просьбы о пріемѣ въ студенты подаются на имя о. ректора не позже 15 августа. 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 выписка или справка) 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 удостовѣренную мѣстною Консисторіею, г) документы о состояніи, къ которому проситель принадлежитъ, д) медицинское свидѣтельство о здоровомъ состояніи и привитіи оспы и е) лица податнаго состоянія—увольнительное отъ общества свидѣтельство; ж) лица, подлежащія въ настоящемъ году призыву къ отбыванію воинской повинности, обязаны представить свидѣтельство о приписке къ какому либо призывному участку и явкѣ къ исполненію воинской повинности, если вышелъ къ тому срокъ; 3) Поведеніе желающихъ поступить въ академію должно быть обозначено балломъ (5) пять; окончившіе курсъ въ среднемъ учебномъ заведеніи за годъ, или болѣе до поступленія въ академію должны представить одобрительное свидѣтельство о своемъ поведеніи отъ мѣстнаго подлежащаго начальства; 4) Лица духовнаго званія (вдовыя), желающія поступить въ академію, обязаны представить при своемъ прошеніи одобрительное свидѣтельство отъ епархіальнаго начальства о своемъ поведеніи; 5) Желающіе поступить

въ студенты академіи, прежде принятія, 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 одному изъ классическихъ и д) по одному изъ новыхъ языковъ, по желанію экзаменующихся. 6) Поступающіе въ академію сверхъ означеннаго устнаго испытанія должны дать два письменныхъ отвѣта—одинъ по догматическому богословію, а другой по психологіи. На сочиненіе будетъ обращаться особенное вниманіе, какъ на одно изъ дѣйствительныхъ средствъ къ оцѣнкѣ зрѣлости сужденій и знанія отечественнаго языка. 7) Успѣшно выдержавшіе повѣрочное испытаніе принимаются въ студенты академіи: лучшіе—на казенное содержаніе, а остальные на свое. 8) Своекоштные студенты допускаются въ академію только въ качествѣ пансіонеровъ и живутъ въ зданіяхъ академіи, подчиняясь всѣмъ правиламъ, установленнымъ для казеннокоштныхъ студентовъ; число ихъ опредѣляется вмѣстимостію академическихъ зданій (послѣднія могутъ вмѣстить изъ студентовъ, имѣющихъ поступить въ составъ будущаго перваго курса, вмѣстѣ съ казеннокоштными до 40 человѣкъ). Внѣ зданій академіи своекоштнымъ студентамъ дозволяется жить только у родителей.

Резолюція Его Высокопреосвященства на семъ журналѣ за № 12 послѣдовала такая: „23 февраля. Исполнить“.

№ 13.

Того же 10 февраля 1893 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ о. ректора академіи, протоіерея А. Владимірскаго, инспекторъ, ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ и всѣ члены Совѣта, кромѣ ординарнаго профессора Ѳ. Курганова, и. д. ординарнаго профессора, протоіерея Е. Малова и экстраординарныхъ профессоровъ С. Терновскаго и М. Машанова, неприсутствовавшихъ по разнымъ причинамъ.

Слушали: Докладъ секретаря И. Спасскаго: „По § 7 соображеній объ открытіи миссіонерскихъ курсовъ при Казанской духовной академіи заявленія Епархіальныхъ Прео-

священныхъ и Православнаго Миссіонерскаго Общества о желающихъ слушать миссіонерскіе курсы должны поступать въ Совѣтъ академіи не позже мая мѣсяца, чтобы академическое начальство могло своевременно составить соображеніе объ открытіи миссіонерскихъ курсовъ въ имѣющій наступить учебный годъ и сообщить о томъ надлежащимъ вѣдомствамъ. Въ виду сего, не благоугодно ли будетъ Совѣту академіи войдти въ обсужденіе состава миссіонерскихъ курсовъ въ наступающій $189^{3}/_{4}$ учебный годъ и сдѣлать объявленіе объ имѣющемъ быть пріемѣ слушателей на означенные курсы, для желающихъ поступить на оные".

Справка: 1) По § 1 Соображеній объ открытіи миссіонерскихъ курсовъ: „Миссіонерскіе курсы открываются въ Казанской академіи по обоимъ отдѣламъ миссіонерской группы наукъ—какъ татарскому, такъ и монгольскому".

2) По § 2 тѣхъ же Соображеній: „Для открытія курсовъ по обоимъ отдѣламъ достаточно, если явится по два миссіонера на каждый отдѣлъ".

3) По § 3 „Курсы могутъ быть открываемы и на одномъ только отдѣлѣ, если явятся желающіе слушать миссіонерскія лекціи по одному изъ отдѣловъ".

4) По § 4 „Въ составъ курсовъ, по избранію и рекомендаціи начальствъ инородческихъ епархій и Православнаго Миссіонерскаго Общества, могутъ поступать лица, вполнѣ опредѣлившіяся по своему направленію и желанію посвятить себя миссіонерскому служенію, безъ различія званія и правъ по образованію и безъ всякаго испытанія".

5) По § 5 „Казенныхъ вакансій на курсахъ полагается восемь, по четыре на годъ, съ распредѣленіемъ ихъ по ровну по отдѣламъ. Если курсы открываются только по одному отдѣлу, то свободныя вакансіи по другому отдѣлу могутъ быть занимаемы слушателями открывающагося отдѣла".

6) По § 6 „Можетъ быть принято на курсы и большее количество слушателей, если Православное Миссіонерское Общество или Миссіонерскіе Епархіальные Комитеты ассигнуютъ нужныя для того суммы и если найдетъ это возможнымъ, по своимъ соображеніямъ, академическое начальство".

7) По § 7 „Заявленія Епархіальныхъ Преосвященныхъ и Православнаго Миссіонерскаго Общества о желающихъ слушать миссіонерскіе курсы должны поступать въ Совѣтъ академіи не позже мая мѣсяца, чтобы академическое начальство могло своевременно составить соображеніе объ открытіи миссіонерскихъ курсовъ въ имѣющій наступить учебный годъ и сообщить о томъ подлежащимъ вѣдомствамъ".

8) По § 8 „На миссіонерскихъ курсахъ вообще преподаются всѣ тѣ науки, которыя положено преподавать студентамъ миссіонерскаго отдѣленія Казанской академіи, т. е. А) *по татарскому отдѣлу*: 1) Исторія и обличеніе магометанства, 2) этнографія татаръ, киргизовъ, башкиръ, чувашъ, черемисъ, вотяковъ и мордвы; 3) исторія распространенія христіанства между означенными инородческими племенами; 4) арабскій и татарскій языкъ, съ общимъ филологическимъ обзоромъ языковъ и нарѣчій означенныхъ племенъ; Б) *по монгольскому отдѣлу*: 1) Исторія и обличеніе ламайства; 2) этнографія монголовъ, бурятъ, калмыковъ, остяковъ, самоѣдовъ, якутовъ, чукчей, тунгусовъ, манджуръ, корейцевъ, гольдовъ, гиляковъ, коряковъ и другихъ; 3) исторія распространенія христіанства между означенными племенами, 4) монгольскій языкъ съ его нарѣчіями—бурятскимъ и калмыцкимъ—и общій филологическій обзоръ языковъ и нарѣчій другихъ вышепоименованныхъ племенъ".

9) По § 9 „Но въ извѣстный годъ на открываемыхъ курсахъ преподаются только тѣ миссіонерскія науки и отдѣлы наукъ, которые имѣютъ непосредственное отношеніе къ предстоящей дѣятельности наличныхъ слушателей. Такъ напримѣръ, если слушатели будутъ состоять изъ готовящихся въ миссіонеры среди татаръ, чувашъ и черемисъ, то, при преподаваніи въ полномъ объемѣ исторіи и обличенія магометанства, арабскаго и татарскаго языка,—этнографія, исторія распространенія христіанства и общій филологическій обзоръ языковъ должны касаться только означенныхъ трехъ племенъ".

10) Журналомъ Совѣта отъ 10 сего февраля постановлено отчислить 4 казеннокоштныхъ вакансіи для имѣющихъ поступить на миссіонерскіе курсы.

П о с т а н о в и л и: Объявить чрезъ Православный Собесѣдникъ и Церковныя Вѣдомости, что въ Казанской духов-

ной академіи въ маѣ мѣсяцѣ настоящаго года имѣетъ быть пріемъ на открытые при миссіонерскомъ отдѣленіи оной двухгодичные миссіонерскіе курсы.

Резолюція Его Высокопреосвященства на семъ журналѣ за № 13 послѣдовала такая: „19 февраля. Исполнить".

№ 14.

Того же 10 февраля 1893 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ о. ректора академіи, протоіерея А. Владимірскаго, инспекторъ, ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ и всѣ члены Совѣта, кромѣ ординарнаго профессора Ѳ. Курганова, и. д. ординарнаго профессора, протоіерея Е. Малова и экстраординарныхъ профессоровъ С. Терновскаго и М. Машанова, неприсутствовавшихъ по разнымъ причинамъ.

Слушали: Отношеніе Совѣта Московскаго Православнаго Миссіонерскаго Общества отъ 13 декабря 1892 года за № 948: „По встрѣтившейся надобности Совѣтъ Православнаго Миссіонерскаго Общества покорнѣйше проситъ Совѣтъ академіи сообщить свѣдѣнія объ учебныхъ занятіяхъ и поведеніи стипендіатовъ общества, командированныхъ въ академію для приготовленія къ миссіонерскому служенію. При этомъ Совѣтъ Православнаго Миссіонерскаго Общества былъ бы глубокопризнателенъ Совѣту Казанской духовной академіи, если бы подобныя свѣдѣнія на будущее время могли быть сообщаемы регулярно, по окончаніи каждаго учебнаго полугодія".

Справка: 1) Стипендіатами Московскаго Миссіонерскаго общества состоятъ въ академіи: 1) Одигитріевскій Николай, студентъ III курса; 2) Иваницкій Тарасій, 3) Шишкинъ Николай—слушатели миссіонерскихъ курсовъ I года и 4) Бордычевскій Павелъ—слушатель тѣхъ же курсовъ II года.

2) На запросъ о. ректора относительно поведенія сихъ лицъ, инспекторъ заявилъ, что они ведутъ себя отлично хорошо и аттестуются имъ балломъ 5.

3) Преподаватели миссіонерскихъ курсовъ относительно слушателей—Иваницкаго, Шишкина и Бордычевскаго заявили, что они занимаются своими спеціальными предметами съ надлежащею ревностію и усердіемъ.

4) Студентъ Одигитріевскій переведенъ на III курсъ подъ № 12.

Постановили: Увѣдомить Совѣтъ Православнаго Миссіонерскаго Общества въ Москвѣ объ оказавшемся по справкѣ относительно его стипендіатовъ, съ присовокупленіемъ, что Совѣтъ академіи на будущее время регулярно будетъ сообщать Совѣту общества свѣдѣнія о поведеніи и успѣхахъ его стипендіатовъ два раза въ годъ, по окончаніи каждаго полугодія.

Резолюція Его Высокопреосвященства на семъ журналѣ за № 14 послѣдовала такая: „19 февраля. Исполнить".

№ 15.

Того же 10 февраля 1893 года.

Присутствовали, подъ предсѣдательствомъ о. ректора академіи, протоіерея А. Владимірскаго, инспекторъ, ординарный профессоръ Н. Бѣляевъ и всѣ члены Совѣта, кромѣ ординарнаго профессора Ѳ. Курганова, и. д. ординарнаго профессора, протоіерея Е. Малова и экстраординарныхъ профессоровъ С. Терновскаго и М. Машанова, неприсутствовавшихъ по разнымъ причинамъ.

Слушали: Докладъ заслуженнаго ординарнаго профессора И. Бердникова и ординарныхъ профессоровъ Ѳ. Курганова и Я. Богородскаго: „По поводу совершившагося 50-ти лѣтняго юбилея нашей академіи, считаемъ долгомъ обратить вниманіе Совѣта академіи на ученые труды бывшаго нашего сослуживца, а теперь и. д. ординарнаго профессора Императорскаго новороссійскаго университета Н. Ѳ. Красносельцева, давшіе ему широкую извѣстность въ ученомъ мірѣ, и просить Совѣтъ академіи о присужденіи ему за эти труды ученой степени доктора церковной исторіи, согласно 141 и

143 §§ академическаго устава. При семъ прилагаемъ детальное обозрѣніе ученыхъ трудовъ г. Красносельцева.

Справка: 1) По § 142 академическаго устава: „Степени доктора богословія, равно какъ церковной исторіи и церковнаго права, удостоиваются магистры богословія безъ устнаго испытанія, по представленіи напечатанной диссертаціи или сочиненія, хотя бы и написаннаго не съ цѣлію полученія ученой степени".

2) По § 143 того же устава: „Лица, пріобрѣтшія извѣстность отличными по своимъ достоинствамъ учеными трудами, возводятся въ степень доктора также безъ испытанія".

3) По § 81 лит. в. п. 6 того же устава: „Удостоеніе степени магистра и доктора относится къ дѣламъ, представляемымъ, чрезъ Епархіальнаго Преосвященнаго, въ Святѣйшій Сѵнодъ.

Постановили: Принимая во вниманіе многочисленные ученые труды бывшаго профессора академіи Н. Красносельцева, нынѣ профессора Императорскаго новороссійскаго университета, давшіе ему широкую извѣстность въ ученомъ мірѣ, единогласно присудить ему ученую степень доктора церковной исторіи за совокупность его ученыхъ трудовъ, объ утвержденіи его въ каковой степени просить симъ журналомъ Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго, ходатайствовать предъ Святѣйшимъ Сѵнодомъ, приложивъ при семъ ходатайствѣ ученые труды Красносельцева и отзывъ о нихъ профессоровъ И. Бердникова, Ѳ. Курганова и Я. Богородскаго.

Резолюція Его Высокопреосвященства на семъ журналѣ за № 15 послѣдовала такая: „23 февраля. Утверждается. Заготовить ходатайство".

ОТЗЫВЪ

ОБЪ УЧЕНЫХЪ ТРУДАХЪ И. Д. ОРДИНАРНАГО ПРОФЕССОРА ИМПЕРАТОРСКАГО НОВОРОССІЙСКАГО УНИВЕРСИТЕТА ПО КАѲЕДРѢ ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРІИ Н. Ѳ. КРАСНОСЕЛЬЦЕВА.

Ученые труды бывшаго нашего сослуживца, теперь и. д. ординарнаго профессора Церковной Исторіи въ Императорскомъ Новороссійскомъ университетѣ Н. Ѳ. Краснослъцева относятся къ тѣмъ богословскимъ наукамъ, которыя онъ преподавалъ въ нашей академіи,—къ церковной археологіи и къ исторіи православнаго богослуженія. Не смотря на то, что они печатались въ разное время въ видѣ отдѣльныхъ монографій, они преслѣдуютъ въ той и другой области одну опредѣленную научную задачу, ведутся по извѣстному научному плану и по этому имѣютъ тѣсную внутреннюю связь между собою.

I.

Въ области церковной археологіи г. Краснослъцевъ остановился своимъ вниманіемъ на церковной архитектурѣ и на устройствѣ христіанскаго храма въ первенствующей церкви. Онъ помѣстилъ рядъ статей на эту тему въ Прав. Собесѣдникѣ (1874. II. 291. III. 103. 277. 1876. I. 26. 1878. II. 289. 352. III. 34. 1879. I. 35. II. 3. 1880. I. 215. 367), которыя затѣмъ выпущены отдѣльнымъ изданіемъ подъ заглавіемъ: Очерки изъ исторіи христіанскаго храма. Казань. 1881. Въ этой монографіи авторъ слѣдитъ исторію христіанскаго храма съ самыхъ первыхъ временъ христіанства до времени императора Юстиніана, а затѣмъ говоритъ о расположеніи и убранствѣ древне-христіанскихъ храмовъ. Во введеніи къ монографіи нашъ авторъ излагаетъ мнѣнія о данномъ вопросѣ, господствовавшія въ ученой литературѣ западно-европейской и отчасти русской. Вопреки мнѣнію большинства изслѣдователей, считавшихъ христіанское зодчество заимствованнымъ отъ языческихъ базиличныхъ или храмовыхъ построекъ, нашъ авторъ держится воззрѣнія, что христіанское зодчество не есть безразличная форма, могущая служить выразительницею какихъ угодно идей—и христіан-

8. **Его же толкованіе на посланіе къ Солунянамъ.** 1889 г. Ц. 30 к.

9. **Сказанія о мученикахъ христіанскихъ, чтимыхъ православною каѳолическою Церковію** (съ предисловіемъ). Томъ 1-й. 1865. Цѣна 3 р.

10. **Просвѣтитель, или обличеніе ереси жидовствующихъ, препод. Іосифа Волоцкаго.** Изданіе третье, напечатан. славянскимъ шрифтомъ Цѣна 3 р. съ перес. (печатается).

11. **Посланія Игнатія,** митрополита сибирскаго и тобольскаго (съ предварительными замѣчаніями). Одинъ томъ. 1855. Цѣна 1 р.

12. **Сочиненія преподобнаго Максима грека** (съ предисловіемъ), Три тома. 1859—1862. Цѣна за первый томъ (съ портретомъ преп. Максима) 2 руб. 50 коп. за второй 1 руб. 50 коп., за третій 1 руб. За всѣ три тома 5 руб.

13. **Стоглавъ** (съ предисловіемъ). Одинъ томъ. 1887. Цѣна 2 руб.

14. **Остенъ. Памятникъ русской духовной письменности XVII вѣка** (съ предисловіемъ и съ портретомъ патріарха Іоакима). 1865. Цѣна 1 р.

15. **Стародубье. Записки протоіерея Т. А. Верховскаго, Высочайше командированнаго 1845—48 гг. въ черниговскіе раскольническіе посады для водворенія единовѣрія.** Цѣна 2 руб.

16. **Описаніе рукописей Соловецкаго монастыря,** находящихся въ библіотекѣ Казанской духовной академіи. Ч. 1. Ц. 3 р. съ перес. Ч. 2. Ц. таже.

17. **Толковая Палея.** В. Успенскаго. Цѣна 1 р.

18. **Азбуковники или алфавиты иностранныхъ рѣчей** по спискамъ соловецкой библіотеки. Соч. А. Карпова. Казань. 1878. Ц. 1 р. 50 к.

19. **Устройство управленія въ церкви королевства греческаго.** Ѳ. Курганова. 1872. Ц. 2 р.

20. **Западныя миссіи противъ татаръ-язычниковъ и особенно противъ татаръ-мусульманъ.** Н. Красносельцева. 1872. Ц. 1 р.

21. **Ересь антитринитаріевъ III вѣка.** Д. Гусева. 1872. Ц. 1 р.

22. **Древнее языческое ученіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ и слѣды его въ первые вѣка христіанства.** Изслѣдованіе П. Милославскаго. Ц. 2 р.

23. **Московскій митрополитъ Платонъ Левшинъ, какъ проповѣдникъ.** Цѣна 1 р. 25 к.

24. **Исторія чинопослѣдованій крещенія и мvропомазанія.** А. Алмазова. Ц. 4 р.

25. **Вліяніе церковнаго ученія и древне-русской духовной письменности на міросозерцаніе русскаго народа.** 1883. А. Попова. Ц. 2 р. 50 коп.

26. **Житія сѣверно-русскихъ святыхъ.** Яхонтова. Ц. 1 р. 50 к.

27. **Указатель статей, помѣщенныхъ въ «Православномъ Собесѣдникѣ» съ 1855 по 1876 годъ.** Цѣна 30 коп.

28. **Систематическій указатель статей по св. Писанію ветхаго и новаго завѣта.** И. Знаменскаго. Первая часть. Ц. за всѣ четыре вып. 1 р. 50 к. Вторая часть. Новый завѣтъ. 1-й и 2-й вып. Ц. 1 р.

29. **Записки Василія Лужинскаго** архіепископа полоцкаго. Казань. 1885 г. Ц. 1 р. 50 к.

30. **Свѣдѣнія о литургическихъ рукописяхъ Ватиканской библіотеки.** Н. Красносельцева. 1885 г. Ц. 2 р., на лучш. бум. 2 р. 50 к.

31. **Догматическая система св. Григорія Нисскаго.** Сочиненіе В. Несмѣлова. 1888 г. Ц. 2 р.

32. **Св. Кипріанъ Карѳагенскій и его ученіе о церкви.** Сочиненіе А. Молчанова. 1888 г. Ц. 1 р. 50 к.

33. **Книга Еноха.** Историко-критическое изслѣдованіе, русскій переводъ и объясненіе апокрифической книги Еноха. А. Смирнова. 1888 г. Ц. 1 р. 50 к.

34. **Мухаммеданская космогонія.** А. Архангельскаго. 1889 г. Ц. 1 р. 25 к.

36. **Толкованіе Вальсамона на Номоканонъ Фотія.** В. Нарбекова. 1889 года. Ц. 1 р. 50 к.

37. **Развитіе вліянія папскаго престола на дѣла западныхъ церквей до конца IX в.** Сочиненіе С. Предтеченскаго. 1891 г. Ц. 1 р.

38. **Дѣятельность русскаго духовенства въ отношеніи къ народному образованію въ царствованіе императора Александра II.** Ѳ. Благовидова. 1891 г. Ц. 1 р. 75 к.

39. **Памяти Высокопреосвященнаго Никанора архіепископа херсонскаго и одесскаго.** Составлено и издано подъ редакціей инспектора Казанской духовной академіи, профес. Н. Бѣлаева. 1891 г. Ц. 50 к., съ перес. 65 к.

40. **Книга о антихристѣ и о прочихъ дѣйствахъ иже при немъ быти хотящихъ.** Изд. 2-е. 1892 г. Ц. 1 р. 25 к.

41. **Очеркъ западной апологетической литературы II и III вв.** (Изслѣдованіе изъ области древней церковной письменности). И. Реверсова. 1892 г. Ц. 1 р. 50 к.

42. **Мнѣнія отцевъ и учителей церкви о ветхозавѣтномъ обрядовомъ законѣ Моисея.** Д. Добросмыслова. 1893 г. Ц. 1 р.

43. **Состояніе монашества въ византійской церкви съ половины IX до начала XIII вѣка (842—1204).** Опытъ церковно-историческаго изслѣдованія. И. Соколова. 1894. Ц. 2 р. 50 к.

44. **Аѳинагоръ, христіанскій апологетъ II вѣка.** Порф. Мироносицкаго. 1894 г. Ц. 1 р. 50 к.

45. **Ученіе св. Аѳанасія Великаго о Святой Троицѣ** (сравнительно съ ученіемъ о томъ же предметѣ въ три первые вѣка). Іеромонаха Кирилла (Лопатина), 1894 г. Ц. 2 р.

46. **Старокатолицизмъ, его исторія и внутреннее развитіе преимущественно въ вѣроисповѣдномъ отношеніи.** (Историко-критическое изслѣдованіе основныхъ началъ старокатолицизма въ ихъ отношеніи къ православію). В. Керенскаго. 1894 г. Ц. 2 р.

47. **Иванъ Яковлевичъ Порфирьевъ.** Біографическій очеркъ и рѣчи при погребеніи. 121 стр. Казань. 1891 г. Ц. 65 к., а съ портретомъ П. Я. П—ва 1 р. Деньги предназначаются въ особый капиталъ имени И. Я. Порфирьева при Обществѣ вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Казанской духовной академіи.

48. **Исторія Казанской духовной академіи.** За первый (дореформенный) періодъ ея существованія (1840—1870 годы). П. Знаменскаго. Вып. I. 380 стр. Ц. 2 руб. съ перес. Вып. 2-й. 592 стр. Ц. 2 р. 50 к. съ перес. Вып. 3-й. 466 стр. Ц. 2 р. съ перес. Деньги отъ продажи изданія поступаютъ, по волѣ жертвователя-автора, въ Общество вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Казанской Дух. Академіи.

49. **Историческая Записка о состояніи Казанской духовной академіи послѣ ея преобразованія.** 1870—1892. С. Терновскаго. 652 стр. Ц. 2 р.

50. **Пятидесятилѣтній юбилей Казанской Духовной Академіи.** 468 стр. Ц. 1 р. 50 к. съ перес.

Изъ редакціи и отъ издателей можно выписывать книги:

56. **Исторія Русской Словесности.** Сост. И. Порфирьевъ. Ч. I. Древній періодъ. Изд. 5-е. Ц. 2 р. 30 коп. съ перес. Ч. II. Новый періодъ. Отдѣлъ 1. Отъ Петра В. до Екатерины II. Изд. 3-е. Цѣна съ пересылкою 1 р. 50 к. Ч. II. Отд. II, царств. Екатерины II. Изд. 2-е. Ц. съ перес. 2 руб. Ч. II. Отд. III. Литература въ царствованіе Александра I. Ц. съ перес. 1 р. 20 к. Краткій курсъ исторіи древней русской словесности. (Сокращен. по 5-му изд.). Ц. 1 р. 20 к., съ перес. 1 р. 40 к.

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

ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ,

ИЗДАНІЕ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1895.

МАРТЪ—АПРѢЛЬ

СОДЕРЖАНІЕ:

	Стран.
БЛАЖЕННАГО ѲЕОФИЛАКТА, архіепископа болгарскаго, толкованіе на второе посланіе св. ап. Павла къ Тимоѳею	265—276.
ЧТЕНІЯ ПО ПАТРОЛОГІИ. Д. Гусева.	277—289.
ПОСЛАНІЕ св. ап. Павла къ Галатамъ. Свящ. І. Галахова.	290—317.
ОСНОВНОЙ ПРИНЦИПЪ римскаго католицизма. Н. Бѣляева.	318—368.
ПСАЛТИРЬ СОЛОМОНА. Свящ. А. Смирнова.	369—388.
О ПРЕВОСХОДСТВѢ МОИСЕЯ предъ всѣми пророками. (Библейско-экзегетическое изслѣдованіе противъ Евреевъ. Протоіерея Е. Малова	389—468.
ОБЪЯВЛЕНІЯ: 1) О выходѣ трехъ выпусковъ Указателя къ «Дѣтской Помощи» и объ изданіи «Сочиненія прот. Г. П. Смирнова-Платонова». 2) Отъ Высочайше утвержденнаго Комитета по постройкѣ соборнаго храма въ Варшавѣ.	I—IV.
3) Объявленія: отъ Совѣта Казанской Духовной Академіи о пріемѣ въ началѣ будущаго 1895—96 учебнаго года въ число студентовъ академіи и о пріемѣ слушателей на двухгодичные миссіонерскіе курсы при академіи.	I—IV.
ПРИЛОЖЕНІЯ:	
ЗЕРКАЛО ОЧЕВИДНОЕ. И. Т. Посошкова. Съ предисловіемъ и примѣчаніями. А. Царевскаго	7—22.
УЧЕНІЕ Блаженнаго Августина, Епископа Иппонскаго, о человѣкѣ въ его отношеніи къ Богу. Л. Писарева.	17—96.
ОЧЕРКИ изъ исторіи борьбы англиканства съ пуританствомъ. А. Потѣхина.	465—528.
ПРОТОКОЛЫ ЗАСѢДАНІЙ СОВѢТА Казанской духовной академіи за 1893 годъ	33—64.

КАЗАНЬ.

Типографія Императорскаго Университета.

Въ 1895 году
Православный Собесѣдникъ

будетъ издаваться по прежней программѣ, въ томъ же строго-православномъ духѣ и въ томъ же ученомъ направленіи, какъ издавался доселѣ, съ 1-го января, *ежемѣсячно*, книжками отъ 10 до 12 печатныхъ листовъ въ каждой.

Журналъ Православный Собесѣдникъ рекомендованъ Святѣйшимъ Синодомъ для выписыванія въ церковныя библіотеки, „какъ изданіе полезное для пастырскаго служенія духовенства“ (Синод. опред. 8 сент. 1874 г. № 2792).

Цѣна за полное годовое изданіе, со всѣми приложеніями къ нему, остается прежняя: **съ пересылкою по всѣ мѣста Имперіи —**

СЕМЬ РУБЛЕЙ СЕРЕБРОМЪ.

При журналѣ: „Православный Собесѣдникъ“ издаются

Извѣстія по Казанской епархіи,

выходящія два раза въ мѣсяцъ, нумерами, по 2 печатныхъ листа въ каждомъ, убористаго шрифта.

Причты Казанской епархіи, выписывающіе „Православный Собесѣдникъ“, получаютъ за ту же цѣну и „Извѣстія“, съ приплатою 1 руб. за пересылку по почтѣ.

Цѣна «ИЗВѢСТІЙ» для мѣстъ и лицъ другихъ епархій и другихъ вѣдомствъ, за оба изданія вмѣстѣ десять руб. сер. — съ пересылкою.

Подписка принимается въ Редакціи Православнаго Собесѣдника, при Духовной Академіи, въ Казани.

Въ той же редакціи продаются

ПО ПОНИЖЕННЫМЪ ЦѢНАМЪ

А. **Православный Собесѣдникъ** *въ полномъ составѣ* книжекъ (т. е. съ приложеніями): за 1872—79 гг. по 6 руб. сер. 1880—1894 годы по 7 р. сер. Можно получать и отдѣльныя книжки Собесѣдника за 1855, 1856 и 1857 гг. по 1 р., а за остальные годы по 80 коп. за книжку.

Б. *Отдѣльно* отъ приложеній одинъ **Православный Собесѣдникъ**: за 1855 и 1856 годы цѣна по 1 руб.; за 1857 г. цѣна 2 руб.; за 1859 — 1866, по 3 руб. за годъ, 1871—1874, 1876, 1882 и 1883 годы, по 3 тома въ каждомъ, по 5 руб. за годъ.

В. *Отдѣльно* отъ **Православнаго Собесѣдника** приложенія къ нему:

1. **Посланія св. Игнатія Богоносца** (съ свѣдѣніями о немъ и его посланіяхъ). Одинъ томъ. 1855. Цѣна 75 коп.

2. **Дѣянія вселенскихъ соборовъ** въ переводѣ на русскій языкъ. Семь томовъ. 1859—1878. Цѣна каждому тому въ отдѣльности: за 1-й томъ 4 руб., за второй 2 руб. 50 коп., за третій 2 руб. 50 коп., за четвертый 2 р. 50 к., за пятый 3 руб., за шестой 3 руб. 50 коп., за седьмой 4 руб. 50 коп. А за всѣ семь томовъ 20 руб.

3. **Дѣянія девяти помѣстныхъ соборовъ** въ переводѣ на русскій языкъ. Одинъ томъ. 1878. Цѣна 2 руб.

4. **Ѳеофилакта**, архіеп. болгарскаго: **Благовѣстникъ**, или толкованіе на св. евангелія. 1874—1875 гг. За всѣ четыре тома цѣна 7 руб. 50 коп.

5. **Его же** толкованіе на посланіе къ Римлянамъ. 1866. Ц. 1 р. 50 к.

БЛАЖЕННАГО ѲЕОФИЛАКТА,

АРХІЕПИСКОПА БОЛГАРСКАГО,

ТОЛКОВАНІЕ

НА ВТОРОЕ ПОСЛАНІЕ СВ. АП. ПАВЛА КЪ ТИМОѲЕЮ.

ГЛАВА IV.

1) *Засвидѣтельствую убо азъ предъ Богомъ и Господомъ нашимъ Іисусъ Христомъ, хотящимъ судити живымъ и мертвымъ.* Апостолъ внушаетъ Тимоѳею страхъ и въ другомъ мѣстѣ, сказавъ: *завѣщаю ти предъ Богомъ, оживляющимъ всяческая* [1]); здѣсь же онъ дѣлаетъ рѣчь свою болѣе страшною, напомнивъ о томъ судѣ. Того, говоритъ, кто имѣетъ потребовать отчетъ, привожу во свидѣтели, что и это я не скрылъ отъ тебя. Живыми и мертвыми онъ называетъ или грѣшниковъ и праведниковъ, или умершихъ, а также и тѣхъ, кто тогда останется въ живыхъ. Нѣкоторые, впрочемъ, разумѣютъ души и тѣла.

Въ явленіи Его и царствіи Его. Когда имѣющаго судить? Во время пришествія Его, которое будетъ со славою и царскимъ величіемъ. Ибо (второе) пришествіе будетъ не такое уничиженное, какъ первое.

2) *Проповѣдуй слово.* Къ чему же именно апостолъ заклинаетъ? Что такое это означаетъ? *Проповѣдуй слово,*

---

[1]) 1 Тим. VI, 13.

не скрывай, или не зарывай въ землю, сущаго въ тебѣ дара. О, да устрашимся сего мы, лѣнящіеся проповѣдывать.

Настой благовременнѣ и безвременнѣ. Проповѣдуй непрестанно, говори неутомимо, не однажды, а всегда. Пусть не будетъ для тебя опредѣленнаго времени, но — *благовременнѣ*, то есть во время мира, спокойствія и пребыванія въ церкви, и — *безвременнѣ*, то есть въ опасностяхъ и внѣ церкви, говори и проповѣдуй. Благовременнѣ и безвременнѣ сказалъ апостолъ въ въ томъ же смыслѣ, въ какомъ говорится это въ обычной рѣчи. Благовременіемъ для проповѣди почитаютъ время мирное и спокойное, а безвременіемъ для нея — время бѣдствій. Иные опять благовременною проповѣдію почитаютъ проповѣдь въ церкви, а безвременною — внѣ церкви. Или и еще иначе: не жди времени паденія, но учи прежде, чѣмъ падетъ кто.

Обличи. Когда видишь, что это должно сдѣлать, то есть когда найдешь кого согрѣшающимъ или намѣревающимся согрѣшить, то не пропускай даромъ.

Запрети. Послѣ того, какъ обличишь и докажешь погрѣшающему его погрѣшность, запрети ему, то есть положи эпитимію и наказаніе.

Умоли. Запрещеніе съ наказаніемъ подобно рѣзанію, а утѣшеніе—пріятному пластырю. Итакъ, приложи пластырь утѣшенія, чтобы одно рѣзаніе, производя крайнюю боль, не ввергло въ отчаяніе.

Со всякимъ долготерпѣніемъ и ученіемъ. Соединяй это со всѣми предупредительными мѣрами. Ибо и обличать должно со всякимъ долготерпѣніемъ, дабы (обличаемый) вѣрилъ всему не безъ основанія; *и ученіемъ*, объясняя, какъ онъ согрѣшилъ и въ чемъ грѣхъ. Такимъ образомъ (должно) и запрещать съ долготерпѣніемъ, налагая наказанія не какъ врагу, но какъ сыну — вразумленіе. И въ ученіи, то есть научая самого пользѣ наказанія. Утѣшеніе больше всего нуждается въ долготерпѣніи и ученіи. Съ долготерпѣніемъ не случайнымъ, но *со всякимъ*, то есть обнаруживающимся при вся-

комъ случаѣ—и въ дѣлахъ, и словахъ и во внѣшнемъ видѣ.

3) *Будетъ бо время, егда здравого ученія не послушаютъ.* Итакъ, предупреди ихъ, прежде чѣмъ низвергнутся въ несчастіе. Поэтому и сказалъ выше: *благовременнѣ и безвременнѣ;* пока еще имѣешь возможность убѣждать, дѣлай все.

Но по своихъ похотехъ изберутъ себѣ учители. Апостолъ обозначаетъ выраженіемъ: *изберутъ* безпорядочную толпу учителей, а также и то, что они избираются народомъ, который будетъ дѣйствовать не по здравому разуму, но будетъ избирать тѣхъ, которые станутъ поблажать ихъ похотямъ и только угодное имъ говорить и дѣлать.

Чешеми слухомъ. То есть желающіе всегда слышать пріятное, усладительное, ласкающее слухъ.

4) *И отъ истины слухъ отвратятъ, и къ баснемъ уклонятся.* Видишь? они не по невѣдѣнію заблуждаются, а произвольно. *Отвратятъ*, говоритъ, *слухъ* и *уклонятся.* Слѣдовательно ихъ зло — добровольное. Апостолъ говоритъ это не для того, чтобы повергнуть ученика въ уныніе, но чтобы убѣдить воспользоваться настоящимъ временемъ безопасности на должное, и чтобы онъ мужественно переносилъ, когда это случится: какъ и Христосъ говоритъ: *предадятъ вы и біютъ* [1]). И самъ Павелъ (въ другомъ мѣстѣ): *по отшествіи моемъ внидутъ волцы тяжцы* [2]).

5) *Ты же трезвися о всемъ, злопостражди.* Видишь ли, почему апостолъ сказалъ прежде всего, чтобы онъ бодрствовалъ? Какъ бы такъ говоритъ апостолъ: прежде чѣмъ наступить этой гибели, пока не придутъ волки, злопостражди и добровольно и противъ воли, чтобы привести овецъ въ безопасное состояніе.

---

[1]) Матѳ. X, 17.

[2]) Дѣян. XX, 29.

Дѣло сотвори благовѣстника. Слѣдовательно, дѣло благовѣстника—страдать и отъ себя и отъ постороннихъ.

Служеніе твое извѣстно сотвори. То есть исполни. Такимъ образомъ, тогда исполняется служеніе, когда кто страдаетъ.

6) *Азъ убо жрень бываю, и время моего отшествія наста.* Не сказалъ: я приношу себя въ жертву, но сильнѣе. Ибо въ жертвѣ не все приносится Богу, а возліяніе все было приносимо.

7) *Подвигомъ добрымъ подвизахся.* Для чего Павелъ теперь превозноситъ себя за это? Онъ не превозноситъ себя, но утѣшаетъ ученика, чтобы онъ не скорбѣлъ за него, потому что Павелъ, какъ достигшій благаго конца, отходитъ къ вѣнцу. Подобно тому, какъ отецъ предъ смертію, утѣшая сидящаго предъ нимъ и плачущаго сына, говоритъ ему: не плачь, чадо, мы прожили хорошо, мы воздвигли трофеи, царь оказываетъ намъ свое благоволеніе, и ты будешь славиться моими дѣлами. Очевидно, отецъ говоритъ это для того, чтобы своими похвалами внушить сыну легче переносить разлуку съ нимъ. Такъ и Павелъ утѣшаетъ здѣсь Тимоѳея, оставляя свое посланіе какъ бы завѣщаніе. Подвигомъ добрымъ я подвизался, посему и ты прими его на себя. Итакъ Павелъ, гдѣ узы и оковы, тамъ и подвигъ добрый? Да, потому самому, что онъ совершается за Христа. На обыкновенныхъ зрѣлищахъ люди состязаются въ теченіе многихъ дней, и на одну минуту получаютъ вѣнецъ; здѣсь же навсегда подвизавшимся слава. Поэтому подвигъ добръ, то есть пріятенъ и славенъ.

Теченіе скончахъ. Апостолъ совершилъ дѣло благовѣстія отъ Іерусалима и окрестности до Иллирика, прошелъ такимъ образомъ, преодолѣвая безчисленныя препятствія смерти, казни, бѣдствія, какъ бы имѣя огненныя крылья.

Вѣру соблюдохъ. Много было такого, что покушалось отнять (у него) вѣру: угрозы, смертныя опасности.

соблазнъ удовольствій; но онъ устоялъ противъ всего, будучи бдительнымъ и наблюдая за подкрадывающимся похитителемъ вѣры.

8) *Прочее убо соблюдается мнѣ вѣнецъ правды.* Довольно для утѣшенія и того, что было сказано; но здѣсь онъ прибавляетъ еще и о наградахъ, чтобы тѣмъ болѣе поддержать ученика. Не слѣдуетъ, говоритъ, печалиться, скорбѣть, потому что я отхожу получить вѣнецъ. *Правдою* и здѣсь также апостолъ называетъ вообще добродѣтель.

Его же воздастъ ми Господь въ день онъ, праведный Судія. Не сказалъ: дастъ, но: *воздастъ*, какъ нѣчто должное, какъ долгъ. Будучи праведнымъ, Онъ несомнѣнно опредѣлитъ воздаяніе за труды, такъ что вѣнецъ по праведности долженъ принадлежать мнѣ.

Не токмо же мнѣ, но и всѣмъ возлюбльшимъ явленіе его. Здѣсь апостолъ ободряетъ и самого Тимоѳея. Ибо если всѣмъ воздастъ, то тѣмъ болѣе—тебѣ. Кто же любитъ явленіе Его? тотъ, кто дѣлаетъ достойное этого явленія, такъ что кто не дѣлаетъ, тотъ, очевидно, не любитъ его, напротивъ ненавидитъ его, чтобы не получить достойное по своимъ дѣламъ. Явленіе (*επιφανεια*) называается такъ потому, что является горѣ (*το επανω φαινεσθαι*) и возсіваетъ свыше. Прежде всеобщаго явленія есть еще другое явленіе, въ которомъ (Господь) открывается людямъ достойнымъ, а не міру. Вотъ снова, говоритъ Господь: *Азъ и Отецъ пріидемъ къ нему, и обитель у него сотворимъ* [1]).

9) *Потщися скоро пріидти ко мнѣ.* Почему апостолъ зоветъ къ себѣ Тимоѳея, тогда какъ ему ввѣрена была церковь въ Ефесѣ и цѣлый народъ? Потому, что онъ находился въ узахъ, заключенъ былъ Нерономъ и не могъ самъ придти къ нему; поэтому онъ и зоветъ его въ Римъ, желая, можетъ быть, предъ смертію передать ему многое.

---

[1]) Іоан. XIV, 23.

10) *Димасъ бо мене остави, возлюбивъ нынѣшній вѣкъ, и иде въ Солунь.* Не говоритъ: я желаю видѣть тебя прежде, чѣмъ умру, чтобы не опечалить его; но—такъ какъ я однакожъ не имѣю никого, кто бы помогалъ мнѣ въ благовѣствованіи, то ты поспѣши придти. Что значитъ: *возлюбивъ нынѣшній вѣкъ?* То есть, возлюбивъ покой, жизнь безопасную и тихую, захотѣлъ лучше наслаждаться дома, нежели бѣдствовать со мною. Одного только Димаса онъ укоряетъ, впрочемъ желалъ не его укорить, а насъ устыдить, чтобы мы не ослабѣвали духомъ въ опасностяхъ; вмѣстѣ съ тѣмъ онъ хотѣлъ еще болѣе привязать къ себѣ и Тимоѳея.

Крискентъ въ Галатію, Титъ въ Далматію. Этихъ онъ не укоряетъ; ибо Титъ былъ одинъ изъ весьма дивныхъ мужей, такъ что ему порученъ былъ Критъ. Итакъ эти два мужа пошли не потому, что возлюбили нынѣшній вѣкъ, но по дѣлу, и можетъ быть, проповѣди, или по другой какой нуждѣ.

Лука одинъ есть со мною. Онъ неотлучно находился при немъ, написалъ Евангеліе и соборныя дѣянія (апостольскія). О немъ апостолъ говоритъ въ другомъ посланіи: *его же похвала во Евангеліи по всѣмъ церквамъ* [1]).

11) *Марка поемъ приведи съ собою: есть бо ми благопотребенъ въ службу.* Не для собственнаго успокоенія онъ требуетъ его, но для служенія Евангелію. Ибо и въ узахъ онъ не переставалъ проповѣдывать. Слѣдовательно, и Тимоѳея онъ призывалъ не для себя, но для благовѣствованія, чтобы между вѣрующими не произошло никакого смятенія по случаю его смерти; когда многіе изъ его учениковъ будутъ присутствовать при этомъ, они будутъ сдерживать смятеніе и утѣшать тѣхъ, которые не легко перенесутъ его кончину. Ибо между увѣровавшими въ Римѣ, вѣроятно, были и достопочтенные мужи.

---

[1]) 2 Кор. VIII, 18.

12) *Тихика же послахъ во Ефесъ.* Такимъ образомъ, я остался одинъ, и твое присутствіе необходимо.

13) *Фелонь, его же оставихъ въ Троадѣ у Карпа, грядый принеси, и книги.* Здѣсь апостолъ говоритъ объ одеждѣ; онъ требуетъ ее для того, чтобы не имѣть надобности брать у другихъ. Ибо повсюду онъ прилагаетъ большую заботу, чтобы не нуждаться въ другихъ. Нѣкоторые, впрочемъ, думаютъ, что это ящикъ, футляръ, въ которомъ лежали книги. Для чего нужны были книги ему, готовившемуся отойти къ Богу? чтобы передать ихъ вѣрующимъ, чтобы они имѣли ихъ вмѣсто него.

Паче же кожаныя. Вѣроятно, онѣ содержали въ себѣ нѣчто болѣе цѣнное.

14) *Александръ коварь много ми зла сотвори.* Апостолъ вспоминаетъ объ этомъ искушеніи не съ тѣмъ, чтобы укорить того человѣка, но чтобы убѣдить ученика мужественно переносить искушенія со стороны ничтожныхъ и презрѣнныхъ людей. Многіе, подвергаясь оскорбленіямъ со стороны знатныхъ людей, переносятъ ихъ, находя себѣ утѣшеніе въ высокомъ положеніи своихъ оскорбителей. Терпѣть же отъ ничтожныхъ и отверженныхъ людей причиняетъ большую скорбь. Поэтому Павелъ и говоритъ: *многа ми зла сотвори*, вмѣсто: сильно и разно страдать меня заставлялъ. И обычно такъ бываетъ, что люди незначительные и низкіе, когда начнутъ дѣлать зло, то уже никакой пощады не даютъ, нимало не заботясь о мнѣніи общества.

Да воздастъ ему Господь по дѣломъ его. Мужайся, говоритъ апостолъ: это не пройдетъ ему безнаказанно, но *да воздастъ ему Господь*, вмѣсто: воздастъ; ибо это великое пророчество, а не клятва. Это сказано Павломъ не потому, чтобы святые радовались наказаніямъ, но потому, что дѣло проповѣди имѣло нужду въ усмиреніи препятствовавшихъ ему, а также и слабѣйшіе (изъ вѣрующихъ) весьма много утѣшались этимъ.

15) *Отъ него же и ты себе блюди.* Не сказалъ: причини скорбь, накажи, хотя по благодати Св. Духа онъ могъ это сдѣлать, но заповѣдуетъ беречь себя, то есть уклоняться, удаляться отъ него, предоставляя наказаніе Богу.

Зѣло бо противится словесемъ нашимъ. То есть, войну ведетъ и противодѣйствуетъ благовѣстію Евангелія.

16) *Въ первый мой отвѣтъ никтоже бысть со мною, но вси мя оставиша.* Снова апостолъ повѣствуетъ о другихъ искушеніяхъ, чтобы болѣе ободрить своего ученика. Но о какомъ онъ говоритъ первомъ отвѣтѣ? Онъ еще прежде былъ представленъ Нерону и избѣжалъ смерти, такъ что съ того времени и проповѣдывалъ; но когда онъ обратилъ его виночерпія, тогда Неронъ, воспылавъ гнѣвомъ, отсѣкъ ему голову. Апостолъ высказываетъ скорбь словами: *вси мя оставиша.* Какъ бы такъ онъ говоритъ: даже свои измѣнили мнѣ, и я былъ лишенъ всякаго утѣшенія. Поэтому и ты, будучи оставленъ въ опасныхъ случаяхъ, имѣй утѣшеніе въ моемъ примѣрѣ.

Да не вмѣнится имъ. Видишь ли, какъ онъ щадитъ близкихъ къ нему? Конечно, они, близкіе его, сотрудники, сдѣлали тяжкій проступокъ, оставивши его. Ибо не одно и тоже быть оставленнымъ посторонними людьми и своими. Однакоже, апостолъ молится, чтобы это не было имъ вмѣнено, конечно, отъ Бога, иначе это большой грѣхъ и заслуживаетъ быть вмѣненнымъ.

17) *Господь же мнѣ предста.* Это опять утѣшеніе для ученика; ибо показываетъ, что человѣку, оставленному людьми, Богъ не попускаетъ потерпѣть что-либо бѣдственное.

И укрѣпи мя. То есть, даровалъ дерзновеніе, не попустилъ пасть.

Да мною проповѣданіе извѣстно будетъ. Посмотри, какъ велико его смиренномудріе. Не потому, говоритъ, Богъ укрѣпилъ меня, чтобы я былъ достоинъ такого дара, но *да мною проповѣданіе извѣстно будетъ,*

т. е., чтобы утвердилось благовѣстіе, или прошло изъ конца въ конецъ и исполнилось. Это подобно тому, какъ если бы кто носилъ багряницу и діадиму, и изъ за нихъ спасался.

И услышатъ вси языцы. То есть, чтобы всѣмъ сдѣлались извѣстны и слава проповѣди, и попеченіе о мнѣ Промысла.

И избавленъ быхъ отъ устъ львовъ. То есть, отъ Нерона. Онъ называетъ его львомъ, по причинѣ могущества его царства и непреклонности. Видишь, какъ близокъ онъ былъ къ смерти, попавъ въ самыя челюсти льва.

18) *И избавилъ мя Господь отъ всякаго дѣла лукава.* Предъ симъ Онъ избавилъ меня отъ тѣлесной смерти; поелику же я довольно уже проповѣдывалъ, то далѣе, надѣюсь, Онъ избавитъ меня уже не отъ тѣлесной смерти, такъ какъ я уже *жрень бываю*, но отъ всякаго грѣха, то есть не допуститъ мнѣ разслабнуть предъ смертію, но дастъ до крови противостоять грѣху, что значитъ избавиться отъ мысленнаго льва. Итакъ, это послѣднее избавленіе, когда ему предстояло быть предану на смерть, важнѣе перваго, когда онъ избѣжалъ смерти.

И спасетъ во царствіе свое небесное. То есть, избавитъ меня отъ всякаго грѣха и сохранитъ тамъ. Ибо спастись для царствія небеснаго значитъ умереть за Него здѣсь. *Ненавидяй души своея въ мірѣ семъ, въ животъ вѣчный сохранитъ ю* [1]). Вотъ истинное спасеніе, когда мы просіяемъ тамъ.

Ему слава во вѣки вѣковъ. Аминь. Вотъ славословіе Сыну, какъ и Отцу; ибо Онъ—Господь.

19) *Цѣлуй Прискиллу и Акиллу.* Это—тѣ лица, которыя восприняли и научили вѣрѣ Аполлоса, гостепріимствомъ которыхъ пользовался и самъ Павелъ и о которыхъ онъ постоянно вспоминалъ. Жену онъ по-

---

[1]) Іоан. XII, 25.

ставляетъ прежде, потому что она была усерднѣе и болѣе предана вѣрѣ: она научила вѣрѣ и Аполлоса;— или апостолъ дѣлаетъ это безразлично. Привѣтствіе же свое высказываетъ, чтобы отчасти утѣшить ихъ, отчасти выразить этимъ почтеніе и любовь и — что важнѣе — преподать великую благодать. Ибо и одно привѣтствіе такого блаженнаго и святаго мужа могло исполнить великой благодати того, кто удостоивался его.

И Онисифоровъ домъ. То есть, домашнихъ его. Самъ онъ былъ въ Римѣ и служилъ Павлу въ узахъ, какъ выше сказано. Своимъ привѣтствіемъ апостолъ дѣлаетъ ихъ болѣе усердными для преуспѣянія въ подобныхъ дѣлахъ.

20) *Ерастъ оста въ Коринѳѣ. Трофима же оставихъ въ Милетѣ болящa.* Такъ какъ о нихъ апостолъ не вспоминалъ, то теперь вспоминаетъ и показываетъ, что онъ всѣми оставленъ, побуждая тѣмъ Тимоѳея скорѣе придти къ нему. Почему апостолъ не исцѣлилъ больнаго Трофима? Потому, что не все могутъ дѣлать святые, такъ какъ это дѣло Божіе, чтобы люди не обоготворили ихъ. Такъ и Моисей, изъ дѣтства косноязычный, не исцѣлилъ себя и не вошелъ въ обѣтованную землю, чтобы его не почли за Бога. Такъ и самъ Павелъ имѣлъ сильную болѣзнь. Милетъ находится близъ Ефеса. Слѣдовательно, Павелъ оставилъ Трофима въ Милетѣ или тогда, когда отплывалъ въ Іудею, или послѣ того, какъ побывалъ въ Римѣ и снова возвратился въ эти страны,—затрудняемся сказать.

21) *Потщися прежде зимы пріити.* Такъ какъ я совершенно оставленъ всѣми, какъ это ты видишь, то поспѣши придти. Не говоритъ: прежде моей смерти, такъ какъ это опечалило бы, но: дабы не встрѣтить затрудненій отъ зимы—увидѣть меня, хотя этого и не сказано.

Цѣлуетъ тя Еввулъ и Пудъ и Линъ. Объ этомъ Линѣ нѣкоторые говорятъ, что онъ былъ вторымъ послѣ Петра епископомъ римской церкви.

И Клавдіа. Видишь ли, какъ и жены были усердны и пламенны (въ вѣрѣ), какъ и онѣ распяли себя для міра? Ибо и этотъ родъ нисколько не ниже мужчинъ, если хочетъ. И въ житейскихъ дѣлахъ онѣ много способствуютъ жизни, такъ какъ берутъ на себя завѣдываніе домашнимъ хозяйствомъ и тѣмъ даютъ возможность своимъ мужьямъ безпрепятственно заниматься общественными дѣлами. И въ духовныхъ дѣлахъ онѣ даже болѣе мужей могутъ преуспѣвать, въ цѣломудріи, святости, скромности и постѣ. Вообще женскому полу нѣтъ никакихъ препятствій къ добродѣтели, если онѣ желаютъ.

И братія всл. Уже не вспоминаетъ ихъ по имени, — такъ много было вѣрующихъ; вспоминаетъ же поименно только болѣе прославившихся, такъ какъ они уже отрѣшились отъ мірскихъ дѣлъ и были пламеннѣе духомъ.

22) *Господь Іисусъ Христосъ со духомъ твоимъ.* Не скорби, говоритъ, что я нахожусь далеко отъ тебя; Господь съ тобою. И не сказалъ: съ тобою, но: *со духомъ твоимъ.* Сугубая помощь: отъ благодати Духа и отъ Бога, помогающаго ей. И иначе апостолъ даетъ понять то: Господь тогда съ нами бываетъ, когда мы имѣемъ съ собою Духа и злостію не изгоняемъ Его.

Благодать съ нами [1]). *Аминь.* Наконецъ испрашиваетъ и себѣ (благодати), чтобы всегда быть благоугодными Богу и имѣть отъ Него благодать. Какъ видящій царя и пользующійся его благоволеніемъ не чувствуетъ никакой скорби: такъ и мы, хотя бы лишились друзей, хотя бы подверглись бѣдствіямъ, не будемъ чувствовать никакой скорби, если благодать будетъ находиться при насъ и ограждать насъ. Этого же иначе и быть не можетъ, какъ только, если мы будемъ дѣлать угодное Господу. Подобно тому, какъ въ

---

[1]) Въ текстѣ читается: *съ вами.* Но бл. Ѳеофил., свят. Златоустъ и др. читаютъ: *съ нами.* И, кажется, это лучше.

домахъ тѣ слуги пользуются благоволеніемъ господъ, которые дѣлаютъ угодное имъ: такъ и каждый изъ насъ будетъ имѣть благодать отъ общаго всѣмъ Владыки, если будетъ заботиться о томъ, что принадлежитъ Ему. Да исполнится же такъ Его промышленіе о всѣхъ. Ему слава во вѣки. Аминь.

ЧТЕНІЯ ПО ПАТРОЛОГІИ*).

Б) *Содержаніе посланія св. Варнавы.*

Посланіе св. Варнавы, кромѣ вступленія и заключенія, состоитъ изъ двухъ частей: *догматической* и *нравоучительной*. Догматическая — самая большая и главная часть посланія, она заключаетъ въ себѣ первыя XVII главъ, а нравоучительную составляютъ только послѣднія четыре главы (XVIII—XXI).

Свой основной взглядъ на отношеніе іудейства къ христіанству св. Варнава очень ясно высказываетъ уже въ самомъ вступленіи къ своему посланію, именно въ I главѣ. Господь, говоритъ онъ, назначилъ для людей три періода: жизнь надежды или надежду на жизнь—*spes vitae*, жизнь воспитанія или начало жизни—*initium vitae*, и, наконецъ, полное совершеніе этой жизни —*consummatio vitae* [1]). „Открывъ намъ чрезъ пророковъ

---

*) См. Прав. Собес. 1895 г. январь.

[1]) Въ приведенномъ мѣстѣ авторъ слѣдуетъ толкованію свящ. П. Преображенскаго (Писанія Мужей Апостольскихъ... стр. 34, примѣч. 3). Въ греческомъ текстѣ это мѣсто читается: *τρία οὖν δόγματά ἐστιν κυρίου· ζωῆς ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν· καὶ δικαιοσύνη* и проч.,—а по переводу Чельцова: «итакъ—догматовъ Господнихъ три: жизнь, вѣра, надежда. (Въ нихъ) начало и конецъ наши, — начало — праведность предъ судомъ....» и проч. (см. Собраніе символовъ и вѣроизложеній... стр. 209). Какъ на греческомъ, такъ и въ русскомъ переводѣ Чельцова очевидно это мѣсто имѣетъ иной смыслъ сравнительно съ толкованіемъ Преображенскаго. Впрочемъ неизлишне упомянуть, что и въ одномъ изъ лучшихъ иностранныхъ изданій объ этихъ словахъ замѣчено: Locus nondum perfecte sanatus esse videtur — см. Patrum Apostolicorum

прошедшее и настоящее, Владыка далъ намъ такимъ образомъ начатки предвкушенія будущаго" [1]). Въ этихъ немногихъ словахъ св. Варнава очень рельефно обозначаетъ всю сущность божественнаго домостроительства о человѣческомъ спасеніи. Spes vitae — это состояніе древняго міра подъ кровомъ надежды, которую внушаетъ пророчество; *initium vitae* — это второй періодъ жизни человѣчества, состояніе міра христіанскаго подъ сѣнію вѣры, которую рождаетъ исполнившееся пророчество, и наконецъ *consummatio vitae*—это послѣдній періодъ человѣчества, состояніе міра будущаго, когда вѣра превратится въ ясное видѣніе. По этому взгляду, религія іудейская есть пророчество о христіанствѣ, христіанство есть исполненіе іудейской религіи, а жизнь будущая есть завершеніе самого христіанства. Іудейство имѣетъ жизнь только по своему отношенію къ будущему христіанству, оно есть только упованіе жизни и надежда на жизнь —spes vitae. Христіанство же, будучи какъ само по себѣ, такъ и по отношенію къ іудейской религіи, полною и совершенною дѣйствительностію, въ свою очередь есть образъ и символъ будущаго; оно есть только начало жизни — initium vitae; оно существуетъ для жизни будущей, въ которой находитъ свое завершеніе и окончаніе. Такимъ образомъ, христіанство занимаетъ средину между пророчествомъ и ясновидѣніемъ; оно есть вѣра, которая приготовляетъ послѣднее (т. е. ясновидѣніе) и объясняетъ первое (т. е. пророчество), которая, съ одной стороны, раскрываетъ прошедшее, и съ другой—указываетъ на будущее. Этотъ взглядъ св. Варнавы на отношеніе между христіанствомъ, іу-

---

opera... recensuerunt Oscar de *Hebhardt*, Adolfus *Harnack*, Theodorus *Zahn:* Barnabae epistula graece et latine, Lipsiae 1878, стр. 5, примѣч. 6. Въ этомъ прекрасномъ изданіи, кромѣ греческ. и латинскаго текста писаній Апостольскихъ Мужей имѣются и пролегомены, и самые подробные указатели изданій и литературы (по годъ изданія книги) и, наконецъ, въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ варіанты и объясненія темныхъ выраженій. *Примѣч. издат.*

[1]) Переводъ Чельцова, цитов. сочин. 209.

действомъ и жизнію будущею въ полной степени согласенъ со взглядомъ по тому же самому вопросу новозавѣтныхъ священныхъ писателей, напр. ап. Павла. По ученію ап. Павла, въ его посланіи къ Галатамъ, законъ іудейскій есть *пѣстунъ*, или дѣтоводитель ко Христу; іудейская религія должна была преподать міру только самые пѣрвые религіозные уроки, наставляя его въ самыхъ главныхъ, элементарныхъ истинахъ вѣроученія; потомъ насталъ для человѣчества болѣе зрѣлый возрастъ, когда это элементарное ученіе должно было уступить и дѣйствительно уступило мѣсто ученію болѣе возвышенному и полному, т. е. христіанству. Въ томъ же посланіи къ Галатамъ ап. Павелъ выражаетъ этотъ взглядъ еще и въ другой формѣ. Законъ Моисеевъ есть *опекунъ*, который держитъ человѣка подъ стражей своихъ предписаній; приходитъ время освобожденія изъ-подъ власти опеки, и человѣкъ достигаетъ свободы божественнаго усыновленія. Въ посланіи къ Евреямъ апостолъ употребляетъ сравненіе *тѣни* и *свѣта*; іудейская религія есть пророчественная тѣнь, которую бросаетъ отъ себя христіанство. Ап. Павелъ съ такою же точностію опредѣляетъ отношеніе между христіанствомъ и жизнію будущею. Хотя христіанство есть свѣтъ, по сравненію съ тѣнію Моисеева закона; но въ тоже время оно есть только утренняя заря по отношенію къ великому дню вѣчности: „Вѣра, говоритъ апостолъ, есть уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ“. Настанетъ день, когда вѣра обратится въ ясное видѣніе, и когда „узримъ Бога лицемъ къ лицу“. Такимъ образомъ, по ученію и св. Варнавы, и ап. Павла, іудейство имѣетъ только служебное, подчиненное значеніе по отношенію къ христіанству. Христосъ Спаситель, Божественный Глава и Основатель новаго завѣта, Которымъ живетъ и о Которомъ проповѣдуетъ христіанство, по представленію св. Варнавы, есть средоточіе всего божественнаго домостроительства о человѣческомъ спасеніи; „все въ Немъ и для Него“, говоритъ св. Варнава. Онъ есть Жизнь и Источникъ

духовной жизни какъ въ періодѣ *надежды*, въ ветхомъ завѣтѣ, такъ и въ періодѣ *вѣры*, въ новомъ завѣтѣ. Живая вѣра въ искупительную силу страданій и крестной смерти І. Христа спасала и лучшихъ людей въ іудействѣ, спасаетъ теперь и христіанъ. Разница только въ томъ, что въ іудействѣ все было только сѣнію и образомъ грядущихъ благъ, а въ христіанствѣ эти духовныя блага существуютъ на самомъ дѣлѣ. Эта разница вполнѣ выражаетъ отношеніе между іудействомъ и христіанствомъ; первое, т. е. іудейство, со всѣми его религіозными постановленіями и учрежденіями, есть только, по ученію св. Варнавы, обширное *пророчество* о Христѣ и христіанствѣ.

Приведенныя нами слова изъ первой главы посланія Варнавы составляютъ главную тему всей догматической части посланія. Способъ раскрытія и уясненія этой темы простъ и однообразенъ. Чтобы доказать, что іудейство имѣетъ только подчиненное и служебное отношеніе къ христіанству, св. Варнава вездѣ въ своемъ посланіи употребляетъ такъ называемый аллегорическій, иносказательный способъ толкованія ветхаго завѣта; во всѣхъ обрядовыхъ постановленіяхъ Моисеева закона, кромѣ буквальнаго смысла, онъ видитъ и находитъ смыслъ духовный, таинственный, или, какъ онъ самъ неоднократно выражается, *высшее духовное вѣдѣніе*, которое указываетъ на будущія времена Мессіи и новозавѣтной церкви. Не входя въ разборъ всѣхъ частностей и подробностей посланія Варнавы, мы остановимся только на главныхъ и существенныхъ его пунктахъ.

Самое важное учрежденіе ветхаго завѣта, на соблюденіи котораго вѣрующими въ І. Христа особенно настаивали современные Варнавѣ ревнители Моисеева закона, именно *обрѣзаніе*, взятое само по себѣ, безъ представленія заключеннаго въ немъ высшаго духовнаго смысла и главной, основной идеи, не имѣетъ, по мнѣнію Варнавы, никакого значенія. Въ этомъ видѣ, пишетъ св. Варнава, оно не можетъ служить *печатью* завѣта съ Богомъ, какъ думаютъ іудеи. Обрѣзываются

и сиріяне, и аравитяне, и жрецы идольскіе [1]); и ужели и они принадлежатъ къ *завѣту Божію?* Только то обрѣзаніе угодно было Богу, и имѣло значеніе въ ветхомъ завѣтѣ, продолжаетъ Варнава, которое совершалось людьми съ „обрѣзаннымъ слухомъ и сердцемъ, и съ вѣрою въ грядущаго Мессію Искупителя". Первый учредитель обрѣзанія, отецъ вѣрующихъ Авраамъ совершилъ этотъ обрядъ именно съ вѣрою въ грядущаго Мессію, „предвзирая духомъ на Іисуса", по выраженію св. Варнавы. Отсюда ветхозавѣтное обрѣзаніе, по опредѣленію Божію и по разумѣнію перваго его учредителя, имѣло значеніе потому только, что прообразовало собою будущаго Мессію-Искупителя, и что теперь, когда это прообразованіе исполнилось, оно уже не имѣетъ своего прежняго значенія, и слѣдовательно ненужно и необязательно для вѣрующихъ въ Іисуса Христа.—Точно такой же прообразовательный смыслъ находитъ св. Варнава въ іудейскомъ обрядѣ *принесенія въ жертву двухъ козловъ* для очищенія грѣховъ народа, и затѣмъ въ обрядѣ жертвоприношенія *красной непорочной юницы*, которыя описываются въ XVI гл. Левитъ и въ XIX гл. Числъ. Св. Варнава въ описаніи этихъ обрядовъ нѣсколько разнится отъ библейскаго текста; онъ вноситъ такія подробности, которыхъ нѣтъ въ Библіи, но которыя впрочемъ нисколько не противорѣчатъ основному смыслу и духу этихъ обрядовъ. По мнѣнію ученыхъ издателей посланія св. Варнавы, Гефеле и Дресселя, между первенствующими христіанами существовало преданіе о многихъ такихъ обрядахъ іудейскаго закона, которые не были записаны въ Библіи. Св. Варнава, вѣроятно, знакомъ былъ съ этими

---

[1]) Варнав. гл. IX. Мнѣніе св. Варнавы, что многіе и изъ языческихъ народовъ древности имѣли обрѣзаніе, подтверждается у *Котельера*, одного изъ издателей его посланія, многочисленными цитатами изъ отцевъ церкви и другихъ древнихъ писателей. Подробнѣе объ обрѣзаніи см. въ соч. В. Соколова: «Обрѣзаніе у евреевъ». Казань 1892 г., гл. II, стр. 137—217.

обрядами, потому что въ своемъ посланіи онъ очень часто отступаетъ отъ буквальнаго текста Библіи. Обрядъ *принесенія въ жертву козла очищенія*, по его описанію, состоялъ въ слѣдующемъ (гл. VII). Брали двухъ козловъ хорошихъ и одинаковыхъ; одного изъ нихъ жрецъ приносилъ во всесожженіе, а другой проклинался; всѣ присутствовавшіе при этомъ должны были плевать на него и бить его; потомъ возлагали около головы его червленную волну, и изгоняли его въ пустыню; одинъ изъ мужей, который долженъ былъ провожать его въ пустыню, снималъ съ него тамъ червленную волну и клалъ ее на кустарникъ, называемый шиповникомъ. Въ каждомъ дѣйствіи этого обряда св. Варнава видитъ духовный, таинственный смыслъ. Козлы должны были быть одинаковаго свойства; это указывало, по его мнѣнію, на то, что оба они изображали одного и того же пречистаго и непорочнаго Агнца. Козелъ, котораго проклинали, на котораго плевали, котораго били и изгоняли въ пустыню, указывалъ на тѣ истязанія, которымъ долженъ былъ подвергнуться со стороны іудеевъ Господь Спаситель. Червленная волна на головѣ козла проклинаемаго предъизображала увѣнчаніе или прославленіе І. Христа, какъ царя, когда Онъ явится для всеобщаго суда надъ людьми, и когда іудеи будутъ поражены сходствомъ того, кого они проклинали, съ Тѣмъ, Кто есть истинная жертва и Сынъ Божій. Червленная волна, послѣ снятія ея съ головы козла, полагавшаяся на шиповникъ, указывала, по толкованію св. Варнавы, на трудность пріобрѣтенія участія въ царствѣ Мессіи; какъ тотъ, кто захотѣлъ бы снять съ шиповника червленную волну, пишетъ св. Варнава, много потерпѣлъ бы отъ страшной колючести этого растенія, такъ и тотъ, кто хочетъ имѣть участіе въ царствѣ Мессіи, долженъ напередъ пройти длинный путь скорбей и страданій. — Другой изъ упомянутыхъ нами обрядовъ, обрядъ жертвоприношенія красной непорочной юницы, состоялъ, по описанію св. Варнавы (гл. VIII), въ томъ, что мужи, обремененные раз-

ными тяжкими грѣхами, закалали эту юницу и сожигали, потомъ отроки собирали ея пепелъ и клали въ сосуды, далѣе эти же самые отроки привязывали къ деревянному жезлу червленную волну и иссопъ, и такимъ образомъ окропляли народъ, каждаго человѣка порознь, чтобы очистить отъ грѣховъ. Непорочная юница это есть І. Христосъ, по толкованію св. Варнавы. Грѣшные мужи, приносящіе ее въ жертву, закалающіе и сожигающіе ее, это тѣ, которые подвергли Господа Спасителя смерти. Отроки, окропляющіе деревяннымъ жезломъ народъ, чтобы очистить его отъ грѣховъ, это апостолы, возвѣщающіе намъ отпущеніе грѣховъ и очищеніе сердца, которымъ Господь далъ власть проповѣдывать Евангеліе. Деревянный жезлъ съ червленною волною есть символъ того крестнаго древа, на которомъ долженъ былъ пострадать І. Христосъ, и которое сдѣлалось для Него потомъ царскимъ престоломъ.—Окончательный выводъ, къ которому приходитъ св. Варнава послѣ объясненія обоихъ этихъ обрядовъ (принесенія въ жертву козловъ очищенія и красной непорочной юницы), тотъ же самый, къ которому пришелъ онъ и послѣ своего толкованія ветхозавѣтнаго обрѣзанія, т. е., что оба эти обряда, указывая ни Единую истинную жертву, теперь не имѣютъ никакого значенія, такъ какъ эта жертва уже принесена Господомъ Іисусомъ Христомъ. — Св. Варнава пересматриваетъ всѣ важнѣйшія постановленія обрядоваго Моисеева закона, всѣ предметы почитанія и благоговѣнія іудеевъ, и повсюду, кромѣ буквальнаго, видитъ таинственное, аллегорическое знаменованіе, указывающее на какую-нибудь черту, или на какое-нибудь событіе будущей новозавѣтной церкви, что собственно и сообщаетъ, по его мнѣнію, каждому обрядовому постановленію іудейскаго закона его высокій, религіозный характеръ. Было бы крайне неудовлетворительно, пишетъ св. Варнава (гл. X), понимать напр. заповѣди Моисея о ястваxъ только въ ихъ буквальномъ смыслѣ, какъ это думаютъ іудеи, не проникая въ ихъ высокое

таинственное знаменованіе. Заповѣди эти, однихъ изъ животныхъ запрещающія ѣсть, а другихъ дозволяющія, имѣютъ значеніе главнымъ образомъ по своему типическому отношенію къ разнымъ порокамъ и добродѣтелямъ, которыя съ особенною ясностію и опредѣленностію раскрываетъ христіанская вѣра; не сами по себѣ, въ своемъ буквальномъ смыслѣ, а по своему преимущественно нравственному знаменованію заповѣди эти имѣютъ высокій религіозный характеръ. Такъ понимали эти заповѣди, пишетъ Варнава, всѣ лучшіе люди ветхаго завѣта, такъ понимаемъ ихъ и мы христіане, которымъ открыто высшее вѣдѣніе, высшій смыслъ. Самъ Моисей понималъ свои заповѣди о яствахъ главнымъ образомъ въ духовномъ смыслѣ. Запрещая, напр., іудеямъ ѣсть разныхъ хищныхъ животныхъ, орла, ястреба, коршуна и ворона, Моисей имѣлъ въ виду главнымъ образомъ нравственную цѣль; онъ хотѣлъ этимъ предохранить іудеевъ отъ беззаконнаго похищенія всего чужого, и отъ обычая очень нерѣдкаго между людьми, рыть яму и строить ковы своему ближнему. Напротивъ, Моисей дозволилъ іудеямъ ѣсть все, „имѣющее раздвоенныя копыта, и отрыгающее жвачку“ [1]), на томъ основаніи, пишетъ св. Варнава, что животныя этого рода служатъ образами нравственно доброй жизни. Животное, отрыгающее жвачку, по мнѣнію Варнавы, имѣетъ то хорошее свойство, что, когда получаетъ пищу, знаетъ своего хозяина, и насытившись, радуется о немъ. Оно служитъ образомъ людей, которые боятся Господа, размышляютъ въ сердцѣ своемъ о полученной ими заповѣди, которые, такъ сказать, пережевываютъ слово Господне, т. е. дорожатъ имъ и относятся къ нему разумно. Раздвоенныя копыта дозволенныхъ Моисеемъ животныхъ указываютъ, по мнѣнію Варнавы, на тѣхъ праведныхъ людей, душевная жизнь которыхъ такъ сказать двоится,

---

[1]) Лев. XI, 3. О заповѣдяхъ Моисеевыхъ относительно яствъ см. Лев. XI; Второз. XIV.

съ одной стороны они не чужды и земныхъ интересовъ, а съ другой преслѣдуютъ и имѣютъ въ виду главнымъ образомъ интересы небесные. Уподобляться этимъ-то людямъ и повелѣваетъ Моисей своею заповѣдію о животныхъ, отрыгающихъ жвачку и съ раздвоенными копытами. — Объясняя эти и нѣкоторыя другія Моисеевы заповѣди о яствахъ, св. Варнава вовсе не хочетъ сказать, чтобы онѣ въ свое время не были обязательны и по своему буквальному смыслу; онъ проводитъ только ту мысль, что Богъ чрезъ Моисея нѣкоторыхъ животныхъ запретилъ ѣсть іудеямъ, а нѣкоторыхъ дозволилъ, не ради ихъ самихъ, а по ихъ типическому отношенію къ извѣстнымъ порокамъ и добродѣтелямъ. Климентъ александрійскій, буквально повторяя (Paedag. lib. II, cap. 10) аллегорическое объясненіе св. Варнавы о запрещенныхъ яствахъ, не находитъ въ немъ никакой погрѣшности противъ историческаго смысла Моисеевыхъ заповѣдей, и относится къ нему вообще съ глубокимъ уваженіемъ. Указывая высшій, духовный смыслъ въ этихъ заповѣдяхъ, св. Варнава имѣлъ въ виду только одну цѣль, которую онъ вездѣ преслѣдуетъ въ своемъ посланіи, это именно доказать, вопреки мнѣнію современныхъ ему ревнителей іудейства, необязательность для христіанъ обрядоваго закона Моисея вообще, и заповѣдей его о яствахъ въ частности, потому что то, на что указываютъ эти заповѣди, и что содержится въ нихъ, христіане и безъ того обязаны исполнять, и исполняютъ дѣйствительно, по смыслу и требованію евангельскаго закона.—Эту же цѣль имѣетъ въ виду св. Варнава, когда говоритъ объ іудейской субботѣ, святость которой обставлена была у іудеевъ разными предписаніями и постановленіями (гл. XV). По его мнѣнію, все библейское ученіе о субботѣ іудейской, о ея значеніи и о способѣ ея провожденія тоже имѣетъ высшій духовный смыслъ. Суббота іудейская, день покоя, установленная въ память окончанія Богомъ шестидневнаго творенія міра, указываетъ, по толкованію св. Варнавы, на тотъ ве-

ликій день покоя, который наступитъ послѣ того, какъ Христосъ Спаситель, въ образѣ царя славы, придетъ и уничтожитъ время беззаконнаго, совершитъ судъ надъ нечестивыми, измѣнитъ солнце, луну и звѣзды. И библейскую заповѣдь „объ освященіи дня субботняго руками чистыми и сердцемъ чистымъ“ [1]), продолжаетъ Варнава, мы будемъ въ состояніи исполнить только тогда, когда не будетъ болѣе беззаконія, и когда всемогущею силою Господа все измѣнится и обновится.— Рядъ своихъ толкованій іудейскихъ обрядовъ и учрежденій св. Варнава заканчиваетъ указаніемъ таинственнаго, прообразовательнаго значенія іерусалимскаго храма (гл. XVI). Статья о храмѣ іерусалимскомъ стоитъ въ самомъ концѣ догматической части посланія св. Варнавы; она до наглядности ясно должна была доказать строгимъ ревнителямъ іудейства всю несостоятельность и шаткость ихъ притязаній относительно обязательности и необходимости въ христіанствѣ древне-іудейскаго обрядоваго культа, и вмѣстѣ съ этимъ рельефно выставить на видъ главную мысль посланія св. Варнавы, его взглядъ на отношеніе іудейства къ христіанству. Суетна надежда іудеевъ, пишетъ св. Варнава, и на храмъ іерусалимскій, на который они въ своемъ обольщеніи надѣялись больше, чѣмъ на Бога, своего Создателя. Этотъ храмъ, въ которомъ совершались все богослуженіе и всѣ обряды древняго іудейства, теперь уже не существуетъ, онъ разрушенъ врагами. Такимъ образомъ Богъ наглядно показалъ всему міру, что значеніе іудейства для человѣчества кончено, что завѣтъ, который данъ былъ іудеямъ чрезъ Моисея, перешелъ теперь къ новымъ чадамъ обѣтованія, вѣрующимъ въ І. Христа. Теперь не іудеи, а христіане суть наслѣдники Божественныхъ обѣтованій, о чемъ прообразовательно: на Исаакѣ и Іаковѣ, на Манасіи и Ефремѣ, дано было знать Богомъ еще въ ветхомъ завѣтѣ. Вмѣ-

[1]) Варнава не буквально приводитъ библейскую заповѣдь о субботѣ. Исх. гл. XX, 8; Второз. V, 12.

сто іерусалимскаго храма, разрушеннаго язычниками, теперь существуетъ другой храмъ Божій внутри каждаго вѣрующаго въ І. Христа, храмъ духовный, который былъ прообразованъ іудейскимъ храмомъ. „До пришествія Христова, говоритъ Варнава, обиталище сердца нашего было слабо и подвержено разрушенію, подобно храму, построенному человѣческими руками. Мы были домомъ, исполненнымъ идолослуженія, были жилищемъ демоновъ, потому что мы дѣлали противное Богу. Но теперь, послѣ искупленія насъ кровію Господа Спасителя, получивъ отпущеніе грѣховъ, мы содѣлались новыми, совершенно вновь созданными людьми. Теперь внутри насъ, въ сердцахъ нашихъ истинно живетъ Самъ Богъ, Его слово вѣры, Его обѣтованія, Его премудрыя распоряженія, заповѣди Его ученія, Онъ Самъ въ насъ пророчествуетъ и живетъ. Онъ открылъ намъ, рабамъ смерти, двери храма, Онъ далъ намъ покаяніе и ввелъ насъ въ храмъ нетлѣнный“.— Этимъ контрастомъ между внутреннимъ состояніемъ человѣчества въ періодъ древняго міра, когда была только *надежда на жизнь* — spes vitae, и въ періодъ новаго завѣта, когда явилась самая жизнь или *начало жизни*—initium vitae, св. Варнава и заканчиваетъ раскрытіе главной мысли всей догматической части своего посланія, т. е. что христіанство есть новый совершеннѣйшій завѣтъ и гораздо выше іудейства, которое имѣетъ по отношенію къ нему только подчиненное, служебное значеніе, будучи его сѣнію и образомъ. Дальше св. Варнава дѣлаетъ переходъ ко второй части своего посланія—нравоучительной. „Я объяснилъ вамъ, говоритъ онъ своимъ читателямъ, сколько могъ и какъ могъ просто, все то, что служитъ къ вашему спасенію, и что относится къ предметамъ и вопросамъ настоящаго времени [1]). Теперь перейдемъ къ другому роду вѣдѣнія и ученія“.

[1]) (Гл. XVII). Св. Варнава разумѣетъ здѣсь современный ему вопросъ о томъ, должно ли и въ христіанствѣ удерживать іудейскіе обряды и постановленія.

Во второй части своего посланія (XVIII—XXI) св. Варнава представляетъ двѣ совершенно противоположныхъ картины нравственной жизни и дѣятельности, именно *путь свѣта* и *путь тьмы*. На одномъ пути, по его ученію, поставлены свѣтоносные ангелы Божіи, а на другомъ ангелы сатаны. Богъ есть Господь отъ вѣка и до вѣка, сатана есть начальникъ времени беззаконія. Кто хочетъ итти *путемъ свѣта*, тотъ долженъ, по ученію Варнавы, проводить въ своей жизни слѣдующія нравственныя правила: люби своего Создателя, прославляй Искупившаго тебя отъ смерти. Будь простъ сердцемъ и богатъ духомъ. Ненавидь все неугодное Богу, ненавидь всякое лицемѣріе. Не превозносись, но будь смиренномудръ. Не дѣлай ближнему своему зла. Не сомнѣвайся, исполнятся ли обѣтованія Божіи или не исполнятся. Люби ближняго больше души своей. Всякаго, говорящаго тебѣ слово Господне, люби какъ зѣницу ока и т. д. Св. Варнава посвящаетъ цѣлую XIX главу изображенію пути свѣта, и перечисляетъ всѣ особенно важныя правила нравственно-доброй жизни и дѣятельности. *Путь тьмы*, напротивъ, искривленъ, исполненъ проклятія, пишетъ св. Варнава. Этимъ путемъ шествуютъ гонители добрыхъ, ненавистники истины и любители лжи, люди безъ страха Божія, любящіе суету и гоняющіеся за почестями и славою, немилосердые къ бѣднымъ, притѣснители угнетаемыхъ, и всѣ другіе подобные этимъ грѣшники. Св. Варнава увѣщаваетъ своихъ читателей шествовать первымъ путемъ, т. е. путемъ свѣта, потому что исполняющій заповѣди Господни прославится въ царствіи Божіемъ, а избирающій другое погибнетъ вмѣстѣ съ своими дѣлами.

Раскрывши въ догматической части своего посланія, путемъ аллегорическаго объясненія ветхаго завѣта, несостоятельность требованій строгихъ ревнителей іудейства относительно обязательности и необходимости разныхъ внѣшнихъ обрядовыхъ постановленій Моисеева закона, св. Варнава въ нравоучительной части своего

посланія показываетъ своимъ читателямъ, какъ же именно долженъ жить и дѣйствовать всякій истинный христіанинъ, не связанный никакими внѣшними постановленіями іудейской обрядности. Нравоучительная часть его посланія имѣетъ, такимъ образомъ, тѣсную связь съ его догматическою частью, представляя и уясняя сущность евангельской нравственности и христіанскаго закона, который чуждъ, въ противоположность обрядовому Моисееву закону, ига рабства и необходимости.

ПОСЛАНІЕ

СВ. АП. ПАВЛА КЪ ГАЛАТАМЪ*).

Цѣль посланія.

Цѣль написанія посланія къ Галатамъ ясна сама по себѣ, послѣ того какъ мы изложили обстоятельства происхожденія посланія и указали ближайшій поводъ, побудившій апостола написать галатамъ. Ап. Павелъ посланіемъ желаетъ защитить и возстановить собственный апостольскій авторитетъ и чрезъ это утвердить среди галатійцевъ истину своего ученія, что всѣ безъ исключенія христіане, оправдывающіеся вѣрою въ милосердіе Божіе во Христѣ, должны быть свободны отъ обрѣзанія и соблюденія закона Моисеева.

Подлинность посланія. Положительныя доказательства подлинности и разборъ отрицательныхъ мнѣній.

Свидѣтельства о подлинности посланія къ Галатамъ начинаются еще съ писаній Мужей Апостольскихъ. Впрочемъ, здѣсь они не такъ ясны. Мужи Апостольскіе, проникнутые глубиною и святостью апостольскаго ученія, въ своихъ писаніяхъ очень часто пользовались мыслями этого ученія, но только мыслями. Буквальныхъ заимствованій у нихъ почти нѣтъ. Только нѣкоторыя мѣста въ писаніяхъ Мужей Апостольскихъ даютъ

*) См. Прав. Собес. 1895 г. февраль.

поводъ полагать, что они заимствованы изъ того или другого мѣста апостольскихъ посланій. Такъ напр. у Варнавы и Ерма [1]) находятся нѣкоторые, довольно неясные намеки на посланіе къ Галатамъ и немного болѣе опредѣленные у Климента римскаго [2]) и у Игнатія Богоносца [3]). Болѣе ясные слѣды заимствованія замѣчаются въ посланіи Поликарпа, епископа смирнскаго, къ Филиппійцамъ. Выраженіе этого посланія: „*εἰδότες οὖν ὅτι ὁ θεὸς οὐ μυκτηρίζεται*“ („зная, что Богъ поругаемъ не бываетъ...“)—выраженіе очень похожее на: „*μὴ πλανᾶσθε· θεὸς οὐ μυκτηρίζεται*“ („не обманывайтесь: Богъ поругаемъ не бываетъ....“) въ VI гл. 7 ст. посланія къ Галатамъ. Вопреки мнѣнію Мейера подобное сходство выраженій не можетъ быть совершенно случайнымъ. Въ подлинныхъ произведеніяхъ Іустина мученика находятся ветхозавѣтныя цитаты, которыя по формѣ выраженія и по словоупотребленію (взяты по перев. 70-ти) очень сходны съ цитатами въ посланіи къ Галатамъ [4]). Точно такъ же ясные слѣды находятся у Мелитона сардійскаго [5]) и Аѳинагора [6]). Гностики многократно пользовались этимъ посланіемъ, напр. Валентинъ и его послѣдователи [7]),

---

[1]) Sieffert, стр. 24—26. «Die Aechtheit des Briefs»...: «bei Barnabas 19. und Hermas, Similit. 9, 13.

[2]) Ibid. Ср. посл. Климента къ Коринѳ. I гл. съ Гал. I, 4 и II гл. съ Гал. III, 1.

[3]) Ibid. Ср. посл. къ Филадельф. I ср. Гал. I, 1; посл. къ Магнез. 8. ср. Гал. V, 3.

[4]) Ibid. «Разговоръ съ Трифономъ» гл. XC и XCVI. Ср. Гал. III, 10. 13. «Апологія» I, 53. Ср. Гал. IV, 27. Что же касается неподлинныхъ произведеній Іустина мученика, то въ нихъ слѣды заимствованія несомнѣнны. Напр. гл. V: *γίνεσθε ὡς ἐγώ, ὅτι κἀγὼ ἤμην ὡς ὑμεῖς;—ἔχθραι, ἔριες, ζῆλος, ἐριθειας, θυμοί, τα ὅμοια τούτοις*... Ср. Гал. IV, 12; V, 20.

[5]) Ibid. Гал. IV, 8. Мелит. in oratio ad Anton. Caes. bei Cureton Spicil. Syr. p. 41...

[6]) Ibid. In Legat. 16, ср. Гал. IV, 9.

[7]) По свид. Иринея: Contra haeres. III, 3. 5.

его ученикъ Θеодотъ [1]), секта Офитовъ [2]), Таціанъ [3]) и Маркіонъ. Послѣдній считалъ посланіе къ Галатамъ существенно направленнымъ противъ юдаизма [4]). Посланіе находится въ канонѣ Мураторія и въ Пешито, цитуется Иринеемъ [5]), Климентомъ александрійскимъ [6]), Тертулліаномъ [7]) и другими. Вообще говоря, подлинность посланія къ Галатамъ считалась до позднѣйшаго времени выше всякаго сомнѣнія. Но послѣ того какъ Бауръ примѣнилъ принципы гегельянской философіи при изъясненіи хода христіанской исторіи, самъ Бауръ и основанная имъ школа нашли себя вынужденными отрицать подлинность большинства новозавѣтныхъ писаній, объясняя ихъ какъ литературный памятникъ послѣ апостольскаго времени. Но четыре посланія ап. Павла: къ Римлянамъ, два къ Коринѳянамъ и къ Галатамъ Бауръ признаетъ подлинно апостольскими писаніями, по крайней мѣрѣ, въ главныхъ частяхъ, хотя при этомъ смотритъ на нихъ какъ на первичное обнаруженіе острой, начатой Павломъ, борьбы между христіанскимъ универсализмомъ Павла и юдаистическимъ реакціоннымъ направленіемъ. Только въ такомъ смыслѣ Бауръ и признаетъ ихъ подлинными. Другимъ же всѣмъ малымъ Павловымъ посланіямъ Бауръ отказываетъ въ подлинности на томъ основаніи, что въ нихъ, по его мнѣнію, находятся ясные слѣды того, какъ въ послѣапостольское время сглаживалась первоначальная противоположность между христіанствомъ и юдаистическимъ направленіемъ и какъ христіанство мало по малу брало перевѣсъ надъ юдаистическимъ

---

[1]) Ibid. Eclog. 53. ср. Гал. III, 19—20.

[2]) Ibid. Ипполитъ филос., 106—114.

[3]) Ibid. Іеронимъ, Толков. на посл. къ Гал. 6.

[4]) Sieffert, стр. 25.

[5]) Sieffert, стр. 25. «Haeres», 7. 7, 2, 3; 16, 3.

[6]) Ibid. «Stromat». 3.

[7]) Ibid. Advers. Marc. 5. p. 462.

реакціоннымъ движеніемъ въ пользу закона. Смѣлый взглядъ Баура, высказанный еще въ 1850 году касательно четырехъ посланій ап. Павла [1]) былъ принятъ всѣми протестантскими раціоналистами. Эти посланія не возбуждали ничьего сомнѣнія въ своей подлинности и всѣ повторяли слова тюбингенскаго ученаго (Баура). „Противъ четырехъ главныхъ Павловыхъ посланій не только никогда не возбуждалось основательныхъ сомнѣній въ ихъ подлинности, но они носятъ на себѣ характеръ Павловой оригинальности такъ неопровержимо, что нельзя даже подумать, какимъ образомъ и по какому праву можетъ коснуться ихъ критическое сомнѣніе“ [2]). Послѣ появленія голландскихъ ученыхъ Пирсона и Ломана, изъ которыхъ первый утверждалъ [3]), что посланіе къ Галатамъ въ томъ видѣ, какимъ мы его читаемъ теперь, есть произведеніе позднѣйшаго автора изъ партіи павлинистовъ, увлекшагося Павломъ, а второй [4]) еще рѣшительнѣе отказывалъ посланію въ подлинности происхожденія отъ апостоловъ [5]), лѣтомъ 1888 года бернскій теологъ Рудольфъ Штеккъ въ сочиненіи: „Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht nebst Kritischen Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen (Berlin 1888 г.) пытался

---

[1]) Ibid. Bruno Bauer, «Kritik der Paulinisch. Briefe». 1850.

[2]) Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi. 1345 г. p. 248.

[3]) De bergrede en andere Synoptische Fragmenten. Амстердамъ. 1878 г.

[4]) Quaestiones Paulinae in der Theol. Tijdschrift. 1862, 1883. 1886.

[5]) Ломанъ отказываетъ посланію въ подлинности на томъ основаніи, что если синоптическія Евангелія совершенно противоположны четвертому Евангелію, а главныя Павловы посланія Дѣяніямъ по вопросу о значеніи закона и христіанскаго ученія о вѣрѣ, то ихъ нельзя ставить близко другъ къ другу по времени происхожденія. Слѣдовательно всѣ посланія, приписываемыя Павлу, не подлинны и гораздо позднѣйшаго происхожденія—вотъ выводъ Ломана. Sieffert, стр. 25.

доказать, что четыре главныя и важнѣйшія посланія ап. Павла: къ Римлянамъ, два къ Коринѳянамъ и Галатамъ не болѣе, чѣмъ и всѣ другія малыя Павловы посланія, можно признавать за подлинныя произведенія апостола язычниковъ.

По какимъ основаніямъ Штеккъ отрицаетъ подлинность посланія къ Галатамъ и на сколько основательны его смѣлыя доказательства въ пользу своего взгляда?

Прежде всего Штеккъ выставляетъ на видъ всѣ спорные вопросы касательно посланія: о читателяхъ посланія, о которыхъ неизвѣстно, жили ли они въ кельтической землѣ или въ принадлежащихъ къ Римской провинціи Галатіи странахъ Ликаоніи и Писидіи, о времени происхожденія посланія, по каковому вопросу остается сомнѣніе, написано ли оно во время третьяго великаго путешествія апостола въ Ефесѣ, или ранѣе, или позднѣе; касательно повода остается невыясненнымъ: какимъ характеромъ отличалось галатійское лжеученіе [1]). Въ ходѣ мыслей посланія Штеккъ видитъ опущенія и скачки и объясняетъ ихъ тѣмъ, что авторъ заимствованія изъ чужихъ мыслей не съумѣлъ связать съ своими мыслями. Авторъ, по мнѣнію Штекка, заимствовалъ свои мысли изъ обоихъ посланій къ Коринѳянамъ, изъ посланія къ Римлянамъ, отъ котораго отличается болѣе достаточной оцѣнкой закона и болѣе существеннымъ сравненіемъ язычества и іудейства съ христіанскимъ ученіемъ. Отсюда происхожденіе посланія къ Галатамъ не можетъ предшествовать происхожденію посланія къ Римлянамъ. Оно написано гораздо позднѣе и обнаруживаетъ дальнѣйшіе успѣхи павлинизма [2]). Касательно исторической части посланія Штеккъ, въ противоположность взгляду Баура и всей тюбингенской школы, говоритъ, что въ этой

---

[1]) Steck, d. Galaterbr. nach seiner Echtheit.... Глава 2, стр. 24—50.

[2]) Ibid. стр. 50—52. 54. 74—77. 147.

части нѣтъ исторической правды: насколько въ Дѣяніяхъ разсказъ о путешествіяхъ Павла въ Іерусалимъ, объ апостольскомъ соборѣ и проч. исторически правдивъ и естественъ, настолько въ посланіи о всемъ этомъ сказано сбивчиво и неясно, такъ что посланіе отличается несвязностью, неправдоподобіемъ и противорѣчіями [1]). „Очевидно, разсказъ посланія заимствованъ изъ Дѣяній. Дѣянія, обобщаетъ Штеккъ свои критическія разсужденія, произведеніе умѣреннаго,—посланіе радикальнаго Павлиниста". „Въ посланіи представленъ не апостолъ Павелъ, а герой свободнаго христіанства, говорящій и разсуждающій, который не отъ людей принялъ свое Евангеліе, а прямо отъ Христа" [2]).

Обращаясь къ детальному разсмотрѣнію посланія, новый критикъ приходитъ къ тому же убѣжденію въ неподлинности посланія. По его мнѣнію пріемъ, съ какимъ ап. Павелъ выступаетъ въ началѣ посланія, говоря о своемъ апостольскомъ достоинствѣ, противорѣчитъ скромности подлиннаго автора-апостола [3]). Многія мѣста посланія, трудныя для объясненія, свидѣтельствуютъ о томъ, что мы имѣемъ дѣло не съ оригинальнымъ явленіемъ апостольской мысли и пера, но съ хитросплетенными, заимствованными изъ чужихъ писаній, мыслями компилятора [4]). Непредубѣжденный читатель изъ IV гл. 25 ст.: „нынѣшній Іерусалимъ съ дѣтьми своими въ рабствѣ" долженъ, по мнѣнію Штекка, вывести заключеніе, что посланіе явилось въ то время, когда Іерусалимъ находился въ политическомъ рабствѣ римлянъ, т. е. по разрушеніи Іерусалима [5]). „Благое пожеланіе Галатамъ-юдаистамъ: „ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς" (Гал.

---

[1]) Steck, Der Galaterbr. nach seiner Echtheit..... стр. 119.

[2]) Ibid. стр. 120, 121.

[3]) Ibid. стр. 122—123.

[4]) Ibid. стр. 126—133. Ср. Гал. IV, 12—20.

[5]) Ibid. стр. 133—134.

V, 12) нельзя назвать, иронизируетъ Штеккъ, добропорядочнымъ вообще, а въ апостольскихъ устахъ оно совершенно немыслимо [1]). По нравственной части посланія (Гал. V, 13—VI, 10) можно судить, что посланію предшествовало вызывающее письмо [2]). Указаніе на величину употребленныхъ апостоломъ буквъ (VI, 11), объясняется стремленіемъ автора выдать посланіе за подлинное апостольское произведеніе [3]). Заключительными словами о язвахъ на тѣлѣ, авторъ желалъ показать, что посланіе написано во время заключенія Павла въ Римѣ въ виду его близкой кончины. По тону посланіе походитъ на другія малыя Павловы посланія [4]). По всѣмъ этимъ даннымъ Штеккъ заключаетъ, что посланіе къ Галатамъ, будучи литературнымъ продуктомъ павлинистической школы, а такъ же вслѣдствіе своей зависимости отъ Дѣяній, не могло явиться ранѣе начала II вѣка и не прежде 120 года по Рождествѣ Христовѣ [5]).

---

[1]) Steck, Der Galaterbr. nach seiner Echtheit... стр. 135—136.

[2]) Ibid. стр. 140.

[3]) Ibid. стр. 140—143.

[4]) Ibid. стр. 144—146.

[5]) Тоже самое, что Штеккъ утверждаетъ касательно четырехъ главныхъ посланій св. ап. Павла, — утверждаетъ и относительно всей вообще новозавѣтной литературы. По Штекку, время, въ которое появилась вся новозавѣтная литература, это первая половина второго столѣтія. Апостолы писали такъ же мало, какъ Самъ Іисусъ (Steck, стр. 353). Павелъ же былъ вообще человѣкъ дѣла, а не пера (какъ будто писать не есть дѣло!). Въ первые 50—60 лѣтъ христіанской эры не появлялось никакихъ христіанскихъ письменныхъ памятниковъ (Штеккъ, стр. 383). Но разъ началась христіанская литература, писанія послѣдовали одно за другимъ. При этомъ писанія начали надписывать именами апостоловъ, такъ что появилась цѣлая христіанская литература съ ложными надписями..... «Если бы новозавѣтныя писанія были подлинно апостольскія, мысль о томъ, что они не подлинны, должна была бы давно исчезнуть. Но разъ признано, что обычай литературныя произведенія того времени надписывать апостольскими

По поводу отрицательнаго взгляда Штекка на посланіе св. ап. Павла къ Галатамъ, мы прежде всего замѣтимъ, что спорные вопросы о читателяхъ посла-

---

именами былъ во всеобщемъ употребленіи,—этотъ самый обычай не казался страннымъ и былъ въ порядкѣ вещей. Такимъ образомъ, всѣ новозавѣтныя писанія не подлинны и ничто болѣе такъ не подлинно какъ они» (Штеккъ, стр. 385). Всѣ подобныя разсужденія новѣйшаго нѣмецкаго раціоналиста непосредственно вытекаютъ изъ его теоріи. Касательно этой теоріи мы замѣтимъ вотъ что. Теорія вѣрна тогда, когда она вытекаетъ изъ фактовъ и основывается на нихъ. Теорія Штекка и вообще всѣхъ нѣмецкихъ раціоналистовъ о павлинизмѣ, о борьбѣ съ нимъ іудаизма, о прогрессивномъ развитіи первоначальнаго христіанства и проч., не имѣя подъ собою фактической почвы, сама ищетъ такихъ фактовъ, чтобы изъ теоріи a priori имѣть значеніе теоріи a posteriori. Неподлинность всѣхъ вообще новозавѣтныхъ писаній самое наглядное подтвержденіе для Штекка. Доказать эту неподлинность онъ, однако, не съумѣлъ, въ чемъ мы наглядно убѣждаемся, хотя бы по посланію къ Галатамъ. На критику Штекка прежде всего отвѣтилъ Holsten (Kritische Briefe über die neuste paulinische Hypothese in der Prot. Kirchenzeit 1889 г. № 15, 16, 17, 20, 22, 26), который не соглашается съ двумя главными аргументами Штекка, что посланіе въ своей догматической части вполнѣ заимствовано изъ посланія къ Римлянамъ и что отношеніе къ закону посланія къ Галатамъ различно отъ отношенія къ закону посланія къ Римлянамъ. Гипотеза Штекка нашла себѣ опроверженіе и со стороны представителей тюбингенской школы напр. Volkmar'a и A. Kappeler'a (der Galaterbrief.... von R. Steck, in der Theol. Zeitschrift aus der Schweiz. 1889 г. I. Heft. p. 11—19) и Rudolf'a Lindemanna'a (Neutest. Stud. u. Krit. I. Heft. Echtheit Paulin. Hauptbr. gegen Steck.... Zürich 1889). Представители новѣйшей критической школы Schmidd (Literarisches Zentralblatt 1888. № 50, p. 1697—1700) и Holzmann (Theol. Jahresbericht 8. Band. 1. Abth. p. 97—102), съ которыми соглашается и Weiffenbach (Theol. Literaturzeitung 14 jahrg. 1889. № 11, p. 275—280), говорятъ о недостаточности аргументовъ Штекка. Такъ встрѣтили критику Штекка въ Германіи и Швейцаріи. Голландскіе богословы: Loman (Theol. Tijdschrift. 1888. p. 550—555) и Völter, какъ и слѣдовало ожидать, радуются появленію сочиненія Штекка, которое подтверждало ихъ взгляды. Но всего основательнѣе вооружается противъ Штекка лейденскій профессоръ Van Manen (im Tijdspiegel 1889. deutsch. in der Prot. K—Z. № 27, p. 624—629. № 28, p. 646—653), который отнимаетъ у Штекка его главное оружіе. «Если, говоритъ

нія, о времени происхожденія посланія и о поводѣ къ его написанію не настолько важны, чтобы, благодаря имъ, набрасывалась тѣнь на посланіе со стороны его подлинно апостольскаго происхожденія. Что касается читателей, то мы уже рѣшили, что посланіе назначалось для христіанъ изъ язычниковъ. Поводъ къ написанію посланія и характеръ лжеученія, появившагося въ Галатіи, настолько ясно указаны во многихъ мѣстахъ посланія [1]), что кажется даже невѣроятнымъ, какимъ образомъ Штекка могли смущать такіе вопросы.

