ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ,

ИЗДАНІЕ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1900.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

КАЗАНЬ.
Типографія Императорскаго Университета.

Печатать дозволяется. Антоній Епископъ Чистопольскій, Ректоръ Академіи.

БЛАЖЕННАГО ѲЕОФИЛАКТА,

АРХІЕПИСКОПА БОЛГАРСКАГО,

ТОЛКОВАНІЕ

НА ПОСЛАНІЕ СВ. АПОСТОЛА ПАВЛА КЪ ЕВРЕЯМЪ.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Блаженный Павелъ былъ апостоломъ язычниковъ, какъ овъ и самъ говоритъ объ этомъ въ посланіи къ Римлянамъ [1]). Ибо евреи не терпѣли его проповѣди къ нимъ и были враждебны къ нему болѣе, чѣмъ къ прочимъ (апостоламъ), такъ какъ онъ своимъ неожиданнымъ обращеніемъ доказалъ непобѣдимую силу Христа, привлекшую къ Нему такого сильнаго гонителя. Но въ томъ и состоитъ великое доказательство истины евангельской проповѣди, что Павелъ, самый строгій ревнитель закона, внезапно обратился ко Христу. Посему евреи сильно враждовали противъ него и даже не могли слышать его голоса. Впрочемъ, и увѣровавшіе изъ евреевъ не совсѣмъ внимательно относились къ нему, такъ какъ онъ совершенно отвлекалъ отъ закона и освобождалъ отъ обрѣзанія. Тѣмъ не менѣе, хотя онъ и посланъ былъ проповѣдникомъ къ язычникамъ, однако пишетъ и къ Евреямъ. Ибо какъ не повелѣно было ему крестить, однакоже онъ

[1]) Рим. 11, 13 и 14.

крестилъ, потомучто это и не было запрещено ему: такъ точно, дѣлая сверхъ-должное, онъ посылаетъ это посланіе къ Евреямъ. Ибо онъ сильно заботился о тѣхъ, за которыхъ молился даже быть отлученнымъ [1]). Онъ пишетъ посланіе къ живущимъ въ Палестинѣ и въ Іерусалимѣ. Ибо отъ невѣрующихъ евреевъ они лишаемы были имущества и подвергаемы были безчисленнымъ бѣдствіямъ. Вотъ почему апостолъ сильно заботился также о милостыни для нихъ, побуждая къ этому и Коринѳянъ и Македонянъ. И, раздѣливши съ Петромъ проповѣдь, бѣдныхъ вѣрующихъ евреевъ, живущихъ въ Іерусалимѣ, онъ дѣлаетъ общими. Итакъ по необходимости пишетъ къ нимъ, ободряя ихъ, падающихъ духомъ. Ибо они сильно смущены были оскорбленіями отъ своихъ единоплеменниковъ, которые самовластно распоряжались въ Іерусалимѣ и имѣли власть судить и ввергать въ темницу тѣхъ, кого хотѣли. Это онъ и показываетъ, говоря: *ослабленныя руки и ослабленныя колѣна исправите* [2]). Будучи іудеями и зная, что отцы ихъ при жизни пользовались благами, они сильно падали духомъ, ни отъ кого не получая облегченія. Поэтому также апостолъ много бесѣдуетъ въ этомъ посланіи о вѣрѣ и о святыхъ отъ вѣчности, еще не получившихъ благъ, дѣлая этимъ два внушенія: первое, чтобы великодушно переносить все случающееся; второе, чтобы несомнѣнно ожидать воздаянія. Ибо не презритъ Господь святыхъ отъ вѣка; слѣдовательно и вы тогда получите свое. Много также говоритъ апостолъ о Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ и показываетъ, что законъ не имѣетъ уже важнаго значенія; ибо хотя храмъ еще стоялъ, но даетъ понять, что это будетъ до опредѣленнаго времени и что наше ученіе истинно. Апостолъ пишетъ посланіе изъ Италіи. Это посланіе древнѣе (втораго) посланія къ Тимоѳею. Въ томъ посланіи указывается на то, что жизнь его

---

[1]) Рим. 9, 3. [2]) Евр. 12, 12.

приходитъ къ концу: *азъ бо уже жренъ бываю, и время моего отшествія наста* [1]). Въ этомъ же онъ обѣщаетъ евреямъ, что увидится съ ними. *Знайте*, говоритъ, *брата нашего отпущена Тимоѳея, съ нимъ же, аще скорѣе пріидетъ, узрю васъ* [2]). Вѣроятно это случилось. Ибо два года онъ провелъ въ Римѣ въ узахъ; потомъ былъ отпущенъ, какъ объ этомъ и самъ онъ ясно говоритъ: *въ первый мой отвѣтъ никтоже бысть со мною* [3]) и: „я избавленъ былъ изъ устъ льва“ [4]), очевидно Нерона. Затѣмъ онъ ходилъ въ Испанію, гдѣ, можетъ быть, видѣлъ и евреевъ. Послѣ того онъ опять прибылъ въ Римъ, гдѣ и былъ лишенъ жизни по приказанію Нерона.

ГЛАВА I.

1) *Многочастнѣ и многообразнѣ древле Богъ глаголавый отцемъ во пророцѣхъ.* Такъ какъ они (т. е. евреи) были изнурены бѣдствіями и считали себя оставленными Богомъ и не удостоиваемыми отъ Него того попеченія, какого удостоивались отцы ихъ, то апостолъ показываетъ противное: вы, говоритъ, получили бо́льшую благодать, чѣмъ тѣ. Къ тѣмъ Онъ посылалъ пророковъ, а къ вамъ Своего Сына. Что же означаютъ слова его: *многочастнѣ и многообразнѣ*? Это вмѣсто: различно и во многихъ видахъ. *И азъ*, говорилъ Богъ, *видѣнія умножихъ и въ рукахъ пророческихъ уподобихся* [5]). Зачѣмъ же вамъ негодовать и малодушествовать, если вы удостоены несравненно большаго?

2) *Въ послѣдокъ днiй сихъ глаголa намъ въ сынѣ.* И этимъ онъ еще ободряетъ ихъ, говоря: конецъ близокъ. Ибо изнуренный подвигомъ немного отдыхаетъ, когда услышитъ о концѣ подвига. Также и другое нѣчто онъ даетъ понять словами: *въ послѣдокъ днiй.* Когда,

---

[1]) 2 Тимоѳ. 4, 6. [2]) Евр. 13, 23. [3]) 2 Тимоѳ. 4, 16.
[4]) Срав. 2 Тимоѳ. 4, 17. [5]) Осіи 12, 10.

говоритъ, не осталось времени для исправленія, когда мы были наказываемы, когда отчаялись, когда оскудѣли духовныя дарованія, тогда мы и получили бо́льшее. *Въ Сынѣ*, вмѣсто: чрезъ Сына. Замѣть, это противъ тѣхъ, которые говорятъ, что предлогъ *въ* прилагается только къ Св. Духу. Почему же не сказалъ: *глагола* намъ Христосъ? Отчасти потому, что они были слабы и не могли еще слышать о Христѣ; отчасти показывая этимъ, что Ветхій и Новый Завѣтъ—дѣло одного и тогоже (Бога). Обрати вниманіе и на слово: *намъ*. Здѣсь онъ объединяетъ и сравниваетъ съ учениками какъ ихъ, такъ и себя. Хотя не имъ говорилъ, но апостоламъ, а чрезъ нихъ и прочимъ, однако онъ возвышаетъ дѣло и показываетъ, что и имъ говорилъ, и это—для утѣшенія.