Что касается вопроса о времени происхожденія посланія, то хотя съ несомнѣнностью неизвѣстны день и даже годъ его происхожденія, однако всѣ согласны въ приблизительномъ опредѣленіи времени появленія посланія изъ рукъ апостольскихъ. Объ этомъ уже нами сказано, когда рѣшали вопросъ о времени происхожденія посланія. Теперь же обратимъ вниманіе: насколько состоятельны доводы Штекка, основанные на самомъ содержаніи посланія?

Van Manen, по главнымъ посланіямъ нельзя составить понятія объ историческомъ Павлѣ, то отсюда никакъ не слѣдуетъ, что такое понятіе можетъ быть составлено по Дѣяніямъ. Штеккъ совсѣмъ теряетъ подъ собой почву, съ одной стороны утверждая, что Павелъ великая историческая реальность, съ другой совершенно отрицая подлинность его посланій».... «Непонятно, продолжаетъ Manen, какимъ образомъ можно отвергать историческое достоинство книгъ новаго завѣта, и въ тоже время увѣренно утверждать и знать ходъ вещей спустя 50—60 лѣтъ послѣ смерти Іисуса. Развѣ Штеккъ увѣровалъ въ неподлинность апостольскихъ писаній, чтобы только на основаніи собственныхъ изслѣдованій судить о ходѣ христіанской исторіи? Развѣ Штеккъ не можетъ догадаться, что его потомки могутъ произнести такой же приговоръ о его собственныхъ историческихъ трудахъ, въ которыхъ онъ такъ произвольно трактуетъ исторію первоначальнаго христіанства? Гдѣ же, наконецъ, самыя надежныя основанія всякихъ историческихъ построеній, если не достаетъ подлинныхъ источниковъ?»... *Johannes Glöel.* «Die jungste Kritik des Galaterbriefes. 1890 г. стр. 12—19.

[1]) См. Гал. I, 6—7; IV, 17; V, 7. 10. 12.

То, что въ посланіи не вездѣ ясна связь и послѣдовательность мыслей, отчего оно считается самымъ труднымъ для изъясненія, то, что въ посланіи замѣчается нѣкоторая отрывочность и скачки въ изложеніи мыслей,—все это всего менѣе можетъ служить доказательствомъ неподлинности и неоригинальности посланія. Самъ Штеккъ признаетъ, что въ посланіи борьба съ юдаизмомъ ведется подъ вліяніемъ самаго возбужденнаго чувства. Въ полемикѣ, которую ведетъ сильно возбужденный авторъ, нельзя ожидать послѣдовательности мыслей: недомолвки, скачки встрѣчаются у него на каждомъ шагу. Притомъ, такую сильную, страстную полемику можетъ вести только такой авторъ, который имѣетъ дѣло съ явленіемъ современнымъ, съ живыми людьми. Правдоподобно-ли предполагать, что полемика столь пылкая и энергичная велась въ посланіи не съ живымъ и современнымъ настроеніемъ мыслей, а съ людьми умершими, съ мыслями отживающими? Нѣтъ, одно простое воспоминаніе не возбудитъ такой полемики: для этого непремѣнно нужно видѣть предъ собою живыхъ людей и живыя мысли. Объясненіе того, что посланіе къ Галатамъ, особенно въ своей догматико-полемической части, имѣетъ очень много сходнаго съ посланіемъ къ Римлянамъ, просто и естественно: въ обоихъ посланіяхъ рѣшаются одни и тѣ же вопросы. И если въ посланіи къ Галатамъ догматическая часть очень сокращена, то хотя и возможно предположеніе, что она извлечена въ сокращеніи изъ длиннаго отдѣла догматической части посланія къ Римлянамъ, однако всего естественнѣе думать и такъ, что одинъ и тотъ же авторъ своимъ внутреннимъ богатствомъ творитъ одно и тоже два раза по различнымъ поводамъ. Было бы странно, если бы въ обоихъ посланіяхъ было механическое повтореніе одного и того же. Есть, дѣйствительно, повтореніе однѣхъ и тѣхъ же цитатъ, но это зависѣло отъ одинаковости предмета, о которомъ гово-

рится въ обоихъ посланіяхъ [1]). Штеккъ, впрочемъ, не только констатируетъ зависимость посланія къ Галатамъ отъ посланія къ Римлянамъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ находитъ и различіе въ ихъ точкахъ зрѣнія на главный предметъ посланія, а отсюда заключаетъ и о различіи писателей этихъ посланій. Дѣйствительно, полемика въ посланіи къ Галатамъ противъ юдаизма гораздо энергичнѣе и сильнѣе, чѣмъ въ посланіи къ Римлянамъ. Временное значеніе закона въ посланіи къ Галатамъ выставлено гораздо рѣзче, чѣмъ въ посланіи къ Римлянамъ, при чемъ духовный характеръ закона вовсе оставленъ безъ разсмотрѣнія. Но это различіе основывается на томъ, что читатели посланія къ Галатамъ были въ гораздо большей опасности быть добычей юдаизма, чѣмъ читатели посланія къ Римлянамъ. Поэтому Галатамъ съ особенною рѣзкостью должно было провести границу между состояніемъ подъ благодатію и состояніемъ подъ закономъ. Принципіальное же отношеніе къ закону одинаково въ обоихъ посланіяхъ [2]).

---

[1]) Мы не выписываемъ всѣхъ цитатъ, которыя приводитъ Штеккъ. Чтобы разобрать пунктъ за пунктомъ сочиненіе Штекка, объ этомъ потребуется отдѣльное сочиненіе. Мы только выпишемъ всѣ сходныя мѣста въ посланіяхъ Галатамъ, Римлянамъ и двухъ Коринѳянамъ, которыя привели Штекка въ смущеніе. Вотъ они: Гал. III, 13, ср. Римл. III, 25; Гал. III, 6, ср. Римл. IV, 1..; Гал. III, 10, ср. Рим. III, 20; Гал. III, 19, ср. Рим. IV, 15; V, 20... Гал. III, 27, ср. Рим. VI, 3; XIII, 14; Гал. IV, 1—7, ср. Рим. VIII, 14—17; Гал. IV, 21, ср. Римл. IX, 7—9; Гал. V, 13—18, ср. Рим. VII гл. особенно стихъ 19. Гал. V, 19—21, ср. 1 Кор. VI, 9—10, при чемъ въ посланіи къ Галатамъ перечислены 15 видовъ пороковъ, а въ 1 Кор. 10 различныхъ родовъ порочныхъ людей.

[2]) Штеккъ на основаніи Гал. III, 19: «Законъ данъ чрезъ ангеловъ», говоритъ, что отъ взглядовъ посланія къ Галатамъ на законъ «одинъ шагъ» до взгляда Маркіона, по которому законъ произошелъ не отъ добраго Бога. Но для того, чтобы сдѣлать такой шагъ, необходимо совсѣмъ оставить безъ вниманія господствующее во всемъ посланіи къ Галатамъ уваженіе къ писаніямъ ветхаго завѣта и живое убѣжденіе во внутреннемъ единствѣ всего Божественнаго Откровенія. Священноисторическая связь между

Замѣтно только, что писатель обоихъ посланій разсматривалъ іудейство и законъ съ различныхъ точекъ зрѣнія. Но отъ такого человѣка съ богатыми дарованіями, какимъ былъ ап. Павелъ, мы и должны ожидать, что онъ освѣтитъ предметъ съ различныхъ сторонъ, особенно если самъ ап. Павелъ силою обстоятельствъ долженъ былъ становиться въ различныя отношенія къ закону [1]). Мнѣніе Штекка о томъ, что историческія данныя въ посланіи къ Галатамъ заимствованы изъ Дѣяній, совершенно не справедливо. Ап. Павелъ, говоря о своей жизни (Гал. I—II гл.), вовсе не имѣлъ въ виду историческихъ данныхъ Дѣяній. Его собственныя историческія данныя, помѣщенныя въ первой части посланія, написаны такъ же не затѣмъ, чтобы дать представленіе о своей жизни. Характеръ цѣлаго посланія не позволяетъ считать первыя двѣ главы въ строгомъ смыслѣ историческими. Помѣщающіеся въ посланіи историческіе факты служатъ опредѣленной апологетической цѣли — доказать, что Евангеліе ап. Павла получено непосредственно отъ Бога и первые апостолы не только ничему не учили Павла, но что онъ, ап. Павелъ, дѣйствовалъ совершенно самостоятельно, и даже обличилъ ап. Петра за его непослѣдовательность и противорѣчіе между сло-

---

спасеніемъ во Христѣ и ветхимъ завѣтомъ, которая столь ясно проведена въ посланіи, діаметрально противоположна взглядамъ и ученію Маркіона.

[1]) Различіе между сужденіями о язычествѣ и іудействѣ въ посланіяхъ къ Римлянамъ и Галатамъ таково. Въ посланіи къ Римлянамъ язычество объясняется отпаденіемъ отъ союза съ Богомъ (Римл. I, 18.... IX, 1—5), а объ іудействѣ говорится, что оно, находясь какъ бы въ нѣкоторомъ привиллегированномъ положеніи (Рим. III, 1—2: «имъ вѣрены были словеса Божія»), не даетъ особыхъ преимуществъ человѣку («іудеи и еллины: всѣ подъ грѣхомъ» Рим. III, 9). Въ посланіи къ Галатамъ состояніе іудейства и язычества представлено какъ состояніе незрѣлости и несовершеннолѣтія (IV, 1—11). Очевидно, здѣсь нѣтъ принципіальнаго различія: съ точки зрѣнія христіанской и язычество и іудейство имѣютъ одинаковый характеръ какъ нѣчто недостаточное.

вомъ и дѣломъ. Не могъ же, въ самомъ дѣлѣ, ап. Павелъ предполагать, что его историческія данныя въ посланіи къ Галатамъ впослѣдствіи будутъ страдать неясностью: для его цѣли они были вполнѣ достаточны. Достаточны они были и для читателей посланія, Галатійцевъ, которые вовсе не нуждались въ подробной исторіи жизни ап. Павла. Штекку кажется невѣроятнымъ, что ап. Павелъ не имѣлъ при своемъ обращеніи общенія съ главными апостолами. Штеккъ называетъ здравымъ сужденіе Гаусрата [1]), который впадаетъ въ искушеніе совѣтывать апостолу, что онъ „лучше бы сдѣлалъ, если бы посовѣтывался съ плотію и кровію". На подобную нелѣпую мысль можно отвѣтить лишь тѣмъ, что апостолу лучше было знать свои намѣренія, чѣмъ любому изъ нѣмецкихъ раціоналистовъ.....

Штекка соблазняетъ то, что въ посланіи описаніе апостольскаго собора сдѣлано очень кратко. Но ап. Павелъ и не имѣлъ въ виду знакомить читателей со всѣми деталями дѣяній апостольскаго собора; ему не нужно было приводить подробности собора; не нужно было даже приводить буквально и соборное постановленіе, сущность котораго апостолъ прямо иллюстрируетъ фактомъ, бывшимъ на соборѣ, что знаменитые апостолы „и Тита не принуждали обрѣзаться" Гал. II, 3, каковое требованіе непремѣнно было бы предъявлено Титу, если бы не было соотвѣтствующаго соборнаго постановленія.

Посланіе къ Галатамъ носитъ на себѣ несомнѣнные слѣды времени и характеръ опредѣленнаго писателя. Ап. Павлу пришлось бороться съ іудействомъ съ самыхъ первыхъ шаговъ миссіонерской дѣятельности. Съ каждымъ новымъ шагомъ, съ каждымъ новымъ успѣхомъ этой дѣятельности противодѣйствіе іудействующихъ возрастало. Возрастала и борьба. Посланіе къ Галатамъ представляетъ самый высшій моментъ борьбы ап. Павла съ его противниками. Этимъ посла-

[1]) N. T. Zeitgesch. 1. Aufl. II, p. 432. Glöel. p. 48.

ніемъ ап. Павелъ наноситъ рѣшительный ударъ іудейству съ его закономъ и обрѣзаніемъ. Въ какое же время произошелъ этотъ высшій моментъ борьбы между проповѣдію креста и проповѣдію обрѣзанія? Штеккъ, отрицая происхожденіе посланія отъ ап. Павла, говоритъ, что этотъ высшій моментъ борьбы происходилъ во второмъ столѣтіи и что самое посланіе къ Галатамъ явилось, какъ продуктъ этой борьбы, во второмъ столѣтіи. Штеккъ ссылается при этомъ на свидѣтельства Іустина и Игнатія Богоносца (въ посл. къ Филадельф. VI, 1). Однако Штеккъ ни своими философскими соображеніями [1]), ни приведенными историческими свидѣтельствами Іустина и Игнатія не можетъ подтвердить своего мнѣнія. Свидѣтельства Іустина и Игнатія Богоносца нисколько не подтверждаютъ того, что именно во II вѣкѣ борьба христіанства съ юдаизмомъ достигла своего высшаго напряженія. Іустинъ въ разговорѣ съ Трифономъ говоритъ, во первыхъ, о такихъ христіанахъ изъ іудеевъ, которые, уважая законъ и обрѣзываясь, не требовали того же отъ христіанъ изъ язычниковъ; во вторыхъ, говоритъ о такихъ іудействующихъ христіанахъ, которые желали, чтобы и христіане изъ язычъ-

[1]) Посланіе къ Галатамъ и др. главныя посланія ап. Павла Штеккъ разсматриваетъ какъ результатъ высшаго развитія павлинизма. А это, по Штекку, могло быть только во второмъ столѣтіи, потому что въ первомъ столѣтіи идеи павлинизма не успѣли еще распространиться и найти себѣ сильныхъ и горячихъ приверженцевъ. Все это справедливо съ точки зрѣнія эволюціоннаго принципа гегельянской философіи, принятаго Штеккомъ. Но мы находимъ, что историческія событія не всегда съ безусловной правильностью слѣдуютъ закону историческаго развитія. Штеккъ глубоко ошибается, когда думаетъ, что этому закону подчиняются всѣ историческія личности, всѣ историческія явленія. Развѣ нѣтъ и не было въ исторіи людей, которые, обладая яснымъ сознаніемъ окружающихъ явленій и живою воспріимчивостію къ истинѣ, не подчинялись закону историческаго развитія? Развѣ не случалось въ исторіи, что новыя истины, особенно сообщенныя свыше, встрѣчаясь со старыми взглядами и убѣжденіями, сразу уничтожали ихъ и становились на ихъ мѣсто? Распространеніе христіанскаго ученія—наглядное подтвержденіе этого.

никовъ исполняли законъ, и что нѣкоторые изъ послѣднихъ (т. е. христіанъ изъ язычниковъ) дѣйствительно слѣдовали примѣру іудействующихъ. Но такое свидѣтельство Іустина нисколько не подтверждаетъ мнѣнія Штекка, будто во II вѣкѣ были двѣ враждебныя одна другой партіи, какъ изображается въ посланіи къ Галатамъ. Изъ словъ Іустина можно заключить только то, что іудействующая партія во второмъ вѣкѣ начала обособляться, принимать характеръ секты, хотя не оставляла пропаганды своего ученія. Борьба, очевидно, продолжалась до времени Іустина, но іудействующіе въ это время (во II в.) перестали уже представлять серьезную опасность для укрѣпившихся вѣковымъ опытомъ въ христіанской свободѣ христіанъ изъ язычниковъ. Свидѣтельство Игнатія (Фил. VI, 1) [1]) и всѣ другія отеческія свидѣтельства сводятся къ тому, что для борьбы, изображенной въ посланіи къ Галатамъ, во второмъ вѣкѣ рѣшительно не было мѣста. Во второмъ вѣкѣ христіанство среди необрѣзанныхъ язычниковъ распространилось по всей римской имперіи. Іудейская страна была опустошена. Іудеи были разсѣяны императоромъ Адріаномъ по всѣмъ римскимъ провинціямъ. Іудейство съ его закономъ потеряло всякій интересъ, особенно когда усилились гоненія на христіанъ. Въ такое время вопросъ объ обрѣзаніи для христіанъ изъ язычниковъ едва ли былъ возможенъ.

Штеккъ полагаетъ, что въ посланіи могла быть изображена борьба не противъ дѣйствительной, а противъ воображаемой опастности [2]). Но характеръ посланія совершенно исключаетъ всякую возможность согласиться съ такимъ мнѣніемъ. Воображаемая опасность не произвела бы такой пылкой, живой полемики, какую мы замѣчаемъ въ посланіи. По тону и характеру посланія видно, что борьба велась съ дѣйстви-

[1]) *Филад. VI, 1:* «Если кто будетъ предлагать вамъ іудейство—не слушайте его. Лучше слушать мужа, имѣющаго христіанское обрѣзаніе, чѣмъ обрѣзаннаго іудея».

[2]) Steck. Der Galaterbr. nach seiner Echtheit.... стр. 380.

тельной опасностью, съ наличными врагами, которые являлись въ то время, когда совершалось окончательное отдѣленіе христіанства отъ іудейства и произошло образованіе отдѣльныхъ христіанскихъ общинъ изъ необрѣзанныхъ язычниковъ. Посланіе къ Галатамъ явилось, поэтому, самымъ необходимымъ отвѣтомъ на запросы времени.

Разсмотрѣвши главные пункты, на основаніи которыхъ Штеккъ осмѣливается отрицать подлинность посланія къ Галатамъ, мы приходимъ къ убѣжденію въ полной несостоятельности критики Штекка. Для православно мыслящаго богослова достаточно разсмотрѣть однѣ внутреннія особенности въ содержаніи, тонѣ и характерѣ посланія къ Галатамъ, чтобы убѣдиться въ томъ, что оно вышло изъ рукъ великаго апостола язычниковъ. Павла. Все посланіе дышетъ непосредственной свѣжестью и живостью чувства. Въ немъ, какъ въ зеркалѣ, видна вся чуткая, энергичная и положительная натура ап. Павла, не жалѣвшаго ничего ради благовѣствованія, которое онъ принялъ отъ Христа и не останавливавшагося ни предъ какими препятствіями, когда шло дѣло о защитѣ этого благовѣствованія. По необычайной логикѣ, неотразимой діалектикѣ, по замѣчательному знанію ветхаго завѣта въ посланіи сейчасъ узнаешь ученика великаго Гамаліила, прошедшаго всю школу мудрости іудейской и общечеловѣческой того времени. А по глубокому знанію натуры и истинныхъ побужденій юдаистовъ и по неотразимой полемикѣ съ ихъ искаженнымъ пониманіемъ закона и обрѣзанія безошибочно можно назвать писателемъ посланія великаго Павла, всю жизнь свою положившаго на борьбу съ отживающимъ іудействомъ.

Важность и значеніе посланія.

Посланіе къ Галатамъ имѣетъ очень важное значеніе въ ряду другихъ посланій ап. Павла. Для первенствующей христіанской церкви важность его заклю-

чалась въ томъ, что имъ рѣшительно и безповоротно осуждались всѣ попытки іудействующей партіи сдѣлать законъ обязательнымъ и въ христіанствѣ. Въ посланіи ап. Павелъ ясно и категорически выразилъ ученіе Господа объ отмѣненіи ветхозавѣтнаго обрядоваго закона абсолютно для всѣхъ и каждаго: законъ не обязателенъ не только для христіанъ изъ язычниковъ, но и для христіанъ изъ іудеевъ. Основная мысль, проходящая чрезъ все посланіе, та, что для спасенія человѣка требуется вѣра, которая является въ христіанствѣ новымъ началомъ жизни и дѣятельности человѣка, какъ законъ былъ жизненнымъ началомъ подзаконнаго человѣчества. Этимъ посланіемъ ап. Павелъ покончилъ всѣ счеты съ іудействомъ и навсегда оградилъ язычниковъ отъ опасности подчиненія закону [1]). Посланіе не утратило своего значенія и для нашего времени. Оно осуждаетъ всѣхъ, кто въ христіанствѣ держится одного обрядоваго благочестія, всѣхъ, кто не заботится объ исправленіи своего внутренняго человѣка. довольствуется однимъ внѣшнимъ отношеніемъ къ церкви Христовой и ея таинствамъ. Въ современномъ христіанствѣ много фарисейства, много любителей одного формальнаго, показного благочестія. Посланіе осуждаетъ всѣхъ христіанскихъ фарисеевъ. Оно прямо говоритъ, что вся-

---

[1]) Полемика съ іудействомъ по вопросу о законѣ находится и въ слѣдующихъ обширныхъ посланіяхъ ап. Павла: къ Римлянамъ и двухъ къ Коринѳянамъ. Но эти посланія написаны позднѣе посланія къ Галатамъ, и все то, что ап. Павелъ высказалъ въ нихъ по поводу закона, все это развитіе тѣхъ же мыслей, какія высказаны въ посланіи къ Галатамъ. Разница та, что въ послѣднемъ мысли касательно отмѣны закона высказаны въ очень сжатомъ и отрывочномъ видѣ, а въ посланіяхъ къ Римлянамъ и Коринѳянамъ тоже самое, но только въ болѣе развитой и распространенной формѣ. Этимъ опредѣляется отношеніе посланія къ Галатамъ къ другимъ Павловымъ посланіямъ: посланіе къ Галатамъ касательно ученія о законѣ implicite содержитъ все, что содержатъ посланія къ Римлянамъ и Коринѳянамъ. Стоитъ сравнить напримѣръ Гал. III, 19—22 съ Римл. V, 20 по VII главу, или Гал. III, 26—28; VI, 15 съ 1 Кор. VII, 17—24, чтобы убѣдиться въ этомъ.

кій, кто свои отношенія къ христіанскому ученію полагаетъ въ выполненіи однихъ только обрядовъ, тотъ дѣлаетъ изъ этого ученія тотъ же законъ Моисеевъ, отъ котораго такъ горячо желаетъ освободить христіанъ великій апостолъ.

Посланіе къ Галатамъ важно и въ другомъ отношеніи. Оно очень ясно опровергаетъ мнѣніе нѣкоторыхъ ученыхъ отрицательнаго направленія [1]), будто христіанство, какъ нѣчто отличное отъ іудейства, выработано ап. Павломъ и что до Павла христіанство было простою іудейскою сектой. Ложность подобнаго мнѣнія прямо бросается въ глаза послѣ внимательнаго чтенія посланія къ Галатамъ. Въ немъ ясно выражено свидѣтельство самого ап. Павла о себѣ самомъ, каковъ онъ былъ до принятія христіанства и послѣ того, какъ сдѣлался христіаниномъ и апостоломъ. Убѣжденія Савла, іудея изъ іудеевъ, не постепенно, но внезапно перешли въ совершенно противоположныя убѣжденія Павла, христіанина и апостола. Слѣдовательно, несправедливо утверждать, какъ утверждаютъ нѣкоторые, будто и по принятіи христіанства ап. Павелъ отчасти держался іудейскаго партикуляризма и освобождался отъ него мало по малу, по мѣрѣ того, какъ въ немъ самомъ вырабатывалось сознаніе чистаго христіанства. „Когда Богъ, избравшій меня отъ чрева матери моей и призвавшій Своею благодатію, благоволилъ открыть во мнѣ Сына Своего, чтобы я благовѣствовалъ Его язычникамъ, *я не сталъ*, рѣшительно заявляетъ ап. Павелъ, *тогда совѣтоваться съ плотію и кровію и не пошелъ тотчасъ въ Іерусалимъ*“, т. е. не сдѣлалъ ничего такого, что могло бы дать поводъ думать, что я постепенно чрезъ другихъ научился истинамъ Евангелія (Гал. I, 15—17). Вотъ свидѣтельство самого ап. Павла о томъ, что онъ однажды навсегда получилъ познаніе однѣхъ и тѣхъ же опредѣленныхъ Евангельскихъ

---

[1]) Представители такъ называемой ново-тюбингенской школы: Baur, Schwegler, Zeller, такъ же Planc и изъ франц. Loran.

истинъ, ихъ всегда держался и проповѣдывалъ другимъ безъ всякихъ недомолвокъ, нерѣшительности, колебаній или уступокъ юдаизму [1]).

Раздѣленіе и краткое обозрѣніе содержанія посланія.

Все содержаніе посланія къ Галатамъ, будучи проникнуто одной идеей о необходимости полной отмѣны Моисеева закона, распадается на три отдѣла. *Первый отдѣлъ* по справедливости можетъ быть названъ *апологетическимъ*; онъ обнимаетъ собою двѣ первыя главы посланія. Въ немъ апостолъ опровергаетъ клеветы лжеучителей, отвергавшихъ его апостольское достоинство. Здѣсь онъ доказываетъ истину своего Евангелія путемъ историческихъ данныхъ. *Второй отдѣлъ догматико-полемическій.* Въ немъ ап. Павелъ утверждаетъ христіанскій догматъ о необходимости оправданія вѣрой путемъ опроверженія всѣхъ существующихъ данныхъ въ защиту закона. Здѣсь же въ промежуткахъ полемическихъ доводовъ апостолъ предлагаетъ различныя практическія увѣщанія галатамъ. Этотъ отдѣлъ обнимаетъ собою третью, четвертую и начало пятой главы до 13 стиха. Наконецъ, *въ третьемъ отдѣлѣ*, который представляетъ собою строго логическій выводъ изъ ученія о свободѣ отъ закона, ап. Павелъ излагаетъ правила жизни и дѣятельности христіанской. Это отдѣлъ *нравоучительный.* Каждый изъ

---

[1]) Ренанъ на основаніи 11 ст. V гл. посланія къ Галатамъ дѣлаетъ заключеніе, что на первыхъ порахъ своей дѣятельности ап. Павелъ училъ объ обрѣзаніи. Нѣтъ никакихъ основаній заключать что либо подобное изъ этого мѣста. Здѣсь апостолъ жалуется на преслѣдованія себя со стороны враговъ и говоритъ въ предположительномъ тонѣ, что оно не прекратилось бы и тогда, когда онъ началъ бы проповѣдывать обрѣзаніе. *Виноградовъ*, «Ап. Павелъ какъ обличитель іудейства». Здѣсь ссылка на Renan—Saint Paul. p. 72.

этихъ отдѣловъ, смотря по содержанію, распадается на нѣсколько второстепенныхъ отдѣловъ или главъ.

Начало посланія состоитъ изъ надписи (I. 1—2), привѣтствія (3—5) и вступленія или приступа (6—10). Обыкновенную форму начала своихъ посланій здѣсь апостолъ нѣсколько видоизмѣнилъ, распространивъ ее прибавками, которыхъ нѣтъ въ другихъ посланіяхъ и которыя объясняютъ поводъ къ написанію посланія. Въ приступѣ (I, 6—10) апостолъ говоритъ о своемъ удивленіи по поводу быстраго отпаденія галатійскихъ христіанъ къ иному благовѣствованію, провозвѣстниковъ котораго, кто бы они ни были, онъ долженъ осудить, такъ какъ онъ не ищетъ благорасположенія людей, но благоволенія Божія.

Въ апологетическомъ отдѣлѣ посланія I, 11—II, 21, ап. Павелъ доказываетъ два, одно изъ другого вытекающихъ, положенія: его Евангеліе не есть человѣческое, его апостольское достоинство самостоятельно, получено непосредственно отъ Христа, какъ достоинство прочихъ апостоловъ. Если Евангеліе получено ап. Павломъ непосредственно отъ Христа, то и апостольство, и наоборотъ. Главныя мысли этого отдѣла располагаются у апостола въ такомъ порядкѣ. Сначала выражена тема, или главная мысль (I, 11—12), которую ап. Павелъ далѣе развиваетъ и доказываетъ. Тема кратко формулируется такъ: Евангеліе ап. Павла не есть человѣческое, потому что онъ получилъ его непосредственно отъ Христа. Затѣмъ идутъ доказательства этого положенія изъ исторіи жизни ап. Павла: Онъ не могъ принять свое Евангеліе отъ людей до принятія христіанства (I, 13—14); онъ не получилъ и не могъ получить наставленіе въ Евангеліи тотчасъ послѣ принятія христіанства до выступленія на проповѣдь (15—20) и послѣ выступленія (21—24). Начиная со второй главы, идутъ положительныя доказательства того, что Евангеліе ап. Павла не человѣческое. Самостоятельность Евангелія, которое проповѣдуетъ ап. Павелъ, и призваніе послѣдняго къ апостоль-

ской миссіи среди язычниковъ получили подтвержденіе со стороны цѣлой іерусалимской общины и старѣйшихъ апостоловъ (II, 1—10); подтвержденіе это случилось 14 лѣтъ спустя, послѣ того какъ онъ былъ чудесно обращенъ ко Христу. Слѣдовательно, самостоятельность его Евангелія и апостольскаго достоинства не можетъ быть подвержена сомнѣнію. Для окончательнаго опроверженія клеветы лжеучителей, отвергавшихъ апостольское достоинство Павла, ап. Павелъ приводитъ одинъ фактъ, имѣвшій мѣсто послѣ того, какъ всѣми былъ признанъ его апостольскій авторитетъ, т. е. послѣ его путешествія въ Іерусалимъ (11—14). Дѣло въ томъ, что въ Антіохіи ап. Павелъ обличилъ ап. Петра за то, что послѣдній не прямо поступаетъ по истинѣ Евангельской. Это ли не выраженіе самостоятельности апостольскаго авторитета Павла! Впрочемъ, ап. Павелъ не довольствуется простымъ сообщеніемъ антіохійскаго событія. Онъ далѣе (15—21) приводитъ и рѣчь, сказанную въ Антіохіи по этому поводу [1]).

---

[1]) Впрочемъ, нѣкоторые богословы-экзегеты полагаютъ, что съ 15 стиха II главы идетъ не продолженіе рѣчи ап. Павла ап. Петру, а разъясненіе ап. Павломъ своего ученія о законѣ и вѣрѣ, т. е. съ 15 стиха начинается самый догматико-полемическій отдѣлъ посланія. Намъ нѣтъ нужды прибѣгать къ такому искусственному дѣленію, тѣмъ болѣе, что отношеніе и связь между 14 и 15 стихами II главы говорятъ за то, что дальнѣйшія слова ап. Павла, непосредственно слѣдующія за упрекомъ, брошеннымъ ап. Петру въ лицемѣріи, суть продолженіе словъ, сказанныхъ ему же ап. Павломъ въ Антіохіи. Эту антіохійскую рѣчь ап. Павелъ теперь припоминаетъ и, какъ подходящую къ обстоятельствамъ, вызвавшимъ все посланіе къ Галатамъ, приводитъ ее въ посланіи. Припомнивъ эту рѣчь читателямъ своего посланія, апостолъ Павелъ могъ сдѣлать, такъ сказать, нечувствительный переходъ отъ апологіи собственнаго апостольскаго авторитета къ апологіи своего Евангелія. Иначе вышелъ бы скачекъ. Первый отдѣлъ посланія, гдѣ апостолъ Павелъ защищаетъ свой апостольскій авторитетъ, не имѣлъ бы даже внѣшней логической связи со вторымъ отдѣломъ, въ которомъ въ полемическомъ тонѣ онъ излагаетъ свое догматическое ученіе о необходимости для оправданія одной вѣры съ абсолютнымъ отрицаніемъ всякаго значенія закона.

Сущность этой рѣчи заключается въ слѣдующемъ. Пользуясь случаемъ, апостолъ раскрываетъ всю непослѣдовательность и несправедливость, которую обнаружилъ ап. Петръ своимъ поведеніемъ (15—18). Разъ христіанинъ увѣровалъ во Христа, онъ долженъ жить новымъ жизненнымъ началомъ, вѣрою въ Сына Божія, иначе своимъ измѣнчивымъ поведеніемъ онъ покажетъ, что для него смерть Христа ничего не значитъ (19—21). Такъ говорилъ ап. Павелъ ап. Петру по поводу измѣнчиваго поведенія послѣдняго. Очевидно, ап. Павелъ припомнилъ галатамъ изъ своей рѣчи только то, что шло къ ихъ состоянію, и что могло служить для нихъ побужденіемъ къ исправленію.

Конецъ апологетическаго отдѣла посланія (II, 15—21) составляетъ естественный переходъ къ тому, что апостолъ хотѣлъ сказать галатамъ по поводу необходимости полной отмѣны закона. Такимъ образомъ, апологетическій отдѣлъ тѣсно примыкаетъ къ слѣдующему догматико-полемическому.

Второй догматико-полемическій отдѣлъ посланія апостолъ начинаетъ порицаніемъ галатійцевъ. Онъ называетъ ихъ безумными за ихъ стремленіе къ законной праведности теперь, когда они опытно узнали, за что подаются имъ дары Св. Духа (III. 1—5). Помимо опыта и Писаніе говоритъ, что праведность достигается вѣрой. Данныя Аврааму обѣтованія были плодомъ вѣры Авраама въ непреложность Божественныхъ обѣтованій. Стало быть всѣ вѣрующіе, говоритъ ап. Павелъ, суть дѣти Авраама, сколько можно заключить по словамъ Бога къ Аврааму, и суть участники въ благословеніи, которымъ благословилъ Авраама Богъ (6—9). Такъ и должно быть, чтобы вѣрующіе и именно вѣрующіе во Христа были наслѣдниками обѣтованій, данныхъ Аврааму. Законъ кромѣ проклятія ничего не давалъ, потому что предъявлялъ невозможное требованіе исполнять все, написанное въ немъ. Христосъ искупилъ человѣка отъ такого законнаго проклятія и человѣку ничего не остается болѣе дѣлать кромѣ того,

чтобы вѣровать во Христа. Путемъ вѣры на вѣрующаго ниспосылается, такимъ образомъ, благословеніе, данное Аврааму (10—14). Со стороны христіанъ изъ іудеевъ на высказанную ап. Павломъ мысль, что, подобно Аврааму, только вѣрующіе во Христа получатъ оправданіе, могли возникнуть недоумѣнія или возраженія такого рода. Правда обѣтованія даны Аврааму по вѣрѣ и исполненіе ихъ обусловлено было вѣрою. Но, вѣдь, это было до закона. Пришелъ законъ и такой порядокъ вещей сдѣлался невозможнымъ: полученіе обѣтованій стало въ зависимости не отъ вѣры, а отъ исполненія закона. На всѣ подобныя недоумѣнія апостолъ отвѣчаетъ ученіемъ о *временномъ значеніи* закона (III, 15—IV, 7 и IV, 21—31).

Прежде всего на возраженіе, что то, что приложимо къ Аврааму, не знавшему закона, не приложимо къ его потомкамъ, получившимъ законъ, ап. Павелъ отвѣчаетъ такъ. Онъ выходитъ изъ предыдущей мысли объ обѣтованіи Бога Аврааму и представляетъ это обѣтованіе, какъ завѣщаніе. По анологіи съ человѣческимъ, Божественному завѣщанію должны быть присущи два необходимыя качества: его неразрушимость и всегдашняя обязательная сила. Такъ какъ законъ пришелъ послѣ, то онъ не могъ уничтожить обѣтованія, но въ силу того, что послѣднее дано было Аврааму и сѣмени его, т. е. Христу, обѣтованіе должно сохранять свою обязательную силу для Христа (III, 15—18).

Но такимъ сравненіемъ ап. Павелъ могъ поселить въ читателяхъ убѣжденіе (особенно въ христіанахъ изъ язычниковъ), что законъ былъ вещью совершенно излишней, если онъ не уничтожалъ силы обѣтованій. Особенно со стороны христіанъ изъ іудеевъ, для которыхъ законъ имѣлъ громадное значеніе Божественнаго института, ап. Павелъ могъ ожидать полный недоумѣнія вопросъ: что же послѣ этого законъ?

Естественность такого вопроса заставила апостола поспѣшить отвѣтомъ, при чемъ, отвѣчая, онъ выясняетъ цѣль и значеніе закона (19—29). Законъ, пришедшій

послѣ обѣтованій съ цѣлію обузданія грѣховъ, имѣвшій временный характеръ, данный при особыхъ исключительныхъ обстоятельствахъ, не имѣлъ силы давать жизнь и былъ лишь временнымъ педагогическимъ средствомъ, приготовлявшимъ іудеевъ къ принятію Христа. Какъ такой, онъ съ пришествіемъ Христа долженъ потерять всякое значеніе. Люди по вѣрѣ во Христа сдѣлались Сынами Божіими: для нихъ, послѣ того какъ они крещеніемъ облеклись во Христа, всѣ религіозныя, національныя и всякія другія различія, имѣвшія мѣсто прежде, уничтожаются (19—29).

Итакъ, на вопросъ,—для чего данъ законъ, ап. Павелъ сказалъ, что законъ имѣлъ значеніе временнаго, педагогическаго средства и что обѣтованное наслѣдіе мы получаемъ чрезъ Христа, сынами Котораго мы сдѣлались послѣ крещенія. При всемъ томъ и законъ имѣлъ значеніе. Хотя онъ не дѣлалъ людей праведными и не могъ доставить людямъ обѣтованнаго наслѣдія, однако онъ такъ или иначе приводилъ человѣчество къ принятію Искупителя, вѣрою въ Котораго люди получаютъ право на полученіе обѣтованнаго наслѣдія. Законъ до пришествія Христа являлся такою же необходимостью для людей, какою необходимостью бываетъ опекунъ для несовершеннолѣтняго наслѣдника. Съ пришествіемъ Христа человѣчество вышло изъ духовно-незрѣлаго состоянія и перестало нуждаться въ руководителяхъ (стихіи міра). Христосъ искупилъ всѣхъ и іудеевъ и язычниковъ, и всѣмъ даровалъ право называться сынами Божіими, быть наслѣдниками обѣтованій (IV, 1—7).

Ап. Павелъ кончилъ параллель между Божественнымъ и человѣческимъ завѣщаніемъ, доказавъ, помощію этой параллели, временное значеніе закона. Спустя немного, онъ снова обращается къ этой мысли и доказываетъ ее посредствомъ своеобразнаго толкованія исторіи Сарры и Агари. Теперь же онъ переходитъ къ практической защитѣ христіанской свободы, убѣждая читателей не быть снова рабами закона (IV, 8—20).

Апостолъ старается сначала подѣйствовать на разумъ галатійцевъ. Они поступаютъ въ высшей степени неразумно, противорѣчиво и ни съ чѣмъ несообразно. Сдѣлавшись чрезъ Христа свободными отъ рабства стихіямъ міра, они снова хотятъ такого же рабства закону (8—11). Стараясь подѣйствовать на чувство галатъ, апостолъ напоминаетъ ихъ прежнее сердечное отношеніе къ нему и удивляется настоящей перемѣнѣ такихъ отношеній, указываетъ на нечистыя намѣренія юдаистовъ и выражаетъ желаніе быть у нихъ въ Галатіи, чтобы самому лично удалить эту смуту (12—20).

Въ то время, когда апостолъ писалъ свои отеческія увѣщанія, никогда неоставлявшая его мысль о его врагахъ іудействующихъ, коварно вліяющихъ на галатъ, изобрѣла еще одинъ аргументъ въ защиту христіанской свободы [1]). Этотъ аргументъ нѣсколько своеобразный, основанный на аллегорическомъ пониманіи исторіи Сарры и Агари, но, тѣмъ не менѣе, помощію его, апостолъ очень наглядно подтверждаетъ мысль о временномъ значеніи закона. По смыслу толкованія ап. Павла, Агарь прообразовала собою Синайскій законъ рабства, а Сарра—евангельскій законъ свободы. Всѣ вѣрующіе, принявшіе законъ свободы, этимъ самымъ становятся дѣтьми Исаака, сына свободной Сарры. Слѣдовательно, они же и наслѣдники Богомъ данныхъ Аврааму обѣтованій. Вотъ сущность новаго доказательства апостола въ защиту христіанской свободы противъ закона (21—31).

Обращаясь снова къ увѣщаніямъ [2]), апостолъ находитъ въ предыдущемъ доказательствѣ поводъ къ

---

[1]) Слѣдовательно, судя по содержанію, мѣсто съ 21 ст. IV главы тѣсно примыкаетъ къ 7 стиху этой же главы, гдѣ апостолъ прервалъ свои доказательства временнаго характера закона.

[2]) Отсюда слѣдующія главы догматико-полемическаго отдѣла посланія: V, 1—6 и 7—12, сходныя по формѣ и содержанію съ главами, приведенными выше: IV, 8—11 и 12—20, суть не что иное какъ продолженіе ихъ, такъ какъ они содержатъ одни и

тому, чтобы побудить читателей оставить обрѣзаніе. Апостолъ собственнымъ авторитетомъ свидѣтельствуетъ, что всѣ стремящіеся выполнить законъ и обрѣзаніе лишаются благодати Христовой, ибо этою благодатію пользуются одни христіане (V, 1—6) [1]). Затѣмъ обращаясь лично къ читателямъ съ предостереженіемъ не увлекаться юдаистами, апостолъ выражаетъ надежду, что ихъ благоразуміе одержитъ верхъ. Самъ онъ не можетъ поступиться своимъ истиннымъ Евангеліемъ (7—11). Наконецъ, пославъ горькую иронію по адресу своихъ враговъ, юдаистовъ, ап. Павелъ заканчиваетъ ею свои увѣщанія (12). Здѣсь, по мнѣнію большинства толковниковъ, оканчивается весь догматико-полемическій отдѣлъ посланія.

Уяснивъ сознанію читателей, что они должны пользоваться христіанской свободой отъ закона, въ слѣдующемъ *нравоучительномъ* отдѣлѣ посланія ап. Павелъ разъясняетъ читателямъ, какъ они должны смотрѣть на эту свободу, въ какомъ смыслѣ понимать ее и какъ ею пользоваться въ жизни. Такимъ образомъ, нравственное ученіе является въ этомъ посланіи какъ логическій результатъ изъ ученія о христіанской свободѣ.

Въ предупрежденіе ложныхъ практическихъ выводовъ изъ ученія о свободѣ отъ закона, апостолъ учитъ руководиться въ жизни принципомъ любви, этимъ духовнымъ началомъ, который лежалъ въ основѣ даннаго Моисеемъ и теперь искаженнаго ложными толкованіями юдаистовъ закона (V, 13—14). Руководясь такимъ духовнымъ началомъ, христіане могутъ побѣждать въ себѣ другое начало—плотское. Въ человѣкѣ происхо-

---

тѣже практическіе совѣты держаться евангельской свободы и не увлекаться прельщеніями юдаистовъ.

[1]) Mejer, Schmoller, Hilgenf., Phil, и другіе съ V главы считаютъ начало нравственнаго отдѣла посланія. Но это не справедливо. Только съ 13 ст. V главы слѣдуютъ практическіе выводы изъ ученія о христіанской свободѣ отъ закона и только съ этого мѣста начинается собственно нравоучительный отдѣлъ посланія.

дитъ непрерывная борьба между духовнымъ и плотскимъ началами, при чемъ, если побѣждаетъ плоть, человѣкъ дѣлаетъ худые поступки во вредъ себѣ и другимъ, а если является преобладающимъ духовное начало, то человѣкъ дѣлаетъ добрыя дѣла (плоды духа) на пользу ближнихъ (15—23). Христіане, распявшіе свою плоть со всѣми страстями, слѣдовательно, руководствующіеся въ жизни духовнымъ началомъ, должны въ своихъ поступкахъ постоянно сообразоваться съ требованіями этого духовнаго начала. Такъ напр. въ ихъ поступкахъ не должно быть ни тщеславія, ни вражды, ни зависти (24—26), каковыми поступками отличаются галаты (V, 15). Указавши на любовь, какъ на основное духовно-нравственное начало, которымъ должно быть проникнуто все поведеніе христіанина въ отношеніи къ другимъ (V, 13), указавши затѣмъ на поведеніе совершенно несогласное съ такимъ началомъ (V, 26), апостолъ переходитъ къ частнѣйшимъ наставленіямъ. Онъ говоритъ о томъ, въ чемъ и какъ должна обнаруживаться любовь въ различныхъ случаяхъ жизни [1]). Христіане, какъ духовные, должны съ кротостью исправлять другихъ, впадающихъ въ грѣхъ, потому что никто не можетъ считать себя безопаснымъ отъ подобныхъ паденій. Христіанскій нравственный идеалъ слишкомъ высокъ, и кто думаетъ, что достигъ его, тотъ обольщаетъ себя. Каждый слѣди за собой, насколько далеко ушелъ въ нравственномъ развитіи, ибо каждый будетъ отвѣчать только за себя (VI, 1—5). Христіанское общеніе должно быть полное. Наставляемые должны дѣлиться всѣми благами съ наставниками (6). Увлекаться внѣшнимъ исполненіемъ закона, какъ прельщаютъ юдаисты, не должно; не должно такъ же

[1]) Нѣкоторые богословы-экзегеты 26 стихъ V гл. относятъ къ слѣдующей VI главѣ (Mejer, Baumg., Crus., Olshaus., Hofman), и, основываясь на словахъ 1 ст. VI главы: «вы духовные», видятъ здѣсь обращеніе ап. Павла къ пастырямъ (до 6 ст.). Несостоятельность этихъ мнѣній очевидна: мы докажемъ ее при подробномъ анализѣ посланія.

надѣяться быть праведнымъ посредствомъ соблюденія внѣшнихъ предписаній закона: что посѣетъ человѣкъ, то и пожнетъ (7—8). Дѣлая добро, христіане должны дѣлать его всегда и всѣмъ, преимущественно же своимъ по вѣрѣ, т. е. христіанамъ (9—10).

Въ *заключеніи* посланія, которое отличается особенною пространностью (11—18), апостолъ обнаруживаетъ побужденія юдаистовъ къ распространенію лжеученія и противопоставляетъ эти побужденія своимъ собственнымъ. Истинныя побужденія лжеучителей не тѣ, на которыя ссылаются они, не избавленіе христіанъ отъ гоненій, но гордость и самохвальство. Побужденіе, которое заставляетъ апостола проповѣдывать — это крестъ Христовъ, то орудіе, увѣровавъ въ спасительную силу котораго, всякій христіанинъ и безъ обрѣзанія обновляется, дѣлается новою тварію (14—15). Тѣмъ, которые стремятся видѣть значеніе не въ обрѣзаніи, а въ этомъ духовномъ обновленіи, тѣмъ апостолъ посылаетъ молитвенное пожеланіе (16).

Послѣдними словами посланія ап. Павелъ строго запрещаетъ на будущее время отягощать его повтореніемъ подобныхъ уклоненій отъ его истиннаго Евангелія: язвы, понесенныя имъ за Господа, свидѣтельствуютъ объ истинности его Евангелія и чистотѣ побужденій (17). Все посланіе заключается обычнымъ апостольскимъ благожеланіемъ (18 ст.).

Таково въ общихъ чертахъ содержаніе посланія къ Галатамъ.

Свящ. **І. Галаховъ.**

ОСНОВНОЙ ПРИНЦИПЪ
РИМСКАГО КАТОЛИЦИЗМА *).

Нѣмецкіе ученые послѣдняго времени характеризуютъ католицизмъ, какъ вѣроисповѣдную систему грубѣйшаго объективизма и указываютъ основную черту его въ чисто внѣшнемъ пониманіи христіанства. Такой взглядъ на католицизмъ съ особенной подробностью развиваетъ Fr. Reiff. въ своемъ трудѣ: „Der Glaube der Kirchen und Kirchenparteien nach seinem Geist und innerem Zusammenhang.“ §§ 9. 45. Basel. 1875. Изъ русскихъ авторовъ подобнымъ же образомъ характеризовалъ вѣроисповѣдную систему католицизма блаженной памяти архимандритъ, а впослѣдствіи епископъ Хрисанѳъ въ своей монографіи: „Характеръ протестантства и его историческое развитіе. Выпускъ первый. Спб. 1868“. Оба названные авторы, и нѣмецкій и русскій, разсматривая частные пункты въ системѣ католицизма, съ большимъ искусствомъ подводятъ ихъ подъ одну точку зрѣнія и всюду указываютъ присутствіе одной характерной черты, которую преосвященный Хрисанѳъ называетъ „чисто внѣшнимъ, объективнымъ воззрѣніемъ на христіанство“ [1]), а Рейфъ опредѣляетъ, какъ „Ausserlichkeitsgeist“ [2]). Съ тою же

*) См. Прав. Собес. 1895 г. январь.

[1]) *А. Хрисанѳъ.* Характеръ протестантства, стр. 7. Спб. 1868.

[2]) *Fr. Reiff.* Der Glaube der Kirchen und Kirchenparteien. S. 45. Basel. 1875.

характеристикою католицизма мы встрѣчаемся въ разныхъ замѣткахъ и статьяхъ, напечатанныхъ въ русскихъ духовныхъ періодическихъ изданіяхъ. Замѣчательнѣйшая между этими статьями носитъ заглавіе: „Характеръ православія, римскаго католичества и протестантства". Она принадлежитъ профессору С.-Петербургской духовной академіи А. Л. Катанскому и напечатана въ „Христіанскомъ Чтеніи" 1875 года. Въ подтвержденіе того, что система католицизма есть система грубаго объективизма, указываютъ на то, что христіанство понято здѣсь, можно сказать, матеріалистически. „Западное религіозное міросозерцаніе искони, говорятъ, отличалось недостаткомъ чистаго умозрительнаго элемента, склонностію овеществлять, матеріализировать религіозныя идеи, невкладывающіяся въ рамки разсудочныхъ представленій. Этой склонности обязаны своимъ происхожденіемъ всѣ отличительные догматы католицизма, въ которыхъ просвѣчиваетъ одна общая идея, — идея необходимости посредства чувственно-образнаго, болѣе или менѣе конкретнаго, нагляднаго элемента для олицетворенія духовныхъ истинъ, отличающихся спекулятивнымъ характеромъ. На идеѣ этого посредства зиждется католическая теорія о видимомъ главенствѣ и земномъ намѣстничествѣ Іисуса Христа въ лицѣ папы, возвышеніе Богоматери почти въ достоинство четвертаго лица Св. Троицы и неоспоримое возвышеніе Лица Іисуса Христа надъ третьимъ Лицемъ Св. Троицы", что и сказалось въ filioque [1]). Грубо-внѣшній объективизмъ усматриваютъ затѣмъ въ церковной организаціи католицизма, представляющей собою, такъ сказать, наглядное отрицаніе идеи о церкви, какъ живомъ организмѣ, въ которомъ каждый членъ имѣетъ свою особую и самостоятельную функцію. Напротивъ церковная организація католицизма разсчитана на то, чтобы, подавивъ въ вѣрующихъ всякую мысль

[1]) Христіанское Чтеніе. 1875 ч. II, стр. 567. 568.

о томъ, что они суть живые члены церковнаго тѣла, имѣющіе свое значеніе въ общей жизни этого великаго организма, заставить ихъ смотрѣть на папу не только какъ на средоточіе церкви, но вмѣстѣ съ тѣмъ и какъ на живое воплощеніе церкви, въ которомъ поглощается и лишается всякой самостоятельности жизнь другихъ членовъ. Въ связи съ этимъ церковная организація католицизма, воздвигая между Искупителемъ и вѣрующими внѣшнее посредство папы, такъ сказать устраняетъ ихъ отъ живаго, внутренняго общенія съ Богомъ, и такимъ образомъ разрушаетъ всякій религіозный субъективизмъ и всякую индивидуальную жизнь вѣрующихъ. Отсюда простые вѣрующіе мыслятся въ католицизмѣ чѣмъ то въ родѣ мертвой, бездушной массы, которая не имѣетъ нужды, а вѣрнѣе сказать—права проникать мыслію и чувствомъ во внутреннее святилище вѣры и церковной жизни. Отсюда далѣе объясняется тенденція католицизма питать религіозное чувство вѣрующихъ исключительно внѣшностію и церемоніями, вслѣдствіе чего и явилась знаменитая теорія opus operatum, обрядность достигла крайняго развитія, вошла въ богослужебное употребленіе музыка, мертвый латинскій языкъ, для народныхъ массъ непонятный, сдѣлался оффиціальнымъ и священнымъ языкомъ римской церкви. Конечно, и остальныя особенности католицизма легко подвести подъ ту же точку зрѣнія и объясненіе ихъ найти въ грубо-внѣшнемъ объективизмѣ. Однакоже эта точка зрѣнія имѣетъ тотъ существенный недостатокъ, что здѣсь за основное начало для характеристики вѣроисповѣдной системы католицизма берется чисто формальная сторона ея, которая къ положительному содержанію католицизма никакого необходимаго отношенія не имѣетъ. Безспорно, католицизмъ есть система объективизма, гдѣ многое понято и истолковано грубо и поверхностно. Но понятіе объективизма само по себѣ настолько растяжимо, что его можно примѣнить къ характеристикѣ и нѣкоторыхъ другихъ вѣроисповѣдныхъ системъ, а не одного

только католицизма. Затѣмъ, откуда въ католицизмѣ объективизмъ? Какъ признакъ чисто формальный, als das formell gestaltende Princip des Systems, по выраженію Рейфа [1]), объективизмъ католицизма долженъ имѣть источникъ свой въ какомъ либо другомъ началѣ съ положительнымъ содержаніемъ. Притомъ же объективизмъ можетъ быть выводимъ изъ разныхъ началъ. Грубо-внѣшній характеръ система католицизма могла принять напр. подъ вліяніемъ пелагіанскихъ доктринъ; но тѣже самыя черты могли явиться въ системѣ католицизма и подъ вліяніемъ другихъ какихъ либо доктринъ, съ древнимъ пелагіанствомъ ничего общаго неимѣющихъ. Такимъ образомъ нельзя объяснять особенности католицизма грубо-внѣшнимъ объективизмомъ его вѣроисповѣдной системы; напротивъ происхожденіе самого объективизма въ католицизмѣ требуетъ объясненія. Не въ объективизмѣ заключается коренное начало, которое характеризуетъ католицизмъ въ его отличительныхъ особенностяхъ; скорѣе это есть результатъ какого-то другого начала, которое предстоитъ еще отыскать и опредѣлить [2]).

---

[1]) *Fr. Reiff.* Der Glaube der Kirchen und Kirchenparteien. S. 215. Basel. 1875.

[2]) Считаемъ здѣсь необходимымъ дополнить приведенныя свои замѣчанія поясненіемъ, что когда идетъ рѣчь о принципѣ или основномъ началѣ католицизма или иной какой вѣроисповѣдной системы, то, по нашему мнѣнію, подъ принципомъ слѣдуетъ разумѣть не формальную сторону того или другого богословскаго ученія, а опредѣленный пунктъ въ системѣ, положительнымъ содержаніемъ котораго опредѣляется основой характеръ и общаго состава вѣроученія и его частныхъ отличительныхъ особенностей. Инымъ взглядовъ держится Ferd. Chr. Baur, который, опредѣляя различіе принциповъ католицизма и протестантизма и указывая на эмансипацію протестантизма отъ авторитета церкви, замѣчаетъ: «es ist diess zunächst die formelle Seite des Gegensatzes, das eigentliche Princip... von dieser formellen Seite des Gegensatzes ist die materielle zu unterscheiden, welche sich nicht blos auf das Princip, sondern auf Inhalt des Systems bezieht». Vorlesung. über die Dogmengeschichte. III, 7. 8. Leipzig. 1867. Но намъ кажется, что если прин-

Корифеи школы русскихъ славянофиловъ, И. В. Кирѣевскій и А. С. Хомяковъ, указываютъ основное начало римскаго католицизма, точно также какъ и протестантства, въ раціонализмѣ, разумѣя подъ нимъ пристрастіе къ логическому сцѣпленію понятій и противопоставленіе римскою церковью собственнаго, правильнѣе сказать — папскаго авторитета авторитету церкви вселенской. „Въ латинствѣ, говоритъ Кирѣевскій, не менѣе чѣмъ въ протестантствѣ, видимъ мы отвлеченный разумъ въ самой основѣ вѣроученія, не смотря на то, что въ борьбѣ съ протестантствомъ латинство отвергаетъ раціонализмъ, опираясь на одно преданіе. Ибо только въ противорѣчіе протестантизму

ципы вѣроисповѣдныхъ системъ будутъ опредѣляемы формальною стороною различій между ними, то эти опредѣленія всегда будутъ носить характеръ отвлеченный и туманный, и мы будемъ далеки отъ разумѣнія подлиннаго духа и смысла изучаемыхъ вѣроисповѣданій. Всѣ формальныя опредѣленія отличаются растяжимостію своего смысла. Въ этомъ и заключается причина ихъ недостаточности для характеристики вѣроисповѣдныхъ системъ. Вообще же характеръ этихъ системъ, равно какъ и всевозможныхъ философскихъ построеній, зависитъ не отъ противоположности и различія ихъ формальныхъ сторонъ, а отъ внутренняго содержанія, которымъ опредѣляются и самыя формальныя различія. Назвать одну философскую систему идеалистическою, а другую пантеистическою значитъ опредѣлить различіе ихъ формальныхъ сторонъ; но подлинный ихъ характеръ останется при этомъ не выясненнымъ, такъ какъ идеализмъ и пантеизмъ присущъ многимъ философскимъ міросозерцаніямъ, существенно отличнымъ другъ отъ друга. Указать же содержаніе основнаго тезиса, изъ котораго развивается та или другая философская система, значитъ опредѣлишь ея внутренній характеръ и тѣ особенности, которыя не по формѣ только, а по самому существу отличаютъ ее отъ всѣхъ другихъ философскихъ построеній, даже отъ тѣхъ, которыя по формальнымъ своимъ сторонамъ принадлежатъ къ одной категоріи съ ней. Когда указываютъ напр. основное положеніе Гегелевой философіи, то уже изъ этого одного тезиса получается не только тотъ выводъ, что философія его была идеалистической, но также и тотъ, почему ее нельзя смѣшивать, не говоря уже о матеріализмѣ, эмпиризмѣ, сенсуализмѣ и т. п., съ другими идеалистическими философскими системами.

поставляетъ латинство церковное преданіе выше человѣческаго разума; но въ отношеніи къ церкви вселенской Римъ въ дѣлахъ вѣры даетъ преимущество отвлеченному силлогизму предъ святымъ преданіемъ. Это предпочтеніе силлогизма преданію было даже единственнымъ условіемъ отдѣльнаго и самостоятельнаго возникновенія Рима. Ибо какъ могла бы римская церковь оторваться иначе отъ церкви вселенской? Она отпала отъ нея только потому, что хотѣла ввести въ вѣру новые догматы, неизвѣстные церковному преданію и порожденные случайнымъ выводомъ логики западныхъ народовъ“ [1]). Причины раздѣленія ея съ восточною церковію заключаются въ томъ, что „нѣкоторые догматы, существовавшіе въ преданіи всего христіанства, она измѣнила на другіе вслѣдствіе умозаключенія, а нѣкоторые распространила, вслѣдствіе того же логическаго процесса, и также въ противность преданію и духу вселенской церкви. Такимъ образомъ логическое убѣжденіе легло въ самое первое основаніе католицизма“ [2]). Западный расколъ, говоритъ Хомяковъ, начался посягательствомъ областнаго мнѣнія на соборность единовѣрія; иными словами, введеніемъ въ область церкви новаго начала—раціоналистическаго своеволія [3]). Это посягательство римскаго раціонализма на цѣлость вселенской истины, это противопоставленіе авторитета римской церкви авторитету церкви вселенской обнаружилось прежде всего въ дополненіи символа вставкою filioque. Но какъ только дополненіе это сдѣлано, „право рѣшенія догматическихъ вопросовъ, по замѣчанію Хомякова, внезапно какъ бы переставилось. Прежде оно составляло принадлежность цѣлой вселенской церкви;

[1]) Полное собраніе сочиненій *Кирѣевскаго*, т. II, стр. 284. Москва 1861.

[2]) Полное собраніе сочиненій *Кирѣевскаго*, т. I, стр. 193. Москва 1861.

[3]) Полное собраніе сочиненій *Хомякова*, т. II, Москва 1880. стр. 79.

отнынѣ оно присвоилось церкви областной. Это право могло быть за нею укрѣплено на двоякомъ основаніи: въ силу свободы изслѣдованія, откинувшей живое преданіе, или въ силу признанія за извѣстною, географически очерченною мѣстностью, исключительной привиллегіи на обладаніе Святымъ Духомъ. На дѣлѣ было принято первое изъ этихъ началъ“ [1]). Но усвоенный римскою церковію раціонализмъ заключалъ въ себѣ угрозу распаденія. Эта опасность была замѣчена и, чтобы устранить ее, „Романизмъ вынужденъ былъ укрыть отъ взоровъ христіанъ и отъ самого себя свой собственный характеръ, надѣвъ на внесенное имъ въ среду церкви начало раціоналистическаго безначалія, личину правительственнаго деспотизма въ дѣлахъ вѣры“ [2]). Другими словами, „Романизмъ, нося въ себѣ своеволіе, какъ принципъ, и въ тоже время боясь обнаруженій его на практикѣ, вынужденъ былъ отречься отъ своей природы, и, такъ сказать, замаскироваться въ своихъ собственныхъ глазахъ, претворившись въ деспотизмъ“ [3]). Такимъ образомъ, какъ неизбѣжный результатъ раціонализма, является въ системѣ католицизма папскій догматъ: „чтобы избѣжать логическихъ послѣдствій своего заблужденія, Романизмъ вынужденъ былъ, впослѣдствіи придумать папскую непогрѣшимость и прикрыть принципъ допущеннаго безначалія фактомъ правительственнаго самовластія“ [4]). Понятно само собою, что утвержденіе этого деспотизма должно было вести прежде всего къ порабощенію мірянъ іерархіей, а потомъ и къ порабощенію самой іерархіи папствомъ, такъ что, по мѣрѣ расширенія прерогативъ папства, права іерархіи и особенно мірянъ все съуживались и умалялись, пока наконецъ не обратились въ совер-

[1]) Полное собраніе сочиненій *Хомякова*, II, стр. 51.

[2]) Сочин. *Хомякова*, II, 67.

[3]) Сочин. *Хомякова*, II, 73.

[4]) Сочин. *Хомякова*, II, 107.

шенное безправіе и обязанность слѣпого послушанія. „Лишившись опоры вселенскаго преданія и общаго единомысленнаго сочувствія всей церкви, церковь римская, говоритъ Кирѣевскій, должна была искать утвержденія на какой нибудь богословской системѣ. Но какъ разумъ человѣческій, особенно разсудочный, можетъ различно постигать Божественное, согласно различію личныхъ понятій каждаго, и какъ противорѣчія въ богословскихъ разсужденіяхъ не могли уже разрѣшаться внутреннимъ согласіемъ всей церкви, видимой и невидимой, церкви всѣхъ вѣковъ и народовъ, — то единомысліе западныхъ христіанъ должно было ограждаться внѣшнимъ авторитетомъ іерархіи.... Предоставивъ разуму іерархіи, независимо отъ преданія и отъ всей полноты церкви, высшій судъ надъ Божественными истинами, римская церковь должна была вмѣстѣ признать свою іерархію источникомъ всякой истины и подчинить приговору того же іерархическаго мнѣнія весь объемъ человѣческаго мышленія, все развитіе ума въ наукахъ и жизни общественной.... Римъ сохранилъ для своей іерархіи монополію разумѣнія и не могъ дѣйствовать иначе, если не хотѣлъ распасться на множество противорѣчащихъ толковъ. Народъ не долженъ былъ мыслить, не долженъ былъ понимать богослуженія, не долженъ былъ даже читать Божественнаго Писанія. Онъ могъ только слушать, не понимая, и слушаться, не разсуждая; онъ почитался безсознательной массой, на которой стояло зданіе церкви, и которая должна была оставаться безсознательною, чтобы церковь стояла“ [1]). Но и права іерархіи могли быть источникомъ раздѣленій въ церкви, усвоившей себѣ раціоналистическія начала. „То самое право, какое въ отношеніи къ цѣлой церкви присвоилъ себѣ западный патріархатъ, могла присвоить себѣ, въ отношеніи къ этому патріархату, всякая епархія; всякій приходъ могъ предъявить тоже право въ отношеніи къ своей

[1]) Сочин. *Кирѣевскаго*, II, 285—287.

епархіи; каждое отдѣльное лице — въ отношеніи ко всѣмъ прочимъ. Никакимъ софизмомъ нельзя увернуться отъ этого послѣдствія. Или: истина дана единенію всѣхъ и ихъ взаимной любви въ Іисусѣ Христѣ, или она дается каждому лицу, взятому порознь, безъ всякаго отношенія къ прочимъ“ [1]). Отсюда является мысль о необходимости въ церкви единоличной верховной власти, которая бы сосредоточивала и воплощала въ себѣ всѣ привиллегіи іерархіи, и когда эта мысль нашла свое осуществленіе въ признаніи за первосвященниками Рима монополіи непогрѣшимости, то должна была изсякнуть всякая тѣнь свободы и независимости іерархіи, которая отнынѣ подпала игу папства и была подавлена его авторитетомъ. Такимъ образомъ раціонализмъ римской церкви переродился въ папскій абсолютизмъ и „іерархія, олицетворившись въ одномъ человѣкѣ, обратилась въ тираннію, не по злоупотребленію только, но въ силу ея закона“ [2]). Въ этомъ перерожденіи католицизмъ нашелъ гарантіи для поддержанія своего единства. Но добытыя гарантіи оплачивались слишкомъ дорогою цѣною. Вопервыхъ самое это единство было фиктивнымъ, такъ какъ Римъ, по замѣчанію Кирѣевскаго, заботился „болѣе о наружномъ единствѣ и о внѣшнемъ владычествѣ надъ умами, чѣмъ о внутренней истинѣ“ [3]). „Единство внѣшнее, отвергающее свободу и потому недѣйствительное — таковъ романизмъ“, отзывается по тому же предмету Хомяковъ [4]). Иначе и быть не могло, „потому что, говоритъ Кирѣевскій, нельзя было искать никакой внутренней причины для того или другого богословскаго мнѣнія, когда истинность или важность мнѣнія рѣшалась случайнымъ разумѣніемъ іерархіи“ [5]). Что въ католи-

[1]) Сочиненія *Хомякова*, II, 102.

[2]) Тамъ же, стр. 242.

[3]) Сочин. *Кирѣевскаго*, II, 287.

[4]) Сочиненія *Хомякова*, II, 243.

[5]) Сочин. *Кирѣевскаго*, II, 285.

цизмѣ нѣтъ мѣста для единства внутренняго и устойчиваго, Хомяковъ въ доказательство этой мысли, дополняя и развивая разсужденія Кирѣевскаго, указываетъ еще на то, что латины „повинуются вѣрѣ, пребывающей не въ нихъ, а внѣ ихъ“ [1]). Вовторыхъ гарантіи единства, добытыя католицизмомъ и получившія свою формулу въ папскомъ догматѣ, породили въ католицизмѣ тотъ особенный характеръ богословской науки, сущность котораго, по опредѣленію Кирѣевскаго, сводится къ тенденціи „соглашать требованія разума съ утвержденіями іерархіи“ [2]). Славянофилы считали эту тенденцію не заслуживающей сочувствія въ томъ именно отношеніи, что она не коренится въ личныхъ убѣжденіяхъ богослововъ, а основывается просто только на законѣ подчиненія; неодобрительно, по ихъ отзыву, здѣсь то, что „лица, не имѣющія вѣры личной, берутъ на себя защиту религіи общей, которой они подчиняются“ [3]). Еще хуже то, что вслѣдствіе всѣхъ указанныхъ условій богословская наука въ католицизмѣ приняла съ самаго возникновенія въ эпоху такъ называемой схоластики направленіе раціоналистическое и обратилась въ силлогистику, сдѣлавшись въ тоже время нетерпимою ко всякому умственному прогрессу и ко всякой свободѣ мысли. Схоластика, говоритъ Кирѣевскій, „по причинѣ логическаго начала въ самомъ основаніи католической церкви, не могла иначе согласить противорѣчіе вѣры и разума, какъ силою силлогизма, сдѣлавшагося такимъ образомъ первымъ условіемъ всякаго убѣжденія. Сначала, естественно, этотъ же самый силлогизмъ доказывалъ вѣру противъ разума, и подчинялъ ей разумъ силою разумныхъ доводовъ. Но эта вѣра, логически доказанная и логически противопоставленная разуму, была уже не живая, но

---

[1]) Сочин. *Хомякова*, II, 242.

[2]) Сочин. *Кирѣевскаго*, II, 285.

[3]) Сочин. *Хомякова*, II, 242.

формальная вѣра, не вѣра собственно, а только логическое отрицаніе разума. Поэтому въ этотъ періодъ схоластическаго развитія католицизма, именно по причинѣ раціональности своей, западная церковь является врагомъ разума, угнетающимъ, убійственнымъ, отчаяннымъ врагомъ его“ [1]). Отсюда наконецъ, по мнѣнію славянофиловъ, произошли всѣ тѣ догматическія особенности, которыми католицизмъ отличается отъ православія. „Римская церковь, говоритъ Кирѣевскій, въ уклоненіи своемъ отъ восточной отличается именно торжествомъ раціонализма надъ преданіемъ, внѣшней разумности надъ внутреннимъ духовнымъ разумомъ. Такъ, вслѣдствіе этого внѣшняго силлогизма, выведеннаго изъ понятія о Божественномъ равенствѣ Отца и Сына, измѣненъ догматъ о Троицѣ, въ противность духовному смыслу и преданію; такъ вслѣдствіе другого силлогизма папа сталъ главою церкви вмѣсто Іисуса Христа, потомъ мірскимъ властителемъ, потомъ непогрѣшаемымъ: бытіе Божіе во всемъ христіанствѣ доказывалось силлогизмомъ; вся совокупность вѣры опиралась на силлогистическую схоластику; инквизиція, іезуитизмъ, однимъ словомъ всѣ особенности католицизма развились силою того же формальнаго процесса разума“ [2]). „Съ этой точки зрѣнія для насъ становится понятнымъ, почему западные богословы, со всею разсудочною добросовѣстностью могли не видать единства церкви иначе, какъ въ наружномъ единствѣ епископства; почему наружнымъ дѣламъ человѣка могли они приписывать существенное достоинство; почему, при внутренней готовности души и при недостаткѣ этихъ наружныхъ дѣлъ, не понимали они для нея другого средства спасенія, кромѣ опредѣленнаго срока чистилища; почему наконецъ могли они приписывать людямъ даже избытокъ достоинства наружныхъ дѣлъ

---

[1]) Сочин. *Кирѣевскаго*, I, 193. 194.

[2]) Сочин. *Кирѣевскаго*, I, 191.

и вмѣнять этотъ избытокъ недостатку другихъ тоже за какія нибудь наружныя дѣйствія, совершенныя для внѣшней пользы церкви.... Очевидно, что таже нравственная причина, тотъ же перевѣсъ логической односторонности, который произвелъ ученіе о необходимости наружнаго единства церкви, долженъ былъ породить и ученіе о непогрѣшимости ея главы.... Потомъ, по той же логической причинѣ, должно было полудуховное владычество папы распространиться надъ всѣми правителями запада и породить все устройство, такъ называемой, святой римской имперіи и весь характеръ историческаго развитія среднихъ вѣковъ, гдѣ свѣтская власть безпрестанно смѣшивалась съ духовною и безпрестанно боролась съ нею, взаимно приготовляя одна другой мѣсто для будущаго паденія во мнѣніи народномъ, между тѣмъ какъ въ тоже время, внутри человѣка западнаго, происходила та же борьба между вѣрою и разумомъ, между преданіемъ и личнымъ самомнѣніемъ; и какъ духовная, свѣтская власть церкви искала себѣ основанія въ силѣ свѣтской, такъ духовное убѣжденіе умовъ западныхъ искало себѣ основанія въ разсудочномъ силлогизмѣ“ [1]). Точно также смотритъ на вѣроисповѣдныя особенности римскаго католицизма и Хомяковъ, указывая, подобно Кирѣевскому, источникъ ихъ происхожденія въ раціонализмѣ латинства. „Государство отъ міра сего, говоритъ онъ, заняло мѣсто христіанской церкви. Единый, живой законъ единенія въ Богѣ вытѣсненъ былъ частными законами, носящими на себѣ отпечатокъ утилитаризма и юридическихъ отношеній. Раціонализмъ развился въ формѣ властительскихъ опредѣленій; онъ избралъ чистилище, чтобы объяснить молитвы за умершихъ; установилъ между Богомъ и человѣкомъ балансъ обязанностей и заслугъ; началъ прикидывать на вѣсы грѣхи и молитвы, проступки и искупительные подвиги; завелъ переводы съ одного человѣка на

[1]) Тамъ же, II, 246. 247.

другого; узаконилъ обмѣны мнимыхъ заслугъ; словомъ онъ перенесъ въ святилище вѣры полный механизмъ банкирскаго дома. Единовременно церковь-государство вводила государственный языкъ—языкъ латинскій; потомъ она привлекла къ своему суду дѣла мірскія; затѣмъ взялась за оружіе и стала снаряжать сперва нестройныя полчища крестоносцевъ, впослѣдствіи постоянныя арміи (рыцарскіе ордена) и, наконецъ, когда мечъ былъ вырванъ изъ ея рукъ, она выдвинула въ строй вышколенную дружину іезуитовъ“ [1]). Эти выдержки показываютъ, что взглядъ славянофиловъ на католицизмъ отличается цѣльностію и опредѣленностію. Признавъ раціонализмъ основнымъ началомъ католицизма, они находили присутствіе этого начала во всѣхъ вѣроисповѣдныхъ особенностяхъ римской церкви. Не всѣ изъ отличительныхъ доктринъ католицизма подвергаются славянофилами точному и детальному анализу, а потому и не всегда ясно бываетъ въ ихъ разсужденіяхъ, въ какомъ внутреннемъ соотношеніи и въ какой логической зависимости стоитъ тотъ или другой частный пунктъ вѣроисповѣдной системы латинства къ раціонализму, какъ ея движущему принципу. Но общая точка зрѣнія Кирѣевскаго и Хомякова не подлежитъ сомнѣнію: раціонализмъ, по ихъ взгляду, составляетъ, такъ сказать, природу и сущность католицизма, который характеризуется раціонализмомъ и въ общемъ своемъ строѣ и въ частностяхъ. На западѣ взглядъ славянофиловъ не привлекъ къ себѣ вниманія ученыхъ, хотя Хомяковъ и пытался пропагандировать свои мнѣнія въ Европѣ посредствомъ трехъ брошюръ о западныхъ вѣроисповѣданіяхъ, которыя изданы первоначально на французскомъ языкѣ и изъ которыхъ двѣ переведены были на нѣмецкій языкъ [2]), а также посредствомъ переписки

---

[1]) Сочин. *Хомякова,* II, 23.

[2]) Три брошюры, изданныя Хомяковымъ на французскомъ языкѣ, всѣ носятъ заглавіе: Quelques mots par un Chrétien orthodoxe sur les communions occidentales. Первая изъ нихъ издана въ

съ англійскими богословами В. Пальмеромъ и Г. Вильямсомъ, съ утрехтскимъ епископомъ Лоосомъ, съ нѣмецкимъ ученымъ переводчикомъ Библіи и экзегетомъ Бунзеномъ. Если же въ тѣсныхъ кружкахъ ученыхъ богослововъ и религіозныхъ людей Европы и дѣлались извѣстны мнѣнія славянофиловъ, то ихъ встрѣчали здѣсь съ возраженіями и критикой. Бо́льшимъ вниманіемъ пользовались славянофилы въ Россіи; но и здѣсь къ ихъ взглядамъ на католицизмъ относятся не одинаково. Одни признаютъ за этими взглядами крупныя достоинства и расточаютъ славянофиламъ восторженныя похвалы. Епископъ Хрисанѳъ, самъ стяжавшій себѣ авторитетное имя въ русской богословской литературѣ своими изслѣдованіями по исторіи религій вообще и западныхъ исповѣданій въ частности, отзывается о взглядахъ Хомякова, что „характеристика католичества и протестантства у него вѣрна и метка“. Къ недостаткамъ же ея онъ относитъ только то, что она „довольно обща и не проведена чрезъ всю исторію католицизма и протестантства“ [1]). Особеннымъ же сочувствіемъ мнѣнія славянофиловъ пользовались въ русскомъ богословскомъ журналѣ „Православное Обозрѣніе“, гдѣ за 1883 г., октябрь, и за 1884 г., сентябрь и октябрь, напечатаны были двѣ спеціальныя статьи, посвященныя изложенію начертанной славянофилами характеристики латинства, первая подъ заглавіемъ „Богословское ученіе славянофиловъ“, а вторая подъ заглавіемъ: „Взглядъ И. В. Кирѣевскаго на римское католичество“. Въ послѣдней изъ этихъ статей, авторъ ея Ѳ. Смирновъ считаетъ оцѣнку католицизма славянофилами неоспоримой и совершенно вѣрной. „Конечно, говоритъ

Парижѣ 1853, вторая въ Лейпцигѣ Брокгаузомъ 1855 и третья въ Лейпцигѣ Брокгаузомъ 1858. Первыя двѣ изъ этихъ брошюръ появились въ нѣмецкомъ переводѣ подъ заглавіемъ: Einige Worte eines orthodoxen Christen über die abendländischen Glaubensbekenntnisse. Aus dem französischen. Bautzen. J. E. Schmaler. 1856.

[1]) *А. Хрисанѳъ.* Характеръ протестантства. Введеніе. стр. II. Спб. 1868.

онъ, сказанное Кирѣевскимъ относительно проявленія раціонализма въ римскомъ католичествѣ неполно, не обнимаетъ собою всѣхъ сторонъ предмета, однако и намѣченныя авторомъ черты таковы, что по нимъ католицизмъ выступаетъ, какъ нѣчто дѣйствительно отличное отъ православной дѣйствительной церкви и слѣдовательно эти черты съ несомнѣнностью говорятъ о присутствіи въ католицизмѣ раціонализма, о реальномъ обнаруженіи въ немъ послѣдняго" [1]). Взявъ Кирѣевскаго подъ свою защиту, г. Смирновъ счелъ себя въ правѣ замѣтить даже, что „критика еще не доросла до высоты его взгляда" на католицизмъ [2]). Изъ русскихъ богослововъ присутствіе раціонализма въ католицизмѣ допускаетъ еще протоіерей А. Лебедевъ, которому принадлежатъ капитальныя монографіи о папскомъ главенствѣ, о культѣ сердца Іисусова и объ immaculata conceptio. Раціонализмъ же католическій, по его опредѣленію, заключается въ томъ, что здѣсь заботятся не столько объ истинѣ знанія, сколько о стройной видимости логической концепціи, домогаясь познать истину не путемъ изученія самаго предмета, а путемъ отвлеченнаго мышленія и діалектической игры въ понятія [3]). Однако мнѣніе славянофиловъ о раціонализмѣ, какъ основной характеристической чертѣ католицизма, далеко не пользуется общимъ признаніемъ въ Россіи. Напротивъ нѣкоторые ученые признаютъ его прямо ошибочнымъ. Съ особенною же рѣшительностію отвергается правильность славянофильскихъ взглядовъ относительно раціонализма римской церкви профессоромъ Кіевской духовной академіи въ его книгѣ: „Славянофильство и либерализмъ", Кіевъ, 1882 г. и въ статьѣ: „По поводу защиты славянофильства", напечатанной

---

[1]) Правосл. Обозрѣніе. Сентябрь. 1884. стр. 135.

[2]) Правосл. Обозрѣніе. Октябрь. 1884. стр. 325.

[3]) Прибавленія къ «Церковнымъ Вѣдомостямъ». 1890. № 23, стр. 746.

въ „Трудахъ Кіевской духовной академіи“, 1884 г., январь. Намъ кажется, что, при всей возвышенности богословскихъ взглядовъ славянофиловъ и при всей основательности ихъ сужденій по частнымъ пунктамъ католической догматики, не можетъ считаться безспорной та общая формула, въ которой Кирѣевскій и Хомяковъ вѣроисповѣдныя особенности католицизма хотятъ объяснить и вывести изъ раціонализма. Не говоря уже о томъ, что славянофилы считаютъ основнымъ принципомъ католицизма начало чисто формальное, какъ на слабую сторону ихъ формулы должно быть указано на то, что раціонализмъ они понимаютъ слишкомъ широко и неопредѣленно. Если остановиться на формулѣ славянофиловъ, то, при растяжимости и неопредѣленности ея смысла, въ разультатѣ должно получиться смѣшеніе и отожествленіе католицизма съ другими вѣроисповѣдными формами, уклоняющимися въ разумѣніи откровенной истины отъ вселенскаго ученія, потому что нѣтъ такихъ заблужденій, которыя нельзя было бы назвать раціонализмомъ въ томъ именно общемъ значеніи, въ какомъ употребляютъ этотъ терминъ славянофилы, примѣняя его къ католицизму, т. е. въ смыслѣ возстанія индивидуальнаго разума противъ церковно-вселенскаго авторитета. Въ частности, если католицизмъ есть раціонализмъ, то какъ отличить его отъ протестантскихъ сектъ раціоналистическихъ, собственно такъ называемыхъ? Сами славянофилы чувствовали несостоятельность своей формулы въ этомъ отношеніи, зная очень хорошо, что раціонализмъ есть терминъ установившійся и опредѣлившійся въ своемъ тѣсномъ и спеціальномъ значеніи и приложимый только къ извѣстной группѣ протестантскихъ сектъ. Отсюда у славянофиловъ оговорка, что хотя раціонализмъ, по своей природѣ и происхожденію, долженъ быть признанъ тожественнымъ какъ въ католицизмѣ, такъ и въ протестантствѣ [1]), однако же нужно различать его по

[1]) «Раціоналистическая почва реформы была создана римскимъ расколомъ. Двѣ части западнаго раскола суть только двѣ

направленію въ этихъ вѣроисповѣдныхъ формахъ: въ протестантствѣ раціонализмъ порождаетъ религіозную рознь, служа опорою и источникомъ субъективизма и индивидуализма въ вѣрѣ; теченіе же католическаго раціонализма направляется къ созданію и укрѣпленію авторитета въ вѣрѣ и церкви [1]). Но такія и подобныя оговорки не устраняютъ тѣхъ возраженій, которыя являются неизбѣжно въ виду славянофильскихъ теорій о католицизмѣ, какъ раціонализмѣ. Конечно, въ діалектическомъ отношеніи соображенія славянофиловъ обставлены весьма искусно. Но не всякое діалектическое построеніе можно назвать аргументомъ.

Съ тѣхъ поръ, какъ Moehler въ тридцатыхъ годахъ текущаго столѣтія своею „Символикою“, первое изданіе которой относится къ 1832 г., оживилъ въ Германіи вѣроисповѣдную полемику протестантизма съ католицизмомъ, вопросъ объ основномъ принципѣ римской церкви выдвинутъ былъ на первый планъ. Въ первыхъ же протестантскихъ возраженіяхъ на книгу Мёлера съ настойчивостію было поставлено въ упрекъ автору, что онъ, сравнивая протестантизмъ съ католицизмомъ и отдавая преимущества католицизму, какъ вѣроисповѣданію абсолютно истинному, предъ протестантизмомъ, какъ вѣроисповѣданіемъ совершенно ложнымъ, вмѣсто того, чтобы углубиться въ изслѣдованіе основныхъ принциповъ католицизма и протестантизма, затемняетъ этотъ капитальный вопросъ полемикою противъ отдѣльныхъ протестантскихъ доктринъ, позволяя себѣ при этомъ нѣкоторыя крайнія мнѣнія реформаторовъ и протестантскихъ богослововъ выставлять, какъ

формы протестантства.... объ ничто иное, какъ несомнѣнный раціонализмъ». Сочин. Хомякова. Москва. 1880. стр. 66. 163.

[1]) Кирѣевскій все различіе католическаго и протестантскаго раціонализма сводитъ къ тому, что «вмѣсто одного внѣшняго авторитета (въ католицизмѣ), равно обязательнаго для всѣхъ, основаніемъ вѣры (въ протестантствѣ) сдѣлалось личное убѣжденіе каждаго». Сочин. *Кирѣевскаго*, т. II. Москва. 1861. стр. 286.

общепринятое, символическое ученіе протестантства [1]). Относя пренебреженіе основными началами обозрѣваемыхъ исповѣданій къ недостаткамъ Символики (Symbolik) Мёлера и желая сами избѣжать методологическихъ ошибокъ католическаго ученаго, оппоненты его со стороны протестантства хотятъ придать своей полемикѣ съ нимъ принципіальную постановку и возвести споры по частнымъ пунктамъ догматики къ общему вопросу о коренной противоположности между католицизмомъ и протестантизмомъ. Эту цѣль намѣтилъ себѣ уже Ferd. Chr. Baur, книга котораго „Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus", 1833, составляетъ первое и очень сильное возраженіе Мёлеру изъ протестантскаго лагеря. По его опредѣленію, принципіальное различіе между католицизмомъ и протестантизмомъ „въ томъ, что въ одномъ главное—автономія, въ другомъ гетерономія" [2]). Къ той же цѣли стремились подойти и другіе протестантскіе авторы, защищавшіе протестантизмъ противъ Мёлера. При этомъ для нѣкоторыхъ изъ нихъ точкою отправленія послужила формула, изобрѣтенная нѣсколько раньше Schleiermacher'омъ, который сводилъ принципіальныя особенности и различія католицизма и протестантизма къ тому, что „протестантизмъ ставитъ отношеніе индивидуума къ церкви въ зависимость отъ его отношенія ко Христу, а католицизмъ наоборотъ отношеніе индивидуума ко Христу ставитъ въ зависимость отъ его отношенія къ церкви" [3]). Эта формула носитъ абстрактный характеръ. Тотъ же

---

[1]) *Herzog.* Real-Encyclopädie. Erste Auflage. B. IX. S. 670. Zweite Auflage. B. X. S. 127. *Ferd. Chr. Baur.* Kirchengeschichte des XIX Jahrhunderts. Tübingen. 1862. SS. 309—317.

[2]) *Ferd. Chr. Baur.* Kirchengeschichte des XIX Jahrhund. Tübingen. 1862. S. 313. Vorlesungen über die christl. Dogmengeschichte, III. SS. 5—10. Leipzig. 1867.

[3]) *Herzog.* Real-Encyclopädie. 1 Aufl. B. VII. SS. 494—496. Kattenbusch. Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde. I. SS. 59. 60. Freiburg. J. B. 1892.

недостатокъ имѣетъ и опредѣленіе Баура. Но дальнѣйшая разработка ихъ повела къ болѣе положительному и точному указанію на главный пунктъ различія между католицизмомъ и протестантизмомъ въ самомъ содержаніи ихъ вѣроученія. Уже опредѣленіе Баура даетъ мѣсто предположенію, что гетерономія католицизма и автономія протестантизма въ глубочайшихъ своихъ основахъ тѣсно и неразрывно связывается съ ученіемъ о церкви. Формула же Шлейермахера настаиваетъ на этой связи еще съ бо́льшею силою и ясностію. Отсюда въ протестантской богословской наукѣ пріобрѣтаетъ значеніе мнѣніе, развитое Dr'омъ Petersen'омъ въ его сочиненіи: über die Idee der christlichen Kirche, 1846, что противоположность протестантизма и католицизма можетъ быть выяснена только „на базисѣ основательнѣйшаго изслѣдованія касательно сущности и организаціи церкви“ [1]). Но такъ какъ католицизмъ предписываетъ римскую церковь признавать матерію всѣхъ церквей, а папѣ усвояетъ principatum во вселенской церкви, то отсюда и вытекало само собою, что основная идея католицизма, которою характеризуются и опредѣляются всѣ его особенности сравнительно съ протестантствомъ и другими вѣроисповѣдными обществами, заключается въ догматѣ о папствѣ. Освоившись съ этой точкой зрѣнія, протестантскіе ученые все чаще и чаще, при изслѣдованіи и оцѣнкѣ отдѣльныхъ пунктовъ въ системѣ католицизма, начинаютъ ставить ихъ въ соотношеніе съ доктриной о папствѣ, чтобы такимъ образомъ проникнуть въ ихъ внутренній смыслъ и въ логику самаго образовательнаго процесса. Наконецъ въ нѣмецкой богословской литературѣ были предприняты такіе опыты обозрѣнія католицизма, гдѣ ученіе о церкви съ догматомъ о папствѣ уже прямо выставлялось основою и принималось за исходный пунктъ для оцѣнки и характеристики

---

[1]) *Herzog.* Real-Encyclopädie. 1 Aufl. VII. S. 496.

всей вѣроисповѣдной системы католицизма. Изъ опытовъ этого рода наибольшею извѣстностію пользуется „Symbolik der römisch-katholischen Kirche. Von A. H. Baier. Greifswald und Leipzig, 1854“. Къ той же категоріи относится еще „Das Lehrsystem der römischen Kirche dargestellt und beleuchtet von Johannes Delitzsch, Gotha, 1875“. Можно пожалѣть, что оба эти сочиненія прервались, кажется, за смертію авторовъ, каждое на первомъ же выпускѣ. Но точка зрѣнія Байера и Делича обнаруживается уже изъ того, что обозрѣніе католицизма они начинаютъ съ ученія о церкви и папствѣ, выставляя эту доктрину какъ „основной догматъ римско-католической церкви“. Такой планъ изслѣдованія католицизма представлялъ новость для нѣмецкой богословской литературы, гдѣ раньше въ монографіяхъ о католицизмѣ доктрина о церкви занимала второстепенное мѣсто, потому что значеніе ея въ общей системѣ католицизма не было еще достаточно выяснено и оцѣнено, и Байеръ въ оправданіе своего плана считаетъ нужнымъ указать именно на то, что „основная идея римско-католицизма держится именно на католическомъ ученіи о церкви, что здѣсь то центръ римско-католицизма“ [1]). Таже точка зрѣнія становится господствующею и въ русской богословской литературѣ. Архимандритъ Иннокентій, поставивъ въ самомъ началѣ своихъ изслѣдованій о католицизмѣ догматъ папскаго главенства, замѣчаетъ при этомъ, что преимущественная важность доктрины о папствѣ въ системѣ католицизма должна опредѣлять мѣсто этой доктрины и въ критическихъ обозрѣніяхъ вѣроученія римской церкви [2]). Другой изъ русскихъ богослововъ, протоіерей Иванцовъ-Платоновъ относительно того, какое папскій догматъ имѣетъ значеніе и какое онъ занимаетъ мѣсто въ

---

[1]) *Baier.* Symbolik. 1854. S. 128.

[2]) *А. Иннокентій.* Богословіе обличительное, т. I, стр. 258—260. Казань. 1859.

циклѣ другихъ католическихъ доктринъ, говоритъ: „догматъ этотъ составляетъ основаніе всей римско-католической вѣроисповѣдной системы и даетъ особенный характеръ всему устройству римской церкви“ [1]). Къ сожалѣнію, этотъ взглядъ русскаго ученаго богослова, такъ ясно и опредѣленно высказанный, не проведенъ имъ чрезъ всю систему католицизма, такъ какъ предпринятое имъ обозрѣніе католицизма остановилось на критикѣ папскаго догмата и послѣдняя часть его сочиненія, въ которой предполагалось разсмотрѣть другія особенности вѣроисповѣдной системы католицизма, въ свѣтъ не выходила.

Но если и не было еще до настоящаго времени ни въ европейской, ни въ русской литературѣ такого опыта, въ которомъ бы папская идея была приложена къ оцѣнкѣ и характеристикѣ вѣроисповѣдной системы католицизма, и если труды Байера, Делича и Иванцова-Платонова, по случайнымъ причинамъ, и не доведены до конца; то отсюда еще не слѣдуетъ заключать, будто несостоятельно мнѣніе тѣхъ, которые основнымъ принципомъ католицизма признаютъ доктрину папскаго абсолютизма. Напротивъ правильность этого мнѣнія должна быть признана безспорною въ виду многихъ солидныхъ соображеній и данныхъ. Въ его пользу говоритъ прежде всего исторія католицизма, которая свидѣтельствуетъ, что притязанія епископовъ Рима на обладаніе полнотою верховной власти во вселенской церкви были, если не единственною, то самою первичною и самою важною причиною церковнаго разрыва между востокомъ и западомъ. Догматъ о папствѣ служилъ затѣмъ главнѣйшей преградою и къ возстановленію союза и единенія между греками и римскою церковію; потому что всѣ попытки возсоединенія церквей оставались безуспѣшными, какъ извѣстно, потому особенно, что востокъ отстаивалъ свою церковную независимость про-

[1]) *Иванцовъ-Платоновъ*. О римскомъ католицизмѣ и его отношеніяхъ къ православію. Часть 2, стр. 85. Москва. 1870.

тивъ папскихъ посягательствъ, а епископы Рима, не обнаруживая особенной твердости по другимъ пунктамъ, не хотѣли дѣлать ни малѣйшихъ уступокъ по вопросу о приматствѣ и супрематіи своего авторитета. Протестантство своимъ происхожденіемъ въ значительной степени обязано также тому, что ополчившіеся противъ Лютера богословы Рима уже слишкомъ рѣзко ставили вопросъ о папствѣ и, осложнивъ такимъ образомъ споры объ индульгенціяхъ, дали реформаціонному движенію роковое направленіе. О существенно важномъ значеніи догмата о папствѣ въ системѣ католицизма и богословы Рима заявляютъ, что это есть капитальнѣйшій вопросъ вѣроученія и устройства западной церкви. Перроне во введеніи въ отдѣлъ о римскомъ первосвященникѣ говоритъ: „Cum agitur de ecclesiae capite, agitur de summa rei, a qua ipsius ecclesiae existentia et salus omnino pendet“ [1]). Сами первосвященники Рима не разъ тоже провозглашали догматъ о папствѣ основною истиною католицизма. На этой именно точкѣ зрѣнія стоялъ Бонифацій VIII, когда въ буллѣ своей Unam sanctam повиновеніе намѣстникамъ блаженнаго Петра выставлялъ какъ первый и важнѣйшій долгъ вѣрующихъ, отъ котораго зависитъ и личное спасеніе каждаго христіанина и процвѣтаніе всей церкви. Не менѣе рѣшительно и ясно выразилъ свой взглядъ на значеніе для католицизма догмата о папствѣ и Пій IX, когда въ своемъ посланіи отъ 28 октября 1870 года на имя мюнхенскаго архіепископа объявилъ, что этотъ догматъ составляетъ ipsum fundamentale principium catholicae fidei ac doctrinae [2]). Наконецъ и самый анализъ вѣроисповѣдной системы католицизма убѣждаетъ, что догматъ о папствѣ дѣйствительно составляетъ ея фундаментъ и основной принципъ и что подлинный смыслъ всѣхъ ея особен-

---

[1]) J. Delitzsch. Das Lehrsystem der römischen Kirche, I, 147. Gotha. 1875.

[2]) Правосл. Обозрѣніе. 1871. Апрѣль. Извѣстія и замѣтки, стр. 184. Христіанское Чтеніе. Сентябрь—октябрь. 1891. стр. 215.

ностей становится вполнѣ яснымъ только при опредѣленіи ихъ внутренняго логическаго отношенія къ папской идеѣ. Ко всему сказанному слѣдуетъ прибавить, что даже и тѣ изслѣдователи католицизма, которые основной принципъ его опредѣляли какъ нибудь иначе, должны были все таки признавать господствующее положеніе папской идеи въ догматикѣ римской церкви и при обозрѣніи частныхъ особенностей вѣроисповѣдной системы латинства, для уразумѣнія ихъ подлиннаго смысла и значенія, постоянно обращаться къ папскому догмату.

Итакъ, что̀ такое папскій догматъ по своему внутреннему содержанію и смыслу и въ какой внутренней связи съ доктриной о папствѣ стоятъ другія вѣроисповѣдныя особенности католицизма?

Еще ученый противникъ Лютера Кардиналъ Кайетанъ чтобы свести сущность папскаго догмата къ простѣйшей формулѣ, доказывалъ, что папа есть владыка и повелитель всей церкви, а церковь — его рабыня (serva). И другіе богословы римской церкви охотно употребляли эту формулу, находя ее вполнѣ соотвѣтствующею смыслу и внутреннему содержанію принятаго въ католицизмѣ догмата. Сущность Кайетановыхъ воззрѣній раздѣляетъ и подтверждаетъ и ватиканскій соборъ, который одному папѣ приписываетъ plenitudo potestatis. Полнота же власти сообщаетъ папству авторитетъ не только верховный, но въ тоже время и совершенно абсолютный и безапелляціонный. Иного характера папскій авторитетъ и имѣть не можетъ, потому что первосвященникъ Рима считается исключительнымъ носителемъ и органомъ живущаго въ церкви Духа Божія, надѣленнымъ, кромѣ другихъ прерогативъ, монополіей непогрѣшимости. При такомъ своемъ характерѣ папская власть является уже властію совершенно безпримѣрною, которая ни въ какомъ отношеніи и ни съ какою земною властію сравниваема быть не можетъ. Если и можно сравнивать ее, только единственно съ властію божественною. Въ средніе вѣка въ этомъ ни мало не сомнѣвались, и канонисты того вре-

мени смѣло утверждали, что трибуналъ Бога и папы одно и тоже. Приравненный же божественной власти, папскій авторитетъ, неизмѣримо возвышаясь надъ всякою властію, какая только можетъ существовать на землѣ, не терпитъ надъ собою никакого контроля, не допускаетъ никакого протеста и въ своихъ дѣйствіяхъ совершенно автономенъ, такъ какъ служитъ источникомъ всякаго права и стоитъ выше существующихъ законовъ. На этомъ основаніи въ средніе вѣка признавалось за аксіому, что въ своихъ дѣйствіяхъ папа отвѣтственъ только предъ Богомъ и апеллировать отъ папскаго суда можно только къ суду Божію. Что же касается вопроса объ автономіи папства, то практическое рѣшеніе его заключалось въ томъ, что за папами признано было право не только допускать всякаго рода екземціи и диспенсаціи, но и отмѣнять существующіе церковные законы совершенно и замѣнять ихъ новыми. Принципіально же это практическое рѣшеніе утверждалось на мысли, что для папы законъ, можно сказать, не писанъ, такъ какъ отъ него самого исходятъ и получаютъ санкцію всякіе законы. Граціанъ говоритъ: „какъ Христосъ на землѣ подчинялся законамъ, но въ дѣйствительности былъ Владыкою закона, такъ и папа стоитъ выше всѣхъ церковныхъ законовъ, и можетъ распоряжаться ими свободно, какъ ему заблагоразсудится, потому что единственно онъ самъ даетъ силу каждому закону“ [1]). Наконецъ безпримѣрною является папская власть и по всеобъемлемости своихъ функцій, равно какъ и по обширности своихъ вліяній, потому что въ рукахъ папы безраздѣльно сосредоточивается верховная власть: и административная, и судебная, и законодательная, и эта централизація всѣхъ видовъ власти даетъ епископамъ Рима возможность господствовать надъ человѣкомъ неотразимо, подчиняя его своему авторитету на всѣхъ путяхъ жизни.

---

[1]) Caus. 25, qu. 1, c. 11. 12. 16. *Janus.* Der Papst und das Concil. Leipzig. 1869. S. 161.

Въ теоріи, правда, принято, что папскому авторитету подвѣдома собственно область вѣры, нравственной жизни и церковной дисциплины. Но на практикѣ это ограниченіе не стѣсняетъ папъ и его смыслъ оказывается настолько широкимъ и растяжимымъ, что папство вторгалось и вторгается съ своимъ авторитетомъ рѣшительно всюду: оно стремится регулировать общественную и частную жизнь, требуетъ повиновенія какъ отъ могущественнѣйшихъ монарховъ, такъ и отъ каждаго изъ ихъ подданныхъ, заявляетъ притязаніе на обладаніе правомъ устанавливать руководящіе принципы для науки и искусства, для политики и международныхъ отношеній, и все это подъ тѣмъ предлогомъ и на томъ основаніи, что весь міръ во злѣ лежитъ и слѣдовательно компетенція папской власти, обладающей полномочіемъ преслѣдовать грѣхъ, гдѣ бы онъ ни царилъ, должна имѣть всеобъемлющій характеръ.

Легко видѣть, что по своей природѣ *папскій абсолютизмъ есть не что иное, какъ система духовной тиранніи и деспотизма.* Что папизмъ есть деспотизмъ, это обнаруживается изъ того, что епископы Рима мнятъ себя поставленными выше всякаго права и навязываютъ всему міру, какъ общеобязательную норму жизни, во всѣхъ ея сложныхъ и многосторонніхъ проявленіяхъ, свою волю. О деспотическихъ свойствахъ папизма свидѣтельствуетъ также и то, что съ точки зрѣнія романизма, вся церковь въ своей совокупности и всѣ вѣрующіе порознь должны быть мыслимы по отношенію къ намѣстникамъ блаженнаго Петра лишенными какихъ бы то ни было правъ, кромѣ права и обязанности безусловнаго повиновенія. Тираническій же характеръ долженъ быть усвоенъ папизму на томъ основаніи, что авторитетъ его покоится на полномочіяхъ мнимыхъ, которыя не подтверждаются ни свящ. Писаніемъ, ни церковнымъ преданіемъ, и та власть, которою обладаютъ папы, есть узурпація и нарушеніе законовъ, положенныхъ въ основу организаціи церкви Христомъ и апостолами.

Основной законъ организаціи церкви раскрытъ апостоломъ Павломъ, который сравниваетъ церковь съ тѣлеснымъ организмомъ, гдѣ каждый членъ, принимая участіе въ общей жизни организма, имѣетъ еще свое особое, ему свойственное, назначеніе и слѣдовательно надѣленъ извѣстной долей самостоятельности, которая не можетъ быть подавлена и уничтожена безъ вреда для всего организма и для другихъ членовъ. Иначе должно быть понято устройство церкви съ точки зрѣнія папскаго догмата. Въ самомъ дѣлѣ, идеалы римскаго католицизма таковы, что церковь, по своему устройству, можетъ быть сравниваема скорѣе съ пирамидальнымъ зданіемъ, чѣмъ съ тѣлеснымъ нашимъ организмомъ. Нижніе слои пирамиды должны представлять мірянъ, а верхніе—іерархію. Что касается вѣнца пирамиды, то въ зданіи церкви это мѣсто принадлежитъ папѣ. Такое сравненіе, взятое само по себѣ, конечно не лишено нѣкоторой возвышенности. Но если сопоставить его съ папской идеей, то будетъ ясно, что о какомъ либо значеніи и самостоятельности отдѣльныхъ членовъ въ церковномъ организмѣ не можетъ быть и рѣчи. Въ церкви, также какъ и въ пирамидѣ напротивъ все держится гнетомъ высшихъ слоевъ надъ низшими и этимъ опредѣляется значеніе каждаго слоя. Надъ іерархіей тяготѣетъ папа. Слѣдовательно, авторитетъ ея не есть авторитетъ независимый и самостоятельный. Міряне же находятся подъ давленіемъ іерархіи. Слѣдовательно, находясь въ самомъ низу, подверженные давленію всѣхъ высшихъ слоевъ, міряне представляютъ собою не болѣе, какъ мертвую, бездушную массу, осужденную на порабощеніе.

Какъ догматическое ученіе, такъ равно практика и учрежденія римской церкви представляютъ положеніе и взаимное отношеніе между папой и іерархіей съ одной стороны и между послѣдней и мірянами съ другой дѣйствительно въ такомъ видѣ, что порабощеніе низшихъ слоевъ высшими является кореннымъ закономъ церковной организаціи и церковной жизни въ католи-

пизмѣ. Слово Божіе научаетъ, что самъ Духъ Святый поставляетъ епископовъ на дѣло служенія (Дѣян. XX, 28. Посл. къ Ефес. V. 12). Паписты же утверждаютъ, что полномочія одного только первосвященника римской церкви исходятъ непосредственно отъ Духа благодати. Поэтому одинъ только папа по праву носитъ титулъ vicarius Christi и называется episcopus universalis, каковымъ названіемъ обозначается, что онъ епископъ единственный во всемъ мірѣ, что только одинъ онъ и есть въ цѣлой вселенной епископъ въ собственномъ смыслѣ. Что же касается до другихъ епископовъ, то они суть викаріи не Христа, а папы. Они и полномочія свои получаютъ не непосредственно отъ Духа Святаго, а чрезъ посредство первосвященника Рима и іерархическія полномочія свои проявлять могутъ не иначе, какъ въ зависимости отъ папы и въ такой только мѣрѣ, въ какой будетъ предоставлено имъ это отъ апостольскаго престола въ Римѣ. Отсюда въ средніе вѣка получила свое происхожденіе присяга епископовъ въ вѣрности папѣ. На томъ же основаніи нѣкоторые изъ средневѣковыхъ епископовъ и подписывались даже „von des päpstlichen Stuhles Gnade“ вмѣсто „Божіею милостію епископъ“ [1]). Но своего кульминаціоннаго пункта папскій абсолютизмъ достигаетъ въ притязаніи епископовъ Рима поставить свой авторитетъ выше авторитета вселенскихъ соборовъ. Вселенскіе соборы — это сама вселенская церковь. Авторитетъ ихъ покоится на томъ, что, представляя собою саму вселенскую церковь, они являются носителями Духа Божія, который, по обѣтованію Господа, научаетъ церковь на всякую истину (Іоан. XIV, 26; XVI, 7—14). Въ силу этого незыблемость авторитета вселенскихъ соборовъ упрочена была до такой степени, что даже въ XVI в., когда поднято было знамя реформаціи и всѣ авторитеты объявлены низвергнутыми, протестанты довольно долгое время домога-

[1]) *Janus.* Der Papst und das Concil. Leipzig. 1869. S. 187.

лись созванія вселенскаго собора, ожидая отъ него, какъ единственной компетентной инстанціи, умиротворенія религіозныхъ смутъ. Епископы же Рима, въ своемъ стремленіи поработить церковь, оспариваютъ и стремятся уронить авторитетъ вселенскихъ соборовъ, объявляя ихъ органами папской власти. Авторитетъ соборовъ будто бы не есть самостоятельный и независимый; напротивъ по доктринамъ романистовъ, соборы находятся въ полной зависимости отъ папы, которому принадлежитъ будто исключительное право созывать соборы и предсѣдательствовать на нихъ и утверждать ихъ декреты. Ubi papa, ibi Spiritus Sanctus, вотъ папскій принципъ, которымъ епископы Рима хотятъ оправдать свое притязаніе господствовать даже надъ вселенскими соборами.

Послѣдовательно развитый, этотъ принципъ долженъ естественно и неизбѣжно вести къ *апоѳеозу папства*. Въ истолкованіи и анализѣ его романизмъ дѣйствительно доходитъ до самыхъ крайнихъ выводовъ и представители ультрамонтанства питаютъ теперь религіозное чувство вѣрующихъ такими преувеличенными представленіями о папскомъ авторитетѣ и достоинствѣ, говорятъ о папѣ съ такимъ подобострастіемъ и окружаютъ его такимъ необычайнымъ почетомъ, что если протестанты выступаютъ противъ романистовъ съ обвиненіями, что они изъ папы дѣлаютъ фетиша и создаютъ въ честь его особый культъ, то никакъ нельзя сказать, чтобы къ подобнаго рода нареканіямъ не было основаній и поводовъ. Уже въ XVI вѣкѣ было въ обычаѣ называть папу un autre Dieu sur la terre que le monde entier adore [1]). Паписты же новѣйшаго времени не только повторяютъ эту формулу въ ея общемъ видѣ, но и постарались развить ее въ подробностяхъ. Началась эта работа въ ультрамонтанской періодической прессѣ и издатель парижской газеты L'Univers, зна-

[1]) *Baron de Ponnat.* Histoire de variations et contradictions de l'église romaine. Tom. II, pp. 94. 95. Paris. 1882.

менитый Veuillot пріобрѣлъ себѣ въ этомъ отношеніи особенно громкую извѣстность. По нему „Іисусъ Христосъ Верховный Владыка всего имѣетъ свою резиденцію въ папѣ... Папа это уста Христовы, произносящія декреты касательно всего духовнаго и мірскаго, и всѣ декреты папы божественны, непреложны, вѣчны“ [1]). Но руководящая роль въ пропагандѣ папистическихъ теорій всегда принадлежала римской газетѣ Civilta Cattolica, дирижируемой іезуитами. Съ цѣлію подготовить умы къ воспріятію тѣхъ идей, которымъ предположено было доставить торжество на ватиканскомъ соборѣ, эта газета въ періодъ приготовленій къ названному собору напечатала, между прочимъ, статью, въ которой было сказано: „Сокровища откровенія, сокровища истины, сокровища благодатныхъ даровъ Божіихъ на землѣ переданы въ руки одного человѣка, который одинъ распоряжается ими и хранитъ ихъ. Этотъ человѣкъ папа. Все это съ очевидностію высказывается въ названіи папы намѣстникомъ, викаріемъ Христа. Потому что если папа занимаетъ на землѣ мѣсто Христа, то это значитъ, что онъ продолжаетъ въ мірѣ дѣло Христа и по отношенію къ намъ составляетъ тоже, чѣмъ былъ бы самъ Христосъ, если бы Онъ самолично и видимо управлялъ церковію на землѣ“ [2]). Но кромѣ газетъ и журналовъ романисты пользовались для своихъ цѣлей и всякими другими средствами, возвеличивая и прославляя папу и съ церковной каѳедры, и въ университетскихъ аудиторіяхъ, и въ публичныхъ рѣчахъ и чтеніяхъ, торжественно произносимыхъ на разнаго рода конгрессахъ, ферейнахъ и т. п. Они дѣйствовали смѣло и рѣшительно, потому что защищаемыя ими воззрѣнія обращались и въ оффиціальныхъ сферахъ католицизма. Кардиналъ и архіепископъ Donnet, поздравляя въ 1866 г. Пія IX съ праздниками Рождества Христова, въ своемъ привѣтственномъ посланіи къ нему назвалъ

[1]) *Friedrich.* Geschichte des Vatican. Conzils. I, 500. Bonn. 1877.

[2]) Ibid. 502.

папу „центромъ божественнаго правленія и живымъ воплощеніемъ, вочеловѣченіемъ авторитета Христа“ [1]). Нѣсколько епископовъ, собравшихся въ 1862 г. въ Римѣ къ праздникамъ Пасхи, свидѣтельствуя предъ Піемъ IX о своей преданности и почтительности къ нему, выразились: Te loquente, Petrum audimus, Te decernente, Christo obtemperamus [2]). Пій IX не только принималъ эти привѣтствія съ благосклонностію, но и самъ мыслилъ и разсуждалъ въ томъ же духѣ. Въ его представленіяхъ Христосъ и папа совершенно сливались и обезразличивались и онъ, примѣняя къ собственной персонѣ слова Христовы, не поколебался однажды сказать о себѣ самомъ: Я путь, истина и жизнь [3]). Такое отожествленіе Христа и его намѣстника въ Римѣ оскорбляетъ здравый разумъ и возмущаетъ религіозное чувство. Неудивительно поэтому, что теоріи папистовъ встрѣчены были возраженіями съ разныхъ сторонъ. Протестанты задавались въ виду ихъ вопросомъ: „гдѣ нѣтъ Христа?“ и сами же отвѣчали на него: „Христа нѣтъ въ Римѣ, потому что тамъ Его намѣстникъ“ [4]). Первое впечатлѣніе изъ этого вопроса и его рѣшенія получается такое, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ насмѣшкой злою и кощунственною, въ серьезной богословской полемикѣ совершенно неумѣстною. Но въ дѣйствительности протестанты не издѣвательство совершаютъ, а только передаютъ сущность

---

[1]) Ibid. S. 499.

[2]) Ibid. SS. 497. 498. Въ своей непосредственной конструкціи и словесной оболочкѣ это обращеніе епископовъ къ папѣ можетъ показаться темнымъ, такъ какъ изъ приведенныхъ словъ не видно, въ какомъ логическомъ соотношеніи находятся заключающіяся въ нихъ посылки и заключенія. Но что подразумѣвалось только въ словахъ епископовъ, то ясно выражено въ Civilta Cattolica, изрекшей: «когда папа думаетъ, то въ немъ думаетъ Богъ». Ibid. S. 502.

[3]) Ibid. S. 498.

[4]) *Hase.* Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche. 5 Aufl. Leipzig. 1891. S. 185.

тѣхъ абсурдныхъ доктринъ, которыми романисты, можно сказать, вытѣсняютъ Бога изъ міра, чтобы открыть просторъ папскому абсолютизму. Янусъ указалъ на другую сторону папистическихъ теорій, замѣтивъ, что онѣ прямо ведутъ къ заключенію, что папа есть воплощеніе Божества [1]). Не подлежитъ сомнѣнію, что и этому возраженію присуща иронія. Но опять и здѣсь иронія составляетъ результатъ тонкаго пониманія самой сущности ультрамонтанскихъ ученій, а не издѣвательства. И то, что казалось Янусу совершеннѣйшимъ абсурдомъ, паписты сами выставляли какъ истину, принадлежащую къ составу ихъ теорій, разсуждая о тройкомъ воплощеніи Бога: во Христѣ, въ евхаристіи и въ папѣ [2]). Наконецъ папистамъ указывали, что изъ ихъ ученій съ логической необходимостію рождается вопросъ, не обладаетъ ли папа правами на поклоненіе ему вѣрующихъ. Вопросъ тоже чудовищный и въ самой своей постановкѣ абсурдный. Однако ярые ревнители папизма не смутились имъ и даже отвѣчали на него въ положительномъ смыслѣ. P. Faber, написавшій въ 1860 г. спеціальный трактатъ „Von der Andacht zum Papste“ приходитъ здѣсь къ такому результату: „Поклоненіе папѣ составляетъ существенную часть христіанскаго благочестія, необходимый элементъ христіанской святости“ [3]). Тѣхъ же воззрѣній держится и Veuillot, который въ сочиненіи своемъ „Illusion liberale“, 1866, отождествляетъ распятаго въ Іерусалимѣ съ распятымъ въ Римѣ и къ обоимъ обращается съ одинаковыми словами — „я вѣрую въ тебя, я молюсь тебѣ“ [4]). О томъ же, въ какихъ конкретныхъ формахъ выражалась папоманія у Veuillot и другихъ поклонниковъ намѣстника Христова въ Римѣ, можно

---

[1]) *Janus.* Der Papst und. das Concil. S. 43. Leipzig. 1869.

[2]) Православный Собесѣдникъ. 1870. Апрѣль, стр. 374.

[3]) *Friedrich.* Geschichte des vaticanisch. Conzils. I, 503.

[4]) Ibid. S. 500.

судить по обличеніямъ епископа Дюпанлу, который, по званію епископа французской церкви, считалъ своимъ долгомъ бороться съ ультрамонтанскимъ фанатизмомъ, насколько то было для него возможно. Дюпанлу упрекалъ Вельо за то, что онъ называлъ папу не просто сыномъ Божіимъ (какъ всѣ христіане могутъ называться чадами Божіими); но Сыномъ Божіимъ въ особенномъ смыслѣ, какъ называется Господь І. Христосъ. О другихъ же Дюпанлу писалъ, что они мѣсто изъ посланія къ Евреямъ VII, 26: „таковъ и долженъ быть у насъ первосвященникъ, святой, не причастный злу, непорочный, отдѣленный отъ грѣшниковъ и превознесенный выше небесъ,—прилагали къ папѣ Пію IX. Иные же, по словамъ Дюпанлу, ставили въ латинскихъ гимнахъ вмѣсто слова Богъ имя папы—Пій; такъ что вмѣсто Бога призывали Пія девятаго; а для нѣкоего человѣка Пій представляетъ собою его Бога на землѣ, — такъ что онъ восклицаетъ—обращаясь къ Пію IX: сей мой Богъ и прославлю его, Богъ отца моего и возвеличу его“ [1]). Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что небезосновательно обвиненіе романистовъ въ идолопоклонствѣ. Въ ультрамонтанскихъ доктринахъ есть дѣйствительно струя паганизма. Но обозрѣніе папистическихъ теорій показываетъ, что паганизмъ составляетъ въ католицизмѣ явленіе не первичное, а производное. То несомнѣнно, что папство возникло и развилось на почвѣ древне-римскихъ традицій. Но древній Римъ завѣщалъ папѣ собственно только тенденцію господства надъ міромъ, и развитіе ультрамонтанства съ его особенностями и крайностями нельзя объяснять такъ, что будто западъ, сдѣлавшись христіанскимъ, хотѣлъ остаться при языческихъ понятіяхъ и вѣрованіяхъ и такимъ образомъ внесъ въ церковное ученіе много чуждыхъ элементовъ, извративъ его чисто языческими представленіями. Въ дѣйствительности развитіе папизма шло въ обратномъ смыслѣ и направленіи. Сначала на па-

[1]) Ibid. S. 504.

пахъ опочилъ только тотъ духъ властительства, который царилъ въ древнемъ, языческомъ мірѣ. Но потомъ, когда аттрибуты власти уже признаны и упрочены были за папами, ихъ стали окружать ореоломъ особеннаго величія и надѣлять такими свойствами, которыя неизмѣримо возвышаютъ папъ надъ обыкновенными смертными, приличествуя одному только Богу.

Зависимость іерархіи отъ папы простирается, по ученію римской церкви, на всѣ ея функціи. Какъ посредники между вѣрующими и Искупителемъ, епископы и пресвитеры имѣютъ власть священничества, т. е. полномочіе совершать церковныя службы и быть строителями таинъ Божіихъ (1 Кор. IV, 1. Лук. XXII, 19. 1 Кор. XI, 23. Мѳ. XXVIII, 19. Іоан. XX, 22. 23. Іак. V, 14. Тит. I, 5. 1 Тим. V, 22 и пр.). Но папская система ставитъ дѣйствительность этого полномочія въ зависимость отъ подчиненія пастырей церкви апостольскому престолу въ Римѣ и между богословами и канонистами ультрамонтанскаго направленія до сихъ поръ еще въ ходу мнѣніе, что таинства, совершаемыя пастырями, стоящими внѣ іерархической зависимости отъ папы, не дѣйствительны, что внѣ союза съ папой нѣтъ церкви, нѣтъ пастырей, нѣтъ благодатнаго освященія вѣрующихъ чрезъ таинства. Другое полномочіе епископовъ и пресвитеровъ заключается во власти пастырства (Дѣян. XX, 28; 1 Петр. V, 1. 2); т. е. въ обязанности духовнаго управленія и духовнаго суда надъ вѣрующими. Папская система и это полномочіе считаетъ дѣйствительнымъ только тогда, когда духовные пастыри стоятъ въ подчиненіи и зависимости отъ епископовъ Рима. Теоретическую свою формулу это ограниченіе пастырскихъ полномочій іерархіи въ католицизмѣ находитъ въ признаніи папы епископомъ вселенскимъ и низведеніи всѣхъ другихъ епископовъ на степень викаріевъ папы. Практически же пастырскія полномочія римско-католической іерерхіи парализуются и обращаются въ совершеннѣйшій призракъ усвоенными папѣ правами допускать и дозволять екземціи и диспенсаціи,

производить ревизіи церквей, принимать на рѣшенія помѣстныхъ церковныхъ судовъ апелляціи, кассировать постановленія соборовъ и распоряженія епископовъ, вершить церковныя дѣла чрезъ особыхъ коммиссаровъ и легатовъ и т. п. Вообще въ католицизмѣ признаются нормальными такіе порядки, при которыхъ папа имѣетъ полную возможность, минуя всѣ посредствующія инстанціи, вмѣшаться въ дѣла какой угодно помѣстной церкви, въ дѣла любого діоцеза или даже отдѣльнаго прихода, чтобы, устранивъ мѣстную іерархическую власть, распоряжаться церковными дѣлами по собственному прямому усмотрѣнію. И бывали эпохи, когда епископы запада носили одно только имя епископовъ, а ихъ юрисдикція всецѣло переходила въ руки самого папы или особыхъ его уполномоченныхъ, когда „святая“ инквизиція, не признававшая надъ собой никакой власти, кромѣ папской, всюду производила свои розыски, приводя въ трепетъ епископовъ и архіепископовъ, когда помѣстныя церковныя власти стѣснены были во всѣхъ рѣшительно отношеніяхъ римской куріей, въ которой сосредоточивались всѣ нити церковнаго управленія и суда. Наконецъ зависимость отъ Рима связываетъ іерархію и въ правахъ духовнаго учительства. Пастыри церкви, конечно, должны проповѣдывать Слово Божіе и учить народъ истинамъ вѣры (Мар. XVI, 15. Мѳ. XXVIII, 19. 20. Тит. II, 1. 1 Тим. VI, 3. 2. Тим. I, 13 и пр.). Но, по своему усмотрѣнію, папа во всякое время можетъ наложить на нихъ печать молчанія. Въ средніе вѣка Римъ пользовался этимъ правомъ съ такою свободою и въ такихъ широкихъ размѣрахъ, что дѣло проповѣди обратилось тогда въ монополію монаховъ, которые странствовали изъ города въ городъ, изъ діоцеза въ діоцезъ, и произносили свои поученія, а иногда и просто потѣшали народъ нелѣпой болтовнею и балагурствомъ на площадяхъ, улицахъ и въ храмахъ, и не только приходскіе пастыри, но даже и епископы, осужденные на безмолвіе, были совершенно безсильны бороться съ соблазнами, исходившими отъ

этихъ, хотя и привиллегированныхъ, но тѣмъ не менѣе бездарныхъ и невѣжественныхъ проповѣдниковъ. Вообще пастыри церкви могутъ пользоваться правомъ духовнаго учительства въ такой только мѣрѣ, въ какой предоставилъ имъ это папа. Главная же обязанность ихъ состоитъ въ томъ, чтобы проповѣдывать догматъ приматства, и собственная ихъ покорность и вѣрность папѣ служатъ важнѣйшей порукой плодотворнаго служенія церкви.

Но чтобы обладать этой добродѣтелью самимъ и внушать ее своимъ пасомымъ, для этого пастырямъ церкви не требуется солиднаго богословскаго образованія. Отсюда понятны причины, почему научно-богословская подготовка кандидатовъ священства въ католицизмѣ, не особенно озабочивавшая церковную власть въ прежнія времена, упала еще глубже и пришла еще въ бо́льшее разстройство въ понтификатство Пія IX, когда возбужденное состояніе ультрамонтанства, употребившаго столько усилій, чтобы санкціонировать папистическія теоріи и притязанія епископовъ Рима поставить выше всякаго спора и нападенія, достигло самыхъ крайнихъ предѣловъ. Со всѣхъ сторонъ по этому поводу стали обращаться къ епископамъ съ жалобами и нареканіями, которыя не прекращаются и до сихъ поръ, что учебныя учрежденія, предназначенныя для кандидатовъ священства, находятся въ состояніи упадка и запущенности. Но епископы отвѣчали: „намъ вовсе не нужно ученое духовенство. Scientia inflat“ [1]). „Намъ нужны покорно гнущіяся спины, а не думающія головы“ [2]). Съ точки зрѣнія папской системы эти разсужденія совершенно правильныя и резонныя. Истые паписты держаться дѣйствительно того убѣжденія, что невѣжественное духовенство гораздо лучше удовлетворяетъ своему назначенію, чѣмъ образованное [3]), потому

---

[1]) *Friedrich.* Geschichte der vatican. Conzils. I, 315.

[2]) Наблюдатель. Сентябрь. 1884. Заграничн. письма, стр. 6.

[3]) *Friedrich.* Geschichte der vatic. Conzils. I, 294.

что чѣмъ оно невѣжественнѣе, тѣмъ покорнѣе несетъ иго рабства.

Притязаніе папъ быть свѣтомъ для цѣлаго міра оказываетъ подавляющее вліяніе и вообще на богословскую мысль въ католичествѣ, служа тормазомъ всякаго научнаго движенія, а прогресса богословской науки въ особенности. Прямая и единственная цѣль богословской науки — уяснить для сознанія вѣрующихъ истинный смыслъ христіанскихъ догматовъ, на основаніи писанія и преданія. Имѣя въ виду эту цѣль, богословы должны отрѣшиться отъ всякихъ предвзятыхъ тенденцій и мнѣній. Истина для истины — вотъ девизъ богословской науки. У протестантовъ богословская наука запуталась и блуждаетъ въ лабиринтѣ противорѣчій, даже потеряла изъ виду истину, потому что отрицаніе принципа преданія сообщило и богословской мысли отрицательный характеръ, лишивъ ее вмѣстѣ съ тѣмъ и свободы, которая превратилась здѣсь въ произволъ, ничѣмъ не стѣсняемый и не сдерживаемый. Въ самомъ дѣлѣ, если простентантизмъ не можетъ создать ничего положительнаго и устойчиваго и все его развитіе исчерпывается отрицаніями и протестомъ, то и протестантская богословская наука не можетъ быть признана свободною, потому что свобода не можетъ проявляться въ однихъ только отрицаніяхъ, но должна заявлять о себѣ по преимуществу положительными результатами и творческой дѣятельностью. Не свобода, а только произволъ ведетъ къ однимъ отрицаніямъ и разрушенію и исключаетъ возможность созиданія и положительныхъ результатовъ. Правда, чтобы устранить анархію въ области религіи, протестантизмъ указываетъ на свящ. Писаніе, какъ на абсолютно-обязательную норму вѣрованій. Но такъ какъ вмѣстѣ съ тѣмъ нормѣ откровенія противопоставляется самодовлѣемость разума, которому предоставляется въ самомъ себѣ черпать критеріи для истолкованія библейской истины, то авторитетъ Писанія и оказывается недостаточнымъ, чтобы устранить возможность раздѣленія, распрей и религіоз-

наго разложенія въ протестантизмѣ. Въ наиболѣе благопріятныя условія поставлена богословская наука восточный православной церкви. Поставляя своею конечной цѣлію охраненіе богооткровенной истины отъ всякихъ искаженій и чуждыхъ привраженій, православная церковь востока въ изслѣдованіи этой истины держится того критерія, который сводится къ формулѣ ubique, semper, ab omnibus. Преимущества же этого критерія, доказанныя практикою вселенскихъ соборовъ, въ примѣненіи къ богословской наукѣ заключаются въ томъ, что онъ не подавляетъ свободу, а служитъ для нея наилучшей гарантіей; потому что кто держится правила, что къ составу вселенскаго ученія относится только то, что удовлетворяетъ условіямъ повсюдности (ubique), непрерывности (semper) и всеобщности (ab omnibus), тотъ не можетъ ни впасть въ субъективность сужденій, ни поддаться стороннему деспотизму, будь то деспотизмъ партіи, или отдѣльнаго какого лица. Конечно, можно пожалѣть, что богатая жатва богословской науки на православномъ востокѣ привлекаетъ еще сравнительно мало дѣятелей. Но нѣтъ никакихъ причинъ сомнѣваться въ блестящей и, можетъ быть, близкой будущности, ожидающей православно-богословскую науку, когда весь міръ увидитъ силу и жизненность тѣхъ началъ, которыми живетъ восточная церковь. Начала же эти таковы, что, гарантируя свободное развитіе собственно богословской науки, они вмѣстѣ съ тѣмъ ни мало не стѣсняютъ свободнаго развитія и науки вообще, будемъ ли мы разумѣть подъ нею философію, естествознаніе, или другую какую отрасль человѣческаго вѣдѣнія. „Въ существѣ православной вѣры, говоритъ Ѳ. Тернеръ, человѣкъ глубокаго образованія и широкихъ независимыхъ взглядовъ, нѣтъ ничего такого, что могло бы побуждать философствующую мысль къ необходимому отклоненію въ сторону антихристіанскаго направленія.... Православная церковь требуетъ освященія разума, но это требованіе не только не равнозначуще съ требованіемъ жертвы разума, а напротивъ того ведетъ еще къ

бо̀льшему его углубленію.... Вотъ почему въ православной церкви, по ея существу, движеніе свободной науки болѣе обезпечено, чѣмъ въ западныхъ церквахъ, а если сердце не можетъ быть безъ мысли, то несомнѣнно, что потребность здоровой религіозной жизни болѣе обезпечена въ православіи, чѣмъ въ католицизмѣ, или протестантизмѣ". Г. Тернеръ допускаетъ при этомъ, что „въ отдѣльныхъ помѣстныхъ православныхъ церквахъ можетъ еще проявляться непониманіе этой коренной истины, можетъ проявляться еще борьба съ наукой или по крайней мѣрѣ недовѣріе къ ней". Но нельзя не согласиться съ нимъ, что „это только остатки прежняго невѣжества, прежней неразвитости, которые все болѣе и болѣе должны уступать мѣсто безъ всякаго ущерба для истинной вѣры другому взгляду на вещи, и чѣмъ болѣе этотъ взглядъ будетъ выясняться въ мѣстныхъ православныхъ церквахъ, тѣмъ глубже жизнь ихъ будетъ проникаться истиннымъ православнымъ духомъ" [1]). Наихудшія же условія для развитія богословской науки создаетъ католицизмъ, который осуждаетъ богословскую мысль или на совершенное оцѣпеніе, или же заставляетъ ее двигаться и работать въ одностороннемъ направленіи, указывая ей и точку отправленія и конечную цѣль въ идеѣ папскаго примата. И никакое уклоненіе съ того пути, который предначертывается ей въ Римѣ, не позволительно и не возможно. Еще Григорій VII придавалъ значеніе аксіомы тому мнѣнію, что никакая книга не можетъ считаться правильною и быть допущенною къ обращенію въ народѣ, если ее не одобритъ апостольскій престолъ. Преемники же Григорія позаботились о томъ, чтобы принципъ, котораго держался ихъ великій предшественникъ, имѣлъ постоянное примѣненіе на практикѣ. Съ этою цѣлію учреждена въ Римѣ спеціальная конгрегація, которая зорко слѣдитъ за текущей литерату-

[1]) Православное Обозрѣніе. 1884. Октябрь, стр. 359.

рой и, руководясь теоріями папизма, произноситъ строгіе приговоры. Всякая книга, не соотвѣтствующая папской точкѣ зрѣнія, немедленно заносится ею въ index librorum prohibitorum (указатель запрещенныхъ книгъ) и объявляется либо еретической и безбожной, либо безнравственной и нечистивой, либо, по меньшей мѣрѣ, соблазнительной и подозрительной. Такіе приговоры тѣмъ, разумѣется, страшнѣе, что ихъ постановляетъ власть, которая не терпитъ никакого протеста, не допускаетъ на нихъ никакой апелляціи, сверхъ того не отличается умѣренностію или осторожностію въ употребленіи анаѳемы и другихъ тягчайшихъ церковныхъ наказаній. Контролируя и преслѣдуя литературу и науку, папизмъ оправдывалъ свои дѣйствія заботами о томъ, чтобы направить умы къ Богу и сдѣлать науку и литературу благочестивыми. Но въ дѣйствительности папскій гнетъ только угнеталъ и порабощалъ умы и Paul Sarpi былъ совершенно правъ, когда о борьбѣ папизма съ наукой и литературой посредствомъ индекса замѣтилъ, „никогда нельзя придумать лучшаго, чѣмъ это, средства сдѣлать людей глупцами подъ предлогомъ сдѣлать ихъ благоразумными“ [1]). Вслѣдствіе всего этого католическая богословская наука не имѣетъ ни славнаго прошлаго, ни надежды на процвѣтаніе въ будущемъ. Безспорно, богословская литература католицизма обширна и богата. Но ея богатство количественное, а не качественное. Еще средневѣковые богословы оставили послѣ себя фоліанты, которые приводятъ въ изумленіе громадностію труда и даже эрудиціи. Тоже слѣдуетъ сказать о католическихъ богословахъ позднѣйшихъ временъ. И однако фоліанты этихъ труженниковъ пользуются въ учено-богословскомъ мірѣ извѣстностію далеко незавидною. Ѳома Аквинатъ, Беллярминъ, Перроне и мн. др. свѣтила католическаго богословія среднихъ вѣковъ и новаго времени написали много

[1]) *Hase*. Handbuch der protestant. Polemik. 5 Aufl. S. 636. Leipzig. 1891.

обширныхъ сочиненій, потратили много эрудиціи, съ большимъ напряженіемъ поработали своимъ гибкимъ и сильнымъ умомъ; но подъятые ими подвиги нельзя назвать плодотворными для христіанской богословской науки. Они работали подавленные и связанные обязанностію служенія папизму и на ихъ трудахъ обнаружилось, что рабская зависимость отъ папства сообщаетъ богословской наукѣ въ католицизмѣ такія черты, которыми обусловливаются ея крупные недостатки какъ по внѣшнему построенію, такъ и по самому направленію. Навязывая богословской наукѣ принципы и теоріи папизма, католицизмъ тѣмъ самымъ замыкаетъ богословскую мысль въ тѣсномъ кругу принятыхъ и одобряемыхъ въ Римѣ ученій и такимъ образомъ создаетъ для нея такое положеніе, изъ котораго нѣтъ выхода, налагаетъ на нее такія путы, которыя не позволяютъ двинуться далѣе указанныхъ границъ. Это прежде всего сказывается на внѣшнемъ построеніи богословской науки, которая въ католицизмѣ носитъ характеръ по преимуществу формально-діалектической. Имѣя дѣло съ навязанными ей понятіями, она не можетъ и не въ правѣ подвергать изслѣдованію того, что этими понятіями выражается. Задача и цѣль ея заключается только въ томъ, чтобы изъ данныхъ понятій выработать цѣлостную и стройную систему. А это и достигается посредствомъ діалектическаго процесса съ ними, который заключается въ томъ, что данныя понятія анализируются и расчленяются, распредѣляются по рубрикамъ и подводятся подъ извѣстныя категоріи, связываются и комбинируются между собою, облекаются въ силлогистическія формы, образуя т. о. цѣпь посылокъ и выводовъ, вообще подвергаются всевозможнымъ операціямъ, какія только можно надъ ними совершить по законамъ дедуктивной логики. Понятно само собою, что при такой обработкѣ богословской науки въ ней обращается исключительное вниманіе на внѣшнюю стройность системы и формальную правильность движенія мысли. Что же касается

внутренняго содержанія и направленія, то богословская наука въ католицизмѣ, вслѣдствіе указанной причины, то есть рабской зависимости отъ папства, неизбѣжно становится тенденціозной и обнаруживаетъ свою тенденціозность въ томъ, что истолковываетъ христіанскую истину въ духѣ и смыслѣ тѣхъ доктринъ и теорій, держаться которыхъ предписываетъ Римъ. Отсюда всякая отрасль богословскаго вѣдѣнія пріобрѣтаетъ въ католицизмѣ совершенно особый характеръ, спеціально папистическій. Весьма метко опредѣляетъ этотъ характеръ Raphaele Mariano, который, указавъ на невозможность и несовмѣстимость съ принципами папизма развитія въ католицизмѣ какой бы то ни было самобытной философіи, говоритъ: „Тоже должно сказать и о богословіи. Правда въ католичествѣ есть свое богословіе, но оно вполнѣ соотвѣтствуетъ его философіи. Даже оно въ болѣе строгомъ смыслѣ, чѣмъ философія, есть наука папская; оно существуетъ только для служенія папѣ. Католическое богословіе не есть мысль дѣятельная, производящая изслѣдованія въ области вѣры и религіозныхъ догматовъ; она не есть мысль понимающая вѣру и догматы, углубляющаяся въ нихъ и отъ этого придающая своей объективности печать своей сознательной, рефлектирующей субъективности. Оно есть теологизмъ, догматическое содержаніе котораго составляетъ непогрѣшимость папы, а нравоученіе — силлабусъ, казуистика и пробабилизмъ іезуитовъ“ [1]). Всего хуже то, что тенденціозность католическаго богословія вліяетъ не только на постановку изслѣдуемыхъ вопросовъ, но и на самый способъ ихъ изслѣдованія и аргументированія. „Въ римскомъ католицизмѣ, говоритъ Tschackert, истину открылъ людямъ папа; она здѣсь вполнѣ готова безъ всякаго содѣйствія науки; тѣмъ не менѣе представителямъ науки дается еще много простору; напримѣръ всѣмъ римскимъ церковнымъ исто-

[1]) *Raphaele Mariano.* Christenthum, Katholicismus und Kultur. Aus dem Italienischen. SS. 193. 194. Leipzig. 1880.

рикамъ предоставляется полная возможность перепортить свои глаза, отыскивая въ источникахъ всѣхъ столѣтій ученіе о личной непогрѣшимости папы“ [1]). Такова проблема, поставленная богословамъ Рима ватиканскимъ декретомъ. Но и ранѣе того ревнители папизма находились въ подобномъ же положеніи. Предъ ними всегда выдвигалась на первый планъ задача — оправдать епископовъ Рима въ ихъ стремленіи къ господству и абсолютизму и доказать, что супрематія римской каѳедры пользуется въ церкви общимъ и неоспоримымъ признаніемъ изначала. Но прямыми путями и законными средствами достигнуть этой цѣли было невозможно, такъ какъ папскія притязанія и теоріи не подтверждаются ни священнымъ писаніемъ, ни вселенскимъ преданіемъ, ни практикой и исторіей древней церкви, со всѣмъ разнообразіемъ и сложностію явленій церковно-исторической жизни въ первые вѣка, ни памятниками древней церковной письменности, со всѣмъ богатствомъ и обширностію ея содержанія. Вслѣдствіе этого лишь только папская система стала возникать и едва сознана была потребность теоретическаго обоснованія ея, какъ для удовлетворенія этой потребности начинаютъ появляться на западѣ всевозможные вымыслы, изобрѣтаются аргументы завѣдомо ложные, сочиняются опредѣленія отъ имени небывалыхъ соборовъ, фабрикуются и пускаются въ оборотъ подложные документы, выдумываются историческіе факты, повреждаются тексты подлинныхъ соборныхъ актовъ и святоотеческихъ писаній вставками и иного рода искаженіями. При всей своей безцеремонности и грубости, подлоги эти имѣли успѣхъ и помогли папамъ добиться власти и осуществить свои мечты. „Вся система папства основывается на фантазіяхъ, вымыслахъ“, говоритъ J. Friedrich, опредѣляя значеніе ихъ въ исторіи развитія папскихъ

---

[1]) *Paul Tschackert.* Evangelische Polemik gegen die römische Kirche. S. 211. Gotha. 1885.

доктринъ [1]). Наконецъ подлоги были разоблачены. Однакоже система лжи успѣла пустить въ католической богословской наукѣ такіе глубокіе корни, что паписты и до сихъ поръ не могутъ порвать съ этой системой окончательно и рѣшительно. О достовѣрности подлоговъ спорить въ настоящее время сдѣлалось невозможнымъ. Но тѣмъ не менѣе богословы Рима, поддерживая теоріи папизма, выступаютъ и на защиту самыхъ подлоговъ, совершенныхъ въ интересахъ папства, и смѣло заявляютъ, что въ основѣ ихъ лежатъ идеи сами по себѣ правильныя и истинныя и что апологеты прерогативъ римской каѳедры прибѣгали къ вымысламъ только какъ къ средству популяризаціи и внѣдренія папскаго принципа въ сознаніе народныхъ массъ, которыя тѣмъ легче и глубже постигаютъ истинность какого либо начала, чѣмъ свободнѣе оно отъ абстрактныхъ формулъ и чѣмъ рельефнѣе и проще выражено оно въ конкретныхъ формахъ. Всѣ эти вымышленные акты небывалыхъ соборовъ, всѣ эти выдуманные историческіе факты, всѣ подложные документы, въ родѣ дарственной граматы Константина, папскихъ декреталій и т. п., составляютъ дѣйствительно ложь; но это ложь благочестивая (pia fraus), къ которой прибѣгали съ добрыми цѣлями, для воспитанія вѣрующихъ въ чувствахъ уваженія и покорности къ высшему церковному авторитету,—слѣдовательно ложь невинная и позволительная, которая, подтверждая собою безспорность правила, что цѣль оправдываетъ средства, и сама находитъ свое оправданіе въ этомъ же правилѣ. При томъ же во всѣхъ подлогахъ вымыслъ касается только факта, только внѣшней оболочки, въ которую заключена идея; но самая эта идея есть идея не изобрѣтенная, не вымышленная, а цѣликомъ заимствованная въ подлоги изъ положительныхъ церковныхъ вѣро-

---

[1]) *J. Friedrich.* Geschichte des vaticanisch. Conzils. I, 18. Bonn. 1877.

ваній. Такимъ образомъ разоблаченіе подлоговъ не подрываетъ еще папскихъ теорій. Напротивъ и разоблаченные подлоги могутъ быть разсматриваемы, какъ важный аргументъ въ пользу папства, потому что изъ нихъ во всякомъ случаѣ и неизбѣжно вытекаетъ, что папскія идеи, для которыхъ они служатъ оболочкою, несомнѣнно существовали и содержимы были церковію въ эпоху происхожденія ихъ. Если напр. въ V в. неизвѣстные авторы посредствомъ нѣсколькихъ подлоговъ и вымысловъ доказываютъ, что папа судитъ всѣхъ, а самъ никакому суду на землѣ, ни церковному, ни свѣтскому, не подвѣдомъ, то ясно, что мысль о верховенствѣ и абсолютной независимости папской власти тогда уже существовала и входила въ составъ церковныхъ вѣрованій. Несостоятельность этихъ соображеній легко изобличается уже апріорнымъ путемъ: истина никогда не нуждается въ помощи лжи; какое между ними можетъ быть общеніе? Ультрамонтанскій взглядъ на папистическія легенды опровергается затѣмъ и цѣлою массой церковно-историческихъ фактовъ, которые говорятъ какъ разъ противное тому, что утверждаютъ романисты. Тѣмъ не менѣе богословы Рима остаются при своихъ доктринахъ и это доказываетъ, что въ католической богословской наукѣ, порабощенной папизмомъ, надъ несомнѣнными фактами и надъ дѣйствительной исторіей господствуетъ предвзятая точка зрѣнія. Господство предвзятыхъ идей папизма сказывается также и въ обращеніи богослововъ Рима съ несомнѣннымъ историческимъ матеріаломъ и въ ихъ отношеніи къ источникамъ и памятникамъ церковнаго ученія. Ложная идея папизма, развитая сначала въ системѣ подлоговъ, и послѣ разоблаченія вымысловъ, продолжаетъ сохранять на защитниковъ римскихъ доктринъ такое неотразимое и подавляющее вліяніе, служа для нихъ критеріемъ и нормою въ пониманіи священнаго писанія и святоотеческихъ твореній, что нынѣшніе богословы Рима и въ подлинныхъ источникахъ церковнаго ученія, равно какъ въ актахъ древне-церковнаго законо-

дательства и въ безспорныхъ фактахъ церковной исторіи, умудряются находить то, чего не находили здѣсь даже древніе ревнители папизма и для подтвержденія чего они принуждены были прибѣгать къ вымысламъ и подлогамъ. Тѣ пріемы и способы, которыхъ держатся теперь богословы Рима въ своихъ апологіяхъ папству не такъ грубы и просты, какъ практиковавшіеся составителями прежнихъ вымысловъ и подлоговъ, но тѣмъ не менѣе вполнѣ гармонируютъ съ тенденціозностью ультрамонтанства. „У латинскихъ богослововъ, говоритъ протоіерей А. Лебедевъ, характеризуя католическую богословскую науку со стороны ея направленія и со стороны тѣхъ средствъ, которыми паписты пользуются для достиженія своихъ цѣлей,—развилась такая чрезвычайная настроенность мысли и чувства, что они во всемъ видятъ свою идею, даже и тамъ, гдѣ ея нѣтъ. Читая тексты церковныхъ писателей, они между строками читаютъ свои собственныя мысли, и поправляютъ авторовъ, заставляя ихъ говорить въ своемъ смыслѣ. Отъ такого настроенія мысли и чувства произошли и происходятъ, какъ неизбѣжныя послѣдствія, разныя натяжки въ толкованіи отцовъ церкви, преувеличенія, приспособленія, вставки, дополненія, подразумѣванія и разныя другія ухищренія въ пользу ложной идеи“ [1]). Софистика тоже вторглась въ область католическаго богословія и заявляетъ себя здѣсь тѣмъ, что „вмѣсто того, чтобы заботиться о раздѣльности представленій и точности понятій о предметахъ разсужденія, латиняне напротивъ стараются спутать, смѣшать, обезразличить понятія разнородныя и одно отъ другого далекія, изъясняя ихъ въ смыслѣ благопріятномъ идеѣ о главенствѣ папы. Такъ ими обезразличены и приведены къ совершенному тожеству понятія: первенство, старѣйшинство и главенство, такія понятія, изъ которыхъ каждое имѣетъ свое спеціальное содер-

[1]) *Протоіерей А. Лебедевъ.* О главенствѣ папы, стр. 210. Спб. 1887.

жаніе“ [1]). Къ софистикѣ нужно отнести и то, что богословы Рима, устраняя своими толкованіями или же совсѣмъ игнорируя тѣ основы и законы церковной жизни, которые имѣютъ характеръ устойчивости и постоянства, въ своей ревности къ защитѣ папизма, при изслѣдованіи и разсмотрѣніи церковно-историческихъ событій, „хватаются за случайные признаки, за частныя черты, за исключительныя явленія жизни и имъ придаютъ характеръ твердости и неизмѣнности“ [2]), чтобы доказать, будто супрематія папства всегда пользовалась общимъ признаніемъ въ церкви. Къ характернымъ чертамъ католической богословской науки относится также наклонность папистовъ злоупотреблять умозаключеніями ad absurdum и поражать своихъ противниковъ нелѣпостію тѣхъ выводовъ, которые только можно сдѣлать изъ опровергаемыхъ тезисовъ, хотя бы эти выводы не допускались оппонентами римскихъ богослововъ и добыть ихъ нельзя иначе, какъ съ насиліемъ и логикѣ и здравому смыслу. Протоіерей А. Лебедевъ приводитъ любопытный образчикъ злоупотребленій этого рода. Восточная церковь состоитъ изъ нѣсколькихъ независимыхъ народныхъ церквей. Отсюда паписты умозаключаютъ, что „восточные христіане вѣруютъ не въ едину святую, соборную, апостольскую церковь, а во многія отдѣльныя церкви“ [3]). Подобныя умозаключенія могутъ доказывать только абсурдность логики папистовъ. Однакоже романисты въ самообольщеніи воображаютъ, что нелѣпостью своихъ собственныхъ соображеній они могутъ поколебать православныя вѣрованія, которыя ничего общаго, никакой связи и никакихъ отношеній къ глумленіямъ романистовъ надъ здравымъ смысломъ и логикой не имѣютъ и никогда имѣть не будутъ. Наконецъ нельзя не указать

[1]) Тамъ же, стр. 211.

[2]) Тамъ же, стр. 213.

[3]) Тамъ же, стр. 215.

еще на ту особенность учено-богословской литературы католицизма, что въ аргументаціи романистовъ „нѣтъ ученаго спокойствія, объективности, напротивъ замѣтно преобладаніе чувства и воображенія. Поэтому тамъ, гдѣ чувствуется слабость доказательствъ, тамъ латинскіе богословы стараются подѣйствовать на читателей картинностію изображенія, докторальностію рѣчи, недопускающею и тѣни сомнѣнія, или восторженнымъ тономъ, свидѣтельствующимъ высоту доказываемой ими истины, или же тономъ ироническимъ и саркастическимъ, когда приходится имѣть дѣло съ сильнымъ противникомъ. Словомъ, прибѣгаютъ ко всѣмъ искусственнымъ пріемамъ, чтобы доказать свое личное мнѣніе“ [1]). Таковы результаты воздѣйствій папизма на богословскую науку католицизма. Служеніе папству заражаетъ ее ложью, которая и оказываетъ на нее вліяніе самое всестороннее и полное, заявляя себя въ построеніи діалектизмомъ и формализмомъ, въ направленіи тенденціозностью и предвзятостію, въ аргументаціи искусственностію и ухищренностію пріемовъ. Это служеніе неизбѣжно ведетъ къ рабству и ревнители папизма, воюя противъ церковной свободы и отстаивая прерогативы римской каѳедры, работаютъ собственно для своего же закрѣпощенія. Тѣмъ не менѣе они работаютъ очень усердно, потому что папа ихъ полководецъ, а они его армія, слѣдовательно интересы ихъ взаимно переплетаются; работаютъ даже съ убѣжденіемъ, потому что часто практикуемая ложь сначала обращается въ привычку, а потомъ порождаетъ увѣренность. Иною, какъ рабскою, католическая богословская наука и быть не можетъ, и тѣ богословы, которые, стряхнувъ съ себя иго папскаго деспотизма, хотѣли однакоже остаться въ лонѣ католицизма, весьма скоро и совершенно неожиданно для себя удалялись отъ Рима на такое громадное разстояніе, что о возвратѣ туда нечего было и

---

[1]) Протоіерей А. Лебедевъ. О главенствѣ папы, стр. 215. Спб. 1887.

думать. Такіе примѣры въ настоящія времена становятся аномаліей. Замѣчательно, что по мѣрѣ того, какъ цивилизація дѣлаетъ успѣхи и всюду мысль освобождается отъ путъ прежняго времени, въ католицизмѣ духъ свободы погасаетъ все болѣе и болѣе. Какъ ни темны были средніе вѣка, а тогдашніе римскіе богословы сравнительно съ позднѣйшими ревнителями папства чувствовали себя свободнѣе и меньше подавлены были приниженностію и безправіемъ. Притомъ и свѣтская власть въ ту эпоху выступала иногда на ихъ поддержку противъ папскаго гнета. Теперь же и въ области политическихъ отношеній замѣчается перемѣна, которая свидѣтельствуетъ, что и свѣтская власть сознаетъ силу папства и уклоняется отъ столкновеній съ нимъ. „Въ средніе вѣка, говоритъ профессоръ Beyschlag, въ самой католической церкви никогда не было недостатка въ такихъ людяхъ, которые не взирая на опасность быть отлученными и сожженными, говорили папѣ истину, указывали на испорченность римской церкви, а кромѣ того существовало еще относительно независимое отъ папы университетское богословіе, которое отваживалось становиться во главѣ оппозиціи и движенія къ реформѣ. Въ настоящее же время все это погибло въ безграничномъ сервилизмѣ; теперь уже ни одинъ священникъ, ни одинъ епископъ, ни одинъ докторъ богословія не осмѣлится откровенно порицать даже самые внѣшніе наросты господствующей системы, напримѣръ мнимыя чудеса въ Лурдѣ и проч. Тоже мы видимъ теперь и въ области свѣтской, политической. Въ средніе вѣка бывали императоры и короли, которые боролись противъ захватовъ папства, не только на почвѣ государственнаго права, и не боялись отлученія и интердикта; въ Германіи, во Франціи, короли, государственныя сословія, парламенты, имѣли мужество возражать противъ папскихъ декретовъ и воспрещать ихъ публичное обнародованіе;—такъ поступила еще недавно Марія Терезія съ извѣстной буллой (Nachtmahlsbulle), которую она сочла непристой-

вой. Теперь же и у протестантскихъ правительствъ даже еще болѣе чѣмъ у правительствъ католическихъ мы видимъ какое-то благоговѣніе передъ папствомъ, отсутствіе мужества, вѣрности своимъ принципамъ, а это, само собою понятно, вызываетъ въ папѣ и папистахъ самыя смѣлые надежды и замыслы“ [1]).

Связавъ іерархію во всѣхъ ея духовно-пастырскихъ функціяхъ, папство распоряжается и условіями личной жизни духовенства, порабощая его посредствомъ целибата. О безбрачіи самъ Господь говоритъ: *не вси вмѣщаютъ словесе сего, но имъ же дано есть* (Матѳ. XIX, 11). Въ частности относительно пастырей церкви у апостола Павла сказано: *Подобаетъ епископу быти непорочну, единыя жены мужу... Діакони да бываютъ единыя жены мужи* (1 Тим. III, 2. 12). Въ соотвѣтствіи съ этими изреченіями и вселенская церковь постоянно держалась и въ практикѣ своей и законодательствѣ того правила, что въ клиръ могутъ вступать какъ безбрачные, которымъ дано вмѣстить и понести подвигъ дѣвства, такъ и брачные, которые этого подвига понести не могутъ, что бракъ самъ по себѣ, за нѣкоторыми исключеніями, точно указанными въ каноническихъ постановленіяхъ, не долженъ считаться препятствіемъ къ воспріятію священнаго сана. Вопреки всему этому римская церковь преграждаетъ доступъ къ священному служенію лицамъ женатымъ и обязываетъ все духовенство къ безбрачію. При этомъ законъ принудительнаго безбрачія духовенства въ относящихся сюда декретахъ папъ и въ полемическихъ трактатахъ богослововъ оправдывается обыкновенно разсужденіями о святости дѣвственной жизни и высотѣ пастырскаго призванія, которое требуетъ-де, чтобы служители церкви осуществляли въ своей жизни идеалъ христіанскаго совершенства. Противъ этого аргумента краснорѣчиво говоритъ опытъ многихъ вѣковъ. Пороки

---

[1]) Deutscher Merkur. 1893. № 6. SS. 45. 46.

безбрачнаго духовенства составляютъ явленіе слишкомъ общеизвѣстное, а жалобы на нарушеніе имъ обѣтовъ цѣломудрія раздавались во всѣ времена слишкомъ настойчиво, чтобы приведенныя разсужденія можно было признать убѣдительными. Не подтверждаются эти резоны и исторіей введенія целибата, ибо извѣстно, что главный мотивъ, которымъ руководились папы при своихъ настояніяхъ сдѣлать духовенство безбрачнымъ, заключался въ томъ соображеніи, что папство не въ состояніи будетъ возобладать надъ міромъ до тѣхъ поръ, пока духовенство будетъ привязано къ міру брачными узами; заботы же о нравственномъ благоустроеніи клира имѣли при этомъ второстепенное значеніе. Наконецъ и послѣдующіе споры о целибатѣ и исторія попытокъ отмѣны целибата доказываютъ также несостоятельность той постановки вопроса о целибатѣ, какая дается ему папистами. Какъ извѣстно, въ эпоху тридентскаго собора мысль о предоставленіи духовенству пользоваться относительно брачнаго состоянія свободою, узаконенною каноническими постановленіями древней церкви, но отнятой у клира позднѣйшими декретами папъ и западныхъ соборовъ, была въ ходу и пользовалась сочувствіемъ многихъ. Нѣкоторые изъ папъ тоже серьезно задавались вопросомъ, не слѣдуетъ ли бытъ клира подвергнуть реформѣ въ этомъ смыслѣ. Пій II, какъ извѣстно, обмолвился даже, что хотя и были уважительныя причины къ воспрещенію клиру брака, но имѣются еще болѣе серьезныя основанія къ тому, чтобы взять это запрещеніе назадъ [1]). Но всякій разъ, какъ возникалъ проектъ такой реформы, то при окончательномъ обсужденіи его, онъ откладывался и признавался неудобнымъ къ осуществленію по тому вниманію, что дозволеніе семейной жизни духовенству должно имѣть послѣдствіемъ ослабленіе папской власти. Изъ всего этого явствуетъ, что цели-

[1]) *Hase.* Handbuch der protest. Polemik. 5 Aufl. S. 132.

батъ нельзя разсматривать, какъ нравственную мѣру. Напротивъ это есть актъ папскаго деспотизма и тиранніи; это есть одно изъ тѣхъ мѣропріятій, которыми папство имѣло въ виду обезпечить свое господство надъ міромъ. Брачныя узы необходимо налагаютъ извѣстныя обязанности по отношенію къ отечеству, къ государству и къ мѣстному правительству. Папству же необходимо было сдѣлать духовенство послушнымъ орудіемъ къ упроченію своей власти. Чтобы достигнуть этой цѣли, оно и обрекло его на безбрачіе. Предполагалось, что чѣмъ слабѣе привязанъ будетъ клиръ къ міру, тѣмъ легче будетъ папству возобладать надъ міромъ и потомъ поддерживать свое господство. *Хощу васъ безпечальныхъ быти*, писалъ апостолъ Павелъ коринѳскимъ христіанамъ. *Не оженивыйся печется о Господнихъ, како угодити Господеви, а оженивыйся печется о мірскихъ, како угодити женѣ* (1 Кор. VII, 32. 33). Логика папистовъ требуетъ, чтобы эти апостольскія слова относимы были по преимуществу къ пастырямъ церкви. Что же касается ихъ внутренняго значенія и смысла, то апостолъ затѣмъ будто бы и рекомендуетъ лицамъ священнымъ безбрачіе, чтобы, свободные отъ мірскихъ попеченій, они всецѣло могли посвятить себя на дѣло служенія папству, ибо безъ служенія намѣстнику Христову невозможно и Богу угодить.

Н. Бѣляевъ.

(Продолженіе слѣдуетъ).

ПСАЛТИРЬ СОЛОМОНА *).

Происхожденіе Псалтири Соломона. Подобно всѣмъ другимъ апокрифическимъ писаніямъ, псалтирь Соломона не содержитъ въ себѣ вполнѣ опредѣленныхъ и безспорныхъ указаній на обстоятельства своего первоначальнаго происхожденія; авторъ ея, желая выдать свое писаніе за дѣйствительное произведеніе премудраго Соломона, всячески старался скрыть слѣды ея подложности и избѣжать намековъ какъ на свою собственную личность, такъ отчасти и на время своей жизни.

Объ авторѣ Псалтири Соломона можно дѣлать нѣкоторыя заключенія только на основаніи нравственно-религіозныхъ воззрѣній, раскрываемыхъ въ самой Псалтири. Эти воззрѣнія, обличая въ авторѣ іудея послѣплѣннаго періода, не заключаютъ ни малѣйшаго слѣда какихъ либо сектантскихъ вѣрованій. Принципы саддукейства были очевидно ненавистны автору Псалтири, который всюду заявляетъ себя горячимъ патріотомъ и вооружается противъ увлеченія всѣмъ языческимъ; да и вообще глубокое благочестіе автора, его всецѣлая преданность волѣ Божіей, его искреннее страданіе за осквернённый храмъ и за поруганный святой городъ, все это плохо мирится съ основными принципами саддукейства, вовсе не отличавшагося особенною ревностію къ богооткровенной вѣрѣ и интересамъ отчизны. Кромѣ всего этого въ Псалтири очень ясно выражены

*) См. Прав. Собес. 1895 г. январь.

не раздѣлявшіяся саддукействомъ вѣрованія въ будущее воскресеніе, загробную жизнь и посмертное воздаяніе (Пс. III, 16. XIII, 9. XIV, 2. 6. 7. XV, 11) [1]. Точно также въ Псалтири Соломона нѣтъ ничего и такого, что̀ можно было бы назвать спеціально ессейскимъ.

По своимъ воззрѣніямъ авторъ Соломоновой Псалтири является лучшимъ представителемъ ортодоксальнаго іудейства въ послѣдній періодъ его политическаго существованія. Вмѣстѣ съ остальными своими соотечественниками онъ раздѣляетъ ошибочныя воззрѣнія на грядущее мессіанское царство; и для него Мессія есть могущественный земной царь, который освободитъ іудеевъ отъ иноземнаго владычества и оснуетъ всемірную монархію, гдѣ сыны Израиля будутъ владыками, а остальные народы—послушными рабами. Но въ тоже время онъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своей Псалтири изображаетъ царство Мессіи и идеально возвышенными чертами, свидѣтельствующими не только о его начитанности въ ветхозавѣтной священной письменности, но и глубокомъ пониманіи ея: Мессія, по его изображенію, будетъ духовнымъ руководителемъ Своего народа; Онъ будетъ пасти стадо Господне въ вѣрѣ и правдѣ и вести его къ святости (Пс. XVII, 45—46). Крайняя озлобленность автора апокрифической Псалтири противъ языческихъ народовъ и очевидное будто-бы пристрастіе его къ законной праведности, по мнѣнію нѣкоторыхъ изслѣдователей [2], могутъ служить основаніемъ къ тому, чтобы считать подложные псалмы Соломона произведеніемъ фарисейски-законническимъ. Но и съ этимъ едва-ли возможно согласиться: авторъ нигдѣ

---

[1]) *Цёкклеръ* (Kurzgef. Komment. zu d. heil. Schrift. Alt. T. von Strack, 9 Abth., стр. 405) и *Бальденшпергеръ* (D. Selbstbewusstsein Jesu, Strassb. 1892, стр. 25 и 26) признаютъ даже основною задачею Псалтири противодѣйствіе саддукейскому направленію послѣднихъ маккавейскихъ князей.

[2]) Цёкклеръ, op. cit., стр. 405.

не проявляетъ фарисейской мелочности и законническаго ригоризма, нигдѣ не высказывается за предпочтеніе наружной и обрядовой стороны духовному пониманію богооткровенной религіи [1]); напротивъ онъ даже прямо по видимому возстаетъ противъ фарисеевъ, когда обличаетъ лицемѣріе, человѣкоугодничество и намѣренное уклоненіе отъ истиннаго смысла закона (IV пс.). Если и можно назвать автора Соломоновой Псалтири фарисеемъ, то только въ лучшемъ значеніи этого слова: онъ всюду является ревнителемъ богооткровеннаго закона, проповѣдникомъ всецѣлаго послушанія волѣ Божіей и однимъ изъ тѣхъ жаркихъ патріотовъ, для которыхъ политическая свобода поруганной и изстрадавшейся подъ игомъ язычниковъ отчизны была предметомъ самыхъ горячихъ чаяній.

За христіанское происхожденіе апокрифической Псалтири Соломона рѣшительно высказался одинъ только еврейскій ученый Гретцъ [2]). Къ такому заключенію онъ пришелъ на основаніи содержанія послѣднихъ двухъ псалмовъ (XVII и XVIII), гдѣ высказываются чаянія о грядущемъ царствѣ Мессіи. Возвышенныя представленія о мессіанскихъ временахъ, какъ о періодѣ господства святости и правды въ средѣ богоизбраннаго народа, дѣйствительно повидимому напоминаютъ скорѣе вѣрованія христіанъ, чѣмъ заурядnаго большинства іудеевъ, связывавшаго съ именемъ Мессіи грубое представленіе о земномъ царѣ и всемірномъ завоевателѣ. Но въ средѣ іудеевъ предъ пришествіемъ Христа были и такіе начитанные въ священныхъ книгахъ люди, которые не всегда увлекались общераспространенными представле-

---

[1]) Одною изъ самыхъ характерныхъ особенностей въ воззрѣніяхъ фарисейской секты является стремленіе къ точному исполненію заповѣдей не только писанной Торы, но и устнаго закона, переданнаго по преданію отъ предшествующихъ учителей; а въ псалмахъ Соломона этого-то благоговѣйнаго уваженія къ преданіямъ старцевъ мы нигдѣ и не замѣчаемъ.

[2]) Geschichte der Juden, III, стр. 489.

ніями современниковъ о Мессіи и руководились въ этомъ случаѣ главнымъ образомъ предсказаніями ветхозавѣтныхъ пророковъ, изображавшихъ мессіанскія времена, какъ періодъ нравственно-религіознаго обновленія человѣческаго рода. Въ псалмахъ Соломона нѣтъ ничего такого, что̀ обнаруживало бы знакомство автора съ историческою личностію Христа, съ Его ученіемъ, жизнію, дѣлами и страданіями; на уничиженное состояніе Христа въ псалмахъ нѣтъ ни малѣйшаго намека, а между тѣмъ это самый основной пунктъ въ вѣрованіяхъ христіанъ. Авторъ апокрифической Псалтири живетъ еще только чаяніями и ожиданіями грядущаго Мессіи и видитъ въ Немъ лишь царя славы, а не пригвожденнаго ко кресту Искупителя міра. Рѣшительно отрицая христіанское происхожденіе Соломоновыхъ псалмовъ, мы въ тоже время не находимъ возможнымъ допустить существованіе въ нихъ христіанскихъ интерполяцій, такъ какъ здѣсь нельзя указать ни одного мѣста, которое не было бы повтореніемъ богодухновенныхъ пророчествъ и носило бы спеціально христіанскій характеръ. И сами нѣмецкіе изслѣдователи апокрифической Псалтири, признающіе интерполированіе ея христіаниномъ (Цёкклеръ, Лянгенъ и др.), затрудняются указать такія мѣста, которыя можно было бы считать несомнѣнными вставками христіанина [1]).

Едва-ли нужно доказывать тщетность попытокъ Де-ля-Церды защитить подлинное происхожденіе апокрифическихъ псалмовъ отъ самого царя Соломона.

---

[1]) Гретцъ указываетъ на выраженіе, прилагаемое къ Мессіи (XVII, 36 XVIII, 8); *Χριστὸς κύριος*; но это выраженіе, само въ себѣ нисколько не противорѣчащее ученію о Мессіи ветхозавѣтныхъ пророковъ, есть только не вполнѣ правильный переводъ еврейскаго выраженія — מְשִׁיחַ יְהוָה (помазанникъ Господа), нерѣдко употребляющагося въ каноническихъ книгахъ ветхаго завѣта (1 Цар. XXIV, 7. Ис. XLV, 1). Въ книгѣ Плачъ Іереміи (IV, 20) эти еврейскія слова переведены у LXX точно также выраженіемъ *Χριστὸς κύριος*.

Это мнѣніе было совершенно отвергнуто еще въ XVII вѣкѣ [1]), и съ тѣхъ поръ никѣмъ не повторялось; да едва-ли и возможно признать за нимъ какую либо основательность, когда церковь не приняла Псалтири Соломоновой даже въ число неканоническихъ книгъ Библіи и отнесла ее прямо къ апокрифамъ (59 прав. лаодик. собора).

Нѣтъ никакихъ основаній сомнѣваться въ происхожденіи апокрифической Псалтири отъ одного автора; единство языка и главнымъ образомъ строгое единство основной мысли, проходящей чрезъ всѣ 18 псалмовъ, даютъ право съ полною увѣренностію утверждать, что вся Псалтирь есть произведеніе одной руки и одного времени [2]).

Авторъ апокрифической Псалтири Соломона былъ по всей вѣроятности жителемъ Палестины. Весь образъ его воззрѣній сотвѣтствуетъ понятіямъ и симпатіямъ скорѣе палестинскаго іудейства, нежели эллинизма, т. е. іудейства, жившаго въ разсѣяніи; его вниманіе занято исключительно судьбою Іерусалима и святѣйшаго храма. Изображая нравственное развращеніе своихъ современниковъ, онъ говоритъ только о жителяхъ Іерусалима, о нечестивыхъ начальникахъ, засѣдающихъ въ синедріонѣ, объ осквернеіи святаго храма и приносимыхъ въ немъ жертвъ и т. д. Доказательства, приводимыя въ защиту александрійскаго происхожденія Псалтири Соломона [3]), намъ кажутся очень

---

[1]) *J. Neumann*, De psalterio Solom., Wittenb. 1687; *J. Nierenberg*, De originae sacrae Scripturae, c. 37; *Dan. Huetius*, Demonstrat. evangel., Paris 1690, IV, p. 397; см. у *Фабриція*, Cod. pseudep. Vet. Test., T. I, p. 915.

[2]) *Dillmann*, Real-Encyclop. Herzogs, 1 Ausg., t. 12, стр. 305; *Ewald*, Geschichte d. Volk. Isr., 2 Ausg. (1852 г.), т. IV, стр. 343. Эвальдъ указываетъ на часто повторяющееся своеобразное выраженіе — «противъ солнца» (*κατέναντι τοῦ ἡλίου*, II, 13. IV, 21; *ἐπέναντι τοῦ ἡλίου*, II, 14; *ἐναντίον ἡλίου*, VIII, 8).

[3]) *Huetius* у Фабриція—Cod. pseudep. V. Test., T. I, p. 915; отчасти также Лангенъ, Гильгенфельдъ и Цёкклеръ.

недостаточными. Такъ Гильгенфельдъ находитъ въ ней слѣды аллегоризма, сходнаго съ аллегоризмомъ Филона; но онъ могъ указать всего только одно выраженіе съ такимъ аллегорическимъ характеромъ, и именно: „рай Господень, деревья жизни — святые Его“ [1]). Однако это выраженіе, напоминающее отчасти аллегорическое толкованіе райскихъ деревьевъ Филона, въ тоже время очень сходно съ наименованіемъ — „растеніе правды“, употребляющимся въ приложеніи къ праведникамъ въ писаніяхъ безспорно палестинскаго происхожденія (въ книгахъ Еноха и Юбилеевъ). Ссылаются далѣе на безспорную зависимость апокрифическихъ псалмовъ отъ неканонической книги Премудрости Соломона, которая по общему мнѣнію ученыхъ была написана александрійскимъ іудеемъ. Дѣйствительно между тою и другою книгой замѣчается очевидное сходство въ выраженіяхъ, что̀ можно видѣть изъ слѣдующаго сопоставленія.

Премудр. Солом.	Псалтирь Соломона.
Συνθήκην ἔθεντο πρὸς αὐτόν (I, 16).	*Συνέθεντο αὐτοῖς συνθήκας μετὰ ὅρκου περὶ τούτων* (VIII, 11. 12).
Ὅτι τῇ δεξιᾷ σκεπάσει αὐτοὺς καὶ τῷ βραχίονι ὑπερασπιεῖ αὐτῶν (V, 17). *Οἱ τῇ σῇ σκεπαζόμενοι χειρὶ* (XIX, 8).	*Δεξιὰ κυρίου ἐσκέπασέ με, δεξιὰ κυρίου ἐφείσατο ἡμῶν, ὁ βραχίων κυρίου ἔσωσεν ἡμᾶς* (XIII, 1. 2).
Ἐοτμώσει πᾶσαν τὴν γῆν ἀνομία (V, 24).	*Ἠοτμωσεν ὁ ἄνομος τὴν γῆν αὐτῶν ἀπὸ ἐνοικούντων αὐτήν* (XVII, 13; XV, 13).
Πάντα μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ καὶ σταθμῷ διέταξας (XI, 21[1]).	*Ὅτι ἄνθρωπος καὶ ἡ μερὶς αὐτοῦ παρὰ σοὶ ἐν σταθμῷ* (V, 6).
Ὅτι σοὶ λελογίσμεθα (XV, 2).	*Ὅτι σοί ἐσμεν* (IX, 16).

[1]) *Ὁ παράδεισος Κυρίου, τὰ ξύλα τῆς ζωῆς ὅσιοι αὐτοῦ* (Пс. XIV, 2).

Но зависимость псалтири Соломона отъ книги Премудрости Соломоновой вовсе не заставляетъ непремѣнно дѣлать заключеніе объ александрійскомъ происхожденіи апокрифической псалтири; авторъ ея, и будучи жителемъ Палестины, могъ пользоваться книгою Премудрости, которая была извѣстна конечно не между одними только александрійскими іудеями. Во всякомъ случаѣ общій характеръ Соломоновой псалтири вполнѣ соотвѣтствуетъ воззрѣніямъ палестинскаго іудейства.

По мнѣнію большинства изслѣдователей апокрифической псалтири Соломона первоначальнымъ языкомъ ея былъ еврейскій. Въ сохранившемся до нашего времени греческомъ текстѣ трудно конечно подмѣтить слѣды еврейскаго происхожденія псалтири, но все же многія мѣста въ ней даютъ право съ полною основательностію думать, что этотъ текстъ есть только переводный, а не первоначальный. Такъ неясность и темнота нѣкоторыхъ выраженій могутъ быть объяснены не одною только испорченностію сохранившихся до насъ рукописей, но и недостаточнымъ умѣньемъ греческаго переводчика справиться съ переводомъ еврейскаго подлинника, вслѣдствіе чего онъ принужденъ былъ иногда переводить только дословно букву подлинника, а не передавать смыслъ его (Пс. II, 4. 13; IV, 7 и дал.); во всякомъ случаѣ самъ авторъ, если бы онъ писалъ свою псалтирь на греческомъ языкѣ, не могъ бы такъ выразиться. Далѣе, многія выраженія въ псалтири носятъ слѣды гебраизмовъ; опущеніе напр. вспомогательнаго глагола (ἐστί), такъ часто встрѣчающееся въ псалтири (Пс. I, 7. 8; II, 6. 16 и т. д.), совершенно въ духѣ еврейскаго языка; самое надписаніе псалмовъ (ψαλμὸς τῷ Σαλομών) есть точный, но не совсѣмъ правильный переводъ еврейскаго выраженія מִזְמוֹר לִשְׁלֹמֹה [1]). Кромѣ всего этого авторъ Псал-

[1]) Часто встрѣчающимся выраженіемъ εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ἔτι (Пс. IX, 20; XI, 9; XVII, 51) авторъ Псалтири, подобно LXX (Ис. XLV, 17), переводитъ очевидно еврейскія слова לְעוֹלָם וָעֶד.

тири, выдавая свое писаніе за дѣйствительное произведеніе царя Соломона, не могъ же не имѣть въ виду, что греческій языкъ псалтири самымъ очевиднымъ образомъ выдавалъ бы ея подложное происхожденіе. Особенно трудно помирить написаніе псалтири на греческомъ языкѣ съ признаніемъ ея палестинскаго происхожденія: въ то время какъ въ Александріи греческій языкъ сдѣлался общепринятымъ какъ въ обычной жизни, такъ и въ священной письменности, палестинскіе іудеи ко временамъ Христа Спасителя считали единственно приличествующимъ языкомъ для священной письменности языкъ еврейскій. Изъ всѣхъ изслѣдователей апокрифической псалтири Соломона одинъ только Гуэтій прямо высказался за первоначальное написаніе ея на греческомъ языкѣ; но и онъ не могъ не сознаться, что апокрифическіе псалмы носятъ стиль еврейскій [1]).

При опредѣленіи времени написанія Соломоновой Псалтири за полнымъ отсутствіемъ внѣшнихъ историческихъ свидѣтельствъ приходится основываться единственно только на тѣхъ указаніяхъ, какія дѣлаетъ авторъ на современныя ему событія. На основаніи содержанія псалтири можно съ полною увѣренностію ручаться прежде всего за то, что она появилась никакъ не позднѣе разрушенія Іерусалима римлянами въ 70 году. Авторъ говоритъ о храмѣ, какъ существовавшемъ въ его время, и нигдѣ не намекаетъ ни на его разрушеніе, ни на прекращеніе жертвъ и всего богослужебнаго строя, связаннаго съ существованіемъ храма; онъ сѣтуетъ и жалуется не на погибель храма, а только на то, что рука Господня такъ долго тяготѣетъ надъ Іерусалимомъ и что святыня Божія осквернена язычниками. Псалтири Соломоновой нужно припи-

---

[1]) Psalterium Salomonis, говоритъ онъ, constat psalmis octodecim, graece scriptis, ita tamen ut Ebraismum et Septuaginta senum stylum referant; у Фабриція—Cod. pseudep., p. 915. Возможность составленія Псалтири на греческомъ языкѣ допускаютъ также Гильгенфельдъ, Цёкклеръ и Лангенъ.

сать сравнительно большую древность, нежели 3 книгѣ Ездры, которая была написана никакъ не позднѣе перваго десятилѣтія послѣ разоренія Іерусалима Титомъ [1]). Между 3 кн. Ездры и псалмами Соломона замѣчается такое близкое сходство въ выраженіяхъ [2]), что въ зависимости одной книги отъ другой едва-ли возможно сомнѣваться. А эта зависимость можетъ быть объяснена только тѣмъ, что псевдо-Ездра пользовался псалмами Соломона; „послѣдніе, справедливо говоритъ Гильгенфельдъ [3]), гораздо проще и поэтому несомнѣнно древнѣе".

За сравнительно очень древнее происхожденіе Соломоновой псалтири говоритъ уже и то указанное нами обстоятельство, что въ нѣкоторыхъ древнѣйшихъ рукописяхъ (именно въ одномъ манускриптѣ вѣнской библіотеки и въ александрійскомъ кодексѣ) она помѣщается въ числѣ священныхъ книгъ ветхаго и новаго завѣта.

Эвальдъ [4]), Дилльманъ [5]), Гриммъ [6]), Ölеръ [7]) и другіе относятъ написаніе псалтири ко временамъ Антіоха Епифана; въ подтвержденіе своего мнѣнія они ссылаются на тѣ мѣста псалтири, гдѣ говорится, что отступники отъ вѣры осквернили нечистотами святой храмъ и жертвенникъ (I, 8; II, 3; VIII, 12—14), что

[1]) По мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ значительная часть 3-ей книги Ездры появилась даже ранѣе Рожд. Хр.

[2]) Ср. Пс. II, 1 и 3 Ездр. III, 8; Пс. VIII, 34. XI, 3 и д. и 3 Ездр. XIII, 39 и д; Пс. IX, 18 и 3 Ездр. IV, 25. X, 22; Пс. XVII, 21 и 3 Ездр. VI, 24; Пс. XVII, 36. XVIII, 6. 8 и 3 Ездр. VII, 28. XII, 32. XIII, 25. 52; Пс. XVII, 37 и 3 Ездр. XIII, 9; Пс. XVIII, 4 и 3 Ездр. VI, 58. V, 28.

[3]) Messias Judaeorum, p. XIV,

[4]) Geschichte d. Volk. Israel, стр. 343.

[5]) Real-Encyclop. Herzog's, B. XII, стр. 305.

[6]) Das erste Buch der Maccabäer, Lips. 1855, p. XXVII.

[7]) См. въ Kurzgef. Komment. zu d. heil. Schrift. von Strack, стр. 405.

поработитель Израиля пришелъ отъ предѣловъ земли (VIII, 16) и что онъ (такъ думаетъ Эвальдъ) прямо названъ въ псалтири царемъ (XVII, 22); а все это будто бы вполнѣ приложимо къ личности и ко временамъ Антіоха Епифана. Но указанныя черты вовсе не настолько характерны, чтобы на основаніи ихъ можно было дѣлать рѣшительное заключеніе о времени написанія Соломоновой Псалтири. Осквернение храма и жертвенника нечестивыми іудеями имѣло мѣсто не во времена только Антіоха Епифана, а и въ царствованіе еще нечестивыхъ іудейскихъ царей; такъ о Манассіи напр. разсказывается: „онъ соорудилъ жертвенники (богамъ) въ домѣ Господнемъ, о которомъ сказалъ Господь: въ Іерусалимѣ положу имя Мое. И соорудилъ жертвенники всему воинству небесному на обоихъ дворахъ дома Господня. И поставилъ истуканъ Астарты, который сдѣлалъ въ домѣ Господнемъ. И совратилъ Манассія сыновъ Израиля до того, что они поступали хуже тѣхъ народовъ, которыхъ истребилъ Господь отъ лица сыновъ Израилевыхъ“ (4 Цар. XXI, 4—9). Осквернение храма повторялось затѣмъ и послѣ Антіоха Епифана. Если, далѣе, въ псалмахъ Соломона говорится, что притѣснитель Израиля былъ приведенъ Богомъ отъ предѣловъ земли, то это столько же можетъ относиться къ Антіоху Епифану, пришедшему изъ Рима безъ собственнаго права на царскій престолъ, сколько и къ Помпею Великому, который пришелъ отъ того же предѣла земли. Что касается наименованія царя въ Пс. XVII, 22, то оно усвояется здѣсь не чужеземному поработителю Израиля, а нечестивому іудейскому властителю, что открывается изъ связи рѣчи, въ которой обличается нечестіе и нравственное развращеніе народа Божія: „не было между ними совершающаго правду и судъ, отъ начальника и до послѣдняго въ народѣ — всѣ во грѣхѣ: царь въ беззаконіи, и судья не въ истинѣ, и народъ во грѣхѣ“.

Въ настоящее время можно считать общепринятымъ и почти вполнѣ утвердившимся [1]) то мнѣніе, что апокрифическая псалтирь Соломона написана вскорѣ послѣ покоренія Іерусалима и подчиненія Іудеи римскому владычеству Помпеемъ Великимъ. Дѣйствительно, всѣ тѣ черты, которыми авторъ псалмовъ изображаетъ современныя ему событія изъ исторіи народа Божія вполнѣ соотвѣтствуютъ даже самымъ частнымъ подробностямъ изъ исторіи покоренія Іудеи римлянами.

По изображенію псалтири Соломона Господь за развращеніе іудеевъ послалъ на Іерусалимъ отъ предѣла земли сильнаго воителя (VIII, 16 и 17), который съ великимъ войскомъ (VIII, 1) внезапно напалъ на святой городъ (I, 2) и тараномъ низвергъ укрѣпленныя стѣны его (II, 1). Но начальники народа встрѣтили своихъ враговъ съ радостію и сказали: „разширенъ путь предъ вами; входите съ миромъ!“ Они сравняли неровности пути при входѣ ихъ, открыли врата въ Іерусалимъ и украсили стѣны его. И врагъ вошелъ въ городъ съ миромъ, какъ отецъ въ домъ сыновей своихъ, и утвердилъ здѣсь свои ноги въ полной безопасности, захвативъ укрѣпленныя башни и завладѣвъ стѣною (VIII, 18—21). Такимъ образомъ Іерусалимъ сдѣлался добычею враговъ, которые взошли къ алтарю Господню и осквернили его, высокомѣрно попирая его своею обувію (II, 2). Покоритель святаго города предалъ погибели начальниковъ народа Божія и пролилъ кровь жителей Іерусалима какъ нечистую воду; сыновей и дочерей ихъ онъ увелъ въ жестокій плѣнъ (VIII, 23—24), подвергнувъ позору и осмѣянію; даже начальники народа не избѣжали поруганія и были отведены на западъ (XVII, 14). Но Господь

[1]) Излагаемая далѣе гипотеза о времени происхожденія Псалтири Соломона принимается Шюреромъ, Лангеномъ, Гильгенфельдомъ, Нёлдеке, Гаусратомъ, Карріеромъ, Гейгеромъ, Фриче, Бальденшпергеромъ, Виттихенъ, Веллгаузеномъ, отчасти Моверсомъ, Деличемъ и другими.

не замедлилъ совершить Свой судъ и надъ покорителемъ Іудеи, — этимъ высокомѣрнымъ дракономъ, говорившимъ самонадѣянно: „я буду господомъ земли и моря“; за то, что онъ унизилъ величіе Божіе и забылъ о собственномъ человѣческомъ ничтожествѣ, Господь до послѣдней крайности унизилъ его и на землѣ и на морѣ: онъ былъ пораженъ на горахъ египетскихъ, и его трупъ, подвергшійся великому позору, никто не хотѣлъ предать погребенію (II. 30—33). Всѣ эти событія совершились предъ глазами самого автора псалмовъ: онъ видѣлъ собственными очами и начало осады Іерусалима (Пс. I, 2; VIII. 1—2) и погибель его завоевателя (Пс. II, 30—33).

Сопоставимъ теперь съ этими историческими указаніями Соломоновой псалтири повѣствованіе о подчиненіи іудеи римскому владычеству Іосифа Флавія и латинскихъ историковъ.— Во время междуусобной борьбы послѣднихъ маккавейскихъ князей Гиркана и Аристовула изъ-за царской власти надъ Іудеею, первый изъ братьевъ для утвержденія своей власти обратился за помощію сначала къ аравійскому царю Аретѣ, а затѣмъ къ римскому полководцу Помпею В. Послѣдній, будучи недоволенъ самонадѣянностію и непостоянствомъ Аристовула, принялъ сторону Гиркана и быстро двинулся на Іерусалимъ, чтобы не дать времени противникамъ приготовиться къ войнѣ. Обложивъ городъ, Помпей отдалъ Аристовула подъ стражу и сталъ дѣятельно приготовляться къ взятію крѣпости. Въ городѣ въ это время шла борьба между партіями: сторонники Аристовула, меньшіе по числу, требовали защиты города отъ римлянъ, а сторонники Гиркана, къ которымъ присоединились изъ-за страха предъ римлянами и многіе изъ партіи Аристовула, желали отворить Помпею городскія ворота. Партія Гиркана взяла верхъ, вслѣдствіе чего сторонники Аристовула послѣ занятія города Помпеемъ вынуждены были заключиться въ крѣпость, окружавшую храмъ, и разрушить мостъ, соединявшій городъ съ храмомъ. Такимъ образомъ Пом-

пей безъ малѣйшаго сопротивленія овладѣлъ городомъ и царскимъ дворцемъ. Для взятія крѣпости, окружавшей храмъ, Помпей завалилъ ровъ и долину до высоты крѣпостной стѣны, воспользовавшись при этомъ строгимъ соблюденіемъ іудеями субботняго покоя, и затѣмъ поставилъ на воздвигнутыхъ имъ башняхъ стѣнобитныя машины, привезенныя изъ Тира. Черезъ три мѣсяца послѣ начала осады храмъ былъ взятъ римлянами, при чемъ погибло іудеевъ до 1200 человѣкъ. Во время этого завоеванія Іерусалима „самое святѣйшее мѣсто въ храмѣ, до сихъ поръ ни для кого не доступное и сокрытое даже отъ взора самихъ іудеевъ, было осквернено язычниками; ибо Помпей и нѣсколько начальниковъ съ нимъ вошли за внутреннюю завѣсу храма и видѣли то, чего никому изъ смертныхъ, кромѣ одного только первосвященника, не позволено видѣть“ [1]). Подчинивъ значительную часть Іудеи и возстановивъ Гиркана въ первосвященническомъ достоинствѣ, Помпей взялъ въ Римъ для тріумфа въ качествѣ плѣнныхъ Аристовула, его дѣтей, родственниковъ и нѣкоторыхъ знатнѣйшихъ іудеевъ. Но вскорѣ послѣ этого и самъ Помпей испыталъ удары судьбы: чрезъ четырнадцать лѣтъ послѣ покоренія Іудеи онъ погибъ насильственною смертію. Достигнувъ необычайной власти, онъ въ гордомъ самомнѣніи считалъ себя почти всесильнымъ владыкою міра; когда у него началась ожесточенная борьба съ Юліемъ Цезаремъ, онъ такъ безгранично вѣрилъ въ свою силу, что будто-бы самонадѣянно говорилъ: „только топну ногою, и ко мнѣ изъ земли явятся легіоны“. Однако въ этой войнѣ Помпей былъ совершенно разбитъ и принужденъ былъ бѣжать въ Египетъ, гдѣ и былъ измѣнически убитъ

---

[1]) Іос. Флавій—Древн. іудейскія, XIV, 4, § 4; О войнѣ іуд. I, 7, § 6. Объ этомъ передаетъ также и Тацитъ: «изъ римлянъ, говоритъ онъ, Помпей первый покорилъ іудеевъ и вошелъ по праву войны въ храмъ. Отсюда сдѣлалось извѣстнымъ, что таинственное святилище іудеевъ пусто и не заключаетъ въ себѣ никакого изображенія Божества». Histor. V, 6.

по приказанію совѣтниковъ малолѣтняго Птоломея. Тѣло его оставалось безъ погребенія до прибытія въ Египетъ Юлія Цезаря; только по его приказанію Помпей былъ удостоенъ погребенія.

Изъ этого сопоставленія видно, что историческія указанія Псалтири Соломона, хотя и не всегда ясныя, вполнѣ соотвѣтствуютъ свидѣтельствамъ древнихъ историковъ о подчиненіи Іудеи римскому владычеству при Помпеѣ. Вслѣдствіе этого можно считать вполнѣ вѣроятнымъ предположеніе ученыхъ, что псалтирь Соломона была написана вскорѣ послѣ смерти Помпея, о которой авторъ говоритъ какъ о событіи, совершившемся при его жизни. Только при принятіи этого предположенія многія частныя подробности въ псалмахъ Соломона становятся болѣе или менѣе ясными и понятными. Такъ Лянгенъ справедливо замѣчаетъ, что „духъ заблужденія, которымъ Богъ напоилъ іудеевъ и ихъ начальниковъ, какъ крѣпкимъ виномъ (VIII, 15), скорѣе всего можно понимать въ смыслѣ прикровеннаго намека на раздоръ изъ-за власти между братьями Аристовуломъ и Гирканомъ, изъ которыхъ послѣдній, законный царь Іудеи, въ сообщничествѣ съ идумеяниномъ Антипою самъ отворилъ Помпею врата города, какъ побѣдителю“ [1]).

Съ указаннымъ предположеніемъ о времени написанія апокрифической Псалтири повидимому не вполнѣ мирится II, 31 ст., гдѣ говорится, что трупъ покорителя Іерусалима погибъ на волнахъ въ великомъ позорѣ [2]). Но еще Де-ля-Церда въ своихъ ученыхъ примѣчаніяхъ къ Псалтири Соломона доказывалъ аналогичными примѣрами изъ священныхъ книгъ, что здѣсь только фигуральное выраженіе: постыдныя издѣвательства надъ погибшимъ властителемъ міра сравниваются здѣсь съ игрой волнъ, такъ что все выраженіе нужно понимать въ такомъ смыслѣ: проклятія и издѣватель-

[1]) Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi, стр. 66—67.

[2]) *Τὸ σῶμα αὐτοῦ διεφθαρμένον ἐπὶ κυμάτων ἐν ὕδατι πολλῷ.*

ства грубой толпы надъ тѣломъ были подобны морскимъ волнамъ [1]).

Эвальдъ [2]) думаетъ, что авторъ псалмовъ, изображая (II, 30—33) погибель высокомѣрнаго дракона, повторяетъ только пророческую рѣчь Іезекіиля, а не изображаетъ современное ему историческое событіе. Сходство между повѣствованіемъ Соломоновой Псалтири и пророчествомъ Іезекіиля дѣйствительно очень близкое. Вотъ это пророчество: „въ десятомъ году, въ десятомъ мѣсяцѣ, въ двѣнадцатый день мѣсяца, было ко мнѣ слово Господне: сынъ человѣческій! обрати лице твое къ фараону, царю египетскому, и изреки пророчество на него и на весь Египетъ. Говори и скажи: такъ говоритъ Господь Богъ: вотъ, Я на тебя, фараонъ, царь египетскій, большой крокодилъ (слав.— *зміа великаго*), который, лежа среди рѣкъ своихъ, говоришь: „моя рѣка, и я создалъ ее для себя“. Но Я вложу крюкъ въ челюсти твои и къ чешуѣ твоей прилѣплю рыбъ изъ рѣкъ твоихъ, и вытащу тебя изъ рѣкъ твоихъ со всею рыбою рѣкъ твоихъ, прилипшею къ чешуѣ твоей; и брошу тебя въ пустынѣ, тебя и всю рыбу изъ рѣкъ твоихъ, ты упадешь на открытое поле, не уберутъ и не подберутъ тебя; отдамъ тебя на съѣденіе звѣрямъ земнымъ и птицамъ небеснымъ. И узнаютъ всѣ обитатели Египта, что Я — Господь“ (XXIX, 1—6). Но при всемъ сходствѣ по изложенію повѣствованіе Псалтири Соломона существенно отличается отъ пророчества Іезекіиля по самой сущности содержанія: здѣсь (у Іезекіиля) рѣчь идетъ о египетскомъ царѣ, а тамъ о какомъ-то поработителѣ Іудеи, который не былъ фараономъ, а только погибъ на еги-

[1]) Впрочемъ разсматриваемое выраженіе и при буквальномъ пониманіи не противорѣчитъ существеннымъ образомъ историческимъ свидѣтельствамъ о смерти Помпея; Діонъ Кассій разсказываетъ, что убійцы умертвили его въ томъ самомъ челнокѣ, который подвозилъ его съ корабля къ египетскому прибрежью; D. Cassius, 42, 3—5.

[2]) Geschichte des Volk. Isr., B. IV, стр. 343.

петскихъ горахъ; здѣсь большой крокодилъ извлекается со всею рыбою изъ рѣкъ и бросается въ пустынѣ, а тамъ трупъ высокомѣрнаго дракона погибаетъ въ волнахъ съ великимъ позоромъ; здѣсь египетскій царь называетъ себя владыкою только моря, а тамъ драконъ усвоилъ себѣ имя господа и моря и земли. И сходство и различіе между пророчествомъ Іезекіиля и повѣствованіемъ Псалтири Соломона очень легко можно объяснить тѣмъ, что авторъ послѣдней для большей прикровенности своей рѣчи, къ чему онъ понуждался боязнію говорить прямо о могущественныхъ врагахъ своего отечества (т. е. римлянахъ), воспользовался готовыми образами изъ пророчества Іезекіиля, но измѣнилъ ихъ соотвѣтственно современнымъ ему событіямъ, такъ что для своихъ единоплеменниковъ, имѣвшихъ уши слышати, онъ и при этомъ былъ вполнѣ понятенъ.

Деличъ [1]) и Моверсъ [2]), находя въ Псалтири Соломоновой историческія указанія на подчиненіе Іудеи Помпеемъ римскому владычеству, въ тоже время считаютъ автора псалмовъ современникомъ Ирода Великаго, къ царствованію котораго и относятъ написаніе апокрифа. Намекъ на Ирода они видятъ въ Пс. XVII, 8, гдѣ говорится объ опустошеніи или профанаціи престола Давидова, что̀ дѣйствительно можно относить къ Ироду идумеянину, не имѣвшему никакихъ правъ на царскую власть въ Іудеѣ. Но и присвоеніе царскаго титула асмонеями, потомками архіерея и вождя Симона, начиная съ Аристовула I, было также профанаціей Давидова престола, такъ какъ эти правители были не изъ рода Давидова; слова Псалтири тѣмъ болѣе возможно относить къ нимъ, что въ указанномъ мѣстѣ рѣчь идетъ не объ одномъ узурпаторѣ, а о нѣсколькихъ: „они не прославили, говоритъ псалмопѣвецъ, имени Твоего достохвальнаго въ славѣ, возложили

---

[1]) Commentar über den Psalter; Leipzig 1860; II, 381.

[2]) Kirchenlexicon von Wetzer und Welte, I, 340.

царскій вѣнецъ на высотахъ своихъ, сдѣлали опустѣвшимъ престолъ Давида“ (XVII, 7 и 8).

Въ виду всего сказаннаго можно съ полною вѣроятностію думать, что Псалтирь Соломона написана приблизительно около 48 года до Рожд. Хр., т. е. вскорѣ послѣ смерти римскаго полководца Кнея Помпея. Лянгенъ по какой-то странной непослѣдовательности утверждаетъ, что Псалтирь Соломона написана въ 63-мъ году, т. е. вскорѣ послѣ завоеванія Іерусалима Помпеемъ [1]); но въ другомъ мѣстѣ [2]) онъ самъ же доказываетъ, что авторъ Соломоновой Псалтири упоминаетъ о насильственной смерти Помпея; а эта смерть послѣдовала не ранѣе 48 года до Рожд. Хр.

Цѣль написанія Псалтири Соломона вполнѣ опредѣляется современными автору историческими обстоятельствами. Бѣдствія, постигшія Іудею послѣ кратковременнаго періода ея независимости, переполнили мѣру терпѣнія іудеевъ; они были тѣмъ болѣе тяжелы для нихъ, что успѣхъ Маккавейскихъ войнъ пробудилъ въ ихъ сердцѣ твердую вѣру въ скорое наступленіе благодатныхъ временъ, о которыхъ такъ много говорили богодухновенные пророки. Сознаніе того, что тяжесть новаго иноземнаго владычества была навлечена на Іудею безумною братскою борьбою собственныхъ правителей (Гиркана и Аристовула), должно было наполнять сердца іудеевъ глубокою ненавистію къ этимъ осквернителямъ Давидова престола. Но вмѣстѣ съ тѣмъ малодушное отчаяніе при видѣ разрушеннаго Іерусалима и оскверненнаго храма приводило многихъ даже прямо къ ропоту на самого Бога, который какъ бы окончательно отступился отъ Своего народа. Мысль іудея никакъ не могла помириться съ тѣмъ, что наслѣдіе Божіе сдѣлалось достояніемъ язычниковъ, которые не только завладѣли святѣйшимъ въ мірѣ горо-

[1]) Das Judenthum in Palästina, стр. 69.

[2]) Тамъ же, стр. 67.

домъ, но и осквернили домъ Божій, попрали своими нечистыми стопами жертвенникъ Господень и дерзнули войти въ самое жилище Божіе — въ святое святыхъ. Если Господь правосуденъ и неизмѣненъ въ Своихъ обѣтованіяхъ, то Онъ могъ наказать только беззаконный народъ: но зачѣмъ же Онъ,—недоумѣвалъ іудей,— предалъ позору и поруганію даже Свое святое жилище.

Раздѣляя съ соотечественниками скорбь по поводу тяжелыхъ событій и ненависть къ нечестивымъ Маккавейскимъ правителямъ, какъ главнымъ виновникамъ постигшихъ отечество бѣдствій, авторъ Псалтири Соломона въ видахъ утѣшенія упавшаго духомъ народа старается выяснить истинныя причины совершившихся въ его время событій. Онъ внушаетъ угнетенному народу, что Господь всегда праведенъ въ Своихъ судахъ и что постигшія Іудею бѣдствія есть только временное наказаніе за нечестіе народа и беззаконіе недостойныхъ его начальниковъ; но придетъ вожделѣнный день, когда Господь призритъ на Свой несчастный народъ и возставитъ царство Давидово во всемъ блескѣ его славы подъ водительствомъ грядущаго Христа Господня.

Чтобы придать большій авторитетъ своимъ пѣснямъ, авторъ Псалтири, по примѣру другихъ болѣе или менѣе современныхъ ему писателей, скрылъ свое собственное авторское имя и надписалъ свое произведеніе именемъ премудраго царя Соломона. При выборѣ такого псевдонима онъ могъ руководиться тѣмъ обстоятельствомъ, что въ 3 книгѣ Царствъ (IV, 32) о Соломонѣ говорится: „онъ изрекъ три тысячи притчей, и пѣсней его было тысяча и пять“ [1]); кромѣ того въ канонической Псалтири есть два псалма (71 и 126), которые надписываются именемъ Соломона (לִשְׁלֹמֹה). Дан. Гуэцій

[1]) Іосифъ Флавій также говоритъ, что Соломонъ «сочинилъ книги, содержащія въ себѣ болѣе пяти тысячъ одъ и пѣсней». Древности, VIII, 2, § 5.

предполагаетъ, что авторъ апокрифической Псалтири совсѣмъ не думалъ выдавать ее за произведеніе царя Соломона: „именемъ премудраго царя, говоритъ онъ, авторъ надписалъ свою Псалтирь не для того, чтобы ввести въ обманъ читателей и выдать свои пѣсни за дѣйствительное произведеніе Соломона, но только для того, чтобы показать, что она написана въ подражаніе Соломону. На это указываетъ и надписаніе пѣсней —*ψαλμὸς τῷ Σαλομών*, т. е. Псаломъ Соломоновскій (psalmus Salomonicus) или написанный въ духѣ Соломона“ [1]). Но Гуэцій совсѣмъ забываетъ, что и всѣ псалмы, написанные Давидомъ, также надписываются словами *ψαλμὸς τῷ Δαβίδ*; дательнымъ падежомъ вмѣсто родительнаго (принадлежности) и здѣсь и тамъ переведены еврейскія слова לְדָוִד, לִשְׁלֹמֹה, означающія ничто иное, какъ принадлежность [2]). Едва-ли можно согласиться и съ Дилльманомъ, который предполагаетъ, что надписаніе апокрифической Псалтири именемъ Соломона сдѣлано было въ позднѣшее время читателями псалмовъ, а не ихъ авторомъ [3]); въ данномъ случаѣ Дилльманъ, какъ кажется, основывается на томъ, что въ апокрифической Псалтири имя Соломона ни разу не упоминается (кромѣ надписаній); но вѣдь и въ каноническихъ псалмахъ имя царя Давида упоминается очень рѣдко и притомъ такъ, что на основаніи этихъ упоминаній вовсе нельзя дѣлать заключенія о составленіи богодухновенныхъ псалмовъ царемъ Давидомъ. Фактъ общеизвѣстный, что по заключеніи канона священныхъ книгъ ветхаго завѣта у іудеевъ вошло въ обычай составлять писанія въ подражаніе богодухновеннымъ книгамъ и съ подложными именами выдающихся священныхъ мужей; таковы—Премудрость Со-

---

[1]) У Фабриція—Codex pseudepigr., p. 916.