Его же положи наслѣдника всѣмъ. То есть сдѣлалъ Его Господомъ всего міра. Уже не Іаковъ—часть Господня, но всѣ. Сказалъ: *наслѣдника*, показывая этимъ, какъ истинность сыновства, такъ и неотъемлемость господства. Какъ же Онъ сдѣлалъ Его Господомъ? По человѣчеству, какъ и во второмъ псалмѣ говоритъ: *проси отъ мене и дамъ ти языки достоя́ніе твое* [1]). О какомъ господствѣ говоритъ здѣсь? О господствѣ надъ подчиняющимися добровольно, то есть свободно. Ибо это господство дано было Сыну, какъ человѣку, когда Онъ всѣми былъ признанъ. Власть же по природѣ и власть надъ неохотно подчиняющимися Онъ имѣлъ прежде всѣхъ вѣковъ, какъ и сказано: *всяческая работна тебѣ* [2]).

Имъ же—δι οὗ—и вѣки сотвори. Сказавъ о плоти Сына, образовавшейся во времени, наконецъ апостолъ возводитъ тебя и на высоту предвѣчнаго Его божества. Гдѣ тѣ, которые говорятъ: было время, когда Его не было? Онъ Самъ создалъ вѣка; какъ же были вѣка, когда Его не было? Такъ какъ Отецъ виновникъ Сына, то справедливо, что Онъ виновникъ и всего, что про-

---

[1]) Псал. 2, 8. [2]) Псал. 118, 91.

изошло отъ Сына. Поэтому апостолъ говоритъ: чрезъ Него—*δὶ οὗ*. Ибо Отецъ является дѣлающимъ потому, что Онъ родилъ Сына-Творца. Здѣсь поражается и Савеллій, такъ какъ говорится о двухъ лицахъ. Получаетъ смертельный ударъ и Павелъ Самосатскій, который называетъ Сына не вѣчнымъ, а получившимъ начало отъ Маріи. Этимъ мѣстомъ побивается также и Арій, хотя и не слишкомъ сильно: онъ приписываетъ выраженію: *имъ же—δὶ οὗ*,—значеніе нѣкоторой помощи, называя Сына помощникомъ (Отцу). Но слѣдующія попорядку слова добиваютъ его (Арія).

3) *Иже сый сіяніе славы.* Возшелъ на самую высоту хвалебной рѣчи о Сынѣ и называетъ Его *сіяніемъ славы*, чтобы ты зналъ, что Онъ изъ Него, безстрастно, безъ уменьшенія или униженія, одного и того же существа, то есть, свѣтъ отъ свѣта. Ибо Онъ просвѣтилъ и наши души, и Самъ показалъ Отца. Посему и сказалъ: *Азъ есмь свѣтъ міру* [1]), потому что вмѣстѣ съ Нимъ свѣтилъ отъ вѣчности; ибо сіяніе свѣтитъ одновременно съ сіяющимъ. И солнце не бываетъ видимо когда-нибудь отдѣльно отъ сіянія, и Отецъ немыслимъ безъ Сына. Посему, когда услышишь аріанъ говорящихъ, что если Сынъ изъ Отца,—значитъ послѣ Него, то скажи имъ, что и сіяніе отъ солнца, однако не послѣ него, ибо въ одно время и солнце и сіяніе.

И образъ ѵпостаси его. Сказавъ: *сіяніе* и чрезъ это показавъ единосущіе и совѣчность Сына съ Отцомъ, снова, такъ какъ сіяніе не самостоятельно, апостолъ устраняетъ изъ этого примѣра неумѣстную мысль, чтобы ты не принялъ сторону Маркелла и Савеллія, которые говорятъ, что Сынъ не можетъ быть въ собственной Ѵпостаси при Отцѣ. Посему и говоритъ: *и образъ—χαρακτῆρ—ѵпостаси его*; это значитъ: какъ Отецъ самостоятеленъ и не имѣетъ ни въ комъ нужды для совершенства, такъ и Сынъ. Послѣ того, какъ показалъ совершенное во всемъ сходство, этими сло-

[1]) Іоан. 8, 12.

вами апостолъ показываетъ также и особенный образъ — *χαρακτήρα* — первообраза. Ибо образъ есть нѣчто иное при сравненіи съ первообразомъ, какъ, существующій самъ по себѣ, хотя и до безразличія подобный первообразу. Григорій Нисскій говоритъ: какъ чрезъ *сіяніе* показалъ общность (Сына съ Отцемъ), такъ чрезъ *образъ* — равенство ихъ. Ибо постигшій умомъ величіе ѵпостаси, чрезъ видимый образъ можетъ, во всякомъ случаѣ, измѣрятъ и ѵпостась. Ибо не превышаетъ ѵпостаси образъ, чтобы не быть безѵпостаснымъ настолько, насколько превыситъ; и ѵпостась не больше образа: въ противномъ случаѣ та часть была бы не отображенною. Сказавъ подобнымъ образомъ и въ другомъ мѣстѣ, что Сынъ существуетъ *во образѣ*—*ἐν μόρφῃ*—*Божіи* [1]), апостолъ даетъ намъ понять это же самое, именно, что *μόρφη* означаетъ ипостась, а *χαρακτήρ* означаетъ Господа, созерцаемаго въ этомъ образѣ (*ἐν μόρφῃ*). Во всякомъ случаѣ, апостолъ показываетъ равенство Сына со Отцемъ. Ибо въ образѣ (*μόρφῃ*) усматривается величіе Отца, нисколько не превышающее этотъ образъ, такъ какъ, въ самомъ дѣлѣ, было бы безобразно и некрасиво то, что выступало бы изъ образа, чего объ Отцѣ мыслить неумѣстно. Если же таково величіе Отца, каковъ и образъ—*μόρφη*, а отобразъ—*χαρακτήρ*—равенъ образу—*μόρφη*: то и отобразъ—*χαρακτήρ* имѣетъ такое же величіе, какое усматривается въ образѣ—*μόρφη*—Божіемъ.

Нося же всяческая глаголомъ силы своея. Прежде ты останавливался на выраженіи: *имъ же*—*δι οὗ*—и считалъ Его (Сына) какъ бы помощникомъ (Отцу); слушай теперь, если можешь понять, какъ Павелъ приписываетъ здѣсь власть Сыну. Не сказалъ: *нося* силою, но: *глаголомъ силы*, то есть, словомъ полнымъ силы, показывающимъ Его могущество. Ибо какъ говоришь, что Отецъ сказалъ: *да будетъ свѣтъ и сталъ свѣтъ* [2]); такъ и Сынъ словомъ носитъ все, то есть,

---

[1]) Филип. 2, 6. [2]) Быт. 1, 3.