[2]) Ср. תְּפִלָּה לְמֹשֶׁה, молитва Моисея (Пс. 90, 1); בֶּן לִישַׁי, сынъ Іессея (1 Цар. XVI, 18).

[3]) Real Encycloped., изд. 1-е, т. 12, стр. 305.

ломона, 3 книга Ездры, книга Еноха, Малое Бытіе Моисея, Завѣты двѣнадцати патріарховъ и т. д.; очень естественно, что и авторъ апокрифической Псалтири Соломона взялъ для своего писанія такой псевдонимъ, который могъ придать его пѣснямъ высшій авторитетъ и нѣкоторое священное значеніе.

Для богословской и исторической науки апокрифическая Псалтирь Соломона имѣетъ весьма важное историческое значеніе въ томъ отношеніи, что она даетъ богатый матеріалъ для изученія мессіанскихъ чаяній древняго іудейства предъ явленіемъ въ міръ Спасителя. Съ большею подробностію эти мессіанскія вѣрованія выражены въ апокрифической книгѣ Еноха; но Псалтирь Соломона съ одной стороны подтверждаетъ общераспространенность этихъ вѣрованій въ средѣ палестинскаго іудейства, а съ другой—восполняетъ начертанный тамъ образъ Мессіи, который является въ Псалтири не только могущественнымъ царемъ, призваннымъ покорить подъ власть Іудеевъ весь языческій міръ, но и провозвѣстникомъ святости и правды. Кромѣ того Псалтирь Соломона рисуетъ предъ нами очень яркую картину духовной угнетенности іудеевъ въ періодъ подчиненія ихъ римскому владычеству и благодаря этому даетъ намъ возможность прослѣдить, какимъ образомъ іудеи въ силу тяжелыхъ политическихъ обстоятельствъ постепенно вырабатывали мечтательныя представленія о земномъ царствѣ Мессіи; изъ апокрифической Псалтири мы съ очевидностію убѣждаемся, что представленія іудеевъ о мессіанскихъ временахъ предъ пришествіемъ Спасителя были продуктомъ съ одной стороны чувства озлобленности противъ поработителей избраннаго народа, а съ другой—горячаго и страстнаго желанія отомстить этимъ поработителямъ и занять господствующее положеніе въ средѣ всѣхъ другихъ народностей.

Доцентъ академіи Священникъ **А. Смирновъ.**

О ПРЕВОСХОДСТВѢ МОИСЕЯ

ПРЕДЪ ВСѢМИ ПРОРОКАМИ.

(Библейско-экзегетическое изслѣдованіе противъ Евреевъ).

ПРѢДИСЛОВІЕ.

Христіанство, какъ единая истинная религія на землѣ, имѣетъ подлѣ себя еще двѣ религіи, которыя, хотя тщетно, оспариваютъ у нея первенство и истинное Богооткровенное достоинство и считаютъ себя также религіями истинными, неизмѣнновѣчными: это еврейство и мухаммеданство.

Мы христіане, на основаніи слова Божія, знаемъ и твердо убѣждены въ истинности и Божественномъ происхожденіи своей православно-христіанской религіи; но въ то же время Евреи и особенно мухаммедане не только сами также убѣждены въ подобномъ достоинствѣ своихъ религій, но даже усиливаются иногда и другихъ убѣдить въ томъ. Правда, Евреи говорятъ, что они никогда никого не усиливались убѣдить въ истинности своей религіи, такъ какъ духъ прозелитизма имъ чуждъ совершенно, чѣмъ, по ихъ мнѣнію, и отличается религія еврейская отъ своихъ двухъ соперницъ, религіи христіанской и мухаммеданской. Эти двѣ послѣднія религіи, по мнѣнію Евреевъ, суть двѣ родныя дочери религіи еврейской, вскормленныя и вспоенныя ею же. Но правда ли, что Евреи никогда никого не усиливались убѣдить въ истинности и божественности

своей религіи? Укажемъ нѣкоторые примѣры проповѣди еврейской. Еще Авраамъ и Сарра, по мнѣнію талмудистовъ, *пріобрѣли* своею проповѣдію къ истинной религіи Божіей цѣлыя сотни людей въ Харранѣ [1]). Пророкъ Іона проповѣдуетъ ниневитянамъ; проповѣдь пророка Исаіи касается также не однихъ Евреевъ, но и язычниковъ. Господь нашъ Іисусъ Христосъ говорилъ современнымъ Ему учителямъ еврейскимъ: „горе вамъ, книжники и фарисеи, лицемѣры, что обходите море и сушу, дабы обратить хотя одного; и когда это случится, дѣлаете его сыномъ геенны, вдвое худшимъ васъ“ (Мато. XXIII, 15). Что все это значитъ? Ужели эти факты указываютъ не на миссію Евреевъ? Но въ настоящее время, если у Евреевъ нѣтъ миссіонерскихъ стремленій, то это зависитъ, главнымъ образомъ, отъ того, что идея іудейства не была поставлена Богомъ въ томъ, чтобы Евреямъ заниматься прозелитизмомъ или миссіонерствомъ. Задача еврейскаго народа состояла преимущественно въ сохраненіи закона и Писаній, а законъ служилъ вообще *сѣнію* грядущихъ

---

[1]) См. Быт. XII, 5. «И души, которыя они пріобрѣли въ Харранѣ (וְאֶת־הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר־עָשׂוּ בְּחָרָן)“. Раввинъ Елеазаръ сынъ Симона сказалъ: если всѣ человѣческія существа соберутся для того, чтобы создать муху, то они не въ состояніи были бы однакоже вдохнуть въ нее никакой души, какъ же ты можешь теперь сказать: души, которыя *они сдѣлали* (*ашэръ асу* אֲשֶׁר־עָשׂוּ)? Здѣсь подъ душами слѣдуетъ разумѣть прозелитовъ, которые (при посредствѣ Авраама) достигли до Богопознанія, и изъ этого ты долженъ научиться слѣдующему: кто приводитъ язычника къ Богопознанію, то слѣдуетъ считать его (миссіонера) такимъ, какъ если бы онъ создалъ его (язычника). Почему здѣсь не сказано: души, *которыя онъ сдѣлалъ* (אֲשֶׁר עָשָׂה), но: которыя *они сдѣлали* (אֲשֶׁר עָשׂוּ)? Поелику Авраамъ, какъ замѣтилъ раввинъ Гуна, обратилъ къ іудейству мужчинъ, а Сарра—женщинъ (см. Bibliotheca rabbinica eine Sammlung alter Midraschim zum ersten Male ins deutsche übertragen von Dr. Aug. *Wünsche*. Der Midrasch Bereschiit rabba, das ist die haggadische Auslegung der Genesis. Leipzig. 1880 г. стр. 180).

благѣ, т. е. имѣлъ значеніе только до пришествія Мессіи. Вотъ, почему съ пришествіемъ Іисуса Христа миссія не развивается и не можетъ развиваться у Евреевъ, тогда какъ у христіанскихъ народовъ она составляетъ одну изъ существенныхъ задачъ.

Поэтому имѣетъ вполнѣ научный интересъ вопросъ о взглядахъ исповѣдниковъ упомянутыхъ трехъ религій на основателей и законоположителей ихъ религій. Конечно, мы — христіане исповѣдуемъ Іисуса Христа, Начальника и Совершителя нашей вѣры и нашего спасенія, Сыномъ Божіимъ, давшимъ намъ *благодать и истину* завѣта новаго, евангельскаго, и считаемъ свой евангельскій законъ закономъ непреложнымъ, вѣчнымъ, и мы имѣемъ на это твердыя основанія и убѣдительныя доказательства. Но Евреи и мухаммедане, съ своей стороны, также считаютъ своихъ религіозныхъ законодателей Моисея и Мухаммеда высшими и превосходнѣйшими всѣхъ пророками, а законы ихъ—также вѣчными и неизмѣнными. Разумѣется, Евреи и мухаммедане имѣютъ на это свои основанія и свои взгляды. Вотъ, и представляется для миссіонера крайне необходимымъ собрать основанія и взгляды исповѣдниковъ упомянутыхъ трехъ религій на основателей этихъ религій, разсмотрѣть, по возможности всесторонне, эти основанія и сдѣлать безпристрастные выводы и заключенія. Когда эта работа будетъ закончена, у православнаго миссіонера будетъ въ рукѣ готовое оружіе, или лучше и вѣрнѣе сказать—средство ясно показать Евреямъ и мухаммеданамъ нетвердость ихъ основаній для догматическаго ученія ихъ о пророкахъ Моисеѣ и Мухаммедѣ, ошибочность разныхъ объясненій, а потому и ложность выводовъ и заключеній.

Имѣя въ виду, при помощи Божіей, выполнить или закончить этотъ, давно занимающій меня, трудъ, я рѣшаюсь, — въ настоящій, торжественный для нашего скромнаго Миссіонерскаго Пріюта день, (т. е.

6 ноября 1891 г.) день его основанія и открытія [1]).— предложить Вамъ, любезные слушатели, существенныя, такъ сказать, вѣрованія Евреевъ и ихъ убѣжденія и взгляды *на превосходство Моисея предъ всѣми пророками* [2]).

Надобно имѣть въ виду при этомъ то, что Евреи, возвышая Моисея предъ всѣми пророками, стараются въ то же время унизить Мессію.

Они въ учебныхъ руководствахъ почти опускаютъ ученіе о Мессіи, не говорятъ, какія о Немъ пророчества находятся въ Библіи, и вообще затемняютъ библейское ученіе о Мессіи понятіями или талмудическими, или самоизмышленными. При такомъ отношеніи Евреевъ къ вопросу о Мессіи, при томъ преувеличенномъ взглядѣ ихъ на пророка Моисея и данный ему Богомъ законъ, понятнымъ становится для православнаго миссіонера то равнодушіе, какое Евреи обнаруживаютъ вообще къ религіи христіанской. Преувеличенный ихъ взглядъ на Моисея и его законъ составляетъ, если позволительно такъ выразиться, китайскую стѣну, которая препятствуетъ Евреямъ видѣть то, что находится за этою стѣною. Яснѣе сказать — этотъ взглядъ препятствуетъ имъ безпристрастно обсудить ученіе Ветхаго Завѣта о Мессіи и, конечно, онъ препятствуетъ имъ обращаться въ христіанство.

Посему я намѣренъ прежде всего разсмотрѣть ученіе Евреевъ о превосходствѣ Моисея пророка предъ всѣми ветхозавѣтными пророками и показать, на сколько основательны тѣ доказательства, какими Евреи защищаютъ это свое ученіе о пророкѣ Моисеѣ.

Искренно мнѣ хочется еще заявить, что къ разсмотрѣнію этого вопроса меня побуждала не одна мис-

---

[1]) Казанскій частный Миссіонерскій Пріютъ основанъ былъ съ благословенія въ Бозѣ почившаго московскаго митрополита Иннокентія въ 1875 г. 6 ноября, а закрытъ въ декабрѣ 1892 г.

[2]) Во всемъ объемѣ настоящій трудъ не былъ прочитанъ по случаю закрытія Пріюта.

сіонерская задача, а сердечное желаніе раскрыть неправильный взглядъ Евреевъ на Моисея пророка и тѣмъ содѣйствовать Евреямъ въ достиженіи спасенія. Мы христіане также не унижаемъ Моисея пророка; но мы не преувеличиваемъ нисколько его высокой и безъ преувеличеній личности: мы не сдѣлали изъ личности Моисея непроницаемой стѣны, которая бы закрывала отъ насъ рядъ другихъ пророковъ, провозвѣстниковъ божественнаго ученія вообще и преимущественно провозвѣстниковъ ученія о пришествіи Мессіи.

Итакъ выслушаемъ болѣе или менѣе полное ученіе Евреевъ о пророкѣ Моисеѣ, и потомъ сдѣлаемъ библейско-критическій анализъ этого ученія. Мы думаемъ, что послѣ этой работы ясно можно будетъ видѣть, на сколько несправедливы усилія Евреевъ возвысить Моисея предъ всѣми пророками.

Такъ какъ ученіе Евреевъ-талмудистовъ о превосходствѣ Моисея пророка предъ всѣми другими ветхозавѣтными пророками окончательно утвердилось, какъ намъ думается, въ XII вѣкѣ, со времени Моисея Маймонида, то мы и представимъ ученіе Моисея Маймонида [1]) объ этомъ превосходствѣ болѣе или менѣе подробно, потому что это ученіе формулировано ученымъ Маймонидомъ въ догматъ еврейской вѣры [2]).

[1]) Краткія свѣдѣнія о жизни и ученыхъ трудахъ Моисея Маймонида см. въ книгѣ: Міровоззрѣніе талмудистовъ въ выдержкахъ изъ главнѣйшихъ книгъ раввинской письменности. Спб. 1874 г. т. I, стр. 260—261.

[2]) Мы приведемъ мысли М. Маймонида о превосходствѣ Моисея пророка по книгѣ раввина Елія Соловейчика: קוֹל קוֹרֵא (гласъ вопіющаго). La Bible, le Talmud, et L'Évangile par le Rabbin *Elie Soloweyczyk*, auteur d'un Commentaire sur Maimonide. Traduit de l'Hébreu par L. *Wogue*, grand Rabbin. Paris. 1875 г., стр. 52—68.

„Мы должны вѣрить, что нашъ учитель Моисей былъ *первѣйшій между всѣми пророками*, какъ предшествовавшими ему, такъ и бывшими послѣ его. Всѣ они ниже его, ибо Моисей имѣлъ привиллегію въ родѣ человѣческомъ, *онъ зналъ божество такъ, какъ никто изъ людей* не зналъ и никогда не будетъ знать его. *Онъ* такъ возвышался надъ условіями человѣчества, что *сдѣлался равнымъ ангеламъ* и уподоблялся имъ по природѣ. Не было между нимъ и истиною божественною ни одной преграды, которой бы онъ не уничтожилъ и не преодолѣлъ, ни одного изъ тѣхъ препятствій, которыя происходятъ отъ матеріи и ея несовершенствъ [1]).

Въ немъ были уничтожены всѣ способности воображенія и чувствъ, всѣ земныя желанія и вожделѣнія, такъ что *онъ сдѣлался чистымъ умомъ;* и поэтому о немъ говорили, что *онъ говорилъ съ Богомъ* прямо, *безъ посредства ангеловъ*“ [2])... (Далѣе слѣдуютъ у Май-

---

[1]) Позволительно, думаемъ мы, говоритъ раввинъ Соловейчикъ, болѣе ревностному израильтянину находить нѣкоторое преувеличеніе въ этой мысли Маймонида, или по крайней мѣрѣ въ его языкѣ. По мнѣнію Синагоги, Богъ одинъ совершенъ и непогрѣшимъ. *Для того, чтобы быть выше другихъ людей, Моисей не долженъ бы быть человѣкомъ.* Это и вытекаетъ дважды изъ свидѣтельства Пятокнижія (Исход. XXXIII, 20 и Числ. XX, 12), и изъ свидѣтельства Талмуда (Siphrè на Числ. XXXI; *Peçach* 66^{b} etc.) и изъ свидѣтельства самого Маймонида (Huit chap. Ch. IV).

[2]) Намекъ на прозваніе, которое арабы даютъ Моисею: *Кялим-у-лла* كليم الله: Собесѣдникъ Божій (см. Note de Pococke).—

монида краткія разсужденія о важности вопроса и изложеніе *разностей*, въ количествѣ *четырехъ*, которыя составляютъ пророческое превосходство Моисея. Мы откладываемъ пока эти подробности, которыя заняли бы здѣсь много мѣста и которыя притомъ можно найти въ *Mischné Tôrah* того же автора: *hilkh Jeçôde ha-Tôrah*, VII, 6; cf. Guide, part. II, ch. 35).

Важное мѣсто, гдѣ встрѣчается установленнымъ и, въ нѣкоторомъ родѣ, рѣшеннымъ, превосходство Моисея, слѣдующее [1]):

„Если бы онъ (т. е. Моисей) не былъ вашимъ пророкомъ, то Я, Вѣчный, являлся бы ему въ видѣніи, во снѣ говорилъ бы съ нимъ. Но нѣтъ, Моисей есть рабъ Мой; во всемъ дому Моемъ онъ самый вѣрный; лицемъ къ лицу Я говорю съ нимъ, чрезъ созерцаніе, а не загадками".

Нашъ VII догматъ, провозглашающій не только авторитетъ Моисея, но и его превосходство надъ всѣми другими пророками, говорятъ Евреи-талмудисты,—находитъ двойной отголосокъ въ Новомъ Завѣтѣ. Относительно перваго пункта—вещь очевидная, потому что Евангеліе всецѣло основываетъ свой главный авторитетъ на Пятокнижіи и ссылается на каждой страницѣ на слова Моисея. Что касается второго пункта, то свидѣтельство Божіе въ пользу Моисея повторено буквально Павломъ въ его посланіи къ Евреямъ (III, 5). „И Моисей вѣренъ во всемъ домѣ Его" [2]).

По сообщенію же Гольдберга, это выраженіе означаетъ скорѣе: носитель рѣчи Божіей (Le porte-parole de Dieu)—онъ тотъ, который носитъ Его слово и Его распоряженія. Сравн. *amora* Талмуда.

[1]) Числ. XII, 6—8. Слова Бога къ Аарону и Маріамнѣ. Переводъ этого труднаго мѣста заимствованъ, говоритъ раввинъ Соловейчикъ, изъ нашего перевода Пятокнижія, гдѣ можно читать замѣчанія, которыя дополняютъ и подтверждаютъ его. Но, само собою разумѣется, говоритъ раввинъ Соловейчикъ, что мы не навязываемъ его и ниже будемъ смягчать его по требованію обстоятельствъ.

[2]) Домъ Господень. Переводъ по текстамъ греческому и латинскому.

Вотъ теперь точка зрѣнія Талмуда (Tr. *Jebham.* 49^{b}): „Всѣ другіе пророки, говоритъ онъ, видѣли *Бога* (или *истину*) въ зеркалѣ темномъ; Моисей видѣлъ въ зеркалѣ ясномъ и чистомъ". Въ этой метафорѣ есть нѣчто необыкновенное. Зеркало можетъ только отражать то лице, которое смотрится въ него; по мѣрѣ того какъ оно будетъ красиво, или некрасиво, таково будетъ его изображеніе. Итакъ свойство видѣнія зависитъ отъ человѣка, а не отъ зеркала, и объ этомъ-то человѣкѣ долженъ былъ говорить Талмудъ. Но вотъ какое было мнѣніе нашихъ ученыхъ.

Извѣстно, что человѣкъ состоитъ изъ тѣла и души, другими словами, изъ матеріи и духа: тѣло обнаруживаетъ себя пожеланіями и страстями, а духъ разумомъ и мудростію. Эти два противоположные элемента, оспаривающіе наше бытіе, составляютъ человѣка, такъ сказать, живую антиномію. Тѣло привязываетъ его къ землѣ, душа побуждаетъ его стремиться къ небу. Одно навязываетъ ему свои матеріальныя вожделѣнія, удовлетвореніе своихъ чувствъ, удовлетвореніе своихъ скотскихъ наклонностей; другая, т. е. душа, своимъ высокимъ полетомъ, влечетъ его въ область правды, красоты и добра, къ правосудію, добродѣтели и знанію. Это значитъ, что тѣло есть сынъ праха, душа — лучъ вѣчнаго Ума, и что каждое изъ нихъ носитъ на себѣ слѣды своего первоначальнаго происхожденія. Терзаемый такими противоположными чувствами, возбуждаемый этими противорѣчивыми наклонностями, надо удивляться, какъ человѣкъ можетъ жить. И онъ живетъ, въ самомъ дѣлѣ, только потому, что всемогущая воля сдерживаетъ вмѣстѣ оба эти элемента, которые составляютъ его, и онъ перестаетъ жить тогда, когда эта самая воля позволяетъ имъ распасться. Не въ этомъ ли смыслѣ Талмудъ говоритъ (Tr. Aboth, IV, въ концѣ [1]):

[1]) Еврейскій молитвословъ, впервые переведенный на русскій языкъ гродненскимъ раввиномъ О. Я. *Гурвичемъ*. Вильна. 1870 г. изд. 2, стр. 307.

„Ты живешь вопреки себѣ“, т. е. что жизнь человѣческая есть состояніе *принужденное*, соединеніе, вопреки природѣ, двухъ началъ враждебныхъ другъ другу?

Но, кто стремится къ совершенству, къ обладанію Святымъ Духомъ, идеаломъ своей разумной души, тотъ долженъ стараться постоянно, чтобы способности и наклонности его души имѣли перевѣсъ надъ способностями и наклонностями его тѣла; „всегда, какъ выражаются наши ученые (Talm. Berakh. 5^a), человѣкъ долженъ возбуждать въ себѣ духъ добра противъ духа зла“, — благородныя страсти противъ дурныхъ, душу противъ тѣла. Да, всегда! Ибо эта борьба должна быть безпрерывна, это есть самый законъ человѣчества. Кто не идетъ впередъ, тотъ отступаетъ, кто не совершенствуется, тотъ унижаетъ себя; и на пути добродѣтели, какъ и на пути знанія, никто не можетъ оставаться неподвижнымъ. „Путь жизни находится *вверху* и разумный человѣкъ избѣгаетъ бездны, которая *внизу* (Притч. XV, 24)“, т. е. человѣкъ разсудительный, который стремится къ достиженію жизни вѣчной, не перестаетъ ни на одну минуту направлять свой взоръ и свое сердце, свою мысль и свои усилія къ странамъ высшимъ, гдѣ пребываетъ благо, подъ опасеніемъ упасть въ низшія страны зла. И когда душа сдѣлается такимъ образомъ госпожею тѣла, все поведеніе дѣлается неизмѣнно сообразнымъ съ требованіями разума. Какъ говорятъ наши мудрецы (Berakh. 61^b): „праведные управляются духомъ добрымъ, злые—духомъ злымъ, простой народъ —тѣмъ и другимъ попеременно“. *Духъ добра*—это есть разумъ, т. е. душа; *духъ зла*—это страсть, чувственность, т. е. тѣло. Люди добрые повинуются своей душѣ; поэтому каждый шагъ, дѣлаемый ими на этомъ пути, укрѣпляетъ ихъ въ добрѣ болѣе и приводитъ ихъ къ бо́льшему совершенству. Вознагражденіе за добро, это—добро (Tr. *Aboth*, IV) [1]. Злые порабощены

[1]) См. Еврейскій молитвословъ, впервые переведенный на русскій языкъ гродненскимъ раввиномъ *О. Я. Гурвичемъ*. Изд. 2. Вильна. 1870 г. Пирке Аботъ (Главизны отцевъ), стр. 301.

своему тѣлу; поэтому каждый шагъ на пути зла погружаетъ ихъ въ оное болѣе, и всякое паденіе бываетъ для нихъ поводомъ къ новому паденію: „наказаніе за зло есть самое зло“ (тамъ же). Наконецъ, умы посредственные и простые уступаютъ поперемѣнно тому и другому началу, стремятся поперемѣнно восходить, низходить, подвергаются то вліянію души, которая возноситъ ихъ къ небу, то власти тѣла, которое влечетъ ихъ къ землѣ, и, колеблемые этимъ паденіемъ, которое изнуряетъ ихъ, они никогда не могутъ возвыситься до того совершенства, которое дѣлаетъ человѣка праведнымъ по преимуществу, еще менѣе до того совершенства, которое дѣлаетъ человѣка пророкомъ.

Здѣсь слѣдуетъ припомнить замѣчательное утвержденіе Талмуда (Tr. *Nedar.* 38^a, сравн. Schabbath, 92^a): „Даръ пророчества даруется только человѣку мудрому, сильному и богатому“; утвержденіе, которое должно быть дополнено толкованіями Мишны (Tr. *Aboth.* IV) [1]: „Кто истинно *мудръ*? Тотъ, кто умѣетъ научаться отъ всякаго человѣка...“, т. е. тотъ, кто, какъ бы онъ самъ ни былъ вполнѣ ученъ, знаетъ, что ему всегда нужно учиться, совѣтуется скромно съ самыми низкими и не пренебрегаетъ ничьими уроками. „Кто истинно *сильный*? Тотъ, кто умѣетъ побѣждать самого себя....“, т. е. кто не боится вступать въ борьбу съ порочными склонностями матеріи и кто съумѣлъ покорить ихъ подъ власть духа. „Кто истинно *богатъ*? Тотъ, кто доволенъ своимъ жребіемъ“, ибо богатый, недовольный своимъ жребіемъ, есть бѣдный, а бѣдный, довольный своею судьбою, есть богатый. Спокойствіе ума есть необходимое условіе его ясности, и безъ этой послѣдней, въ свою очередь, невозможно вдохновеніе пророческое.

---

[1]) См. Еврейскій молитвословъ, впервые переведенный на русскій языкъ гродненскимъ раввиномъ О. Я. *Гурвичемъ*. Изд. 2. Вильна. 1870 г. стр. 299.

Впрочемъ, *условія* этого *вдохновенія* были изложены Маймонидомъ подробно во многихъ его сочиненіяхъ. Мы ограничимся, говоритъ раввинъ Соловейчикъ, для краткости, выпискою слѣдующаго мѣста изъ его *Compendium du Talmud* (Mischn. Tôrah, loc. cit, VII, 1 и 2): „Одинъ изъ принциповъ іудейской вѣры состоитъ въ томъ, чтобы признавать, что Богъ сообщаетъ извѣстнымъ людямъ даръ пророчества. Этотъ даръ дается только тому, кто *мудръ* по преимуществу, господинъ своихъ страстей, которыя онъ подчиняетъ сужденію своего разума, и одаренъ характеромъ самымъ возвышеннымъ и самымъ благороднымъ. Человѣкъ, владѣющій всѣми этими качествами, можетъ безнаказанно проникать въ рай и предаваться созерцанію важныхъ таинствъ, которыя рай заключаетъ въ себѣ; ибо его умъ хорошо приготовленъ къ пониманію ихъ, онъ освященъ наивозможнымъ образомъ, отрѣшенъ отъ матеріальныхъ заботъ черни, отъ хлопотъ и тщетныхъ интересовъ вѣка. Имѣя взоръ безпрестанно устремленный къ высотамъ небеснымъ, душу, *привязанную къ престолу Божію*, онъ созерцаетъ святыя и чистыя явленія, удивляется чудесной гармоніи творенія божественнаго, отъ формы первоначальной до пупа земнаго и вездѣ открываетъ безконечное величіе Творца. Духъ Святый съ этого времени вдохновляетъ его, и это вдохновеніе возвышаетъ его наравнѣ съ ангелами, именуемыми „ишимъ“ *ischim*, такъ что онъ дѣлается другимъ человѣкомъ, человѣкомъ превосходящимъ даже мудрѣйшихъ и сознающимъ это превращеніе. Такимъ-то образомъ Самуилъ могъ сказать Саулу (1 Цар. X, 6): „И осѣнитъ тебя Духъ Господень, въ сообществѣ ихъ ты сдѣлаешься пророкомъ и ты будешь совершенно другимъ человѣкомъ“. — Но, существуютъ многія *степени во вдохновеніи пророческомъ;* и какъ въ дѣлѣ знанія, иная личность владѣетъ имъ въ большей степени, чѣмъ другая, тоже въ отношеніи вдохновенія — одинъ пророкъ можетъ быть выше другого пророка...“.

Можно сближать съ этимъ мѣстомъ нашего ученаго градацію, формулированную Талмудомъ (*Abod. Zar.* 20^b): „Изученіе закона божественнаго имѣетъ первымъ слѣдствіемъ осторожность религіозную; послѣдняя ведетъ къ ревности, ревность къ воздержанію, воздержаніе къ умѣренности, эта послѣдняя къ чистотѣ, чистота къ благочестію, благочестіе къ смиренію, смиреніе къ страху отъ грѣха, а боязнь грѣха—къ святости, святость къ *вдохновенію*...“ — И однакожъ, эти условія, требуемыя для полученія дара пророчества, еще недѣйствительны, если не будутъ присоединены къ нимъ слѣдующія:

1) Нужно сдѣлаться достойнымъ этого чрезъ болѣе или менѣе продолжительное *уединеніе*, гдѣ съ одной стороны умъ предается духовному созерцанію и приготовляетъ себя къ тому, чтобы удостоиться сообщеній свыше, и гдѣ съ другой стороны, свободный отъ заботъ земныхъ, онъ могъ бы пріобрѣсти ту совершенную ясность, безъ которой экстазъ невозможенъ. Такимъ-то образомъ мы видимъ Елисея, требующаго музыки, чтобы придти въ это духовное состояніе, и какъ только музыкантъ заигралъ на своемъ инструментѣ, рука Господня (т. е. вдохновеніе) бысть на пророкѣ (4 Цар. III. 15).—Божество, говорятъ еврейскіе ученые, ссылаясь на этотъ самый текстъ, не сообщается ни въ апатіи, ни въ печали, ни въ пустыхъ занятіяхъ или суетныхъ разговорахъ, но только въ радости, которая сопровождается добрымъ дѣйствіемъ“ (Тг. *Schabb.* 30^b). Моисей Маймонидъ (loc. cit. § 4) развиваетъ ту же мысль.

2) Нужно стараться, сколько возможно, освободиться отъ требованій тѣла. Между тѣломъ и душею, мы говорили, существуетъ антагонизмъ натуральный и постоянный; и, какъ бы душа ни возвышалась надъ матеріей, рѣдко бываетъ, чтобы она господствовала надъ нею на столько, чтобы унять борьбу. Такъ мы видимъ, что пророки вообще, даже во время вдохновенія, испытывали необыкновенную физическую тре-

вогу, блѣднѣли, дрожали, впадали въ обморокъ. Авраамъ, въ таинственномъ видѣніи (кн. Быт. XV, 12) дѣлается жертвою „страха темнаго, сильнаго“, и Даніилъ, въ подобномъ случаѣ, самъ повѣствуетъ намъ (Дан. X, 8), что его физіономія вдругъ измѣнилась и онъ впалъ въ глубокій обморокъ. Это значитъ, что кризисъ пророческій,—когда душа стремится къ небу, между тѣмъ какъ тѣло удерживаетъ насъ на землѣ,—производитъ во всемъ существѣ сотрясеніе, которое можетъ доходить, въ извѣстныхъ случаяхъ, до признаковъ безумія.

Съ этой точки зрѣнія можно легко дать себѣ отчетъ въ сказаніи талмудическомъ, по которому „четверо ученыхъ проникли въ рай, но съ очень разными успѣхами: Бенъ Азай, Бенъ Зома, Ахеръ и раввинъ Акиба. Бенъ Азай посмотрѣлъ смѣло и погибъ; Бенъ Зома, подобно безразсудному, былъ пораженъ безуміемъ; Ахеръ опустошилъ растенія: одинъ раввинъ Акиба могъ войти и выйти цѣлымъ и невредимымъ“ [1]). Но эта значительная разность въ результатахъ зависитъ отъ разности самыхъ лицъ, отъ ихъ организаціи, отъ ихъ поступковъ. Раввинъ Акиба имѣлъ здравый и крѣпкій умъ, который могъ владѣть тѣломъ и препятствовать ему противодѣйствовать въ его стремленіяхъ; да и можно ли было „входить безнаказанно“ во святилище истинъ высокихъ и насыщать ими свою душу, а онъ „вступилъ въ оное безнаказанно“, т. е. безъ потрясенія и пертурбаціи для своего тѣла. Бенъ Зома не могъ достаточно обуздать это непокорное тѣло, и еще менѣе могъ сдѣлать это Бенъ Азай; ихъ умы не были ни довольно крѣпки, чтобы противиться влеченіямъ тѣла, ни довольно очищены, ни довольно даже приготовлены, чтобы постигнуть и усвоить себѣ истины высокія. Они должны были пасть въ борьбѣ: одинъ

[1]) См. еще не талмудическое сказаніе, а Богооткровенное о св. Ап. Павлѣ—2 Коринѳ. XII, 2, 4.

впалъ въ безуміе, другой умеръ. Что касается до Елиша Ахера, то его нравственное приготовленіе было не только неполное, но оно было ложное; онъ хотѣлъ вникнуть, при свѣтѣ разума человѣческаго, въ дѣла, которыя, ему недоступны, въ вѣрованія чуждыя его области, и не будучи въ состояніи понять, отвергъ ихъ. Такимъ-то образомъ погибаютъ съ лучшими намѣреніями, когда направляютъ ихъ въ противную сторону [1]). Но окончимъ изложеніе подробностей о пророчествѣ.

3) Пророки вообще получаютъ вдохновеніе, ощущаютъ откровенія божественныя только чрезъ посредство ангела; и вотъ, какъ изъясняетъ Маймонидъ, собственный смыслъ уже цитованнаго мѣста книги Чиселъ (XII, 6—8): „если бы онъ не былъ вашимъ пророкомъ, то Я, Вѣчный, являлся бы ему въ видѣніи, во снѣ говорилъ бы съ нимъ“... Поэтому умозрѣніе пророковъ, далекое отъ того, чтобы быть созерцаніемъ яснымъ и прямымъ, каково созерцаніе Моисея, не происходитъ ли по большей части только при помощи *образовъ символическихъ*, которые являются имъ въ родѣ покрывала, употребленнаго между Богомъ и человѣкомъ, и которое позволяетъ пророку знать волю Божію только пропорціонально его разумѣнію болѣе или менѣе ясному.

---

[1]) Изъ этого разсказа можно заключить, что четверо дѣйствительно хотѣли проникнуть въ рай, или на небо еще при жизни своей. Но въ словахъ талмудическихъ объ этихъ четверыхъ оказывается не болѣе, какъ аллегорія. Именно: Берайта говоритъ, что четверо вошли въ Парадисъ (т. е. проникли въ тайны Торы), именно Бенъ Азай, Бенъ Зома, Элиша (впослѣдствіи названный Ахеръ, т. е. отвергнутый), и равви Акиба. Первый заглянулъ въ тайники Парадиса и умеръ; второй заглянулъ туда и впалъ въ умопомѣшательство; третій портилъ насажденныя тамъ деревья (т. е. впалъ въ страшныя заблужденія); но послѣдній вошелъ благополучно и вышелъ благополучно (см. Трактатъ Баба-Кама изъ Вавилонскаго Талмуда, впервые переведенный на русскій языкъ. *Моисея Базилевскаго.* Варшава. 1891 г. введеніе, стр. XI).

Ясно, что это двѣ области разныя: иное дѣло быть восхищену въ рай, иное — погружаться въ уразумѣніе закона Божія вообще.

Такъ объясняется, по моему мнѣнію, говоритъ Моисей Маймонидъ, разговоръ, который мы читаемъ въ началѣ пророчествъ Іереміи. Богъ спрашиваетъ его (Іерем. I, 11, 12): „что ты видишь, Іеремія? А я сказалъ: вижу трость изъ миндальнаго дерева. Тогда Господь сказалъ мнѣ: ты хорошо видишь; ибо Я бдительно смотрю, чтобы исполнились слова Мои". Что означаютъ этотъ вопросъ и этотъ отвѣтъ? И зачѣмъ это выраженіе: ты хорошо видишь? Правда, прекрасная заслуга видѣть то, что показываетъ ему Богъ! Не было, поэтому, надобности быть пророкомъ. Но, въ моей системѣ, говоритъ Маймонидъ, эти особенности объясняются очень хорошо.

Іеремія, *низшій Моисея, какъ и всѣ другіе пророки*, не понималъ факта явственнаго и единственнаго, но изъ многосложныхъ и разнообразныхъ образовъ, между которыми его разумъ могъ различить главный, тотъ, который долженъ былъ наилучше выражать мысль божественную. Итакъ вотъ смыслъ разговора: „между разными предметами твоего видѣнія, Іеремія, какой ты отличаешь, какъ главный и самый знаменательный?— Трость миндальнаго дерева; другіе образы или символы—суть только второстепенные.—Хорошо ты разсуждаешь, пророкъ! Ибо Я также бдительно смотрю и проч. [1]).

4) Вслѣдствіе эмблематическаго характера своихъ видѣній, большая часть пророковъ передавали народу божественную волю въ образной, символической, очень часто темной и странной формѣ, чего никогда не дѣлаетъ Моисей. „То, что открывается пророку, говоритъ Маймонидъ (l. cit. § 3), представляется ему подъ видомъ символовъ, въ которыхъ онъ тотчасъ же на-

---

[1]) Здѣсь въ языкѣ пророка встрѣчается особенный оборотъ: трость миндальнаго дерева по-еврейски называется *маккѣль шáкедъ* — מַקֵּל שָׁקֵד и «бдительно смотрю» выражено также глаголомъ *шóкедъ*: שֹׁקֵד.

ходитъ смыслъ и надлежащее объясненіе. Примѣрами могутъ служить таинственная *лѣстница*, которую видѣлъ патріархъ Іаковъ и по которой восходили и нисходили ангелы (Быт. XXVIII. 12); *животныя* въ видѣніи Іезекіиля (Іез. III, 1—3) и т. д. Пророкъ или разсказываетъ символъ и его значеніе, какъ въ только что приведенныхъ случаяхъ, или объясняетъ одно лишь значеніе, а иногда даже загадочное видѣніе остается безъ всякаго объясненія. Но каковъ бы ни былъ методъ изложенія, пророческія откровенія всегда являются подъ видомъ символовъ и загадокъ".

Вотъ тѣ исключительныя условія, которыми большею частію сопровождалось появленіе пророческихъ откровеній; но ни одно изъ нихъ не подходитъ къ Моисею, *царю пророковъ*, потому что—

1) Въ теченіе всей своей пророческой дѣятельности онъ ни разу не нуждался въ *приготовленіи себя* къ полученію откровенія и, если ему представлялся какой либо затруднительный случай, онъ могъ непосредственно обращаться къ свѣту съ высоты: „Подождите, говоритъ онъ просящимъ у него совѣта, я узнаю о томъ, что Вѣчный прикажетъ относительно васъ" (Числ. IX, 8). Вотъ почему тѣло Моисея, порабощенное могуществомъ духа, и само стало, такъ сказать, преобразившимся и одухотвореннымъ. Состояніе организма и удовлетвореніе его потребностямъ было доведено у Моисея до возможной простоты, такъ что тѣло не могло болѣе препятствовать проявленію духовныхъ силъ, и вдохновеніе сходило на Моисея во всякій часъ по его желанію.

Этимъ и объясняется странное выраженіе священнаго бытописателя (Второз. XXXIV, 6): „Его (Моисея) похоронили въ долинѣ и т. д..... но никто не зналъ мѣста его погребенія". Какъ! даже въ то время, когда онъ былъ погребенъ,—потому что „не зналъ"—время прошедшее, — не знали, гдѣ его могила! По крайней мѣрѣ ее долженъ былъ бы знать тотъ, кто хоронилъ его, и тѣ, кто былъ при этомъ погребеніи. Но истин-

ный смыслъ этой фразы тотъ, что „никто не *постигъ* его могилы“, т. е. никто не могъ понять того, какъ могло найтись на землѣ мѣсто, гдѣ можно было бы положить такое тѣло. Я объясняю себѣ это такъ: человѣческое тѣло, какъ извѣстно, состоитъ изъ 4-хъ элементовъ: огня, воздуха, воды и земли. Какъ и всякое сложное тѣло [1]), оно разрушается смертію, и каждый изъ составныхъ его элементовъ возвращается къ своему соотвѣтствующему источнику: воздухъ (духъ) возвращается къ духу, земля къ землѣ по словамъ Экклезіаста (XII, 7): „Прахъ снова обращается въ землю, какою и былъ, а духъ возвращается къ Богу, Который его далъ“; — огненныя частицы снова воспринимаются огнемъ, а водяныя—водой [2]). А цѣль Библіи въ томъ только и состоитъ, чтобы показать, на сколько свято и чисто было тѣло Моисея. Я *объясняю* текстъ слѣдующимъ образомъ: Его похоронили въ долинѣ; но никто не понялъ этой могилы, никто не могъ объяснить себѣ, какъ это похоронили такое чудное тѣло, которое давно уже обратилось, такъ сказать, въ духъ, и, не имѣя въ себѣ ничего земнаго, не должно бы быть и предаваемо землѣ.

Кстати приведемъ еще слѣдующее мѣсто изъ Mischnah по трактату Aboth (гл. V, § 6): „Десять пред-

---

[1]) По ученію древней физики. Мы крайне осторожно, говоритъ раввинъ Соловейчикъ, относимся къ теоріямъ М. Маймонида и его толкованію, хотя и остроумному. Изъ дальнѣйшаго изложенія, равно какъ и изъ помѣщаемой ниже замѣтки, видно, что онъ нѣсколько злоупотребляетъ (играетъ) еврейскимъ словомъ *rouach*, которое въ одно и тоже время означаетъ *вѣтеръ* или воздухъ, и *духъ*, въ родѣ греческаго *пневма* πνεῦμα и латинскаго *spiritus*.

[2]) Не отсюда ли взялся обычай, какъ у іудеевъ, такъ и у христіанъ, ставить около мертвеца или въ той комнатѣ, гдѣ человѣкъ умеръ, воду и свѣтильникъ? Вотъ огонь и *вода* рядомъ съ этимъ недвижимымъ трупомъ, который теперь ничто иное, какъ земля; остается элементъ духъ; но такъ какъ его нѣтъ, то слѣдовательно онъ уже не принадлежитъ болѣе къ этому низшему міру. Не является ли этотъ обычай выразительнымъ символомъ нашей вѣры въ духовность души и, слѣдовательно, въ ея безсмертіе?

метовъ были сотворены въ пятницу вечеромъ, въ сумерки: бездна (Корсева), слово ослицы (Валаамовой), радуга и т. д., нѣкоторые прибавляютъ сюда также и гробницу (или мѣсто погребенія) Моисея". Вотъ смыслъ этого мѣста. Извѣстно, что все существующее, кромѣ Бога, было сотворено въ 6 дней, и съ наступленіемъ субботы уже не было новаго творенія. Съ другой стороны, все сотворенное ощущается нами или при посредствѣ нашихъ чувствъ, или же, по крайней мѣрѣ, можетъ быть представлено въ нашемъ воображеніи. Но Мишна (Mischnah) хочетъ сказать, что въ 10 предметахъ мы не можемъ отдать себѣ отчета; они не могли быть сотворены ни въ 6 дней, потому что тогда мы могли бы ихъ ощущать, ни въ субботу, такъ какъ тогда твореніе уже было окончено. Слѣдовательно, они должны были появиться въ ночь съ пятницы на субботу, въ моментъ такой же неуловимый, какъ неуловимы и самые эти предметы. А такъ какъ могила Моисея принадлежитъ къ числу ихъ, отсюда и понятно, почему наши ученые считаютъ это чѣмъ-то страннымъ и необъяснимымъ.

2) Получая откровеніе, Моисей *не дрожалъ* и не обмиралъ, какъ другіе пророки, а оставался спокойнымъ и величественнымъ, потому что его тѣло, уже преображенное и покоренное духомъ, естественно сохраняло свое положеніе. Этимъ объясняется та легкость, съ которою Моисей получалъ откровенія отъ Бога и самъ съ своей стороны сообщалъ Ему свои мысли,—легкость, которую Писаніе такъ хорошо характеризуетъ словами (Исх. XXXIII, 11): „Предъвѣчный разговаривалъ съ Моисеемъ лицемъ къ лицу, какъ человѣкъ говоритъ съ человѣкомъ".

3) Откровеніе давалось Моисею всегда *въ ясной и внятной формѣ и безъ всякаго посредника* между нимъ и Богомъ: не было ни ангела, который передавалъ бы ему волю Божію, ни загадочныхъ символовъ, въ которыхъ приходилось искать истину. Именно на это ясно и указываетъ уже приведенное нами мѣсто изъ книги

Числъ (XII, 6—8). Напримѣръ, въ то время, какъ Богъ, желая внушить Іереміи, чтобы тотъ, „торопился исполненіемъ его приказаній“ относительно Израиля, находилъ нужнымъ прибѣгать къ околичностямъ, къ аллегорическому видѣнію миндальной вѣтви,—Моисею Онъ передавалъ свою мысль прямо, и Моисей тотчасъ же усвоивалъ ее. То *зеркало*, въ которомъ отражалась для Моисея воля Господня, было у него чисто, тогда какъ у другихъ пророковъ оно было тускло, темно и помрачено человѣческой природой.

4) Какъ ясны были откровенія Моисея, такъ же ясны были и тѣ выраженія, въ которыхъ онъ передавалъ ихъ: всѣ вещи онъ называетъ ихъ собственными именами; простота и ясность — характерныя отличія его языка. Онъ говоритъ такъ, какъ чувствуетъ, „чрезъ созерцаніе, а не загадкой“.

Всѣ эти *преимущества* Моисея предъ другими пророками имѣлъ въ виду и Самъ Богъ, когда сказалъ: „Изъ всего Моего дома—это самый вѣрный, самый близкій Мнѣ...“, т. е. глубже всѣхъ проникшій Мою волю. А такъ какъ Новый Завѣтъ, какъ мы видѣли, буквально воспроизводитъ эти слова, то, слѣдовательно, онъ необходимо допускаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и всѣ вышеприведенные доводы во всей ихъ важности. Итакъ, вотъ еще пунктъ, въ которомъ Новый Завѣтъ присоединяется къ израильскому ученію и вмѣстѣ съ синагогой признаетъ, что *Моисей былъ выше всѣхъ пророковъ*“.

Изъ всего, что мнѣ пришлось прочитать о превосходствѣ Моисея предъ всѣми пророками, я представлю Вашему вниманію слѣдующій, такъ сказать, перечень положеній или тезисовъ еврейскихъ объ этомъ превосходствѣ.

1) Евреи считаютъ всѣхъ вообще пророковъ ниже Моисея, потому что Моисей есть избраннѣйшій изъ пророковъ (הבהור שבנביאים), какъ Іаковъ называется превосходнѣйшимъ избранникомъ среди праотцевъ (הבהור שבאבות). Моисей *глава всѣхъ пророковъ*, *отецъ пророковъ*, онъ — *царь пророковъ*.

2) Моисей имѣлъ привиллегію въ родѣ человѣческомъ—позналъ Божество такъ, какъ никто изъ людей не зналъ и никогда не будетъ знать его.

3) По природѣ своей Моисей былъ выше всѣхъ смертныхъ; онъ преодолѣлъ всѣ препятствія тѣла, сдѣлался *чистымъ умомъ*, сравнялся съ ангелами.

4) Поэтому онъ *говорилъ съ Богомъ безъ посредства ангеловъ.*

5) Моисей, будучи высокъ по своимъ нравственнымъ совершенствамъ, *не приготовлялся къ полученію божественныхъ откровеній*; онъ не нуждался въ приготовленіи для сего: откровенія всегда сходили къ нему по его желанію.

6) Получая откровенія, *Моисей не дрожалъ, какъ другіе пророки.*

7) Богъ говорилъ съ *Моисеемъ* не чрезъ образы символическіе, *но лицемъ къ лицу.*

8) Моисей, по мнѣнію Евреевъ, даже будто и не умиралъ такъ, какъ умирали другіе пророки, и на землѣ даже не нашлось и мѣста для его могилы.

Я не буду здѣсь перечислять многихъ другихъ, частныхъ положеній, которыя выставляются Евреями въ подтвержденіе также превосходства Моисеева. При разсмотрѣніи, хотя и не въ указанномъ сейчасъ порядкѣ, общихъ этихъ положеній, не будутъ обойдены нами и частныя положенія.

Протоіерей **Е. Маловъ.**

ОГЛАВЛЕНІЕ

первой части

ПРАВОСЛАВНАГО СОБЕСѢДНИКА

НА 1895 ГОДЪ.

Стран.

Блаженнаго Ѳеофилакта, архіепископа болгарскаго, толкованіе на второе посланіе св. ап. Павла къ Тимоѳею . . . . . 3, 125 и 265.

Вѣроученіе Псалтири, его особенности и значеніе въ общей системѣ библейскаго вѣроученія. *П. Юнгерова* . . . 13.

Основной принципъ римскаго католицизма. *Н. Бѣляева* . . . . . 37 и 318.

Псалтирь Соломона. Свящ. *А. Смирнова*. 64 и 369.

Посланіе св. ап. Павла къ Галатамъ. Свящ. *І. Гилахова* . . . . 74, 249 и 290.

Чтенія по Патрологіи. *Д. Гусева*. 101, 145 и 277.

Каноническіе труды Іоанна, епископа смоленскаго. *П. Прокошева*. 186.

О превосходствѣ Моисея предъ всѣми пророками. (Библейско-экзегетическое изслѣдованіе противъ Евреевъ. Прот. *Е. Малова* 389.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

Изданіе „**ДѢТСКОЙ ПОМОЩИ**“, начавшееся съ 1885 года, закончилось десятымъ, 1894-мъ годомъ. Съ 1895 года „**ДѢТСКАЯ ПОМОЩЬ**“ больше не издается. Въ настоящее время вышли всѣ три выпуска

УКАЗАТЕЛЯ

КЪ

„ДѢТСКОЙ ПОМОЩИ“.

(ЖУРНАЛЪ ПО ОБЩЕСТВЕННОЙ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТИ).

1885—1894 гг.

Цѣна перваго выпуска 30 к. Второго — 50 к. Третьяго—20 к. съ перес. Цѣна полнаго указателя 1 р. съ перес.

Экземпляры журнала «Дѣтская Помощь» за прежніе годы можно получать по слѣдующимъ цѣнамъ:

Полное десятилѣтіе (240 №№) 30 руб. съ перес. Цѣна каждаго отдѣльнаго года (24 №№), кромѣ 1890,—3 руб. съ перес.

Отдѣльныя книжки можно получать, по предварительной справкѣ въ редакціи, по 20 коп. за каждую съ перес.

ПРИНИМАЕТСЯ ПРЕДВАРИТЕЛЬНАЯ ПОДПИСКА

на изданіе:

„СОЧИНЕНІЯ ПРОТ. Г. П. СМИРНОВА-ПЛАТОНОВА“.

ИЗДАНІЕ ПРЕДПОЛАГАЕТСЯ ВЪ ВОСЬМИ ЧАСТЯХЪ.

Къ читателямъ. О побужденіяхъ и цѣли изданія, особенно въ виду существующаго положенія Богословской науки въ нашихъ Духовныхъ Академіяхъ и современнаго уровня нашей духовной литературы и журналистики.

Отдѣлъ I. Библіологическіе опыты: предисловіе.—Русскій переводъ Библіи. — «Елисаветинская Библія»: исправленіе славянскаго текста Библіи въ XVIII вѣкѣ. —Апокрифическія книги Ветхаго Завѣта. «Общее введеніе».—Книга Товита.—Книга Юдиѳь.—О книгѣ Премудрости Іисуса сына Сирахова. — О третьей книгѣ Эздры.— Изданіе Еврейской Библіи Филиппсона, Bibelwerk Бунзена, Синайскій кодексъ Тишендорфа и проч.

Отдѣлъ II. Библейскіе очерки (изъ академическихъ лекцій по Библейской Исторіи): предисловіе. — Первобытная исторія міра и человѣка.—Избраніе и призваніе народа Божія.—Патріархи народа избраннаго: Авраамъ, Исаакъ, Іаковъ.—Моисей Боговидецъ, Законодатель народа Божія. — Пророкъ Самуилъ. — Давидъ—Царь-Пророкъ, Псалмопѣвецъ (Мессіанское значеніе Псалтири). — «Съ нами Богъ» (судьба Царства Израильскаго). — Пророки Іудеи. — Іоаннъ Креститель (съ замѣтками о картинѣ Иванова «Явленіе Христа народу» и статьѣ Хомякова).

Отдѣлъ III. Изслѣдованія и очерки: предисловіе. — Церковно-археологическое изслѣдованіе о «Литургіи Преждеосвященныхъ Даровъ» (магистерская диссертація автора, писанная по предложенію митрополита Филарета подъ руководствомъ профессора церковной исторіи А. В. Горскаго—съ тезисами, читанными на публичномъ академическомъ актѣ). — Минуцій Феликсъ. Патрологическій очеркъ.— Гусь и Лютеръ (по изслѣдованію Е. Новикова), критическій очеркъ.—О религіозномъ состояніи народовъ, остающихся внѣ Христіанства.—Обозрѣніе матеріаловъ для внутренней исторіи русской Церкви. По поводу описанія рукописей Московской Синодальной Библіотеки профессоровъ Горскаго и Невоструева.—Описаніе рукописей «Синодальной Типографской Библіотеки» (автора).— Черты изъ исторіи мистицизма и масонства въ Россіи. — Русскіе переводы Якова Бема.—Нѣчто о Шведенборгѣ; система вѣроученія Шведенборга (опытъ комментарія въ формѣ словаря); о ритуалѣ Шведенборгистовъ.—«Новая философія» Шеллинга. Очерки «Философіи Миѳологіи» и «Философіи Откровенія» (по собственноручнымъ записямъ русскихъ слушателей двухъ послѣднихъ курсовъ Шеллинга, Каткова и Леонтьева).

Отдѣлъ IV. Проповѣди: предисловіе.—Бесѣды на Воскресныя Евангелія всего года.—Слова на двунадесятые и храмовые праздники. Сказанія отъ Пролога и Четьи-Минеи (славяно-русскія переложенія для чтенія въ церкви). — Слова надгробныя.—Поученія и Рѣчи на разные случаи (сто проповѣдей).

Отдѣлъ V. Журнальныя статьи «Православнаго Обозрѣнія»: предисловіе. — Религіозный вопросъ—статья къ читателямъ и сотрудникамъ. — Избранныя статьи по главнымъ вопросамъ программы въ видѣ отчета о дѣятельности редакціи «Православнаго Обозрѣнія» за пятнадцать лѣтъ (1860—1874 г.), съ приложеніемъ библіографическаго списка всѣхъ статей.

Отдѣлъ VI. Общественная благотворительность. — Избранныя редакціонныя статьи журнала «Дѣтская Помощь» за десять лѣтъ (1885—1894 г.).

Отдѣлъ VII. Законъ Божій: предисловіе. — Существенные вопросы. — Опыты изложенія Закона Божія по нормальной программѣ.—Ознакомленіе учащихся съ «первоисточниками»: Библіей, Отцами Церкви и др.—Избранныя Хрестоматіи; о книгѣ для народа г. Щербины. — Избранныя библіотеки. — Объ «организаціи домашняго чтенія» по Закону Божію. — О преподаваніи Закона Божія въ народныхъ школахъ.—Задачи общенароднаго наставленія въ Православной вѣрѣ вообще и въ частности задачи Православной иконографіи.—О проэктѣ «Братства Законоучителей» въ Москвѣ и журнала «Записки законоучителя».

Отдѣлъ VIII. Изъ области Воспоминаній и Мечтаній (отрывки автобіографіи—продолженіе прежде напечатаннаго).

Къ предположенному изданію будетъ приступлено только въ томъ случаѣ, если состоится предварительная подписка, обезпечивающая расходы изданія. Заявленія о желаніи имѣть изданіе, первоначально безденежныя на почтовыхъ карточкахъ (открытое письмо), могутъ быть присылаемы до перваго сентября нынѣшняго года по адресу: *Москва, Арбатъ, приходъ Николы Явленнаго, церковный домъ, протоіерею Г. П. Смирнову-Платонову.* Денежная подписка будетъ объявлена послѣ перваго сентября съ разсрочкой на три срока.

ВЫСОЧАЙШЕ

УТВЕРЖДЕННЫЙ КОМИТЕТЪ

по постройкѣ соборнаго храма въ Варшавѣ

симъ объявляетъ, что къ 1-му Января 1895 года оборотъ суммъ, находящихся въ его распоряженіи, былъ слѣдующій:

ПО ПРИХОДУ

Поступило отъ Св. Синода	32,930 р. 26 к.
Поступило отъ Государственнаго Казначейства за 1894 годъ	50,000 р. — к.
Поступило отъ добровольныхъ пожертвованій.	342,828 р. 45 к.
Прочихъ поступленій, а именно: % по истекшимъ купонамъ, прибыли отъ обмѣна % бумагъ и проч.	14,440 р. 72 к.
Всего .	440,199 р. 43 к.

ПО РАСХОДУ

Выдано въ вознагражденіе Архитекторамъ за составленіе проектовъ собора	9506 р. 65 к.
Выдано на вспомогательныя работы при постройкѣ, а также на устройство торжественной закладки собора	6406 р. 38 к.
Вознагражденіе строителю, чертежнику, десятнику, сторожу и на письменныя и чертежныя принадлежности	3890 р. 71 к.
Уплочено за бутовый камень, цементъ, песокъ, лѣсныя матеріалы, земляныя и каменныя работы	51065 р. 61 к.
Постройка часовни на мѣстѣ сооруженія собора.	632 р. 24 к.
Дѣлопроизводство Комитета	4935 р. 16 к.
Отъ покупки процентныхъ бумагъ, списана разница, за истекшіе купоны и комиссіонныя .	4828 р. 94 к.
Всего .	81264 р. 94 к.

Въ распоряженіи Комитета, на 1 Января 1895 года, находится свободныхъ суммъ 358934 руб. 49 коп.

Поименные списки жертвователей публикуются въ Варшавскомъ Дневникѣ.

Дальнѣйшія пожертвованія могутъ быть направляемы на имя Варшавскаго Генералъ-Губернатора и строительнаго Комитета или сдаваться непосредственно въ мѣстныя Губернскія и Уѣздныя Казначейства.

ОБЪЯВЛЕНІЕ

ОТЪ СОВѢТА КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ

О ПРІЕМѢ ВЪ НАЧАЛѢ БУДУЩАГО 1895—96 УЧЕБНАГО ГОДА

ВЪ ЧИСЛО СТУДЕНТОВЪ АКАДЕМІИ.

Въ казанской духовной академіи имѣетъ быть во второй половинѣ августа мѣсяца настоящаго года пріемъ молодыхъ людей въ составъ новаго академическаго курса, на слѣдующихъ условіяхъ:

1) Въ студенты академіи принимаются лица всѣхъ состояній православнаго исповѣданія, окончившія вполнѣ удовлетворительно курсъ семинаріи съ званіемъ студента или курсъ классической гимназіи съ аттестатомъ зрѣлости.

2) Просьбы о пріемѣ въ студенты подаются на имя ректора академіи съ 1-го августа и не позже половины онаго.

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 выписка или справка) 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 удостовѣренную мѣстною консисторіею; г) свидѣтельство о привитіи оспы и состояніи здоровья; д) документы о состояніи, къ которому проситель принадлежитъ, и е) лицами податнаго состоянія — увольнительное отъ общества свидѣтельство; ж) лица, подлежащія въ настоящемъ году призыву къ отбыванію воинской повинности, обязаны представить свидѣтельство о приписѣ къ какому либо призывному участку и явкѣ къ исполненію воинской повинности, если вышелъ къ тому срокъ.

4) Поведеніе желающихъ поступить въ академію должно быть обозначено балломъ 5 (пять), окончившіе курсъ въ среднемъ учебномъ заведеніи за годъ и болѣе до поступленія въ академію должны представить одобрительное свидѣтельство о своемъ поведеніи отъ мѣстнаго подлежащаго начальства.

5) Лица духовнаго званія (вдовыя), желающія поступить въ академію, обязаны представить при своемъ прошеніи одобрительное свидѣтельство епархіальнаго начальства о своемъ поведеніи.

6) Желающіе поступить въ студенты академіи, прежде принятія въ оную, 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 одному изъ классическихъ и д) по одному изъ новыхъ языковъ, по своему желанію. Кромѣ сего поступающіе въ академію должны дать два письменные отвѣта: одинъ по основному богословію, другой по философіи. На сочиненіе будетъ обращено особенное вниманіе, какъ на одно изъ дѣйствительныхъ средствъ къ оцѣнкѣ зрѣлости сужденій и знанія отечественнаго языка.

7) Успѣшно выдержавшіе повѣрочное испытаніе принимаются въ студенты академіи: лучшіе—на казенное содержаніе, а остальные—на свое.

8) Своекоштные студенты допускаются въ академію только въ качествѣ пансіонеровъ и живутъ въ зданіяхъ академіи, подчиняясь всѣмъ правиламъ, установленнымъ для казеннокоштныхъ студентовъ, число ихъ опредѣляется вмѣстимостію академическихъ зданій (послѣднія могутъ вмѣстить изъ студентовъ, имѣющихъ поступить въ составъ будущаго перваго курса, вмѣстѣ съ казеннокоштными *никакъ не болѣе 37 человѣкъ*). Внѣ зданій академіи своекоштнымъ студентамъ дозволяется жить только у родителей.

ОБЪЯВЛЕНІЕ

ОТЪ СОВѢТА КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ

О ПРІЕМѢ ВЪ НАЧАЛѢ БУДУЩАГО 18⁹⁵/₉₆ УЧЕБНАГО ГОДА СЛУШАТЕЛЕЙ НА ДВУХГОДИЧНЫЕ МИССІОНЕРСКІЕ КУРСЫ ПРИ АКАДЕМІИ.

Въ казанской духовной академіи въ маѣ мѣсяцѣ настоящаго года имѣетъ быть пріемъ прошеній отъ желающихъ поступить на существующіе при ней двухгодичные миссіонерскіе курсы.

Миссіонерскіе курсы существуютъ при академіи на слѣдующихъ основаніяхъ:

1) На миссіонерскихъ курсахъ преподаются науки двухъ миссіонерскихъ отдѣловъ: I) *татарскаго*: а) исторія и обличеніе магометанства, б) этнографія татаръ, киргизовъ, башкиръ, чувашъ, черемисъ, вотяковъ и мордвы, в) исторія распространенія христіанства между означенными инородческими племенами, г) арабскій и татарскій языки съ общимъ филологическимъ обзоромъ языковъ и нарѣчій означенныхъ племенъ; II) *монгольскаго*: а) исторія и обличеніе ламайства, б) этнографія монголовъ, бурятъ, калмыковъ, остяковъ, самоѣдовъ, якутовъ, чукчей, тунгусовъ, мандчжуръ, корейцевъ, гольдовъ, гиляковъ и коряковъ, в) исторія распространенія христіанства между означенными племенами, г) монгольскій языкъ съ его нарѣчіями бурятскимъ и калмыцкимъ—и общій филологическій обзоръ языковъ и нарѣчій другихъ вышепоименованныхъ племенъ.

2) Слушатели миссіонерскихъ курсовъ подчиняютея всѣмъ установленнымъ въ академіи для студентовъ дисциплинарнымъ порядкамъ, и пользуются тѣми же средствами содержанія, какими пользуются и студенты академіи.

3) Учебныя занятія на курсахъ начинаются съ 1 сентября, одновременно съ занятіями студентовъ академіи.

4) Въ составъ курсовъ могутъ поступать лица, вполнѣ опредѣлившіяся по своему направленію и желающія посвятить себя миссіонерскому служенію, безъ различія званія и правъ по образованію и безъ всякаго испытанія, но непремѣнно *по избранію и рекомендаціи Епархіальныхъ Преосвященныхъ или Православнаго Миссіонерскаго Общества.*

5) Лица, избираемыя для слушанія миссіонерскихъ курсовъ, должны быть свободны отъ воинской повинности.

6) Для миссіонерскихъ курсовъ въ 1895—1896 учебномъ году назначается четыре казенныхъ вакансіи—по двѣ на каждый отдѣлъ—татарскій и монгольскій, и сверхъ сего могутъ поступать пансіонерами съ платою по 190 руб. въ годъ.

7) Предварительно отправленія избранныхъ для слушанія миссіонерскихъ курсовъ лицъ въ Казань подлежащія начальства препровождаютъ въ Совѣтъ казанской духовной академіи надлежащія о такихъ лицахъ свѣдѣнія съ документами (удостовѣренія Епархіальныхъ Преосвященныхъ о занятіяхъ и поведеніи избранныхъ, аттестаты объ окончаніи курса въ какомъ либо учебномъ заведеніи, если таковые имѣются, формулярные списки, паспорты, метрическія свидѣтельства, или выписки изъ метрическихъ книгъ) на предметъ соображенія при зачисленіи ихъ въ составъ миссіонерскихъ курсовъ.

8) Рекомендаціи Епархіальныхъ Преосвященныхъ и Православнаго Миссіонерскаго Общества о желающихъ слушать миссіонерскіе курсы должны поступать въ Совѣтъ академіи *не позже мая мѣсяца*, дабы академическое начальство могло своевременно составить соображеніе о составѣ миссіонерскихъ курсовъ въ имѣющій наступить учебный годъ и сообщить о томъ подлежащимъ вѣдомствамъ.

главизну, иже во очесѣхъ нашихъ дѣются. И аще кто и малымъ нѣчимъ прилѣпился расколу и окалялся ихъ нечистотами, можетъ, въ сіе Зеркало зря, то окаляніе свое душевное познати. Но токмо той не узритъ въ себѣ окалянія раскольнича, въ сіе Зеркало смотрящи, иже душевныма очима въ конецъ ослѣпъ; яко бо слѣпые чувственныма очима въ вещественнѣмъ зеркалѣ ни очерненій, ни украшеній не видятъ, тако и въ разумныхъ очесѣхъ: кій человѣкъ отъ діавола до конца ослѣпленъ и антихристовою печатію запечатленъ, уже той свѣта Божественнаго зрѣти не можетъ. И того ради той, аще и въ сіе Зеркало будетъ зрѣти, ничего не узритъ, аще отъ главы и до ногу весь окалялся; обаче той зритъ себе, акибы весь чистъ есть, и того ради оглаголуетъ чистыхъ, понеже зритося ему свѣтъ тьмою, а тьма свѣтомъ. Таковымъ бо и писанія святая не свята, и апостольская проповѣдь имъ не въ проповѣдь; наипаче же того, и самого Христа реченные глаголы ни во что имъ. Но яко же діаволъ вложилъ имъ во умъ, то ему право, то ему и свято, то и догматъ вѣры ихъ; того бо ради и правая, благочестивая вѣра крива имъ зрится. Но, по апостолову словеси, яко во тьмѣ вселютѣйшей шествуютъ, вся правая дѣла хулятъ и ругаются имъ.

ВТОРОЕ ПРЕДИСЛОВІЕ,

предложенное читателемъ, желающимъ своего спасенія [1].

Православный читателю, имый душевныя очи отъ діавола неослѣпленная, взирай въ сіе духовное Зеркало почасту

[1] Въ краткой редакціи это второе предисловіе не отдѣлено отъ перваго и не имѣетъ своего особаго заголовка.

и зри со вниманіемъ, вся бо главнѣйшая очерненія лжепророческая и лжеучительская, и блядословія ихъ расколнича, и суемудріе ихъ, и ничтожнастная утвержденія ихъ узриши и уразумѣеши, въ чесомъ они надежду своего спасенія полагаютъ. Токмо прилежно въ написанная словеса внимай, понеже ту изнесошася всѣ приличные глаголы, изъявляющіе расколы, изъ святаго Евангелія и изъ Апостольскихъ дѣяній и посланій, и изъ Откровенія святому Іоанну Богослову, и изъ словесъ Іоанна Златоустаго и прочихъ святыхъ отецъ, имъ же Святый Духъ откры о лжепророкахъ и о лжеучителяхъ и о расколѣхъ, содѣвающихся въ вѣрѣ. И подъ тѣми сущими рѣчьми, ради удобопоемности, положихомъ, елико Богъ дарова, словеса разглаголанная, съ нѣкими доводами, бесѣдою простою, а не риторскою. И того ради всякому просту человѣку можно сущіе глаголы безъ толкующаго уразумѣти. А аще жъ кто отъ діавола пораженъ душевною слѣпотою и за отчаяніемъ своимъ не желаетъ отъ окалянія духовнаго чистъ быти, но хочетъ въ калѣ невѣденія своего валятися, то вѣмъ, яко той не восхощетъ сего свѣтлаго Зерцала и въ руцѣ свои взяти, понеже въ немъ вся раскольнича блядословія ясно зрима суть и во очи всѣмъ, отпадшимъ отъ святыя церкви, яко острымъ рожномъ, Божественнымъ писаніемъ поретъ. И сего ради оно читати имъ прикро; развѣ коего изъ нихъ Духъ Святый осѣнитъ, и восхощетъ своего спасенія поискати, тому токмо любезно въ сіе Зерцало взирати; а кій человѣкъ не желаетъ своего спасенія, но желаетъ въ невѣденіи своемъ пребывати, той, аще возьметъ Зеркало сіе въ руцѣ свои, обаче внятно въ него смотрѣти не будетъ, дабы ему намѣренія своего злаго не погубити. И таковому да будетъ по его намѣренію! Понеже Господь Богъ сотвори человѣка самовластна и положи предъ него два пути, и по немуже аще восхощетъ, по тому и да идетъ. И тыи пути—единъ вельми пространенъ, гладокъ, веселъ и всякими украшеньми свѣта сего украшенъ; другій

же путь вельми тѣсенъ, не гладокъ, и многимъ хврастіемъ и колодіемъ и острыми чрепинами отъ ненавистника діавола захламощенный, и итти по нему вельми прискорбно. И того ради не мнози охотятся симъ путемъ, за жестость его, шествовати; но паче изволяютъ широкимъ и украшеннымъ путемъ шествовати. Что же сіи путіе человѣку содѣваютъ? Самъ бо Господь Богъ неложными своими усты рекъ, яко ходящіи широкимъ путемъ идутъ во адскую пропасть, а тѣснымъ и прискорбнымъ путемъ шествующіи идутъ въ жизнь вѣчную. (Мѳ. VII, 13). Того ради всякій человѣкъ разумѣй, по коему пути идеши. Нѣсть бо на семъ свѣтѣ веселостнѣе человѣку самовластія; но аще не вознуздаеши благоразумнымъ удержаніемъ того самовластія, то породитъ оно самомнѣніе и высокоуміе [1]). И восхощетъ не токмо съ великими господами и высокоучеными людьми, но и съ самимъ Богомъ восхощетъ сравнитися, якоже древле діаволъ и Адамъ восхотѣ Богомъ быти и не бысть, и потомъ Навуходоносоръ, царь вавилонскій, и прочіи мнѣзи царіе, возжелаша богами быти и не быша. Тако бо необузданый умъ человѣка заноситъ, и тѣмъ высокомнѣніемъ впадаетъ таковый въ вѣчную погибель. Грѣхъ ради нашихъ умножися сего недуга и у насъ въ Россіи: въ насъ бо самѣхъ нынѣ мнози церквѣ святыя отрекошася, и нарицаютъ сами себя церквами, сами себя и попами. Не Богомъ восхотѣша быти, а вся заповѣди Божія далече отъ себя отвергоша и сами себя пасутъ; пресвитеровъ и архіереевъ, и патріарховъ, и всего причетка церковнаго не почитаютъ. Но они едины святы себя поставляютъ и всѣми нами, благочестія держащимися, яко псами, гнушаются. И посему, не Богомъ ли восхотѣша быти, понеже отъ Бога данную власть архіереомъ и іереомъ пріяша на себя, и не токмо повиноватися

[1]) Окончаніе этого трактата, до слѣдующей красной строки, въ краткой редакціи передано всего въ нѣсколькихъ словахъ.

имъ, пастыремъ, но и слышати о нихъ не хощутъ? Токмо о томъ тщаніе свое имѣютъ, еже бы жити въ непокорствѣ и по своей волѣ, яко кто хощетъ. А кіи подъ игомъ быти не хощутъ, тіи явѣ есть, яко избрали себѣ еже имъ шествовати широкимъ путемъ.

Всѣмъ бо намъ мощно сіе разумѣти, яко осуждати людей вельми любо и охотно, а хулить и того любѣе и утѣшнѣе; себя же самого мнѣти прочихъ человѣкъ разумнѣйша приноситъ человѣку превысшую сладость. Но та сладость превращается въ самую горчайшую горесть, понеже вся та суть плоды пути пространнаго, иже ведетъ въ вѣчную погибель. И того ради надобно намъ вельми сего остерегатися, дабы отъ невѣдѣнія своего не улучити на той пространный путь и дабы отъ невѣдѣнія вѣчною погибелію не погибнути; понеже мнози имъ шествуютъ, и другъ друга—овъ порѣваетъ, овъ же предваряетъ и поспѣшаетъ о погибели своей. Узкимъ же путемъ шествующіи идутъ тихо, и утѣхи себѣ таковыя ни малыя не имѣютъ, но вся имъ прискорбна суть, понеже по своей волѣ жить не смѣютъ, но живутъ подъ игомъ, подъ повелѣніемъ отцовъ духовныхъ, и предъ начальнѣйшими, яко раби, повинуются, и ничего по своему ниченію [1]) дѣлать не смѣютъ. Того ради, еже ни въ чесомъ на свой умъ не уповаютъ, но во всемъ полагаются на волю наставниковъ своихъ, а своевольствомъ своимъ ничего дѣяти не дерзаютъ, всякія, отъ діавола положенная, претыканія прелазятъ и отъ человѣкъ наносимыя пакости и всякія вѣка сего напасти радостно претерпѣваютъ. И аще вѣка сего и малыя утѣхи не пріемлютъ, о томъ не скорбятъ, но вся тягости вѣка сего на плещахъ своихъ подъемлютъ. И того ради не мнози имъ шествуютъ, но мнози паче изволяютъ пространнымъ и прохладнымъ путемъ шествовати, еже бы жить въ своевольствѣ, а

[1]) Въ краткой редакціи: по своеумничанію.

подъ игомъ ни мало быти не хощутъ. О семъ же, любимицы мои, всѣмъ намъ мочно разумѣти, еже аще кому возмнится труденъ той путь, еже жить подъ игомъ Христовымъ, но добръ плодъ того игоношенія, понеже той прискорбный путь вводитъ, по Господню словесе, въ животъ вѣчный.

И сего ради всякому человѣку надобно осматривати себя, на коемъ пути стоиши и по коему пути шествуеши. О семъ всякій человѣкъ внятно смотри: аще бо услаждаешися хуленіемъ или осужденіемъ, или самоумничаніемъ, и живеши въ непокорствѣ, то явѣ есть, яко шествуеши не узкимъ путемъ, но широкимъ, и внидеши имъ въ вѣчную погибель; а аще же живеши въ повиновеніи, на свой разумъ не уповаеши, дѣлъ своихъ въ святость себѣ не поставляеши и ничесого не хулиши, но токмо себя оглаголуеши, и аще же къ сему безъ повелѣнія отца своего духовнаго ничего творити не смѣеши, повелѣнная жъ отъ него со усердіемъ исправляеши, то вѣждь, яко шествуеши путемъ узкимъ, вводящимъ въ животъ вѣчный.

Паки и посему, благочестивый читателю, разумѣвай: аще что изъ дѣлесъ міра сего явитъ ти ся утѣшно и мысли твоей любезно, то вѣждь, яко той плодъ есть пути широкаго; а аще что тебѣ повидимому явится прискорбно и мысли твоея, по житейскому бытію, невеселительно, той есть плодъ пути узкаго, ведущаго въ животъ вѣчный. Аще же кто сему моему предложенію не имѣетъ вѣры, той да вопроситъ ползкихъ людей къ плотскому смѣшенію, и тіи тебѣ скажутъ: яко егда воззритъ на доброличную жену или дѣвицу и вожделѣетъ ю, еже бы съ нею прелюбы сотворити, и то вожделѣніе услаждаетъ того человѣка паче и меда и сота, и тако плотское смѣшеніе человѣка услаждаетъ, яко смерть свою забываетъ и болѣзни приключшіяся не чуетъ, и въ томъ услажденіи и вѣчную муку забываетъ, и отъ тоя презельныя сладости грѣхъ той со тщаніемъ содѣваетъ. Что же та сладость содѣваетъ и камо ведетъ, о томъ сами вси вѣсте, яко

творшаго насъ: Той бо самъ собою образъ намъ показа. Аще бо и равенъ бѣ Богу Отцу своему, а не яко мы предъ отцы своими духовными, обаче ничего, будучи на земли, по своей волѣ не творилъ, но во всемъ творилъ волю Отчю. И уча насъ смиренію и повиновенію, Самъ о Себѣ рекъ: снидохъ съ небесе не того ради, да творю волю Мою, но да творю волю пославшаго Мя Отца (Іоан. VII, 38). И паки рекъ: не ищу воли Моея, но воли Отца Моего (Іоан. V, 30). И паки уча насъ, узакони и повелѣ намъ глаголати: Отче нашъ, иже еси на небесѣхъ! да святится имя Твое, да пріидетъ царствіе Твое, да будетъ воля Твоя, яко на небеси и на земли (Лук. XI, 2). Зри, любимиче, яко повелѣ во всемъ намъ Господь полагатися на Его Божію волю, а не на свой разумъ уповати! И по сей Богомъ данной намъ молитвѣ, и по вышеписанному отъ самого жъ Бога данному намъ образу, отнюдь ничесого творити намъ по своей волѣ не достоитъ [1]), и аще кто что по своей волѣ станетъ творити, той самому Богу противится. И тако Господь закрѣпи своя глаголы, рекуще: слушаяй словесе Моего и вѣруяй Пославшему Мя, имать животъ вѣчный и воскрешу его въ послѣдній день. Зриши ли, благочестиве, како Господь возвеличитъ тѣхъ, кіи воли Его повинуются, яко и воскресити ихъ хощетъ! Чтожъ тому будетъ, кій человѣкъ на свой будетъ разумъ уповати, а словесемъ Христовымъ вышеписаннымъ повиноватися не будетъ, и будетъ пастырей своихъ ни во что вмѣняти? Явѣ есть, яко той уже будетъ вѣчный мертвецъ и часть себѣ воспріиметъ со діаволомъ. Понеже діаволъ, прежде сотворенія сего свѣта и бреннаго человѣка, на свой разумъ возъупова и не восхотѣ въ послушаніи у Бога истиннаго быти, но восхотѣлъ равенъ быти Богу, и того ради небесное свое жилище погуби и изъ

[1]) Все окончаніе этого трактата до слѣдующей красной строки въ краткой редакціи опущено.

свѣта претворися во тьму, и вмѣсто пресвѣтлаго и превышняго небеснаго жилища наслѣдова въ преисподнихъ мѣстѣхъ адское темное, горькое и смрадное обитажилище. И сего ради всѣмъ намъ надобно крѣпко себя осматривати, дабы въ чемъ ему, діаволу, не уподобитися, и въ упорствѣ бы какомъ не застала насъ смерть. Святый бо апостолъ Павелъ тако глаголетъ, яко противящіися власти, противятся Богу (Рим. XIII, 1). О, Боже нашъ! соблюди насъ, во еже бы не поползнутися намъ въ раскольничи пути, но присно быти въ повиновеніи у архіереевъ Твоихъ и у отцовъ своихъ духовныхъ при святѣй Твоей Божіей церкви!

Паки обратимся на преждереченная словеса. Вникните, любимицы мои, въ Богомъ преданную намъ молитву со вниманіемъ и съ разумнымъ разсужденіемъ, то узрите въ началѣ тоя святыя молитвы дивное Божіе къ намъ милосердіе, ибо повелѣ Господь намъ глаголати: Отче нашъ, иже еси на небесѣхъ! Егда наречемъ Бога Отцемъ, по тому словеси всякій благочестивый христіанинъ нарицается сыномъ Божіимъ; а сынъ никогда изъ воли отца своего не выступаетъ. Зри, яко и самъ Господь о Себѣ намъ ясно яви, глаголя: Азъ не ищу воли Моея, но воли пославшаго Мя Отца (Іоан. V, 30). Аще же ли кто живетъ противнымъ обычаемъ и воли Его Отчи не творитъ, но еще и ругаетъ Его, и святѣй Его церкви во всемъ супротивляется, то той како можетъ Его Господа Бога своего Отцомъ себѣ нарицати? Во святомъ бо писаніи написано: нетокмо кто Ему, самому Богу, но точію святѣй церкви супротивляяйся, нареченъ сыномъ діаволимъ. И аще кто въ сыновство діаволу усвоился своимъ безумнымъ упорствомъ, то уже како той можетъ нарещися сыномъ Отца небеснаго? И паки, аще речеши: да пріидетъ царствіе Твое, и по той рѣчи являешися, яко ты желаеши, дабы царствовалъ тобою Онъ, Господь и Богъ нашъ. И о семъ всякъ себѣ виждь, яко аще кінмъ человѣкомъ будетъ царствовати Богъ, въ томъ

человѣкѣ уже діаволу части не имать быти; а аще же кій человѣкъ живетъ противнымъ обычаемъ, отъ матере своея, еже есть отъ святыя церкве, отпалъ и впалъ въ расколы, и устремился въ хуленіе и во осужденіе, то всякій человѣкъ вѣждь, яко тѣми людьми царствуетъ діаволъ, а Богу въ таковыхъ части уже нѣсть. О семъ бо ясно намъ изъяви святый Іоаннъ Злотоустый, яко, по словеси присвоенія, Богъ не царствуетъ тѣми, кіи ему супротивляются, наипаче же кіи своею волею отдашася въ царствованіе діаволу: яко бо невозможно во единомъ мѣстѣ быти свѣту со тьмою, тако невозможно и царствовати единымъ человѣкомъ Богу и діаволу. Уже бо кіи человѣцы отвергошася отъ святыя Христовы церкве, тіи отвергошася и отъ самого Бога. Господь бо тако рекъ: яко аще кленешися церковію, то кленешися и Живущимъ въ ней (Мѳ. XXIII, 22); подобнѣ гнушаяйся церковію, гнушается и Живущимъ въ ней, то есть самимъ Богомъ, понеже самъ Господь яви свое въ ней жилище, — и днесь во всѣхъ церквахъ по вся дни приносится безкровная жертва и безгрѣшный Агнецъ за избавленіе наше по вся дни закалается. И сего ради како не свята есть церковь Божія, но свята и пресвята! Еще бо и въ ветхомъ завѣтѣ Господь нарече церковь домомъ Божіимъ (Марк. XI, 17). Іоаннъ же Златоустый о святѣй церкви тако рече, яко лучше солнцу отъ теченія своего престати, нежели церкви святѣй обезчещенной стати. И по сему сказанію всѣмъ, отъ святыя церкви и отъ Живущаго въ ней отрекшимся, недостоитъ Бога отцомъ себѣ нарицати.

И сего ради вси, православніи христіане, внятно о себѣ смотрите, дабы не отпасти сыновства Божія и не впасти въ сыновство ко всегубителю діаволу; понеже той есть отецъ погибельный и отецъ тьмы, а не свѣта. Всячески бо намъ подобаетъ того блюстися, дабы къ нему не точію въ сыновство, но и въ содружіе отъ недознанія своего не внити. И

аще кіи человѣцы самоохотно, отъ цѣлаго разума или отъ недознанія своего, совращеніемъ отъ лживыхъ учителей, въ хуленіе впадоша и отъ святыя церкве отпадоша, и отъ пастырей своихъ изъ паствы избѣгоша, то тіи уже не Христовы стали быть и христіанами уже имъ нарицатися ни коими дѣлы невозможно есть, но уже имъ по произволенію своему достоитъ нарицатися антихристіанами. А кіи живутъ у отцовъ своихъ духовныхъ въ послушаніи и всѣмъ церковнымъ пастыремъ въ повиновеніи, то тіи истинніи суть христіане, понеже самъ Господь Богъ власть свою вручилъ архіереямъ и іереямъ, глаголя: аще кого свяжете на земли, будетъ связанъ и на небеси, а аще кого разрѣшите на земли, будетъ разрѣшенъ и на небеси (Мѳ. XVIII, 18). И паки рекъ: слушаяй васъ Мене слушаетъ и отметаяйся васъ, Мене отметается, отметаяй же ся Мене, отметается Пославшаго Мя (Лук. X, 16). И на сія Господни словесы зря, кто не удивится священничествѣй власти! По сему Господню обязанію, мочно и самому простому человѣку то разумѣти, яко аще кто станетъ отъ святыя церкве или отъ пастыря своего отметатися, той уже отметается отъ самого Бога. И таковому отнюдь не подобаетъ Богомъ преданныя намъ молитвы глаголати, еже есть: Отче нашъ, иже еси на небесѣхъ! понеже таковый человѣкъ отъ Бога отрекся. А уже кто отъ Бога отречется, той соединяется со діаволомъ и по святому писанію уже той сынъ діаволь есть.

О семъ же, православніи, не блазнитеся, еже бы жити и вся творити безъ воли отца духовнаго полезно было: вся бо дѣемая собою Богу не угодна суть. О семъ бо самъ Господь образъ намъ показа, ибо Онъ, аще и равенъ бѣ Отцу своему, обаче, уча насъ смиренію и всякому покоренію, тако глагола: не ищу воли Моея, но воли пославшаго Мя Отца (Іоан. V, 30). И паки рекъ: Азъ о Себѣ ничесоже творю (VIII, 28). Что же мы творимъ? Аще и персть и калъ есмы непотребны, а не

воззираемъ на своего Спасителя и предводителя, и научитися отъ Него не хощемъ, но выше Его, Господа и Бога своего, поставляемся. Той бо во всемъ повиновеніи у Отца своего бяше, а мы имени отца духовнаго слышати не хощемъ, но ходимъ и живемъ и творимъ все по своей волѣ, яко же хощемъ, а отъ пастырей ни слова и слышати не хощемъ. А аще и похотимъ пастыря себѣ имѣти, то изыскиваемъ его, дабы былъ несмысленъ и еже бы онъ у насъ во всемъ спрашивался и всѣмъ бы имъ владѣли мы, а не онъ нами. И аще за грѣхи наша Богъ намъ попуститъ такого себѣ пастыря избрати, то той не пастырь, но наемникъ есть и о стадѣ своемъ прилежно пещися не будетъ, но всякому будетъ угождати, дабы ему найма не лишитися, и кто что ни творитъ, во всемъ всякому попускаетъ по волѣ его, дабы ему сугубую мзду отъ нихъ пріяти. И аще, по Господню предглаголанію, волкъ на его стадо нападетъ, сирѣчь еретикъ или раскольникъ, то онъ како о стадѣ своемъ будетъ пещися и отъ волковъ тыя охраняти, дабы тіи волцы не спудили его стада? Таковый пастырь и самъ бѣжитъ отъ нихъ, яко наемникъ есть. И тако вси человѣцы, яко овцы заблудящія и пастыря себѣ не имущія, побредутъ въ разные пути, аможе и сами не вѣдятъ, и тако діаволъ ихъ уловляетъ—овыхъ въ поповщину, овыхъ же въ безпоповщину, инѣхъ же въ старозаконщину, а инѣхъ во иконоборщину. И тако отъ своевольства и отъ безпастырства безчисленное множество людей Божіихъ погибаетъ. Поповщинныя же ереси кіи раскольницы держатся, тіи, егда узрятъ попа своего наймита отчасти познавающа истину, и аще и едино слово услышатъ отъ него о истинѣ, то они того попа отвергаютъ и нарицаютъ его волкомъ, а не пастыремъ и отъ домовъ своихъ, яко врага, прогоняютъ. И сицевые люди, православный читателю, не самому ли Христу противницы являются? Таковымъ уже отнюдь не подобаетъ, яко же и выше рѣхомъ, христіанами ся нарицати, но антихристіанами.

Аще бо кто хощетъ Христовъ быти и христіаниномъ слыти, тому подобаетъ и въ волѣ Его Господней быти, а не по своей волѣ жити; вси бо, по своей волѣ живущіи и на свой разумъ уповающіи, погибаютъ, яко и древніи еретицы: возмнѣвъ себя разумньши прочихъ человѣковь и учителей церковныхъ, погибоша вѣчною погибелію, и не иного ради чего въ тѣ свои ереси впали, точію самоумничанія своего ради. А святый апостолъ Павелъ мнящихся быти мудрыхъ нарицаетъ юродами, сирѣчь дураками (Рим. I, 22). И сіе слово Павла апостола истинно, яко тако есть: аще бо кто возмнитъ себя быти разумна, то совершенно той безумѣнъ есть.

[1]) И аще кто святому Павлу не имѣетъ вѣры, той посмотри и собою узриши, яко кіи человѣцы мнятъ о себѣ, яко они разумньши суть прочихъ человѣковъ всѣхъ, тіи суть скудоумни. И аще и по сему познати не можеши, яко правду апостолъ Павелъ глагола, то ты воззри на природныхъ дураковъ, кіи и имени своего мало знаютъ, — тіи всегда мнятъ себя быти разумньше прочихъ человѣковъ. И сіе они чинятъ не отъ киченія своего, ниже вымысломъ своимъ, еже всѣхъ людей дураками, себя же называютъ умными людьми; и они въ семъ словеси грѣха себѣ не имутъ, понеже они не вѣдятъ, что глаголютъ: таковыхъ бо ихъ Богъ сотворилъ во образъ намъ, дабы мы то знали, что дураки и всѣ скудоумніи человѣцы мнятъ себя быти разумны. И по сему изъявленію всякій человѣкъ вѣждь, яко аще кто возмнитъ себя быти разумна паче всѣхъ человѣковъ, то безумѣнъ есть и совершеннаго разума въ немъ нѣсть. Природному бо дураку то естественно есть, еже мнѣти себя быти разумна И того ради подобаетъ намъ сего вельми стрещися, дабы во причастіи дурачьемъ намъ не быти, еже бы намъ не возмнѣти себя разумньша паче прочихъ человѣковъ. Отъ сея бо дурачія страсти вси людіе въ расколы впадоша. Они бо не токмо

[1]) Весь этотъ трактатъ опущенъ въ краткой редакціи.

насъ, простыхъ людей, но и архіереевъ всѣхъ дураками почитаютъ, себя же умными и въ въ писаніи святомъ довольними вмѣняютъ, и отъ такова своего дурачества не хощутъ у пастырей духовныхъ въ повиновеніи быти, а тако на свой разумъ уповая, хощутъ спасеніе себѣ пріобрѣсти.

И таковіи человѣцы, вси вышеявленніи, Богу не послушницы суть, но противницы. Вѣмъ бо сіе, еже аще бы кто вопросилъ насъ, еже любимъ ли Бога, то вѣмъ, яко вси единогласно речемъ, яко любимъ. Вопросимъ же возлюбленнаго Христова ученика, что онъ намъ речетъ, и вѣмъ, яко речеть намъ: аще кто любитъ Бога, а брата своего ненавидитъ—ложь есть (Іоан. IV, 20), и прирекъ: како кто можетъ Бога любити, Его же не видѣ, брата же своего, его же видиши, ненавидиши. Зрите, вси правовѣрніи, что Іоаннъ Богословъ и брата своего ненавидящимъ рече; что же сіи отвѣщаютъ противъ сего апостольскаго словесе, еже не брата своего и не равнаго себѣ человѣка, но отца своего и пастыря и архіереевъ Божіихъ возненавидѣвша. И не до сего ста, но мнози изъ нихъ возненавидѣша и Самого Бога: подъ видомъ хлѣба и вина, тѣло Христа Бога нашего мерзостью нарекоша, крестъ Христовъ антихристовою печатью нарицаютъ и вся святыни хулятъ, церковь Христову хуждши скотскаго хлѣва почитаютъ; есть же и такіе безстрашники, что и гнуснымъ отходомъ ее почитаютъ, и тако святою церковью Христовою гнушаются, что и окомъ своимъ воззрѣть на ню не хощутъ; и вся христіаны, держащіеся святыя церкве, уничижаютъ и отпадшими ихъ нарицаютъ; но токмо самихъ себе единыхъ похваляютъ, и не токмо насъ единыхъ россіанъ, но и всеа вселенныя православныхъ христіанъ охуждаютъ. И сія вся не отъ любви, но отъ ненависти своея и отъ непріязни діавольскія, тако главу свою возненавидѣша [1]). Святый апостоль Павелъ

[1]) Въ краткой редакціи: «и сія вся не отъ любви, но отъ непріязни израстоша».

тако рекъ: яко любы не превозносится, не гордится, не безчинствуетъ, не раздражается, не мыслитъ зла, не радуется о неправдѣ, но радуется о истинѣ; вся любитъ, всему вѣру емлетъ (Кор. XIII, 4). И тако святый Павелъ прирекъ: яко любы никогда же отпадаетъ. Зри, всякъ чтяй, и разумѣй сей апостоловъ глаголъ, яко аще кто истинную любовь имать въ себѣ, той человѣкъ не погибнетъ, но все ему во спасеніе устрояется. Понеже онъ собою не возносится и иныхъ не безчествуетъ и не унижаетъ, но вся любитъ и всему вѣру емлетъ, и того ради, аще въ чемъ отъ невѣденія своего и погрѣшитъ что, не погибнетъ, понеже любовь покрываетъ множество грѣховъ. Чтоже той Павлу апостолу отвѣщаетъ, иже ничесому отъ начальнѣйшихъ пастырей и учителей реченнымъ глаголомъ вѣры не емлетъ? И не до сего ста, еже ни Павловымъ глаголамъ, ниже Христовымъ словесемъ вѣру не емлетъ, но вся та глаголы отвергаетъ и попираетъ, токмо с ѕєбѣ и о своемъ разумѣ высокая помышляетъ; всѣхъ же православныхъ христіанъ, въ повиновеніи у святыя церкве пребывающихъ, ни вочтожность вмѣняетъ и никакой святыни въ святость не вмѣняетъ; но токмо свое усердіе и упорство въ святость почитаетъ. И таковому, по вышеписанному изъявленію, христіаниномъ себя нарицати отнюдь не подобаетъ, понеже онъ чуждъ Христовыхъ заповѣдей и апостольскихъ преданій; но воспріялъ есть той заповѣдь антихристовову, еже воспріялъ во уста своя отъ седмоглавнаго зміа на Бога и на святую Его церковь хульная словеса. И вся вышеявленная преданія суть посланчиковъ антихристовыхъ, еже есть отщепившихся отъ святыя церкве раскольниковъ. Сіе бо разумнымъ людемъ мочно разумѣть, аще кто къ Богу истинную въ себѣ любовь имѣетъ, . той и равнаго себѣ человѣка хулити не смѣетъ, а не то что пастыря своего поносить и ругать, но, по апостолу, всему вѣру емлетъ и всѣхъ любитъ. И аще кто во истинной любви пребываетъ, того человѣка житіе самъ Богъ управляетъ.

Сіи же вси, иже высокая о себѣ помышляютъ и во всемъ на свой разумъ уповаютъ, по апостольскому словеси идутъ, въ погибель вѣчную, отъ нея же изыти не могутъ. Понеже своею волею отъ Бога и отъ всѣхъ Его заповѣдей отвергошася, отъ царства небеснаго отрекошася и изъ книгъ животныхъ имена своя изгладиша и вписашася въ книги всепагубнаго діавола. Сего бо ради и брань на святую Христову церковь воздвигоша. И мы, видѣвше тако людей Божіихъ множество погибающихъ и въ діавольское царство мнозѣхъ отъ недознанія своего предающихся, Богу помогающу, представихомъ предъ очи всѣхъ православныхъ христіанъ сіе Очевистое Зеркало, въ него же зряй не смѣженныма очима, можетъ вся расколы узрѣти. Аминь.

ТРЕТІЕ ПРЕДИСЛОВІЕ

къ желателемъ своего и людского спасенія [1].

Святый Іоаннъ Златоустый съ великимъ прошеніемъ проситъ насъ, еже бы мы, и простолюдинове суще, тщаніе имѣли неоскудное о наставленіи заблуждшихъ, сице глаголя: аще бо иніи лѣнятся пещися о возстановленіи падшаго, ты да не сотвориши того и да не речеши въ себѣ: мірскій есмь человѣкъ, жену имѣю и дѣти; сія же іерейская суть и монашеская (Маргаритъ, 130 л.). И паки святый Златоустый рекъ: изводяй бо честное отъ недостойнаго, яко уста моя будетъ. И паки: аще очистиши, якс уста Божія сотвориши

[1] Въ краткой редакціи «Зеркала очевиднаго» это предисловіе перенесено въ текстъ самаго сочиненія и составило въ немъ двадцать вторую главу, подъ заглавіемъ: «О направленіи заблуждшихъ отъ истинныя вѣры».

собный произрастить безразлично или цвѣты добродѣтелей, или тернія порока, всегда остается неутратимымъ, неизмѣннымъ достояніемъ свободы; послѣдняя всегда остается только на степени простой возможности къ добру и злу и никогда не можетъ обратиться въ нѣкоторую качественно-опредѣленную нравственную силу. Добро и зло—это двѣ совершенно безразличныя стороны для нея, въ которыя она можетъ направиться по своему выбору всегда съ одинаковою легкостію. Ни предшествующая добрая дѣятельность, ни предшествующая грѣховная, злая дѣятельность одинаково не могутъ оказать никакого вліянія на характеръ послѣдующихъ опредѣленій и склоненій свободы. Послѣдняя послѣ цѣлаго ряда самоопредѣленій въ сторону добра съ одинаковою легкостію опять можетъ склониться въ сторону зла, и наоборотъ. „Мы имѣемъ свободный произволъ,—категорически заявляетъ Пелагій,—одинаково готовый, какъ грѣшить, такъ и не грѣшить“ [1]). „Мы говоримъ, заявляетъ Пелагій въ другомъ мѣстѣ, — что человѣкъ всегда можетъ столько же грѣшить, сколько и не грѣшить, чѣмъ мы всегда свидѣтельствуемъ, что мы имѣемъ свободную волю“ [2]). Юліанъ, одинъ изъ главныхъ послѣдователей Пелагія, точно также говоритъ: „свобода воли и послѣ грѣховъ остается такой же неповрежденной, какой она была до грѣховъ“ [3]). Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія пелагіанъ на сущность свободы, не можетъ быть и рѣчи о качественно-опредѣленномъ развитіи нравственной личности человѣка, о выработкѣ имъ извѣстнаго нравственнаго склада, который придавалъ бы ему тотъ или другой нравственный обликъ. Вся нравственная жизнь человѣка можетъ состоять только изъ ряда отдѣльныхъ, независимыхъ другъ отъ друга, самоопредѣленій воли, которыя могутъ въ

---

[1]) Ibidem c. XXXIII. M. t. X, p. 378.

[2]) Pelag. Libellus Fidei c. XIII. M. t. 45, p. 1718.

[3]) August. Opus imperf. 1, 91. M. t. X, p. 1108: liberum arbitrium et post peccata tam plenum est, quam fuit ante peccata.

немъ, какъ въ калейдескопѣ, постоянно съ одинаковою легкостію смѣняться другими совершенно противоположными по своему нравственному качеству опредѣленіями воли. Совершенно свободнымъ, нравственнымъ субъектомъ человѣкъ можетъ быть только въ томъ случаѣ, когда въ немъ находятся въ одно и тоже время и въ равной степени, какъ способность къ добру, такъ и способность ко злу [1]).

Съ точки зрѣнія такого ученія о свободной волѣ человѣка пелагіане вполнѣ естественно должны были представить ложное рѣшеніе и всѣхъ другихъ вопросовъ христіанской антропологіи. Послѣдовательно развивая свою точку зрѣнія на свободу, они прежде всего должны были прійти съ совершенному искаженію христіанскаго ученія о первородномъ грѣхѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если свобода есть только чисто формальная способность выбора, не могущая выработать никакого опредѣленнаго нравственнаго направленія въ человѣкѣ, то отсюда и самый грѣхъ есть не что иное, какъ только личное и притомъ совершенно случайное произведеніе воли каждаго человѣка въ отдѣльности. Онъ не можетъ быть состояніемъ твердо сложившимся въ человѣкѣ, тѣмъ болѣе состояніемъ, которое могло бы производить полный переворотъ въ его нравственно-свободной жизни [2]). Считая грѣхъ, такимъ образомъ, только личнымъ достояніемъ человѣка, не оказывающимъ никакого существенно вреднаго вліянія на его нравственную природу, пелагіане отвергли также вредное вліяніе и грѣха Адама, какое онъ оказалъ, по ученію церкви, не только на самого Адама, но и на все человѣчество. По ихъ ученію, дѣти раждаются совершенно чистыми отъ всякаго грѣха, нравственная природа ихъ находится въ совершенно невинномъ состояніи [3]). При этомъ, встрѣтившись съ ясными и неопро-

[1]) Epist. ad Demetriad. c. 3. 8, M. t. XXXIII, p. 1100. 1101. 1104.

[2]) August. opus imperf. V, 28. 42. 60. M. t. X, p. 1466, 1478, 1494.

[3]) De peccat. orig. c. 5. 6. 13. M. t. X, p. 388. 391; opus imperf. 1, 48. 60; II, 20. M. t. X, p. 1069. 1081. 1149. Peccatum originale in nascentibus nullum omnino est. Neminem cum peccato nasci, et Deum reos non posse judicare nascentes; de haer. c. 88, M. t. VIII, p. 47. 48. 49.