всѣмъ управляетъ и все содержитъ. Гораздо же важнѣе приведенія всего (въ бытіе) сохраненіе противоборствующаго между собою и стремящагося обратиться въ небытіе. Не сказалъ: управляя, но: *нося*—эта метафора заимствована отъ движущихъ что-нибудь и обращающихъ однимъ пальцемъ. Такую великую и чрезвычайную тяжесть творенія Онъ носитъ какъ ничто, однимъ только всемогущимъ словомъ. Ибо небезсильно слово у Бога, какъ у насъ. Послѣ столькихъ ересей, опровергаемыхъ въ самомъ началѣ посланія, какъ осмѣливаются нѣкоторые отвергать его, какъ будто не принадлежащее Павлу, выставляя основаніемъ отличный характеръ письма, сравнительно съ прочими его посланіями? Необходимо имъ убѣдиться, что высота мыслей и неотразимая ихъ сила принадлежатъ не кому другому, какъ Павлу, имѣющему въ себѣ говорящаго Христа. Если же они соблазняются характеромъ рѣчи, то пусть узнаютъ, что Павелъ написалъ посланіе на еврейскомъ языкѣ, такъ какъ говорилъ съ евреями; на греческій же языкъ оно было переведено, какъ нѣкоторые думаютъ, Лукою, или, какъ другіе полагаютъ, Климентомъ, характеръ котораго оно, дѣйствительно, больше и сохраняетъ. Посему, отнимающіе это посланіе у Павла дѣлаютъ, такъ сказать, подобную же ошибку, какъ еслибы они отнимали Павла у Христа.

Собою очищеніе сотворивъ грѣховъ нашихъ. Сказавъ о величіи божества Слова, наконецъ говоритъ и о попеченіи Его о людяхъ чрезъ воплощеніе, что гораздо важнѣе, чѣмъ носить все. Здѣсь онъ представляетъ два доказательства: одно—въ томъ, что Онъ очистилъ грѣхи наши, другое—въ томъ, что сдѣлалъ это *Собою*. И во многихъ мѣстахъ апостолъ восхищается тѣмъ, что совершено самимъ Сыномъ. Ибо чрезъ крестъ и смерть, которую Онъ подъялъ, очистилъ насъ, не только какъ безгрѣшный, умершій за наше прегрѣшеніе, понесшій наказаніе, которому Самъ не подлежалъ, и освободившій вообще природу отъ осужденія за грѣхъ Адама, но и какъ давшій намъ крещеніе, по-

добіе смерти Его, чрезъ которое мы, крещаемые, получаемъ всякій разъ отпущеніе грѣховъ, перешедшихъ къ намъ отъ предковъ, и силу къ тому, чтобы въ остальное время не поддаваться легко грѣху.

Сѣде одесную величествія на высокихъ [1]). Напомнивъ о крестѣ, ведетъ рѣчь о воскресеніи и вознесеніи (Господа). Не сказалъ: повелѣно Ему сѣсть, но *сѣде*, и *одесную*, и *на высокихъ*. Это не значитъ, что Богъ ограничивается мѣстомъ, но для того сказано, чтобы показать равночестность Его съ Отцомъ. Ибо Онъ достигъ самаго престола Отчаго, и какъ Отецъ есть *на высокихъ*, такъ точно и Онъ. Если же кто-нибудь скажетъ: однако написано: *рече Господь Господеви моему сѣди одесную мене* [2]); то скажемъ на это вопервыхъ, что не сказалъ: повелѣлъ, но: *рече*. Потомъ, чтобы ты не подумалъ, что Онъ не имѣетъ начала и причины (въ Богѣ Отцѣ), для этого такъ образно и выражена рѣчь.

4) *Только лучшій бывъ ангеловъ, елико преславнѣе паче ихъ наслѣдствова имя*. Въ началѣ (посланія) сравнивалъ Его съ пророками по причинѣ немощи слушающихъ, теперь, продолжая, поставляетъ Его выше ангеловъ, мало по малу приводя слушателей къ истинѣ. Слово: *бывъ*, употреблено вмѣсто: явившись, какъ и Іоаннъ говоритъ: *иже по мнѣ грядый, предо мною бысть* [3]), то есть явился почетнѣе меня. Вѣдь онъ говоритъ здѣсь не о природѣ Его по существу. По плоти, безъ сомнѣнія, сказано: *наслѣдствова*, потому-что, какъ Богъ-Слово, Онъ имѣлъ это имя всегда. Такъ точно и мы говоримъ о человѣкѣ и низкое и высокое, какъ напримѣръ, если скажемъ: великое дѣло—человѣкъ, мы назовемъ все, что есть въ немъ лучшаго; если же скажемъ: человѣкъ—земля и пепелъ,—назовемъ

---

[1]) Въ славянскомъ читается: *сѣде одесную престола величествія на высокихъ*.

[2]) Псал. 109, 1. [3]) Іоан. 1, 15.

все худшее. Такъ точно и о Господѣ иногда мы говоримъ все, что относится къ свойствамъ Божества, а иногда—къ свойствамъ плоти.

5) *Кому бо рече когда отъ ангелъ: сынъ мой еси ты, азъ днесь родихъ тя* [1]). Откуда, говоритъ, видно, что Онъ лучше ангеловъ? Изъ имени Его: имя Сынъ означаетъ истинное рожденіе, то есть, что Онъ изъ Него. Если Онъ Сынъ по благодати, то ниже ангеловъ. Выраженіе: *азъ днесь родихъ тя*, означаетъ не другое что, какъ то, что Онъ отъ начала, съ котораго и Отецъ. Какъ выраженіе: *сый* употребляется о Богѣ въ настоящемъ времени, потомучто оно болѣе всего прилично Ему; такъ точно и выраженіе: *днесь*. Впрочемъ, нѣкоторые понимали, что словами: *азъ днесь родихъ тя*—сказано не о предвѣчномъ рожденіи, а о рожденіи (Его) по плоти. Ибо и оно было свыше: отъ Св. Духа, по благоволенію Отца.

И паки: азъ буду ему во Отца, и той будетъ мнѣ въ сына [2]). Это, очевидно, сказано въ отношеніи плоти. Ибо, когда Онъ принялъ ее, то уже все подобное безъ опасенія говорится (о Немъ). Итакъ, воспринятая природа унаслѣдовала подлинное имя Сына, которое имѣло Слово, соединившись съ ней, такъ какъ она vпостасна въ Немъ, какъ и ангелъ сказалъ: *и рождаемое свято, наречется Сынъ Божій* [3]), и еще: *сей будетъ великій, и Сынъ Вышняго наречется* [4]). Этого никто не получилъ изъ ангеловъ. Если же нѣкоторые изъ праведниковъ и называются сынами Божіими, то по благодати; а у Христа не такъ: у Него сыновство по vпостасному тождеству съ воспринятой Имъ человѣческою плотію.

6) *Егда же паки вводитъ первороднаго во вселенную, глаголетъ.* Христосъ называетъ свое пришествіе во плоти исходомъ, напримѣръ, когда говоритъ: *изыде сѣятель сѣять* [5]), и еще: *азъ отъ Отца изыдохъ* [6]).

---

[1]) Пс. 2, 7. [2]) 1 Цар. 7, 14. [3]) Лук. 1, 35. [4]) Лук. 1, 32.
[5]) Матѳ. 13, 3. [6]) Іоан. 16, 28.