вержимыми свидѣтельствами св. Писанія въ пользу первороднаго грѣха, пелагіане дали имъ слѣдующее совершенно превратное, противное всему духу христіанскаго вѣроученія, толкованіе. Хотя грѣхъ Адама не оказалъ никакого внутренняго вліянія, какъ на самого Адама, такъ и на все послѣдующее человѣчество, но однако онъ имѣлъ,—говорили они,—нѣкоторое внѣшнее значеніе. Онъ послужилъ въ исторіи нравственной жизни человѣчества первымъ примѣромъ грѣховнаго склоненія воли, могущимъ имѣть дурное вліяніе на потомковъ Адама [1]). Впрочемъ, пелагіане при этомъ прибавляли, что человѣкъ въ силу присущей ему свободы всегда можетъ легко парализировать силу этого грѣховнаго образца, даннаго Адамомъ [2]). Такимъ образомъ, по ихъ воззрѣнію, какъ потеря для человѣка свободы, такъ и самая испорченность послѣдней совершенно невозможныя явленія въ нравственной жизни человѣка. Первое невозможно потому, что въ человѣкѣ вообще невозможна утрата способности выбора, безъ которой не можетъ существовать въ немъ и самой свободы; второе невозможно потому, что зло не есть такое явленіе, которое могло бы существенно измѣнить самую природу свободы, но есть исключительно случайный и единичный актъ человѣческой воли [3]). Слѣдовательно, по ихъ воззрѣнію, ученіе о первородномъ грѣхѣ (въ церковномъ смыслѣ) находится въ прямомъ противорѣчіи съ ученіемъ о свободѣ человѣческой воли и съ самымъ понятіемъ о грѣхѣ.

Признавши нравственную невозможность наслѣдственности грѣха Адама, пелагіане естественно должны были от-

---

[1]) De peccat. meritis et remiss. I, 9. M. t. X, p. 115. Peccatum imitationis exemplum est.

[2]) Opus imperf. I, 91. M. t. X, p. 1108.

[3]) Opus imperf. III, 160, 161. M. t. X, p. 1313, 1314. По мнѣнію пелагіанъ, понятія: naturale и voluntarium суть понятія взаимно исключающія другъ друга. Si naturale est peccatum, non est voluntarium; si voluntarium, non est ingenitum, non est naturale. Istae duae definitiones tam contrariae sibi sunt, quam contrarium est necessitas et voluntas.

вергнуть и виновность за этотъ грѣхъ потомковъ Адама. Въ самомъ дѣлѣ, если грѣхъ Адама былъ только его личнымъ грѣхомъ, то и виновность за него должна распространяться только на одного Адама, а не на все его потомство. Если же это такъ, то не могло послѣдовать за грѣхомъ Адама и никакихъ наказаній, распространяющихся на все человѣчество [1]). Но, спрашивается, откуда же въ такомъ случаѣ произошли всѣ бѣдствія и лишенія настоящей жизни, если съ грѣхомъ Адама не было связано никакихъ наказаній и, слѣдовательно, никакихъ бѣдствій? Чтобы устранить это возраженіе, пелагіане пришли къ признанію естественности и нормальности настоящаго порядка вещей. По ихъ мнѣнію, внутренняя борьба между тѣлесной и духовной природой человѣка,—борьба, имѣющая своимъ послѣдствіемъ похоть (concupiscentia),—общая слабость тѣлесныхъ и духовныхъ силъ, самая смерть и, наконецъ, всѣ бѣдствія и лишенія, которыми сопровождается человѣческая жизнь—все это вполнѣ нормальныя и естественныя явленія, присущія самой природѣ вещей. „Человѣкъ подвергается смерти вовсе не въ наказаніе за грѣхъ (poenaliter), а потому что сотворенъ отъ природы смертнымъ“ [2]).

Выходя изъ такого положенія о нормальности настоящаго порядка, пелагіане должны были конечно придти къ отрицанію церковнаго ученія и о первобытномъ райскомъ состояніи прародителей, какъ состояніи нравственной цѣлости, неповрежденности, совершенства и соединенныхъ съ этимъ нравственнымъ совершенствомъ различныхъ внутреннихъ и внѣшнихъ преимуществъ, которыми пользовались прародители до своего грѣхопаденія. Дѣйствительно, по ученію пелагіанъ, райское состояніе ничѣмъ не отличалось отъ настоящаго состоянія людей. Въ раю точно также, какъ и при настоящемъ со-

---

[1]) De pec. merit. III, 3. M. t. X, p. 188; de nat. et grat. c. 30. M. t. X, p. 263.

[2]) Opus imperf. III, 156. M. t. X, p. 1312.

стоянiи человѣчества, существовалъ разладъ между высшими духовными стремленiями и низшими плотскими влеченiями, т. е. то, что́ бл. Августинъ называетъ похотью (concupiscentia). Непобѣдимая похоть (imperiosa libido) всегда составляла естественную принадлежность природы человѣка (naturalis et innocens affectio), поскольку она служитъ цѣлесообразнымъ и необходимымъ средствомъ при распространенiи человѣческаго рода [1]). Пелагiане не остановились даже предъ тѣмъ, чтобы приписать похоть Спасителю на томъ основанiи, что Онъ имѣлъ естественное, непризрачное тѣло. Впрочемъ, они говорили въ этомъ случаѣ, что Христосъ, имѣя тѣснѣйшее единение съ Логосомъ, могъ побѣдить въ себѣ всѣ страстные порывы своей тѣлесной природы и, такимъ образомъ, достигнуть побѣды духа надъ чувственностью [2]). Вмѣстѣ съ похотью въ раю существовала и слабость тѣлеснаго организма, могущая довести его до разрушенiя, т. е. смерти [3]). Правда, по мнѣнiю Юлiана Экланскаго, самъ Адамъ въ качествѣ особой награды отъ Бога за свое безгрѣшное состоянiе могъ достигнуть безсмертiя своего тѣла, чрезъ вкушенiе плодовъ отъ древа жизни. Но при всемъ этомъ, естественная организацiя въ потомкахъ Адама опять должна была обнаружиться и подвергнуться законамъ разрушенiя [4]). Далѣе, всевозможныя болѣзни [5]), различные естественные недостатки [6]), а также добываніе пищи, сопряженное съ усиленнымъ трудомъ [7]),—все это было также достояніемъ и первобытной жизни. Конечно нечего и говорить, что, по ученiю пелагiанъ, состоянiе нравственно-интеллектуальныхъ силъ первыхъ людей точно также ничѣмъ не отличалось отъ настоящаго ихъ состоянiя. Такое положенiе

---

[1]) Ibidem II, 236; III, 212; VI, 16. 19. M. t. X, p. 1247. 1336. 1535. 1543.
[2]) Ibid. IV, 53—54. 57. 84. M. t. X, p. 1370. 1371. 1373. 1386.
[3]) Ibid. III, 156. M. t. X, p. 1312.
[4]) Ibid. VI, 30. M. t. X, p. 1580.
[5]) Ibid. II, 236. M. t. X, p. 1247.
[6]) Ibid. IV, 123. M. t. X, p. 1419.
[7]) Ibid. VI, 27. M. t. X, p. 1567.

прямо и непосредственно вытекало изъ ихъ ученія о свободѣ. Впрочемъ, пелагіане,—чтобы сохранить по крайней мѣрѣ внѣшнее сходство своей теоріи съ ученіемъ Откровенія и Церкви,—говорили о нѣкоторыхъ преимуществахъ первобытнаго человѣка въ нравственно-интеллектуальномъ отношеніи. Но всѣ эти преимущества имѣли у нихъ чисто внѣшній характеръ. Первобытная свобода отъ своего настоящаго,—такъ называемаго,—падшаго состоянія отличалась только тѣмъ, что въ раю для нея не существовало еще грѣховнаго примѣра, тогда всѣ опредѣленія ея были направлены исключительно въ сторону добра. Точно также и въ интеллектуальномъ отношеніи первые люди отличались отъ настоящаго человѣчества только тѣмъ, что они по самому возрасту своему обладали способностью пользоваться своимъ разумомъ болѣе совершеннымъ образомъ, чѣмъ пользуются имъ въ настоящее время маленькія, неразвившіяся дѣти [1]). Такимъ образомъ, пелагіане совершенно отвергли церковное ученіе о первобытномъ состояніи человѣка, какъ состояніи совершенно отличномъ отъ настоящаго падшаго состоянія.

Съ точки зрѣнія своего ученія о свободѣ они пришли, наконецъ, къ совершенному искаженію и церковнаго ученія о благодати, какъ особой внутренно-дѣйствующей силѣ Божіей, при помощи которой свобода человѣка можетъ вступить на путь спасительной жизни. Въ самомъ дѣлѣ, если, по ученію пелагіанъ, человѣкъ, обладая свободой, этимъ неутратимымъ даромъ природы, можетъ по собственной волѣ всегда одинаково легко грѣшить и не грѣшить, то отсюда, естественно, для него нѣтъ никакой необходимости въ особой благодатной помощи, внутренно-дѣйствующей на него, при достиженіи нравственнаго совершенства. Человѣкъ и помимо благодати можетъ устроять свое спасеніе. Впрочемъ, желая

---

[1]) De peccat. orig. c. XV. M. t. X, p. 393; de nat. et grat. c. X, M. t. X, p. 252.

сохранить хотя нѣкоторое сходство своей доктрины съ церковно-откровеннымъ ученіемъ, пелагіане не изгнали совершенно изъ своей системы самое понятіе „благодати“. Они при этомъ только соединяли съ нимъ совершенно другое представленіе, чѣмъ какое соединяетъ съ нимъ церковь. Прежде всего и болѣе всего подъ благодатію пелагіане разумѣли самую способность человѣка къ добру. Такъ, Пелагій различалъ въ свободѣ слѣдующіе три элемента: мочь (posse), желать (velle) и быть (esse) или совершать (perficere) благо. Первый элементъ онъ полагалъ исключительно въ природѣ человѣка, а второй и третій приписывалъ уже самому человѣку. Послѣдній всегда можетъ съ своей стороны желать (velle) и совершать (perficere) благо. Но самое „мочь“ (posse) желать и совершать благо зависитъ уже не отъ человѣка, а отъ самой природы свободы, которая надѣлена этой способностью. Эта природная способность „мочь“ желать и совершать благо и есть, по воззрѣнію пелагіанъ, та благодать, отъ которой зависитъ въ человѣкѣ возможность совершенія добрыхъ поступковъ [1]). Впрочемъ, пелагіане не остановились на одномъ только этомъ отождествленіи благодати съ естественными нравственно-свободными силами человѣка. Въ ихъ системѣ мы находимъ еще другое пониманіе слова „благодать“, которое, повидимому, приближается даже къ христіанскому пониманію этого слова. Такъ, подъ благодатью они разумѣли отпущеніе грѣховъ (remissio peccatorum) [2]), дарованіе человѣку вѣчной жизни [3]) и даже особую благодатную помощь

---

[1]) De grat. Christi c. 35. 36. 48. M. t. X, p. 361—363. 369. 384.

[2]) Contr. Iulian. VI, 23. M. t. X, p. 867. Tu (Iulianus) a vestro dogmate nos recedis, quo putatis gratiam Dei per Iesum Christum Dominum nostrum sic in sola peccatorum remissione versari, ut non adjuvet ad vitanda peccata et desideria vincenda carnalia, diffudenda caritatem in cordibus nostris per spiritum Sanctum, qui ab illo datus est nobis; de gest. Pelag. XXXV, M. t. X. p. 355

[3]) De grat. et lib. arb. VI, M. t. X, p. 890.

(adjutorium) [1]). Но понимаемая и въ этомъ смыслѣ благодать имѣла въ ихъ системѣ совершенно превратное значеніе. Отпущеніе грѣховъ сводилось у нихъ къ чисто внѣшнему прощенію грѣшника и не соединялось съ дѣйствіемъ особой внутренней благодатной силы. Точно также и особая благодатная помощь (adjutorium), о которой говорили пелагіане, представлялась у нихъ чисто внѣшней силой по отношенію къ человѣку. Все дѣйствіе этой благодатной помощи пелагіане полагали исключительно въ внѣшнемъ освѣщеніи человѣческаго ума свѣтомъ Божественнаго ученія и Откровенія [2]) и въ тоже время не распространяли ея дѣйствія на волю человѣка [3]). Вообще, эта особая благодатная помощь (adjutorium) отождествлялась въ ихъ системѣ съ Божественнымъ Откровеніемъ ветхаго завѣта [4]), Евангельскимъ закономъ, различными увѣщаніями и обѣтованіями евангельскаго и ветхозавѣтнаго закона [5]), самымъ ученіемъ и примѣромъ, даннымъ жизнью Іисуса Христа [6]). Слѣдовательно, все дѣйствіе этой особой благодатной помощи сводилось у нихъ къ одному только внѣшнему наученію человѣка, къ одному только воздѣйствію на его интеллектуальныя силы и не распространялось въ тоже время на его волю [7]). Это послѣднее положеніе точно также вполнѣ вытекало изъ ихъ ученія о свободѣ. Если бы они допустили внутреннее воздѣйствіе благодати на волю, то тогда они прямо пошли бы въ разрѣзъ съ основнымъ принципомъ всей своей антропологической системы.

Такимъ образомъ, исказивши церковное ученіе о благодати, пелагіане естественно должны были исказить въ тоже

---

[1]) Opus imperf. 1, 95. M. t. X, p. 1112.

[2]) De grat. Christi c. 7. 10. 34. 41. M. t. X, p. 364. 366. 378. 380.

[3]) Ibid. c. 10. M. t. X, p. 366.

[4]) Epist. 175. M. t. II, p. 760.

[5]) De gest. Pelag. 1, M. t. X, p. 321.

[6]) Pelag. Epist. ad Demetriad. c. IX. M. t. XXXIII, p. 1105; Aug. de spir. et litt. II, M. t. X, p. 202.

[7]) Opus imperf. 1, 94. M. t. X, p. 1110.

время и ученіе о значеніи ея въ нравственно-религіозной жизни человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, благодать, по воззрѣнію пелагіанъ, не имѣетъ почти никакого значенія для спасенія человѣка. Человѣкъ и помимо благодати при помощи одной только свободы вполнѣ можетъ достигнуть безгрѣшнаго состоянія. Божественная помощь (adjutorium) ему необходима только для того, чтобы освѣтить путь истины и, такимъ образомъ, чрезъ болѣе очевидное выставленіе нравственныхъ требованій нѣсколько облегчить ему путь къ достиженію нравственнаго совершенства [1]). При этомъ самая благодатная помощь, освѣщающая его разумъ, дается ему только уже, какъ награда за его самостоятельную добродѣтельную жизнь. Иными словами, — отъ самого человѣка, стремящагося къ добродѣтельной жизни, зависитъ прибѣгнуть къ внѣшней помощи Божественнаго Откровенія и, такимъ образомъ, при его содѣйствіи достигнуть еще бо́льшаго совершенства [2]). Вполнѣ понятно, что при такомъ воззрѣніи на сущность благодати и ея значеніе въ нравственно-религіозной жизни человѣка пелагіане не могли говорить о ней, какъ о силѣ, которая была бы необходима человѣку при каждомъ отдѣльномъ дѣйствіи (non datur ad singulos actus). Благодать является, по ихъ мнѣнію, только общимъ руководительнымъ началомъ для разума человѣка; слѣдовательно, воздѣйствіе ея опредѣляется только въ формѣ общаго проникновенія человѣческаго сознанія божественными истинами [3]). При этомъ вполнѣ отъ самого уже человѣка зависитъ такъ или иначе совершать свою дѣятельность подъ вліяніемъ этого общаго освѣщающаго его умъ благодатнаго источника.

---

[1]) De gest. Pelag. c. XIV. M. t. X, p. 337. Ut quod per liberum arbitrium jubentur homines facere, facilius possint implere per gratiam; de gr. Christ. c. 7. 28. 29. M. t. X, p. 364. 375.

[2]) De grat. Christi c. 31. M. t. X, p. 376.

[3]) De gest. Pelag. c. XIV. M. t. X, p. 337.

Такимъ образомъ, развивая ученіе о свободѣ, пелагіане послѣдовательно пришли къ искаженію всей антропологической системы христіанскаго вѣроученія. Пелагій и его послѣдователи [1]) въ конечныхъ выводахъ своей доктрины дошли до того, что разорвали всякую связь человѣка съ Богомъ; человѣкъ, съ ихъ точки зрѣнія, безъ Бога можетъ устраивать свое спасеніе и получать отъ Него лишь только блаженство въ качествѣ награды за свою праведную жизнь. Бл. Іеронимъ прекрасно изобразилъ общій характеръ пелагіанской ереси, когда сказалъ, что пелагіанство оказалось въ сущности деистическимъ ученіемъ, которое отвергло внутреннюю жизненную связь человѣка съ Богомъ, уничтожило въ немъ религіозность и сдѣлало его самодовольной монадой,—при чемъ пелагіане забыли, что въ отдѣленіи отъ Бога человѣкъ можетъ только изсохнуть при сухомъ источникѣ своихъ собственныхъ силъ [2]).

Такое раціоналистическое направленіе въ рѣшеніи антропологическихъ вопросовъ, находящееся въ полномъ противорѣчіи съ общимъ духомъ христіанскаго міровоззрѣнія, конечно не могло не вызвать нѣкоторой оппозиціи со стороны современниковъ. Дѣйствительно, независимо отъ дѣятельности бл. Августина, боровшагося съ пелагіанскими заблужденіями, въ исторіи западной богословской мысли мы встрѣчаемся еще съ особымъ богословскимъ направленіемъ, которое имѣло своею цѣлію сгладить крайнія воззрѣнія пелагіанской доктрины и приблизить ихъ къ духу христіанскаго вѣроученія. Это направленіе извѣстно въ исторіи христіанской мысли подъ общимъ именемъ полупелагіанства. Впрочемъ, это направленіе было оппозиціей не только пелагіанскимъ воззрѣніямъ, но въ тоже время и ученію Августина, которое

---

[1]) Главными послѣдователями ученія Пелагія были Целестій и Юліанъ Экланскій.

[2]) Hieronym. ad Ctesiphon. c. III.

онъ развивалъ во время своей полемики съ пелагіанствомъ. Слѣдовательно, полупелагіанство составляетъ нѣчто среднее между ученіемъ Августина и пелагіанствомъ, „quid tertium“, какъ выразился Просперъ Аквитанскій, противникъ полупелагіанскихъ воззрѣній [1]).

Само полупелагіанство не имѣетъ одной строго выдержанной системы, но въ своемъ развитіи представляетъ двѣ формы: а) съ одной стороны—полупелагіанство въ томъ видѣ, въ какомъ представляли его Иларій и Просперъ [2]) и в) съ другой стороны—болѣе сглаженный взглядъ пр. Іоанна Кассіана [3]), который въ своемъ ученіи значительно расходится съ взглядами строгихъ полупелагіанъ. Мы коснемся той и другой отрасли полупелагіанства въ отдѣльности.

Строгіе полупелагіане [4]),—равно какъ и Іоаннъ Кас-

---

[1]) Prosp. Lib. contra Collatorem.

[2]) Иларій Арльскій и Просперъ Аквитанскій, богословы южной Франціи, послѣдователи августиновскаго ученія. Изъ писемъ этихъ богослововъ Августинъ въ первый разъ узналъ о полупелагіанскомъ движеніи, которое началось въ массилійскихъ монастыряхъ Южной Франціи (такое же движеніе началось въ адруметскомъ монастырѣ сѣверной Африки, но вскорѣ совершенно прекратилось вслѣдствіе бѣдствій, причиненныхъ нашествіемъ вандаловъ на сѣверную Африку) и которое имѣло своею цѣлію борьбу не только съ заблужденіями пелагіанъ, но и съ воззрѣніями бл. Августина.

[3]) Пр. Іоаннъ Кассіанъ, настоятель массилійскихъ монастырей. Годъ его рожденія и смерти въ точности неизвѣстенъ. Нѣкоторые однако положительно утверждаютъ, что онъ умеръ въ 435 г. (Іоаннъ Тритемій въ Catalogus illustrium virorum, см. Wiggers, op. cit. t. II, p. 17). Вообще достовѣрно извѣстно только то, что онъ жилъ и дѣйствовалъ одновременно съ бл. Августиномъ.

[4]) Мы различаемъ два направленія въ развитіи полупелагіанскаго ученія: съ одной стороны строго полупелагіанское, а съ другой—болѣе сглаженный взглядъ Іоанна Кассіана,—на слѣдующихъ основаніяхъ: а) Просперъ и Иларій въ своихъ письмахъ къ Августину представляютъ полупелагіанство въ совершенно отличныхъ и болѣе рѣзкихъ чертахъ, чѣмъ оно представляется въ сочиненіяхъ Іоанна Кассіана; б) бл. Августинъ въ своихъ сочиненіяхъ, написанныхъ противъ полупелагіанъ, имѣетъ въ виду именно строго полупелагіанскій взглядъ, который онъ не отождествляетъ съ взглядомъ І. Кассіана; по крайней мѣрѣ, онъ нигдѣ въ своихъ сочиненіяхъ не упоминаетъ о личности послѣдняго, съ которой соединялось бы въ его

сіанъ,—не разсматривали прямо всей группы антропологическихъ вопросовъ, но остановились преимущественно на выясненіи только вопроса объ отношеніи благодати къ свободѣ въ дѣлѣ человѣческаго спасенія и въ связи съ этимъ на выясненіи вопроса о предопредѣленіи однихъ людей къ вѣчному спасенію, а другихъ къ вѣчному осужденію. Останавливаясь на выясненіи именно этихъ вопросовъ, они старались главнымъ образомъ о томъ, чтобы представить такой способъ соглашенія ученія о благодати съ ученіемъ о свободѣ, при которомъ не уничтожалось бы значеніе, какъ первой, такъ и послѣдней. По ихъ мнѣнію, недостатокъ пелагіанской и августиновской теоріи въ томъ и состоитъ, что первая уничтожала всякое значеніе благодати въ дѣлѣ спасенія, а послѣдняя, напротивъ, до крайности (по крайней мѣрѣ съ точки зрѣнія пелагіанъ и полупелагіанъ) ограничивала значеніе свободной воли человѣка. Къ какимъ результатамъ въ данномъ случаѣ пришли сами полупелагіане, мы сейчасъ увидимъ.

Желая исправить недостатокъ пелагіанской и августиновской теоріи о благодати и свободѣ, они весь спасительный процессъ, какъ по отношенію къ разуму, такъ и по отношенію къ

представленіи опровергаемое имъ ученіе; в) Просперъ Аквитанскій, называя строгое полупелагіанство, «остатками пелагіанскаго кривотолкованія» (reliquiae Pelagianae pravitatis—Epist. ad Aug. § 7. M. t. 44, p. 951), не считаетъ такимъ ученіе Іоанна Кассіана; онъ отзывается о послѣднемъ даже съ явнымъ почтеніемъ. (Contr. Collat., c. II).—Источниками при изученіи строгаго полупелагіанства главнымъ образомъ служатъ: а) указанныя выше *два письма Проспера и Иларія*,—галльскихъ богослововъ. Въ нихъ довольно подробно представляется общая характеристика полупелагіанскихъ взглядовъ. Эти письма помѣщены въ изданіи Migne'я (Curs. compl. patrol., изд. 1841 г. t. 44, p. 947—960, а также t. 33, p. 1002—1012). б) Далѣе, такими источниками служатъ *антиполупелагіанскія сочиненія бл. Августина*: «De praedestinatione sanctorum» и «De dono perseverantiae», написанныя имъ послѣ полученія писемъ отъ Проспера и Иларія. Здѣсь Августинъ на ряду съ опроверженіемъ міровоззрѣнія полупелагіанъ указываетъ также и положенія ихъ доктрины.

волѣ, раздѣляли на нѣсколько моментовъ и одни изъ этихъ моментовъ приписывали исключительно свободѣ человѣка, а другіе поставляли въ тоже время въ зависимость отъ благодати. При этомъ самую благодать они понимали не въ смыслѣ одной только внѣшней силы, воздѣйствующей на умъ человѣка,—какъ это допускали пелагіане,—но въ смыслѣ особой силы Божіей, внутренно дѣйствующей, не только на разумъ человѣка, но и на его волю. Что касается теперь самаго спасительнаго процесса, совершающагося въ человѣкѣ подъ воздѣйствіемъ благодати, то они раздѣляли его прежде всего въ отношеніи къ познавательнымъ силамъ на слѣдующіе три момента: *начало вѣры, возрастаніе ея* въ человѣкѣ и, наконецъ, *закрѣпленіе* ея въ немъ до конца жизни. Соотвѣтственное раздѣленіе они указывали и по отношенію къ волѣ. Въ ней также они различали: самое *начало* доброй дѣятельности въ человѣкѣ, имѣющей основаніе въ его вѣрѣ, *продолженіе и возрастаніе* доброй дѣятельности и, наконецъ, *закрѣпленіе* ея въ человѣкѣ до конца жизни. Что касается прежде всего *начала* вѣры, то они приписывали его исключительно свободѣ человѣка. Человѣкъ, по ихъ воззрѣнію, совершенно независимо отъ благодати, какъ особой внутренно-дѣйствующей силы, можетъ возбудить въ себѣ стремленіе къ истинѣ и воспитать въ себѣ готовность послѣдовать за ней [1]). Но приписывая исключительно свободѣ начало вѣры,—этотъ начальный моментъ всего зданія спасенія, полупелагіане въ тоже время признавали абсолютную необходимость благодати для *начала и зарожденія* въ человѣкѣ доброй дѣятельности. Для того, чтобы человѣкъ могъ на дѣлѣ проявить свою вѣру,—самостоятельно зародившуюся въ немъ, онъ нуждается уже въ помощи благодати. Онъ только послѣ предварительнаго воздѣйствія послѣдней на его волю можетъ наконецъ начать путь добродѣтельной жизни. Второй моментъ спасительнаго

---

[1]) Prosp. ep. ad Aug. 4. 6; Hilar. ep. ad Aug. 4. M. t. 44, p. 950. 951. 955.

процесса по отношенію къ разуму, т. е. *возрастаніе вѣры* въ человѣкѣ, они поставляли уже въ полную зависимость отъ благодатнаго воздѣйствія. Человѣкъ безъ благодати своими силами не можетъ увеличить свою самостоятельно начавшуюся вѣру. Необходимо, далѣе, это благодатное воздѣйствіе и для *увеличенія* въ человѣкѣ добродѣтельной жизни. Что же касается третьяго—послѣдняго момента спасительной жизни, то онъ, по мнѣнію полупелагіанъ, вполнѣ находится во власти человѣка [1]). Для своего *окончательнаго укрѣпленія*, какъ въ вѣрѣ, такъ и въ доброй дѣятельности до конца жизни онъ не нуждается уже въ благодатной помощи. Коль скоро благодать возрастила въ немъ вѣру и добрую дѣятельность, для него открывается уже путь самостоятельнаго завершенія всего зданія спасенія, котораго онъ можетъ достигнуть усиліями одной только своей воли [2]). Указаннымъ разграниченіемъ съ одной стороны области благодатнаго воздѣйствія и съ другой—области свободной дѣятельности человѣка полупелагіане и старались дать такое разрѣшеніе вопроса объ отношеніи благодати къ свободѣ, при которомъ не уничтожалось бы значеніе ни той, ни другой въ дѣлѣ человѣческаго спасенія.

Но нетрудно видѣть, что полупелагіане не достигли своей цѣли. Не смотря на то, что въ своей системѣ они проводили мысль объ абсолютной необходимости благодати въ дѣлѣ спасенія человѣка, они въ тоже время все зданіе спасенія представляли собственно результатомъ свободной дѣятельности самого же человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, если, по ихъ воззрѣнію, отъ человѣка зависитъ самое начало вѣры,—это первое и главное условіе всего спасительнаго процесса,—если благодать, необходимая для усовершенія всего зданія спасенія, можетъ воздѣйствовать на человѣка только подъ условіемъ его

---

[1]) Hilar. 4. M. t. 44, p. 955.

[2]) De praedestin. sanctor. c. 1. § 2; de dono perseverant. II. M. t. X, p. 961. 995.

же собственной вѣры, то отсюда ясно, что признаніе абсолютнаго значенія благодати въ системѣ полупелагіанскаго ученія оказывается призрачнымъ, не вытекающимъ изъ самаго существа дѣла. Здѣсь также, какъ и въ пелагіанствѣ, въ концѣ концовъ все сводится къ дѣятельности свободы и благодать является исключительно результатомъ заслуги человѣка, наградой за его собственныя усилія, а не свободнымъ, незаслуженнымъ даромъ Божіимъ. Просперъ прекрасно характеризуетъ эту черту полупелагіанскаго ученія, когда говоритъ, что „хотя, по ученію полупелагіанъ, въ дѣлѣ спасенія необходимы два (условія): благодать Божія и повиновеніе человѣка (свобода), но однако первенствующее значеніе имѣетъ повиновеніе, а не благодать. Начало спасенія происходитъ отъ того, кто спасается, а не отъ того, кто спасаетъ; уже воля человѣка раждаетъ въ себѣ нужду въ божественной благодати, а не благодать подчиняетъ себѣ волю“ [1]).

Правда, полупелагіане говорили, что и самое начало вѣры въ человѣкѣ обусловливается благодатнымъ воздѣйствіемъ. Но изъ писемъ Проспера и Иларія видно, что полупелагіане въ данномъ случаѣ становились уже на точку зрѣнія пелагіанской доктрины и подъ благодатью, производящей въ человѣкѣ начало вѣры, подразумѣвали, съ одной стороны, такъ называемую природную благодать (initialis gratia), т. е. естественныя способности человѣка (разумъ и волю), обладая которыми онъ можетъ стремиться, искать и домогаться спасенія (petendo, quaerendo, pulsando) [2]). Съ другой стороны, подъ благодатью, предваряющею вѣру, они разумѣли проповѣдываніе слова Божія. Вообще, какъ и пелагіане, для начала вѣры они признавали необходимость только чисто внѣшнихъ вспомогательныхъ средствъ, а не необходимость благодати въ собственномъ смыслѣ этого слова [3]).

---

[1]) Prosp. § 6, Hilar. § 4. M. t. 44, p. 951. 954.
[2]) Hilar. § 5, Prosp. § 4. M. t. 44, p. 955, 950.
[3]) Prosp. § 4. M. t. 44, p. 950.

Соотвѣтственно съ своимъ ученіемъ объ отношеніи благодати къ свободѣ полупелагіане развивали и свое ученіе о предопредѣленіи. По ихъ мнѣнію, актъ вѣчнаго предопредѣленія находится съ одной стороны въ зависимости отъ свободы человѣка, обусловливающей самое начало вѣры, а съ другой—отъ благодатнаго воздѣйствія, которымъ обусловливается увеличеніе въ человѣкѣ вѣры и равнымъ образомъ возникновеніе и возрастаніе въ немъ доброй дѣятельности. Но не трудно видѣть, что какъ все зданіе спасенія въ системѣ полупелагіанства поставляется въ полную зависимость отъ начала вѣры, какъ совершенно свободнаго акта человѣческой воли, такъ равнымъ образомъ и самый актъ предопредѣленія является въ ихъ системѣ вполнѣ обусловленнымъ исключительно свободой человѣка. Съ точки зрѣнія основныхъ воззрѣній полупелагіанства выходитъ, что Богъ предопредѣлилъ извѣстныхъ людей къ благодатнымъ средствамъ, приводящимъ ихъ ко спасенію, только по заслугамъ ихъ собственной же вѣры. Отсюда и предвѣдѣніе Божіе, которое полагается въ ихъ системѣ, какъ основаніе вѣчнаго акта предопредѣленія, по ихъ представленію, является актомъ Божественнаго предвѣдѣнія собственно вѣры людей, какъ единственнаго основанія, обусловливающаго актъ божественнаго предопредѣленія. Только тѣхъ людей предопредѣлилъ Богъ ко спасенію, относительно которыхъ Онъ предвидѣлъ, что они чрезъ собственную вѣру сдѣлаются достойными полученія особой благодатной помощи, приводящей ихъ ко спасенію. Исключительно только отъ того же предвѣдѣнія Богомъ вѣры людей находится въ зависимости сообщеніе Евангельскаго ученія опредѣленнымъ народамъ, живущимъ въ извѣстныя времена и въ извѣстныхъ странахъ [1]). Точно также въ полной зависимости отъ предвѣдѣнія отрицательнаго отношенія людей къ дѣлу спасенія находится отрицательная сторона предопредѣленія, т. е. от-

[1]) Prosp. § 5; Hilar. § 3. M. t. 44, p. 951. 955.

верженіе и предназначеніе извѣстной части людей къ вѣчнымъ мученіямъ. Богъ удерживаетъ проповѣданіе Евангельскаго слова и сообщеніе благодати, приводящей ко спасенію, по отношенію къ тѣмъ людямъ, относительно которыхъ онъ еще заранѣе предвидѣлъ, что они собственными усиліями не могутъ возбудить въ себѣ вѣры [1]). Съ указанной общей точки зрѣнія на зависимость предопредѣленія отъ свободной воли человѣка полупелагіане объясняли также фактъ очевиднаго отверженія дѣтей, умирающихъ безъ крещенія. По ихъ мнѣнію, младенцы не получаютъ крещенія и, такимъ образомъ, подвергаются очевидному отверженію потому самому, что Богъ еще отъ вѣчности предвидѣлъ въ нихъ отсутствіе вѣры, имѣвшее осуществиться въ томъ случаѣ, если бы они остались жить долѣе [2]). Такимъ образомъ, полупелагіане, развивая послѣдовательно свой основной взглядъ, должны были признать зависимость акта предопредѣленія не только отъ дѣйствительныхъ, но и отъ возможныхъ заслугъ человѣка. Они должны были допустить такое положеніе, которое не можетъ собственно быть оправдано ни съ точки зрѣнія правды Божіей, ни съ точки зрѣнія правды человѣческой [3]).

Не смотря на всю ложную постановку своего ученія о предопредѣленіи, полупелагіане тѣмъ не менѣе усматривали въ немъ особыя важныя достоинства. По ихъ мнѣнію, только при такомъ ученіи возможно избѣжать фаталистической точки зрѣнія, свойственной нѣкоторымъ ложнымъ религіозно-философскимъ міровоззрѣніямъ и въ частности міровоззрѣнію манихеевъ [4]). Только такое ученіе будто бы вполнѣ приложимо въ нравственной жизни человѣка и приводитъ къ самымъ благотворнымъ результатамъ. Въ самомъ дѣлѣ, коль

---

[1]) Prosp. § 6. M. t. 44, p. 951.

[2]) Ibid. § 5. M. t. 44, p. 951.

[3]) Ibidem; de dono persev. c. IX, § 22; de praed. sanct. c. XII, § 24. M. t. X, p. 978. 1005.

[4]) Prosp. § 3. M. t. 44, p. 945.

скоро несомнѣнно, что отъ самого человѣка зависитъ начало всего дѣла его спасенія, тогда человѣкъ получаетъ внутреннюю увѣренность въ своихъ собственныхъ силахъ, въ немъ возвышается чувство собственной энергіи [1]), тогда церковное учительство и всѣ требованія закона и совѣсти получаютъ особый смыслъ и значеніе [2]), тогда человѣкъ не можетъ имѣть никакого повода, какъ отчаяваться въ своемъ спасеніи, такъ и быть равнодушнымъ къ нему, потому что отъ него самого же зависитъ начать это спасеніе [3]). Стремленіе выставить какъ можно рельефнѣе приложимость своей теоріи при объясненіи фактовъ нравственно-религіозной жизни человѣка довело полупелагіанъ даже до того, что они признали слѣдующія совершенно ложныя положенія. Они говорили, что число предопредѣленныхъ къ блаженству и мученіямъ нельзя представлять себѣ строго опредѣленнымъ и неизмѣннымъ [4]), что актъ божественнаго предопредѣленія не имѣетъ никакой таинственности и что опредѣленіе судьбы человѣка становится до нѣкоторой степени очевиднымъ, когда въ немъ пробуждается вѣра [5]).

Въ такихъ чертахъ представляется ученіе строгихъ полупелагіанъ. Что касается міровоззрѣнія Іоанна Кассіана [6]),

---

[1]) Prosper. § 3. M. t. 44, p. 950.

[2]) Hilar. § 2. M. 44, p. 954.

[3]) Prosp. § 3. M. 44, p. 950.

[4]) Ibid.

[5]) Ibid.

[6]) Для выясненія ученія Іоанна Кассіана главнымъ источникомъ служатъ его же собственныя сочиненія: а) *De institutis Coenobiorum* (объ установленіи монастырей) въ 12 книгахъ и въ особенности б) *Collationes Patrum* (сборникъ отеческихъ мнѣній) въ 24 книгахъ. Особенно важны въ данномъ случаѣ 12 и 13 книги, гдѣ Кассіанъ занимается по преимуществу выясненіемъ вопроса объ отношеніи благодати къ свободѣ. Кромѣ указанныхъ сочиненій І. Кассіана источникомъ служитъ произведеніе Проспера Аквитанскаго, направленное противъ сочиненія Кассіана—«Collationes» и извѣстное подъ именемъ «*Contra Collatorem*».—Въ качествѣ пособій при изученіи вообще полупелагіанства и въ частности ученія Іоанна Кассіана можно указать: а) *Walch*. Entwurf einer historie der Ketzereien, 1762—1785, B. I—XI; б) *Wiggers*, op. cit., Th. II, 1833 г.

то оно заключаетъ въ себѣ нѣкоторое отклоненіе отъ строго-полупелагіанской точки зрѣнія. Выходя изъ того общаго положенія, что участіе свободы и благодати въ дѣлѣ человѣческаго спасенія не подлежитъ никакому сомнѣнію [1]), онъ представилъ слѣдующій способъ выясненія вопроса объ отношеніи благодати къ свободѣ. По его воззрѣнію, признаніе зависимости вѣры, этого начальнаго момента спасительнаго процесса, исключительно отъ собственной воли человѣка нельзя считать общимъ непреложнымъ правиломъ, по которому совершается устроеніе спасенія каждаго человѣка. Дѣло въ томъ, что факты св. исторіи показываютъ, что этотъ начальный моментъ вѣры иногда дѣйствительно находится въ полной зависимости отъ свободы человѣка, а иногда, напротивъ, онъ находится въ зависимости отъ благодатнаго воздѣйствія [2]). Если, по воззрѣнію пр. Кассіана, мы будемъ отдавать предпочтеніе какому либо одному изъ указанныхъ случаевъ, то тогда мы непремѣнно запутаемся въ противорѣчіяхъ. Въ самомъ дѣлѣ, если мы будемъ поставлять начало вѣры въ исключительную зависимость отъ благодати, тогда мы не будемъ въ состояніи объяснить исторію обращенія Закхея, или разбойника на крестѣ. Наоборотъ, если обращеніе къ вѣрѣ мы будемъ поставлять въ исключительную зависимость отъ свободы, тогда мы не сможемъ объяснить исторію обращенія Апп. Павла и Матѳея [3]). Словомъ, только при допущеніи того положенія, что начало вѣры зависитъ въ одномъ случаѣ отъ свободы, а въ иномъ—отъ благодати, всѣ факты свящ. исторіи могутъ найти свое полнѣйшее выясненіе. Только въ этомъ случаѣ устанавливается правильное соотношеніе между благодатью и свободой [4]). Но признавая въ общемъ только относительное значеніе благодати для начальнаго момента спаси-

---

[1]) Collat. XIII, 11. M. t. 49, p. 923–924.
[2]) Collat. XIII, 14. M. t. 49, p. 935.
[3]) Collat. XIII, 11. M. t. 49, p. 923.
[4]) Ibidem.

тельнаго процесса, т. е. для возникновенія вѣры человѣка, Іоаннъ Кассіанъ вмѣстѣ съ строгими полупелагіанами въ тоже время признавалъ абсолютную необходимость благодати для начала доброй дѣятельности въ человѣкѣ [1]). Далѣе благодать абсолютно необходима, по нему, также и для того, чтобы въ человѣкѣ могла увеличиться и возрасти, какъ вѣра, такъ и добрая дѣятельность [2]). Что касается, наконецъ, послѣдняго момента спасительнаго процесса, т. е. окончательнаго утвержденія въ человѣкѣ вѣры и доброй дѣятельности, то этотъ моментъ, также какъ и начало вѣры, по мнѣнію Кассіана, въ одномъ случаѣ находится въ зависимости отъ благодатнаго воздѣйствія, а въ другомъ—исключительно отъ собственной воли человѣка [3]). Такимъ образомъ, существенное отличіе міровоззрѣнія пр. Кассіана отъ міровоззрѣнія строгихъ полупелагіанъ заключается въ слѣдующемъ. Тогда какъ послѣдніе поставляли начало вѣры и равнымъ образомъ укрѣпленіе въ человѣкѣ вѣры и дѣятельности въ полную и исключительную зависимость отъ свободы, Іоаннъ Кассіанъ, напротивъ, признавалъ въ этомъ случаѣ не безусловную, а только относительную необходимость благодати, смотря по степени нравственныхъ силъ въ человѣкѣ.

Къ такимъ результатамъ пришли полупелагіане въ своемъ стремленіи исправить заблужденія пелагіанской доктрины. Но изъ разсмотрѣнія этихъ результатовъ съ очевидностію слѣдуетъ, что полупелагіане только отчасти достигли своей цѣли и въ сущности не избѣгли заблужденія пелагіанской доктрины, противъ которой они боролись. Они точно также, какъ и пелагіане,—хотя и въ меньшей степени,—оказались въ концѣ концовъ въ противорѣчіи съ общимъ духомъ христіанскаго міровоззрѣнія и въ частности съ христіанскимъ ученіемъ объ искупленіи. Въ самомъ дѣлѣ, говоря, что и послѣ

---

[1]) Ibidem. XIII, 17; XIII, 9. M. t. 49, p. 944, 915.
[2]) Ibidem. XIII, 18. M. t. 49, p. 945.
[3]) Ibid. XIII, 17. M. t. 49, p. 944.

грѣхопаденія человѣкъ носитъ еще въ себѣ сѣмена сверхъестественнаго добра и вслѣдствіе этого совершенно самостоятельно можетъ возбудить въ себѣ добрую дѣятельность, они собственно въ самомъ основаніи подрывали ученіе объ искупленіи. Изъ положенія, что человѣкъ и послѣ грѣхопаденія, по самой природѣ своей, еще находится на прямомъ пути къ тому, чтобы выполнить свое высочайшее назначеніе и цѣль, логически слѣдуетъ, что искупленіе, совершенное Христомъ, имѣетъ для человѣка только чисто внѣшнее значеніе. Оно служитъ только средствомъ, облегчающимъ для него достиженіе того спасительнаго пути, къ началу котораго онъ оказывается совершенно способнымъ помимо всякаго особеннаго благодатнаго воздѣйствія.

Въ противоположность неудачнымъ попыткамъ пелагіанъ и полупелагіанъ представить выясненіе антропологическихъ вопросовъ, бл. Августинъ въ цѣломъ рядѣ своихъ сочиненій далъ болѣе или менѣе полное и всестороннее рѣшеніе весьма важнаго въ христіанской догматикѣ вопроса объ отношеніи человѣка къ Богу, какъ къ конечной цѣли, составляющей центръ всего нравственно-религіознаго процесса человѣческой жизни. Предметомъ настоящаго изслѣдованія и будетъ служить систематическое выясненіе и изложеніе этого ученія бл. Августина. Такъ какъ, по его воззрѣнію,—какъ и вообще по воззрѣнію церкви,—нравственно-религіозный процессъ имѣетъ свою исторію, въ которой отмѣчаются слѣдующіе три главные момента: а) первобытное состояніе, б) состояніе паденія и в) состоеніе спасенія, то и мы будемъ разсматривать этотъ процессъ въ его историческомъ развитіи. Такъ, прежде всего, слѣдуя исторической послѣдовательности, мы представимъ ученіе Августина о первобытномъ состояніи человѣка, какъ состояніи, направленномъ къ выполненію его конечнаго назначенія и цѣли. Далѣе, представимъ ученіе Августина о паденіи человѣка, положившемъ начало превратному направленію жизни всего вообще человѣчества. Наконецъ, мы займемся выясненіемъ ученія Августина о состояніи спасенія человѣка,

какъ такомъ процессѣ, въ которомъ падшій человѣкъ подъ воздѣйствіемъ особыхъ благодатныхъ силъ, дарованныхъ ему Богомъ въ силу искупительныхъ заслугъ Господа Іисуса Христа, снова возвращается въ состояніе своего конечнаго назначенія и цѣли. Въ связи съ ученіемъ Августина о благодатномъ сверхъестественномъ процессѣ мы коснемся его ученія о предопредѣленіи, какъ абсолютномъ основаніи всего дѣла спасенія человѣка. Такъ какъ,—мы говорили,—разсматриваемое ученіе Августина составляетъ источникъ, изъ котораго почерпаетъ и къ которому тяготѣетъ католическая и протестантская богословская мысль, то мы считаемъ не излишнимъ при самомъ изложеніи августиновскаго ученія указывать тѣ характерныя мѣста, которыя составляютъ въ немъ центръ тяжести для католиковъ и протестантовъ и при этомъ указывать, справедливо, или нѣтъ, ссылаются на него тѣ и другіе. При этомъ естественно возникаетъ также вопросъ объ отношеніи ученія Августина къ предшествующей богословской мысли, а также—къ ученію манихейства, пелагіанства и полупелагіанства, въ связи съ которыми Августинъ развивалъ это ученіе.

Такимъ образомъ, все наше изслѣдованіе по указанному плану естественно распадается на слѣдующія три главныя части: I) Ученіе о первобытномъ состояніи человѣка. II) Ученіе о падшемъ состояніи. Эта вторая часть въ свою очередь распадается на два отдѣла: а) ученіе о грѣхопаденіи Адама и его слѣдствіяхъ и б) ученіе о первородномъ грѣхѣ. III) Ученіе о состояніи спасенія, которое также распадается на два отдѣла: а) ученіе о спасительномъ процессѣ возсоединенія человѣка съ Богомъ и б) ученіе о предопредѣленіи, какъ вѣчномъ, абсолютномъ основаніи этого процесса, совершающагося во времени.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Ученіе о первобытномъ состояніи человѣка.

I.

Библейское повѣствованіе о міротвореніи ясно свидѣтельствуетъ, что вызванный къ бытію творческою дѣятельностію Всемогущаго и Всеблагого Бога міръ былъ въ высшей степени гармоническимъ, преисполненнымъ положительныхъ совершенствъ, созданіемъ Божіимъ, такимъ созданіемъ, о которомъ Самъ Богъ засвидѣтельствовалъ, что онъ и все живущее на немъ „добра зѣло“ [1]). Такимъ же „добрымъ зѣло“, по смыслу бытописанія, вышелъ изъ творческихъ рукъ Божества и самъ человѣкъ, вѣнецъ созданія. Предназначенный Богомъ къ осуществленію особыхъ высшихъ нравственно-религіозныхъ цѣлей, онъ получилъ отъ Него нравственно-духовныя силы и способности, отличавшіяся особыми положительными качествами и совершенствами. Онъ былъ созданъ по образу и подобію Божію [2]). Результатомъ такой принаровленности первобытнаго человѣка къ осуществленію высшей нравственно-религіозной жизни и было то,

---

[1]) Быт. I, 31.
[2]) Ibid. I, 27.

что онъ, по сказанію Бытописателя, могъ наслаждаться особеннымъ, недоступнымъ для настоящаго человѣчества счастіемъ и блаженствомъ. Такъ, онъ былъ введенъ *въ рай сладости* [1]), въ которомъ онъ могъ находиться въ непосредственномъ общеніи съ своимъ Творцемъ [2]). Кромѣ того онъ получилъ отъ Бога власть надъ всѣмъ видимымъ міромъ [3]). По слову Господа: „раститеся и множитеся, и наполните землю, и господствуйте ею, и обладайте рыбами морскими, и звѣрьми, и птицами небесными, и всѣми скотами, и всею землею“,— онъ сдѣлался царемъ видимой природы, которая должна была доставлять ему все необходимое для его жизни безъ особаго труда и усилія съ его стороны [4]). Даже тлѣніе не должно было касаться его тѣла [5]). Впрочемъ, вся эта счастливая жизнь перваго человѣка была тѣсно связана съ осуществленіемъ съ его стороны нравственно-религіозныхъ цѣлей. Онъ могъ наслаждаться богодарованнымъ счастіемъ и блаженствомъ только до тѣхъ поръ, пока онъ былъ въ состояніи соблюдать Божественную заповѣдь и, такимъ образомъ, поддерживать живое общеніе съ Богомъ, этою конечною цѣлію своего нравственно-религіознаго бытія [6]). Такимъ образомъ, ученіе о твореніи міра и человѣка Божественное Откровеніе поставляетъ въ тѣсную связь съ ученіемъ о первобытномъ состояніи, которое собственно и нужно считать изначальнымъ моментомъ исторической жизни сотвореннаго Богомъ міра. Это первобытное состояніе только въ послѣдствіи послѣ грѣхопаденія первыхъ людей должно было измѣниться къ худшему и получить въ своемъ развитіи совершенно иное превратное направленіе, доставившее всему человѣчеству страданія и бѣдствія.

---

[1]) Быт. III, 23; II, 15; II, 8.
[2]) Ibid. III, 8.
[3]) Ibid. I, 28.
[4]) Ibid. I, 29; III, 17.
[5]) Ibid. II, 17.
[6]) Ibid.

Указанное идеальное представленіе Св. Писанія о первоначальной исторіи міра и человѣка получило свое дальнѣйшее развитіе въ послѣдующей исторіи христіанской мысли. Такъ, церковные писатели первыхъ вѣковъ христіанства, принужденные бороться съ различными еретическими заблужденіями, искажавшими христіанскую идею творенія, постоянно старались указывать вѣрующимъ на преимущество первобытнаго состоянія человѣка предъ его настоящимъ состояніемъ. По ихъ общему признанію, человѣкъ, предназначенный Богомъ къ осуществленію особыхъ высшихъ нравственно-религіозныхъ цѣлей [1]), уже въ самомъ актѣ творенія явился существомъ, одареннымъ особенными качествами и преимуществами своей природы, и при томъ существомъ, отличнымъ отъ всѣхъ прочихъ существъ міра [2]). Онъ явился обладателемъ природы, вполнѣ здоровой, какъ въ нравственно-интеллектуальномъ, такъ и въ физическомъ отношеніяхъ [3]). При этомъ, отцы церкви, возвышая нравственный обликъ первобытнаго человѣка, въ тоже время считали совершенно невозможнымъ для него слѣдовать по пути нравственно-религіознаго возрастанія совершенно самостоятельно безъ всякаго участія со стороны Бога. По ихъ мнѣнію, благодатная помощь Божія была вполнѣ необходима ему, потому что онъ обладалъ, хотя и неиспорченными, но всеже неокрѣпшими нравственно-религіозными силами [4]). Вообще первобытное состояніе было, по ихъ общему воззрѣнію, только еще состояніемъ относительнаго совершенства, человѣкъ только посредствомъ постепеннаго нравственно-религіознаго возрастанія могъ достигнуть высшей идеальной для

---

[1]) Григор. Нисск. Catech. c. V; Ирин. Лионск. Advers. haeres. l. IV, c. 38, n. 3; Лактанц. Institut. l. VII, c. 5; Амвросій Медіолан. Epist. Horant. 43 § 10; Григ. Наз. Orat. 45 § 7.

[2]) Клим. Римск. Ep. 1 ad Corinth. c. 33.

[3]) Григ. Наз. Carm. de virt. hum. vers. 90—95; Вас. Вел. Quod Deus est auctor mal. § 6; Григ. Нис. Catechum. c. 5.

[4]) Вас. Вел. De Spirit. Sancto, c. 16; Contr. Eunom. III, § 2.

него ступени развитія. „Ему надлежало,—говорилъ Ириней Ліонскій,—произшедши,—возрастать; возросши,—возмужать; возмужавши,—размножаться и, умножившись,—укрѣпляться силами и, укрѣпившись,—прославиться и, прославившись,—видѣть своего Владыку“ [1]).

Такимъ образомъ, пелагіане сдѣлали полное отступленіе отъ общаго духа христіанскаго вѣроученія по вопросу о первобытномъ состояніи, допустивши взглядъ, по которому это состояніе представлялось ими неимѣющимъ никакого существеннаго отличія отъ настоящаго состоянія человѣка. Въ противовѣсъ проведенной ими натуралистической точкѣ зрѣнія на первобытное состояніе бл. Августинъ представилъ свое собственное ученіе объ этомъ предметѣ, давъ ему чисто Откровенную и Церковную основу. При этомъ, развивая въ сущности тѣже отдѣльныя и отрывочныя мысли, какія были высказаны по вопросу о первобытномъ состояніи отцами предшествующаго времени, онъ представилъ сравнительно съ ними болѣе полное и всестороннее выясненіе этого пункта христіанскаго вѣроученія. Въ противоположность еретическимъ воззрѣніямъ пелагіанъ, онъ старался представить первобытное состояніе, какъ состояніе, совершенно отличное отъ настоящаго, падшаго состоянія человѣка. По его воззрѣнію, человѣкъ, въ самомъ актѣ творенія поставленный на пути къ выполненію своего высочайшаго, конечнаго назначенія и цѣли, получилъ отъ своего Творца такія силы и способности, которыя при помощи Божіей вполнѣ могли привести его къ выполненію этого назначенія. Такъ, въ нравственномъ отношеніи онъ получилъ свободную волю, всецѣло направленную къ служенію Богу, въ интеллектуальномъ отношеніи—разумъ, отличающійся особой энергіей и глубиной въ познаніи Творца всѣхъ вещей, въ познаніи міра и конечной цѣли человѣческой жизни; въ физическомъ отношеніи—тѣло способное не умирать и чуждое всякой болѣзненности. Словомъ, по взгляду Августина, перво-

[1]) Прин. Ліонск. Contra haeres. IV, 38.

бытное состояніе было вообще состояніемъ полной гармоніи, полнаго соотвѣтствія всѣхъ силъ и способностей человѣка съ его высшимъ назначеніемъ. Вмѣстѣ съ этимъ оно было состояніемъ блаженства, которое было результатомъ наслажденія этой гармоніей. Впрочемъ, по его ученію,—какъ и ученію отцевъ церкви предшествующаго періода,—первобытное состояніе не было еще состояніемъ полнаго,—конечно въ возможной для человѣка степени,—совершенства и блаженства. Обладая еще не вполнѣ установившимися нравственно-духовными силами, первобытный человѣкъ могъ еще согрѣшить, т. е. уклониться отъ прямого пути къ достиженію своего конечнаго назначенія и цѣли и обратиться къ самому себѣ, къ наслажденію своимъ „я“ и внѣшнимъ міромъ въ ущербъ служенію Богу. А слѣдствіемъ такого превратнаго отношенія человѣка къ Богу, въ силу божественнаго опредѣленія, должно было служить „смертію умрете“, т. е. потеря нравственнаго, интеллектуальнаго и физическаго совершенства. Только путемъ долгаго и постояннаго пребыванія въ богодарованныхъ совершенствахъ своей природы и при томъ, при помощи особаго благодатнаго воздѣйствія со стороны Бога, человѣкъ могъ, наконецъ, достигнуть такого совершенства и соединеннаго съ нимъ блаженства, при которомъ для него было бы совершенно невозможнымъ утратить и лишиться этихъ совершенствъ.

Обращаясь къ подробному выясненію указанной общей точки зрѣнія Августина на первобытное состояніе, мы прежде всего должны заняться выясненіемъ его ученія о состояніи свободной воли первобытнаго человѣка. Дѣло въ томъ, что свобода, по его ученію, составляетъ центръ всей нравственно-религіозной жизни вообще и первобытной въ частности. Только чрезъ свою свободу первобытный человѣкъ могъ или сохранить за собой райскія совершенства и блаженство и укрѣпиться въ нихъ, или, наоборотъ, лишиться ихъ, допустивши отклоненіе отъ установленнаго Богомъ порядка.

Приступая къ выясненію ученія о свободѣ первобытнаго человѣка, бл. Августинъ между прочимъ долженъ

былъ преодолѣть слѣдующія затрудненія. Съ одной стороны, онъ долженъ былъ отстранить крайность манихейскаго ученія, по которому вся нравственно-злая дѣятельность человѣка представлялась, какъ необходимый, фатальный результатъ воздѣйствія его матеріальной природы. Съ другой стороны, онъ долженъ былъ избѣгнуть односторонности пелагіанскаго эквилибристическаго пониманія свободы, при которомъ естественно было прійти къ совершенному уравненію первобытнаго состоянія человѣка съ его настоящимъ падшимъ состояніемъ. Въ виду указанныхъ затрудненій, которыхъ не могли преодолѣть манихеи и пелагіане, бл. Августинъ и развилъ слѣдующее ученіе о состояніи первобытной свободы.

Въ противоположность пелагіанамъ, которые разсматривали свободу исключительно только съ формальной стороны, какъ совершенно безкачественную способность выбора между добромъ и зломъ, не могущую пріобрѣтать никакого опредѣленнаго качественнаго содержанія, бл. Августинъ опредѣлялъ и разсматривалъ свободу вообще не только съ формальной, но и качественной стороны. Свобода, по нему, въ каждый данный моментъ есть не только способность выбора между добромъ и зломъ, но въ тоже время—извѣстная, качественно опредѣленная сила, которая заключаетъ въ своей природѣ внутреннее расположеніе къ пріобрѣтенію извѣстнаго содержанія и которая подъ вліяніемъ этого разъ пріобрѣтеннаго содержанія можетъ опредѣлять свою дѣятельность то съ бо́льшею, то съ меньшею легкостію въ ту или другую возможную для нея сторону. Съ этой основной точки зрѣнія бл. Августинъ разсматривалъ и первобытную свободу. Въ данномъ случаѣ онъ представлялъ дѣло такъ, что первобытная свобода, пребывая по своей природѣ способностію выбора между добромъ и зломъ, въ тоже время уже въ самомъ актѣ творенія получила извѣстную качественную опредѣленность. Она съ самаго начала была уже качественно опредѣленной силой, но впрочемъ силой, направленной исключительно въ сторону доброй дѣятельности. Первобытный человѣкъ, по словамъ

Августина, въ нравственномъ отношеніи былъ вполнѣ „здоровымъ, безпорочнымъ [1]), праведнымъ (justum), надѣленнымъ неиспорченными силами (integerrimas vires)“ [2]). Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ сочиненій бл. Августинъ прямо называетъ первобытную свободу *доброй волей* (bona voluntas), а человѣка—созданнымъ *съ одной доброй волей* [3]).

Опредѣляя ближе, въ чемъ же состояла сущность первобытнаго добраго направленія воли, Августинъ говорилъ, что вся дѣятельность первобытнаго человѣка была направлена исключительно къ выполненію его высочайшаго назначенія и цѣли. Онъ всѣми силами своего существа стремился къ Богу—этому Высочайшему Благу. Богъ составлялъ единственный центръ, къ которому сводилась, какъ внутренняя духовная, такъ и внѣшняя тѣлесная жизнь его. По ученію Августина, основнымъ свойствомъ волевой дѣятельности является любовь (amor), такъ какъ мы ничего собственно не можемъ и дѣлать, если мы не будемъ любить объекта нашихъ дѣйствій [4]). Но объектомъ любви,—этого основного свойства волевой дѣятельности,—въ первобытномъ состояніи человѣка былъ исключительно Богъ. Тогда ни внѣшній чувственный міръ, ни чувственная природа самого человѣка не нарушали порядка въ направленіи этого чувства [5]). Тогда всецѣлая и исключительная любовь къ Богу составляла господствующее постоянное направленіе всей волевой дѣятельности первобытнаго человѣка. Тогда нравственная природа его была недоступна для вліянія на нее постороннихъ низшихъ возбужденій, которымъ она могла бы поддаваться въ ущербъ возбуж-

---

[1]) De nat. et grat. XLIII. M. t. X, p. 271. Quis enim eum nescit sanum et incupabilem factum, et libero arbitrio atque ad juste vivendum potestate libera constitutum.

[2]) Ibid. VI, 8. M. t. X, p. 1514.

[3]) Ibid. V, 61. M. t. X, p. 1497.

[4]) De gratia Christi, c. XXVI. M. t. X, p. 374.

[5]) Ibid.; de civ. Dei XIV, 7. M. t. VII, p. 414.

деніямъ, идущимъ и направленнымъ въ сторону Бога. Такое настроеніе человѣка, при которомъ онъ всецѣло и покорно склонялся предъ Высочайшимъ Благомъ—Богомъ, бл. Августинъ называетъ *послушаніемъ* (obedientia). *Послушаніе*, по нему, было принципомъ райскихъ отношеній, основною добродѣтелью, на которой держалась вся райская жизнь человѣка. Говоря словами бл. Августина, послушаніе,—эта „великая добродѣтель въ разумной твари“ [1]),—являлось въ раю „матерью и хранительницею всѣхъ добродѣтелей“ [2]). Послушаніемъ обусловливалось сохраненіе человѣкомъ всѣхъ райскихъ преимуществъ и благъ, полученныхъ имъ отъ Бога [3]).

Но опредѣляя въ противоположность пелагіанамъ первобытную свободу, какъ положительную и качественно опредѣленную силу, направленную исключительно въ сторону добра, бл. Августинъ еще ранѣе своей полемики съ пелагіанствомъ, долженъ былъ встрѣтиться съ слѣдующимъ затрудненіемъ. Если направленіе первобытной свободы должно представлять себѣ положительно добрымъ направленіемъ, то откуда же могло произойти тогда зло, которое постоянно окружаетъ насъ въ мірѣ? Не есть ли оно въ такомъ случаѣ необходимое міровое явленіе, находящееся въ зависимости отъ нѣкотораго злого начала, какъ это допускали манихеи [4])? Бл. Августинъ устранилъ это затрудненіе своимъ ученіемъ о формальной свободѣ. Мы уже указывали, что при существованіи качественной опредѣленности свободной воли первобытнаго человѣка бл. Августинъ всегда допускалъ въ ней существованіе формальнаго принципа въ видѣ способности дѣйствовать въ двоякомъ направленіи: съ одной стороны въ направленіи добра, а съ другой—въ направленіи зла. Хотя первобытный человѣкъ обладалъ дѣйствительною, реальною способностію не

---

[1]) Ibid. XIII, 20. M. t. VII, p. 394.
[2]) Ibid. XIV, 12. M. t. VII, p. 620.
[3]) De gen ad litt. VIII, 10. M. t. III. p. 381.
[4]) Opus imperf. V, 61. M. t. X, p. 1497.

грѣшить (posse non peccare), но вмѣстѣ съ тѣмъ въ самой природѣ его свободной воли заключалась уже возможность грѣха, т. е. возможность нарушенія свободною волею добраго и гармоническаго направленія ея дѣятельности [1]).

Такимъ образомъ, бл. Августинъ при объясненіи вопроса о происхожденіи зла въ мірѣ нашелъ прекрасный выходъ въ признаніи формальной свободы, какъ способности выбора между добромъ и зломъ. Впрочемъ, говоря о первобытной свободѣ именно въ этомъ смыслѣ, онъ существенно расходился съ воззрѣніями пелагіанъ на свободу, которые точно также опредѣляли ее, какъ формальную способность выбора. Вся разница между августиновскимъ и пелагіанскимъ взглядомъ въ данномъ случаѣ заключалась въ слѣдующемъ. Пелагіане понимали свободу вообще и первобытную въ частности, какъ способность выбора между двумя совершенно равными для нея по качеству возможностями: возможностью къ добру и возможностью ко злу, которыя всегда съ равною легкостію могутъ сдѣлаться дѣйствительностями, не оказывая въ тоже время никакого вліянія на дальнѣйшую дѣятельность свободы. Августинъ, напротивъ, первобытную формальную свободу понималъ, какъ способность выбора съ одной стороны между положительною дѣйствительностію добраго направленія воли и съ другой стороны между еще неосуществленною возможностію зла. „Человѣкъ, говоритъ Августинъ, былъ созданъ такъ, что возможность грѣшить для него была необходимой, но грѣхъ былъ только возможнымъ“ [2]). Иными словами,— направленіе первобытной свободы въ сторону добра было уже осуществившимся фактомъ для нея, но направленіе въ сторону зла было еще одною только возможностію, могущею впрочемъ всегда перейти въ осуществленіе въ силу способности человѣка свободно опредѣлять себя къ дѣятельности.

---

[1]) De corrept. et grat. XII, M. t. X, p. 937; opus imperf. VI, 16. M. t. X, p. 1536.

[2]) Opus imperf. V, 60. M. t. X, p. 1494.

Ученіе бл. Августина о свободной волѣ первобытнаго человѣка, изложенное и раскрытое имъ въ противоположность съ одной стороны манихейскимъ, а съ другой—пелагіанскимъ воззрѣніямъ, не могло конечно остаться безъ нѣкоторыхъ возраженій со стороны его противниковъ. Послѣдніе, желая отстоять справедливость своихъ воззрѣній, естественно усиливались найти въ августиновскомъ ученіи нѣкоторыя слабыя и, повидимому, неразрѣшимыя стороны. Такъ, манихеи съ своей стороны дѣлали возраженіе Августину, указывая на то, что и при его ученіи о свободѣ Богъ не освобождается отъ отвѣтственности за зло и нѣкоторымъ образомъ является его виновникомъ. Въ самомъ дѣлѣ,—представлялось имъ,—если уже въ самой природѣ свободной воли, созданной Богомъ, находилась возможность грѣха, могущая всегда перейти въ дѣйствительность, то Самъ Богъ въ этомъ случаѣ является, хотя косвеннымъ, но все-же—виновникомъ зла, поскольку отъ Него зависѣло дарованіе человѣку такой несовершенной свободы [1]).

Бл. Августинъ прежде всего старался устранить силу этого возраженія своимъ ученіемъ о конечной цѣли и реально-добромъ направленіи первобытной свободы. Въ самомъ дѣлѣ, говорилъ онъ манихеямъ, вѣдь не нужно забывать, что свободная воля человѣка была создана Богомъ вполнѣ здоровой въ нравственномъ отношеніи [2]), ея конечной цѣлію было достиженіе высочайшаго блага [3]). Слѣдовательно, если человѣкъ не устоялъ въ этомъ добромъ направленіи своей свободы и, такимъ образомъ, не пошелъ по прямому пути къ достиженію своего конечнаго назначенія, то въ этомъ случаѣ виновникомъ является не Богъ, а самъ человѣкъ, злоупотребившій своей свободой.

Кромѣ того, по мнѣнію Августина, вся сила приведеннаго возраженія заключается въ неправильномъ пониманіи самой сущности зла. Дѣлая это возраженіе, манихеи, оче-

---

[1]) De natura boni XXVIII. M. t. VIII, p. 560.

[2]) De nat. et grat. XLIII. M. t. X, p. 271; opus imperf. V, 61. M. t. X, p. 1497.

[3]) De corrept. et grat. XII, M. t. X, p. 937.

видно, смотрѣли на зло съ своей точки зрѣнія, которая проходитъ во всей ихъ системѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если всякое зло,— какъ они думали,—есть явленіе субстанціальное, неотразимо присущее самой природѣ нравственно-разумныхъ существъ, то тогда Богъ дѣйствительно можетъ представляться виновникомъ зла, будемъ ли мы говорить только о скрытомъ состояніи послѣдняго въ природѣ человѣка въ формѣ одной только возможности,—(какъ это было въ первобытномъ человѣкѣ),—или же, наоборотъ, о дѣйствительномъ его проявленіи. Но вся суть дѣла въ томъ и состоитъ, что зло не есть субстанціальное явленіе, не есть самая природа и бытіе, но простое только отрицаніе и извращеніе бытія, которое обнаружилось въ нарушеніи первобытнаго, идеальнаго порядка и гармоніи въ отношеніяхъ человѣка къ Богу, міру и самому себѣ,—той гармоніи, которая была установлена Богомъ въ самомъ актѣ творенія. Слѣдовательно, по ученію Августина, все бытіе во всей его совокупности создано добрымъ по природѣ,—зломъ въ мірѣ является только испорченность бытія, т. е. нарушеніе его первоначальнаго идеальнаго порядка, вида и организаціи [1]). Сама свободная воля человѣка, произведшая и производящая зло въ мірѣ, добра по своей природѣ; она зла только въ своемъ проявленіи, поскольку чрезъ нее именно обнаружилось нарушеніе порядка тѣхъ отношеній къ Богу, которыя составляютъ ея конечное назначеніе и цѣль [2]). Точно также и злые ангелы—добры по своей природѣ и превратны, злы только по проявленію своей свободы [3]). Словомъ, съ точки зрѣнія Августина, субстанціальнаго зла не существуетъ. „Порокъ (свободы), если и является зломъ, то вовсе не для Бога, а для самихъ же людей. И это потому самому, что онъ портитъ въ нихъ природное благо (т. е. нарушаетъ первоначальное, гар-

[1]) De natura boni IV. VI. M. t. VIII, p. 553—554.

[2]) Contr. Iulian. IV, 3. M. t. X, p. 743; de civ. Dei XIV, 13. M. t. VII, p. 421.

[3]) De civ. Dei XI, 33. M. t. VII, p. 346; de nat. boni XXXIII. M. t. VIII, p. 561.

моническое отношеніе человѣка къ Богу). Такимъ образомъ, не природа (свободы) противна Богу, а порокъ (т. е. ея превратность)“ [1]).

Итакъ, своимъ ученіемъ о несубстанціальности зла бл. Августинъ совершенно отстранялъ даже мысль о томъ, что Богъ, сотворившій человѣка съ возможностію направленія его свободной воли ко злу, является, хотя косвеннымъ, но все же виновникомъ зла въ мірѣ. Первобытный человѣкъ, направивши свою волю ко злу, не произвелъ, такъ сказать, субстанціальнаго зла, которое было бы таковымъ по своей природѣ. Онъ нарушилъ только правильность и гармоничность своихъ отношеній къ Божеству и произвелъ, такимъ образомъ, превратность въ своемъ бытіи. А эта-то превратность и составляетъ зло.

Но тѣмъ не менѣе зло, производимое свободой человѣка, вредитъ ему и „портитъ въ немъ природное благо“ [2]). Не лучше ли было бы для Бога совершенно не давать человѣку такой свободы, которой онъ могъ злоупотребить себѣ во вредъ и, такимъ образомъ, нанести ущербъ нравственному достоинству своего существа? [3]) Блаж. Августинъ при рѣшеніи этого возраженія высказывалъ слѣдующія соображенія.

По его мнѣнію, уже то одно, что природа свободы дана Богомъ въ такомъ, а не иномъ видѣ, не должно возбуждать никакого сомнѣнія въ ея цѣлесообразности. „Ужели не должно быть дано Богомъ то, что́ Онъ даровалъ? Внѣ всякаго сомнѣнія, что, если Богъ даровалъ свободу, то мы должны признать, что она должна быть дана именно такъ, а не иначе, потому что даровалъ ее Тотъ, дары котораго должны быть внѣ всякаго порицанія“ [4]). Впрочемъ, Августинъ, высказывая такое соображеніе, вполнѣ сознавалъ, что этимъ путемъ можно убѣдить только благочестивыхъ людей, но что для

---

[1]) Ibid. XII, 3. M. t. VII, p. 351.
[2]) De civ. Dei XII, 3. M. t. VII, p. 351.
[3]) De lib. arb. II, 1. M. t. 1, p. 1239—1240.
[4]) De libero arbitr. II, 2 § 4. M. t. 1, p. 1242.

людей, скептически настроенныхъ,—какими являлись въ данномъ случаѣ его противники,—необходимо привести болѣе вѣскія соображенія. Поэтому онъ обращается при разсмотрѣніи даннаго возраженія къ чисто разсудочнымъ, философскимъ доказательствамъ.

Во первыхъ, онъ указываетъ въ данномъ случаѣ на самый фактъ конечности и измѣняемости человѣческой природы и съ этой точки зрѣнія рѣшаетъ вопросъ о цѣлесообразности свободы, дарованной Богомъ первобытному человѣку. Неизмѣняемое, абсолютно совершенное благо есть только Богъ; для Него только является совершенно невозможнымъ грѣшить. Но человѣкъ, какъ существо, вызванное изъ не-бытія, въ нравственномъ отношеніи не есть благо неизмѣняемое, какъ Богъ (bonum est quidem, sed non incommutabile, ut Deus) [1]. „Конечно, говоритъ Августинъ, никакое существо не могло бы грѣшить, если бы оно было сотворено (facta esset) изъ божественной природы (впрочемъ, — говоря точнѣе, — оно въ этомъ случаѣ даже не было бы и сотворено, но просто происходило бы отъ Бога и было бы тѣмъ, что́ есть и самъ Богъ, подобно тому какъ Сынъ и Св. Духъ происходятъ отъ Бога,—одинъ раждаясь, а другой происходя,—и суть тоже, что́ и Богъ)... Потому самому эта природа не могла бы грѣшить, что она не имѣла бы возможности оставлять саму себя и не имѣла бы никого лучшаго, къ которому она должна была бы прилепляться и чрезъ оставленіе котораго она могла бы согрѣшить“ [2]. Но человѣкъ не происходитъ изъ божественнаго существа, а созданъ Богомъ изъ ничего. Потому по самой конечности своей природы онъ не можетъ обладать неизмѣняемостію въ нравственномъ отношеніи, слѣдовательно не могъ получить такую свободу,

---

[1]) De genes. ad litt. VIII, 14. M. t. III, p. 384; opus imperf. V, 60. M. t. X, p. 1495; de nupt. et concup. II, 28. M. t. X, p. 464.

[2]) Opus imperf. V, 31. M. t. X, p. 1470—1471.

которая не соединялась бы съ возможностью грѣшить [1]).

Во вторыхъ, бл. Августинъ при рѣшеніи даннаго вопроса обращается къ разсмотрѣнію самой идеи свободы. Въ этомъ случаѣ онъ находитъ, что для человѣка свобода, соединенная съ возможностію зла, является существеннымъ благомъ и такимъ даромъ, безъ котораго не могла бы осуществиться самая идея свободы и безъ котораго была бы вообще не мыслима нравственная жизнь человѣка. „Если бы мы сказали, говоритъ Августинъ, что свобода должна быть дана только для совершенія добра и при томъ такъ, чтобы зло было невозможнымъ для нея, то этимъ самымъ мы сказали бы, что тогда собственно не было бы дано никакой свободы, этимъ самымъ мы уничтожили бы всякую свободу къ совершенію добра, а вмѣстѣ съ этимъ и всякое доброе дѣйствіе“ [2]). Дѣйствительно, при отсутствіи въ человѣкѣ возможности ко злу для него было бы невозможнымъ презрѣніе ко злу и стремленіе къ добру. Тогда не было бы собственно не только никакихъ дурныхъ поступковъ, но даже никакихъ добрыхъ дѣйствій [3]). Никакого смысла не имѣли бы тогда всевозможныя увѣщанія, угрозы и обѣщанія наградъ за соблюденіе добра [4]). Человѣкъ совершалъ бы свои поступки съ полнѣйшею необходимостью подобно тому, какъ совершаютъ съ необходимостію свои движенія животныя и предметы неорганическаго міра [5]). Достоинство свободы человѣка въ томъ и состоитъ, что она есть свобода нравственная, чуждая необходимыхъ движеній, какимъ подвержены, напр., камни [6]). „Воля человѣка есть

---

[1]) Ibidem V, 38. M. t. X, p. 1474. Angelus ergo vel homo propterea peccare potuit,... quia non est Deus, hoc est, de nihilo est a Deo, non de ipso Deo.

[2]) De libero arbitr. II, 18. M. t. I, p. 1266.

[3]) Ibid. II, I. M. t. I, p. 1241.

[4]) De natur. et grat. c. LXV. M. t. X, p. 286; de civ. Dei V, 10. M. t. VII, p. 153; de grat. et lib. arb. II, M. t. X, p. 882—883; de lib. arb. III, I. M. t. I, p. 1272.

[5]) De lib. arb. III, I. M. t. I, p. 1272.

[6]) De duab. anim. IX. M. t. VIII, p. 102; de nat. et grat. LXV. M. t. X, p. 286.

движеніе духа, свободное отъ всякаго принужденія и направленное къ тому, чтобы не потерять что-нибудь, или же пріобрѣсти что-нибудь“ [1]). Вообще при устраненіи указаннаго возраженія бл. Августинъ всячески старается доказать, что только такая свобода, природа которой состоитъ въ возможности для нея выбора между добромъ и зломъ,—и можетъ соотвѣтствовать идеѣ человѣка, какъ существа нравственнаго. А потому нѣтъ никакой необходимости дѣлать предположеніе относительно болѣе лучшаго и болѣе цѣлесообразнаго ея устройства [2]).

Въ третьихъ, наконецъ, бл. Августинъ старается разъяснить своимъ противникамъ неосновательность ихъ возраженія чрезъ указаніе на нѣкоторые аналогическіе примѣры. Пользуясь ими, онъ такъ направляетъ свое доказательство. Если первобытный человѣкъ злоупотребилъ своей свободой и направилъ ее въ сторону зла, то отсюда еще нельзя дѣлать заключенія, что вообще лучше было бы совершенно не давать человѣку такой свободы, которую онъ могъ злоупотребить себѣ во вредъ. Вѣдь человѣкъ можетъ злоупотреблять и злоупотребляетъ также и другими благами, полученными отъ Бога, но изъ этого не слѣдуетъ, что Богъ не долженъ былъ давать человѣку этихъ благъ. Такъ, напр., человѣкъ часто пользуется своими руками для совершенія безчеловѣчныхъ и порочныхъ поступковъ, при помощи глазъ онъ точно также совершаетъ много позорныхъ дѣйствій. Но „при всемъ этомъ однако никто не скажетъ, что вслѣдствіе злоупотребленія человѣка руками и глазами, ему не должно было давать этихъ благъ и что глаза и руки не суть даже блага“ [3]). Вѣдь, если бы, напр., у человѣка не было рукъ, то тогда въ организаціи его тѣла

---

[1]) De lib. arb. III, 1. M. t. 1, p. 1272. Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum.

[2]) De libero arbitr. II, 18. M. t. 1, p. 1266.

[3]) Ibidem. M. t. 1, p. 1266—1267.

замѣчался бы важный недостатокъ и несовершенство. Точно также и безъ свободы человѣкъ не былъ бы человѣкомъ. Словомъ, заключаетъ Августинъ, „свобода необходима для человѣка, она необходимо должна быть присуща ему и именно въ томъ видѣ, въ какомъ она существуетъ; поэтому совершенно прекрасна и добра самая возможность зла, если только она не подлежитъ злоупотребленію“ [1]).

На ряду съ указаннымъ возраженіемъ манихеевъ, которое Августинъ отражалъ выясненіемъ сущности свободы, ему пришлось встрѣтиться еще съ другимъ возраженіемъ, которое дѣлали ему точно также манихеи по поводу его ученія о свободѣ. Такъ, по ихъ воззрѣнію, августиновское ученіе о свободѣ находится въ полномъ противорѣчіи съ ученіемъ о предвѣдѣніи Божіемъ, такъ что признаніе одного изъ нихъ необходимо приводитъ къ отрицанію другаго [2]). Въ сочиненіяхъ Августина мы находимъ слѣдующую аргументацію, которой слѣдовали въ данномъ случаѣ манихеи. „Если все будущее предузнано,—говорили они,—то оно совершится именно въ этомъ порядкѣ, въ какомъ по предвѣдѣнію имѣло совершиться; а если оно должно совершиться въ этомъ порядкѣ, то для предвѣдѣнія Божія существуетъ уже опредѣленный порядокъ вещей; если же, далѣе, существуетъ опредѣленный порядокъ вещей, то существуетъ вмѣстѣ съ этимъ опредѣленный порядокъ причинъ, такъ какъ ничего не можетъ происходить такого, чему не предшествовала бы какая-нибудь вызвавшая его причина; но если существуетъ опредѣленный порядокъ причинъ, въ силу котораго происходитъ все то, что́ происходитъ, то, значитъ, все, что́ происходитъ, происходитъ по опредѣленію рока. Если же это такъ, то, значитъ, ничто не находится въ нашей власти; вмѣстѣ съ этимъ исчезаетъ всякая свобода воли [3]). Наоборотъ,

---

[1]) Opus imperf. V, 61. M. t. X, p. 1497.

[2]) De libero arbitr. III, 4. M. t. I, p. 1276; de civ. Dei V, 9. M. t. VII, p. 149.

[3]) De civ. Dei V, 9. M. t. VII, p. 149.

„если мы будемъ твердо держаться свободы воли, то мы должны придти къ обратному выводу: мы должны признать, что не существуетъ никакого предвѣдѣнія будущихъ вещей“ [1]). Какимъ же образомъ, спрашивается, возможно согласить эти два ученія, которыя при всей своей очевидной несоединимости должны существовать для религіозно-нравственнаго сознанія человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, только при допущеніи того и другого ученія возможно избѣжать въ одномъ случаѣ фатализма, а въ другомъ—слѣпой случайности. Дѣйствительно „предвѣдѣніе Божіе безъ свободы приводитъ къ фатализму, а свобода человѣческой воли безъ предвѣдѣнія Божія приводитъ къ слѣпой случайности“ [2]).

Бл. Августинъ называетъ этотъ вопросъ труднымъ [3]), и поэтому очень подробно останавливается на его разрѣшеніи. Между прочимъ онъ ссылается въ данномъ случаѣ на религіозно-нравственное сознаніе человѣка, на которое указывали въ своемъ возраженіи и сами противники. По его воззрѣнію, если нравственно-религіозное сознаніе требуетъ признанія, какъ предвѣдѣнія Божія, такъ и свободы воли, то эти двѣ истины и должно принимать безъ всякаго возраженія. Коль скоро признаніе этихъ истинъ необходимо для того, чтобы въ одномъ случаѣ избѣжать фатализма, а въ другомъ—слѣпой случайности, то собственно никакое указаніе на фактъ кажущейся несоединимости этихъ истинъ, никакая аргументація противъ нихъ не можетъ служить основаніемъ къ ихъ отрицанію и взаимному исключенію [4]). Впрочемъ, бл. Августинъ, ссылаясь на непосредственную очевидность, съ какою открываются для нравственно-религіознаго сознанія человѣка, какъ истина предвѣдѣнія Божія, такъ и истина свободной воли,—соглашается, что такой способъ аргументаціи не мо-

---

[1]) Ibidem.
[2]) Ibidem. M. t. VII, p. 150.
[3]) Ibidem.
[4]) De civ. Dei V, 9. M. t. VII, p. 150.

жетъ вполнѣ удовлетворить запросовъ человѣческаго разума. Поэтому онъ въ своихъ сочиненіяхъ приводитъ цѣлый рядъ другихъ соображеній, выясняющихъ вопросъ о соединимости предвѣдѣнія съ свободой человѣческой воли.

Такъ, немалое значеніе онъ придаетъ доказательству посредствомъ аналогическихъ примѣровъ. Въ данномъ случаѣ онъ ссылается на слѣдующій примѣръ. Зная, что извѣстный человѣкъ согрѣшитъ, мы этимъ самымъ, очевидно, нисколько не вынуждаемъ его ко грѣху. Онъ грѣшитъ не потому, что его вынуждаетъ ко грѣху наше предвѣдѣніе грѣха, такъ какъ онъ одинаково согрѣшилъ бы и въ томъ случаѣ, если бы мы вовсе не знали напередъ объ его будущемъ грѣхѣ. Мало этого, самое предвѣдѣніе грѣха потому и существуетъ въ нашемъ сознаніи, что мы имѣемъ предъ собой фактъ имѣющаго наступить грѣха. Если же такимъ образомъ нелѣпо говорить, что мы своимъ знаніемъ вынуждаемъ будущіе поступки людей и налагаемъ на нихъ черту фатализма, то равнымъ образомъ нелѣпо говорить, что и Богъ своимъ предвѣдѣніемъ свободной дѣятельности человѣка налагаетъ на послѣднюю печать необходимости [1]).

Еще характернѣе слѣдующая аналогія, приводимая Августиномъ для разрѣшенія даннаго вопроса. Если мы признаемъ, говоритъ онъ, что предвѣдѣніе Божіе уничтожаетъ свободу человѣка, то съ неменьшимъ правомъ мы должны признать, что предвѣдѣніе Божіе уничтожаетъ и собственную волю Божію, такъ какъ Богъ знаетъ свои будущія дѣйствія ничуть не менѣе, чѣмъ онъ знаетъ будущія дѣйствія человѣка [2]). Впрочемъ, приводя подобныя аналогіи, Августинъ совершенно справедливо замѣчаетъ, что всѣ онѣ не имѣютъ рѣшающаго значенія и не могутъ вполнѣ уяснить для нашего сознанія фактъ соединимости предвѣдѣнія Божія съ свободой

---

[1]) De lib. arb. III, 4. M. t. I, p. 1276.
[2]) Ibidem. III, 3. M. t. I, p. 1275.

человѣка, такъ какъ самое божественное предвѣдѣніе совершенно отличается отъ обыкновеннаго человѣческаго предугадыванія будущаго [1]). Поэтому онъ пользуется аналогіями только какъ доказательствомъ, имѣющимъ относительное значеніе при выясненіи даннаго вопроса.

Гораздо болѣе Августинъ уясняетъ суть дѣла, когда онъ разбираетъ и выясняетъ самый актъ предвѣдѣнія Божія, приходя въ этомъ случаѣ къ тому заключенію, что для Бога собственно не существуетъ и самаго предвѣдѣнія. По отношенію къ божественному абсолютному знанію мы собственно не можемъ говорить ни о прошедшемъ, ни о настоящемъ, ни о будущемъ. Божественное знаніе должно представляться однимъ вѣчнымъ актомъ, безъ всякаго подраздѣленія на „прежде“ и „послѣ“, которыя являются только человѣческими умопредставленіями, перенесенными и приложенными къ абсолютному, божественному знанію. Богъ уже сегодня знаетъ то, что́ Онъ совершитъ чрезъ столѣтіе, для Него ничто не совершается во времени, но все въ вѣчности [2]). Итакъ, въ строгомъ смыслѣ не можетъ быть даже рѣчи о предвѣдѣніи Божіемъ, какъ такомъ актѣ, которымъ заранѣе предрѣшался бы порядокъ причинъ, а слѣдовательно и порядокъ человѣческихъ дѣйствій. Въ актѣ своего вѣчнаго знанія Богъ только какъ бы соприсутствуетъ вмѣстѣ съ дѣятельностію человѣка.

Впрочемъ, такимъ пониманіемъ божественнаго предвѣдѣнія вопросъ вполнѣ не уяснялся. Для Августина ясно было, что Богъ все же знаетъ порядокъ причинъ въ томъ именно видѣ, въ какомъ онъ долженъ осуществиться. Поэтому Августинъ въ данномъ случаѣ прибѣгаетъ еще къ слѣдующимъ соображеніямъ. По его мнѣнію, изъ того, что Богъ имѣетъ вѣчное и неложное знаніе порядка причинъ, господствующихъ въ мірѣ, вовсе не слѣдуетъ, что свобода воли, какъ причина

---

[1]) Ibidem.

[2]) De civ. Dei XI, 21 M. t. VII, p. 334.

дѣйствій человѣка, вслѣдствіе этого оказывается несвободной [1]). Дѣло въ томъ, что Богъ предвидитъ причины вещей, смотря по роду и виду самыхъ вещей. Причина человѣческихъ дѣйствій есть свобода. Слѣдовательно, предвидя причины всѣхъ вещей, Богъ предвидитъ въ томъ числѣ и волю, но какъ свободную причину человѣческихъ дѣйствій. Такимъ образомъ, изъ того, что свободная воля занимаетъ извѣстное мѣсто въ ряду причинъ, какъ причина свободная, не слѣдуетъ, что она не можетъ быть свободной. Напротивъ, предвѣдѣніе Божіе даже утверждаетъ свободу воли. Въ самомъ дѣлѣ, Богъ предвидитъ дѣйствія человѣка, какъ свободныя, они и должны быть потому самому *необходимо* свободными, а не необходимыми дѣйствіями. Свободная воля, о которой Богъ предвидитъ, что она свободна, потому и не можетъ быть не свободной, что о ней существуетъ извѣстное знаніе Божіе, какъ свободной причинѣ дѣйствій человѣка. Свобода, такимъ образомъ, предвѣдѣніемъ Божіимъ включается, а не уничтожается изъ ряда причинъ, господствующихъ въ мірѣ [2]).

Кромѣ того, и самая необходимость, съ какой осуществляется свободная дѣятельность человѣка въ актѣ божественнаго предвѣдѣнія, по ученію Августина, не должна возбуждать въ насъ никакихъ возраженій и сомнѣній. Необходимость свободная совершенно отличается отъ другихъ необходимостей, какимъ подверженъ человѣкъ. „Если мы, говоритъ Августинъ, будемъ имѣть въ виду такую необходимость, которая совершенно исключаетъ нашъ произволъ и осуществляется вопреки всякому желанію съ нашей стороны, какова, напр., необходимость смерти, то очевидно по отношенію къ волѣ человѣка нельзя говорить о такой необходимости“ [3]). По отношенію къ ней можно говорить только о такой необходимости, въ силу которой все, что́ мы хотимъ, приводится

---

[1]) De civ. Dei V, 10. M. t. VII, p. 152.

[2]) Ibidem; de lib. arbitr. III, 3. M. t. I, p. 1274.

[3]) Ibid. III, 2. M. t. I, p. 1274.

въ исполненіе и, наоборотъ, все, чего мы не хотимъ, не приводится въ исполненіе [1]). Такимъ образомъ, необходимость свободная есть необходимость внутренняя, выходящая изъ существа самой свободы. Такую необходимость нѣтъ нужды отрицать въ человѣческой волѣ, такъ какъ она предполагается самой природой свободы и не только не уничтожаетъ, но даже утверждаетъ ее. Даже Богъ въ нѣкоторомъ смыслѣ подверженъ необходимости. Такъ *необходимо*, чтобы онъ былъ вѣчнымъ, всевѣдущимъ, не былъ подверженъ смерти и т. д. И такая необходимость свойствъ, вполнѣ вытекающая изъ самаго существа Божія, нисколько не умаляетъ Бога, напротивъ, возвышаетъ Его природу. Достоинство божественнаго существа скорѣе уменьшилось бы во всѣхъ отношеніяхъ, если бы всѣ эти свойства не были „необходимо“ присущи Богу [2]).

Итакъ, для Августина было ясно, что въ извѣстномъ смыслѣ можно говорить также о необходимости свободныхъ дѣйствій человѣка. А коль скоро фактъ подобной необходимости былъ установленъ имъ, какъ фактъ несомнѣнный, ему легко было перейти далѣе къ признанію и того факта, что предвѣдѣніе Божіе, для котораго смѣна свободныхъ дѣйствій является смѣной необходимаго порядка, не уничтожаетъ и не исключаетъ свободы, подверженной въ своихъ дѣйствіяхъ своего рода необходимости.

Такимъ образомъ, бл. Августинъ успѣлъ примирить предвѣдѣніе Божіе съ свободой человѣка и въ этомъ случаѣ еще тверже обосновалъ свое ученіе о свободѣ.

Вообще—въ борьбѣ съ пелагіанами и манихеями бл. Августинъ развилъ и обосновалъ слѣдующій взглядъ на свободу вообще и первобытную въ частности. Сущность свободы, по нему, состоитъ не только въ одной формальной способности выбора между добромъ и зломъ,—какъ это говорили пе-

---

[1]) Ibid. III, 3. M. t. I, p. 1275.

[2]) De civ. Dei V, 10. M. t. VII, p. 152.

лагіане,—но и въ ея способности пріобрѣтать извѣстное качественное содержаніе и вмѣстѣ съ этимъ вырабатывать извѣстный нравственный складъ, подъ вліяніемъ котораго человѣкъ съ большею или меньшею легкостію можетъ совершать свою дальнѣйшую дѣятельность въ томъ или другомъ возможномъ для него направленіи. Разсматривая свободу воли съ такой точки зрѣнія, Августинъ и въ опредѣленіи ея первобытнаго состоянія, естественно, пришелъ къ совершенно противоположному взгляду, чѣмъ къ какому пришли пелагіане. По его ученію, первобытная свобода была качественно-опредѣленной силой, — такой силой, которая въ самомъ актѣ творенія была уже направлена въ сторону добра. Впрочемъ, качественно-опредѣленное направленіе первобытной свободы въ сторону добра Августинъ представлялъ состояніемъ еще не вполнѣ окрѣпшимъ и непоколебимымъ. Оно было, по нему, еще только начальнымъ моментомъ развитія добраго направленія воли, было только состояніемъ *низшей степени свободы* (libertas minor); иначе сказать, было состояніемъ, при которомъ первобытный человѣкъ, правда, могъ *не грѣшить* (posse non peccare), могъ воздерживаться отъ грѣховнаго направленія своей свободы, но при которомъ для него все же еще не исключалась самая возможность осуществленія этого грѣховнаго направленія воли. Только путемъ постепеннаго и долгаго упражненія въ добромъ направленіи, въ какое онъ былъ поставленъ въ самомъ актѣ творенія, онъ могъ достигнуть, наконецъ, высшей степени своей свободы (libertas major), т. е. такого состоянія, при которомъ въ силу сложившагося и окрѣпшаго въ немъ нравственно-добраго характера для него было бы болѣе совершенно *невозможнымъ грѣшить* (non posse peccare) и даже желать грѣшить. Такимъ образомъ, состояніе „libertas major“ должно было явиться завершительнымъ моментомъ нравственно-религіознаго развитія человѣка, той ступенью его нравственно-религіознаго бытія, на которой для него отклоненіе съ пути высочайшаго назначенія и цѣли представлялось бы болѣе невозможнымъ дѣйствіемъ подобно тому, какъ по-

добное отклоненіе въ сторону зла является невозможнымъ дѣйствіемъ для добрыхъ ангеловъ [1]).

Итакъ, ученіе бл. Августина о первобытной свободѣ было совершенное иное, чѣмъ ученіе пелагіанъ По ученію послѣднихъ, свобода представлялась вѣчно колеблющейся способностію, не могущей выработать никакого реальнаго содержанія, вѣчной формой безъ содержанія; свобода, по ученію Августина, напротивъ, представлялась силой направленной къ качественному развитію человѣка, къ выработкѣ имъ извѣстнаго нравственнаго характера, могущаго совершенно исключать возможность противоположнаго грѣховнаго направленія. По ученію пелагіанъ, свобода выбора (liberum arbitrium) должна составлять конечную цѣль и назначеніе свободной дѣятельности человѣка, вѣчное, неутратимое свойство ея. По ученію Августина, напротивъ, единственная цѣль и назначеніе свободы должны состоять въ достиженіи ею такого состоянія, при которомъ совершенно уничтожалась бы для нея самая возможность выбора между добромъ и зломъ. Пелагіане дѣлали даже возраженіе Августину по поводу такого пониманія свободы, говоря, что въ этомъ случаѣ свобода получаетъ характеръ необходимости и, такимъ образомъ, теряетъ свое нравственное достоинство, которое въ томъ и состоитъ, чтобы свобода всегда оставалась „возможностію къ добру и злу“ (possibilitas boni et mali) [2]). Но Августинъ въ защиту своей „libertas major“ указывалъ пелагіанамъ на свободу Бога. Онъ говорилъ, что, если его пониманіе конечнаго развитія свободы неправильно, то тогда,

---

[1]) De corrept. et grat. c. XII. M. t. X, p. 936. Potuit enim non peccare primus homo... potuit bonum non deserere. *Prima* ergo *libertas* voluntatis erat *posse non peccare, novissima erit multo major non posse peccare*; срвн. ibid. XI, M. t. X, p. 953; opus imperf. VI, 12. M. t. X, p. 1522; c. duas epp. Pelag. 1, 2. M. t. X, p. 552. *Libertas* quidem periit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit *habendi p'enam* cum immortalitate *justitiam*, de civ. Dei XXII, 30. M. t. VII, p. 802.

[2]) Opus imperf. V, 61. M. t. X, p. 1496.

значитъ, самъ Богъ, съ ихъ точки зрѣнія, не можетъ быть названъ свободнымъ въ виду того, что Онъ совершенно не можетъ грѣшить [1]). Тогда, значитъ, и святые по мѣрѣ того, какъ они болѣе и болѣе утверждаются въ добрѣ и возможность грѣшить для нихъ устраняется далѣе и далѣе, теряютъ свободу своей воли [2]). Пелагіане, встрѣтивши такой отпоръ со стороны Августина, оставили свое возраженіе безъ дальнѣйшаго развитія [3]).

II.

Обращаясь далѣе къ разсмотрѣнію интеллектуальныхъ силъ первобытнаго человѣка, бл. Августинъ и въ этомъ отношеніи усматривалъ превосходство первобытнаго состоянія предъ настоящимъ, падшимъ состояніемъ человѣка. По его возрѣнію, первобытный человѣкъ, обладая положительнымъ, качественно - опредѣленнымъ совершенствомъ своей воли, въ тоже время до своего грѣхопаденія обладалъ положительными совершенствами и своихъ познавательныхъ силъ. Выясняя первобытное состояніе этихъ силъ, Августинъ точно также, какъ и по отношенію къ волевой дѣятельности, разсматривалъ ихъ съ одной стороны, какъ чисто формальныя способности, а съ другой,—какъ силы, имѣющія извѣстное качественное содержаніе. Разсматривая познавательную способность съ формальной стороны, онъ называлъ ее разумомъ (ratio), умомъ (mens), пониманіемъ (intelligentia), а разсматривая со стороны качественнаго содержанія, онъ называлъ ее мудростію (sapientia, prudentia). „Иное, говоритъ онъ, быть

---

[1]) Ibid.; de civ. Dei XXII, 30. M. t. VII, p. 802.

[2]) Opus imp. VI, 10; de cor. et gr. XII. M. t. X, p. 1518. 937.

[3]) Виггерсъ (opus cit. t. I, p. 165), очевидно сочувствующій пелагіанскимъ взглядамъ, называетъ такую ссылку Августина на свободу Божію лишенной философскаго смысла.

разумнымъ (rationalis), иное—быть мудрымъ (sapiens). Быть разумнымъ—это значитъ: быть способнымъ (сарах) къ воспріятію наставленія (praecepti), а быть мудрымъ—это значитъ: воспріять и усвоить наставленіе“ [1]).

Итакъ, разсматривая состояніе познавательной дѣятельности первобытнаго человѣка со стороны формальной, Августинъ говорилъ, что Адамъ обладалъ такимъ природнымъ умомъ (ingenium), который къ настоящему состоянію ума человѣка могъ бы имѣть такое же отношеніе, какое въ настоящее время имѣетъ скорость полета птицы къ скорости движеній черепахи [2]). Особенное же достоинство его познавательныхъ силъ заключалось въ томъ, что онъ, пользуясь ими, могъ постигать высочайшую истину, могъ отличать существенное въ вещахъ отъ того, что является въ нихъ несущественнымъ, скоропреходящимъ [3]).

Разсматривая разумъ первобытнаго человѣка съ качественной стороны, т. е. со стороны его содержанія, бл. Августинъ и въ этомъ отношеніи усматривалъ его превосходство въ сравненіи разумомъ падшаго человѣка. Такъ, Августинъ считалъ первобытнаго человѣка обладающимъ превосходнѣйшей мудростью (excellentissimae sapientiae), которая, по его мнѣнію, въ особенности проявилась въ нареченіи именъ всѣмъ животнымъ и первой женѣ [4]). Дѣйствительно этотъ актъ нареченія именъ былъ въ высшей степени важнымъ фактомъ проявленія мудрости, что́ засвидѣтельствовалъ даже Пиѳагоръ,—этотъ великій мужъ, сообщившій свое имя извѣстному философскому направленію,—говоря, что „самый мудрѣйшій изъ всѣхъ людей былъ оче-

---

[1]) De lib. arb. III, 24 § 72. 73. M. t. I, p. 1306—1307.

[2]) Opus imp. V, 1. M. t. X, p. 1432. Distare longe amplius quam celeritate a volucribus testitudinem distant.

[3]) Opus imperf. VI, 9. M. t. X, p. 1516.

[4]) De peccat. merit. I, 36. M. t. X, p. 149; opus imp. V, 1. M. t. X, p. 1432.