И справедливо. Ибо мы были внѣ Бога, и Онъ, изшедши къ намъ какъ посланникъ, живя съ нами и очищая насъ, примирилъ съ царемъ. А Павелъ теперь называетъ пришествіе Его входомъ, взявъ это переносное выраженіе изъ примѣра наслѣдниковъ, получающихъ въ наслѣдство какое-либо имущество. Ибо это и означаетъ выраженіе: *вводитъ*, когда Отецъ вручилъ Сыну вселенную. Ибо тогда Онъ принялъ ее, добровольно подчинившуюся, въ свое владѣніе, когда и былъ познанъ. Вводится же не иначе, какъ во плоти. Ибо какъ Богъ, *Слово въ мірѣ бѣ и міръ тѣмъ бысть* [1]). Отца онъ представляетъ вводящимъ Сына, чтобы сдѣлать рѣчь пріятною. Григорій же Нисскій и святой Кириллъ такъ поняли выраженіе: *вводитъ*, что до воплощенія Онъ не имѣлъ ничего общаго съ твореніемъ, будучи, какъ Богъ, безтѣлесенъ; когда же воплотился, тогда, пріобщившись твари, поелику тварное соединилъ въ Себѣ, Онъ, какъ говорится, и былъ введенъ въ твореніе.

И да поклонятся ему вси Ангели Божіи [2]). Очевидно, (поклонятся) Тому, Который принялъ плоть. Здѣсь показываетъ также, что настолько Онъ превосходнѣе ангеловъ, насколько владыка превосходнѣе рабовъ; подобно тому, какъ если бы кто, вводя когонибудь въ домъ, повелѣлъ предстоящимъ тамъ тотчасъ поклониться ему.

7) *И ко Ангеломъ убо глаголетъ: творяй Ангелы своя духи, и слуги своя огнь палящь* [3]). Вотъ величайшее между ними различіе: они созданы, а Онъ не созданъ. Выраженіе: *творяй* означаетъ приведеніе изъ небытія въ бытіе. Не предъ одними только ангелами Онъ имѣетъ превосходство, но и предъ всѣми служебными силами. Не сказалъ: сотворивъ, но *творяй*, то есть, сохраняя Словомъ, Которымъ они сотворены. Такое же выраженіе въ евангеліи: *Отецъ Мой доселѣ дѣлаетъ* [4]),

---

[1]) Іоан. 1, 10. [2]) Псал. 96, 8. [3]) Псал. 103, 4.
[4]) Іоан. 5, 17.

то есть содержитъ все, сотворенное и оконченное уже, и сохраняетъ для того, чтобы довести до совершенства.

8) *Къ Сыну же: престолъ твой, Боже, въ вѣкъ вѣка* [1]). Ангелы, говоритъ, созданія и творенія, ибо о нихъ сказано: *творяй*. А Сынъ не твореніе: о Немъ не сказано: *творяй*; но Царь, Владыка, Богъ. Престолъ усвояется Ему, что служитъ знакомъ царствія, и престолъ вѣчный. Это противъ Павла Самосатскаго, представляющаго простымъ человѣкомъ истиннаго Бога и вѣчнаго Царя; и противъ Арія.

Жезлъ правости, жезлъ царствія твоего. Вотъ и другой знакъ царствія.

9) *Возлюбилъ еси правду, и возненавидѣлъ еси безаконіе.* Эти слова относятся къ Нему, какъ воплотившемуся Богу-Слову, такъ какъ съ принятіемъ плоти Онъ уничижилъ Себя.

Сего ради помаза тя, Боже, Богъ твой елеемъ радости паче причастникъ твоихъ. Это противъ іудеевъ, и Савеллія, и Маркелла, такъ какъ указываетъ на два лица, говоря: Богъ и Богъ. И противъ Маркіонитовъ, думающихъ, что Сынъ не принялъ плоти, потому что не божество помазуется, а человѣчество. Посему говоритъ: *Боже*—(ὁ Θεός, то есть, ὦ Θέε), помаза тя Богъ, то есть Отецъ Твой по божеству, и Богъ по плоти. *Елеемъ радости*, то есть Духомъ Святымъ, предпочтительно предъ прочими людьми. Ибо *не въ мѣру Христосъ получилъ* Духа [2]), не какъ безсильный, но помазанъ былъ всею полнотою какъ помазанія, такъ и помазующаго. Причастники Его—всѣ духовные, какъ освященные тѣмъ же самымъ причастіемъ. И тѣ, которые, будучи совершенны въ законѣ и духовны, получили Духа по вѣрѣ во Христа. Почему и названы помазанниками, какъ напримѣръ: *не прикасайтеся помазанныимъ моимъ* [3]). Гораздо же извѣстнѣе тѣ причастники Христа по благодати, которые пріобщились-

---

[1]) Псал. 44, 7. [2]) Іоан. 3, 34. [3]) Псал. 104, 15.

Его смерти въ крещеніи и помазаны Духомъ, Который называется елеемъ радованія, Который освободилъ насъ отъ печали по грѣхамъ и сдѣлалъ для насъ то, что мы утѣшаемся надеждою на будущія блага. Что имя Богъ — *ὁ Θεός* — стоитъ вмѣсто: о, Боже! — *ὦ Θεέ*, — достовѣрнымъ свидѣтелемъ служитъ врагъ Симмахъ, издавшій такъ: „сего ради помаза тя, Боже, Богъ твой елеемъ радости паче друзей твоихъ". Замѣть же, что словомъ: *ὁ Θεός* (Боже), съ членомъ, сказано о Сынѣ ради тѣхъ, которые говорятъ, что въ выраженіи: *и Богъ бѣ Слово* [1]), въ которомъ слово: *Богъ* — *Θεος* — безъ члена, представляетъ Его не собственно Богомъ.

10) *И паки: въ началѣ ты, Господи, землю основалъ еси, и дѣла руку твоею суть небеса* [2]). Дабы ты, слыша слова: *егда вводитъ первороднаго во вселенную*, не подумалъ, что это даръ, данный Ему впослѣдствіи отъ Отца, показываетъ теперь, что Онъ Творецъ ея (вселенной), не въ послѣднее время, но издревле. Это также противъ Павла Самосатскаго и утверждаетъ, что Христосъ — прежде Маріи, такъ какъ Онъ Творецъ твари. И противъ Арія, считающаго Его помощникомъ или лучше орудіемъ, такъ какъ выше было сказано: *имъ же и вѣки сотвори* [3]). Вотъ здѣсь Онъ и представляется Творцемъ. Смотри, какъ соединяются вмѣстѣ — ученіе о несозданномъ Существѣ и ученіе о домостроительствѣ, и иногда по причинѣ перваго — высокое, и иногда по причинѣ второго — низкое.

11 и 12) *Та погибнутъ, ты же пребываеши: и вся, якоже риза, обветшаютъ: и яко одежду свіеши ихъ, и измѣнятся: ты же тойжде еси, и лѣта твоя не оскудѣютъ* [4]). Внушаетъ нѣчто важнѣйшее, чѣмъ творчество, именно, измѣненіе міра. Все измѣнится изъ тлѣнія въ нетлѣніе, и такъ легко, какъ если бы кто свернулъ одежду. Если же такъ легко онъ совершитъ измѣненіе

---

[1]) Іоан. 1, 1. [2]) Пс. 101, 26. [3]) Стихъ 2.
[4]) Пс. 101, 27—28.