видно тотъ, который нарекъ имена всѣхъ вещей". А такимъ человѣкомъ былъ именно Адамъ, какъ свидѣтельствуютъ первыя строки книги Бытія [1]). Въ особенности же совершенство познавательной дѣятельности первобытнаго человѣка заключалось въ томъ, что онъ былъ „участникомъ вѣчной и неизмѣнной мудрости", имѣлъ „совершенное познаніе о Богѣ [2]) и могъ постигать и воспринимать заповѣдь и законъ Божій и хранить ихъ, какъ высочайшую истину [3]).

Но такое совершенство познавательной дѣятельности человѣка, какъ съ формальной, такъ и съ качественной стороны, было, по мнѣнію Августина, еще только начальной ступенью совершенства. Первобытный человѣкъ только въ процессѣ постепеннаго совершенствованія долженъ былъ закрѣпить въ себѣ указанныя достоинства своихъ познавательныхъ силъ, подобно тому какъ онъ долженъ былъ постепенно усовершенствовать и свою нравственно-свободную природу. При положительныхъ качествахъ своего ума ему конечно легко было идти по пути этого усовершенствованія. Его не могли утруждать ни мученія, соединенныя съ процессомъ постиженія истины (tormenta discentium), ни заботы, утруждающія умъ (sollicitantes curae) [4]). Важнымъ условіемъ такой легкости въ дѣлѣ усовершенствованія познавательной дѣятельности для первобытнаго человѣка служило съ одной стороны то, что онъ могъ научаться истинѣ непосредственно отъ самого Бога, который находился съ нимъ въ самомъ близкомъ и тѣсномъ общеніи, какъ существомъ, которое самодѣятельно поддерживало это общеніе и союзъ, а съ другой—то, что онъ въ самой природѣ своей находилъ неповрежденные, здоровые

---

[1]) Ibidem; Быт. II, 19.

[2]) De genes. ad litter. III, 20. M. t. III, p. 292.

[3]) De peccat. merit. 1, 37. M. t. X, p. 149.

[4]) Opus imp. VI, 13. 29. M. t. X, p. 1524. 1579; de pec. merit. II, 34. M. t. X, p. 183.

задатки къ этому постиженію [1]). Только обладая такими средствами, первобытный человѣкъ въ процессѣ духовнаго развитія могъ наконецъ достигнуть самой высшей ступени возможнаго для него познанія. Опредѣляя сущность этой высшей предѣльной ступени человѣческаго знанія, Августинъ говорилъ, что, достигши этой ступени, „разумная природа не имѣла бы болѣе возможности подвергаться сомнѣнію, или какимъ либо заблужденіямъ относительно того, что она будетъ вѣчно пребывать въ Богѣ“ [2]), „тогда человѣкъ сталъ бы обладать непосредственною увѣренностію въ томъ, что онъ болѣе никогда не согрѣшитъ и не умретъ“ [3]), „тогда человѣкъ достигъ бы твердаго и опредѣленнаго знанія относительно своего вѣчнаго спасенія“ [4]). Словомъ, на этой высочайшей ступени своей познавательной дѣятельности человѣкъ сталъ бы обладать непосредственнымъ созерцаніемъ и постиженіемъ высочайшей божественной истины.

Такимъ образомъ ясно, что по Августину относительное несовершенство познавательныхъ силъ первобытнаго человѣка заключалось въ томъ, что онъ не исключалъ еще въ себѣ возможности иного худшаго знанія. Въ самомъ дѣлѣ, не обладая непосредственнымъ, вполнѣ точнымъ и опредѣленнымъ постиженіемъ высочайшей истины, онъ могъ еще впасть въ гибельное сомнѣніе относительно высочайшей истины—Бога и среди этого сомнѣнія могъ прилѣпиться своимъ умомъ къ другой истинѣ низшаго порядка, т. е. къ міру земному, что̀ дѣйствительно и случилось съ нимъ въ актѣ грѣхопаденія.

Такимъ образомъ, ученіе Августина о состояніи первобытнаго разума совершенно аналогично съ ученіемъ его о

---

[1]) Opus imp. VI, 9. M. t. X, p. 1517. Sine illo labore aut dolore id (т. е. quod illi vitae esset utile scire) assequeretur beata natura, vel Deo docente vel se ipsa; de civ. Dei X, 2. M. t. VII, p. 279.

[2]) De civ. Dei XI, 13. M. t. VII, p. 329.

[3]) Ibid. XIV, 10. M. t. VII, p. 417.

[4]) Ibid. XI, 13. M. t. VII, p. 329.

состояніи свободной воли первобытнаго человѣка. Какъ и воля, первобытный разумъ вышелъ изъ рукъ Творца въ болѣе совершенномъ видѣ, чѣмъ настоящій разумъ падшаго человѣка. Какъ и воля, онъ долженъ былъ пройти путь постепеннаго развитія и усовершенствованія до возможной для него предѣльной ступени этого развитія. Наконецъ, какъ и въ волѣ, въ немъ заключалась возможность уклоненія съ прямого пути къ достиженію вѣчной истины въ сторону познанія менѣе совершеннаго, скоропреходящаго, земного. Сущность конечнаго развитія разума въ томъ и заключалась, что въ процессѣ постепеннаго усовершенствованія для него могла бы уничтожиться самая возможность превратнаго направленія познавательной дѣятельности.

III.

Не только въ отношеніи къ разуму и волѣ, но и въ отношеніи къ своему тѣлу первобытный человѣкъ, по ученію Августина, обладалъ положительными совершенствоми; слѣдовательно и въ этомъ отношеніи онъ былъ вполнѣ отличенъ отъ настоящаго падшаго человѣка. Физическое совершенство первобытнаго человѣка прежде всего выражалось въ полнѣйшемъ подчиненіи всѣхъ отправленій его тѣлеснаго организма высшей духовной сторонѣ его природы. Между духомъ,—этою высшею стороною человѣческой природы,—и плотью—низшею стороною ея, не было той борьбы, той „discordia carnis et spiritus“ [1]), которая присуща человѣку въ настоящее время. Теперь физіологическіе процессы отличаются такою безпорядочностію, которая часто влечетъ за собой подавленіе дѣятельности духа. Послѣдній, подвергаясь дѣйствіямъ безпорядочныхъ движеній плоти, самъ, такъ сказать, оземленяется и

[1]) Opus imperf. IV, 19. M. t. X, p. 1547.

начинаетъ похотствовать сообразно съ плотію (secundum carnem). Но въ раю этого разлада и поглощенія духа плотію не существовало. Тогда „тѣлесная жизнь во всѣхъ своихъ проявленіяхъ вполнѣ подчинялась духу“ [1]); члены тѣлеснаго организма, необходимые для совершенія физіологическихъ отправленій, находились въ полной зависимости отъ свободы человѣка [2]), всегда дѣйствовавшей въ этомъ случаѣ сообразно съ справедливымъ, дозволеннымъ порядкомъ вещей [3]). Такимъ образомъ, теченіе физіологическихъ отправленій въ раю совершалось ровно, тихо и спокойно, безъ обнаруженія той необузданной страсти, которая сопровождаетъ ихъ въ настоящее время. А отсюда естественнымъ слѣдствіемъ было то, что во всей природѣ человѣка „соблюдалась полная гармонія; между духомъ и плотію царило полное согласіе“ [4]); человѣкъ находился въ полномъ мирѣ съ собой [5]). Причиной такой гармоніи между тѣлесными отправленіями и дѣятельностію духа,—или, какъ выражается Августинъ,—„подчиненія тѣла подъ правящую узду разума“ [6]),—служило то, что сама душа въ первобытномъ райскомъ состояніи была послушной Богу. Въ соотвѣтствіе этому послушанію она находила послушаніе и въ плоти,—этой низшей части организма человѣка, предназначенной быть служительницей духу [7]).

Но, можетъ быть, это гармоническое отношеніе между духовной и тѣлесной стороной организма первобытнаго человѣка было простымъ только результатомъ особой энергіи духа, обладая которой человѣкъ могъ побѣждать присущую его тѣлесной природѣ страстность и удер-

---

[1]) De civ. Dei XIV, 21. M. t. VII, p. 428.

[2]) De pec. merit. II, 22. M. t. X, p. 173; opus imperf. VI, 14. M. t. X. p. 1531.

[3]) De civ. Dei XIV, 19. M. t. VII, p. 427.

[4]) Opus imperf. 1, 71. M. t. X, 1095. 1096.

[5]) De corrept. et gr. XI. M. t. X, p. 952. 953.

[6]) De civ. Dei XIV, 19. M. t. VII, p. 427.

[7]) De peccat. merit. II, 22. M. t. X, p. 173.

живать безпорядочность тѣлесныхъ отправленій въ гармоническомъ, подчиненномъ отношеніи къ своему духу? Пелагіане дѣйствительно такъ и думали [1]). Но бл. Августинъ прямо и открыто возсталъ противъ такого мнѣнія. По нему, особенное достоинство первобытнаго тѣлеснаго организма въ томъ и заключалось, что тогда самой борьбы между духомъ и плотію, хотя бы и оканчивавшейся въ пользу высшихъ стремленій духа, не существовало. Такая борьба, по его мнѣнію, напротивъ была бы собственно признакомъ слабости и несовершенства и должна была бы вполнѣ разрушать совершенство райскаго мира [2]); „человѣкъ еще до грѣхопаденія былъ бы уже несчастнымъ“ [3]). Въ самомъ дѣлѣ, развѣ въ настоящее время не служитъ признакомъ разслабленія и поврежденія природы такое состояніе человѣка, когда онъ, желая жить воздержно, справедливо и благочестиво, употребляетъ всѣ свои усилія къ подавленію плотскихъ пороковъ и достигаетъ этой цѣли то съ бо́льшею, то съ меньшею легкостію? [4]) Если же такое состояніе считается ненормальнымъ при настоящемъ состояніи человѣка, то тѣмъ болѣе оно было бы недостойно его первобытнаго райскаго состоянія. Въ раю,—этомъ мѣстѣ счастливой жизни—не могло существовать борьбы между

---

[1]) Contr. duas epp. Pelag. 1, 17. M. t. X, p. 566; opus imperf. VI, 14. M. t. X, p. 1528.

Комментаторы ученія бл. Августина, принадлежащіе къ католическому направленію богословской мысли,—къ какимъ относится, напр., *Штокль* (Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit, t. II, p. 438),—стараются доказать, что и бл. Августинъ хотѣлъ видѣть въ первобытной гармоніи духа и плоти одно только слѣдствіе побѣды перваго надъ послѣдней при помощи благодати. Но насколько несправедливы такія тенденціозныя натяжки при толкованіи мыслей бл. учителя,—натяжки, нужно замѣтить, направленныя въ пользу католическаго пониманія первобытнаго состоянія человѣка,—можно видѣть изъ самаго анализа августиновскаго ученія, приводимаго нами.

[2]) Contr. duas epp. Pelag. 1, 17. M. t. X, p. 566.

[3]) Opus imperf. VI, 14. M. t. X, p. 1528—1529.

[4]) De civ. Dei XIV, 19. M. t. VII, p. 427.

духомъ и плотію, потому что самаго порока плоти, противъ котораго можно было бы бороться духу, не существовало [1]). Тогда человѣкъ обладалъ только одною нравственно-доброй волей и не желалъ ничего такого, чего онъ желаетъ теперь по своей злой извращенной волѣ [2]).

Въ настоящемъ падшемъ состояніи человѣка громадное значеніе въ его жизни имѣетъ похоть, такъ называемая у Августина—concupiscentia, libido; она дѣйствуетъ (преимущественно при половыхъ инстинктахъ и отправленіяхъ) съ такою силою, что почти совершенно подавляетъ и завладѣваетъ духовной жизнію человѣка. По ученію бл. Августина, этой „concupiscentia“ не было въ первобытномъ состояніи человѣка. Она обнаружилась только послѣ грѣхопаденія, какъ слѣдствіе разстройства гармоническаго состоянія человѣческой природы и какъ наказаніе за грѣхъ [3]).

Но если этого похотливаго плотскаго возбужденія не существовало въ раю, то спрашивается, какимъ же образомъ тогда происходило бы рожденіе и распространеніе человѣческаго рода? Или, можетъ быть, тогда не существовало бы и самаго акта рожденія?

Дѣйствительно, говоритъ Августинъ, въ раю еще не существовало рожденія, такъ какъ дѣти начали раждаться только послѣ грѣхопаденія прародителей [4]). Но это нисколько не доказываетъ того, что въ раю совершенно не должно было бы происходить размноженія рода. Дѣло въ томъ, что, по сказанію бытописателя, Богъ непосредственно послѣ сотворенія человѣка даровалъ ему благословеніе „раститься, множиться и наполнять землю“, слѣдовательно, установилъ брач-

---

[1]) Opus imperf. VI, 22. M. t. 1522—1552.

[2]) Ibidem. VI, 14. M. t. X, p. 1528.

[3]) De nupt. et concup. II, 35. M. t. X. p. 471; de civ. Dei XIV, 23. M. t. VII, p. 430.

[4]) Ibid. XIV, 21. M. t. VII, p. 428.

ный союзъ человѣка, имѣющій своею цѣлію дѣторожденіе. Правда, эти слова бытописателя, нѣкоторые писатели понимаютъ въ смыслѣ духовномъ и усматриваютъ въ нихъ аллегорическое указаніе „на низшую и высшую стороны человѣческой природы,—на душу разумную, которая управляетъ и на неразумное желаніе, которое управляется“; но допуская такое пониманіе библейскихъ словъ, въ то же время, по мнѣнію Августина, неосновательно отвергать ихъ буквальное и историческое значеніе. Самъ Христосъ понималъ ихъ буквально, разъясняя іудеямъ ихъ смыслъ по поводу вопроса о разводныхъ письмахъ [1]).

Итакъ, бракъ, какъ божественное установленіе, несомнѣнно существовалъ въ раю; въ силу божественнаго благословенія раститься и множиться отъ одной четы, сотворенной Богомъ, должно было произойти „опредѣленное Богомъ число святыхъ, имѣвшихъ своею цѣлію составить общество гражданъ святого града“ [2]).

Если же бракъ долженъ былъ существовать въ раю, то, спрашивается, какимъ же образомъ возможно было бы тогда рожденіе и распространеніе „святыхъ гражданъ“ въ мѣстѣ столь великаго блаженства? Бл. Августинъ говоритъ, что это рожденіе должно было совершаться конечно „чрезъ соединеніе половъ“. Но такъ какъ люди въ раю имѣли болѣе совершенныя и безсмертныя тѣла, то этотъ способъ соединенія во всякомъ случаѣ долженъ былъ отличаться отъ настоящаго способа соединенія [3]). Въ настоящее время половое соединеніе совершается при дѣйствіи сильной похоти (concupiscentia, libido),

---

[1]) Быт. 1, 27, 28; Мо. XIX, 4—6; de civ. Dei XIV, 22. M. t. VII, p. 429; opus imperf. III, 198. M. t. X, p. 1332.

[2]) De civ. Dei XIV, 23. 26. M. t. VII, p. 430. 434; opus imperf. III, 198. M. t. X, p. 1332.

[3]) De genes. ad litt. III, 21; IX, 3. M. t. III, p. 293. 395; de nupt. et conc. II, 7. M. t. X, p. 446.

превращающей актъ рожденія въ страстный порывъ всего тѣлеснаго организма, подавляющій господство духа надъ плотію. Но тогда, въ раю, когда совершенно не существовало самаго разлада между духомъ и плотію, соединеніе половъ не должно было сопровождаться похотью, но являлось бы ровнымъ, чуждымъ всякой страстности, волевымъ актомъ, находящимся въ полномъ подчиненіи разуму. „Тогда половые члены приводились бы въ движеніе мановеніемъ воли, какъ и всѣ прочіе члены человѣческаго тѣла, и тогда супругъ прильнулъ бы къ лону супруги (maritus uxoris) [1]) безъ страстнаго волненія, съ сохраненіемъ полнаго спокойствія души и тѣла и при полномъ сохраненіи цѣломудрія“ [2]).

Въ виду того, что при такомъ совершеніи половаго акта должно было сохраняться полное господство духа надъ плотію и самые половые органы не должны были выходить изъ подчиненія волѣ и разуму, — подобно тому какъ это подчиненіе мы замѣчаемъ въ настоящее время при движеніи рукъ, ногъ и т. д.,—въ раю и самый половой актъ не могъ соединяться съ обычнымъ въ настоящее время чувствомъ стыдливости, тогда и самые половые органы не считались срамными и не были предметомъ неблагопристойныхъ разговоровъ о нихъ [3]). По воззрѣнію Августина, чувство стыда при видѣ наготы человѣческаго тѣла и при самомъ половомъ актѣ явилось только, какъ результатъ разстройства гармоніи между духомъ и плотію, обнаружившагося въ актѣ паденія. Дѣло въ томъ, что по божественному плану—высшее должно господствовать надъ низшимъ, слѣдовательно—духовная природа должна удерживать въ подчиненіи тѣлесную природу человѣка. Такъ какъ духъ въ актѣ грѣхопаденія потерялъ господство надъ тѣломъ

---

[1]) Бл. Августинъ заимствуетъ это названіе у Виргилія. Aen. VIII, v. 406.

[2]) De civ. Dei XIV, 26. M. t. VII, p. 434.

[3]) De nupt. et conc. II, 22. M. t. X, p. 548; opus imperf. VI, 25. M. t. X. p. 1560; de genes. ad litt. XI, 32. M. t. III, p. 447; de nupt. et conc. II, 35. M. t. X, p. 471.

и тѣло вышло изъ подъ его власти и подчиненія, то, естественно, „разумная душа должна была устыдиться; именно потому, что она не могла удерживать болѣе слабость и непокорность въ тѣлѣ, надъ которымъ она получила право господствовать„ [1]). „Для души стыдомъ является то, что ей сопротивляется тѣло,—эта низшая сторона человѣческой природы, подчиненная ей“ [2]). Но такъ какъ этой непокорности низшаго высшему, т. е. непокорности тѣла душѣ не было въ раю, то тогда не существовало, — и не могло даже существовать,— чувства стыда, которымъ сопровождался бы половой актъ. Вотъ почему Адамъ и Ева въ раю „бѣста нага, и не стыдястася“: они не стыдились не потому, что имъ была неизвѣстна самая нагота, но потому, что нагота не была еще гнусною, такъ какъ „похоть не приводила въ возбужденное состояніе вопреки волѣ извѣстные члены“ [3]).

Такимъ образомъ, бл. Августинъ своимъ ученіемъ объ особомъ, чуждомъ страстныхъ движеній, способѣ распространенія человѣческаго рода въ раю старался съ одной стороны избѣжать крайностей ученія пелагіанъ, допускавшихъ существованіе въ раю похоти (concupiscentia), а съ другой—старался указать возможность распространенія, а, слѣдовательно, и рожденія людей въ райскомъ состояніи. При томъ, желая оправдать свое ученіе о райскомъ способѣ рожденія дѣтей и приблизить его къ пониманію современнаго падшаго человѣка, для котораго такой взглядъ можетъ показаться лишеннымъ всякаго вѣроятія,—бл. Августинъ ссылается на нѣко-

---

[1]) De peccat. merit. II, 22. Anima rationalis domina carnis inobediens exstiterat Domino suo, ut poena reciproca inobedientem experiretur carnem famulam suam cum sensu quodam confusionis et molestiae suae, quem sensum certe ipsa per inobedientiam suam non intulit Deo. M. t. X, p. 173.

[2]) De civ. Dei. XIV. 23. M. t. VII, p. 431. Nunc vero pudet animum resisti sibi a corpore, quod ei natura inferiore subjectum est.

[3]) De civ. Dei XIV, 17. M. t. VII, p. 425. Quia nondum libido membra illa praeter arbitrium commovebat, nondum ad hominis inobedientiam redarguendam sua inobedientia caro quodammodo testimonium perhibebat.

торые аналогическіе факты. Онъ говоритъ, что, если въ настоящее время мы не видимъ примѣровъ такого способа рожденія, который былъ бы чуждъ совершенно страстности и сопровождался бы ровнымъ и спокойнымъ движеніемъ половыхъ органовъ, вполнѣ подчиняющихся волѣ,-то изъ этого не слѣдуетъ, что такой способъ рожденія вообще невозможенъ, а потому не могъ существовать и въ раю [1]). По его мнѣнію, цѣлый рядъ примѣровъ доказываетъ возможность райскаго способа рожденія. Такъ, въ настоящее время мы постоянно видимъ предъ собой примѣры того, какое сильное вліяніе имѣетъ воля при совершеніи различныхъ тѣлесныхъ движеній и отправленій. Усиліемъ своей воли человѣкъ можетъ приводить въ движеніе мускулы лица и рта, можетъ по желанію двигать ушами, или только однимъ изъ нихъ, можетъ, „держа неподвижно голову, весь головной покровъ, занятый волосами, спускать на лобъ и опять поднимать, по собственному желанію“. Между прочимъ бл. Августинъ разсказываетъ одинъ характерный случай изъ жизни одного пресвитера кальмской церкви Реститута. Послѣдній, по его словамъ, подъ звуки, подражающіе голосу плачущаго человѣка, могъ до такой степени подавлять въ себѣ всякое чувство, что могъ лежать совершенно похожимъ на мертвеца и въ это время совершенно не ощущать даже уколовъ и соприкосновенія съ огнемъ. Онъ могъ при этомъ слышать голоса людей, окружающихъ его, но въ тоже время оставаться безъ малѣйшаго движенія въ тѣлѣ. „Итакъ,—дѣлаетъ Августинъ заключеніе изъ приведенныхъ имъ примѣровъ, — если и въ настоящее время у нѣкоторыхъ людей, проводящихъ эту тяжелую жизнь въ тлѣнной плоти, тѣло во многихъ движеніяхъ и расположеніяхъ сверхъ обыкновенной естественной мѣры оказываетъ удивительную покорность, то какое основаніе мы имѣемъ не вѣрить, что до грѣха неповиновенія и наказанія человѣка

[1]) De civ. Dei XIV, 26. M. t. VII, p. 434.

поврежденіемъ человѣческіе члены могли служить человѣческой волѣ для размноженія потомства *безъ всякой похоти?*“ [1]). Развѣ нельзя допустить, что первобытный человѣкъ, обладая неповрежденной природой своего тѣла и воли, могъ по собственному желанію пользоваться половыми органами, подобно тому, какъ и въ настоящее время человѣкъ пользуется руками, ногами и т. д.? Нѣтъ ничего невѣроятнаго, что въ первобытномъ состояніи человѣкъ могъ „обсѣменять родовое поле (arvum genitale) [2])—этотъ сотворенный для рожденія органъ, точно также, какъ въ настоящее время обсѣменяетъ землю рука землепашца [3]), тогда „мужъ могъ сѣять потомство, а жена воспринимать своими дѣторождными членами, приводимыми въ движеніе, *когда нужно и насколько нужно*, посредствомъ воли, безъ всякаго возбужденія похоти“ [4]).

Насколько удачно бл. Августинъ доказалъ то положеніе, что въ первобытномъ состояніи рожденіе дѣтей должно было происходить инымъ способомъ, чѣмъ какимъ оно совершается въ настоящее время,—мы разсуждать не будемъ. Но въ данномъ случаѣ отмѣтимъ только тотъ фактъ, что знаменитый епископъ Иппонскій при выясненіи догматическихъ истинъ, доступныхъ усвоенію только вѣрующаго человѣка, не останавливается на одной только чисто догматической почвѣ, но, по примѣру великихъ отцевъ восточной церкви, прибѣгаетъ при всякомъ удобномъ случаѣ къ научному оправданію и выясненію догматическихъ положеній. Онъ одинаково не гнушается въ этомъ случаѣ какъ исторіей, такъ равнымъ образомъ и данными современнаго ему естествознанія.

Слѣдствіемъ ровнаго, спокойнаго и гармоническаго отправленія физіологическихъ процессовъ, а особенно—самаго интенсивнаго изъ нихъ—половаго отправленія, служило то, что

---

[1]) De civ. Dei XIV, 24. M. t. VII, p. 433.

[2]) Августинъ заимствовалъ это названіе у Виргилія. Georg. III.

[3]) De civ. Dei. XIV, 23. M. t. VII, p, 431.

[4]) Ibid. XIV, 24. M. t. VII, p. 433.

тѣло первобытнаго человѣка не было подвержено тѣмъ недостаткамъ и лишеніямъ, какимъ, мы видимъ, подверженъ тѣлесный организмъ въ настоящее время. По изображенію бл. Августина, тѣло первобытнаго человѣка не было подвержено слабости [1]), оно не было одержимо пороками и ненормальностями, какіе постоянно встрѣчаются въ настоящее время [2]), оно было свободно отъ всѣхъ болѣзней [3]). Результатомъ такой безболѣзненности и стойкости тѣлеснаго организма было въ свою очередь, то, что тѣло въ первобытномъ райскомъ состояніи постоянно сохраняло свой здоровый видъ и крѣпость силъ, было лишено всякой тлѣнности и косности [4]), не было подвержено дряхлости и разслабленію [5]), даже самый ядъ столь вредоносный настоящему человѣку тогда не могъ причинять тѣлу никакого вреда [6]).

Самымъ же важнымъ преимуществомъ тѣлеснаго организма первобытнаго человѣка было его безсмертіе, которое, по ученію Августина, было естественнымъ результатомъ гармоничности физіологическихъ отправленій въ первобытномъ человѣкѣ, результатомъ отсутствія въ немъ болѣзней и всевозможныхъ недостатковъ, каковые въ настоящее время доводятъ тѣлесный организмъ до разрушенія и разложенія.

Но при всѣхъ своихъ положительныхъ совершенствахъ тѣло первобытнаго человѣка обладало еще только относительною степенью совершенства. Дѣло въ томъ, что будучи тѣломъ животнымъ (animale), не отличавшимся по своимъ частямъ отъ настоящаго тѣлеснаго организма, оно для поддержанія своихъ силъ и отправленій постоянно нуждалось въ пищѣ и питьѣ, и, хотя отличалось неповрежденностію и цѣ-

---

[1]) De genes. ad litt. XI, 32. M. t. III, p. 447.

[2]) Opus imperf. I, 116; II, 123; III, 95, 104; V, 8. M. t. X, p. 1125, 1194, 1288, 1290, 1438.

[3]) Contr. Julian. V, 7; VI, 10. M. t. X, p. 1332.

[4]) De civ. Dei XIII, 20. M. t. VII, p. 393.

[5]) Opus imperf. IV, 45. M. t. X, p. 1365.

[6]) Ibid. III, 198, M. t. X, p. 1332.

лостію своихъ частей, но однако не обладало еще такимъ свойствомъ, при которомъ для него было бы совершенно невозможнымъ подвергаться разрушенію и тлѣнію [1]). Правда, оно могло сохранять гармоничность своихъ физіологическихъ отправленій, обладать безболѣзненностію и неразрушимостью частей, доколѣ человѣкъ сохранялъ доброе направленіе и нравственно—добрую энергію своей воли. Но разъ человѣкъ могъ измѣнить это доброе направленіе воли, онъ вмѣстѣ съ этимъ долженъ былъ потерять и всѣ достоинства и совершенства своего тѣлеснаго организма. Словомъ, нравственно-духовная смерть въ силу „предупреждавшаго и угрожавшаго божественнаго приговора [2])“ должна была повести за собой и смерть тѣлесную, т. е. разстройство гармоніи въ физіологическихъ процессахъ, лишеніе безболѣзненности и неразрушимости тѣлесной природы. Такимъ образомъ, первобытный человѣкъ, по ученію Августина, не обладалъ еще безусловнымъ безсмертіемъ, т. е. такимъ безсмертіемъ, которое соединялось бы съ внутренней невозможностію для тѣлеснаго организма подвергнуться разрушенію и разложенію его матеріальныхъ частицъ,—такимъ безсмертіемъ, которымъ будутъ обладать праведники по воскресеніи тѣлъ [3]). Онъ обладалъ еще только способностію не умирать (posse non mori) подъ тѣмъ условіемъ, если онъ сохранитъ за собой то состояніе своей воли, при которомъ онъ могъ не грѣшить (posse non peccare) [4]).

Такимъ образомъ, различіе во взглядахъ бл. Августина и пелагіанъ на первобытное состояніе тѣлеснаго организма заключается въ слѣдующемъ. Пелагіане совершенно отвергали безсмертіе тѣла первобытнаго человѣка. Послѣдній, по ихъ воззрѣнію, точно также, какъ и настоящій человѣкъ, дол-

---

[1]) De peccat. merit. 1, 2. M. t. X, p. 109; opus imperf. VI, 22, 39. M t. X, p. 1552, 1598.

[2]) De civ. Dei XIII, 23. M. t. VII, p. 396.

[3]) De peccat. merit. 1, 2. M. t. X, p. 109.

[4]) Opus imperf. IV, 79; VI, 22. M. t. X, p. 1384, 1551; de corrept. et grat. XII. M. t. X, p. 936. Potuit enim peccare primus homo, potuit non mori.

женъ былъ „необходимо умереть“. Августинъ, напротивъ, совершенно отрицая въ первобытномъ человѣкѣ эту *необходимость смерти*, допускалъ въ немъ только *возможность* разрушенія его тѣлеснаго организма въ томъ случаѣ, если онъ согрѣшитъ. Это различіе своей и пелагіанской точки зрѣнія бл. Августинъ особенно ясно проводитъ въ сочиненіи „opus imperfectum [1])“. „Вопросъ между вами и нами,—обращается онъ къ Юліану экланскому, — заключается въ томъ, долженъ ли былъ умереть Адамъ, какъ въ томъ случаѣ, если бы онъ согрѣшилъ, такъ равнымъ образомъ и въ томъ, если бы онъ не согрѣшилъ. Кто не знаетъ, что въ силу того утвержденія, по которому безсмертнымъ называется тотъ, кто можетъ не умирать, а смертнымъ тотъ, кто можетъ умереть,—Адамъ могъ умереть, потому что онъ могъ согрѣшить, и въ этомъ случаѣ его смерть была бы не необходимостью его природы, а наказаніемъ за грѣхъ? Но въ силу того утвержденія, по которому безсмертнымъ называется тотъ, во власти котораго заключается не грѣшить, кто станетъ отрицать, что Адамъ былъ созданъ съ иною властію (т. е. способностію не умирать)? Вѣдь тотъ, кто имѣлъ силу никогда не грѣшить, имѣлъ также, какъ извѣстно, и силу никогда не умирать“.

Бл. Августинъ это преимущество первобытнаго человѣка— не умирать (posse non mori) подъ условіемъ не грѣшить (posse non peccare) называетъ особымъ терминомъ „immortalitas minor“, т. е. низшею ступенью безсмертія. Находясь на этой ступени, человѣческая природа по его мнѣнію, не исключала еще въ себѣ самую возможность разрушенія и разложенія матеріальныхъ частицъ ея организма. Такая степень безсмертія вполнѣ соотвѣтствовала состоянію его первобытной свободы, которая точно также была еще только состояніемъ „libertas minor“, т. е. такимъ состояніемъ, при которомъ для него представлялось еще возможнымъ уклоненіе съ пути первобытнаго нравственнаго совершенства. Далѣе, какъ въ нрав-

[1]) VI, 25. M. t. X, p, 1560; de peccat. merit. 1,5. M. t. X, p. 111—112

ственномъ отношеніи первобытный человѣкъ въ процессѣ постепеннаго усовершенствованія могъ достигнуть наконецъ „libertas major“, т. е. такого состоянія своего нравственнаго бытія, при которомъ для него представлялось бы болѣе невозможнымъ ниспаденіе съ пути своего конечнаго назначенія,— такъ равнымъ образомъ и по отношенію къ своей тѣлесной природѣ человѣкъ въ качествѣ высочайшей награды могъ получить наконецъ „immortalitas major [1])“, т. е. высшую степень безсмертія, какой дѣйствительно и достигнутъ всѣ праведники послѣ всеобщаго воскресенія мертвыхъ. Находясь на этой высшей предѣльной ступени бытія, первобытный человѣкъ и по отношенію къ своему тѣлу могъ наконецъ превратиться изъ человѣка плотскаго и земного (animale) въ человѣка небеснаго, духовнаго (spirituale). Впрочемъ, это превращеніе Августинъ понималъ не въ томъ смыслѣ, что тѣло первобытнаго человѣка, достигшаго высшей ступени бытія, совершенно превратилось бы въ духъ (in spiritum convertetur), но въ томъ, что оно тогда „съ высочайшею и необычайною легкостію стало бы отдаваться подчиненію духа“ (spiritui summa et mirabili obtemperandi facilitate subdetur). Оно, такъ сказать, одухотворилось бы и внутренно прониклось бы жизнію духа. Продолжая изображать идеальную предѣльную ступень тѣлеснаго бытія первобытнаго человѣка, бл. Августинъ говорилъ, что тогда для его одухотвореннаго тѣла не было бы болѣе необходимостію даже самое вкушеніе пищи, необходимой въ настоящее время для устраненія чувства голода и жажды, такъ какъ тогда перестало бы существовать и самое чувство голода. Впрочемъ,—допускалъ Августинъ,—по желанію, а не вслѣдствіе физической необходимости, человѣкъ и тогда могъ бы принимать пищу видимымъ и осязательнымъ образомъ подобно ангеламъ [2]), или Христу, Который, являясь своимъ ученикамъ

[1]) De corrept. et grat. M. t. X, p. 936—937.

[2]) Нужно замѣтить, что бл. Августинъ и ангеламъ приписывалъ тѣло, подобное тому, какимъ будутъ обладать праведники послѣ всеобщаго воскресенія.

послѣ воскресенія въ прославленномъ видѣ, точно также по желанію могъ вкушать пищу. Достигши одухотворенія своего тѣла, первобытный человѣкъ вмѣстѣ съ этимъ утратилъ бы для себя всякую возможность подвергаться болѣзнямъ, страданіямъ и тлѣнію матеріальныхъ частицъ его организма. Тогда всякая возможность смерти устранилась бы для его небеснаго и духовнаго тѣла [1]).

Такимъ образомъ, первобытный человѣкъ, одаренный своимъ Творцемъ въ самомъ актѣ творенія многими положительными совершенствами его нравственно духовныхъ и физическихъ силъ и способностей, въ тоже время въ процессѣ нравственно-религіознаго возрастанія долженъ былъ еще болѣе усовершенствовать всѣ эти силы и, такимъ образомъ, достигнуть наконецъ самой высшей предѣльной для него ступени нравственно-религіознаго и физическаго развитія.

Впрочемъ, по ученію Августина, первобытный человѣкъ не могъ достигнуть высшей предѣльной для него степени совершенства при помощи однѣхъ только своихъ естественныхъ силъ и способностей. Въ данномъ случаѣ для него необходимо было еще особое непосредственное благодатное содѣйствіе со стороны самого Бога.

Въ своемъ сочиненіи *De correptione et gratia* бл. Августинъ очень подробно останавливается на выясненіи вопроса о существѣ той божественной помощи или благодати, которая сообщалась человѣку до его грѣхопаденія.

По его воззрѣнію, божественная помощь первобытному человѣку, съ одной стороны, заключалась въ томъ, что она содѣйствовала ему совершать добро, а съ другой,—въ томъ, что она помогала ему окончательно утвердиться въ немъ. Слѣдовательно, благодать, сообщаемая первобытному человѣку, была двоякаго рода: содѣйствующая и утверждающая. При этомъ,

---

[1]) De civ. Dei XIII, 20, 22, 23. M. t. VII, p. 393, 395—397.

по своему основному характеру и отношенію къ свободной волѣ человѣка она совершенно отличалась отъ той благодатной помощи, которая сообщается падшему человѣку. Эта послѣдняя по своей сущности есть, по опредѣленію Августина, „adjutorium quo fit“, а благодать первобытная, по его же опредѣленію, была „adjutorium sine quo non fit“. Иными словами, падшему человѣку сообщается такая благодать, чрезъ которую онъ получаетъ возможность не только совершать добро, но даже и желать его. Благодать, сообщаемая первобытному человѣку, заключалась въ томъ, что она была помощью, безъ которой человѣкъ не могъ только совершить добра при самостоятельномъ желаніи его [1]). Въ такомъ же видѣ бл. Августинъ представляетъ сущность утверждающей благодати, сообщавшейся первобытному человѣку сравнительно съ сущностью утверждающей благодати, сообщаемой падшему человѣку. Тогда какъ послѣднему, по его воззрѣнію, необходима такая утверждающая благодать, которая не только окончательно закрѣпляла бы въ немъ добрую дѣятельность, но въ тоже время постоянно возгрѣвала бы въ немъ самое желаніе этой доброй дѣятельности,—первобытному человѣку необходима была только такая благодать, безъ которой онъ, при самостоятельномъ желаніи добра, не могъ окончательно утвердиться въ доброй дѣятельности [2]).

Такимъ образомъ, по мнѣнію бл. Августина, первобытный

---

[1]) De corrept. et grat. c. XI. M. t. X, p. 935—936. Dederat (Deus) adjutorium, sine quo in ea (т. е. bona voluntate) non posset permanere, si vellet; ut autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio... Et tanto amplius datur (adjutorium) per Iesum Christum Dominum nostrum, quibus id dare Deo placuit, ut non solum adsit, sine quo permanere non possumus, etiam si velimus, verum etiam tantum ac tale sit, ut velimus.

[2]) Ibid. c. XII. M. t. X, p. 937. Primo itaque homini datum est adjutorium perseverantiae, non quo fieret ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset. Nunc vero sanctis in regnum Dei per gratiam Dei praedestinatis non tantum tale adjutorium perseverantiae datur, sed tale, ut eis perseverantia ipsa donetur, non solum ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam, ut per hoc donum nonnisi perseverantes sint.

человѣкъ, обладая нравственно-добрымъ направленіемъ своихъ духовныхъ силъ, могъ совершенно самостоятельно направлять свои желанія въ сторону божественнаго, духовнаго, такъ какъ въ его жизни еще совершенно отсутствовали низшія чувственныя пожеланія, могущія парализировать его стремленія въ сторону духовнаго. Но обладая способностію самостоятельно стремиться къ добру и желать его, онъ въ тоже время не имѣлъ еще достаточной силы и энергіи къ тому, чтобы выполнять свои добрыя желанія. Въ этомъ случаѣ ему была необходима особая благодатная помощь, внутренно возбуждающая его энергію и укрѣпляющая рѣшимость его воли при выполненіи доброй дѣятельности. Желая яснѣе представить отношеніе благодати къ свободной волѣ первобытнаго человѣка, бл. Августинъ въ данномъ случаѣ приводитъ прекрасное и очень удачное сравненіе этого отношенія съ дѣйствіемъ свѣта на глазъ и дѣйствіемъ питательныхъ веществъ на нашъ организмъ. Стремленіе къ поддержанію жизни и самое желаніе видѣть своими глазами окружающіе насъ предметы вполнѣ зависятъ отъ насъ; въ этомъ случаѣ мы не нуждаемся въ томъ, чтобы мы совнѣ, помимо насъ самихъ, получали это желаніе жизни и созерцанія предметовъ. Но для того, чтобы мы получили возможность осуществить, какъ желаніе жизни, такъ и желаніе созерцать предметы, окружающіе насъ, мы необходимо нуждаемся въ помощи свѣта и питательныхъ веществъ [1]). Такое же значеніе свѣта для глазъ и питательныхъ веществъ для организма имѣла и благодатная сила для свободной воли первобытнаго человѣка. Только при содѣйствіи этой благодати первобытный человѣкъ могъ укрѣплять и осуществлять свое желаніе доброй дѣятельности и, такимъ образомъ, достигать конечной цѣли своего бытія.

Такимъ ученіемъ объ отношеніи благодатныхъ силъ къ свободной волѣ первобытнаго человѣка бл. Августинъ имѣлъ

---

[1]) De nat. et grat. c. XLVIII. M. t. X, p. 274; de cor. et grat. c. XII, M. t. X, p. 937.

въ виду, съ одной стороны, объяснить возможность для него того нравственно - религіознаго усовершенствованія, которое было предназначено ему Богомъ, а съ другой—найти выходъ къ объясненію происхожденія зла въ мірѣ, какъ свободнаго акта человѣческой воли. Августинъ въ данномъ случаѣ ясно сознавалъ, что если бы въ первобытномъ человѣкѣ самое желаніе добра находилось въ полной зависимости отъ благодатнаго воздѣйствія, тогда было бы совершенно невозможно объяснить возможность паденія человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, было бы непонятно, какимъ образомъ онъ имѣлъ бы возможность пасть, если бы самое желаніе добра производилось въ немъ божественною благодатью? Съ другой стороны, бл. Августинъ своимъ ученіемъ объ отношеніи благодати къ свободной волѣ первобытнаго человѣка избѣгалъ слѣдующаго затрудненія. Если бы онъ отвергъ существованіе для первобытнаго человѣка особой благодатной помощи, укрѣпляющей его волю, то тогда самое паденіе было бы необходимымъ актомъ человѣческой свободы, тогда было бы невозможно для человѣка и самое нравственно - религіозное усовершенствованіе [1]).

Не одна только воля первобытнаго человѣка имѣла нужду въ божественной помощи. Эта помощь необходима была и для его познавательныхъ силъ, чтобы доставить ему возможность достигнуть высшей, предѣльной для него, ступени знанія, находясь на которой онъ могъ бы наконецъ обладать непосредственнымъ и самымъ полнымъ постиженіемъ истины [2]). Въ чемъ именно заключалась сущность божественной помощи, открывавшейся для разума первобытнаго человѣка, Августинъ не дѣлаетъ подробныхъ и ясно опредѣленныхъ указаній. Онъ въ

---

[1]) De corrept. et grat. c. XI. M. t. p. 935—936. Si autem hoc adjutorium vel angelo, vel homini, cum primum facti sunt, defuisset; quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posset manere, si vellet, non utique sua culpa cecidissent: adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent.

[2]) De civ. Dei XI, 12, 13. M. t. VII, p. 328, 329.

данномъ случаѣ говоритъ только, что эта помощь заключалась въ непосредственномъ озареніи разума человѣка высшимъ божественнымъ свѣтомъ, какимъ озаряются ангелы [1]). Дѣйствительно, въ смыслѣ озаренія и непосредственнаго освѣщенія ума первобытнаго человѣка Августинъ понимаетъ и тѣ богоявленія и тотъ голосъ, который, по свидѣтельству книги Бытія, наши прародители слышали въ раю [2]). А эти богоявленія, и по смыслу книги Бытія, и по пониманію бл. Августина, носили характеръ наставленій Бога первому человѣку, слѣдовательно—характеръ благодатныхъ воздѣйствій на его разумъ.

По ученію бл. Августина, тѣло первобытнаго человѣка точно также находилось подъ дѣйствіемъ особой благодатной помощи, какой для него являлось вкушеніе плодовъ отъ древа жизни. Это древо въ силу своего особаго свойства могло сообщать человѣку „чудную благодать Божію“ (mirabilis Dei gratia), которая предохраняла его тѣлесную природу отъ болѣзней, дряхлости и разрушенія [3]). Первобытный человѣкъ могъ конечно вкушать плоды и отъ другихъ райскихъ деревьевъ, но они не имѣли для него того благодатнаго значенія,

---

[1]) De civ. Dei X, 2; XI, 9. M. t. VII, p. 279, 324; Enar. in Psalm. 58. M. t. IV, p. 704. Non habet ex se lumen, non habet ex se vires: totum autem quod pulchrum est in anima, virtus et sapientia est: sed nec sapit sibi, nec valet sibi, nec ipsa sibi lux est, nec ipsa sibi virtus est. Est quaedam origo fonsque virtutis est quaedam radix sapientiae est quaedam, ut ita dicam si et hoc dicendum est, regio incommutabilis veritatis; ab hac anima recedens tenebratur, accidens illuminatur.

[2]) Быт. III, 8.—Штокль (opus cit. t. II, p. 440), выясняя термины бл. Августина: «adjutorium sine quo non fit» и «adjutorium quo fit», между прочимъ говоритъ, что благодать, сообщаемая первобытному человѣку, по мнѣнію Августина, будто бы отличалась отъ благодати, сообщаемой падшему человѣку тѣмъ, что она простиралась только на волю, а и не на разумъ человѣка въ тоже время, какъ это происходитъ въ настоящее время. Свое мнѣніе Штокль подкрѣпляетъ ссылкой на авторитетъ Perrone, Prael. theol. Tract. de grat. p. I, c. 4, ort. 3, obj. 2, ad. 2. Но едвали мнѣніе Штокля можно считать справедливымъ.

[3]) De civ. Dei XIII, 20. M. t. VII, p. 394; contra Julianum IV, 14. M. t. X, p. 772.

какое имѣло древо жизни. Послѣднее тѣмъ и отличалось отъ прочихъ райскихъ деревьевъ, что оно служило, по выраженію Августина, „таинствомъ“ (sacramentum) безсмертія и было прообразомъ будущаго крестнаго древа и таинства евхаристіи, сообщающихъ безсмертіе настоящему, падшему, но въ тоже время искупленному, человѣку [1]).

Такимъ образомъ, первобытный человѣкъ, одаренный въ самомъ актѣ творенія многими положительными, дѣйствительными совершенствами своихъ нравственно-духовныхъ и физическихъ силъ, не былъ оставленъ Богомъ безъ особаго попеченія. Предназначенный къ достиженію высшей ступени совершенства, онъ получалъ въ тоже время отъ Бога особую благодатную помощь, которая, возбуждая и укрѣпляя его волю, освѣщая разумъ и подкрѣпляя тѣло, дѣлала возможнымъ для него достиженіе этого совершенства. Вообще, райское состояніе, по ученію Августина, было гармоническимъ тѣснымъ союзомъ съ одной стороны естественныхъ, обладавшихъ положительными совершенствоми, силъ человѣка, а съ другой—таинственной благодатной помощи, простиравшейся на всѣ стороны человѣческой природы. Цѣлію этого гармоническаго сочетанія человѣческой дѣятельности съ божественной помощью и было приведеніе человѣка на высшую, возможную для него, какъ существа тварнаго, ступень совершенства [2]).

---

[1]) Ibid.; de peccat. merit. II, 21. M. t. X, p. 172.

[2]) Не излишне будетъ упомянуть здѣсь о томъ, какъ понимаетъ и толкуетъ ученіе бл. Августина о первобытномъ состояніи человѣка извѣстный уже намъ германскій ученый Штокль (opus cit. t. II, p. 438). Дѣло въ томъ, что онъ во что бы то ни стало старается найти въ ученіи Августина точку зрѣнія, свойственную католическому пониманію первобытнаго состоянія. Такъ, по его мнѣнію, Августинъ будто бы держался того взгляда, по которому Адамъ получилъ всѣ преимущества своего райскаго состоянія не при самомъ актѣ творенія, но только послѣ того, какъ Богъ ввелъ его въ рай, когда Онъ даровалъ ему и самую благодать. Въ зависимости отъ этой благодати будто бы и находились, по ученію Августина, всѣ преимущества райскаго состоянія прародителей. Благодать производила въ нихъ то, что они не чувствовали присущей имъ по самой природѣ похотливости тѣлесныхъ возбужденій, благодать доставляла имъ праведность и святость, таже благо-

Такъ какъ райское состояніе прародителей было уже начальною ступенью къ этому высшему совершенству и соединяло въ себѣ всевозможныя положительныя качества, то въ силу этого оно могло доставлять прародителямъ блаженную и счастливую жизнь. Въ самомъ дѣлѣ, оно соединяло въ себѣ такія блага, которыя вполнѣ могли составить это блаженство и счастіе. Такъ, въ нравственно-интеллектуальномъ отношеніи прародители наслаждались полной гармоніей всѣхъ своихъ силъ и способностей, слѣдствіемъ чего являлся внутреній душевный миръ и спокойствіе. Въ своей тѣлесной жизни они

дать будто бы предотвращала въ нихъ необходимость и самой смерти. Такимъ образомъ, по мнѣнію Штокля, Августинъ будто бы не допускалъ положительнаго совершенства всѣхъ силъ и способностей первобытнаго человѣка и въ своихъ воззрѣніяхъ отличался отъ пелагіанскаго образа мыслей только тѣмъ, что приписывалъ первобытному человѣку особое воздѣйствіе на него благодатныхъ силъ, которыя возвышали его естественныя силы и способности, ничѣмъ не отличавшіяся по своему качеству отъ настоящаго своего состоянія, до степени благодатнаго совершенства. Но не трудно видѣть, что бл. Августинъ былъ чуждъ такихъ воззрѣній, которыя ему навязываетъ Штокль. Что это дѣйствительно такъ, можно видѣть изъ самаго анализа августиновскаго ученія, представленнаго нами. Не вдаваясь въ подробный разборъ самаго толкованія, какое даетъ Штокль ученію Августина о первобытномъ состояніи, и тѣхъ мѣстъ, которыя приводятся германскимъ ученымъ въ пользу этого толкованія, мы съ своей стороны скажемъ только, что къ такому толкованію мыслей бл. Августина могъ привести германскаго ученаго только тенденціозный подборъ отдѣльныхъ фразъ и выраженій, вырванныхъ имъ изъ цѣлаго ряда другихъ, самыхъ точныхъ и опредѣленныхъ выраженій, доказывающихъ совершенно противоположное тому, что хочетъ доказать Штокль. При этомъ нельзя не отмѣтить того факта, что онъ часто приводитъ, съ одной стороны, такія мѣста, которыя собственно ничего не могутъ говорить въ его пользу (какъ, напр., въ доказательство того, что всѣ райскія совершенства первобытный человѣкъ будто бы получилъ не въ актѣ творенія, а послѣ введенія въ рай, когда онъ былъ надѣленъ благодатными дарами,—Штокль приводитъ слѣдующее мѣсто: corpus animale habuit Adam, non tantum ante paradisum, sed etiam in paradiso constitutus... de genes. ad litt. VI, 28, гдѣ такимъ образомъ Штокль видитъ доказательство въ пользу своего пониманія въ одной собственно ничего не доказывающей фразѣ — non tantum, sed etiam....), а съ другой стороны—онъ неправильно толкуетъ отдѣльно взятыя выраженія и фразы въ ущербъ общему духу ученія бл. Августина.

были свободны отъ всевозможныхъ болѣзней и поврежденій; не претерпѣвали никакихъ недостатковъ въ пищѣ и питьѣ; получали все потребное для своей жизни безъ всякихъ трудовъ и усилій. Въ самой внѣшней природѣ они находили совершенство, вполнѣ гармонировавшее съ совершенствомъ ихъ собственной природы. Такъ, деревья доставляли имъ плоды превосходнаго качества; зной и холодъ не давали имъ себя чувствовать, во всѣхъ животныхъ они находили себѣ полнѣйшее повиновеніе, тернія и волчцы не выростали на ихъ поляхъ, даже смерть животныхъ, по мнѣнію бл. Августина, не омрачала ихъ блаженства, такъ какъ они въ случаѣ наступленія смерти удалялись изъ рая [1]).

Но при всѣхъ этихъ положительныхъ наслажденіяхъ первобытный человѣкъ не обладалъ еще совершеннымъ блаженствомъ. Его блаженство было еще только „minor beatitudo", т. е. низшей ступенью возможнаго для него блаженства, такой ступенью, которая соотвѣтствовала степени его нравственно-духовнаго и физическаго состоянія. Для полноты блаженства ему не доставало еще слѣдующихъ важныхъ преимуществъ. Онъ не былъ еще увѣренъ въ томъ, что это блаженство будетъ продолжаться вѣчно, не былъ увѣренъ въ неизмѣнномъ существованіи своего райскаго состоянія; наконецъ, онъ могъ еще пасть, умереть и лишиться всѣхъ своихъ райскихъ преимуществъ [2]).

Только съ возрастаніемъ своего нравственно-интеллектуальнаго совершенства и,—въ связи съ этимъ,—совершенства физическаго, онъ могъ, наконецъ, достигнуть высшей ступени блаженства:—*plenitudo beatitudinis*, какъ выражается Августинъ. Только на этой ступени онъ могъ получить наконецъ полную увѣренность въ неизмѣнчивости своего блаженства и

---

[1]) Opus imperf. VI, 16. 23; III, 147. M. t. X, p. 1536. 1555. 1307; contr. Julian. V, 5. 10. M. t. X, p. 796; de civ. Dei XIV, 26. M. t. X, p. 434.

[2]) De civ. Dei XI, 12—13. M. t. VII, p. 328. 329; de cor. et grat. X. M. t. X, p. 933; opus imp. VI, 14. M. t. X, p. 1531.

счастія, не могъ подвергаться сомнѣнію и обманываться въ томъ, что онъ вѣчно будетъ пребывать въ Богѣ. Словомъ, только на этой ступени онъ могъ непосредственно наслаждаться возможной для него полнотой и совершенствомъ бытія, любви и знанія [1]).

Но почему же мы видимъ, что человѣкъ не только не достигъ этой высшей ступени блаженства, но лишился даже и того „minor beatitudo“, которымъ онъ обладалъ въ раю? Отъ чего зависитъ, что зло и бѣдствія всюду окружаютъ насъ и составляютъ причину стенаній человѣчества? Августинъ рѣшаетъ эту міровую проблемму своимъ ученіемъ о паденіи первыхъ людей, которое произвело всѣ эти бѣдствія и распространило ихъ на все человѣчество.

[1]) De corrept. et grat. c. X, M. t. X, p. 933; de civ. Dei XI, 12. 13. M. t. VII, p. 328 329; ibid XIV, 25. 26. M. t. VII, p. 433. 434.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

УЧЕНІЕ О ПАДШЕМЪ СОСТОЯНІИ ЧЕЛОВѢЧЕСТВА.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

УЧЕНІЕ О ГРѢХОПАДЕНІИ ПЕРВЫХЪ ЛЮДЕЙ И ЕГО СЛѢДСТВІЯХЪ.

I.

Вопросъ о сущности и происхожденіи зла въ мірѣ и человѣчествѣ составляетъ одну изъ труднѣйшихъ, но въ тоже время одну изъ важнѣйшихъ проблеммъ человѣческаго знанія. Поэтому неудивительно, что на протяженіи всей исторіи человѣческой мысли мы встрѣчаемся съ цѣлымъ рядомъ попытокъ, направленныхъ къ разрѣшенію этого вопроса. Такъ какъ всѣ эти попытки тѣсно соприкасаются съ міровоззрѣніемъ манихеевъ, въ противовѣсъ которымъ Августинъ развивалъ свое ученіе о злѣ, то мы считаемъ не излишнимъ познакомиться здѣсь по крайней мѣрѣ съ важнѣйшими направленіями въ рѣшеніи означеннаго вопроса.

Самую первую попытку въ этомъ отношеніи представляетъ намъ религіозно-философская система основателя буддизма Шакъя-Муни. Этотъ мудрецъ глубокой и сѣдой старины, окруженный величественными, но въ тоже время разрушительными силами индійской природы, былъ на столько пораженъ тѣми бѣдствіями и страданіями, которыя щедро расточала вокругъ него природа, что онъ всюду усматривалъ одно только

зло, одни только бѣдствія. А отсюда, при объясненіи сущности міровой жизни для него легко было прійти къ тому общему философскому положенію, что зло составляетъ душу и принципъ этой жизни, что оно всюду распространяетъ свое разрушительное господство, и что человѣкъ ни на минуту не можетъ освободиться отъ его разрушительнаго вліянія. Если человѣкъ, по воззрѣнію Шакъя-Муни, и можетъ найти для себя благо, то только въ вождѣленной *нирванѣ*, этомъ абсолютномъ ничто, представляющемъ полнѣйшее отрицаніе бытія,—отрицаніе не только матеріальнаго бытія, но даже и самой личности человѣка. Такимъ образомъ, по воззрѣнію индійскаго мудреца, зло есть сущность міровой жизни. Что же касается блага, то оно есть только отрицательная сторона субстанціально существующаго въ мірѣ зла, есть отрицаніе бытія. Идеаломъ этого блага, его конечной ступенью служитъ *нирвана*, т. е. абсолютное ничто, абсолютное поглощеніе и уничтоженіе всей міровой жизни, всѣхъ ея бѣдствій и страданій, наконецъ—уничтоженіе самаго сознанія зла.

Другой мудрецъ древняго міра—Зороастръ, положившій основаніе персидской религіозно-философской системы, пришелъ къ инымъ результатамъ въ рѣшеніи вопроса о сущности и происхожденіи зла. Тогда какъ Шакъя-Муни во всей міровой жизни усматривалъ одно только зло и самую сущность его полагалъ въ самомъ бытіи и жизни всего міра, Зороастръ, напротивъ, ограничивалъ сущность зла областію одного только матеріальнаго вещественнаго бытія. Бытіе духовное, по нему, составляло уже благо. Встрѣтившись затѣмъ съ вопросомъ, откуда же происходитъ зло въ мірѣ, гдѣ заключается его основа, онъ пришелъ къ тому заключенію, что въ самой основѣ міра отъ вѣчности положены два совершенно противоположныхъ по своей сущности начала: начало духовное—доброе и начало матеріальное—злое. Изъ взаимодѣйствія и борьбы этихъ началъ, господствующихъ въ мірѣ, и происходятъ, по нему, всѣ окружающія насъ бѣдствія и несчастія жизни. Дѣло

въ томъ, что начало зла, въ силу присущей ему способности вносить всюду вражду, безпорядокъ и разрушеніе, постоянно находится во внутренней, самой ожесточенной борьбѣ съ царствомъ добра, мирнымъ по своей сущности. Всѣ страданія и несчастія человѣка происходятъ именно отъ того, что самая природа его, одна часть которой состоитъ изъ добрыхъ духовныхъ частицъ, а другая—изъ злыхъ матеріальныхъ частицъ, служитъ ареной этой борьбы. Впрочемъ, по воззрѣнію Зороастра, въ мірѣ господствовало нѣкогда одно только добро и человѣкъ подъ покровомъ добраго начала пользовался блаженствомъ. Въ мірѣ вообще и человѣкѣ въ частности началась жизнь, полная бѣдствій, несчастій и всевозможныхъ лишеній только послѣ того, какъ зло въ лицѣ своего представителя—духа злобы, начавши борьбу съ царствомъ добра и смѣшавшись съ нимъ во время этой борьбы, внесло разстройство въ его блаженную, добрую жизнь. Но будетъ время, говорилъ Зороастръ, когда эта борьба снова прекратится и злое начало опять будетъ побѣждено добрымъ. Такимъ образомъ, и Зороастръ, какъ и его предшественникъ Шакья-Муни, не могъ отрѣшиться отъ признанія господства зла въ мірѣ. Также, какъ и индійскій мудрецъ, онъ видѣлъ зло заложеннымъ въ самой сущности міровой жизни, хотя при этомъ онъ пришелъ сравнительно съ нимъ къ другимъ результатамъ въ томъ отношеніи, что ограничилъ область злого одною только областію матеріальнаго бытія, не распространяя его на жизнь всего міра. Въ этомъ собственно и состоитъ существенное отличіе міровоззрѣнія Зороастра отъ міровоззрѣнія Шакья-Муни.

Дальнѣйшей, болѣе или менѣе важной, попыткой въ рѣшеніи вопроса о сущности и происхожденіи зла въ мірѣ является греческая философія, особенно въ лицѣ своего лучшаго представителя—Платона. По его воззрѣнію, въ основѣ всего сущаго лежитъ Верховный Разумъ съ цѣлою областію умопредставляемыхъ духовныхъ существъ. Этотъ Верховный Разумъ, составляющій основу всего бытія, и есть въ собствен-

номъ смыслѣ сущее (τὸ ὄν). Какъ такое, оно является въ мірѣ Верховнымъ Благомъ. Вся жизнь міра, какъ отображеніе высшей разумной жизни, какъ отображеніе Высочайшаго Блага, была бы также благомъ во всей своей совокупности, если бы вмѣстѣ съ этимъ благомъ въ міровой жизни не существовало отрицательной стороны этого блага—небытія, матеріи. Какъ отрицательная сторона основного мірового начала, матерія является зломъ, отъ котораго происходятъ всѣ бѣдствія и несчастія жизни. Такимъ образомъ, по воззрѣнію греческаго философа, зломъ въ мірѣ является матерія, отъ нея міровая жизнь такъ несчастна и полна всевозможныхъ бѣдствій и лишеній [1]).

Но среди всѣхъ этихъ попытокъ въ рѣшеніи вопроса о злѣ, не идущихъ далѣе признанія дуализма духа и матеріи, какъ двухъ противоположныхъ началъ добра и зла, господствующихъ въ мірѣ, одиноко возвышается библейско-христіанское воззрѣніе на міръ Божій. По этому воззрѣнію, вся природа во всей своей совокупности вышла доброй изъ рукъ Своего Творца. Она такъ и осталась бы доброй, если бы не была повреждена вслѣдствіе свободнаго преступленія—сначала высшихъ духовныхъ существъ, а потомъ—первыхъ людей—Адама и Евы, которые не захотѣли быть въ подчиненіи у Бога и поставили свою индивидуальную жизнь выше жизни въ Богѣ и чрезъ Бога. Но и послѣ этого отпаденія отъ Бога разумно-свободныхъ существъ все бытіе, какъ произведеніе благого Бога, во всей своей совокупности остается по своей сущности благомъ. Оно въ настоящее время только обезображено и лишено своего первоначальнаго совершенства вслѣдствіе свободнаго преступленія прародителей. Зломъ же въ мірѣ является не самое бытіе, не самая природа существъ,

---

[1]) Между прочимъ Августинъ часто въ своихъ сочиненіяхъ указываетъ на подобный взглядъ Платона, по которому матерія есть зло. De civ. Dei, XIII, 16. M. t. VII, p. 387—388.

но прежде всего нарушеніе того порядка въ отношеніяхъ разумно-свободныхъ существъ къ Богу, въ какое они были поставлены въ самомъ актѣ творенія, а затѣмъ искаженіе и самаго порядка внѣшней природы, которое явилось вслѣдствіе грѣха прародителей, какъ наказаніе за грѣхъ. Такимъ образомъ, въ библейско-христіанскомъ ученіи мы не находимъ дуализма духа и матеріи,—этихъ двухъ началъ, которыя, по воззрѣнію древнихъ философско-религіозныхъ системъ, лежатъ въ основѣ бытія и составляютъ принципъ, движущій жизнію міра. Въ библейско-христіанскомъ ученіи проводится исключительно монизмъ добра безъ отношенія къ матеріальности и духовности существъ, которыя всѣ безъ исключенія одинаково „добра зѣло“, такъ какъ зломъ въ мірѣ является только несуществованіе въ наличности, въ силу свободнаго преступленія первыхъ людей, первоначальной міровой гармоніи и порядка.

Но человѣческая мысль не могла успокоиться на этомъ самомъ естественномъ, повидимому, выясненіи вопроса о происхожденіи и сущности зла, и, внимательно прислушиваясь къ дѣтскому лепету сѣдой старины, по временамъ снова возвращалась къ тѣмъ фантастическимъ воззрѣніямъ, какія проводила, какъ мы видѣли, персидская и греческая философія. Уже на почвѣ христіанскаго ученія дуалистическія воззрѣнія снова возродились въ формѣ гностико-манихейскихъ еретическихъ системъ. Гностики и манихеи также, какъ и персидская религіозная система, послужившая для нихъ прототипомъ, одинаково допускали дуализмъ духа и матеріи, какъ двухъ субстанціальныхъ противоположныхъ началъ, лежащихъ въ основѣ всего бытія. По ихъ воззрѣнію, изъ взаимодѣйствія и борьбы этихъ началъ складывается вообще вся міровая жизнь и жизнь человѣка въ частности. Человѣкъ по своей духовной природѣ принадлежитъ къ духовному, доброму царству, а, какъ существо тѣлесное, матеріальное, принадлежитъ къ области злой, матеріальной субстанціи. Такимъ обра-

зомъ, онъ по самому свойству своей природы является уже злымъ, а поэтому самому совершенно не въ силахъ освободиться въ своей жизни отъ злой дѣятельности, которую въ немъ необходимо производитъ злая, матеріальная сторона его природы. Только послѣ окончательнаго освобожденія духа отъ матеріи, которое совершится послѣ побѣды духовнаго царства надъ матеріальнымъ, прекратится и настоящая жизнь, полная зла и бѣдствій, такъ какъ только въ этомъ случаѣ духовная жизнь будетъ наконецъ проходить внѣ всякаго вліянія и борьбы со стороны матеріи. Такимъ образомъ, по взгляду этихъ дуалистическихъ еретическихъ системъ, зло въ мірѣ необходимо, доколѣ существуетъ смѣшеніе и взаимодѣйствіе духовныхъ и матеріальныхъ частицъ въ каждомъ міровомъ существѣ; оно есть физическое явленіе, неотразимо дѣйствующее, какъ вообще въ міровой жизни, такъ и въ жизни каждаго человѣка въ особенности.

Въ связи съ этимъ ученіемъ гностицизма и манихейства,—проводившихъ дуалистическія воззрѣнія, отчасти персидской религіи, а отчасти платонизма, — отцы и учители церкви и развивали христіанское ученіе о злѣ, облекая его въ форму философско-богословскихъ положеній. Ученіе о злѣ Оригена, а особенно Григорія Нисскаго было прямой и непосредственной оппозиціей, направленной противъ гностико-манихейскихъ воззрѣній.

Въ началѣ V вѣка мы встрѣчаемся съ новой попыткой въ рѣшеніи вопроса о злѣ,—попыткой также направленной противъ дуализма въ формѣ манихейства. Эта попытка принадлежала Пелагію и его послѣдователямъ—Целестію и Юліану, которые, развивая свои крайнія,—извѣстныя уже намъ,—воззрѣнія на свободу человѣка, совершенно послѣдовательно пришли къ тому заключенію, что зло возможно только исключительно въ мірѣ нравственномъ, какъ дѣятельность свободноразумныхъ существъ, направленная къ ниспроверженію закона Божія, сообщаемаго или внѣшне—чрезъ Св. Писаніе, или

внутренне—чрезъ естественный нравственный законъ, вложенный въ природу человѣка при самомъ твореніи. Что же касается зла физическаго, какъ испорченности внѣшней природы, привзошедшей въ нее вслѣдствіе наказанія Божія за грѣхъ Адама, то пелагіане совершенно отвергли его существованіе. По ихъ воззрѣнію, настоящій порядокъ вещей, наблюдаемый въ сферѣ физическихъ явленій, есть естественный, нормальный порядокъ, какой былъ установленъ Богомъ при твореніи. Всѣ ненормальности въ явленіяхъ внѣшней природы, та постоянная вражда физическихъ силъ, какую человѣкъ постоянно испытываетъ по отношенію къ себѣ въ своей жизни, самая смерть человѣка, всевозможныя болѣзни и страданія тѣла,—все это въ порядкѣ вещей [1]). Такимъ образомъ, пелагіане не только не опровергли манихеевъ, но даже сошлись съ ними въ томъ отношеніи, что признали настоящее состояніе физической матеріальной природы вполнѣ естественнымъ, и нормальнымъ [2]), и, если разошлись съ ними, то только въ томъ отношеніи, что признали Виновникомъ, какъ духовнаго, такъ и матеріальнаго царства не два противоположныхъ начала,—какъ манихеи,—но Единаго Бога. Понятно, что пелагіане, признавши, такимъ образомъ, настоящее состояніе матеріальнаго міра вполнѣ естественнымъ и нормальнымъ, ничѣмъ не отличающимся отъ первоначальнаго порядка положеннаго въ самомъ твореніи, унизили и самую идею творенія. Впрочемъ, и нравственное зло съ ихъ точки зрѣнія не есть что-то выходящее изъ ряда естественнаго порядка вещей. Зло нравственное также естественно и необходимо для человѣка, какъ и настоящій міропорядокъ вещественнаго, матеріальнаго міра. Сущность свободы въ томъ и состоитъ, что она всегда сохраняетъ способность одинаково легко и свободно грѣшить и не грѣшить. По ихъ

---

[1]) У Августин. de peccat. orig. c. XV. M. t. X, p. 393; de haeres. c. LXXXVIII M. t. VIII, p. 47.

[2]) Августинъ между прочимъ указывалъ пелагіанамъ на это сходство ихъ ученія съ манихейскимъ. Contr. Julian. c. VI, 18. M. t. X, p. 857.

воззрѣнію, если бы человѣкъ почему бы то ни было сдѣлался болѣе неспособнымъ къ совершенію зла, то тогда и его свобода собственно перестала бы быть свободной. Мы видѣли выше, что пелагіане дѣлали даже возраженіе Августину, указывая на важный съ ихъ точки зрѣнія недостатокъ его ученія о свободѣ, по которому признается возможнымъ достиженіе для человѣка такого состоянія, при которомъ для него представлялось бы совершенно невозможнымъ грѣшить [1]). Они дѣлали это возраженіе именно потому, что находили такую свободу, лишившуюся въ процессѣ нравственнаго усовершенствованія способности дѣлать зло, не соотвѣтствующей ея естественному назначенію и цѣли. Такимъ образомъ, признавши постоянное, всегда одинаково возможное колебаніе свободы человѣка въ сторону добра и въ сторону зла за нормальное состояніе нравственной природы человѣка, пелагіане вполнѣ послѣдовательно съ своей точки зрѣнія отвергли мысль о ненормальности въ мірѣ нравственномъ и мірѣ физическомъ, какая была произведена грѣхомъ Адама по господствующему ученію церкви.

Къ такимъ результатамъ пришли пелагіане въ своихъ стремленіяхъ опровергнуть манихейское ученіе о злѣ и въ связи съ этимъ представить свою собственную теорію, выясняющую этотъ міровой вопросъ. При этомъ нетрудно видѣть, что въ данномъ случаѣ они не только не установили надлежащаго взгляда на предметъ, но напротивъ даже развили теорію, идущую въ полный разрѣзъ съ общимъ духомъ христіанскаго міросозерцанія. Слабая сторона ихъ теоріи заключалась еще и въ томъ, что они высказали ученіе, несоотвѣтствующее дѣйствительнымъ убѣжденіямъ и нравственному сознанію человѣчества, находящагося подъ непосредственнымъ, самымъ неотразимымъ вліяніемъ бѣдствій и несчастій жизни. Вотъ почему бл. Августинъ, какъ человѣкъ, имѣвшій широкій психологическій опытъ и гораздо глубже, чѣмъ пелагіане,

[1]) Opus imperf. V, 61. M. t. X, p. 1496.

понимавшій смыслъ жизни и общій духъ христіанскаго вѣроученія, не могъ согласиться съ ихъ теоріей и тѣми пріемами, какими они пользовались въ борьбѣ съ манихействомъ. Вотъ почему, съ другой стороны, увидавши безуспѣшность и безплодность борьбы пелагіанъ съ манихеями, онъ рѣшился самъ вступить въ эту борьбу, результатомъ которой и явилась его собственная теорія, выясняющая вопросъ о сущности зла.

Такъ какъ бл. Августинъ развивалъ свои взгляды по данному вопросу въ противоположность воззрѣніямъ манихеевъ, то вполнѣ естественно, что онъ въ данномъ случаѣ воспользовался тѣми же самыми пріемами, какими пользовались и его противники. Манихеи, рѣшая вопросъ о злѣ, стояли по преимуществу на почвѣ метафизическихъ изслѣдованій и старались его уяснить въ связи съ общимъ вопросомъ о конечныхъ основахъ и причинахъ, заправляющихъ общею міровою жизнію. Бл. Августинъ точно также въ своемъ ученіи о злѣ является по преимуществу философомъ, стремящимся проникнуть своею мыслію въ самую сущность міровыхъ процессовъ. Но при этомъ, какъ и слѣдовало ожидать отъ представителя и защитника истинно-христіанскаго ученія, бл. Августинъ, вмѣстѣ съ манихеями слѣдуя метафизическимъ методомъ въ рѣшеніи вопроса о злѣ, въ тоже время сравнительно съ ними установилъ совершенно иныя положенія и принципы по своей теоріи.

По ученію манихеевъ, какъ мы видѣли, зло есть выраженіе и осуществленіе особаго матеріальнаго, чувственнаго начала, лежащаго въ самой основѣ міра наряду и вмѣстѣ съ духовнымъ началомъ. Слѣдовательно, зло, по ихъ воззрѣнію, есть сущность, бытіе совершенно самостоятельное въ мірѣ вещей, есть явленіе, которое неотразимо и непоколебимо соединено съ самою сущностью міровой жизни. Что касается Августина, то онъ совершенно отвергъ указанную дуалистическую черту манихейскаго ученія и старался разоблачить всѣ ея слабыя стороны. Такъ, онъ постоянно указывалъ въ своихъ антиманихейскихъ сочиненіяхъ, что ученіе манихеевъ грѣшитъ уже тѣмъ, что въ основѣ его лежитъ совершенно ложный

критерій, не имѣющій никакой твердой устойчивости [1]). Въ самомъ дѣлѣ, въ основаніе своего ученія о злѣ манихеи полагали собственно слѣдующее совершенно ложное умозаключеніе. Они говорили, что все то, что̀ такъ или иначе вещественнымъ, матеріальнымъ образомъ производитъ разрушительное дѣйствіе,—все это и нужно относить по самой природѣ своей къ области зла, какъ совершенно самостоятельнаго, субстанціональнаго начала, существующаго въ мірѣ наравнѣ съ началомъ добра. Бл. Августинъ по поводу такой постановки дѣла совершенно основательно замѣчалъ своимъ противникамъ, что, если слѣдовать указанному принципу при разграниченіи области злого отъ области добраго, то тогда будетъ необходимо признать зломъ даже такіе предметы, которые едва-ли согласны считать таковыми даже сами манихеи. Дѣйствительно, съ точки зрѣнія указаннаго принципа должно считать зломъ хлѣбъ, соль, масло, въ виду того, что они часто производятъ вредное вліяніе на организмъ, въ случаѣ, напр., переполненія ими желудка. Даже самое солнце,—этотъ источникъ благословенія, по выраженію самихъ манихеевъ,—можетъ тогда оказаться зломъ, такъ какъ оно часто служитъ причиной ослѣпленія глазъ [2]). Словомъ, въ виду очевидной неустойчивости манихейскаго критерія при опредѣленіи сущности зла, Августинъ, еще находясь въ обществѣ манихеевъ, пришелъ къ тому убѣжденію, что зло нельзя отождествлять съ матеріальной, чувственной стороной бытія [3]).

Но если, такимъ образомъ, зло и самую природу его нельзя отождествлять съ матеріальной, чувственной стороной бытія, то, спрашивается, въ чемъ же тогда нужно полагать его сущность? Давая положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ, бл. Августинъ нашелъ для себя точку опоры въ исторіи предшествующей христіанской мысли. Дѣло

[1]) Confess. l. V, c. 3. 7. M. t 1, p. 707, 711.

[2]) Contra Faust. manich. XXI, 10. M. t. VIII, p. 395; contra Ep. manich c. XXXIII, M. t. VIII, p. 198.

[3]) De morib. manich. l. II, c. 8, M. t. 1, p. 1349.

въ томъ, что еще до него вопросъ о злѣ былъ предметомъ обсужденія, при чемъ представители христіанской церковной письменности высказали въ этомъ случаѣ два основныя воззрѣнія, впрочемъ отличающіяся другъ отъ друга не столько по существу дѣла, сколько по самымъ пріемамъ богословскаго мышленія. Такъ, одни церковные писатели, преслѣдуя въ своей литературной дѣятельности исключительно положительную цѣль нравственно-религіознаго назиданія членовъ церкви, развивали чисто богословскій взглядъ на зло и его сущность. Не вдаваясь въ обслѣдованіе этого вопроса съ точки зрѣнія глубокихъ философскихъ умозрѣній, они въ данномъ случаѣ старались только о томъ, чтобы установить и выяснить для нравственно-религіознаго сознанія человѣчества самый фактъ грѣха, какъ такого явленія, которое имѣетъ дѣйствительное значеніе въ жизни челвѣка и которое по своему основному характеру составляетъ полную противоположность добру. Выясняя при этомъ самую сущность грѣха, они говорили, что грѣхъ есть безпорядокъ, внесенный въ міръ самимъ же человѣкомъ, есть нарушеніе божественныхъ законовъ и божественной воли, словомъ есть такое состояніе человѣческой свободы съ которымъ нужно бороться всѣми силами, какъ съ явленіемъ ненормальнымъ и неестественнымъ. Такимъ характеромъ богословскаго мышленія по вопросу о сущности зла запечатлѣна дѣятельность почти всѣхъ церковныхъ писателей, которые по самому положенію своему въ церкви должны были часто входить въ положительное обсужденіе этого вопроса съ цѣлію представить и уяснить для членовъ церкви и общества руководительныя нравственно-религіозныя начала.

Но наряду съ этимъ чисто богословскимъ взглядомъ въ исторіи христіанской мысли до-августиновскаго періода существовало еще другое воззрѣніе, которое возникло уже на почвѣ метафизическаго созерцанія и было вызвано борьбой съ лжеученіемъ гностиковъ и отчасти манихеевъ, проводившихъ, какъ мы видѣли, въ своемъ ученіи о злѣ точно также мета-

физическую точку зрѣнія. Представители христіанской литературы въ данномъ случаѣ хотѣли удовлетворить своему желанію поразить своихъ противниковъ ихъ же собственнымъ оружіемъ и противопоставить имъ такую богословско—философскую теорію, которая силою и глубиною своихъ умозрѣній могла бы отвлечь взоры современнаго общества отъ ложнаго ученія дуалистовъ и ослабить его тлетворное значеніе. Такому направленію въ рѣшеніи вопроса о злѣ главнымъ образомъ слѣдовали Климентъ Александрійскій, Аѳанасій Великій, Василій Великій и въ особенности Оригенъ и Григорій Нисскій. Въ противоположность гностикамъ и манихеямъ, которые отождествляли зло съ матеріей и поставляли его сущность и происхожденіе въ зависимость отъ особаго самостоятельнаго, лежащаго въ основѣ міра, матеріальнаго начала,—указанные отцы и учители церкви и высказали въ первый разъ въ исторіи христіанской литературы метафизическую мысль о злѣ, какъ простомъ только отрицаніи и лишеніи. На этой мысли они построили и развили въ общемъ слѣдующій метафизическій взглядъ на сущность зла.

По ихъ ученію, зло въ своей сущности собственно есть ничто [1]) *(τὸ οὐκ ὄν)* и не заключаетъ въ себѣ никакой природы, такъ какъ оно не есть особая сущность, заложенная въ самомъ основаніи міра творческой дѣятельностію Божества [2]). Зло, не будучи природой, есть только обратная извращенная сторона существующаго въ мірѣ бытія; оно есть не-бытіе [3]).

---

[1]) *Оригенъ—ὁμιλ. εἰς Ἰοαν.*, II, с. 7—*πᾶσα ἡ κακία οὐδέν ἐστιν, ἐπεὶ καὶ οὐκ ὂν τυγχάνει;* ibid.: *ὁ ἀγαθὸς (θεὸς) τῷ ὄντι ὁ αὐτός ἐστιν· ἐνάντιον δὲ τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν ἢ τὸ πονηρὸν, καὶ ἐνάντιον τῷ ὄντι τὸ οὐκ ὄν. οἷς ἀκολουθεῖ, ὅτι τὸ πονηρὸν, καὶ κακὸν οὐκ ὄν; Григорій Нисскій· Ὁμιλ. κατὰ Μαν.—οὐδὲν κατ' οὐσία κακόν.*

[2]) *Климентъ Алекс.: ἀμελεῖ τὸ ἁμαρτάνειν ἐνεργείᾳ κεῖται, οὐκ οὐσίᾳ· διό οὐδ' ἔργον θεοῦ*—Strom. IV, 13;

[3]) *Аѳан. Александр. λόγος κατὰ Ἑλλήνων* с. 4: *ὄντα δὲ φημὶ τὰ καλὰ, καθότι ἐκ τοῦ ὄντος θεοῦ τὰ παραδείγματα ἔχει ὂυκ ὄντα δὲ τὰ κακὰ λέγω.*

А такъ какъ по метафизическому представленію всѣхъ этихъ отцевъ бытіе, какъ произведеніе единаго благого Бога, есть благо во всемъ своемъ составѣ, то отсюда и самое зло представляется у нихъ далѣе, какъ отрицаніе и лишеніе блага (*στέρησις*),[1]) какъ не-бытіе блага[2]). При этомъ церковные писатели, въ особенности же св. Григорій Нисскій, выясняли сущность зла, а также его отношеніе къ добру, сравненіемъ отношенія тьмы къ свѣту, смерти къ жизни, слѣпоты къ зрѣнію, т. е. приравнивали къ такимъ явленіямъ, которыя имѣютъ точно также отрицательное значеніе. „Подобно тому, какъ мы говоримъ,—писалъ Григорій Нисскій,—что зрѣнію противоположна слѣпота, разумѣя подъ слѣпотой не что-либо существующее само въ себѣ по естеству, но лишеніе предшествующей способности,—точно также мы утверждаемъ, что и порокъ усматривается въ лишеніи добра, какъ бы нѣкоторая тѣнь появляющаяся по удаленіи луча“[3]). Всѣми этими и подобными сравненіями отцы и учители церкви хотѣли еще болѣе уяснить мысль, что зло не существуетъ само по себѣ и не есть субстанція, но простое лишеніе, исчезаніе добра.

Указанную метафизическую точку зрѣнія на зло, какъ на отрицаніе, усвоилъ себѣ и бл. Августинъ въ борьбѣ съ манихействомъ. При этомъ онъ уяснилъ ее еще болѣе, чѣмъ его предшественники, и развилъ въ связи съ своимъ общимъ метафизическомъ міровоззрѣніемъ.

Развивая свое ученіе о злѣ въ связи съ общимъ метафизическимъ міросозерцаніемъ, бл. Августинъ въ противоположность манихейскому дуализму разсматривалъ весь міръ, какъ *единое цѣлое*, какъ *положеніе* (thesis), произведенное

---

[1]) *Григор. Нисск. Λόγος κατηχητ.* с. 6. 22; *Оригенъ. Ὁμιλ. εἰς Ἰοαν.* II, с. 3: зло есть «*το ἐστερῆσθαι τοῦ ὄντος*»; *Аѳанас. Александр. Λόγος κατὰ Ἑλλήνων*, с. 4; Василій Великій *Ὁμιλ.* 2 *εἰς τὴν ἑξαμέρων* с. 4. 5.

[2]) *Аѳанас. Александр. Λόγος κατὰ Ἑλλήν.* с. 4.

[3]) *Григорій Нисскій. Λόγος κατηχητ.* с. 6.

единою творческою дѣятельностію Единаго Благого Бога [1]). Основной формой этого положенія онъ считалъ *бытіе* міра, или его *существованіе*, которое получило отъ Бога извѣстную *форму* (modus), *видъ* (species) и *порядокъ* (ordo) [2]). Словомъ, весь міръ, разсматриваемый во всемъ своемъ объемѣ, по воззрѣнію Августина, представляетъ изъ себя единое бытіе, обладающее единствомъ природы и сущности. На ряду съ этимъ бытіемъ въ мірѣ не существуетъ никакого другого противоположнаго по своей природѣ и сущности бытія [3]). Установивши, такимъ образомъ, положеніе о единствѣ бытія, Августинъ послѣдовательно пришелъ далѣе къ мысли о благѣ этого бытія. Для него въ данномъ случаѣ было ясно, что, если весь міръ, представляющій изъ себя единство природы и сущности, есть произведеніе единаго благого Бога, то онъ собственно и не можетъ быть по своей сущности ничѣмъ инымъ, какъ только благомъ [4]). Слѣдовательно *бытіе* (essentia) и *благо* (bonum) міра, по воззрѣнію Августина, суть синонимичныя понятія, обозначающія только различныя стороны одного и того же міроваго существованія. Словомъ, развивая свои метафизическія воззрѣнія, онъ въ концѣ концовъ пришелъ къ отождествленію метафизической и нравственной точки зрѣнія. По нему, говорить о *бытіи* міра,—это значитъ въ тоже время говорить и о *благѣ* міра, и наоборотъ, говорить о *благѣ* міра,—это значитъ въ тоже время утверждать *бытіе* этого блага. Такимъ образомъ, понятіе о благѣ въ системѣ Августина имѣетъ самое широкое значеніе; оно представляется у него не только въ смыслѣ физическаго, но и нравственнаго блага. Слѣдовательно, между ученіемъ Августина и манихеевъ въ данномъ случаѣ проходитъ полная противоположность, такъ какъ манихеи, какъ мы уже видѣли, ограничивали область добраго исключительно только сферой нравственно-

[1]) De civ. Dei XI, 18. M. t. VII, p. 332.

[2]) De nat. boni c. IV. M. t. VIII, p. 553.

[3]) De genes. ad litt. c. I, M. t. III. p. 221.

[4]) De nat. boni XIX. M. t. VIII, p. 557; de civ. Dei XI, 15. M. t. VII, p. 330.

добраго, или иначе духовной стороной бытія: матеріальное бытіе, по ихъ воззрѣнію, есть уже бытіе, въ которомъ утверждаетъ и созидаетъ свое начало злое бытіе.

Установивши такимъ образомъ общее положеніе о бытіи, какъ благѣ, бл. Августинъ въ тоже время разъясняетъ, что это благо—бытіе нельзя считать вполнѣ законченной, опредѣлившейся формой міровой жизни. Дѣло въ томъ, что міръ есть бытіе не самобытное, а зависимое въ своемъ происхожденіи отъ творческой дѣятельности Божества, слѣдовательно по самому происхожденію своему онъ не можетъ обладать вполнѣ законченнымъ, абсолютнымъ бытіемъ, такъ какъ иначе онъ сравнялся бы по своему достоинству съ Богомъ. „Моя вѣра, говоритъ Августинъ, заключается въ томъ, что всемогущій, справедливый и благой Богъ сотворилъ благо. Но однако все, что́ Имъ сотворено, не можетъ быть такимъ, каковъ Тотъ, Который сотворилъ это. Несправедливо и глупо вѣрить, что произведеніе имѣетъ равное достоинство съ художникомъ и сотворенное съ Творцемъ“ [1]). Даже душа, самое совершенное твореніе міра, не есть часть Божества и не имѣетъ природы, какую имѣетъ Богъ [2]). Вообще для Августина было ясно, что міръ есть бытіе только незаконченное, неустойчивое и, какъ такое, можетъ подвергаться измѣненію. При этомъ онъ указываетъ два пути, по которымъ можетъ совершаться это измѣненіе всѣхъ формъ мірового бытія: одинъ путь положительнаго развитія, путь постепеннаго усовершенствованія разъ установленныхъ при твореніи формъ бытія и возведенія ихъ на высшую степень возможнаго для нихъ совершенства, а другой путь отрицательный,—путь уменьшенія богодарованнаго міру бытія и приведенія его къ не-бытію. Первый путь положительнаго состоянія и развитія разъ установленныхъ формъ бытія есть путь добра. Второй же путь

---

[1]) Contr. Fort. manich. disp. II, 21. M. t. VIII, p. 123.

[2]) De civ. Dei XI, 16. M. t. VII, p. 331. In his enim, quae quoque modo sint, et non sunt quod Deus est, a quo facta sunt.

отрицательнаго направленія бытія этихъ формъ, наоборотъ, есть путь зла. Зло, слѣдовательно, есть ничто иное, какъ именно *отрицаніе* (negatio), *испорченность* (correptio) [1]) и *лишеніе* (privatio) [2]) блага—бытія. Въ этомъ лишеніи и отрицаніи, по Августину, и нужно полагать самую сущность зла, такъ какъ помимо этого отрицанія оно не имѣетъ ничего такого, что́ можно было бы отнести къ его сущности. Если же зло, такимъ образомъ, есть только отрицательное направленіе жизни, не имѣющее въ самомъ себѣ никакой положительной природы, то оно, слѣдовательно, не можетъ имѣть и самостоятельнаго значенія. Оно можетъ существовать и развиваться только наряду и вмѣстѣ съ благомъ, и при томъ исключительно на счетъ блага же, „приставая и прилепляясь къ его природѣ“, какъ выражается бл. Августинъ [3]). Слѣдовательно, зло можетъ существовать только до тѣхъ поръ, пока существуетъ бытіе—благо,—эта среда необходимая для развитія зла; съ уничтоженіемъ же блага-бытія должно уничтожиться и самое зло [4]).

Въ виду отрицательнаго значенія зла, по ученію Августина, послѣднее не можетъ подлежать никакимъ положительнымъ опредѣленіямъ. О немъ мы можемъ составить себѣ только отрицательное представленіе и при томъ только по сравненію съ положительными свойствами извѣстнаго бытія—блага; мы не можемъ, какъ выражается Августинъ, познавать зло чрезъ положительное знаніе, но только чрезъ незнаніе [5]). Какъ мракъ, слѣпоту, хроманіе и всѣ подобныя отрица-

---

[1]) De nat. boni, c. IV. M. t. VIII, p. 553.

[2]) Contr. Iulian. l. IV, c. III. M. t. X, p. 743; opus imperf. l. V, c. 60. M. t. X, p. 1495.

[3]) De nupt. et concup. l. II, c. 28. M. t. X, p. 464. Ex bono oritur malum, nec fuit omnino unde oriri posset, nisi ex bono.

[4]) De civ. Dei XIV, 13. M. t. VII, p. 421; ibid. XIV, II. M. t. VII, p. 418. Bona tamen sine malis esse possint, mala vero sine bonis esse non possint, quoniam naturae in quibus sunt, in quantum naturae sunt, utique bonae sunt.

[5]) De civ. Dei XII, 7. M. t. VII, p. 355

тельныя явленія физической природы мы можемъ опредѣлить только, принимая въ соображеніе отсутствіе того или иного положительнаго качества этой природы, точно также и зло мы можемъ опредѣлить, имѣя въ виду отсутствіе въ извѣстномъ бытіи какого-либо опредѣленнаго качества, отрицаніе и лишеніе котораго представляетъ изъ себя зло [1]).

При этомъ, выясняя ученіе Августина о злѣ, какъ отрицаніи, нужно постоянно имѣть въ виду слѣдующее соображеніе. По нему, зло имѣетъ двоякое значеніе и смыслъ, смотря по тому, будемъ ли мы разсматривать его съ точки зрѣнія исключительно метафизической, или, наоборотъ, съ точки зрѣнія его дѣйствительнаго обнаруженія въ міровой жизни. Какъ явленіе, разсматриваемое съ метафизической точки зрѣнія, именно съ точки зрѣнія конечныхъ основаній, лежащихъ въ основѣ всего бытія, зло есть простая только отрицательная возможность не-бытія существъ міра тѣмъ, чѣмъ они должны быть по плану творческой дѣятельности Божества. Въ этомъ случаѣ зло въ своей сущности есть полное и при томъ совершенно безсодержательное отрицаніе. Въ такомъ видѣ зло, по Августину, было присуще, напр., первобытной свободѣ чѣловѣка, для котораго зло до акта паденія предносилось исключительно только въ формѣ безсодержательной возможности отрицательнаго характера. Такимъ образомъ, о злѣ, какъ о чистомъ, совершенно безкачественномъ, отрицаніи, по Августину, можно говорить только въ метафизическомъ смыслѣ, съ точки зрѣнія идеальнаго первобытнаго состоянія всей міровой жизни. Напротивъ, если смотрѣть на зло съ точки зрѣнія дѣйствительной эмпирической жизни, то тогда оно для нашего нравственнаго сознанія должно представляться не только отрицаніемъ, но въ тоже время и положительной силой, направленной къ созиданію своего особаго царства грѣха, противоположнаго по своему характеру царству добра. Понимая грѣхъ въ этомъ положительномъ смыслѣ, Августинъ

[1]) De perf. just. c. 2. M. t. X, p. 294.

постоянно въ своихъ сочиненіяхъ говоритъ, что грѣхъ есть нарушеніе закона [1]), положительная дѣятельность нашей воли [2]), направленная противъ вѣчнаго закона [3]). Въ такой положительной формѣ зло, по воззрѣнію Августина дѣйствительно и присуще настоящей эмпирической свободѣ. Для нея зло представляется качественно опредѣленной силой, направленной къ созиданію на землѣ особаго царства грѣха, противоположнаго вѣчнымъ законамъ Божіимъ. Впрочемъ, въ своей конечной сущности и настоящее эмпирическое зло точно также есть отрицаніе, разрушеніе (perversitas), словомъ, такое явленіе, которое обосновываетъ свое положительное существованіе на отрицаніи добра.

Установивши, такимъ образомъ, общую метафизическую точку зрѣнія на сущность зла, какъ на простое отрицаніе и лишеніе, бл. Августинъ въ тоже время старается точнѣе выяснить, въ чемъ же собственно нужно полагать это отрицаніе и лишеніе? Дѣло въ томъ, что въ ряду міровой жизни существуетъ много явленій отрицательнаго характера. Но ясно, что не всякое отрицаніе есть уже зло въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Мракъ, напр., безспорно есть отрицательное явленіе по отношенію къ свѣту, но въ тоже время его очевидно нельзя назвать зломъ. По ученію Августина, объ отрицаніи, какъ о злѣ, можно говорить только съ точки зрѣнія конечныхъ идеальныхъ формъ бытія, установленныхъ творческою дѣятельностію Божества. Слѣдовательно, зломъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова можно назвать только недостатокъ, или лишеніе въ такихъ благахъ, которыя должны бы существовать для даннаго существа въ соотвѣтствіе той идеѣ, осуществленіе и выраженіе которой составляетъ

---

[1]) De consensu Evangel. l. II. M. t. III, p. 1077. Peccatum est legis transgressio.

[2]) De perfect. just. c. 2. M. t. X, p. 294.

[3]) De nat. boni. c. 4. M. t. VIII, p. 418.

данное существо [1]). Въ самомъ дѣлѣ, всѣ существа міра по божественному плану и творческой идеѣ имѣютъ извѣстный порядокъ, извѣстную красоту и извѣстное внѣшнее выраженіе [2]). Каждому существу присуща извѣстная форма существованія, сообразная съ его природой. Такъ, напр., человѣкъ,—это существо, которое въ ряду существъ видимаго міра занимаетъ особенное, высшее положеніе, какъ существо разумно-свободное, сотворенное по образу Божію,—долженъ имѣть въ силу божественнаго плана, положеннаго въ самой идеѣ творенія, не конечное бытіе, какое свойственно всѣмъ низшимъ твореніямъ, но бытіе въ соединеніи съ Богомъ. Какъ существо, одаренное разумомъ, носящимъ въ себѣ образъ божественнаго разума, онъ долженъ стремиться не только къ познанію конечной истины, къ познанію предметовъ конечнаго міра, но въ тоже время и болѣе всего къ познанію Высочайшаго Блага—Бога. Какъ существо, одаренное волей, въ самомъ твореніи направленной къ благу, онъ долженъ любить болѣе всего не свое конечное существованіе, не существа низшаго порядка, но Высочайшее Бытіе—Бога [3]). При этомъ отношеніе человѣка ко всему тварному и земному, а слѣдовательно, къ скоропреходящему и тлѣнному, къ которому онъ все же долженъ имѣть отношеніе по самой своей конечной природѣ, находящейся въ условіяхъ земной жизни, не должно происходить въ ущербъ его высшему назначенію, цѣль котораго состоитъ въ служеніи и стремленіи къ Богу. Въ своемъ сочиненіи „de doctrina christiana“ [4]), устанавливая границы отношеній человѣка ко всему конечному, земному, Августинъ

[1]) De nat. boni, c. XXII. Malus ergo modus, vel mala species, vel malus ordo, aut ideo dicuntur, quia minora sunt, quam esse debuerunt. M. t. VIII, p. 558.

[2]) Ibid, c. IV, M. t. VIII, p. 553.

[3]) De civit. Dei XI, 26—28. M. t. VII, p. 339—342.

[4]) Это сочиненіе, написанное Августиномъ между 397 и 426 г., содержитъ сборникъ правилъ, необходимыхъ для правильнаго пониманія и преподаванія истинъ вѣры и вообще слова Божія.

говоритъ: „есть однѣ вещи, которыми должно наслаждаться (fruendum est) и другія, которыми должно пользоваться (utendum est). Тѣ вещи, которыми должно наслаждаться, дѣлаютъ насъ блаженными (beati). А тѣ вещи, которыми должно пользоваться, помогаютъ намъ только въ достиженіи блаженства (beatitudinem), именно мы получаемъ отъ нихъ помощь при достиженіи тѣхъ благъ, которыя насъ дѣлаютъ блаженными... Далѣе, наслаждаться благами—это значитъ любить ихъ ради ихъ самихъ и тѣснѣе соединяться съ ними въ этой любви. Пользоваться благами—это значитъ, напротивъ, любить ихъ ради другихъ благъ и употреблять ихъ въ качествѣ средствъ для другихъ цѣлей. Если же мы вмѣсто того, чтобы направляться къ Господу, не только будемъ пользоваться міромъ, но и наслаждаться имъ, то въ этомъ случаѣ наши отношенія къ міру будутъ превратны“ [1]). Такимъ образомъ, по ученію бл. Августина, временными благами и всѣми существами, находящимися въ мірѣ, мы должны только *пользоваться* (uti), а не *наслаждаться* (frui); иными словами: все, что́ служитъ къ удовлетворенію нашихъ временныхъ, хотя бы и естественныхъ потребностей, должно служить намъ только средствомъ, приводящимъ насъ къ конечной цѣли нашего бытія, къ выполненію нашего высшаго назначенія, т. е. къ вѣчному блаженству. Вслѣдствіе этого и любить временныя блага мы должны такъ, чтобы эта любовь къ внѣшнему міру была

---

[1]) De doctr. Christ. I, 3—4. M. t. III, p. 20—21; срвн. de civit. Dei XI, 25. M. t. VIII, p. 339. При этомъ нужно замѣтить, что мы совершенно несогласны съ замѣчаніемъ автора перевода на русскій языкъ сочиненія Августина «de civitate Dei», который говоритъ, что Августинъ употребляетъ слова *fructus*, *frui* и *usus*, *uti* только «для непереводимой на русскій языкъ игры словъ и мыслей». Переводчикъ, сдѣлавшій такое нѣсколько иронически высказанное замѣчаніе, очевидно совершенно опустилъ изъ вида, какое важное значеніе во всемъ нравственномъ ученіи Августина имѣетъ различеніе имъ этихъ двухъ терминовъ. «Непереводимая по-русски игра словъ и мыслей» оказывается не только переводимой, но даже имѣющей большое значеніе въ этикѣ Августина. Смотри русскій переводъ «de civitate Dei» 4, 1, стр. 215, прим. 1; изд. при Кіевской Духовн. Академіи.

только средствомъ, возбуждающимъ въ насъ любовь къ Богу. Одинъ только Богъ долженъ быть предметомъ нашей непосредственной всецѣлой любви и непосредственнаго наслажденія въ этой любви.

Таковъ, по ученію бл. Августина, нравственно-религіозный идеалъ человѣческой жизни. Этимъ идеаломъ вполнѣ опредѣляется, какъ область истинно—добраго, такъ и область злого, грѣховнаго. Если человѣкъ выполняетъ это высшее назначеніе и цѣль своего бытія, т. е. если онъ стремится сдѣлать Бога центромъ всей своей жизни и, такимъ образомъ, приближается къ высочайшему бытію, то въ этомъ случаѣ онъ только и дѣлаетъ нѣчто доброе. Если же, наоборотъ, онъ уклоняется отъ приближенія къ высочайшему бытію, то въ этомъ случаѣ онъ дѣлаетъ злое. Только „восполненіе“ (effectio), т. е. возвышеніе въ своемъ бытіи на высшую степень бытія есть благо и, напротивъ „убываніе“ (defectio), уменьшеніе совершенствъ въ бытіи есть зло. Но такъ какъ производящей причиной и средствомъ возвышенія человѣка на высшую ступень бытія служитъ воля, то только та воля, которая восполняетъ бытіе (efficiens) и поставляетъ человѣка на возможно высшую для него ступень совершенства, является доброй волей. Напротивъ, воля является злой, если она стремится низвести человѣка на низшую, сравнительно съ идеальной, ступень бытія (voluntas deficiens). А этой низшей ступенью совершенства бытія для человѣка является такое отношеніе воли, когда она вмѣсто всецѣлаго стремленія къ божественному и сверхчувственному направляется къ наслажденію своимъ „я“, къ наслажденію чувственными вещами, которыми нужно пользоваться только для Бога и въ Богѣ. Далѣе, такъ какъ, по Августину, существеннымъ свойствомъ воли, опредѣляющимъ ея сущность и основной характеръ, является любовь (amor), то только та любовь, которая направляется всецѣло къ Высочайшему Существу, есть благая, истинная любовь. Напротивъ, любовь, вопреки порядку природы направленная къ низшимъ существамъ и ко всему, что́ имѣетъ характеръ вре-

менности, въ ущербъ любви къ Высочайшему Благу,—есть превратная, злая любовь (amor perversus) [1]). Точно также Августинъ разсуждаетъ и по отношенію ко всѣмъ другимъ душевнымъ расположеніямъ и движеніямъ. Всѣ эти движенія и расположенія души являются добрыми по своему характеру, если они бываютъ направлены къ Богу. Напротивъ, они являются злыми, грѣховными, если бываютъ направлены на предметы тлѣннаго, временнаго и измѣнчиваго міра, въ ущербъ вѣчному, неизмѣнному, Высочайшему Благу [2]).