и преобразованіе міра въ лучшее, то могъ ли Онъ при первоначальномъ образованіи міра имѣть нужду въ комъ-нибудь другомъ? Не малое утѣшеніе для бѣдствующихъ здѣсь вѣрующихъ — знать, что дѣло не останется въ такомъ состояніи, но получитъ преобразованіе, что Тотъ, Кого они почитаютъ, живетъ и всегда будетъ жить. Ибо *лѣта твоя не оскудѣютъ.*

13) *Кому же отъ ангелъ рече когда: сѣди одесную мене, дондеже положу враги твоя подножіе ногъ твоихъ* [1]). Вотъ онъ опять ободряетъ ихъ: и подлинно, не будутъ ли поражены враги ихъ, а враги ихъ также враги и Христа. Не потому, что Сынъ безсиленъ, говорится, что Отецъ покоритъ враговъ: ибо Сынъ, имѣющій судить тамъ, тѣмъ болѣе могъ бы воздать имъ здѣсь; но чтобы показать, какою честію Отецъ почтилъ Сына. Что Отецъ гнѣвается на враговъ Сына, не знакъ ли это чести? не знакъ ли это великой любви къ Сыну? Объ этомъ же пространнѣе сказано въ первомъ посланіи къ Коринѳянамъ; о чемъ здѣсь замѣчено, отыщи тамъ.

14) *Не вси ли суть служебніи дуси, въ служеніе посылаеми за хотящихъ наслѣдовать спасеніе.* Возвышаетъ умы слушателей, показывая великое попеченіе о насъ Божіе, если даже ангеловъ, превосходящихъ насъ, поставилъ Онъ служить нашему спасенію. Кажется, также нападаетъ на нѣкоторыхъ, воздающихъ сверхъдолжное почитаніе ангеламъ, и въ особенности противъ всѣхъ вообще евреевъ, преданныхъ данному чрезъ ангеловъ закону и служеніямъ ихъ въ немъ, даже предпочитающихъ ихъ Христу. Итакъ, говоритъ, не служите имъ, ибо они сослужители наши. Посмотри, какое небольшое различіе полагаетъ онъ между тварями; хотя большое разстояніе между ангелами и людьми, однако онъ поставилъ ихъ близъ насъ, ибо твари не много возвышаются надъ тварями. Послужили же ангелы много и въ Ветхомъ и въ Новомъ Завѣтѣ: когда

---

[1]) Псал. 109, 1.

помогали Іосифу совѣтомъ [1]), когда благовѣстили пастырямъ, когда сидѣли при гробѣ и возвѣщали воскресеніе (Христово) и когда поучали, что Онъ придетъ такимъ же образомъ, какъ и вознесся. Ангелъ являлся Корнилію [2]), Филиппу [3]), Петру въ темницѣ [4]), и вообще безчисленное множество такихъ примѣровъ. Замѣть, что ангельское дѣло—служить спасенію людей, больше же дѣлу Самаго Христа. Посему не должно пренебрегать такимъ служеніемъ.

---

[1]) Матѳ. 1, 24. [2]) Дѣян. 11, 13. [3]) Дѣян. 8, 26.
[4]) Дѣян. 12, 7.

ИСТОРІЯ КАНОНА

СВЯЩЕННЫХЪ ВЕТХОЗАВѢТНЫХЪ КНИГЪ

ВЪ НОВОЗАВѢТНОЙ ЦЕРКВИ *).

Четвертый періодъ: съ XVI—XIX вв.

Послѣдній періодъ въ исторіи ветхозавѣтнаго канона стоитъ въ связи съ разными направленіями протестантскаго движенія въ Западной Европѣ послѣ Тридентскаго собора. Отношеніе православно-восточной, греческой и русской, церкви къ ветхозавѣтнымъ каноническимъ и неканоническимъ книгамъ покоилось на тѣхъ же основаніяхъ и было вполнѣ сходно съ отношеніемъ ея во всѣ предыдущіе періоды. Точно также и оффиціальное отношеніе западной католической церкви къ этимъ книгамъ было вполнѣ тождественно съ предыдущими соборными и папскими по сему вопросу опредѣленіями, при чемъ, какъ и въ предыдущіе періоды, встрѣчало себѣ не мало сильной оппозиціи у ученыхъ католическихъ богослововъ. Всѣ разнообразныя протестантскія общины ограничивались однимъ еврейскимъ канономъ и неканоническія книги исключили изъ состава и изданій Библіи. Эти протестантскія идеи и стремленіе протестантскихъ общинъ къ сношенію и объединенію съ восточною православною церковью послужили поводомъ къ точной формулировкѣ на собо-

*) См. Прав. Собес. 1900 г. іюнь.

рахъ послѣдней вопроса о канонѣ. Въ послѣдовательномъ хронологическо-историческомъ порядкѣ ученіе *православной восточной церкви* можно изложить въ слѣдующемъ видѣ.

Въ данное время ученіе о ветхозавѣтномъ канонѣ въ *православной церкви* было выяснено въ соборныхъ опредѣленіяхъ соборовъ Константинопольскаго (1672 г.) и Іерусалимскаго (того же 1672 г.). Эти соборныя опредѣленія были вызваны двумя „Исповѣданіями православной вѣры", опубликованными на западѣ отъ лица представителей православной церкви. Митрофанъ Критопулъ, апокрисіарій константинопольской церкви, впослѣдствіи патріархъ александрійскій, посланный Кирилломъ Лукарисомъ въ Англію и Германію по церковнымъ дѣламъ, опубликовалъ въ Германіи въ 1625 году свое исповѣданіе вѣры, въ коемъ въ протестантскомъ духѣ отвергъ всякій авторитетъ неканоническихъ книгъ. Вскорѣ послѣ того, въ 1629 году, появилось на западѣ же, адресованное во Францію, исповѣданіе вѣры патріарха константинопольскаго Кирилла Лукариса, въ коемъ также исключались изъ состава Библіи неканоническія книги и признавались апокрифами. Эти исповѣданія были осуждены на православныхъ соборахъ. Въ виду важности для православнаго богослова выраженнаго при разборѣ этого дѣла ученія православной церкви, изложимъ точнѣе какъ самыя Исповѣданія, такъ и соборныя опредѣленія [1]).

Митрофанъ Критопулъ въ своемъ Исповѣданіи исчисляетъ въ Ветхомъ Завѣтѣ „22 книги святаго и Божественнаго Писанія", причемъ называются однѣ лишь каноническія книги еврейскаго канона. Перечень обыченъ. „Всѣ эти книги суть подлинныя (ἀνθεντικά) и каноническія (κανονικά). Остальныя же книги: Товита,

---

[1]) Руководимся въ этомъ вопросѣ преимущественно капитальными трудами *Киммеля:* Monumenta fidei ecclesiae orientalis. Jenae. 1850 г. и: Libri symbolici ecclesiae orientalis. Jenae. 1843 г. Здѣсь въ подлинникѣ изданы и Исповѣданія и соборные акты.

Іудиѳи, Премудрости Соломона, Премудрости Сираха, Варуха, Маккавейскія не считаемъ отвергнутыми (ἀποβλήτους), потому что въ нихъ много нравственнаго, очень много достойнаго похвалы содержится, но каноническими и подлинными никогда церковь Христова ихъ не принимала. Такъ, между многими другими, святый Григорій Богословъ, святый Амфилохій и позднѣйшій изъ всѣхъ св. Іоаннъ Дамаскинъ свидѣтельствуютъ. Посему догматы наши только изъ 22-хъ (а съ новозавѣтными — изъ 33-хъ) оныхъ каноническихъ и подлинныхъ подтверждаемъ, которыя и называемъ богодухновеннымъ (θεόπνευστον) и святымъ писаніемъ (ἁγίαν γραφήν)". Въ Новомъ Завѣтѣ Критопулъ насчитываетъ всего 11 книгъ (4 еванг., Дѣянія, 14 посланій ап. Павла „въ одной книгѣ", два Петровыхъ посланія „въ одной книгѣ", 3 Іоанновыхъ въ одной книгѣ, Іакова, Іуды, Апокалипсисъ), а съ 22-мя ветхозавѣтными насчитываетъ „33 книги по числу лѣтъ земной жизни Іисуса Христа" [1]).

Взглядъ на вѣроисповѣдной характеръ этого исповѣданія существуетъ различный. Западные католическіе богословы называютъ его прямо „протестантскимъ" [2]), арх. Макарій называетъ его „свидѣтелемъ православнаго ученія" о ветхозавѣтномъ канонѣ и приводитъ наряду съ Дамаскинымъ [3]). По сличенію съ ранѣе изложенными отеческими и соборными опредѣленіями о канонѣ, у Критопула можно находить разность: 1) въ томъ, что онъ не признаетъ неканоническихъ книгъ „источникомъ церковнаго ученія", чего никогда не говорили православные отцы и соборы и что̀ принято лишь у протестантовъ, а также во 2) въ томъ, что неканоническія книги онъ не желаетъ

---

[1]) *Kimmel.* Monumenta fidei ecclesiae orientalis. Jenae. 1850 г. II, 104—106 pp.

[2]) *Loisy.* Hist. du Canon. 243 p. *Trochon.* La Sainte Bible 161 p.

[3]) Введеніе въ прав. богословіе. 472 стр.

называть „священнымъ писаніемъ“, — также у отцевъ и православныхъ соборовъ этого не было, а у протестантовъ появился такой взглядъ.

Кириллъ Лукарисъ въ своемъ Исповѣданіи говоритъ такъ: „Священнымъ писаніемъ называемъ всѣ каноническія книги, которыя признаемъ правиломъ (κανόνα) нашей вѣры и спасенія, и наиболѣе по той причинѣ ихъ хранимъ, что онѣ заключаютъ богодухновенное ученіе, которое необходимо какъ для назиданія, такъ и для просвѣщенія и совершенствованія всякаго приходящаго къ вѣрѣ. Число каноническихъ писаній вѣруемъ и признаемъ то самое, которое опредѣлилъ Лаодикійскій соборъ и доселѣ исповѣдуетъ каѳолическая православная Христова церковь, просвѣщаемая Святымъ Духомъ. Тѣ же книги, которыя называемъ апокрифами, не получили, ради сего наименованія, авторитета и одобренія (χῦρος) отъ Святаго Духа, каковые имѣютъ собственно и безъ всякаго прекословія книги, считаемыя каноническими, въ числѣ коихъ суть Пятокнижіе. агіографы и пророки, которыя назначилъ читать Лаодикійскій соборъ, Ветхаго Завѣта двадцать двѣ (о новозав. книгахъ опускаемъ)... Сіи подлинно считаемъ каноническими и признаемъ и исповѣдуемъ называть священнымъ писаніемъ“ [1]).

Какъ видно, въ Исповѣданіи Кирилла Лукариса нѣтъ полнаго исчисленія ветхозавѣтныхъ книгъ и такъ какъ терминъ „апокрифы“ въ древней отеческой письменности имѣлъ иное значеніе, то и у Лукариса онъ давалъ обоюдность, уясняемую лишь числомъ 22 и Исповѣданіемъ Критопула.—По суду Іерусалимскаго и Константинопольскаго соборовъ (1672 г.) неправымъ въ этомъ исповѣданіи найдено, преимущественно, наименованіе неканоническихъ книгъ апокрифами, не принадлежащими къ составу Священнаго Писанія, и непризнаніе за ними высокаго, необычнаго для естествен-

---

[1]) *Kimmel.* Monumenta fidei ecclesiae orientalis. 1 p. 42 p.

ныхъ (ἐθνικά) произведеній человѣческаго разума, авторитета.

Дѣйствительно, сличая терминологію этого Исповѣданія съ изложенными православно-восточными опредѣленіями о канонѣ, не можемъ не замѣтить въ ней значительнаго уклоненія отъ послѣднихъ. 1) Таково особенно названіе неканоническихъ книгъ апокрифами. Послѣдній терминъ отцами церкви восточной прилагался къ книгамъ вреднаго еретическаго направленія, чтеніе коихъ запрещалось христіанамъ. Къ неканоническимъ же книгамъ въ православной церкви было всегда иное отношеніе... Очевидно, называя ихъ апокрифами и намѣренно не разъясняя свой новый терминъ, Лукарисъ заключалъ въ немъ ясное указаніе на очень невысокій авторитетъ неканоническихъ книгъ. 2) Это пониманіе смысла Исповѣданія подтверждается заключающимся въ Исповѣданіи ограниченіемъ состава Библіи: „Священнымъ Писаніемъ именуемъ всѣ каноническія книги“. Стало быть, неканоническія или, по его терминологіи, апокрифы не должны входить въ составъ „Священнаго Писанія“; это — совершенно не библейскіе памятники. Въ православно-восточной церкви никто и никогда такого взгляда не высказывалъ; напротивъ, отцы церкви читали и цитовали неканоническія книги какъ „Священное Писаніе“ и вводили ихъ, какъ неизмѣнную часть Библіи, въ церковное употребленіе. — Посему справедливо соборы православно-восточной церкви увидѣли въ Исповѣданіи Лукариса протестантскій характеръ и осудили его.

Первоначально Исповѣданія Лукариса и его единомышленника Критопула осуждены были на соборахъ въ Константинополѣ (1638 г.) и въ Яссахъ (1648 г.). Здѣсь преимущественно разбирались догматическія положенія ихъ Исповѣданій. Позднѣе, чрезъ 30 почти лѣтъ, на Константинопольскомъ и Іерусалимскомъ соборахъ, бывшихъ въ 1672 году подвергнутъ былъ церковному обсужденію и затронутый ими вопросъ о ветхозавѣтномъ канонѣ. На Константинопольскомъ соборѣ

(въ январѣ 1672 г.) было постановлено: „хотя нѣкоторыя ветхозавѣтныя книги, писанныя священными писателями, въ исчисленіяхъ (т. е. соборныхъ и отеческихъ) не причисляются къ священнымъ книгамъ (τῇ ἀπαριθμήσει τῶν ἁγιογράφων ὐ συμπεριλαμβάνονται), но не должны быть отвергаемы, какъ естественныя и обычныя (ὐχ ἀποτροπιάζονται ὡς ἐθνικὰ καὶ βέβηλα), а должны быть всегда считаемы добрыми и назидательными (καλὰ καὶ ἐυάρεστα) и отнюдь не презираемы (ὐχ ἀπόβλητα διόλω) [1]).