Такимъ образомъ, если этотъ идеальный порядокъ отношеній человѣка къ Богу и внѣшнему міру нарушается, то чрезъ это самое нарушеніе, по его воззрѣнію, вносится зло прежде всего въ нравственно-религіозную жизнь человѣка, а вмѣстѣ съ этимъ и въ міровую жизнь вообще [3]). Зло есть именно отрицаніе и потеря того блага и совершенства, которое Богъ даровалъ извѣстному существу при твореніи; оно есть отклоненіе отъ извѣстной ступени бытія, отклоненіе отъ Высочайшаго Блага и участія въ немъ, оно есть приближеніе къ не-бытію; словомъ, зло есть не-бытіе существъ міра тѣмъ, чѣмъ они должны бы быть по творческому плану.

Итакъ, бл. Августинъ, въ противоположность манихейскому дуалистическому воззрѣнію на сущность зла и его происхожденіе, противопоставилъ и развилъ слѣдующій взглядъ. Все бытіе, т. е. вся совокупность міровыхъ существъ, есть благо, такъ какъ Виновникъ ихъ происхожденія есть Единый Богъ, который благъ и который, слѣдовательно, не могъ про-

---

[1]) De civit. Dei, XII, 6—8. M. t. VII, p. 353—355.

[2]) Ibid, XIV, 6. M. t. VII, p. 409; срвн. Enchir. XXIV. M. t. VI, p. 244; de civ. Dei, XIV, 9. M. t. VII, p. 416.

[3]) По Августину зло есть прежде всего извращеніе нравственно-разумной жизни разумно-свободныхъ существъ, а затѣмъ уже и извращеніе внѣшняго, матеріальнаго міра, который въ силу динамической связи, соединяющей человѣка со всѣмъ міромъ, теряетъ свое идеальное состояніе и совершенство только вслѣдствіе нарушенія человѣкомъ цѣлости своего нравственнаго бытія.

извести злой природы существъ. Зло, будучи не субстанціальнымъ явленіемъ, есть только отрицаніе, лишеніе и умаленіе бытія—блага, т. е. умаленіе и извращеніе того мірового порядка, который былъ установленъ Богомъ при самомъ твореніи. При чемъ, этого умаленія и извращенія, которое въ первобытномъ идеальномъ состояніи міровой жизни предносилось въ формѣ одной только безсодержательной возможности, совершенно не произошло бы въ мірѣ, если бы самъ человѣкъ, существо разумно-свободное, по собственной волѣ фактически не обнаружилъ бы стремленія осуществить это отрицательное направленіе міровой жизни.

Такимъ образомъ, разошедшись съ манихеями во взглядахъ на сущность зла, Августинъ естественно пришелъ къ совершенно инымъ результатамъ и въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи его. Манихеи, считая зло чисто физическимъ явленіемъ, свойственнымъ извѣстной части бытія, равнымъ образомъ и происхожденіе его объясняли исключительно физическимъ путемъ. Они поставляли его въ зависимость отъ особаго матеріальнаго злого начала, самостоятельно дѣйствующаго въ міровой жизни на ряду и вмѣстѣ съ добрымъ началомъ. Бл. Августинъ, напротивъ, объяснялъ происхожденіе зла моральными причинами. Онъ поставлялъ его въ зависимость исключительно отъ свободы разумныхъ существъ. Въ самомъ дѣлѣ, если сущность зла, по его воззрѣнію, состоитъ въ нарушеніи и отрицаніи мірового порядка, установленнаго при самомъ твореніи, то вполнѣ естественно, что и самая причина этого нарушенія, или что тоже—внесенія зла въ міръ, должна лежать исключительно въ свободной дѣятельности разумно-свободныхъ существъ. Порядокъ міровой жизни вообще и человѣческой въ частности, какъ разумно-свободное установленіе Божіе, и нарушиться могъ только при посредствѣ дѣятельности разумно-свободныхъ же существъ, которыя могли свободно отвергнуть этотъ порядокъ во имя какихъ нибудь особыхъ, своихъ собственныхъ соображеній. Исходя изъ такого общаго положенія, бл. Августинъ прежде всего нару-

шеніе первобытнаго, идеальнаго порядка указываетъ въ мірѣ высшихъ разумно-свободныхъ духовъ. Онъ говоритъ, что прежде всего нѣкоторые изъ ангеловъ не захотѣли идти по пути къ достиженію той цѣли, къ какой предназначилъ ихъ Богъ, и въ этомъ случаѣ осуществленіе своихъ собственныхъ эгоистическихъ стремленій предпочли подчиненію волѣ Божіей. Они „отреклись отъ высочайшей истины“ и „отказались отъ подчиненія Создателю, нашедши удовольствіе въ своемъ личномъ могуществѣ“ [1]). Они сдѣлались „гордыми“ и „непослушными“ волѣ Божіей, извративши, такимъ образомъ, свою нравственно-духовную природу.

Но возмущеніе противъ установленнаго Богомъ порядка не ограничилось однимъ только ангельскимъ міромъ; подъ вліяніемъ отпадшихъ духовъ оно произошло также и среди первыхъ людей—Адама и Евы.

При объясненіи факта паденія прародителей бл. Августинъ по примѣру всѣхъ церковныхъ писателей обращается къ извѣстному библейскому разсказу о нарушеніи первыми людьми подъ воздѣйствіемъ діавола божественной заповѣди, запрещавшей вкушеніе плодовъ отъ древа познанія добра и зла [2]). При этомъ онъ не ограничивается одной только передачей этого библейскаго разсказа, но обращается къ его внутреннему и психологическому анализу.

Между прочимъ, говоря относительно райской заповѣди, запрещавшей вкушеніе отъ древа познанія добра и зла, бл. Августинъ держится двоякаго пониманія библейскаго разсказа объ этомъ древѣ,—какъ и вообще о самомъ раѣ: съ одной стороны, чисто историческаго, а съ другой—аллегорическаго. „Нѣкоторые, говоритъ онъ, весь этотъ рай, въ которомъ, по несомнѣнному свидѣтельству Св. Писанія, обитали первые люди..., относятъ только къ числу предметовъ мысленныхъ и превращаютъ упомянутыя растенія и плодоносныя деревья въ добродѣтели жизни и нравы... Но развѣ рай не могъ быть

[1]) De civ. Dei XI, 14. M. t. VII, p. 328—329.

[2]) Быт. 6, 1—6; de civ. Dei XIX, 11—14. M. t. VII, p. 418—422.

тѣлеснымъ, хотя подъ нимъ можно разумѣть и духовный?“ [1]). Древо познанія добра и зла было во всякомъ случаѣ дѣйствительнымъ райскимъ древомъ, хотя и не имѣющимъ по своей природѣ никакой вредоносной силы, такъ какъ „Богъ конечно не сотворилъ и не насадилъ ничего дурного въ мѣстѣ столь великаго счастія“ [2]). Плоды этого дерева были также прекрасны, какъ и всѣ прочія райскія растенія. Они являлись злыми только вслѣдствіе порока воли, которая не могла сохранить подчиненія Богу, и при вкушеніи плодовъ отъ него опытно „поняла различіе между добромъ, которое потеряла, и зломъ, въ которое впала“ [3]). Плоды этого дерева были смертоносной пищей для человѣка только потому, что они служили средствомъ къ нарушенію заповѣди [4]). Но говоря о такомъ буквальномъ пониманіи древа познанія добра и зла, Августинъ соединялъ вмѣстѣ съ нимъ и аллегорическое пониманіе, разумѣя подъ этимъ древомъ символизацію „личнаго произвола воли“. Вообще, по его словамъ, можно принимать какое угодно пониманіе рая вообще и древа познанія добра и зла въ частности, если только при этомъ будетъ „сохраняться вѣра въ историческую подлинность самаго достовѣрнаго повѣствованія о томъ, что́ было“ [5]).

Обращаясь теперь къ анализу и выясненію самаго факта паденія прародителей, какъ факта историческаго, онъ различаетъ въ немъ слѣдующіе три момента: а) внутреннее грѣховное движеніе воли, предшествовавшее открытому нарушенію заповѣди, б) обольщеніе діавола, какъ внѣшній побудительный толчекъ ко

---

[3]) De civ. Dei XIII, 21. M. t. VII, p. 394. Св. Григорій Нисскій (in cant. praef. M. t. 44, col. 761 CB), Григорій Богословъ (Arcan. carm. 7. vers. 105. ed. Colon. p. 172), Ефремъ Сиринъ (De parad. Serm.) и др. совершенно отвергали историческій смыслъ библейскаго разсказа о древѣ познанія добра и зла и объясняли его, какъ аллегорическое изображеніе паденія первыхъ людей. Смотр. еп. Сильвестра «Догматическое Богословіе» III т., стр. 400 и Несмѣлова «Догмат. система св. Григорія Нисскаго» стр. 414—415.

[1]) De civ. Dei XIV, 12. M. t. VII, p. 420.

[2]) Ibid. XIV, 17. M. t. VII, p. 425.

[3]) Ibid. XIII, 22. M. t. VII, p. 395.

[4]) Ibid.

грѣху и в) открытое нарушеніе заповѣди, обнаружившееся въ извѣстныхъ грѣховныхъ поступкахъ.

Итакъ, обращаясь къ выясненію факта паденія первыхъ людей съ указанныхъ трехъ сторонъ, бл. Августинъ говоритъ, что открытому обнаруженію грѣха въ человѣкѣ предшествовалъ прежде всего внутренній грѣховный переворотъ, какъ совершенно свободное и самобытное движеніе воли прародителей, находившееся внѣ всякаго посторонняго вліянія. Первобытный человѣкъ самостоятельно пришелъ къ мысли и желанію извратить существующій порядокъ и отношеніе къ Высочайшему Благу [1]). По мнѣнію Августина, такое измѣненіе въ идеальномъ добромъ направленіи воли человѣка было вполнѣ возможно. Какъ существо, созданное изъ ничего, онъ по самой природѣ своей не обладалъ, подобно Богу, совершенною неизмѣняемостью своей нравственной природы [2]). Для него, какъ существа тварнаго, конечнаго всегда было возможно измѣненіе въ ея направленіи. Онъ вполнѣ могъ или остановиться на томъ положительномъ добромъ пути, на который былъ поставленъ въ самомъ актѣ творенія, и, такимъ образомъ, начать усовершеніе своей нравственной жизни, или же, наоборотъ, какъ существо, обладающее свободой, онъ могъ направиться въ сторону отрицательнаго направленія своей жизни,— въ сторону, ведущую къ ниспроверженію установленнаго Богомъ порядка. Воля первыхъ людей дѣйствительно направилась въ отрицательную сторону. Правда, этотъ путь былъ для нихъ зломъ. онъ могъ привести ихъ только къ отторженію отъ истиннаго Блага и взамѣнъ послѣдняго даровать имъ одни только бѣдствія и несчастія. Но по своей относительной ограниченности прародители не знали еще всей гибельности этого отрицательнаго пути. Для нихъ, еще не достаточно просвѣщенныхъ свѣтомъ божественнаго разума, онъ ошибочно представлялся той широ-

---

[1]) Ibid. XIV, 13. M. t. VII, p. 420. In occulto autem mali esse coeperunt, ut in apertam inobedientiam laberentur.

[2]) Ibidem XII, 16; XIV, 13. M. t. VII, p. 354—355. 420.

кой дорогой, которая могла привести ихъ къ бо́льшему совершенству и счастію, чѣмъ какимъ они наслаждались въ раю, подъ условіемъ всецѣлаго подчиненія волѣ Божіей. Первымъ людямъ представлялось, что стоитъ только отвергнуть существующій положительный порядокъ отношеній, который обусловливался соблюденіемъ заповѣди о послушаніи, а слѣдовательно—и запрещеніемъ вкушать запретныхъ плодовъ,—какъ для нихъ начнется и откроется новая самостоятельная жизнь, когда они, подобно Богу, „сдѣлаются какъ бы свѣтомъ“ и будутъ „яко бози“ [1]).

Подобныя превратныя мысли, возникшія въ душѣ прародителей, можетъ быть, и остались бы одними только желаніями и не дошли бы до осуществленія, если бы въ этомъ случаѣ падшій ангелъ—діаволъ своимъ обольщеніемъ не подалъ сильнаго толчка къ открытому грѣхопаденію. „Этотъ гордый, а потому и завистливый ангелъ, изъ желанія по нѣкоторой своего рода тираническої надменности имѣть у себя подданныхъ“ явился, чтобы окончательнымъ своимъ обольщеніемъ довершить начавшееся внутреннее крушеніе воли прародителей. При этомъ онъ съ глубокимъ знаніемъ человѣческаго сердца избралъ предметомъ своихъ обольщеній не мужчину, а „женщину, эту низшую часть человѣческаго союза“, чтобы тѣмъ легче ему было возможно подѣйствовать своими обольщеніями и, такимъ образомъ, прійти къ желаемому результату. Онъ зналъ прекрасно, что женщина при своей „впечатлительности“ и „легковѣрности“ скорѣе, чѣмъ мужчина, поддастся такому обольщенію и что съ своей стороны мужчина легко можетъ соблазниться примѣромъ и убѣжденіями женщины. „Діаволъ, говоритъ Августинъ, зналъ, что мужчину можно уловить не введеніемъ въ заблужденіе, а тѣмъ, что онъ самъ сдѣлаетъ уступку заблужденію жены въ силу той связи, въ какой онъ находился съ ней“. Діаволъ

---

[1]) Ibid. XIV, 11—14. M. t. VII, p. 418—422; de libero arb. III, 25. M. t. I, p. 1307—1309.

дѣйствительно не обманулся. Онъ настолько увлекъ своими льстивыми и заманчивыми словами „нижайшую часть человѣческаго союза“, что она повѣрила своему воображаемому счастію и совершенству, о которомъ предвѣщалъ ей діаволъ, говоря, что они будутъ, „яко бози“, если вкусятъ плодовъ отъ запрещеннаго дерева. Тѣмъ болѣе ей легко было повѣрить словамъ діавола, что она нашла въ нихъ прямое подтвержденіе тѣхъ мыслей и желаній, которыя еще ранѣе діавольскаго обольщенія совершенно самостоятельно возникли въ глубинѣ ея души. Итакъ, съ одной стороны подъ вліяніемъ своей собственной настроенности, а съ другой—подъ вліяніемъ настойчиваго и упорнаго обольщенія діавола, Ева наконецъ вкусила отъ запрещенныхъ плодовъ и, такимъ образомъ, совершила открытое преступленіе противъ заповѣди Божіей. Блаженный Августинъ говоритъ далѣе, что хотя вслѣдъ за женой своей послѣдовалъ и Адамъ, склонившись на ея убѣжденія,—какъ это предполагалъ и діаволъ,—но это „не потому, что онъ, поддавшись обману, на самомъ дѣлѣ повѣрилъ ей, какъ говорящей истину, а потому, что покорился ей ради супружеской связи. Ибо не напрасно сказалъ Апостолъ: *и Адамъ не прельстися, жена же прельстися* [1]). Это значитъ, что она приняла за истину то, что́ говорилъ ей змѣй, а онъ не хотѣлъ только отдѣлиться отъ единственнаго сообщества съ нею, даже и въ грѣхѣ“ [2]).

Такимъ образомъ, изъ словъ бл. Августина, которыми онъ изображалъ паденіе прародителей, видно, что онъ признавалъ единственной виновницей грѣхопаденія первую женщину. И тайное, грѣховное движеніе воли, и склоненіе на убѣжденія діавола, и, наконецъ, самый фактическій грѣхъ, по его воззрѣнію, принадлежалъ исключительно ей. Въ доказательство правильности такого пониманія библейскаго сказанія Августинъ указываетъ на слова Апостола: *единымъ*

[1]) I Тим. II, 14.

[2]) De civ. Dei XIV, II. M. t. VII, p. 419.

человѣкомъ грѣхъ въ міръ вниде [1]), которыми, по его пониманію, проводится та мысль, что грѣхъ вошелъ въ міръ чрезъ посредство одного человѣка, т. е. женщины. Впрочемъ Августинъ не освобождаетъ отъ участія въ грѣхѣ и Адама. „Отъ этого (т. е. вслѣдствіе того, что Адамъ согрѣшилъ только по убѣжденію Евы) онъ не сдѣлался менѣе виновнымъ; напротивъ, онъ согрѣшилъ сознательно и разсудительно.... Правда, не оба они были обольщены довѣріемъ; но оба были уловлены грѣхомъ и запутались въ сѣти діавола". Слѣдовательно, разница между грѣхомъ Евы и Адама, по Августину, заключается только въ томъ, что первая была непосредственной виновницей грѣха, второй же палъ, только сдѣлавши уступку своей женѣ; первая вполнѣ прельстилась привлекательной картиной воображаемаго счастія и блаженства, второй, напротивъ, сознавалъ всю тщетность подобныхъ ожиданій и надеждъ, и если „обманулся, то только въ томъ отношеніи, что, не испытавши божественной строгости, считалъ преступленіе извинительнымъ" [2]).

Итакъ, бл. Августинъ паденіе первыхъ людей поставлялъ въ исключительную зависимость отъ ихъ свободной воли. Діаволъ, по его воззрѣнію, имѣлъ ко грѣху чисто внѣшнее отношеніе. „Если бы, говорилъ онъ, человѣкъ заранѣе не сталъ уже быть довольнымъ собой, то діаволъ не обольстилъ бы его" [3]). Оттого Евѣ и понравились слова діавола: „будете, яко бози", что въ ея душѣ еще раньше этого искушенія возникло превратное движеніе воли [4]). Вообще, говоритъ Августинъ, наши прародители „не дошли бы до злого дѣла, если бы послѣднему не предшествовала злая воля и внутреннее

---

[1]) Римл. V, 12.

[2]) De civ. Dei XIV, 11. M. t. VII, p. 419.

[3]) Ibid. XIV, 13. M. t. VII, p. 420; opus imperf. I, 17. M. t. X, p. 1095. Praecessit mala voluntas, qua serpenti subdolo crederetur; et secuta est mala concupiscentia, qua cibo inhiaretur illicito.

[4]) De civ. Dei XIV, 13. M. t. VII, p. 420.

тайное крушеніе ея“ [1]). Чтобы обосновать данное положеніе, Августинъ въ XII книгѣ своего сочиненія „De civitate Dei“ пользуется слѣдующими соображеніями. По его мнѣнію, при объясненіи факта грѣхопаденія первыхъ людей, если только не они сами были виновниками этого грѣхопаденія, слѣдуетъ предположить, что воля прародителей склонилась ко грѣху или по наущенію доброй, или же, наоборотъ, по наущенію злой воли другого существа, или наконецъ подъ воздѣйствіемъ существа, не имѣющаго никакой воли. Но всѣ эти предположенія, — говоритъ онъ, — не выдерживаютъ критики. Первое предположеніе привело бы насъ къ совершенно нелѣпому результату, проводя, такимъ образомъ, ту мысль, что добрая воля, воздѣйствуя на добрую же волю, произвела злую волю. Въ данномъ случаѣ непонятно, какимъ образомъ злая воля могла бы получиться изъ двухъ добрыхъ воль. Второе предположеніе точно также не уясняетъ вопроса: въ этомъ случаѣ представляется непонятнымъ, какимъ образомъ злая воля могла бы произвести преступное злое движеніе въ другой доброй по своей сущности волѣ. Третье предположеніе не выдерживаетъ критики въ виду того, что въ данномъ случаѣ объектомъ, производящимъ злую волю, представляется существо, не имѣющее воли. Чтобы правильно рѣшить данный вопросъ, по мнѣнію Августина, представляется только одинъ исходъ,—это допустить, что добрая воля первыхъ людей могла склониться на убѣжденія діавола только потому, что въ ней самой, независимо отъ воздѣйствія діавола, возникло совершенно самостоятельно превратное движеніе.

Разсматривая указанную точку зрѣнія на грѣхопаденіе прародителей, конечно нельзя не замѣтить, что Августинъ въ данномъ случаѣ,—очевидно незамѣтно для самого себя,—постепенно отклонился отъ истиннаго христіанскаго пониманія факта грѣхопаденія. Въ самомъ дѣлѣ, и по смыслу Св.

---

[1]) Ibid.

Писанія [1]), и по толкованію отцевъ церкви, паденіе прародителей не есть результатъ совершенно самостоятельнаго движенія воли, но есть фактъ, находящійся въ зависимости отъ коварно-льстиваго искушенія діаволомъ первыхъ людей. Самъ Августинъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ сочиненій точно также склоняется къ этому общехристіанскому мнѣнію [2]) и на ряду съ своимъ вышеуказаннымъ неправильнымъ взглядомъ проводитъ истинное христіанское ученіе. Такое противорѣчіе Августина своимъ же собственнымъ положеніямъ и общему духу христіанскаго ученія допущено имъ, по всей вѣроятности, потому, что онъ при рѣшеніи чисто богословскаго вопроса вышелъ за предѣлы чисто богословскаго мышленія и, направившись въ область философскихъ соображеній, опустилъ изъ вниманія объединить богословскую и философскую точку зрѣнія на данный вопросъ.

Отъ выясненія самаго акта грѣхопаденія мы обратимся теперь къ выясненію самой сущности этого грѣхопаденія, по изображенію его бл. Августиномъ. Мы уже видѣли, что сущность зла онъ опредѣляетъ, какъ лишеніе, умаленіе и отрицаніе бытія. Такимъ же характеромъ опредѣляется и сущность прародительскаго грѣха. Грѣхъ, совершенный Адамомъ и Евой, есть вообще нарушеніе и отрицаніе (inordinatio, perversitas) того гармоническаго порядка, которымъ опредѣлялась ихъ нравственно-свободная жизнь въ раю по отношенію къ Богу [3]). Разсматриваемый же въ частности онъ есть противоположность добродѣтелямъ райской жизни. Въ основѣ райской жизни человѣка лежало всецѣлое подчиненіе его волѣ Божіей. Онъ былъ проникнутъ полнымъ смиреніемъ (humilitas) [4]). Въ актѣ же грѣхопаденія онъ отвергъ это подчиненіе волѣ Божіей и возвысилъ свою собственную само-

---

[1]) Іоанн. 8, 44; Быт. 2, 25....
[2]) De Genesi ad litt. l. XI, c. 30—36. M. t. III, p. 446—450.
[3]) De civ. Dei XII, 9. M. t. VII, p. 357.
[4]) Ibid. XIV, 13. M. t. VII, p. 421.

стоятельность въ ущербъ служенію Богу. Словомъ, онъ *возгордился* (superbus), такъ какъ именно „гордость, по Августину, есть стремленіе къ превратному возвышенію, состоящему въ томъ, что душа, оставивъ начало, къ которому должна прилепляться, нѣкоторымъ образомъ дѣлается и бываетъ такимъ началомъ сама для себя“ [1]). Далѣе, самое подчиненіе первобытнаго райскаго человѣка вытекало изъ его безусловной, всецѣлой любви къ Богу. Обнаруживши же въ актѣ грѣхопаденія горделивое превозношеніе своей воли, онъ очевидно возлюбилъ себя болѣе, чѣмъ Бога, и этимъ самымъ онъ извратилъ первобытное доброе направленіе своей любви (amor perversus, inordinatus) [2]). „Онъ началъ, говоритъ Августинъ, чрезмѣрно нравиться самъ себѣ въ ущербъ неизмѣнному благу, которое должно было ему нравиться болѣе, чѣмъ онъ самъ себѣ“ [3]). Затѣмъ, воля Божія въ райскомъ состояніи человѣка была закономъ для него, непререкаемымъ авторитетомъ, опредѣляющимъ всю его дѣятельность. Въ актѣ же грѣхопаденія человѣкъ презрѣлъ божественный авторитетъ и поставилъ „свою волю выше божественной воли“. Словомъ, онъ оказалъ *непослушаніе* Богу (inobedientia) [4]). Наконецъ, грѣхъ прародителей есть явленіе *неестественное*, такъ какъ въ немъ осуществилось нѣчто такое, чего не должно бы быть, что́ извращаетъ природу, что́ идетъ противъ нея и уменьшаетъ самую силу жизни [5]). Грѣхъ прародителей есть *ложь*, потому что они начали жить не такъ, какъ должны были жить: желали быть блаженными, но не жили такъ, чтобы быть блаженными; желали, чтобы имъ было хорошо, но изъ того, что́ они пожелали, произошло дурное“ [6]).

---

[1]) Ibid. M. t. VII, p. 420.

[2]) Ibid. XII, 9. M. t. VII, p. 356.

[3]) De civ. Dei XIV, 13. M. t. VII, p. 430.

[4]) Ibid. XIV, 13; XII, 21. M. t. VII. p. 430, 372.

[5]) Ibid. XII, 6; XII, 1. Omne autem vitium naturae nocet, ac per hoc contra naturam est. M. t. VII, p. 350. 349.

[6]) Ibid. XIV, 8. M. t. VII, p. 411.

Грѣхъ прародителей не остался, по ученію Августина, безъ послѣдствій, но отразился прежде всего на самихъ же прародителяхъ, а затѣмъ чрезъ нихъ перешелъ со всѣми своими послѣдствіями и на все послѣдующее человѣчество. Онъ сдѣлался, такимъ образомъ, наслѣдственнымъ.

II.

Свое ученіе о сущности зла и его происхожденіи Августинъ главнымъ образомъ направлялъ противъ манихеевъ. Рѣшая вопросъ о слѣдствіяхъ грѣхопаденія, онъ, напротивъ, долженъ былъ по преимуществу развивать свое ученіе въ противоположность міровоззрѣнію пелагіанъ. Послѣдніе, не расходясь съ нимъ,—по крайней мѣрѣ въ существенныхъ чертахъ,—во взглядѣ на манихейское ученіе о сущности и происхожденіи зла въ мірѣ, по вопросу о слѣдствіяхъ грѣхопаденія, напротивъ, развили такую теорію, которая находилась въ прямомъ противорѣчіи съ общимъ духомъ христіанскаго міровоззрѣнія. Развивая свою точку зрѣнія на сущность свободы, они, какъ мы уже знаемъ, послѣдовательно пришли къ совершенному отрицанію всякаго значенія прародительскаго грѣха какъ для самого Адама, такъ и для всего человѣчества. Въ самомъ дѣлѣ, если свобода, по ихъ воззрѣнію, есть только простая формальная способность выбора, не могущая пріобрѣтать никакого качественнаго содержанія, то отсюда вполнѣ понятно, что въ системѣ ихъ антропологическаго ученія, не могло быть даже и рѣчи о какомъ либо поврежденіи и извращеніи нравственной природы человѣка вслѣдствіе прародительскаго грѣха. Падшій человѣкъ и послѣ грѣха Адама также, какъ и до его грѣхопаденія, можетъ одинаково легко грѣшить и не грѣшить. Каждый человѣкъ при своемъ рожденіи не имѣетъ никакихъ грѣховныхъ задатковъ. Его нравственная природа обладаетъ такой же чистотой и неповрежденностію, какой обладалъ и Адамъ до своего грѣхопаденія. Слѣдовательно, каждый человѣкъ, являясь въ міръ

Божій, переживаетъ тоже самое первобытное, идеально-чистое состояніе, въ какомъ находился Адамъ до своего паденія. Правда, по взгляду пелагіанъ, нельзя совершенно уничтожать всякое значеніе грѣха нашихъ прародителей, но однако все это значеніе въ сущности сводится къ тому, что онъ явился въ исторіи человѣчества первымъ примѣромъ и образцомъ грѣховнаго склоненія воли,—такимъ образцомъ, подъ вліяніемъ котораго всякій человѣкъ легче можетъ совершать грѣховныя дѣйствія, хотя, обладая свободой, онъ въ тоже время можетъ и не подчиняться его пагубному вліянію и парализировать его воздѣйствіе [1]).

Если же, такимъ образомъ, по ученію пелагіанъ, грѣхъ Адама не произвелъ никакого внутренняго измѣненія въ нравственно-свободной природѣ человѣка и имѣетъ для нея только чисто внѣшнее значеніе грѣховнаго образца, то отсюда вполнѣ логично вытекало такое заключеніе, что прародительскій грѣхъ не могъ произвести никакихъ существенныхъ измѣненій и въ физической природѣ человѣка, равно какъ и въ строѣ вообще всей міровой жизни. Дѣйствительно, встрѣчаясь съ фактами различныхъ бѣдствій и лишеній, которыми полна міровая жизнь, пелагіане признали ихъ вполнѣ естественными и нормальными. По ихъ воззрѣнію, всѣ болѣзни, общая слабость тѣлеснаго организма человѣка, наконецъ, самая смерть,—не говоря уже о физическихъ ненормальностяхъ внѣшней природы,—все это не роковыя, пагубныя послѣдствія грѣха Адама, но вполнѣ естественныя явленія, заложенныя въ самой природѣ вещей,—такія явленія, которыя были свойственны и присущи и первобытному состоянію міровой жизни. Конечно при такомъ ученіи пелагіане должны были встрѣтиться съ противоположнымъ мнѣніемъ самого св. Писанія, которое ясно, напр, свидѣтельствуетъ, что только послѣ грѣха и въ зави-

---

[1]) См. Pelag. commentar. in epist. Pauli; у Августт. opus imperfect. III, 82. M. t. X, p. 1280; de nat. et grat. IX, M. t. X, p. 251; de peccat. orig. XIII. M. t. X, p. 392; opus imperf. I и II книги.

симости отъ него въ мірѣ обнаружилась смерть. Но пелагіане своимъ особымъ толкованіемъ священнаго текста, повидимому, уничтожали всю силу противоположнаго свидѣтельства Св Писанія. Съ непобѣдимою повидимому основательностію они говорили, что въ божественномъ предостереженіи Адама грознымъ: „смертію умрете“ [1]) нужно усматривать указаніе не на тѣлесную смерть, которая будто бы должна была обнаружиться вслѣдъ за грѣхомъ Адама, а на духовную, т. е. на самый грѣхъ, съ совершеніемъ котораго человѣкъ дѣйствительно могъ какъ бы умереть духовно, теряя свою невинность. Кромѣ того, пелагіане старались привести даже положительное доказательство въ пользу своего ученія объ естественности смерти. По ихъ воззрѣнію, естественность послѣдней и ея существованіе въ раю доказываетъ уже самый фактъ установленія Богомъ брачнаго союза въ раю, т. е. такого союза, который очевидно долженъ былъ служить по божественнымъ планамъ средствомъ, восполняющимъ пробѣлъ, причиняемый смертію [2]). Но какъ ни сильна была, повидимому, подобная аргументація пелагіанъ, все же ихъ доктрина находилась въ прямомъ противорѣчіи съ ученіемъ откровенія и церкви. Мало этого, она прямо вела къ ниспроверженію всего христіанства. Говоря, что грѣхъ Адама не произвелъ никакихъ вредныхъ послѣдствій въ жизни человѣчества, пелагіане уничтожали и подрывали главное основаніе христіанскаго догмата объ искупленіи человѣка, такъ какъ, по ученію откровенія и Церкви, искупительная дѣятельность Христа обусловливалась исключительно только всеобщею грѣховностію человѣчества, вызванною грѣхомъ Адама.

Въ противоположность пелагіанскому воззрѣнію на грѣхъ Адама бл. Августинъ и развивалъ свое ученіе о слѣдствіяхъ грѣхопаденія. Послѣднее, по его мнѣнію, отразилось гибельнымъ и разрушительнымъ образомъ не только на жизни

---

[1]) Быт. II, 17.

[2]) У Август. de peccat. merit. III, 3. M. t. X, p. 188; de nat. et grat. XXX. M. t. X, p. 263; opus imperf. VI, 27. 30. M. t. X, p. 1566. 1580.

прародителей, но и на жизни вообще всего человѣческаго рода. Для бо́льшей раздѣльности и ясности мы сначала разсмотримъ ученіе Августина о слѣдствіяхъ грѣха по отношенію къ Адаму, а потомъ представимъ его ученіе о слѣдствіяхъ этого грѣха и по отношенію къ его потомству.

Самое изложеніе ученія бл. Августина о слѣдствіяхъ грѣхопаденія мы начнемъ съ рѣшенія вопроса, какимъ образомъ изъ ничтожнаго, повидимому, преступленія Адама, какимъ оно представляется само по себѣ съ количественной стороны, могли произойти такія великія слѣдствія? Этотъ вопросъ въ видѣ возраженія пелагіане постоянно предлагали Августину и въ кажущейся неразрѣшимости его думали найти одно изъ важнѣйшихъ доказательствъ, опровергающихъ его теорію о первородномъ грѣхѣ [1]). Что касается Августина, то онъ и въ этомъ случаѣ гораздо глубже своихъ противниковъ посмотрѣлъ на дѣло. Прежде всего, по его воззрѣнію, грѣхъ, совершенный Адамомъ, былъ вовсе не такъ ничтоженъ, какъ его представляли пелагіане. Напротивъ, ничтожный съ количественной стороны, онъ былъ очень важенъ по своей сущности. Онъ былъ „настолько великъ, что мы даже не можемъ представить этого“ [2]). Онъ былъ „невыразимымъ преступленіемъ“ (ineffabilis apostasia) [3]). Умалять его—это значитъ не взвѣшивать и не видѣть того, сколько было нечестія тамъ, гдѣ легко было не грѣшить, гдѣ исполненіе заповѣди не представляло никакой трудности [4]). Въ самомъ дѣлѣ, „заповѣдь, предложенная Адаму и Евѣ, была кратка для удержанія въ памяти, и легка для исполненія, а особенно въ то время, когда самая воля не встрѣчала еще противодѣйствія со стороны вождѣленія“ [5]), и когда нарушеніе заповѣди было

---

[1]) Opus imperf. VI, 23. 27. 33. M. t. X, p. 1554. 1555. 1567. 1586.

[2]) De nupt. et concup. II, 34. M. t. X, p. 471. Peccatum multo est grandius, quam judicare nos possumus. Opus imperf. VI, 23. M. t. X, p. 1555.

[3]) Opus imperf. III, 56. M. t. X, p. 1274.

[4]) De civ. Dei XIV, 15. M. t. VII, p. 423.

[5]) Ibid. XIV, 12. M. t. VII, p. 420.

обставлено такой страшной угрозой, какъ „смертію умрете“ [1]). Вообще, заключаетъ Августинъ, едва ли въ какомъ другомъ случаѣ пренебрежительное отношеніе къ божественной волѣ могло дойти до такихъ широкихъ размѣровъ, до какихъ оно дошло въ актѣ паденія прародителей [2]), пользовавшихся всѣми положительными благами рая. Итакъ, для Августина представлялось вполнѣ справедливымъ, что за великое оскорбленіе, какое было нанесено человѣкомъ Богу въ актѣ грѣхопаденія, послѣдовали великія слѣдствія. Въ самомъ дѣлѣ, въ актѣ грѣхопаденія человѣкъ оскорбилъ Бога и провинился предъ Его правосудіемъ, а за всякую вину въ силу божественной правды должно слѣдовать наказаніе [3]). Слѣдовательно, по Августину, всѣ слѣдствія, обнаружившіяся вслѣдъ за грѣхомъ Адама, были только справедливымъ положительнымъ воздаяніемъ за грѣхъ,—тѣмъ воздаяніемъ, которымъ была вполнѣ удовлетворена божественная правда.

Но говоря о положительномъ характерѣ наказаній за грѣхъ, бл. Августинъ, впрочемъ, не хотѣлъ этимъ сказать, что наказанія, наложенныя Богомъ, были произвольны и потому могли быть совершенно иными и отличными отъ существующихъ. Хотя нѣкоторые изъ комментаторовъ бл. Августина не соглашаются съ такимъ мнѣніемъ и прямо утвердительно заявляютъ, что наказанія, по ученію Августина, произвольны [4]), но они едвали имѣютъ твердое основаніе дѣ-

---

[1]) Opus imperf. II, 188; III, 57. M. t. X, p. 1223. 1275; de nat. et grat. XXV. M. t. X, p. 261; de corrept. et gr. XII, M. t. X, p. 237. 238.

[2]) De civ. Dei XIV, 15. M. t. VII, p. 423.

[3]) De trinit. XIII, 11—12. M t. VIII, p. 1029—1030.

[4]) Такого мнѣнія держится, наприм., *Вигерсъ* (Augustinismus und Pelagianismus, 1821 г., t. 1-й, p. 100. 104. 105: «физическія наказанія Августинъ разсматривалъ, какъ *наказанія положительныя, чрезъ которыя Богъ хотѣлъ показать свою власть надъ человѣкомъ*»). Штокль же (Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit, 1859 г., t. 2-й, p. 442—443), напротивъ, думаетъ, что Августинъ считалъ наказанія только простыми естественными слѣдствіями грѣха. Такой взглядъ Штокля несомнѣнно есть прямой результатъ неправильнаго пониманія имъ Августиновскаго ученія о сущности самаго первобытнаго состоянія человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, по воззрѣнію этого

лать такое заключеніе. Дѣло въ томъ, что самъ Августинъ въ ясныхъ и опредѣленныхъ словахъ говоритъ далеко не въ пользу указаннаго мнѣнія. Такъ, говоря, что „смерть тѣлесная положена на насъ *не закономъ природы*, по которому Онъ (Богъ) никакой смерти не сотворилъ для человѣка, *но въ наказаніе за грѣхъ*, потому что Онъ, наказывая за грѣхъ, сказалъ: земля еси и въ землю отъидеши“ [1]),—Августинъ въ тоже время выражается, что „въ возмездіе за грѣхъ, по правосудію Владычествующаго Бога мы получили *только принадлежащее намъ*“ [2]). Такимъ образомъ ясно, что, хотя слѣдствія грѣхопаденія по Августину были положительными наказаніями,—поскольку они являлись лишеніемъ тѣхъ положительныхъ преимуществъ, какими пользовался человѣкъ въ раю,—но въ тоже время они были вполнѣ естественными слѣдствіями, вытекающими изъ самаго существа природы человѣка. Иначе сказать—средствами наказанія за грѣхъ Богъ избралъ не какія-нибудь произвольныя неестественныя наказанія, но такія, которыя собственно вытекали изъ самаго существа человѣка,

---

писателя,—проникнутаго католическими тенденціями,—выходитъ, что Августинъ будто бы понималъ первобытное состояніе точно также, какъ понимаютъ его современные католики. Оно было, по нему, вполнѣ естественнымъ, нисколько не отличающимся отъ настоящаго состоянія человѣчества. Вся его особенность заключалась только въ томъ, что благодать, которой былъ облеченъ первобытный человѣкъ, прикрывала эту естественность, возвышала и парализировала тѣ проявленія человѣческой природы, которыя обнаружились въ ней только послѣ акта грѣхопаденія. Наказаніемъ за грѣхъ собственно и было лишеніе первобытнаго человѣка благодатной помощи, которая дѣлала первобытное состояніе состояніемъ сверхъестественнымъ, особеннымъ. Всѣ же другія послѣдствія грѣха Адама были только обнаруженіемъ того, что́ заключалось уже въ самой природѣ первобытнаго человѣка и что́ не обнаруживалось въ немъ только въ силу особаго благодатнаго воздѣйствія на него. Насколько справедливо такое мнѣніе объ ученіи Августина, мы указывали уже въ своемъ мѣстѣ. См. стр. 84, прим. 2.

Гораздо справедливѣе, по нашему мнѣнію, взглядъ, проведенный Шване, Бёрингеромъ, Дорнеромъ и др., которые признаютъ, что слѣдствія грѣха, по ученію Августина, были не только естественными, но въ тоже время и положительными явленіями.

[1]) De civ. Dei XIII, 15. M. t. VII, p. 387.

[2]) Ibid. XIV, 15. M. t. VII, p. 423.

которыя были опредѣлены міровымъ планомъ и границы которыхъ были опредѣлены природой конечнаго существа,— природой, которая, по Августину, не можетъ вполнѣ уничтожиться и обратиться въ ничто. Словомъ, всѣ слѣдствія грѣха, будучи лишеніемъ положительныхъ благъ, которыми человѣкъ наслаждался въ раю, въ тоже время были прямымъ осуществленіемъ того, что̀ въ видѣ возможности уже заключалось въ самой природѣ первобытнаго человѣка, были осуществленіемъ того скрытаго порядка міровой жизни, который, по божественному плану, долженъ былъ обнаружиться въ случаѣ свободнаго нарушенія человѣкомъ идеальнаго первобытнаго міропорядка.

Пагубныя послѣдствія грѣха Адама прежде всего отразились конечно на его нравственно-свободной природѣ. Такъ какъ воля болѣе всего служила причиной грѣхопаденія прародителей [1]), то она прежде всего и должна была испытать праведное осужденіе предъ лицемъ правосуднаго Бога. Въ чемъ же, спрашивается, состояло для нея это осужденіе? Давая общій отвѣтъ на этотъ вопросъ, бл. Августинъ говоритъ, что Адамъ за свое грѣхопаденіе былъ наказанъ также грѣхомъ [2]). Иными словами,—та грѣховная, неестественная и ненормальная настроенность его свободы, которая обнаружилась въ актѣ его грѣхопаденія, сдѣлалась всеобщимъ неотъемлемымъ достояніемъ и всей послѣдующей его нравственно-свободной жизни. Слѣдовательно, грѣхъ Адама не былъ только простымъ мимолетнымъ движеніемъ его воли,—какъ это думали пелагіане,—но, напротивъ, былъ такимъ состояніемъ, которое самымъ внутреннимъ образомъ измѣнило направленіе всей его нравственной жизни. Чрезъ свое паденіе Адамъ подвергся „жестокому и жалкому рабству грѣха“ (duram

---

[1]) De civ. Dei XIV, 3. M. t. VII, p. 406; Contra Julianum V, 4. M. t. X, p. 794.

[2]) Opus imperf. 1, 105. M. t. X, p. 1119.

miseramque servitutem) [1]), въ которомъ (т. е. рабствѣ) онъ нашелъ для себя тягчайшее, но въ тоже время—справедливое наказаніе за совершонное преступленіе [2]). Конечно, въ данномъ случаѣ мы должны бы собственно разсмотрѣть, въ чемъ заключается самая сущность этого „грѣховнаго рабства", которому подвергся Адамъ послѣ своего паденія. Но въ виду того, что мы уже выясняли выше сущность грѣха Адама, рѣшеніе даннаго вопроса въ настоящемъ случаѣ представляется совершенно излишнимъ. Сущность грѣха Адама опредѣляетъ собственно сущность грѣховнаго состоянія и всей послѣдующей нравственно-свободной жизни человѣка. Поэтому, оставляя этотъ вопросъ въ сторонѣ, мы обратимся прямо къ разсмотрѣнію слѣдующаго вопроса, имѣющаго весьма важное значеніе во всей антропологической системѣ еп. Иппонскаго. Спрашивается, до какой степени бл. Августинъ доводилъ разстройство нравственно-свободной природы Адама?

Изображая состояніе падшей свободы, Августинъ обыкновенно говоритъ, что въ наказаніе за грѣхъ въ человѣкѣ обнаружилась „жестокая необходимость грѣха" (dura necessitas peccatum habendi) [3]), что человѣкъ послѣ грѣхопаденія „сдѣлался болѣе неспособнымъ поступать справедливо" (non posse recte agere) [4]), что господствующимъ закономъ его воли сдѣлалась „необходимость грѣшить, воздержаться отъ которой онъ не имѣетъ болѣе свободы" [5]), что грѣхъ обнаруживается въ немъ даже вопреки его собственному желанію [6]). Словомъ,

---

[1]) De civ. Dei XIV, 15. M. t. VII, p. 423.

[2]) Ibidem.

[3]) De perf. justit. homin. c. IV, M. t. X, p. 295.

[4]) Opus imperf. VI, 12. M. t. X, p. 1522.

[5]) Ibid. I, 105. M. t. X, p. 1119. Peccandi necessitas unde abstinere liberum non est, illius peccati poena est, a quo abstinere liberum fuit, quando nullum pondus necessitatis urgebat.

[6]) Ibid. IV, 100. M. t. X, p. 1397. Quisque peccat invitus; Confess. VIII, 5. M. t. I. p. 753. Lex peccati est violentia consuetudinis, qua tragitur et tenetur etiam invitus animus, eo merito, quo in eam volens illabitur.

падшій человѣкъ, по Августину, сдѣлался полнымъ рабомъ грѣха [1]). Всѣ эти выраженія, повидимому, даютъ полное право заключать, что Августинъ имѣлъ самое мрачное представленіе о падшей свободѣ. Послѣдняя, повидимому, доводится имъ до полнѣйшей неспособности къ добру, до совершеннаго уничтоженія въ ней всякой способности къ сколько-нибудь самостоятельной нравственной жизни, помимо воздѣйствія благодати, которая одна только и можетъ совершать въ человѣкѣ добро и, такимъ образомъ, устроять его спасеніе. Дѣйствительно, такого мнѣнія объ ученіи Августина о свободной волѣ держатся очень многіе изъ его коммнтаторовъ. Замѣчательно, что въ нашей отечественной литературѣ установился именно такой же взглядъ. Такъ, преосвященный Сильвестръ, напр., говоритъ. „Нельзя не замѣтить, что бл. Августинъ, увлекаясь въ борьбѣ съ пелагіанами, не избѣжалъ своего рода крайностей, допустивши въ ученіи о глубинѣ порчи падшей природы человѣческой такого рода преувеличенія, какія ни въ какомъ случаѣ не могли быть оправданы ни откровеніемъ, ни ученіемъ древнихъ отцевъ и учителей церкви“ [2]). „Бл. Августинъ,—говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, слѣдствія первороднаго грѣха простеръ до уничтоженія въ падшемъ человѣкѣ всякой свободы къ добру“ [3]). „Опровергая Пелагія..., Августинъ въ увлеченіи и самъ впалъ въ крайность, ставши учить, что всѣ люди, вслѣдствіе наслѣдственнаго прародительскаго грѣха, такъ повредились во всей своей природѣ, что, утративъ всякую способность и свободу къ добру, стали представлять изъ себя одну массу погибшихъ (massam perditionis) и добычу губителя—діавола“ [4]) и мн. др. мѣста.

---

[1]) Retract. 1, 9, § 4. M. t. I, p. 597.

[2]) «Опытъ православнаго догматическаго богословія», изд. 1885 г., т. III-й, стр. 446.

[3]) Ibid. 447 стр.

[4]) Ibid. стр. 502.

7. **Его же** толкованіе на посланіе къ Колоссянамъ. 1887 г. Ц. 30 к

8. **Его же** толкованіе на посланіе къ Солунянамъ. 1889 г. Ц. 30 к.

9. **Сказанія о мученикахъ христіанскихъ**, чтимыхъ православною каѳолическою Церковію (съ предисловіемъ). Томъ 1-й. 1865. Цѣна 3 р.

10. **Просвѣтитель**, или обличеніе ереси жидовствующихъ, препод. Іосифа Волоцкаго. Изданіе третье, напечатан. славянскимъ шрифтомъ Цѣна 3 р. съ перес. (печатается).

11. **Посланія Игнатія**, митрополита сибирскаго и тобольскаго (съ предварительными замѣчаніями). Одинъ томъ. 1855. Цѣна 1 р.

12. **Сочиненія преподобнаго Максима грека** (съ предисловіемъ), Три тома. 1859—1862. Цѣна за первый томъ (съ портретомъ преп. Максима) 2-е изд. 2 руб. 50 коп. за второй 1 руб. 50 коп., за третій 1 руб. За всѣ три тома 5 руб.

13. **Стоглавъ** (съ предисловіемъ). Одинъ томъ. 1887. Цѣна 2 руб.

14. **Остенъ**. Памятникъ русской духовной письменности XVII вѣка (съ предисловіемъ и съ портретомъ патріарха Іоакима). 1865. Цѣна 1 р.

15. **Стародубье**. Записки протоіерея Т. А. Верховскаго, Высочайше командированнаго 1845—48 гг. въ черниговскіе раскольническіе посады для водворенія единовѣрія. Цѣна 2 руб.

16. **Описаніе рукописей Соловецкаго монастыря**, находящихся въ библіотекѣ Казанской духовной академіи. Ч. 1. Ц. 3 р. съ перес. Ч. 2. Ц. таже.

17. **Толковая Палея**. В. Успенскаго. Цѣна 1 р.

18. **Азбуковники или алфавиты иностранныхъ рѣчей** по спискамъ соловецкой библіотеки. Соч. А. Карпова. Казань. 1878. Ц. 1 р. 50 к.

19. **Устройство управленія въ церкви королевства греческаго**. Ѳ. Курганова. 1872. Ц. 2 р.

20. **Западныя миссіи противъ татаръ-язычниковъ и особенно противъ татаръ-мусульманъ**. Н. Красносельцева. 1872. Ц. 1 р.

21. **Ересь антитринитаріевъ III вѣка**. Л. Гусева. 1872. Ц. 1 р.

22. **Древнее языческое ученіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ и слѣды его въ первые вѣка христіанства**. Изслѣдованіе П. Милославскаго. Ц. 2 р.

23. **Московскій митрополитъ Платонъ Левшинъ, какъ проповѣдникъ**. Цѣна 1 р. 25 к.

24. **Исторія чинопослѣдованій крещенія и мѵропомазанія**. А. Алмазова. Ц. 4 р.

25. **Вліяніе церковнаго ученія и древне-русской духовной письменности на міросозерцаніе русскаго народа**. 1883. А. Попова. Ц. 2 р. 50 коп.

26. **Житія сѣверно-русскихъ святыхъ**. Яхонтова. Ц. 1 р. 50 к.

27. **Указатель статей, помѣщенныхъ въ «Православномъ Собесѣдникѣ» съ 1855 по 1876 годъ**. Цѣна 30 коп.

28. **Систематическій указатель статей по св. Писанію ветхаго и новаго завѣта**. И. Знаменскаго. Первая часть. Ц. за всѣ четыре вып. 1 р. 50 к. Вторая часть. Новый завѣтъ. 1-й и 2-й вып. Ц. 1 р.

29. **Записки Василія Лужинскаго** архіепископа полоцкаго. Казань. 1885 г. Ц. 1 р. 50 к.

30. **Свѣдѣнія о литургическихъ рукописяхъ Ватиканской библіотеки**. Н. Красносельцева. 1885 г. Ц. 2 р., на лучш. бум. 2 р. 50 к.

31. **Догматическая система св. Григорія Нисскаго**. Сочиненіе В. Несмѣлова. 1888 г. Ц. 2 р.

32. **Св. Кипріанъ Карѳагенскій и его ученіе о церкви**. Сочиненіе А. Молчанова. 1888 г. Ц. 1 р. 50 к.

33. **Книга Еноха**. Историко-критическое изслѣдованіе, русскій переводъ и объясненіе апокрифической книги Еноха. А. Смирнова. 1888 г. Ц. 1 р. 50 к.

34. **Мухаммеданская космогонія**. А. Архангельскаго. 1889 г. Ц. 1 р. 25 к.

36. **Толкованіе Вальсамона на Номоканонъ Фотія.** В. Нарбекова. 1889 года. Ц. 1 р. 50 к.

37. **Развитіе вліянія папскаго престола на дѣла западныхъ церквей до конца IX в.** Сочиненіе С. Предтеченскаго. 1891 г. Ц. 1 р.

38. **Дѣятельность русскаго духовенства въ отношеніи къ народному образованію въ царствованіе императора Александра II.** Ѳ. Благовидова. 1891 г. Ц. 1 р. 75 к.

39. **Памяти Высокопреосвященнаго Никанора архіепископа херсонскаго и одесскаго.** Составлено и издано подъ редакціей инспектора Казанской духовной академіи, профес. Н. Бѣлаева. 1891 г. Ц. 50 к., съ перес. 65 к.

40. **Книга о антихристѣ и о прочихъ дѣйствахъ иже при немъ быти хотящихъ.** Изд. 2-е. 1892 г. Ц. 1 р. 25 к.

41. **Очеркъ западной апологетической литературы II и III вв.** (Изслѣдованіе изъ области древней церковной письменности). И. Реверсова. 1892 г. Ц. 1 р. 50 к.

42. **Мнѣнія отцевъ и учителей церкви о ветхозавѣтномъ обрядовомъ законѣ Моисея.** Д. Добросмыслова. 1893 г. Ц. 1 р.

43. **Состояніе монашества въ византійской церкви съ половины IX до начала XIII вѣка (842—1204).** Опытъ церковно-историческаго изслѣдованія. И. Соколова. 1894. Ц. 2 р. 50 к.

44. **Аѳинагоръ, христіанскій апологетъ II вѣка.** Порф. Мироносицкаго. 1894 г. Ц. 1 р. 50 к.

45. **Ученіе св. Аѳанасія Великаго о Святой Троицѣ** (сравнительно съ ученіемъ о томъ же предметѣ въ три первые вѣка). Іеромонаха Кирилла (Лопатина), 1894 г. Ц. 2 р.

46. **Старокатолицизмъ, его исторія и внутреннее развитіе преимущественно въ вѣроисповѣдномъ отношеніи.** (Историко-критическое изслѣдованіе основныхъ началъ старокатолицизма въ ихъ отношеніи къ православію). В. Керенскаго. 1894 г. Ц. 2 р.

47. **Ученіе бл. Августина епископа иппонскаго о человѣкѣ въ его отношеніи къ Богу.** Л. Писарева. 1894 г. Ц. 1 р. 50 к.

48. **Каноническіе труды Іоанна, епископа смоленскаго.** П. Прокошева. 1895 г. Ц. 2 р. съ перес.

49. **Исторія Казанской духовной академіи.** За первый (дореформенный) періодъ ея существованія (1840—1870 годы). П. Знаменскаго. Вып. I. 380 стр. Ц. 2 руб. съ перес. Вып. 2-й. 592 стр. Ц. 2 р. 50 к. съ перес. Вып. 3-й. 466 стр. Ц. 2 р. съ перес. Деньги отъ продажи изданія поступаютъ, по волѣ жертвователя-автора, въ Общество вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Казанской Дух. Академіи.

50. **Историческая Записка о состояніи Казанской духовной академіи послѣ ея преобразованія.** 1870—1892. С. Терновскаго. 652 стр. Ц. 2 р.

51. **Пятидесятилѣтній юбилей Казанской Духовной Академіи.** 468 стр. Ц. 1 р. 50 к. съ перес.

Изъ редакціи и отъ издателей можно выписывать книги:

6. **Краткій курсъ церковнаго права православной греко-россійской церкви.** И. Бердникова. Казань. 1888 г. Цѣна съ перес. 2 руб.

7. **Дополненіе къ краткому курсу церковнаго права православной греко-россійской церкви.** И. Бердникова. Казань. 1889. Цѣна 1 р. съ пересылкою.

8. **Антитринитаріи XVI в.** Е. Будрина. Вып. I. 1878. Ц. 2 р. Вып. II. 1886. Ц. 2 р. Вып. III. 1889. Ц. 2 р. 50 к.

9. **Руководство по исторіи и обличенію старообрядческаго раскола, съ присовокупленіемъ свѣдѣній о сектахъ раціоналистическихъ и мистическихъ.** Н. Ивановскаго. Часть первая. Исторія раскола. Казань. 1886 г. Цѣна 1 р. 20 коп. съ перес. Часть 2-я и 3-я. Обличеніе раскола. Цѣна 1 р. 20 коп. съ пересылкою.

законовѣдамъ, государственнымъ чиновникамъ“ (ихъ имена) — такъ начинался указъ о коммиссіи. Сославшись на статуты о королевскомъ главенствѣ и о единообразіи богослуженія и на другіе два, изданные въ 5 и 13 годы Елизаветы въ дополненіе къ первымъ двумъ, королева затѣмъ всѣмъ 44-мъ коммиссіонерамъ вмѣстѣ и вчастности не менѣе, какъ каждымъ троимъ изъ нихъ—съ тѣмъ чтобы среди троихъ непремѣнно присутствовалъ архіепископъ кентерберійскій или который нибудь изъ упомянутыхъ епископовъ или же государственный секретарь сэръ Фрэнсисъ Уольсингэмъ (Francis Walsingham secretary of state) или начальникъ государственнаго архива Гильбёртъ Герардъ (Gilbert Gerard) или же кто нибудь изъ законовѣдовъ (civilians)— даетъ полную власть при участіи 12-ти присяжныхъ и свидѣтелей, равно какъ и всѣми другими способами и средствами, какіе члены коммиссіи сами могутъ измыслить (by the oaths of twelve good lawful men, as also by witnesses, and all others means and ways you can devise), разслѣдовать о всякаго рода нарушеніяхъ, упущеніяхъ, проступкахъ, учиненныхъ вопреки упомянутымъ въ указѣ статутамъ, о всякихъ еретическихъ мнѣніяхъ, мятежныхъ книгахъ, лживыхъ слухахъ, толкахъ и заговорахъ, порицательныхъ словахъ и выраженіяхъ, направленныхъ противъ законовъ, установленныхъ для поддержанія религіи,—устранять всѣ заблужденія, ереси, расколы, безобразія, злоупотребленія,— лицъ, состоящихъ на церковныхъ должностяхъ, вызывать и тѣхъ изъ нихъ отрѣшать отъ мѣста, которыя поддерживаютъ какое нибудь ученіе, противное членамъ символа, заключающимъ исповѣданіе истинной вѣры и ученіе о таинствахъ, — всѣхъ лицъ, упорно уклоняющихся отъ посѣщенія установленнаго богослуженія, вразумлять и карать церковными наказаніями и разными другими законными способами и мѣрами,—дѣлать распоряженія по усмотрѣнію своему о взиманіи въ пользу королевы и бѣдныхъ денежныхъ пень и штрафовъ, опредѣленныхъ въ статутѣ о единообразіи про-

тивъ нарушителей его,—разслѣдовать и наказывать за преступленія, имѣющія отношеніе къ брачной жизни,—всѣхъ подозрѣваемыхъ личностей вызывать и дѣлать имъ допросы подъ присягой, а если онѣ окажутъ упорство и непослушаніе своей неявкой или неисполненіемъ коммиссіонерскихъ приказаній, въ такомъ случаѣ наказывать ослушниковъ экскоммуникаціей и другими церковными карами по усмотрѣнію или же штрафами и тюремнымъ заключеніемъ на срокъ, опредѣляемый самими коммиссіонерами, и со взысканіемъ судебныхъ расходовъ въ размѣрахъ, сообразныхъ съ важностью дѣла и требованіями справедливости; коммиссіонеры затѣмъ имѣютъ право давать шерифамъ, мировымъ судьямъ и другимъ чиновникамъ письменныя приказанія о привлеченіи къ суду всѣхъ тѣхъ лицъ, какихъ сочтутъ нужнымъ вызвать, затѣмъ — право требовать поручительства для обезпеченія личной явки вызываемыхъ; коммиссіонерамъ, въ количествѣ по крайней мѣрѣ шести, при участіи одного изъ уполномоченныхъ епископовъ, дается право пересматривать и исправлять уставы коллегій, школъ, соборныхъ церквей и представлять ихъ на утвержденіе королевѣ; коммиссіонерамъ присвояется особая печать [1]). Такимъ образомъ полномочія, данныя королевой членамъ высокой коммиссіи, отличались очень растяжимыми границами; коммиссія получила въ свое вѣдѣніе дѣла о преступленіяхъ церковно-религіознаго и нравственнаго и гражданскаго характера; она оказывалась притомъ не исключительно слѣдственнымъ и судебнымъ учрежденіемъ; на нее возлагалась обязанность не только пресѣченія преступленій, но и устроенія церковнаго благочинія; вообще

---

[1]) Болѣе подробно текстъ указа о высокой коммиссіи см. у Neal, I, 269, примѣч., и у Hopkins, II, 387—389. Сличивъ указъ о коммиссіи 1583 года съ указомъ отъ 19 іюля 1559 года (уже изложеннымъ нами раньше, см. выше, стр. 146—153), не трудно видѣть, что въ оба раза коммиссіи были даны въ сущности одинаковыя полномочія.

королева дѣлала ее ближайшимъ органомъ той широкой, но не очень опредѣленной власти, какая по церковнымъ дѣламъ была уступлена коронѣ статутами парламента. Власть коммиссіи распространялась на все королевство, а срокъ дѣятельности имѣлъ длиться, доколѣ то будетъ угодно королевѣ (during the queen's pleasure). Вчастности и въ качествѣ судебнаго учрежденія коммиссія получила отъ королевы очень большія и неопредѣленныя полномочія, потому что выраженіе указа о разслѣдованіи преступленій „всякими способами и средствами, какіе можетъ измыслить коммиссія", давало въ этомъ отношеніи весьма широкій просторъ; коммиссіонеры могли обходиться, когда нужно, и безъ участія присяжныхъ и безъ допроса свидѣтелей, привлекать къ суду на основаніи однихъ подозрѣній и слуховъ и осуждать, руководясь только своимъ личнымъ убѣжденіемъ, вопреки яснымъ выраженіямъ статьи XXXIX-й великой хартіи вольностей (1215 г.), что „никого не слѣдуетъ предавать суду на основаніи однихъ слуховъ или простаго подозрѣнія: для преданія человѣка суду требуются доказательства законныхъ свидѣтелей и ни одинъ свободный человѣкъ не можетъ быть ни арестованъ, ни посаженъ въ тюрьму, ни лишенъ собственности или покровительства законовъ, ни изгнанъ, ни инымъ какимъ нибудь образомъ оскорбленъ или обиженъ иначе, какъ по законному приговору людей равныхъ ему (his peers) *или* по закону страны" [1]).

Въ руководство членамъ коммиссіи архіепископъ въ качествѣ образчика издалъ (въ маѣ 1584 г.) 24 статьи вопросныхъ пунктовъ, получившихъ названіе присяги *ex officio*. Когда не оказывалось другихъ способовъ къ открытію преступленія, лицо, вызванное въ коммиссію, получало предложеніе присягнуть, что дастъ точный

[1]) Marsden. Early Purit., 154—156; Hopkins, II, 407; Neal, I, 270—273. Содержаніе великой хартіи см. у Гнейста. Исторія государственныхъ учрежденій Англіи, русск. перев. стр. 268—273. Статья XXXIX-я на стр. 269.

и опредѣленный отвѣтъ непремѣнно на всѣ вопросы, какіе будутъ предложены ему. Подобнымъ образомъ дѣйствій допрашиваемый нерѣдко ставился въ безъисходное положеніе. До принесенія присяги содержаніе вопросовъ оставалось для него неизвѣстнымъ, потому что раньше ея ему не давали ихъ для прочтенія; если вызванный не соглашался принести присягу, его судили за неповиновеніе власти; если послѣ присяги отказывался отвѣчать хотя на нѣкоторые изъ вопросныхъ пунктовъ, его обвиняли за клятвопреступленіе, а когда начиналъ отвѣчать на каждый вопросъ въ отдѣльности, коммиссіонеры нерѣдко легко отыскивали въ его отвѣтахъ поводы къ обвиненію, потому что допрашиваемый иногда ненамѣренно, отъ смущенія и страха, или просто вслѣдствіе затруднительности точнаго припоминанія различныхъ случаевъ своей служебной дѣятельности, отвѣчалъ недостаточно ясно и даже сбивался въ показаніяхъ; допрашиваемому не дозволяли писать показанія на бумагѣ собственной рукой, а съ его словесныхъ отвѣтовъ, записанныхъ коммиссіонерскими чиновниками, ему не давали снимать копію [1]). Въ текстѣ вопросныхъ пунктовъ подробно перечислялись разныя уклоненія отъ установленныхъ церковныхъ порядковъ и главнымъ образомъ обычныя, уже знакомыя намъ, пуританскія прегрѣшенія противъ общаго молитвенника. Для примѣра позволимъ себѣ привести хотя нѣкоторые изъ вопросовъ, показывающихъ, что̀ именно продолжало во многихъ случаяхъ служить и при Уайтгифтѣ, какъ и при его предшественникахъ, поводомъ къ распрямъ между церковными партіями. „За три или два года, за одинъ годъ, за полгода, за три, два или одинъ мѣсяцъ назадъ тому“,—такъ спрашивали коммиссіонеры обвиняемыхъ,—„не проповѣдывали ли вы умышленно и намѣренно, не писали ли, не выражали ли въ сочиненіяхъ, публичныхъ и частныхъ

[1]) Marsden. Early Puritans, 156—157; Neal, I, 274.

бесѣдахъ чего нибудь противъ общаго молитвенника или противъ одного какого нибудь предмета, въ немъ содержащагося, какъ противъ несогласнаго со Словомъ Божіимъ и какъ противъ неприличнаго въ церковномъ употребленіи? Не писали ли и не говорили ли чего нибудь съ цѣлію порицать, презирать, осуждать и уничтожить что нибудь, содержащееся въ общемъ молитвенникѣ? Если да, то гдѣ, что, когда и какимъ образомъ вы это дѣлали? (Пунк. 19-й). Не продолжаете ли до сего времени держаться всѣхъ или нѣкоторыхъ изъ вашихъ прежнихъ мнѣній, противныхъ общему молитвеннику, съ твердымъ намѣреніемъ и впредь позволять себѣ разныя прибавки къ этой книгѣ, сокращенія, перемѣны, перестановки въ ней, всякія или нѣкоторыя, какія вы незаконно допускали себѣ при совершеніи общественнаго богослуженія? Не составляли ли вы частныхъ конференцій (private conferences), не созывали ли вы сборищъ (conventicles) и не принимали ли своего личнаго участія въ нихъ съ цѣлію оказывать поддержку дѣятельности ихъ противъ общаго молитвенника, съ цѣлію расположить и побудить также и другихъ лицъ продолжать оставаться съ тѣми же намѣреніями, какія вы сами имѣете? Если да, то гдѣ, когда и какъ это все происходило?“ (Пунк. 20-й) [1]).

---

[1]) Neal, I, 274—276 въ примѣч. Изъ остальныхъ вопросовъ нѣкоторые интересны, какъ документъ, показывающій, что именно вчастности казалось пуританамъ соблазнительнымъ въ установленныхъ церковныхъ и богослужебныхъ порядкахъ и мѣшало этимъ людямъ вполнѣ подчиняться узаконенному церковному строю. Такъ въ пунктѣ 8-мъ содержатся вопросы относительно сёрплиса, узаконеннаго при богослуженіи: «не совершали ли вы общественное богослуженіе и особенно таинство причащенія постоянно или когда нибудь въ своемъ обычномъ костюмѣ, безъ установленнаго облаченія? Какъ долго и часто, по какимъ соображеніямъ и съ какимъ намѣреніемъ дѣлали вы это?» Въ пунктахъ 9, 10, 13 заключаются вопросы о таинствѣ крещенія: «при совершеніи этого таинства не опускали ли вы когда нибудь осѣненія чела крещаемаго знаменіемъ креста и положенныхъ при этомъ словъ?» (См.

Починенная королевой и Уайтгифтомъ административная машина, назначенная для очищенія церкви отъ плевеловъ, немедленно пущена была въ ходъ. Цѣлыя сотни непокорнаго духовенства подверглись различнымъ наказаніямъ въ первый же годъ служенія новаго архіепископа. Десятки изъ этихъ сотенъ по-

---

ихъ у Daniel. Codex liturgicus, т. III, 451, 459, 463 и въ переводѣ епископа Іоанна въ журн. Чтен. въ обществѣ любителей дух. просвѣщ. 1881 г., ч. II, 440, 446),—«во время крещенія младенцевъ не заставляли ли воспріемниковъ отвѣчать отъ ихъ собственнаго имени на установленные вопросы, а не отъ имени дѣтей, какъ это предписано въ общемъ молитвенникѣ?» (Вопросы эти см. у Daniel, т. III, 449, 458 и русск. перев. въ томъ же годѣ и части Чтен. общ. люб. д. пр. стр. 439, 446) — «не уклонялись ли отъ совершенія чина частнаго крещенія дѣтей въ домахъ и чрезъ это не позволили ли какому нибудь дитяти умереть неокрещеннымъ?— Не отказывались ли когда нибудь совершать обрядъ, называемый воцерковленіемъ женщины?» (пунктъ 12). «Вполнѣ ли согласно съ предписаніями общаго молитвенника совершали таинство причащенія? не прибавляли ли, не сокращали ли, или не перемѣняли ли чего нибудь?» (пунктъ 18). «Не совершали ли браковѣнчаніе какъ нибудь иначе, чѣмъ предписываетъ книга, и—безъ обручальнаго кольца? Особенно не выпускали ли словъ, что Богъ освятилъ брачное состояніе въ достоинство превосходной тайны (an excellent mystery) и что бракомъ изображается духовный бракъ и единеніе между Христомъ и церковью Его?» (пунктъ 11-й. Слова молитвенника о бракѣ см. у Daniel, т. III, 485; русск. перев. Чтен. общ. люб. дух. просвѣщ. 1881 г., ч. II, 465).—«Не измѣняли ли содержанія молитвъ, установленныхъ при погребеніи и вчастности не выпускали ли словъ: мы предаемъ сіе тѣло землѣ... въ твердомъ упованіи воскресенія къ вѣчной жизни?» (пунктъ 16. Слова эти см. у Daniel, т. III, 503, русск. перев. въ томъ же журн. части и годѣ, стр. 477). «Не измѣняли ли вы изложенный въ книгѣ текстъ литаніи» (см. ее у Daniel, т. III, 364—373; русск. перев. въ томъ же журн. за 1881 г. ч. II, стр. 148—153) «и не выпускали ли ее совсѣмъ?» (п. 14). «Всѣ ли чтенія (lessons) изъ Священнаго Писанія, положенныя въ книгѣ молитвъ, исполняли вы точно, не замѣняли ли другими или совсѣмъ не выпускали ли какихъ?» (п. 15). «Думаете ли вообще, что вся книга богослуженія благочестива, богоугодна, согласна со Словомъ Божіимъ или по крайней мѣрѣ не противорѣчитъ ему? Если нѣтъ, то въ чемъ именно она противорѣчитъ?» (пункты 7 и 17).

несли кары очень тяжкія—окончательное лишеніе должности, продолжительное тюремное заключеніе и проч. Еще во время первой визитаціи епархій своего округа, какую по обыкновенію производятъ англійскіе примасы непосредственно послѣ вступленія на архіепископскую каѳедру, Уайтгифтъ подвергъ запрещенію (suspended) не одну сотню пасторовъ, не соглашавшихся подписываться подъ вышеупомянутые три пункта, особенно подъ тотъ изъ нихъ, который гласилъ, что общій молитвенникъ не содержитъ ничего противнаго Слову Божію. Ниль, ссылаясь на рукописи, какими, по его словамъ, онъ пользовался, насчитываетъ такихъ запрещенныхъ пасторовъ до 233 человѣкъ въ шести графствахъ: норфолькскомъ, суффолькскомъ, суссекскомъ, эссекскомъ, кентскомъ, линкольнскомъ, „кромѣ значительнаго числа въ самомъ Лондонѣ и въ епархіи петерборосской (diocese of Peterborough) и кромѣ количества, пропорціональнаго сейчасъ указанному въ разныхъ другихъ городахъ и графствахъ“. Сорокъ девять изъ этихъ наказанныхъ сразу и окончательно потеряли свои мѣста (were deprived at once) [1]. Многіе пасторы изъ графствъ оксфордскаго, кембрижскаго, изъ епархій элійской, эксетерской, изъ разныхъ отдѣльныхъ городовъ также подверглись карѣ архіепископа [2]. Изъ подчиненныхъ Уайтгифту епископовъ самымъ усерднымъ и дѣятельнымъ въ искорененіи пуританизма оказывался Эльмеръ лондонскій. Какъ членъ высокой коммиссіи, Эльмеръ, производя въ 1584 г. визитацію эссекскаго графства, зáразъ 38 пасторовъ подвергъ тамъ запрещенію [3]. Ревность архіепископа

---

[1]) Neal, I, 263.

[2]) Это видно изъ приводимыхъ и упоминаемыхъ у Neal'я петицій самихъ пасторовъ, ихъ покровителей и прихожанъ изъ названныхъ мѣстъ; петиціи во множествѣ посыпались, лишь только началась архіепископская расправа. См. Neal, I, 265, 268, 288.

[3]) Hopkins, т. III, 31; Neal, I, 281 и примѣч., гдѣ приведены имена наказанныхъ пасторовъ. Marsden. Early Purit. 168.

въ дѣлѣ очищенія церкви отъ нонконформизма не была лишь кратковременнымъ порывомъ новаго неопытнаго дѣятеля, принимающагося за исполненіе своихъ обязанностей со всей энергіей, но потомъ быстро охладѣвающаго и при первыхъ серьезныхъ столкновеніяхъ съ препятствіями впадающаго въ состояніе апатіи. Усердіе Уайтгифта въ указанномъ направленіи нѣсколько поубавилось лишь подъ конецъ жизни архіепископа (ум. февр. 1604 г.), а ревность его ближайшаго сотрудника, лондонскаго епископа, не прекращалась до его смерти (ум. въ іюнѣ 1594 г.). Поэтому со времени назначенія или, точнѣе сказать, возобновленія (въ дек. 1583 г.) высокой коммиссіи, начавшей свою дѣятельность съ 1584 года, общее количество караемаго духовенства въ каждый изъ послѣдующихъ годовъ не уменьшалось, но даже увеличивалось. Виновные подвергались иногда очень продолжительнымъ наказаніямъ, длившимся года два, три и даже болѣе [1]). Въ каждомъ послѣдующемъ году общая цифра наказываемыхъ сама собой увеличивалась остатками отъ года предъидущаго и если вѣрить тому авторитету, на которой ссылается Ниль, то въ концѣ 80-хъ годовъ доросла даже до цѣлой трети общаго количества пасторовъ Англіи [2]). Прогрессивно возраставшее количество лицъ, подвергавшихся при Уайтгифтѣ различнымъ наказаніямъ, есть одинъ изъ при-

---

[1]) См. у Neal'я напр. дѣло нѣкоего пастора Benison'a, сидѣвшаго въ тюрьмѣ повидимому не менѣе пяти лѣтъ (т. I, 285—286 и у Hopkins, II, 438 примѣч.),—дѣло Удэля, тянувшееся три года (1590—1592), и кончившееся тѣмъ, что самъ подсудимый (въ концѣ 1592 г.) умеръ въ тюрьмѣ Marchalsea (Neal, I, 330—337);— у Hopkins, т. III, 33—36: дѣло пастора Сеттля, просидѣвшаго въ тюрьмѣ около шести лѣтъ (съ 1586 г.) и др.

[2]) Neal, I, 311; Marsden. Early Purit. 168—169. Ниль въ данномъ случаѣ ссылается на слова Феннера, современника описываемыхъ событій, утверждающаго, что «a third part of ministers of England were covered with a cloud of suspensions», если только тутъ нѣтъ преувеличенія, потому что Феннеръ принадлежалъ къ пуританской партіи. См. у Neal, I, 316—317.

мѣровъ того очень обыкновеннаго явленія, что чѣмъ строже власть начинаетъ требовать исполненія какого нибудь предписанія или закона, чѣмъ взыскательнѣе она становится и чѣмъ внимательнѣе разслѣдуетъ нарушенія его, тѣмъ больше обнаруживается виновниковъ. Уайтгифтъ получилъ спеціальное порученіе отъ королевы очистить англиканскую церковь отъ нонконформизма, ввести строгое единообразіе. Если принять во вниманіе филологическій составъ названія „нонконформистъ", то есть не сообразующійся съ формою, не подчиняющійся формѣ—въ данномъ случаѣ правиламъ англиканскаго церковнаго устава, — то въ разрядъ нонконформистовъ могъ попадать и дѣйствительно попадалъ всякій изъ пасторовъ, кто позволялъ себѣ хотя бы незначительныя отступленія отъ устава и настойчиво отказывался прекратить эти свои отступленія, не желая исполнять во всей точности церковныя предписанія, сдѣлаться, какъ говорили тогда, строгимъ конформистомъ. Само собой разумѣется, что число такихъ нонконформистовъ, попадавшихъ подъ судъ, могло увеличиваться или сокращаться и дѣйствительно расширялось или съуживалось въ зависимости отъ той или другой степени требовательности со стороны церковной власти относительно точнаго выполненія церковныхъ предписаній. Если напр. епархіальный епископъ оказывался снисходительнымъ, не обращалъ вниманія на разныя, особенно на незначительныя, уклоненія духовенства отъ узаконенной униформенности, не безпокоилъ за это свой подчиненный клиръ, подвѣдомые такому епископу пасторы, на дѣлѣ бывшіе въ той или другой мѣрѣ нонконформистами, подъ судъ не попадали, благополучно продолжали служить на своихъ мѣстахъ и епархія съ оффиціальной, показной стороны считалась вполнѣ англиканскою, незараженною недугами нонконформизма. Но какъ скоро на туже самую епархію попадалъ другой епископъ, гораздо болѣе своего предшественника ревностный въ наблюденіи за точнымъ исполненіемъ предписаній цер-

ковнаго устава, съ точки зрѣнія этого новаго епархіальнаго начальника оказывалось, что въ его округѣ множество лицъ, достойныхъ наказанія. Строгій охранитель англиканскихъ порядковъ, архіепископъ Уайтгифтъ дѣйствительно находилъ въ епархіяхъ своей провинціи множество виновниковъ. Поэтому при Уайтгифтѣ борьба англиканства съ пуританствомъ, ослабѣвшая за время правленія Гриндэля, возгорѣлась съ новою силою, а по напряженности и по размѣрамъ даже превзошла борьбу при Паркерѣ.

Большое значеніе въ данномъ случаѣ имѣлъ личный характеръ самого архіепископа. Въ лицѣ Уайтгифта королева нашла человѣка по самой природѣ и воспитанію предпочитавшаго требовать подчиненія, какъ долга, и добиваться этой цѣли не снисходительностью, а принужденіемъ. Какъ свидѣтельствуетъ частная жизнь архіепископа, у него не было недостатка ни въ симпатичныхъ качествахъ характера, ни въ благочестіи, и его современники, знакомые съ нимъ съ этой стороны, говорятъ о немъ съ любовью и почтеніемъ. По учености Уайтгифтъ былъ выше многихъ богослововъ своего времени и если бы жилъ въ болѣе гуманныя времена, могъ бы считаться въ англиканской церкви „однимъ изъ яркихъ свѣтильниковъ“ [1]). Какъ дѣятель церковный по взглядамъ своимъ искренно и сознательно, а не изъ лести и угодливости, Уайтгифтъ сходился съ королевой, которая въ немъ „нашла человѣка по сердцу своему“ [2]). Примасъ подобно королевѣ держался убѣжденія, что не строгость, какъ утверждали защитники пуританъ, а напротивъ снисходительность была причиною церковнаго раскола [3]). Поэтому въ теченіе сво-

---

[1]) Marsden. Early Purit. 126, 279. Mountfield. The church and the puritans, ed. 3, London 1881, стр. 5—6.

[2]) Froude, XII, 491.

[3]) Not severity, but lenity hath bred this (т. е. пуританскую) schism in the church — писалъ Уайтгифтъ Борлею въ сентябрѣ 1584 г. См. у Hopkins, II, 437.

его служенія Уайтгифтъ оказывался точнымъ исполнителемъ воли верховной правительницы церкви. По дѣламъ церковной администраціи между королевой и архіепископомъ установилось и поддерживалось полное согласіе, а въ трудныхъ случаяхъ начальнической своей дѣятельности онъ находилъ въ государынѣ могущественную защитницу, выручавшую его изъ всякихъ затрудненій и опасностей, возникавшихъ предъ нимъ вслѣдствіе его строгостей. Примасъ и королева имѣли одну и туже цѣль—водворить конформизмъ путемъ наказаній. Поэтому власть короны по церковнымъ дѣламъ почти всецѣло перешла къ архіепископу. Борлей и Уольсингэмъ нерѣдко протестовали и желали обуздать жестокаго прелата, но въ церковныхъ дѣлахъ его власть была сильнѣе ихъ вліянія, потому что Уайтгифтъ лишь осуществлялъ на дѣлѣ тѣ самые принципы, которымъ не менѣе горячо, чѣмъ и сама королева, онъ симпатизировалъ [1]). Будучи крайнимъ приверженцемъ кальвинова вѣроученія и въ этомъ отношеніи расходясь съ королевой, не имѣвшей расположенія къ кальвиновой догматикѣ, Уайтгифтъ въ тоже время оказывался ни сколько не менѣе Елизаветы ревностнымъ охранителемъ особенностей англиканскаго церковнаго строя и богослуженія, и потому изъ современниковъ этого архіепископа едва ли, кромѣ его самого, можно выбрать какое нибудь другое лицо въ качествѣ примѣра, на которомъ бы такъ же наглядно, какъ и на этомъ примасѣ, отразился двойственный характеръ англиканскаго исповѣданія, соединившаго въ себѣ протестантское

---

[1]) Marsden, тамъ же, 127. Говоря точнѣе, послѣдній изъ трехъ примасовъ Елизаветы получилъ отъ королевы не больше власти, чѣмъ Паркеръ и Гриндэль. Уайтгифтъ только умѣлъ пользоваться своей властью больше Гриндэля и въ полномъ согласіи съ намѣреніями королевы. Hopkins, II, 392. Поэтому Елизавета имѣла обыкновеніе иронически называть архіепископа своимъ чернымъ супругомъ (black husband), указывая этимъ и на свою солидарность съ нимъ и на цвѣтъ его костюма. Hopkins, II, 445.

вѣроученіе съ полу-католическимъ церковнымъ строемъ и богослуженіемъ. Въ личныхъ убѣжденіяхъ архіепископа догматика Кальвина примирялась съ англиканскими церковными учрежденіями. Уайтгифтъ поэтому не понималъ, отъ чего бы то же самое не могло быть и у всего остальнаго англійскаго духовенства и почему среди клира господствующей церкви многіе питаютъ нерасположеніе къ англиканской обрядности, критикуютъ богослуженіе, отступаютъ отъ церковнаго устава, не хотятъ слушаться начальственныхъ распоряженій епископовъ, архіепископа и конвокаціи. Въ этой непокорности Уайтгифтъ не видѣлъ ничего кромѣ непростительнаго упрямства и возмущенія и для достиженія своей цѣли, для подчиненія непослушныхъ, не находилъ иныхъ лучшихъ мѣръ, кромѣ насилія. Насиліе обыкновенно вызываетъ сопротивленіе, поэтому чѣмъ настойчивѣе архіепископъ принимался за свое дѣло, тѣмъ упорнѣе становилась оппозиція. — Поводомъ къ столкновеніямъ между двумя сторонами, то есть пуританскимъ духовенствомъ и архіепископомъ, руководившимъ высокую коммиссію, служило нежеланіе пуританъ подписываться подъ архіепископскіе три пункта, точнѣе подъ два изъ трехъ, и нежеланіе обвиняемыхъ отвѣчать подъ присягой ex officio, когда отъ кого нибудь изъ нихъ члены высокой коммиссіи требовали этого. Сущность дѣла конечно заключалась не въ самыхъ подписяхъ или присягѣ ex officio, а въ тѣхъ тенденціяхъ, какія имѣла сторона требовавшая подписей и присяги, и сторона, отказывавшая въ повиновеніи. Первымъ изъ трехъ пунктовъ предписывалось признаніе главенства королевы въ церковныхъ и мірскихъ дѣлахъ. Пуритане обыкновенно пользовались всякими удобными случаями заявлять о своемъ вѣрноподданствѣ и отстранять отъ себя обвиненія въ мятежническихъ и революціонныхъ замыслахъ,—доказывать, что они покорные подданные королевы, признаютъ и церковное ея главенство, по скольку оно не противорѣчитъ Слову Божію. Понятіе объ этомъ гла-

венствѣ, какъ мы знаемъ, не отличалось опредѣленностью, оказывалось очень растяжимымъ, поэтому могло быть истолковано въ смыслѣ довольно ограниченномъ, напр. въ томъ значеніи, что королева имѣетъ одинаковую власть какъ надъ мірянами, такъ и надъ духовенствомъ, обязуется охранять протестантство отъ нападеній папистовъ и еретиковъ и заботиться о насажденіи доброй нравственности между своими подданными. Понимая церковное главенство короны въ значеніи сейчасъ указанномъ и ему подобныхъ, пуритане ничего не имѣли противъ супремата королевы и не отказывались подписываться подъ первый пунктъ архіепископа. Камнемъ соблазна служили для нихъ главнымъ образомъ второй и третій пункты. Признать общій молитвенникъ за согласный во всемъ со Словомъ Божіимъ ближайшимъ образомъ значило объявить ненужными и даже незаконными тѣ поправки и измѣненія въ богослужебной книгѣ, какихъ пуритане постоянно добивались, значило отказаться отъ мысли о продолженіи реформаціи, примириться со всѣми обрядовыми особенностями англиканства, какія считались остатками папизма и причиняли пуританской совѣсти тяжкія мученія. Подпись къ чинопослѣдованіямъ англиканскихъ посвященій была равносильна отреченію отъ всякой надежды на введеніе пресвитеріанства, — это особенно для тѣхъ людей, которые года черезъ три потомъ усердно принялись подписывать книгу дисциплины, изложенную выше [1]). Тоже слѣдуетъ сказать и относительно подписей ко всѣмъ 39 членамъ англиканскаго символа. По парламентскому статуту 13-го года Елизаветы обязательною признавалась подпись только къ статьямъ догматическимъ [2]). Епископы еще при Паркерѣ въ данномъ случаѣ требованіями своими пошли

---

[1]) Подписи къ ней стали собираться съ 1586 года. Neal, I, 314.

[2]) To all articles of religion, which only concern the confession of the true christian faith. 13 Elizab. cap. XII.

далѣе парламентскаго статута и заставляли духовенство скрѣплять рукоприкладствомъ всѣ 39 статей безъ исключенія [1]). Тоже сдѣлалъ и Уайтгифтъ. Между тѣмъ статья 36-я, не утвержденная парламентомъ 1571 года и авторизующая чинопослѣдованія англиканскихъ рукоположеній, заявляетъ вопреки пуританскому убѣжденію, что въ этихъ чинопослѣдованіяхъ не содержится ничего суевѣрнаго или противнаго благочестію, а статья 34-я, тоже не утвержденная, говоритъ тономъ, очень враждебнымъ пуританству. Она приписываетъ значеніе авторитету церкви и, по пуританскимъ понятіямъ, этимъ унижаетъ авторитетъ Библіи. Статья 34-я учитъ, что „каждая національная церковь имѣетъ право вводить обряды, установляемые властію только человѣческою", но вмѣстѣ съ тѣмъ высказывается противъ права личнаго сужденія, внушая, что „всякій, кто намѣренно, по своей волѣ, руководясь своимъ частнымъ сужденіемъ (through his private judgement) станетъ открыто нарушать преданія и церемоніи церковныя, не противорѣчащія Слову Божію и установленныя властью общественной" (т. е. государственной и церковной—by common autority), „тотъ, какъ нарушитель церковнаго порядка, противникъ власти государственной и оскорбитель совѣсти слабыхъ братій, долженъ быть публично изобличаемъ, да и прочіе имутъ страхъ". Стало быть по своему внутреннему смыслу пуританская оппозиція противъ подписей ко всѣмъ статьямъ символа являлась собственно борьбой противъ церковнаго авторитета и — за право личнаго сужденія, прикрывавшееся авторитетомъ Библіи. Пуритане постоянно имѣли обыкновеніе противопоставлять авторитету церкви авторитетъ Библіи. Нѣтъ нужды много доказывать, и исторія протестантизма достаточно убѣдительно уже доказала, что мнившіе руководствоваться авторитетомъ только одной Библіи въ сущности руководились своими субъективными, личными убѣжденіями. Чтеніемъ Библіи, какъ книги, само собой предполагается пони-

[1]) См. напр. выше, стр. 327—328.

маніе ея. Въ Библіи не мало насчитывается мѣстъ. допускающихъ различное пониманіе. Между тѣмъ для всякаго ясно, что священные писатели не могли со словами и изреченіями своими соединять всѣхъ тѣхъ. часто различныхъ до противоположности, смысловъ. въ какихъ эти изреченія и слова понимались и понимаются разными протестантскими толкователями Слова Божія. Протестантство насильственно расторгло естественный союзъ Библіи и церкви, Священнаго Писанія и Священнаго Преданія. Этотъ союзъ расторгнутъ былъ и въ англиканствѣ. Но это вѣроисповѣданіе не отличалось и въ первый періодъ своей исторіи послѣдовательностью и логичностью въ развитіи своихъ началъ сравнительно съ лютеранствомъ и особенно съ кальвинизмомъ, не отличается этими качествами и до настоящаго времени. Не логичнымъ оказывалось и положеніе архіепископа Уайтгифта, который, какъ охранитель англиканства, на практикѣ отступилъ отъ протестантскихъ принциповъ въ своей борьбѣ съ пуританами.— Уайтгифтъ былъ конечно протестантъ и въ вопросахъ теоретическаго богословія строго держался кальвиновой догматики. Однако тѣхъ выводовъ изъ основныхъ доктринъ кальвинизма, какіе по отношенію къ церковному устройству и богослуженію въ этомъ случаѣ дѣлалъ самъ женевскій реформаторъ, Уайтгифтъ не хотѣлъ допускать и твердо отстаивалъ тѣ самыя особенности англиканскаго церковнаго строя, какія, по мнѣнію Кальвина, оказывались вредными остатками папизма и не согласовались съ пуританскими понятіями о такъ называемой библейской простотѣ церкви и апостольской чистотѣ ея. Мало того, что практическихъ выводовъ Кальвина Уайтгифтъ не допускалъ самъ, онъ требовалъ, чтобы и подчиненные не дѣлали этого. Для подобнаго требованія, понятно, нужно было находить какую нибудь опору, какое нибудь авторитетное основаніе. У архіепископа не отыскивалось въ сущности никакой иной опоры, кромѣ указанія на долгъ повиновенія государственной и церковной власти. Но что

было дѣлать въ томъ случаѣ, когда пуритане въ противовѣсъ такому долгу выставляли требованія своей совѣсти, когда, отождествляя эти требованія совѣсти съ велѣніями Божіими, спрашивали: *справедливо ли предъ Богомъ слушать васъ болѣе, нежели Бога?* (Дѣян. IV, 19). Оставалось добиваться отъ пуританъ покорности только внѣшнимъ принужденіемъ, оставалось лишь отнимать право слова и насильно заставлять молчать всѣхъ тѣхъ людей, которые заявляли, что долгъ повиновенія власти имѣетъ свои границы. Уайтгифтъ и его суффраганы такъ и поступали и притомъ съ замѣчательною настойчивостью [1]). Уайтгифту, какъ оффиціальному охранителю англиканства, конечно необходимо было бороться съ пуританами—постоянными критиками и противниками англиканскаго церковнаго строя. Архіепископъ понималъ, что протестантскій принципъ личнаго сужденія, протестантскій субъективизмъ пуританъ можетъ повести духовенство слишкомъ далеко, создать такое положеніе дѣла, при которомъ невозможнымъ будетъ никакой порядокъ въ церкви.

---

[1]) Ниль напр. разсказываетъ, что мистеръ Gifford, пасторъ изъ города Malden'а (эссек. граф.), очень уважаемый и усердный проповѣдникъ, впослѣдствіи полемизировавшій съ броунистами, попалъ въ тюрьму за проповѣдь, что повиновеніе власти имѣетъ границы (for preaching up a limited obedience to the magistrate). Когда затѣмъ послѣ слѣдствія Gifford былъ освобожденъ изъ тюрьмы за недостаткомъ уликъ, епископъ лондонскій для наблюденія за нимъ послалъ своихъ шпіоновъ и, обвинивъ его за нонконформизмъ, снова посадилъ въ тюрьму. Вслѣдствіе петиціи Malden'скихъ прихожанъ, покрытой слишкомъ пятьюдесятью подписями, принадлежавшими между прочимъ и именитымъ гражданамъ—бэйлифамъ, мировымъ судьямъ, ольдермэнамъ и викарію, т. е. помощнику потерпѣвшаго пастора, за Gifford'а вступился предъ архіепископомъ лордъ казначей. Но Уайтгифтъ отвѣчалъ лорду, что «самъ готовъ лучше умереть или все время жить въ тюрьмѣ, чѣмъ ослабить строгости; если оказать снисхожденіе одному, это можетъ дать поводъ и другимъ ожидать того же самаго; оттого погибнетъ все дѣло, ради котораго онъ, архіепископъ, трудится; въ заключеніе архіепископъ просилъ лорда не поощрять дерзкихъ людей письмами въ защиту ихъ». Neal, I, 283; Hopkins, III, 505.

„Мнѣ не стóитъ оставаться на своемъ мѣстѣ, если въ епархіи всякій кюратъ будетъ вступать со мной въ споръ и я не въ состояніи окажусь исполнять свой долгъ въ отношеніи къ королевѣ, если буду встрѣчать въ дѣятельности своей помѣхи,“—отвѣчалъ Уайтгифтъ на ходатайства разныхъ высокопоставленныхъ лицъ, писавшихъ ему въ защиту наказаннаго духовенства. „Никакая церковь не должна позволять, чтобы ея похвальные обряды подвергались небреженію; наказанные церковнослужители хотя не еретики, но все таки они схизматики, такъ какъ возбудили въ церкви споры относительно предметовъ, не необходимыхъ для спасенія“ [1]). Считая пуританъ за капризныхъ, непокорныхъ и мятежныхъ мечтателей, которые ни за что не захотятъ оставаться довольными узаконеннымъ церковнымъ порядкомъ, постоянно критикуютъ его съ точки зрѣнія своихъ личныхъ фантазій, стремятся къ низверженію церковнаго строя, угрожаютъ анархіей, Уайтгифтъ въ дѣятельности своей круто повернулъ въ сторону противоположную протестантскому принципу личнаго сужденія и противопоставилъ ему принципъ церковнаго авторитета. Протестантъ въ теоріи, но вмѣстѣ съ тѣмъ поклонникъ порядка, дисциплины и униформенности въ церкви, Уайтгифтъ начиналъ разсуждать совсѣмъ не по-протестантски, когда представлялась необходимость примѣнять теоретическія положенія протестантизма къ фактамъ дѣйствительности. О церковной власти, объ устройствѣ англиканской церкви, о ея богослуженіи Уайтгифтъ при столкновеніи съ своими оппонентами, вопреки протестантской логикѣ, принимался говорить тономъ, свойственнымъ скорѣе кардиналу или прелату римской церкви, чѣмъ протестантскому церковнослужителю. Высказавъ нѣкогда въ спорѣ съ Картрайтомъ мысль, что формы церковнаго устройства могутъ измѣняться сообразно условіямъ государственной жизни, что для христіанства та или иная

[1]) Neal, I, 268; Hopkins, II, 378.

форма церковнаго строя безразлична, что и пресвитеріанство столь же полезно, какъ и епископатъ, и дѣйствительно съ успѣхомъ служитъ своей цѣли въ реформированныхъ церквахъ [1]), Уайтгифтъ, какъ англиканскій примасъ, тѣмъ не менѣе напр. не желалъ допускать къ духовному служенію пасторовъ, имѣвшихъ только пресвитеріанское рукоположеніе, и, какъ показываетъ исторія процесса надъ Трэверсомъ, даже доходилъ въ этомъ случаѣ до требованія, чтобы подобныя лица, желавшія служить въ англиканской церкви, принимали рукоположеніе вновь и непремѣнно отъ епископа [2]).

---

[1]) См. выше, стран. 306—308.

[2]) Когда dr. Alvey за своей болѣзнью оставилъ должность настоятеля въ церкви Тэмпля, онъ предъ своей смертью (августа 1584 г.) рекомендовалъ себѣ въ преемники своего друга Трэверса, уже около четырехъ лѣтъ служившаго помощникомъ (lecturer) ему въ Тэмплѣ, гдѣ оба эти дѣятеля успѣшно пропагандировали пуританскіе обычаи и мнѣнія. Корпорація Тэмпля и сама желала видѣть Трэверса настоятелемъ. Но архіепископъ рѣшительно заявилъ, что, если Трэверсъ (который былъ рукоположенъ въ пасторы въ 1578 году пресвитеріанами въ Антверпенѣ) не согласится принять новое рукоположеніе по чину англиканской церкви и не подпишетъ всѣхъ статей символа, не будетъ допущенъ къ служенію. Ревнитель пресвитеріанства конечно не согласился на указанныя условія, выставляя на видъ, что ихъ исполненіемъ онъ призналъ бы недѣйствительными пресвитеріанскія рукоположенія: онъ рукоположенъ пресвитеріанами, единовѣрцами англичанъ, и если не признавать пресвитеріанскихъ рукоположеній дѣйствительными, то въ силу послѣдовательности пришлось бы всѣхъ иностранныхъ протестантовъ, переселяющихся въ Англію, перекрещивать. — Мѣсто настоятеля занялъ Гукеръ (уже въ мартѣ 1585 года, такъ какъ дѣло о замѣщеніи этой вакансіи затянулось). Трэверсъ все таки противъ воли архіепископа остался въ Тэмплѣ въ качествѣ помощника Гукера и проповѣдывалъ тамъ еще немного болѣе года, но потомъ архіепископъ подвергъ его запрещенію (въ мартѣ 1586 г.) и, не смотря на всѣ старанія и хлопоты Трэверса о снятіи запрещенія, архіепископъ не согласился это сдѣлать, вслѣдствіе чего Трэверсъ оставилъ Англію и по приглашенію Лофтуса, архіепископа дублинскаго, удалился въ Дублинъ, гдѣ и получилъ мѣсто въ тамошнемъ протестантскомъ университетѣ. Hopkins, III, 44—71; Neal, I, 291, 303—305; Marsden. Early Puritans, 235—237, но у

Теоретически признавая согласно статьямъ XIX и XXI англиканскаго символа погрѣшимость видимой церкви и вселенскихъ соборовъ не только въ устроеніи церемоній, но даже и въ предметахъ вѣры, Уайтгифтъ однако со всею твердостью и неуступчивостью отстаивалъ неприкосновенность каждаго англиканскаго обычая [1]), каждаго обряда, неизмѣнность каждой фразы въ книгѣ англиканскаго богослуженія [2]). Если пуритане не хотятъ подписывать книгу богослуженія, разсуждалъ Уайтгифтъ, значитъ, этимъ заявляютъ, что въ Англіи ни богослуженіе, ни совершеніе таинствъ не угодны Богу; если не подписываются подъ чинопослѣдованія рукоположеній, стало быть, хотятъ сказать, что въ Англіи нѣтъ ни церкви, ни истиннаго священства (no true ministry, nor church), а не желающіе подписываться подъ статьи символа хотятъ сказать, что ученіе нашей церкви не истинно. Всѣ такіе люди—схизматики, они сами себя отлучаютъ отъ церкви, за это нужно искоренять ихъ изъ нея (they should be turned out of it) [3]). Уайтгифтъ слѣдовательно не хотѣлъ допускать средины между двумя альтернативами, какъ дѣлали это пуритане. По мнѣнію архіепископа англиканская церковь или во всемъ безуко-

---

послѣднихъ двухъ историковъ есть ошибки въ хронологіи и неточности въ разсказѣ.

[1]) Напр. жалуясь въ мартѣ 1585 г. на нижнюю палату парламента, которая приняла нѣсколько биллей, враждебныхъ установленному церковному строю, и прося у королевы заступничества, архіепископъ между прочимъ писалъ: «они» (то есть депутаты нижней палаты парламента) «одобрили билль, который предоставляетъ свободу вступать въ бракъ во всякое время года безъ ограниченія, вопреки постоянно соблюдавшимся у насъ древнимъ канонамъ,—билль, возводящій поношеніе на церковь, какъ будто до настоящаго времени она поддерживала заблужденіе». Neal, I, 297; Hopkins, II, 480—481.

[2]) См. 24 вопросныхъ статьи, выдержки изъ коихъ приведены выше, на стран. 469 и въ примѣч.

[3]) Neal, I, 264.