На Іерусалимскомъ соборѣ (въ мартѣ 1672 г.) этотъ спорный вопросъ былъ рѣшенъ почти также. „Слѣдуя правилу (κανόνι) каѳолической церкви, называемъ Священнымъ Писаніемъ всѣ тѣ книги, которыя признаны Лаодикійскимъ соборомъ, а равно и тѣ, которыя Кириллъ неразумно и злостно назвалъ апокрифами: Премудрость Соломона, книгу Іудиѳь, Товію, исторію дракона и Сусанны (т. е. Дан. 13—14 гл.), Маккавейскія и Премудрость Сираха. Ихъ признаемъ наравнѣ со всѣми другими книгами неизмѣнною и дѣйствительною частію Священнаго Писанія. Какъ предала церковь дѣйствительною частію Священнаго Писанія Евангелія, такъ и сіи предала безъ сомнѣнія такою же частію Священнаго Писанія, и кто отвергаетъ ихъ, тотъ и первыя (евангелія) отвергаетъ. И все, что̀ всегда, всѣми соборами, древнѣйшими въ каѳолической церкви и знаменитѣйшими богословами счисляется и включается въ Священное Писаніе,—все то̀ и мы считаемъ каноническими книгами (κανονικὰ βιβλία) и признаемъ Священнымъ Писаніемъ (ὁμολογοῦμεν τὴν ἱερὰν γραφήν)“ [2]).

Это соборное опредѣленіе было по̀дписано многими представителями русской церкви. Таковы: Исаія-Трофимъ, игуменъ монастыря св. Николая; Игнатій Ксеновикій, проповѣдникъ Евангелія; Іосифъ Ксено-

---

[1]) *Kimmel.* Monumenta. 225 p.

[2]) Ibid. 467—68 pp.

викій, игуменъ монастыря св. Богоявленія. Его же подписали, какъ согласное съ ученіемъ русской церкви, русскій монахъ Тимоѳей и апокрисіарій русскаго царя Алексѣя Михайловича, святогробскій архимандритъ Іосафатъ [1]). Такимъ образомъ, было формально выражено согласіе русской церкви по вопросу о канонѣ съ греческою церковію.

Какъ видно изъ вышеприведенныхъ соборныхъ опредѣленій, въ нихъ не было полнаго исчисленія священныхъ книгъ, преимущественно же рѣшался поднятый Критопуломъ и Лукарисомъ вопросъ о неканоническихъ книгахъ и ихъ авторитетѣ. Отцы собора возмущены были тѣмъ, что эти книги приравнивались къ обычнымъ произведеніямъ естественнаго разума, исключались изъ состава Священнаго Писанія и назывались апокрифами. Эти три положенія протестантскаго характера и осуждаются соборами. 1) Неканоническія книги должны быть считаемы не „естественными и обычными (ἐθνικὰ καὶ βέβηλα)“, а „добрыми и назидательными (καλὰ καὶ ἐυάρεστα)“ (по Іерусалимскому собору). 2) Онѣ, наравнѣ со всѣми другими каноническими книгами, должны считаться неизмѣнною частію Священнаго Писанія и въ этомъ смыслѣ каноническими. 3) Умалчивается объ авторитетѣ книгъ Варуха, Посланія Іереміи, второй и третьей книгъ Ездры; неизмѣнною частію Священнаго Писанія признаются и неканоническіе отдѣлы изъ книги пр. Даніила. 4) Изъ общаго соборнаго положенія о неизмѣнности библейскаго кодекса можно дѣлать выводъ, что всѣ неканоническіе отдѣлы и въ другихъ книгахъ (Есѳири, 2 Паралипоменонъ, Псалтири) также признаются частію Свящ. Писанія. Косвенный выводъ, пожалуй, можно дѣлать, что и книги Варуха, Посланіе Іереміи и вторая книга Ездры, какъ находящіяся въ греческой Библіи, должны быть признаваемы также частію Свящ. Писанія. Но третья книга Ездры, не находящаяся въ

[1]) *Kimmel.* Monumenta... 420 и 488 р.

греческой Библіи, едвали могла соборами признаваться „неизмѣнною частію Свящ. Писанія“. 5) Умолчано о терминѣ „богодухновенность“ въ приложеніи къ неканоническимъ книгамъ, терминѣ, который, какъ видно было изъ всей предыдущей исторіи ветхозавѣтнаго канона, имѣетъ здѣсь существеннѣйшее значеніе. Такимъ образомъ, православный богословъ освобожденъ отъ обязанности признавать неканоническія книги богодухновенными наравнѣ съ каноническими и тѣмъ существеннѣйше отличено православное ученіе о ветхозавѣтномъ канонѣ отъ католическаго. 6) Отъ протестантскаго же ученія православное существенно отличено признаніемъ неканоническихъ книгъ неизмѣнною частію Священнаго Писанія, какъ книгъ священныхъ и всегда содержимыхъ церковію, вызывающихъ общее почтеніе и благоговѣніе.

По сравненію съ предыдущими соборными и ученобогословскими православными опредѣленіями о ветхозавѣтномъ канонѣ, въ разсматриваемыхъ опредѣленіяхъ Константинопольскаго и Іерусалимскаго соборовъ существуетъ полное согласіе въ томъ, что неканоническія книги признаются неизмѣнною частію Свящ. Писанія. Такъ всегда учили всѣ отцы православной церкви и всѣ соборы. Этотъ же взглядъ распространенъ и на неканоническія прибавленія къ каноническимъ книгамъ, что на восточныхъ соборахъ доселѣ не было выяснено, хотя и нуждалось въ выясненіи и имѣло таковое на соборахъ западной церкви: Тридентскомъ и Ватиканскомъ. Въ какомъ отношеніи стоятъ эти соборныя опредѣленія къ 22-книжному канону, принятому въ предыдущихъ счисленіяхъ соборовъ и отцовъ православной церкви? Думаемъ, что по этому пункту какъ всегда прежде существовало полное согласіе у представителей православно-восточной церкви, такъ и въ разсматриваемыхъ позднѣйшихъ соборныхъ ея опредѣленіяхъ должно быть такое же согласіе. Это видно изъ того, что соборы не касаются и не осуждаютъ принятаго въ Исповѣданіяхъ Критопула и Лукариса

22-книжнаго канона. Они, стало быть, съ нимъ вполнѣ соглашаются, а осуждаютъ лишь мнѣнія Критопула и Лукариса о неканоническихъ книгахъ. Говоря, далѣе, въ соборномъ опредѣленіи Константинопольскаго собора о своемъ полномъ согласіи „съ древними отцами и знаменитыми богословами православной церкви по вопросу о канонѣ“, очевидно соборъ не могъ отвергать принятаго въ православной церкви 22-книжнаго канона. Послѣдній оставался для него аксіомой и не подлежалъ обсужденію. Такъ, и только такъ, можно понимать соборныя опредѣленія, какъ послѣднее слово православной церкви о канонѣ.