ризненна или она не есть церковь. Слѣдовательно не должно быть и никакого компромисса въ отношеніяхъ подчиненныхъ къ церковной власти. Только тѣ истинные служители церкви, которые безусловно подчиняются высшей церковной власти; всѣ прочіе, которые добиваются разныхъ уступокъ въ пользу протестантства и торгуются изъ-за нихъ съ епископами, суть схизматики и мятежники. Въ этихъ и подобныхъ разсужденіяхъ очевидно сказывался начавшій все болѣе и болѣе замѣтно развиваться духъ англиканской исключительности въ отношеніи къ континентальному протестантизму, подъ вліяніемъ котораго и возникло англійское пуританство. Кальвинская догматика еще продолжала пользоваться авторитетомъ среди англиканскихъ богослововъ и самъ Уайтгифтъ, какъ увидимъ въ своемъ мѣстѣ, выступилъ на защиту основныхъ догматовъ кальвинизма, когда они начали подвергаться спорамъ въ кембрижскомъ университетѣ въ 90-хъ годахъ XVI вѣка; однако Уайтгифтъ и подобные ему англиканцы уже стали все болѣе и болѣе чуждаться мысли о церковномъ общеніи съ заграничными протестантами и своемъ духовномъ съ ними родствѣ и смотрѣть на епископатъ, какъ на существенную особенность англиканства, исключающую возможность церковнаго общенія съ пресвитеріанами. Вмѣстѣ съ тѣмъ и общій молитвенникъ у этихъ богослововъ сталъ пріобрѣтать значеніе книги священной и неприкосновенной, которая не подлежитъ отмѣнѣ и не нуждается въ поправкахъ. Напр. когда пуритане обратились съ просьбой о заступничествѣ къ членамъ тайнаго совѣта, а эти послѣдніе стали ходатайствовать за просителей предъ архіепископомъ, онъ даже выразилъ свое удивленіе, что высокопоставленныхъ лицъ осмѣливаются втягивать въ свое дѣло надменные люди (т. е. пуритане), которые вооружаются противъ установленной религіи и „противъ книги богослуженія, написанной съ великимъ тщаніемъ и утвержденной высочайшимъ автори-

тетомъ“ [1]). Административная дѣятельность Уайтгифта такимъ образомъ имѣла цѣлью упроченіе церковной униформенности и шла въ направленіи англиканской исключительности.

Но по мѣрѣ того, какъ архіепископъ старался точно и опредѣленно размежевать обѣ церковныя партіи — англиканскую и пуританскую, окружавшая первую партію граница съуживалась и наоборотъ раздвигались предѣлы, обозначавшіе вторую партію. Какимъ образомъ оказывалось такое обратное отношеніе въ границахъ партій, понять не трудно, если принять во вниманіе недостаточно опредѣленный характеръ той категоріи людей, какихъ называли въ то время пуританами. Дѣло въ томъ, что между двумя противоположностями, между строго англиканской партіей и партіей ревностныхъ поклонниковъ пресвитеріанства, мечтавшихъ о низверженіи епископата и о переустройствѣ англиканской церкви по швейцарскимъ или шотландскимъ образцамъ, находилось довольно много такихъ личностей, которыя занимали, такъ сказать, средину между этими двумя лагерями. Уайтгифтъ причислялъ и эту средину уже къ пуританскому лагерю. Но составлявшіе эту неопредѣленную, промежуточную категорію не были ни ревностными англиканцами, ни строгими приверженцами пресвитеріанства. Ко всякому сектантству они питали отвращеніе и потому вовсе не желали разрывать связи съ установленною церковью. На епископатъ они не смотрѣли, какъ на учрежденіе, не согласное съ Библіей. Нѣкоторые изъ нихъ, правда, дѣлали возраженія и противъ епископскаго института, но несущественныя, не касавшіяся самой идеи этого учрежденія. Они напр. протестовали противъ широкой

[1]) He wondered at the presumption of the ministers (т. е. духовенства)... and at their proud spirit, to dare to offer to dispute before so great a body against the religion established by law, and against a book so painfully penned, and confirmed by the highest authority. Neal, I, 268.

власти епископовъ въ гражданскихъ дѣлахъ, соблазнялись свѣтскими епископскими титулами и должностями, богатыми доходами епископовъ и т. п. и особенно сѣтовали на властное, надменное обращеніе нѣкоторыхъ епископовъ съ своими подчиненными; въ общемъ слѣдовательно возставали противъ омірщенія англиканскаго епископата, противъ смѣшенія въ немъ гражданскаго элемента съ церковнымъ. Иногда изъ-за немногаго эти люди не хотѣли мириться вполнѣ также и съ англиканскимъ богослуженіемъ и церковной обрядностью. Въ общемъ они готовы были руководствоваться узаконенною книгою богослуженія и дѣйствительно сообразовались съ ней, но отвергали нѣкоторые отдѣльные обряды, предписанія и обычаи, установленные этою книгою. Одинъ напр. ни за что не соглашался при совершеніи богослуженія надѣвать сёрплиса [1]), другой—дѣлать крестное знаменіе при крещеніи, третій крайне соблазнялся употребленіемъ обручальнаго кольца, четвертый не хотѣлъ читать неканоническихъ книгъ (по англиканской терминологіи — апокрифовъ) за богослуженіемъ, у пятаго совѣсть сильно мучилась изъ-за какихъ нибудь двухъ-трехъ, находящихся въ общемъ молитвенникѣ, фразъ, шестой насчитывалъ въ англиканскомъ богослуженіи даже и до десятка предметовъ соблазнительныхъ, при вступленіи въ должность настойчиво торговался изъ-за нихъ съ своимъ епархіальнымъ епископомъ и наконецъ добивался диспенсаціи, получивъ обѣщаніе, что его не станутъ безпокоить за нѣкоторыя упущенія изъ богослужебной книги. Даже и въ самый разгаръ борьбы при Уайтгифтѣ между двумя сторонами тѣ условія, на какихъ пуритане этого умѣреннаго направленія изъявляли готовность вполнѣ подчиниться власти церковной, не оказывались ни многочисленными, ни очень важными, какъ можно это

---

[1]) См. у Neal'я замѣтки напр. о пасторахъ Knight'ѣ, Negus'ѣ и др. I, 282—283. Marsden, Early Puritans, 169.

видѣть изъ разныхъ петицій и сочиненій, въ которыхъ просители ходатайствовали предъ государственнымъ совѣтомъ, парламентомъ, конвокаціей и предъ самимъ архіепископомъ о снисхожденіи и обсуждали съ своей стороны вопросъ объ умиротвореніи церкви [1]). Но Уайтгифтъ ни на какія самыя незначительныя уступки въ пользу пуританскихъ понятій не хотѣлъ идти и даже не вѣрилъ въ искренность умѣренныхъ пуританскихъ требованій. Если широкія притязанія пресвитеріанской партіи ему представлялись — и конечно не безъ основанія — пагубными для англиканства и мятежными, а

---

[1]) Напр. въ 1585 году пуритане этого направленія напечатали трактатъ, подъ заглавіемъ: способы, какъ упрочить добрый и благотворный миръ въ церкви (Means how to settle a godly and charitable quietness in the church), и представили его архіепископу въ качествѣ петиціи. Въ числѣ главныхъ условій, на какихъ должно было состояться примиреніе между партіями, указывались: 1) отмѣна обязательныхъ подписокъ къ тремъ архіепископскимъ пунктамъ; 2) отмѣна обязательства отвѣчать подъ присягой ex officio; 3) прощеніе наказанныхъ пасторовъ и возстановленіе ихъ въ прежнихъ правахъ, подъ условіемъ, если наказанные дадутъ обѣщаніе не говорить проповѣдей о незаконности архіепископскихъ и епископскихъ привиллегій и не нарушать церковнаго порядка, но проповѣдывать лишь о Христѣ распятомъ; 4) обѣщаніе безопасности для пасторовъ со стороны зложелателей, по доносамъ которыхъ часто возбуждались слѣдствія противъ пасторовъ за опущеніе ими нѣкоторыхъ частностей въ служебникѣ; 5) необязательное чтеніе неканоническихъ книгъ при богослуженіи; 6) необязательное употребленіе крестнаго знаменія; 7) позволеніе воспріемникамъ при крещеніи отвѣчать отъ собственнаго имени, а не отъ имени дѣтей; 8) запрещеніе совершать крещеніе женщинамъ въ случаяхъ опасности; 9) выпущеніе изъ молитвенника въ обрядѣ вѣнчанія словъ, произносимыхъ женихомъ при врученіи кольца невѣстѣ; 10) необязательное употребленіе сёрпліса и другихъ предписанныхъ одеждъ (gown, cap, tippet) и наконецъ, 11) отмѣна того постановленія, чтобы безприходные проповѣдники (такъ называемые лекторы), получившіе право на проповѣдь, непремѣнно совершали бы также и таинства. Архіепископъ не согласился ни на одно изъ этихъ условій, усматривая лукавство и лицемѣріе въ сочинителяхъ петиціи. Neal, I, 299—300; Hopkins, т. II, 482—484.

потому достойными самаго строгаго преслѣдованія, то наоборотъ пуританскія требованія весьма ограниченныя и умѣренныя казались недостойными удовлетворенія ради своей незначительности. какъ непонятныя и странныя чудачества и прихоти. Если пуритане сѣтуютъ на строгость наказаній за неисполненіе того, что сами признаютъ неважнымъ, то, разсуждалъ Уайтгифтъ, не лучше ли было бы имъ совсѣмъ не позволять себѣ этихъ неважныхъ отступленій, не лучше ли было бы сдѣлаться полными конформистами, чѣмъ изъ-за разныхъ мелочей обрядовыхъ поднимать споры и подвергаться непріятностямъ. И нельзя сказать, чтобы это соображеніе архіепископа было совсѣмъ неосновательно. Пуритане сами оказывались немало въ своей участи повинными. Пуританизмъ вообще никогда не былъ свободенъ отъ узкости, односторонности и фанатической нетерпимости къ тому, что не укладывалось въ его понятія. Эти черты мѣшали пуританамъ отнестись съ хладнокровіемъ и безпристрастіемъ къ предметамъ спора и обсудить вопросъ съ болѣе широкой точки зрѣнія, чѣмъ какая въ дѣйствительности была усвоена пуританами. Обряды, въ которыхъ ровно ничего не было ни вреднаго, ни папскаго, они порицали и позорили, какъ заблужденія папизма, — вздорили иногда изъ-за одной какой нибудь фразы въ книгѣ богослуженія, — тамъ, гдѣ совсѣмъ нельзя найти чего нибудь противнаго христіанству, они усматривали идольскую скверну и печать антихриста,—кричали, что дѣло Евангелія гибнетъ изъ-за крестнаго знаменія, колѣнопреклоненія, сёрплиса и т. п. Архіепископъ упускалъ изъ виду лишь то обстоятельство, что у многихъ такого рода пуританъ ихъ узкія воззрѣнія были вполнѣ искренними и потому служили и для нихъ самихъ положительнымъ несчастіемъ [1]). Изъ-за своей протестантской совѣсти, слишкомъ мнительной [2]) и щекотли-

[1]) Marsden. Early Purit. 168.

[2]) Эти люди, замѣчаетъ Marsden, «with a piety the most fervent and a loyalty unimpeached, were guilty, as their greatest crime,

вой, эти люди предпочитали лучше идти въ тюрьму, чѣмъ напр. совершить крестное знаменіе или преклонить колѣна, сравнивая себя въ данномъ случаѣ съ тѣми семью тысячами во Израилѣ, о которыхъ Господь сказалъ пророку Иліи, что они не оскверняли себя преклоненіемъ колѣнъ передъ Ваалomъ (3 Царствъ XIX, 18). До времени Уайтгифта нѣкоторые изъ епископовъ щадили такихъ людей ради ихъ протестантской ревности и смотрѣли снисходительно на ихъ неполный конформизмъ [1]), то есть на нѣкоторыя обрядовыя отступленія. По мнѣнію снисходительныхъ епископовъ обрядовыя провинности такихъ пуританъ и нѣкоторыя ихъ странныя мнѣнія съ избыткомъ заглаждались ихъ горячимъ усердіемъ въ дѣлѣ проповѣдничества, въ борьбѣ съ пороками простонародья и его невѣжествомъ [2]). Иначе относился къ подобнымъ личностямъ Уайтгифтъ и съ своей стороны имѣлъ къ тому достаточныя побужденія. „Люди съ духомъ упрямства и неповиновенія, не уживавшимся ни съ какой дисциплиной и порядкомъ“, какъ сознается Marsden, „дѣйствительно находились среди клира... Находились между пуританами характеры безпокойные и вздорные, которыхъ невозможно было удовлетворить никакими разумными уступками“ [3]). По такимъ, сравнительно не очень многимъ, личностямъ архіепископъ и о всѣхъ вообще пу-

---

of a conscience too scrupulous, or a stubborn self-will». Тамъ же, стр. 135.

[1]) Many of the Puritans had hitherto satisfied themselves with a partial or occasional conformity, and the bishops had connived at their irregularity, This indulgence then was now (т. е. при Уайтгифтѣ) withdrawn. Marsden, 136.

[2]) Усердіе къ проповѣдничеству у нѣкоторыхъ было очень замѣчательное. Напр. нѣкто Barber, лондонскій пасторъ, наказанный епископомъ, говорилъ проповѣди по четыре раза каждую недѣлю (Neal, I, 267), тогда какъ многіе изъ конформистовъ не умѣли сказать четыре проповѣди даже и въ цѣлый годъ.

[3]) Early Puritans, 168.

ританахъ дѣлалъ заключеніе, а протестантскую ихъ ревность, которую многіе другіе считали похвальною и достопочтенною, онъ признавалъ весьма опасною. По его убѣжденію эти умѣренные пуритане представляли собой среди клира тотъ неблагонадежный элементъ, который при благопріятныхъ обстоятельствахъ способенъ былъ все дальше и дальше идти въ оппозиціонномъ направленіи противъ господствующей церкви, наконецъ вполнѣ примкнуть къ сторонникамъ пресвитеріанства и, слившись съ ними окончательно, составить прочную партію, враждебную господствующей церкви. Чтобы предустранить сформированіе подобной партіи, Уайтгифтъ, Эльмеръ лондонскій и прочіе единомышленные съ ними администраторы пускали въ ходъ всякіе способы, какими только могли пользоваться, не исключая шпіонства даже за епископами, такъ какъ ко всякимъ уступкамъ въ пользу пуританства относились крайне подозрительно [1]).

Нетерпимость ко всему, что отзывалось пуританствомъ, усилившаяся при Уайтгифтѣ, особенно со времени возобновленія высокой коммиссіи, повлекла за собой множество судебныхъ процессовъ надъ нонконформистами. „Было бы утомительно“, говоритъ Marsden, „разсказывать всѣ многочисленные случаи пре-

---

[1]) Sandys archbishop of York was no less active in his province... but it was said in excuse for him and some others, that the civilians by their emissaries and spies turned informers, and then pushed the bishops forward, to bring business into the spiritual courts. Neal, I, 316. Епископъ личфильдскій напр. издалъ въ своей епархіи постановленія, имѣвшія цѣлью уничтоженіе плюралитета, недопущеніе недостойныхъ къ причащенію и снабженіе приходовъ подготовленными къ своему дѣлу пасторами. Съ этой послѣдней цѣлью онъ учредилъ коммиссію изъ четырехъ богослововъ, которая, подъ предсѣдательствомъ его самого, прежде рукоположенія подвергала кандидатовъ экзамену. Архіепископъ Уайтгифтъ, прочитавши эти постановленія, назвалъ ихъ гибельнымъ планомъ (wellspring of a pernicious platform) и выставилъ ихъ предъ королевой, какъ противныя закону и церкви. Neal, I, 301—302.

слѣдованій, тщательно зарегистрованные самими потерпѣвшими или ихъ друзьями и переданные памяти потомства“ [1]), тѣмъ болѣе, что въ общемъ эти разсказы отличаются утомительнымъ однообразіемъ, такъ что цѣлая сотня ихъ, одинъ десятокъ или же только два-три примѣра въ сущности даютъ о дѣлѣ почти одинаковое представленіе. Исторія пастора Эвсевія Пэджета (Paget) можетъ служить наглядным примѣромъ того, какая при Уайтгифтѣ произошла перемѣна въ положеніи не только сторонниковъ пресвитеріанства, но и пуританъ умѣреннаго направленія, которые до того времени могли иной разъ спокойно служить въ рядахъ клира господствующей церкви благодаря терпимости къ нимъ епархіальныхъ властей, а вмѣстѣ съ тѣмъ эта же исторія показываетъ, какихъ людей и за какія провинности въ большинствѣ случаевъ при Уайтгифтѣ начала преслѣдовать высокая коммиссія.—Эвсевій Пэджетъ, пасторъ одного прихода (Kilkhampton) ексетерской епархіи, еще прежде принятія своей должности рѣшительно заявилъ и своему приходскому патрону и епархіальному епископу, что считаетъ противнымъ совѣсти исполнять нѣкоторые обряды и нѣкоторыя предписанія общаго молитвенника. Не смотря на то приходъ въ свое управленіе онъ все таки получилъ. Пуританскіе историки изображаютъ этого пастора человѣкомъ ученымъ и миролюбивымъ, неутомимымъ въ своей пасторской дѣятельности. Онъ путешествовалъ даже по сосѣднимъ мѣстностямъ и проповѣдывалъ тамъ начатки религіозныхъ истинъ темному народу. Однако при Уайтгифтѣ Пэджетъ по доносу одного кюрата, позавидовавшаго его популярности, попалъ (въ генв. 1584 г.) въ руки высокой коммиссіи за разныя провинности. Какъ видно изъ показаній доносчика, важнѣйшія между ними были слѣдующія. Въ своихъ проповѣдяхъ Пэджетъ называлъ покойную королеву Марію нечестивой женщиной и Іезавелью; пасторовъ англиканскихъ, не умѣвшихъ го-

[1]) Early Puritans, 135.

ворить проповѣдей—нѣмыми псами, лаять не могущими, пользуясь въ данномъ случаѣ языкомъ пророка Исаіи (гл. 56, 10); высказывался противъ употребленія органовъ при богослуженіи; говорилъ, что соблюденіе дней праздничныхъ и постныхъ основано не на заповѣди божественной, а на человѣческомъ преданіи, которому слѣдовать не обязательно; исторію происхожденія празднованія пасхи и пятидесятницы сравнивалъ съ исторіей происхожденія папскихъ юбилеевъ; училъ, что таинства безъ проповѣди Слова Божія не суть таинства, а только нѣмое вещество [1]). Сверхъ того Пэджетъ обвинялся, что въ церковныхъ молитвахъ за королеву опускалъ слова о верховной власти ея надъ обоими сословіями (т. е. надъ духовенствомъ и мірянами — supremacy in both estates). Такимъ образомъ весь пуританизмъ этого пастора, какъ видно изъ процесса и вчастности изъ обвиненія, состоялъ только въ нѣкоторыхъ отступленіяхъ отъ молитвенника, въ нѣкоторыхъ публично высказанныхъ своеобразныхъ мнѣніяхъ, да еще въ нѣкоторыхъ обнаруженіяхъ духа протестантской нетерпимости. Обвиняемый въ свое оправданіе говорилъ, что еще при самомъ вступленіи въ должность пастора онъ получилъ отъ своего епископа обѣщаніе, что

---

[1]) Мнѣніе, что для дѣйствительности таинства проповѣдь Слова Божія необходима, находило между протестантскими англійскими богословами въ періодъ реформаціи многихъ сторонниковъ, точно такъ же, какъ и между иностранными. Въ подтвержденіе этого мнѣнія они между прочимъ ссылались на слова блаженнаго Августина, который, объясняя текстъ: *уже вы чисти есте за слово, еже глаголахъ вамъ* (Іоанн. XV 3), говоритъ: «Quare non ait, mundi estis propter baptismum, quo loti estis, sed ait propter verbum, quod locutus sum vobis, nisi quia et in aqua *verbum* mundat? Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum... Unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo: non quia dicitur, sed quia creditur? Nam et in ipso verbo aliud est sonus transiens, aliud virtus manens». См. In Johannis Euangelium tractatus 80: у Migne, Patrologiae Cursus completus, series latina, tom. 35, pag. 1840.

отъ него, Пэджета, не станутъ требовать соблюденія всѣхъ тѣхъ обрядовъ, за опущеніе которыхъ теперь онъ привлеченъ къ суду, что никакихъ новшествъ онъ не вводилъ, что вся его вина состоитъ лишь въ опущеніяхъ нѣкоторыхъ подробностей въ книгѣ молитвъ, которую въ общемъ онъ принимаетъ и одобряетъ. Что же касается этихъ нѣкоторыхъ „церемоній“, которыя онъ опускалъ и относительно которыхъ мучится сомнѣніями, онъ просилъ, чтобы ему позволено было переговорить объ этихъ предметахъ съ своимъ епархіальнымъ епископомъ или чтобы по крайней мѣрѣ была устроена особая конференція для разрѣшенія его сомнѣній. Во всѣхъ этихъ претензіяхъ коммиссіонеры ему отказали и подвергли его временному запрещенію. Пэджетъ началъ снова проповѣдывать до истеченія срока наказанія и хотя онъ это сдѣлалъ съ согласія самого Уайтгифта, полагая, что архіепископскаго позволенія вполнѣ достаточно и что этимъ уже отмѣняется самое запрещеніе, однако коммиссіонеры, судившіе Пэджета [1]), такой его поступокъ поставили ему въ новую вину и приговорили его къ окончательной отставкѣ отъ должности. Приходъ былъ отданъ другому лицу. Имѣя большое семейство, Пэджетъ для пропитанія себя съ семьей открылъ небольшую школу. Но отъ него потребовали, чтобы онъ получилъ дипломъ на учительское званіе, а для пріобрѣтенія такого свидѣтельства нужно было подписать всѣ члены символа [2]). Пэджетъ не согласился — и ему за-

---

[1]) Уайтгифтъ самъ былъ членомъ высокой коммиссіи и даже главнымъ, но она, какъ извѣстно, раздѣлялась на частныя отдѣленія или кружки и въ составѣ той сессіи, которая разбирала дѣло Пэджета, архіепископъ очевидно не участвовалъ.

[2]) Еще статья 40-я «внушеній» Елизаветы (1559 г.) запрещала открывать школы безъ разрѣшенія духовной власти; а епископамъ предписывала позволять учительство только людямъ благонадежнымъ въ нравственномъ отношеніи и отличающимся «здравымъ пониманіемъ истинной религіи». Въ 1580 году тайный совѣтъ въ указѣ архіепископу Гриндэлю отъ имени королевы между

претили учительскую дѣятельность. Оставшись безъ всякихъ средствъ, бѣднякъ дошелъ до положенія нищаго. Участь свою, а вмѣстѣ и свое отношеніе къ англиканской церкви онъ впослѣдствіи изображалъ въ письмѣ къ лорду адмиралу Говарду (Howard) [1]) въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „я никогда не принималъ участія въ какомъ нибудь собраніи людей, отдѣлившихся отъ общенія съ церковью, я имѣлъ отвращеніе къ такимъ (i was never present at any separate assembly from the church but abhorred them). Я всегда ходилъ въ свою приходскую церковь, присутствовалъ за богослуженіемъ и проповѣдью и принималъ таинство причащенія по уставу общаго молитвенника. Я убѣжденъ, что мой долгъ—не отдѣляться отъ церкви изъ-за нѣкоторыхъ ея недостатковъ, достойныхъ порицанія. По распоряженію начальства я прогнанъ изъ прихода. Послѣ этого я проповѣдывалъ, не имѣя прихода и не получая никакого содержанія. Когда мнѣ это запретили, я повиновался. Занялся обученіемъ дѣтей, чтобы добыть маленькій кусокъ для пропитанія себя съ семьей; нѣкоторымъ это не понравилось, они пожелали, чтобы я прекратилъ свое дѣло, и я повиновался. Теперь скитаюсь подобно какому нибудь лѣнтяю бездѣльнику или бродягѣ, отъ дверей до дверей, выпрашивая кусокъ хлѣба“. И во все время правленія Уайтгифта этотъ, по изображенію пуританскаго историка, „ученый и

прочимъ вмѣнялъ въ обязанность, чтобы епископы блюли за учителями общественныхъ и домашнихъ школъ въ каждой епархіи и чтобы лицамъ, въ церковномъ отношеніи неблагонадежнымъ, епископы не позволяли преподавательскую дѣятельность. Cardwell. Documentary annals, I, 227, 449. При Уайтгифтѣ съ этою цѣлью разрѣшеніе на занятіе учительствомъ должно было возобновляться ежегодно и кромѣ того имѣло силу лишь въ той епархіи, гдѣ получено, такъ что при переходѣ въ другую требовалось новое. Neal, I, 303.

[1]) Neal и Marsden ошибочно утверждаютъ, что это письмо адресовано было къ извѣстному тогда мореплавателю Джону Гаукинсу. Hopkins, III, 30, примѣч. 3.

полезный церковнослужитель велъ жизнь безпріютнаго бѣдняка, только по смерти примаса снова получилъ приходъ, былъ возстановленъ въ своемъ званіи и умеръ конформистомъ въ полномъ общеніи съ церковью“ [1]).

Уже одной разсказанной сейчасъ исторіи съ Пэджетомъ достаточно, чтобы видѣть, что отношеніе названнаго сейчасъ пуританина, равно какъ и многихъ другихъ, ему подобныхъ, къ церковной власти и вообще къ установленной церкви было очень своеобразное и странное. Человѣкъ не желаетъ разрывать общенія съ установленной церковью, даже питаетъ къ ней искреннюю привязанность, но въ тоже время находитъ въ этой церкви нѣчто достойное осужденія и порицанія или по крайней мѣрѣ подлежащее сомнѣніямъ и спору, —принимаетъ церковное вѣроученіе, но не хочетъ дать требуемую подписку ко всѣмъ тѣмъ членамъ символа, въ какихъ оно изложено,—одобряетъ церковное богослуженіе и обряды, но не всѣ безъ исключенія, часть ихъ осуждаетъ и отвергаетъ, вообще въ данномъ случаѣ желаетъ руководствоваться собственнымъ усмотрѣніемъ и выборомъ, — повинуется церковой власти, но не во всѣхъ случаяхъ, когда требуютъ отъ него такого повиновенія, но опять только тамъ, гдѣ самъ считаетъ нужнымъ, между тѣмъ ропщетъ и сѣтуетъ, когда наказываютъ его за ослушаніе; не отвергая совершенно авторитета церкви, тѣмъ не менѣе во всѣхъ случаяхъ, когда мучится сомнѣніями, этотъ пуританинъ все таки хочетъ въ качествѣ верховнаго судьи признать свою личную, индивидуальную совѣсть. Отношеніе къ господствующей церкви у людей, подобныхъ Пэджету, вообще отличалось характеромъ какой-то двойственности. Они на половину оказывались англиканами, на половину противниками англиканства. Такое

[1]) Marsden. Early Puritans, 169—173; Neal, I, 288—291; Hopkins, III, 26 и дал.

полу-одобрительное, полу-отрицательное, критическое отношеніе къ церкви конечно не представляется нелѣпымъ лишь въ протестантизмѣ, гдѣ выше авторитета церкви стоитъ авторитетъ личнаго сужденія. Въ какой бы формѣ ни выражалось это критическое отношеніе къ церкви, въ формѣ ли рѣшительнаго безусловнаго отрицанія и порицанія всѣхъ ея установленій или же въ формѣ осужденія только нѣкоторыхъ изъ нихъ и одобренія большинства всѣхъ остальныхъ, въ сущности между этими двумя видами отношеній конечно нѣтъ какой нибудь большой разницы. Когда членъ церкви порицаетъ ее не всецѣло, не сполна, его поведеніе имѣетъ лишь тотъ смыслъ, что такому члену нѣчто или многое нравится въ церкви, а нѣчто не нравится. Верховнымъ судьей какъ въ первомъ, такъ и во второмъ случаѣ одинаково остается личное, субъективное мнѣніе. Но та церковная партія, на сторонѣ которой стояли королева, Уайтгифтъ и прочіе ихъ единомышленники, не смотря на протестантскій характеръ англиканства и, стало быть, вопреки логической послѣдовательности, вовсе не желала давать перевѣса протестантскому субъективизму въ церкви, какъ свидѣтельствуютъ о томъ мѣры королевы и архіепископа противъ пуританъ, представителей этого субъективизма. Церковная англиканская власть, руководимая королевой, не надѣясь на свой духовный авторитетъ, значеніе котораго въ глазахъ подчиненныхъ сильно поколебалось подъ вліяніемъ протестантскихъ понятій, весьма настойчиво старалась задерживать развитіе протестантскаго субъективизма и сдавливать его преимущественно, если даже не исключительно, путемъ внѣшняго принужденія и насилія, такъ какъ въ сущности кромѣ гражданскаго меча для своихъ требованій не имѣла другой болѣе прочной опоры. Но насиліе обыкновенно вызываетъ противъ себя протесты. При Уайтгифтѣ случилось тоже самое.

Лишь только архіепископъ, епископы и члены высокой церковной коммиссіи начали свою энергичную

расправу съ пуританами, поднялся сильный ропотъ, конечно прежде всего среди самихъ потерпѣвшихъ, но не среди ихъ однихъ. Многіе изъ свѣтскихъ вельможъ, отдѣльныя корпораціи, граждане разныхъ городовъ, сельскія приходскія общины возвысили свой голосъ противъ тиранніи церковной власти въ обращеніи съ пуританами. Среди такихъ недовольныхъ голосовъ протесты со стороны нѣкоторыхъ членовъ тайнаго совѣта заслуживаютъ вниманія, какъ наиболѣе замѣчательные. Возникшія по поводу этихъ протестовъ пререканія между сановниками духовными и гражданскими показываютъ, что представители обѣихъ властей смотрѣли на пуританъ, особенно на тѣхъ, которыхъ слѣдуетъ назвать умѣренными, съ различныхъ точекъ зрѣнія. Пуритане того умѣреннаго, неопредѣленнаго направленія, примѣромъ которыхъ можетъ служить вышеупомянутый Пэджетъ, подавали даже больше поводовъ къ такому разногласію между обѣими властями, чѣмъ пуритане школы Картрайта и Трэверса, и слѣдовательно усложняли и запутывали дѣло борьбы церкви съ враждебными ей теченіями. По требованію королевы, очень ясно высказанному ею самою не одинъ разъ, заявленному также и въ парламентѣ отъ ея имени (напр. въ 1572 г.), „духовный мечъ былъ долженъ получать поддержку отъ меча гражданскаго (gladius gladium juvabit)“ [1]), то есть обѣ власти въ борьбѣ съ пуританами должны были идти рука объ руку. Если бы дѣйствительно всѣ пуритане добивались радикальнаго церковнаго переворота и выставляли бы программу совсѣмъ непримиримую съ установленнымъ церковнымъ строемъ, вполнѣ враждебную ему, тогда скорѣе было бы можно ожидать единодушнаго отпора имъ со стороны той и другой власти, свѣтской и духовной. Въ дѣйствительности было не такъ. Притязанія многихъ пуританъ оказывались иногда очень умѣренными. По-

[1]) Neal, I, 186; сравн. выше, стр. 299.

этому у властей естественно былъ долженъ возникнуть вопросъ, какъ лучше относиться къ этой умѣренной пуританской партіи, какія мѣры противъ нея были бы болѣе цѣлесообразными, мѣры ли принужденія, насилія и жестокости или напротивъ — пощады, терпимости, уступокъ, компромисса, снисходительности. Сама королева, архіепископъ и его единомышленники рѣшительно высказывались за первую альтернативу, многіе изъ гражданскихъ сановниковъ напротивъ—за вторую. Архіепископъ въ качествѣ основанія своего рѣшенія обыкновенно приводилъ соображенія, сущность которыхъ заключалась въ томъ, что, какова бы ни была въ дѣйствительности степень уклоненія пуританъ отъ узаконенной церковной униформенности, они все равно суть враги религіи, установленной закономъ, ихъ поведеніе одинаково для церкви вредно и опасно, ихъ претензіи умѣренны только изъ страха наказаній, но возрастутъ до размѣровъ необыкновенно широкихъ въ случаѣ попустительства и ослабленія строгостей; всякіе компромиссы съ подобными людьми не достойны церкви и повлекутъ за собой для нея только одно зло. Но изъ высокопоставленныхъ вельможъ свѣтскихъ многіе не раздѣляли такого убѣжденія и старались доказать архіепископу, что была бы лучше политика терпимости, чѣмъ строгости. Изъ свѣтскихъ вельможъ одни, быть можетъ, вслѣдствіе своего индифферентизма къ церковно-обрядовымъ вопросамъ, другіе (Лестеръ, лордъ Грей и т. п.) вѣроятно изъ чувства вражды къ епископамъ, подогрѣваемой боязнью, чтобы государственное значеніе духовныхъ лордовъ опять не поднялось до той степени, на какой находилось до реформаціи,— наконецъ третьи, движимые только чувствомъ гуманности, а быть можетъ и всѣми, сейчасъ указанными и подобными имъ мотивами, принялись энергично защищать пуританъ. Виновность ихъ называли ничтожною сравнительно съ наказаніями и бѣдствіями, какимъ подвергались эти люди, потому что дѣйствительно архіепископъ, епископъ лондонскій и высокая коммиссія

очень многихъ, подобныхъ Пэджету, пустили по міру, немалое число заперто было и въ тюрьмы, даже скована тамъ цѣпями, подобно тяжкимъ преступникамъ. Если архіепископъ и его ближайшіе сотрудники, на которыхъ главнымъ образомъ лежала вся тяжесть и отвѣтственность задачи охранять англиканство отъ пуританизма и которыхъ дѣла церковныя касались вообще ближе, чѣмъ свѣтскихъ сановниковъ, были склонны даже преувеличивать виновность пуританъ и опасность ихъ для церкви: то наоборотъ гражданскіе вельможи, менѣе заинтересованные въ церковныхъ вопросахъ и дальше стоявшіе отъ дѣла борьбы, старались въ свою очередь умалять и ослаблять пуританскую виновность предъ установленной церковью и въ тоже время усиливать виновность самой власти церковной предъ пуританами и обществомъ. Одна сторона, то есть духовная, подъ вліяніемъ антагонизма сосредоточивала вниманіе исключительно на злѣ, какое причинялось церкви пуританами, другая, свѣтская — на громадности жертвъ, какихъ требовала поддержка конформизма путемъ строгостей. Одна толковала о вредѣ снисходительности къ виновнымъ, другая — о вредѣ жестокости, о безчеловѣчіи духовныхъ судовъ, о нецѣлесообразности политики принуженія. Одна старалась предвидѣть множество дурныхъ послѣдствій отъ снисходительности, другая наоборотъ—такое же множество дурныхъ послѣдствій для самой церкви и для государства отъ строгости.—Поводомъ къ такимъ пререканіямъ послужили петиціи пуританъ и ихъ сторонниковъ къ властямъ гражданскимъ и особенно къ тайному совѣту. Лишь только архіепископъ принялся очищать церковь отъ пуританизма, тайный совѣтъ сталъ получать множество петицій отъ запрещенныхъ пасторовъ изъ различныхъ графствъ—кентскаго, суффолькскаго, норфолькскаго, линкольнскаго, кембрижскаго и проч. За многихъ изъ пасторовъ ходатайствовали и ихъ прихожане даже изъ числа аристократіи, выставляли на видъ достоинства этихъ пасторовъ, какъ людей

благочестивыхъ, ученыхъ и прекрасныхъ проповѣдниковъ, толковали о громадности лишеній, какимъ подвергаются приходы, какъ скоро у нихъ отнимаютъ церковно-служителей съ такими высокими качествами, разсуждали о необходимости состраданія къ семьямъ этихъ пасторовъ, остающимся безъ куска хлѣба, и т. д. [1]). Самъ архіепископъ Уайтгифтъ еще въ маѣ 1584 года имѣлъ крупныя личныя и потомъ письменныя пререканія съ ученымъ клеркомъ тайнаго совѣта Билемъ (Beal). Послѣдній дерзнулъ поставить на видъ архіепископу, что если церковныя власти будутъ продолжать свою расправу съ пасторами такимъ же образомъ, какъ началась она, то въ результатѣ получится громадный вредъ для церкви и для государства, а самъ архіепископъ сдѣлается губителемъ церкви и виновникомъ мятежа. Примасъ разсердился на клерка и пригрозилъ подачей жалобы на него королевѣ [2]).—Въ споръ съ Уайтгифтомъ не замедлилъ вступить и самъ лордъ Борлей (B. Сесиль). Этого вліятельнаго государственнаго человѣка не только сами потерпѣвшіе пасторы, но и высокопоставленные сановники постоянно осаждали просьбами, чтобы онъ остановилъ архіепископа. Ближайшимъ поводомъ къ столкновенію Борлея съ примасомъ послужило приключеніе съ двумя пасторами изъ кембрижскаго графства, которые, будучи вызваны въ Лондонъ, отказались подписаться подъ архіепископскіе три пункта (three articles), за что и подверглись запрещенію. Мая 24-го (1584 г.) они подали петицію въ тайный совѣтъ, заявляя, что они вѣрные подданные ея величества, что присягу о церковномъ главенствѣ королевы они приняли, дали свою подписку къ вѣроучительнымъ статьямъ символа, какъ требуетъ того статутъ парламента (13 Elizab. cap. XII), богослуженіе совершаютъ

---

[1]) См. выдержки изъ петицій у Neal, I, 265—268; Hopkins, т. II, 374 и дал.

[2]) Подробности см. у Hopkins, II, 411—417.

по общему молитвеннику, чувствуютъ отвращеніе къ папизму, расколу и ереси, но церковная власть вынуждаетъ у нихъ не требуемую государственнымъ закономъ подписку и—относительно такихъ предметовъ, которые или противны ихъ совѣсти или подлежатъ сомнѣнію. Петиціонеры кромѣ того добились аудіенціи у Борлея. Послѣдній принялъ въ нихъ живое участіе, распросилъ объ ихъ дѣлѣ и между прочимъ услыхалъ отъ нихъ повидимому въ первый разъ о существованіи приведенныхъ выше двадцати четырехъ вопросныхъ статей (присяга ex officio), съ которыми и не замедлилъ ознакомиться. Послѣ этого вскорѣ между примасомъ и Борлеемъ началась оживленная корреспонденція. Въ первомъ же своемъ письмѣ къ Уайтгифту (отъ перваго іюля 1584 г.) лордъ замѣтилъ о 24 статьяхъ, что сама́ испанская инквизиція едвали бы съумѣла такъ запутывать подсудимыхъ вопросами. Архіепископъ отвѣчалъ, что онъ только исполняетъ свой долгъ, что со вздорными, надменными и непокорными пасторами иначе поступать нельзя, что эти люди не заслуживаютъ снисхожденія. Архіепископъ остался вѣренъ себѣ. Кліенты Борлея вскорѣ же послѣ своей жалобы получили приказаніе (5 іюля) явиться въ архіепископскую палату для допроса по присягѣ ex officio. Одинъ изъ нихъ—Эдуардъ Брайнъ (Brayne) на предложеніе принять сначала присягу, что дастъ отвѣты на всѣ вопросы, настаивалъ, чтобы ему позволили предварительно прочитать эти вопросы, и желалъ писать отвѣты на нихъ на бумагѣ собственной рукой. Ему въ этомъ отказали. Онъ продолжалъ настаивать. Архіепископъ осудилъ его за то и приказалъ формулировать его вину словами: „отказался съ презрѣніемъ“. Брайнъ снова обратился къ заступничеству Борлея, но послѣдній все таки ничего не добился въ его пользу отъ архіепископа. Въ этомъ дѣлѣ впрочемъ интересна не столько судьба тѣхъ лицъ, которыя подверглись наказанію, сколько самая полемика между Уайтгифтомъ и Борлеемъ. Изъ нея видно, что представители обѣихъ

властей—гражданской и церковной по части взаимныхъ укоровъ не оставались въ долгу одинъ предъ другимъ. Архіепископъ выставлялъ на видъ Борлею, что наказанные пасторы поселили смуту въ церкви и возстали противъ своего примаса. Миръ церковный и единство религіи никогда не будутъ возстановлены, если эти „люди молодыхъ лѣтъ, съ надменными замыслами, вздорнымъ характеромъ, открытые нарушители и порицатели закона станутъ пользоваться поддержкой въ своемъ сопротивленіи духовнымъ лицамъ, почтеннымъ по лѣтамъ, знаменитымъ по учености и благочестію". На замѣчаніе Борлея, что паписты радуются, видя распрю между самими протестантами, архіепископъ отвѣчалъ, что напротивъ теперь они скорбятъ, а радовались раньше, когда пуританъ не преслѣдовали и когда эти послѣдніе безпрепятственно сѣяли смуту въ церкви. Мои дѣйствія, говорилъ Уайтгифтъ, именно и имѣютъ цѣлью отнять у папистовъ ихъ главный аргументъ, что мы сами между собой разногласимъ, что у насъ нѣтъ единства, а потому нѣтъ и церкви никакой. По поводу борлеева упрека по адресу церковныхъ судовъ за ихъ тираннію архіепископъ выражалъ даже удивленіе, въ чемъ собственно эти суды провинились предъ обществомъ и почему они должны подвергаться особенной ненависти и порицанію сравнительно съ прочими судебными учрежденіями. Сами гражданскіе суды подаютъ примѣръ угнетенія и страшной тираніи. Еще такъ недавно, въ этомъ же самомъ году Трогмортонъ обвиненъ главнымъ образомъ на основаніи собственнаго вынужденнаго показанія, добытаго пыткою. Отъ своего показанія онъ потомъ отрекся въ надеждѣ помилованія [1]). Наконецъ относительно 24 во-

[1]) Здѣсь разумѣется Фрэнсисъ Трогмортонъ, казненный въ 1584 году за участіе въ заговорѣ съ цѣлію освобожденія Маріи Стюартъ. Фамилія Трогмортоновъ держалась папизма и содѣйствовала осуществленію замысловъ шотландской королевы. Положеніе Елизаветы въ 80-хъ годахъ становилось все болѣе и болѣе опас-

просныхъ пунктовъ, порицаемыхъ Борлеемъ, архіепископъ заявлялъ, что въ нихъ нѣтъ чего нибудь противнаго закону и кромѣ того составлены они знатоками законовѣдами, ненавидящими и римское ученіе и римскую инквизицію. Борлей не удовлетворился такими объясненіями. „Я вовсе не желаю“, писалъ онъ архіепископу, „оказывать покровительство никакому упорному и грубому рекузанту [1]), но на мой прямой взглядъ вашъ образъ дѣйствій слишкомъ отзывается римской инквизиціей и скорѣе способенъ умножать, чѣмъ исправлять виновниковъ. Безжалостно заставлять бѣдныхъ церковно-служителей заразъ отвѣчать на многіе вопросные пункты, написанные очень замысловато и обнимающіе множество обстоятельствъ и подробностей, и потомъ отказывать въ просьбѣ желающимъ имѣть копію съ вопросовъ и отвѣтовъ. Пусть ваши пріемы не будутъ носить имя придирчивыхъ“, такъ заключилъ Борлей свое послѣднее письмо къ архіепископу, „но они скудны милосердіемъ (scant charitable) [2])!“—Прекращія

ным вслѣдствіе интригъ римско-католической партіи. Изъ-за границы раздавались и печатные голоса, призывавшіе къ мятежу и кровавой расправѣ съ королевой еретичкой. Напр. вскорѣ послѣ казни Трогмортона въ Лондонѣ поймана была книга, написанная однимъ англичаниномъ, воспитанникомъ заграничной семинаріи, который въ этомъ произведеніи сравнивалъ Елизавету съ Олоферномъ и взывалъ къ придворнымъ дамамъ, что между ними должна же найтись личность, которая въ англійской исторіи заняла бы мѣсто Іудиѳи. Въ виду подобныхъ обстоятельствъ неудивительно, что на употребленіе пытки въ дѣлѣ Трогмортона дала разрѣшеніе сама Елизавета Подробн. см. у Froude. XI, 397—402, 481.

[1]) Рекузантъ—тоже, что нонконформистъ.

[2]) Дѣло Брайна и подробности переписки по поводу его см. у Hopkins, II, 417—432; Marsden. Early Puritans, 160—166; Neal, I, 274—278. Не излишне замѣтить, что Борлей имѣлъ и особыя фамильныя побужденія толковать архіепископу о необходимости милосердія. За своего родственника Р. Броуна, о которомъ рѣчь будетъ ниже и сектаторская пропаганда котораго еще въ 1581 г. обратила на себя вниманіе церковной администраціи, лордъ Борлей еще раньше архіепископства Уайтгифта упрашивалъ норуичскаго

между духовной и свѣтской властью по поводу пуританъ не ограничились изложенной сейчасъ перепиской между Борлеемъ и архіепископомъ. Примасу вмѣстѣ съ епископомъ лондонскимъ скоро пришлось выслушать коллективный протестъ со стороны осьми государственныхъ сановниковъ [1]). Между многими жалобами на церковные суды, поступавшими на имя тайнаго совѣта, особенно сильное впечатлѣніе произвела на членовъ совѣта петиція, поданная въ сентябрѣ 1584 г. изъ графства эссекскаго жителями г. Мэльдена (Malden). Петиціонеры жаловались, что съ тѣхъ поръ, какъ ихъ прежніе пасторы отняты у нихъ за неподписаніе „пунктовъ, не утвержденныхъ ни закономъ Божіимъ, ни закономъ страны“, остались только такіе, которые оказываются для своего дѣла совсѣмъ негодными. „Иные паписты по убѣжденіямъ, иные невѣжественны и пошли въ духовное званіе только изъ-за того, что больше имъ нечѣмъ было жить. Не имѣя дарованій, необходимыхъ для духовнаго служенія, люди эти сверхъ того отличаются зазорнымъ поведеніемъ, — кутилы, азартные игроки, буяны, пьяницы. Вотъ какія лица находятъ нынѣ покровительство! Изъ-за нихъ умножается количество папистовъ, еретиковъ и другихъ враговъ Бога и ея королевскаго величества. Поэтому мы“, такъ заканчивали петиціонеры свое прошеніе, „смиренно умоляемъ ваши превосходительства любовію Христовою, посодѣйствуйте возвращенію къ намъ нашихъ благочестивыхъ и вѣрныхъ пастырей. Объ этомъ мы и *многія тысячи* подданныхъ ея величества не перестаемъ ежедневно молить Всемогущаго“ [2]). По поводу этой петиціи 24 сентября 1584 г. отъ тайнаго

епископа Фрэка, а въ 1585 г. уже хлопоталъ за Броуна передъ Уайтгифтомъ.

[1]) Членовъ тайнаго совѣта: Борлея, Варвика, Говарда, Гаттона, Лестера, Крофта, Шрюсбюри, Уольсингэма. Послѣдній изъ нихъ самъ въ тоже время былъ и членомъ высокой коммиссіи.

[2]) Hopkins, II, 433—434; Neal, I, 267—268.

совѣта по адресу архіепископа и епископа лондонскаго послѣдовала весьма энергичная ремонстрація за подписью осьми сановниковъ. Вельможи эти писали, что въ послѣднее время до нихъ стали доходить извѣстія о плачевномъ состояніи церкви въ графствѣ эссекскомъ. Слышно, что много ревностныхъ и ученыхъ проповѣдниковъ подвергнуто тамъ запрещенію, что есть мѣстности, гдѣ нѣтъ ни проповѣди, ни совершенія таинствъ и богослуженія, а лица, назначенныя на вакантные приходы, не имѣютъ ни учености, ни добраго имени, попадаются явно неспособныя и запятнавшія себя разными грубыми пороками. Не въ одномъ Эссексѣ, но и во многихъ другихъ округахъ замѣчаются тѣже самыя явленія. Считая долгомъ своимъ позаботиться объ устраненіи зла безъ вмѣшательства въ церковныя дѣла и въ то же время не желая оставаться голословными, лорды препровождаютъ ихъ преосвященствамъ точныя свѣдѣнія о пасторахъ въ эссекскомъ графствѣ: одинъ реэстръ съ обозначеніемъ ученыхъ и ревностныхъ проповѣдниковъ, подвергнутыхъ или запрещенію или окончательной отставкѣ отъ должности, другой— съ перечисленіемъ пасторовъ негодныхъ, спокойно остающихся на своихъ мѣстахъ, и третій—съ указаніемъ такихъ, изъ коихъ каждый имѣетъ въ своемъ вѣдѣніи два прихода, но самъ не занимается дѣлами ни въ одномъ изъ нихъ. Относительно лицъ послѣднихъ двухъ категорій тайный совѣтъ не слышитъ ни о какихъ разслѣдованіяхъ со стороны церковной власти, ни о какихъ мѣрахъ къ устраненію вопіющаго церковнаго зла, а узнаётъ только объ усердныхъ, доходящихъ до крайности, репрессіяхъ, направленныхъ противъ прилежныхъ проповѣдниковъ. Ради блага королевства члены совѣта выражаютъ ихъ преосвященствамъ свое настойчивое желаніе, чтобы они вникли сколько нибудь въ существующее положеніе дѣла, не отнимали у подданныхъ королевы ревностныхъ, ученыхъ и прилежныхъ пастырей, если послѣдніе не по упрямству, а только изъ-за своей совѣсти оказываются имѣющими какія нибудь сомнѣнія относительно

нѣкоторыхъ предметовъ обрядности, и не допускали бы, чтобы приходы оставались вакантными, не будучи снабжены достойными пасторами, или замѣщены лицами неучеными и неспособными къ своей должности. Хотя въ спискахъ идетъ рѣчь только объ эссекскомъ графствѣ, но слѣдуетъ заглянуть также и въ другія епархіи и округи, потому что извѣстія о подобномъ же состояніи церковныхъ дѣлъ до тайнаго совѣта ежедневно достигаютъ и изъ другихъ многихъ мѣстностей [1]). Ни откуда не видно, чтобы эта ремонстрація сопровождалась какими нибудь облегченіями для пуританъ. Въ своихъ послѣдующихъ письмахъ къ Борлею архіепископъ отвѣчалъ, что, какъ надѣется онъ, выставленные совѣтомъ факты въ большинствѣ случаевъ не вѣрны, что пасторовъ, подвергнутыхъ наказаніямъ, не много, что это суть люди безпокойные и мятежные, что не строгость, а напротивъ снисхожденіе является источникомъ церковныхъ смутъ [2]). Снисхожденія къ пуританамъ члены тайнаго совѣта отъ церковной власти такимъ образомъ не добились. Въ дѣлахъ церковныхъ архіепископъ пользовался у королевы огромнымъ довѣріемъ [3]).

Послѣ того, какъ путь ремонстрацій не привелъ ни къ какому положительному результату, нѣкоторые изъ придворныхъ задумали повліять на представителей церковной власти другимъ способомъ, сдѣлали попытку затронуть партію архіепископа со стороны учено-богословской состоятельности. Сами пуритане много разъ вызывались доказать правоту своихъ убѣжденій на какомъ нибудь публичномъ ученомъ диспутѣ или конференціи согласно обычаямъ того времени. Но верховная покровительница англиканства не любила богослов-

---

[1]) Hopkins, II, 434—436; Marsden. Early Purit. 158—160.

[2]) Hopkins, II, 436—439.

[3]) Hopkins, III, 62—63. «Движеніе одного пальца архіепископа имѣло въ церковныхъ дѣлахъ больше значенія, чѣмъ движеніе всѣхъ рукъ у членовъ тайнаго совѣта». См. тамъ же.

скихъ преній; архіепископъ также не очень расположенъ былъ ставить себя въ равное положеніе съ пуританами, что́ требовалось обычаями диспутовъ; поэтому пуританскія желанія обыкновенно оставались безъ удовлетворенія. Но когда къ ихъ голосамъ присоединились и нѣкоторые изъ высокопоставленныхъ сановниковъ (Лестеръ, Грей, Уольсингэмъ), архіепископу было уже неловко уклоняться отъ вызова; это значило уронить свою репутацію, какъ бы заранѣе признать себя побѣжденнымъ и выслушивать потомъ отъ членовъ тайнаго совѣта упреки напр. такого рода, что архіепископъ умѣетъ защищать свое дѣло не научно-богословскими доводами, а только силой власти. Давно желаемая пуританами конференція поэтому состоялась [1]) въ ламбетскомъ архіепископскомъ дворцѣ въ присутствіи Лестера, Уольсингэма и Грея. Сторону государственной церкви взялся защищать самъ архіепископъ вмѣстѣ съ епископомъ винчестерскимъ. Сторону оппозиціонную по выбору Лестера держали два пуританскихъ доктора богословія — нѣкто Спэркъ (Sparke), участвовавшій потомъ на конференціи въ Гемптонъ-Коортѣ при Іаковѣ I, и затѣмъ уже извѣстный намъ Трэверсъ. Но уже по самому началу можно было видѣть, что конференція не поведетъ къ соглашенію сторонъ. Когда, послѣ нѣсколькихъ вступительныхъ словъ, архіепископъ объявилъ диспутъ открытымъ и задалъ своимъ противникамъ вопросъ, что́ же именно вчастности слѣдуетъ, по ихъ мнѣнію, измѣнить въ богослужебной книгѣ, предупредивъ при этомъ, что теперь они являются предъ нимъ, архіепископомъ, не въ качествѣ подсудимыхъ, а потому могутъ высказываться совершенно свободно, не опасаясь, что какія либо неодобрительныя ихъ сужденія относительно общаго молитвен-

[1]) Время, когда она происходила, точно неизвѣстно. Ниль, сообщающій о ней свѣдѣнія на основаніи рукописи, имѣвшейся въ его распоряженіи, не даетъ опредѣленныхъ указаній. По соображеніямъ Hopkins'а (т. III, 45, примѣч. 3-е) время конференціи — ноябрь или декабрь 1584 года.

ника потомъ будутъ поставлены имъ въ вину, докторъ Спэркъ выступилъ съ слѣдующимъ предисловіемъ: „Смиренно отъ всего сердца благодаримъ Всемогущаго Бога и настоящее досточтимое собраніе. Еще никогда не позволялось, чтобы дѣло наше было выслушано съ безпристрастіемъ; но послѣ столь многихъ лѣтъ“ (нашего ожиданія), „Богу по милосердой благости Его было угодно направить событія такимъ образомъ, что теперь мы пользуемся и справедливостью и расположеніемъ, какое сейчасъ намъ оказывается; предъ лицами столь высокими, могущими у ея пресвѣтлѣйшаго величества (to her most excellent majesty) быть достойными орудіями улучшенія тѣхъ предметовъ, которые нуждаются въ преобразованіи, намъ наконецъ дано законное позволеніе свободно заявить, какія вещи подлежатъ пересмотру и исправленію, о которомъ и стараемся мы, такъ какъ дѣло касается службы Божіей и угожденія имѣющимъ власть. Но благопріятный исходъ дѣла зависитъ отъ милости Божіей. Поэтому, прежде чѣмъ приступить къ занятіямъ, я прошу намъ позволенія обратиться здѣсь съ молитвами къ Богу о Его благодатномъ наставленіи и благословеніи“. Но лишь только, вслѣдъ за этими словами, докторъ принялъ позу, свидѣтельствовавшую, что онъ готовъ начинать молитвословіе, архіепископъ прервалъ его замѣчаніемъ, что здѣсь онъ, Спэркъ, не въ правѣ совершать молитвы и такимъ образомъ превращать настоящее мѣсто въ „сборище“ [1]). На первый взглядъ нѣсколько странно такое отношеніе архіепископа къ выраженію благочестія. Но Уайтгифту не понравился, должно быть, самый тонъ предисловія доктора, нѣсколько высокопарный и задорный, а главное—архіепископъ по всей вѣроятности видѣлъ въ поведеніи Спэрка что нибудь не очень похожее на чистосердечный порывъ набожности, быть можетъ, подмѣтилъ въ этомъ пуританскомъ пре-

[1]) Conventicle—слово, обозначающее молитвенную сектантскую сходку.

свитерѣ попытку воспользоваться случаемъ торжественно поставить себя на равную линію съ архіепископомъ по званію церковно-служителя и, въ укоръ представителю англиканства, порисоваться благочестіемъ своей партіи. Ссора между сторонами по поводу архіепископскаго замѣчанія уже была готова такимъ образомъ подняться еще прежде диспута: предложеніе Спэрка относительно молитвы началъ поддерживать Трэверсъ, архіепископъ продолжалъ сопротивляться требованію. Вмѣшались наконецъ лорды Лестеръ и Уольсингэмъ и, прося Спэрка не настаивать на своемъ требованіи, замѣтили, что не имѣютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что онъ уже успѣлъ помолиться, прежде чѣмъ пришелъ на конференцію. Тогда Спэркъ, оставивъ намѣреніе произносить молитвы, какія первоначально предполагалъ, все таки обратился къ Богу съ краткимъ изустнымъ прошеніемъ, архіепископъ же во все это время останавливалъ и прерывалъ доктора. За такимъ началомъ, не свидѣтельствовавшимъ о миролюбивомъ настроеніи сторонъ, послѣдовалъ самый диспутъ, длившійся два дня. Предметомъ преній служили нѣкоторыя изъ обычныхъ, уже знакомыхъ намъ, возраженій, большею частію обрядовыхъ; обсуждался вопросъ о неканоническихъ книгахъ и—довольно долго, „съ многими подробностями“, затѣмъ — о совершеніи крещенія на дому мірянами, особенно женщинами, о формѣ отвѣтовъ при крещеніи, зачѣмъ они дѣлаются отъ имени младенцевъ, а не отъ лица воспріемниковъ, —о крестномъ знаменіи при крещеніи,—о службѣ причащенія въ домахъ,—о богослужебныхъ одеждахъ, наконецъ о плюралитетѣ и нонрезиденціи. Продолжительность разсужденій показываетъ, что каждому вопросу споривпія стороны придавали весьма важное значеніе; но едвали такой взглядъ раздѣляли свѣтскіе лорды, присутствовавшіе на диспутѣ, потому что напр. графъ Лестеръ, выслушавъ длинныя пренія о крестномъ знаменіи, замѣтилъ: „очень жаль, что изъ-за этихъ предметовъ прогоняются съ мѣстъ столь многіе прекрасные

церковно-служители и усердные проповѣдники"! Конференція, какъ и слѣдовало ожидать, кончилась ничѣмъ, скорѣе даже усилила вражду споривших. Она не примирила оппонентовъ, мало пользы принесла и слушателямъ. Каждая сторона приписывала побѣду себѣ и осталась при своихъ мнѣніяхъ. Трэверсъ до конца жизни остался нонконформистомъ, Уайтгифтъ—врагомъ пуританъ [1]). О взаимныхъ уступкахъ ни та, ни другая сторона не думала. Архіепископъ не оставлялъ намѣренія силой принуждать пуританъ къ конформизму; эти послѣдніе, если не всѣ, то очень многіе, не отказывались отъ мысли такъ или иначе одержать побѣду надъ консервативной партіей. Обѣ стороны слѣдовательно желали не примиряться, но бороться; подчиняться не хотѣла ни которая,—каждая думала остаться побѣдительницей. Всего болѣе подтверждаетъ это возобновившаяся съ конца 1584 года борьба церковныхъ партій въ парламентѣ.

II.

По обстоятельствамъ политическаго характера внутригосударственнымъ и внѣшнимъ, подробное изображеніе которыхъ конечно составляетъ задачу гражданской исторіи, парламентъ съ конца 1584 года въ теченіе шести послѣдующихъ лѣтъ, не въ примѣръ предшествовавшему времени, имѣлъ свои сессіи ежегодно и даже иногда не по одному разу. На первомъ планѣ за все это время у него стояли дѣла политическія, а изъ церковныхъ главнымъ образомъ тѣ, какія имѣли ближайшее отношеніе къ борьбѣ съ римскимъ католицизмомъ, который въ теченіе восьмидесятыхъ годовъ сталъ принимать все болѣе и болѣе угрожающее положеніе. Рядъ обнаруженныхъ заговоровъ, составлявшихся фанатичными приверженцами папства съ цѣлью низложить и даже убить Елизавету, возвести

---

[1]) Neal, I, 279—281; Marsden. Early Puritans, 166—167.

на тронъ Марію Стюартъ и такимъ образомъ устроить римско-католическую реакцію, испанскіе и французскіе замыслы и интриги противъ Англіи и ея королевы, происки іезуитовъ и „семинаристовъ“ въ Англіи и Шотландіи, вопросъ о Маріи Стюартъ, воспламенявшаяся національная и религіозная вражда къ англичанамъ у римско-католическаго населенія Ирландіи, которое обнаруживало покорность англійскому правительству лишь въ тѣхъ мѣстностяхъ, гдѣ находились англійскія войска, —однимъ словомъ необходимость охраны государства, престола и протестантизма отъ внѣшнихъ и внутреннихъ враговъ сдѣлалась въ это время главнымъ предметомъ обсужденій, заботъ и единодушныхъ мѣропріятій англійскаго парламента. Но какъ въ учрежденіи коллективномъ, собирательномъ, состоявшемъ изъ депутатовъ отъ разныхъ сословій, вообще изъ лицъ съ неодинаковыми убѣжденіями и стремленіями, въ парламентѣ, большею частію единодушномъ и являвшемся чѣмъ-то цѣлымъ, дѣйствовавшимъ заодно, когда заходила рѣчь о борьбѣ съ внѣшними врагами отечества и папизмомъ, начинались напротивъ раздѣленіе и партійная вражда, какъ скоро поднимались вопросы, касавшіеся отношеній между церковными партіями—англиканскою и пуританскою. Та и другая конечно имѣла своихъ представителей въ парламентѣ. Ходъ парламентской борьбы между англиканствомъ и пуританизмомъ за все это время показываетъ, что въ дѣлахъ по церковному управленію власть королевы была, можно сказать, неограниченною, а значеніе парламента въ этомъ отношеніи равнялось почти нулю. Елизавета постоянно производила давленіе на парламентъ и не позволяла ему свободно обсуждать церковные вопросы, настойчиво поддерживала консервативную англиканскую партію и, какъ скоро нѣкоторые изъ депутатовъ начинали разсуждать въ смыслѣ для англиканства неблагопріятномъ, она даже подвергала ихъ наказаніямъ. Въ нижней палатѣ лишь слабая попытка завоевать парламенту право на независимое отъ короны обсужденіе предметовъ, ка-

сающихся церкви, была сдѣлана Петромъ Вентвортомъ, но она кончилась полною неудачею. Поэтому главнымъ образомъ вслѣдствіе упорнаго сопротивленія королевы враждебныя англиканству пуританскія домогательства не имѣли въ парламентѣ никакого успѣха. Но пуритане не добились осуществленія даже и тѣхъ желаній, которыя могли бы быть исполнены безъ всякаго ущерба епископальному строю и установленному богослуженію. Было уже въ своемъ мѣстѣ замѣчено, что изъ пуританскихъ требованій и проектовъ не всѣ стояли въ непримиримомъ противорѣчіи съ англиканствомъ. Таковы напр. заботы пуританъ объ улучшеніи проповѣдничества, стараніе уничтожить плюралитетъ, обставить строгими нравственными требованіями доступъ къ таинству причащенія, стремленіе искоренять обычай нехристіанскаго провожденія воскреснаго дня и т. п. [1]). Охранители англиканства, епископы, во главѣ съ своимъ примасомъ, могли бы присоединить къ этимъ послѣднимъ пуританскимъ требованіямъ свой голосъ, добиться отъ королевы разныхъ реформъ и постановленій въ этомъ направленіи и чрезъ то значительно ослабить антагонизмъ между церковными партіями. На самомъ дѣлѣ этого не было. Парламентская исторія показываетъ, что консервативная партія не желала дѣлать ни малѣйшихъ уступокъ въ угоду пуританства, отстаивала отъ нападковъ не только епископатъ и общій молитвенникъ во всей ихъ неприкосновенности, но даже напр. и плюралитетъ съ нонрезиденціей. Успѣху пуританскихъ стремленій—именно тѣхъ, которыя не противорѣчили англиканству, мѣшала главнымъ образомъ уже не столько сама королева, сколько взаимная подозрительность, взаимное недовѣріе между боровшимися партіями. Даже и въ такихъ случаяхъ, когда напр. пуритане хлопотали о мѣрахъ къ поднятію проповѣдничества, партія консервативная усматривала въ этихъ заботахъ какой нибудь тайный умыселъ, какое нибудь

[1]) См. напр. выше, стр. 393; 402—427.

постороннее, побочное, тенденціозное, скрытое намѣреніе, опасное для узаконеннаго церковнаго строя, а не одну только простую заботу о проповѣдничествѣ, какъ слѣдовало бы видѣть на основаніи прямаго смысла словъ разныхъ пуританскихъ петицій и проектовъ. Подозрительность эта имѣла основанія частію конечно призрачныя, но частію и дѣйствительныя. Умѣренныя и законныя пуританскія требованія переплетались съ радикальными, противорѣчившими основнымъ церковно-государственнымъ законамъ. Или въ одномъ и томъ же какомъ либо проектѣ, вносившемся въ парламентъ, замѣчалось это смѣшеніе или по крайней мѣрѣ въ одну и ту же сессію рядомъ съ умѣренными пуританскими голосами слышались крайніе, которые и навлекали подозрѣніе на умѣренныхъ; такимъ образомъ одни мѣшали другимъ, крайніе умѣреннымъ, изъ-за первыхъ проваливались и послѣдніе. Неуспѣхъ скромныхъ пуританскихъ требованій въ свою очередь раздражалъ и умѣренную пуританскую партію и толкалъ ее на путь крайностей, которыя конечно вызывали еще болѣе сильную оппозицію со стороны строго консервативной англиканской партіи. Изъ опасенія предъ радикальными попытками со стороны пуританизма эта послѣдняя не хотѣла идти уже ни на какія уступки ему. Отъ всего этого получился лишь тотъ результатъ, что во время парламентской борьбы только усилилась вражда между партіями, при чемъ та, которая выигрывала битву, дѣлалась гораздо притязательнѣе и неуступчивѣе, чѣмъ прежде. Таковъ въ общихъ чертахъ ходъ парламентской борьбы между церковными партіями. Обратимся къ главнымъ изъ ея подробностей.

Въ 1584 году пуритане ожидали парламентской сессіи съ нетерпѣніемъ. 23 ноября она открылась, а съ тѣмъ вмѣстѣ у нихъ и у сочувствовавшихъ имъ депутатовъ нижней палаты началась усиленная агитація [1]). Уже въ декабрѣ 1584 года нѣкто докторъ Петръ

[1]) Hopkins, II, 460; Neal, I, 293.

Турнеръ, „человѣкъ ревностный въ религіозныхъ и политическихъ дѣлахъ,“ представилъ въ нижнюю палату книгу богослуженія, исправленную въ пуританскомъ духѣ, увѣрялъ, что она составлена „благочестивыми и учеными церковно-служителями во славу Божію, на спасеніе ея величества и на пользу общества“, и путемъ петиціи добивался законодательнаго утвержденія книги. Главная особенность этого служебника заключалась въ томъ, что онъ оставлялъ на выборъ церковно-служителя читать предписанныя молитвы или же замѣнять ихъ произведеніями собственнаго религіознаго воодушевленія. На этотъ разъ палата впрочемъ отказалась разсматривать прошеніе и книгу Турнера [1]).—Потерпѣла неудачу и другая пуританская попытка. Четырнадцатаго декабря въ нижнюю палату поступили три петиціи по вопросу объ устроеніи церковныхъ дѣлъ. Палата для разсмотрѣнія петицій назначила комитетъ. Послѣдній все содержаніе петицій свелъ къ 16 статьямъ (articles) и вслѣдъ за тѣмъ общины рѣшили представить эти статьи въ формѣ петиціи къ королевѣ отъ имени обѣихъ палатъ, для чего, разумѣется, требовалось и согласіе лордовъ; но его не послѣдовало. Въ февралѣ 1585 года [2]) почти всѣ 16 статей были безусловно отвергнуты епископами. Напр. нижняя палата хотѣла, чтобы пасторы, подвергнувшіеся временному запрещенію или окончательному отрѣшенію отъ должности за нежеланіе давать подписокъ, на какихъ настаивала духовная власть, были бы освобождены отъ наказанія. Духовные лорды отвѣчали, что наказанія необходимы для устрашенія, да и наложены они справедливо, но могутъ быть сняты подъ условіемъ покорности со стороны наказанныхъ; благочестивые и почтенные церковно-служители не подвергаются непріят-

---

[1]) Hopkins, II, 461—463 и прим. къ стр. 462.

[2]) Сессія прерывалась на 44 дня, отъ 22 декабря по 4 февраля 1585 года.

ностямъ, а только мятежныя и надменныя личности, противящіяся законамъ и вымышляющія разные новые церковные проекты (framing new platforms), „обуздываются согласно закону и укрощаются“. Общины желали, чтобы о кандидатахъ, назначаемыхъ въ приходскіе пасторы, будущіе ихъ пасомые заблаговременно получали увѣдомленіе, пользовались бы достаточнымъ срокомъ для разслѣдованія объ ихъ поведеніи и правомъ протеста, если узнаютъ о какихъ нибудь порокахъ этихъ лицъ. Духовные лорды отвергли и этотъ проектъ; по ихъ мнѣнію осуществленіе его породило бы раздоры и споры: отъ него пахнетъ демократизмомъ (smelleth popularity) и народными выборами пастырей, давнымъ-давно по справедливости отмѣненными по причинѣ смутъ, происходившихъ въ этомъ случаѣ; да и на самомъ дѣлѣ такой проектъ негоденъ (intolerable) для благоустроеннаго государства, имѣющаго христіанское правительство; кромѣ того этотъ проектъ епископы нашли преисполненнымъ предубѣжденій противъ патроната и могущимъ повлечь за собой перемѣну многихъ законовъ. Общины хотѣли просить объ отмѣнѣ присяги ex officio; епископы отвѣчали, что она полезна, необходима и законна, — необходима особенно потому, говорилъ епископъ Куперъ винчестерскій, что во многихъ мѣстахъ эти люди (т. е. пасторы) такъ настроили своихъ прихожанъ, что послѣдніе ни за что не станутъ жаловаться, хотя бы богослуженіе и совершеніе таинствъ было совсѣмъ переиначено (although they clean alter the order of service and administration of the sacraments). Законность подписки къ „тремъ пунктамъ“ архіепископъ йоркскій объявилъ не подлежащею сомнѣнію. Въ подобномъ же родѣ получился отвѣтъ почти и на всѣ остальныя статьи. Напр. отмѣну плюралитета Уайтгифтъ призналъ небезобидной для лучшихъ священниковъ, у которыхъ чрезъ это была бы отнята награда за ученость. Просьбу о возстановленіи проповѣдническихъ конференцій духовные лорды отклонили, пообѣщавъ сами позаботиться объ устроеніи упражненій

частнаго характера и не похожихъ на пророческія собранія [1]). Неуступчивость епископовъ сильно разсердила нижнюю палату; въ ней началось энергичное движеніе; между 26 февраля и 29 марта — днемъ отсрочки сессіи—въ палатѣ общинъ, не смотря на вновь повторенное запрещеніе королевы касаться дѣлъ церковныхъ, читалось и обсуждалось до десятка биллей, имѣвшихъ задачею, какъ выражается одинъ историкъ (Strype), „обстричь крылья епископамъ“. Одинъ изъ этихъ биллей проектировалъ, чтобы съ епископовъ и архіепископовъ высшій судъ государственной канцеляріи (high court of Chancery) и судъ королевской скамьи (King's Bench) требовали присягу въ томъ, что они не будутъ дѣйствовать вопреки обычному англійскому праву (common law); другой предлагалъ уничтожить каноническое право и всѣ церковные суды, а дѣла по духовнымъ завѣщаніямъ и по остальнымъ подобнаго рода процессамъ передать въ вѣдѣніе вестминстерскихъ судовъ [2]) и сверхъ того учредить въ каждомъ приходѣ пресвитерій; третій заговорилъ о чрезвычайно умножившихся экскоммуникаціяхъ и рекомендовалъ ихъ ограниченіе; четвертый поднялъ вопросъ о громадныхъ поборахъ и пошлинахъ въ церковныхъ судахъ; пятый—о запрещеніи всякихъ подписокъ, кромѣ подписки къ вѣроучительнымъ статьямъ символа 39 членовъ; шестой—о томъ, чтобы вопросъ о пригодности кандидата въ пасторы рѣшался не однимъ епископомъ, а по соглашенію съ 12-ю выборными мірянами. Въ палатѣ общинъ нѣкоторые изъ этихъ биллей проходили двумя и даже тремя чтеніями, но

---

[1]) Текстъ статей и отвѣтовъ см. у Hopkins, II, 467—474. Отвѣты давали оба архіепископа и епископъ Куперъ винчестерскій, а не одинъ послѣдній, какъ сказано у Neal, I, 294.

[2]) Подъ такимъ названіемъ извѣстны судъ «королевской скамьи», судъ «общихъ тяжбъ» и «судъ казначейства». О нихъ см. у Гнейста: Исторія государственныхъ учрежденій Англіи, русск. пер. стр. 589, сравн. 340—343.

верхняя палата не обсуждала ихъ. Исключеніе въ этомъ отношеніи составляли только два проекта. Первый—это составленный въ пуританскомъ вкусѣ билль „о лучшемъ и болѣе достойномъ соблюденіи субботняго“ (т. е. воскреснаго) „дня“. Онъ прошелъ обѣ палаты и былъ представленъ королевѣ, но послѣдняя отказалась утвердить его, заявляя, что не желаетъ позволять парламенту вмѣшиваться въ дѣла религіи [2]). Другой проектъ —билль противъ плюралитета, принятый общинами, не прошелъ въ палатѣ лордовъ также изъ-за королевы, а главное—вслѣдствіе сопротивленія епископовъ, которые, не желая пропускать билль, обратились къ ея содѣйствію. Отъ конвокаціи поступила къ королевѣ петиція, подписавшись подъ которой бѣдными, повергнутыми въ напасть, просителями, члены духовнаго собора умоляли королеву не пропускать билль о плюралитетѣ и называли этотъ билль исполненнымъ оскорбленій, обидъ, нелѣпостей и лицемѣрія. Сторонникамъ билля хотѣлось отмѣнить тотъ порядокъ, по которому духовная власть позволяла одному лицу завѣдывать двумя или нѣсколькими приходами. Успѣхъ билля былъ бы очень благопріятнымъ для пуританъ, потому что законъ противъ плюралитета заставилъ бы епископовъ много стѣсняться числомъ пасторовъ, отставляемыхъ отъ должности. Въ защиту плюралитета держали длинныя рѣчи епископъ винчестерскій и оба архіепископа, доказывая, что ни каѳедральное духовенство, ни профессора не могутъ просуществовать безъ плюралитета, и представили списокъ многихъ бенефицій съ ничтожными доходами. Свѣтскіе лорды отвѣчали, что есть немало проповѣдниковъ, состоящихъ подъ запрещеніемъ, которые были бы рады самой ничтожнѣйшей бенефиціи, если бы можно было получить ее безъ стѣсненія для ихъ совѣсти, и лучше поискать средствъ къ увеличенію доходности, чѣмъ позволять народу подвер-

---

[2]) Ср. Hopkins, III, 590—591 и т. II, 482.

гаться духовной гибели и коснѣть въ невѣжествѣ. Однако проектъ не прошелъ. Духовные лорды не одинъ разъ во время этой сессіи обращались къ королевѣ съ просьбой о защитѣ и Елизавета неоднократно давала знать парламенту, что его разсужденія о церковныхъ дѣлахъ ей неугодны. Наконецъ, получивъ жалобное письмо Уайтгифта отъ 24 марта, королева опять послала въ парламентъ на имя палаты общинъ приказъ съ выговоромъ за вмѣшательство въ церковныя дѣла. Въ своемъ письмѣ къ королевѣ архіепископъ между прочимъ жаловался, что билль палаты общинъ относительно духовныхъ судовъ и епископскихъ визитацій угрожаетъ низверженіемъ церковнаго суда (ecclesiastical jurisdiction). Билль, говорилъ архіепископъ, внесенъ подъ тѣмъ предлогомъ, что несоразмѣрно велики судебныя взысканія и пошлины; но эти пошлины не какія нибудь иныя, а только тѣ, которыя издавна по обычаю взимаются; и въ то же время просилъ королеву, чтобы она предпочла устроять церковныя дѣла не парламентскими статутами, но чрезъ каноны конвокаціи, приводя въ качествѣ довода то соображеніе, что отмѣнять парламентскіе статуты она, королева, безъ воли парламента не можетъ, между тѣмъ каноны могутъ оставаться въ силѣ или измѣняться по изволенію ея величества [1]). Требованію королевы прекратить всякія разсужденія о дѣлахъ церкви парламентъ покорился и двадцать девятаго марта былъ отсроченъ. Объявляя отсрочку и благодаря парламентъ за щедрую субсидію и за его заботы о безо-

---

[1]) Уайтгифтъ собственно не имѣлъ намѣренія отстаивать судебные поборы, а только не хотѣлъ допускать вмѣшательства парламента въ дѣла церкви. Еще въ декабрѣ 1583 года въ указѣ на имя лондонскаго епископа онъ самъ между прочимъ предписывалъ подвѣдомымъ епископамъ, чтобы при визитаціяхъ они и ихъ архидіаконы брали только тѣ пошлины, какія слѣдуютъ имъ по закону и по разуму (by law and reason are due), приказывалъ сократить поборы и въ каждой церкви вывѣсить таблицу съ таксою, чтобы всѣ знали, сколько именно обязаны платить. См. у Cardwell. Documentary annals, I, 464.

пасности трона, королева тѣмъ не менѣе не упустила случая сдѣлать нѣсколько энергичныхъ внушеній и упрековъ обѣимъ палатамъ по поводу парламентскихъ попытокъ вмѣшиваться въ дѣла церкви. Она заявляла парламенту, что „изъ всѣхъ прочихъ дѣлъ религіозныя сама считаетъ важнѣйшими и желаетъ предпочтительно предъ остальными удѣлять имъ свое вниманіе. Религія", говорила королева, „есть та почва, въ которой имѣетъ корни все прочее, и если эта почва подвергнется порчѣ, повредится и дерево. Я не могу не замѣтить", продолжала она, „что среди духовнаго сословія есть люди позорные, навлекающіе порицаніе и на меня и на церковь, правительницей которой поставилъ меня Богъ. Если бы я стала терпѣть схизмы и еретическія заблужденія, мое нерадѣніе было бы непростительно. Нѣкоторые недостатки и упущенія" (въ церковномъ вѣдомствѣ), „я должна сознаться, существуютъ и могутъ усиливаться. Но гдѣ же не бываетъ ихъ? И если вы, духовные лорды, ихъ не устраните, я думаю низложить васъ самихъ. Поэтому позаботьтесь хорошенько объ исполненіи своихъ обязанностей. Но недостатки пусть будутъ устранены безъ неосторожной и публичной гласности". Сказавъ далѣе, что чтеніемъ Слова Божія весьма часто занимается сама (admidst my many volumes i hope God's Book hath not been my seldomest lectures) и руководствуется его наставленіями, королева на этомъ основаніи сочла себя обязанной сдѣлать и папистамъ и сторонникамъ церковныхъ реформъ внушительное предостереженіе. „Есть многіе", говорила она, „слишкомъ дерзкіе въ отношеніи къ Всемогущему Богу. Къ изслѣдованію святой воли Его прилагаютъ множество такихъ тонкостей (too many scannings), какъ юристы къ документамъ человѣческимъ. Самомнѣніе (presumption) это слишкомъ велико и я не могу терпѣть его. Ободрять этимъ сторонниковъ Рима (Romanists) я не думаю. Какъ враждебны они моему государству, это достаточно извѣстно. Но не хочу терпѣть и охотниковъ до новизны. Обѣ эти партіи я намѣрена руко-

водить по вѣрному и святому Божію закону. Вредомъ угрожаютъ обѣ эти партіи. Что касается послѣдней, я объявляю ее опасною для мирнаго правленія. Когда каждый человѣкъ сообразно своему личному мнѣнію станетъ дѣлать приговоръ о качествахъ правленія своего государя, прикрываясь авторитетомъ Слова Божія, въ этомъ случаѣ подданные должны будутъ управляться только на основаніи изъясненій Слова Божія частными людьми. Богъ да избавитъ васъ отъ такого правительства". Послѣ такого назиданія королева отсрочила парламентъ и послѣ повторительныхъ отсрочекъ окончательно распустила его 15 сентября 1586 года [1]). Пуритане такимъ образомъ потерпѣли полное пораженіе. Но не захотѣли успокоиться и снова напомнили о себѣ въ слѣдующемъ же парламентѣ.

Все болѣе и болѣе осложнившійся вопросъ о Маріи Стюартъ, особенно открытіе (авг. 1586 г.) того обширнаго заговора, цѣлью котораго было освобожденіе Маріи и убіеніе Елизаветы и который по имени одного изъ главныхъ дѣйствовавшихъ лицъ извѣстенъ подъ названіемъ заговора Бабингтона [2]), при чемъ обнаружилось и дѣятельное участіе въ планахъ злоумышленниковъ самой Маріи,—эти и другія подобныя обстоятельства, свидѣтельствовавшія объ опасности, угрожавшей государству со стороны приверженцевъ папства, и сильно возбуждавшія фанатизмъ протестантской половины Англіи, побудили Елизавету созвать для разсужденія о дѣлѣ Маріи Стюартъ новый парламентъ, спустя не болѣе мѣсяца послѣ объявленія о распущеніи предъидущаго парламента. Этотъ новый парламентъ, начавшій сессію въ концѣ октября 1586 года, продолжался и въ весенніе мѣсяцы 1587 года. Послѣ того, какъ счеты съ Маріей Стюартъ закончились со-

---

[1]) Подробности исторіи этого парламента см. у Hopkins, II, 449—489.

[2]) Заговорщики казнены были въ концѣ сентября 1586 года.

вершеніемъ надъ ней смертной казни [1]), пуритане въ концѣ февраля и въ началѣ марта 1587 года сдѣлали самую замѣчательную изъ всѣхъ предъидущихъ попытку добиться преобразованія установленнаго церковнаго строя. Подобно предъидущимъ и она была разбита непреклоннымъ сопротивленіемъ Елизаветы. Пуритане не получили отъ королевы ни малѣйшихъ уступокъ, вообще ничего, кромѣ самаго строгаго внушенія. Едвали и можно было имъ ожидать отъ нея чего нибудь иного. Агитація въ парламентѣ 1587 года свидѣтельствуетъ о той же двойственности пуританскихъ цѣлей, о томъ же смѣшеніи проектовъ и плановъ умѣренныхъ съ радикальными, какъ это было замѣтно и раньше 1587 года. Поэтому если еще можетъ показаться странною неуступчивость королевы въ отношеніи къ пуританскимъ требованіямъ умѣреннаго характера, то за другую половину своихъ проектовъ сторонникамъ продолженія реформаціи напрасно было ожидать отъ короны чего нибудь, кромѣ порицанія. Недѣль около двухъ спустя послѣ того, какъ голова Маріи Стюартъ скатилась съ эшафота, когда такимъ образомъ протестантамъ и умѣреннымъ и крайнимъ могло казаться, что папизму они уже нанесли смертельный ударъ, пуритане открыли свой походъ въ парламентѣ противъ англиканства.—Передовыми бойцами выступили пуритане умѣреннаго направленія. Февраля 27-го въ нижнюю палату поступила отъ пуританскаго духовенства и была читана тамъ очень жалобная петиція. Въ виду того, что она представляетъ собой замѣчательный документъ, характеризующій съ пуританской точки зрѣнія нѣкоторыя стороны въ жизни господствующей церкви, въ ихъ связи съ положеніемъ пуританской партіи, позволимъ себѣ дословно привести важнѣйшія мѣста этой петиціи. „Сердце наше“, писали петиціонеры,

[1]) Марія казнена въ замкѣ Фотеринге 18 февраля 1587 года, по старому англійскому стилю 8 февраля 1586 года. См. Веберъ. Всеобщ. Исторія, т. XI, 160.

„надрывается отъ скорби, когда слышимъ вопли народа, жаждущаго Слова Божія (Псал. 118, 82. Амос. VIII, 11). Епископы или вовсе не проповѣдуютъ или очень рѣдко, да они и не могутъ заниматься этимъ дѣломъ: ихъ епархіи очень обширны для ихъ личнаго наблюденія; епископы кромѣ того обременены гражданскими занятіями не только въ своихъ церковныхъ судахъ, гдѣ вѣдаются дѣла по духовнымъ завѣщаніямъ и проч., но и въ качествѣ бароновъ, мировыхъ судей, членовъ Звѣздной палаты, тайнаго совѣта, церковной коммиссіи, а все это противно слову Христа: *царство Мое нѣсть отъ міра сего* (Іоан. XVIII, 36), противно и практикѣ всѣхъ другихъ реформированныхъ церквей и хотя св. Писаніе говоритъ, что служители Евангелія должны быть способны наставлять въ здравомъ ученіи и обличать противящихся (Тит. I, 9), однако епископы поставляютъ священниками людей изъ среды народа самыхъ низкихъ (basest) не только по профессіямъ, изъ какихъ избираются эти кандидаты — изъ сапожниковъ, цирюльниковъ, портныхъ, водовозовъ, пастуховъ, извощиковъ, но и по недостатку учености у нихъ и доброй нравственности. Петиціонеры признаютъ, что среди духовенства дѣйствительно есть лица, способныя назидательно проповѣдывать Слово Божіе, и такихъ двѣ категоріи. Но большое число первой категоріи не живетъ тамъ, гдѣ ихъ приходы, а оставляетъ свои паствы, прямо вопреки заповѣди Христа ап. Петру: „*паси овцы Моя*“ (Іоанн. XXI, 16—17) и заповѣди ап. Павла пресвитерамъ ефесскимъ: „*внимайте убо себѣ и всему стаду, въ немъ же васъ Духъ Святый постави епископы пасти церковь Господа и Бога*“ (Дѣян. XX, 28). Такъ дѣлаютъ прежде всего сами епископы, имѣющіе бенефиціи in commendam, потомъ лица университетской корпораціи, придворные капелланы, затѣмъ пасторы, получающіе въ свое вѣдѣніе 2 или 3 прихода, которые служатъ имъ то зимними, то лѣтними дачами. Такой плюралитетъ и абсентизмъ (nonresidence) приходскихъ пасторовъ тѣмъ болѣе прискорбны, что

терпятся законами. Есть пасторы и не отлучающіеся отъ приходовъ, но они относятся къ своимъ обязанностямъ чисто формальнымъ образомъ, довольствуются только своей правотой предъ закономъ, читаютъ божественную службу по книгѣ и произносятъ четыре проповѣди въ годъ. Но огромное число“ (и это вторая категорія) „лицъ, обладающихъ превосходными проповѣдническими качествами, величайшимъ усердіемъ и прилежаніемъ въ отправленіи духовныхъ обязанностей, къ спокойному исполненію долга не допускается; такихъ лицъ преслѣдуютъ безчисленными притѣсненіями, не смотря на то, что они не еретики и не схизматики, держатся въ оградѣ церкви, убѣждаютъ поступать такъ и другихъ, которые безъ этого отъ нея отдѣлились бы. Они постятся и молятся за королеву и за церковь, хотя за это терпятъ порицанія и подвергаются различнымъ наказаніямъ и отъ гражданскихъ и отъ церковныхъ властей. Ихъ устраняютъ отъ служенія, доходы отъ ихъ бенефицій отбираютъ въ уплату тѣмъ капелланамъ, какихъ власти заблагоразсудятъ назначить на ихъ мѣсто, а самое устраненіе продолжается въ теченіе многихъ мѣсяцевъ и годовъ, не смотря на ходатайства о помилованіи со стороны прихожанъ, друзей, иногда и лицъ высокопоставленныхъ. Въ заключеніе всего, многіе изъ этихъ устраненныхъ засаживаются въ тюрьму, нѣкоторые даже заковываются въ цѣпи и продолжаютъ долгое время содержаться въ этомъ суровомъ заточеніи. Чтобы имѣть основаніе для совершенія такихъ жестокостей, епископы приглашаютъ подозрѣваемыхъ лицъ къ присягѣ ex officio, заставляя отвѣчать на всѣ вопросы, какіе будутъ предложены, хотя давать отвѣты на нихъ значило бы обвинять самого себя; добившись признанія, епископы затѣмъ приступаютъ къ наказанію со всякою жестокостью, вопреки законамъ Божіимъ, законамъ нашей страны и всѣхъ христіанскихъ націй, за исключеніемъ развѣ Испаніи съ ея инквизиціей. Кто отказывается отъ присяги, тѣхъ ввергаютъ въ тюрьму безъ права

выпуска на поруки, доколѣ не заявятъ покорности. Виной такихъ страданій служитъ не нечестіе, не безнравственность, не недостатокъ учености или усердія въ дѣлѣ служенія, а только несочувствіе къ нѣкоторымъ церемоніямъ и порядкамъ, заимствованнымъ отъ римской церкви, и нерѣшимость сдѣлать заявленіе, что общій молитвенникъ во всѣхъ отношеніяхъ согласенъ съ Словомъ Божіимъ. О горе! Изъ-за этакихъ-то вещей добрые проповѣдники должны терпѣть столькія тягости, а народъ лишаться пищи для души, — и это по волѣ отцевъ, исповѣдующихъ одинаковую съ нами вѣру! Посему мы смиренно, ради самого Господа, молимъ высокое и почтенное собраніе парламента: благоволите выслушать и прочитать это наше прошеніе и предпринять тѣ мѣры, какія ваша благочестивая мудрость почтетъ необходимыми". Затѣмъ въ 6 пунктахъ, приложенныхъ въ видѣ краткаго резюме, указываются тѣ главные источники, отъ которыхъ, по мнѣнію просителей, зависятъ страданія, упомянутыя въ петиціи. Это во 1-хъ—безусловная власть епископовъ давать и отнимать по собственному усмотрѣнію проповѣдническія грамоты (licences), во 2-хъ—способъ разбирательства дѣлъ въ церковныхъ коммиссіяхъ, предоставляющій членамъ право руководствоваться собственнымъ усмотрѣніемъ, не обращая вниманія на законъ, въ 3-хъ—незначительность числа членовъ въ каждомъ изъ засѣданій коммиссіи, такъ что напр. трое (изъ 44-хъ) имѣютъ право рѣшать дѣла весьма большой важности, въ 4-хъ—отсутствіе права аппелляціи на это рѣшеніе въ другіе суды, въ 5-хъ—двойственный характеръ власти епископовъ, которые судятъ и какъ епископы и какъ члены коммиссіи, въ 6-хъ—присяга ex officio, въ которой постоянно предлагаются вопросы: „принимаете ли всецѣло, соблюдаете ли и читаете ли вы въ церкви всѣ отдѣлы книги молитвъ и употребляете ли облаченія?" Петиціонеры не хотѣли оставаться голословными относительно состоянія англиканскаго проповѣдничества. Съ необычнымъ прилежаніемъ, хлопотами и расходами они въ теченіе 1585—

1586 гг. собрали очень много статистическихъ данныхъ, удостовѣренныхъ подписками мировыхъ судей и разныхъ другихъ чиновниковъ англійскихъ графствъ, и составили тщательный обзоръ (survey) въ видѣ ряда статистическихъ таблицъ каждаго графства съ общими итогами и выводами и представили эти таблицы парламенту въ подкрѣпленіе петиціи. Общій результатъ, по словамъ Ниля, получился такой, что спустя 28 лѣтъ, истекшихъ отъ устроенія установленной церкви (съ полов. 1559 по начало 1587 г.), почти на 10 тысячъ англійскихъ приходовъ оказалось лишь 2 тысячи проповѣдниковъ и до 8 тысячъ приходовъ не имѣли возможности слышать въ своей церкви проповѣдь; члены такихъ приходовъ, желавшіе получать духовныя наставленія, были принуждены путешествовать за 7—12 и даже 20 миль отъ дому и въ тоже время платить штрафы (12 пенсовъ, т. е. на наши деньги 30 коп.) за каждый случай непосѣщенія въ воскресный день своей приходской церкви [1]). Хотя лица, представившія

---

[1]) Текстъ петиціи и приведенныя слова см. у Neal, I, 307—311. У него же въ указанномъ мѣстѣ представленъ и образчикъ упомянутыхъ таблицъ. Таблица обыкновенно раздѣлялась на 8 графъ, изъ коихъ въ 1-й обозначены названія приходовъ извѣстнаго графства, во 2-й годовой доходъ каждой бенефиціи, въ 3-й количество душъ прихода, въ 4-й имя пастора съ отмѣткой, говоритъ или не говоритъ онъ проповѣди, въ 5-й отмѣтка, владѣетъ ли пасторъ какими другими приходами или нѣтъ, какими именно и какое лицо служитъ ему помощникомъ (curate) въ его другомъ приходѣ, въ 6-й отзывъ о характерѣ и образѣ жизни пастора, въ 7-й имя епископа, рукоположившаго пастора или назначившаго его на приходъ, въ 8-й имя приходскаго патрона. Самыя любопытныя — это четвертая и шестая графы; здѣсь попадаются характеристики въ родѣ слѣдующихъ: онъ (напр. Mr. Batten) не проповѣдуетъ, водитъ компанію съ собутыльниками; онъ (Bernard) не проповѣдуетъ, обыкновенно занятъ игрой въ кости, имѣетъ выжженное клеймо на рукѣ за преступленіе, преисполненъ всякой неправдой; онъ (Jeffrey) проповѣдуетъ, но имѣетъ два прихода, жаденъ, его куратъ невѣжественный человѣкъ. Въ приведенномъ тутъ же у Ниля общемъ итогѣ количества пасторовъ въ десяти графахъ показано, что изъ 1799 лицъ только 426 проповѣдую-

парламенту сейчасъ приведенную петицію, повидимому не совсѣмъ чужды были намѣренія поднять рѣчь о переустройствѣ англиканской церкви, какъ доказываютъ это вскользь высказанные ими неодобрительные отзывы ихъ напр. объ обширности англійскихъ епархій и о гражданскихъ полномочіяхъ епископовъ, однако главные пункты петиціи свидѣтельствуютъ объ умѣренности желаній просителей. Главное, чего петиціонеры хотѣли добиться, — это запрещенія ненавистной имъ присяги ex officio, затѣмъ подписей, не требовавшихся парламентскими статутами, ограниченія власти церковныхъ судовъ, нѣкоторой снисходительности къ обрядовымъ отступленіямъ и предоставленія свободы пуританскимъ проповѣдникамъ. Но другой партіи, искавшей врачевства всѣхъ церковныхъ недуговъ въ пресвитеріанствѣ, эти требованія петиціонеровъ, должно быть, показались очень умѣренными, не достигающими цѣли и потому неудовлетворительными. — Лишь только прочитана была вышеприведенная петиція, поднялся одинъ изъ депутатовъ нижней палаты нѣкто Копъ (Cope) и, „держа въ одной рукѣ пресвитеріанскую книгу дисциплины вмѣстѣ съ общимъ молитвенникомъ,“ передѣланнымъ согласно пуританскимъ понятіямъ, а въ другой рукѣ билль о законодательномъ утвержденіи этихъ книгъ, обратился къ палатѣ съ рѣчью объ устраненіи разныхъ недуговъ господствующаго церковнаго строя и о необходимости ученыхъ

щихъ, т. е. около 24%, и не проповѣдующихъ 1373, т. е. около 76%, и 565 лицъ плюралисты, т. е. имѣли по два прихода и болѣе. Въ подтвержденіе вѣрности характеристики низкаго нравственнаго уровня англиканскихъ пасторовъ того времени Hopkins ссылается на слова одного пуританскаго джентльмэна (sir Richard Knightley), судившагося въ Звѣздной палатѣ и между прочимъ заявлявшаго на судѣ: «Я долженъ сознаться, что среди духовенства (ministry) много хорошихъ людей; но, по моему мнѣнію, на одного хорошаго приходится по сорока дурныхъ и на столько дурныхъ, что они недостойны даже подметать полъ въ церкви». **Hopkins, III, 155, примѣч.**

церковно-служителей для церкви. Въ своемъ биллѣ Копъ проектировалъ оба представленныя имъ сочиненія, то есть книгу дисциплины и книгу богослуженія, ввести въ церковное употребленіе и не допускать на ряду съ ними никакихъ другихъ, а всѣ дѣйствовавшіе до того времени церковные законы объявить отмѣненными. Копъ хотѣлъ добиться ни болѣе ни менѣе какъ полнаго церковнаго переворота въ установленномъ церковномъ строѣ, желалъ уничтоженія англиканскаго епископата и отмѣны общаго молитвенника вмѣстѣ съ изданнымъ въ первый годъ Елизаветы статутомъ о единообразіи богослуженія. По поводу проекта Копа начались горячія пренія. Копъ просилъ позволенія читать свои книги. Спикеръ не допускалъ этого, ссылаясь на прямое запрещеніе королевы парламенту вмѣшиваться въ дѣла церкви. Нѣкоторые депутаты напротивъ настаивали на чтеніи, такъ что спикеръ долженъ былъ уступить; однако въ этотъ день не состоялось чтеніе проектовъ Копа. Выступилъ съ возраженіями депутатъ Дальтонъ и сталъ доказывать: „такъ какъ предлагаемая Копомъ книга богослуженія вводитъ новую форму совершенія таинствъ и церковныхъ обрядовъ въ укоръ узаконенному общему молитвеннику и всему государству, то разсужденіе о ней возбудитъ негодованіе ея величества противъ парламента, потому что церковныя дѣла королева взяла въ свое вѣдѣніе и подъ особое свое попеченіе“. Но другіе депутаты доказывали, что петицію и книги Копа слѣдуетъ читать. Споры на эту тему протянулись все время до обычнаго часа, какимъ оканчивается засѣданіе. Этимъ дѣло всетаки еще не кончилось. Услыхавъ о радикальныхъ намѣреніяхъ палаты, королева на слѣдующій день (28 февраля) позвала спикера къ себѣ и продержала его у себя цѣлый день, такъ что въ это число парламентское засѣданіе не состоялось. Королева требовала отъ спикера билль и книги; спикеръ, какъ можно догадываться, отдалъ ихъ ей, но вѣроятно не сразу, потому что перваго марта билль Копа и книги все таки

читались въ парламентѣ и обсуждались съ жаркими спорами, при чемъ одинъ изъ членовъ палаты [1]) держалъ длинную рѣчь противъ нововведенія. Пуританскія книги онъ подвергъ строгому осужденію и порицанію. „Между всѣми нападками, какимъ напа реформированная церковь подвергалась до сихъ поръ отъ разныхъ сектаторовъ“, говорилъ ораторъ, „доселѣ, сколько мнѣ извѣстно, еще не было такого, который можно было бы сравнить съ внесенными въ настоящее засѣданіе книгами и биллемъ“. Такъ какъ книги представляли собой всесторонній проектъ церковной реформы,—касались и членовъ символа и богослуженія и церковнаго устройства, то ораторъ высказалъ свое неодобрительное сужденіе по каждому изъ этихъ пунктовъ. „Въ XXXIX членахъ“, говорилъ онъ, „заключается сущность нашего ученія. Но три изъ этихъ членовъ внесенный билль совсѣмъ осуждаетъ и уничтожаетъ, а именно: членъ XXXIV — о церковныхъ преданіяхъ, XXXV—о гомеліяхъ и XXXVI — о посвященіи епископовъ и церковно-служителей; кромѣ того повидимому отвергнутъ и членъ III—о сошествіи Христа во адъ“ [2]). Въ пуританскомъ проектѣ богослуженія ораторъ

---

[1]) Имя его неизвѣстно; по догадкѣ Страйпа этимъ ораторомъ былъ вице-камергеръ королевы Sir Christopher Hatton.

[2]) Члены XXXIV, XXXV и XXXVI—это тѣ самые, къ которымъ парламентскій статутъ 13 года Елизаветы не требовалъ подписей отъ церковно-служителей. Выше уже было замѣчено, почему два изъ нихъ (XXXIV и XXXVI) не нравились пуританамъ. (См. стр. 478). Членъ XXXV, одобряющій обѣ книги гомелій, не нравился пуританамъ не потому, что они были не согласны съ ученіемъ, изложеннымъ въ гомеліяхъ, а главнымъ образомъ по той причинѣ, что самое чтеніе гомелій, какимъ замѣнялась устная проповѣдь, они считали явленіемъ ненормальнымъ. Что касается третьяго члена, то по поводу церковнаго ученія о сошествіи Спасителя во адъ въ то время между протестантскими учеными шли горячіе споры. Предметомъ разногласій служили вопросы,—какъ сходилъ Господь во адъ, что нужно разумѣть подъ адомъ и т. д. — Въ 1586 году одинъ пасторъ, нѣкто Settle, изъ графства Суффолькъ, былъ вызванъ на судъ архіепископа. Сверхъ обычныхъ пуританскихъ про-