На соборахъ русской церкви вопросъ о канонѣ не поднимался. Въ катихизисѣ митрополита Филарета и во Введеніи архим. Макарія ветхозавѣтный канонъ ограниченъ еврейскимъ канономъ, неканоническія ветхозавѣтныя книги признаны полезными и назидательными, назначенными для чтенія оглашенныхъ [1]). Согласно постоянной церковной практикѣ, эти книги всегда помѣщались въ славянскихъ изданіяхъ Библіи: въ Геннадіевскомъ, Острожскомъ и Елизаветинскомъ. Въ русскомъ переводѣ по благословенію Св. Синода онѣ также всегда помѣщаются.

Согласно всѣмъ вышеизложеннымъ историческимъ даннымъ, имѣемъ право исчислить ветхозавѣтныя книги по православно-богословской системѣ слѣдующимъ образомъ. Каноническія книги — законоположительныя: 1) Бытіе, 2) Исходъ, 3) Левитъ, 4) Числъ, 5) Второзаконіе. Историческія: 6) Іисуса Навина, 7) Судей и Руѳь, 8) 1 и 2 Царствъ, 9) 3 и 4 Царствъ, 10) 1 и 2 Паралипоменонъ, 11) 1-я Ездры и Нееміи, 12) Есѳирь. Учительныя: 13) Іова, 14) Псалтирь, 15) Притчи Соломона, 16) Екклесіастъ, 17) Пѣснь Пѣсней. Проро-

---

[1]) Пространный христіанскій катихизисъ православныя каѳолическія восточныя церкви, разсматриванный и одобренный Святѣйшимъ Синодомъ. Москва. 1842 т. 10—12 стр. *А. Макарій.* Введеніе въ православное богословіе. Спб. 1847. § 124.

ческія: 18) Исаіи, 19) Іереміи, 20) Іезекіиля. 21) Даніила, 22) двѣнадцати малыхъ пророковъ. Неканоническія книги: историческія: 2-я Ездры, Товитъ, Іудиѳь, 1, 2 и 3 Маккавейскія; учительныя: Премудрости Соломона и Премудрости Іисуса сына Сирахова; пророческія: Посланіе Іереміи, Варуха и 3-я Ездры. Неканоническими же должны считаться и отдѣлы: 151-й псаломъ, молитва Манассіи (въ концѣ 2 Паралипоменонъ), 3, 25–95 и 13 и 14 гл. Даніила и изъ кн. Есѳирь (1, 1. 2, 13. 3, 17. 4, 1. 8, 13. 10, 3)—отдѣлы, не находящіеся въ еврейскомъ текстѣ. Указанное исчисленіе, вполнѣ совпадающее съ еврейскимъ канономъ, составляетъ точный и логически-правильный выводъ изъ всего православно-отеческаго ученія о ветхозавѣтномъ канонѣ. Положенный всегда въ основу этого ученія еврейскій канонъ, не содержащій въ себѣ и никогда не содержавшій книгъ Варуха, Посланія Іереміи и Маккавейскихъ, несомнѣнно, долженъ преимуществовать предъ счисленіями нѣкоторыхъ отцевъ и соборовъ, принимающими эти книги въ число каноническихъ. Къ такому предпочтенію побуждаетъ и разногласіе въ христіанскихъ исчисленіяхъ, допускающихъ неканоническія книги, а также и то, что не всѣ богословы ихъ перечисляютъ, а многіе православные учители (начиная съ Мелитона, Аѳанасія, Кирилла, Епифанія, кончая Дамаскинымъ и катихизисомъ) не помѣщаютъ ни одной неканонической книги. Это неполное согласіе въ сопоставленіи съ единогласіемъ еврейскаго исчисленія и руководственнымъ его значеніемъ, съ несомнѣнностію, по православному ученію, утверждаетъ вышеизложенное наше исчисленіе. Колебаніе архим. Макарія (Введеніе § 124 прим. и § 126) и семинарской программы, относящихъ Варуха и Посланіе Іереміи къ каноническимъ книгамъ, справедливо устраняется единогласіемъ новыхъ академическихъ программъ (за 1896-й г.), относящихъ ихъ къ неканоническимъ книгамъ.

Въ *западной католической церкви* въ разсматриваемый періодъ, какъ и въ предыдущіе, былъ оффиціально признаннымъ взглядъ на объемъ ветхозавѣтнаго канона, установленный въ предыдущіе вѣка и формулированный на флорентійскомъ и тридентскомъ соборахъ. Ортодоксальные католическіе богословы этого періода поддерживали и научно подкрѣпляли его. — Такъ, Мельхіоръ Канусъ († 1550 г.) признаетъ ересью протестантское мнѣніе о книгахъ Варуха, Іудиѳи, Маккавейскихъ. Ученый толковникъ Корнелій а Ляпиде († 1637 г.) признаетъ равно богодухновенными всѣ каноническія и неканоническія ветхозавѣтныя книги, „согласно опредѣленію тридентскаго собора“, и порицаетъ Кайетана, назначавшаго неканоническія книги лишь для назиданія нравовъ: „Всѣ священныя книги имѣютъ одинаковую природу и одинаковое значеніе“. Іезуитъ Бонфреръ († 1643 г.) также признаетъ „всѣ книги, принятыя церковію въ канонъ“, одинаково авторитетными для ученія вѣры. Боссюетъ, въ письмѣ къ Лейбницу (1700 г.), признаетъ безусловнымъ авторитетъ тридентскаго опредѣленія, независимость церковнаго ученія о канонѣ отъ іудейскаго преданія и одинаковую богодухновенность и каноничность всѣхъ ветхозавѣтныхъ книгъ. Калметъ († 1757 г.), также одинъ изъ знаменитыхъ католическихъ толковниковъ разсматриваемаго періода, ревностно защищалъ тридентскій канонъ и авторитетъ неканоническихъ книгъ противъ протестантскихъ возраженій, особенно о книгѣ Іудиѳь.

Тоже всегда господствовавшее мнѣніе было утверждено Ватиканскимъ соборомъ 1871 года (Ses. III, cap. II, can. 4). Здѣсь изречена анаѳема на всякаго, „кто не признаетъ богодухновенными книгъ, утвержденныхъ Тридентскимъ соборомъ“.

Кардиналъ Францелинъ (въ 1875 г.), посему, въ заключеніе своихъ обширныхъ апологетическихъ разсужденій о ветхозавѣтномъ канонѣ въ строго католи-

ческомъ духѣ [1]), по поводу опредѣленія Ватиканскаго собора говоритъ: „безъ всякаго сомнѣнія, подъ строгой анаѳемой опредѣлено вѣрить, что всѣ исчисленныя (на Тридентскомъ соборѣ) книги—каноническія, потому что онѣ всѣ божественно-вдохновенны. Такъ, и только единственно такъ, опредѣлилъ соборъ". Это мнѣніе повторяетъ и имъ заканчиваетъ исторію канона Люази (Hist. du Canon. 1890 г.).

Но какъ во всѣ предыдущіе періоды, такъ и въ разсматриваемый, приведенное оффиціальное сужденіе о ветхозавѣтномъ канонѣ раздѣлялось далеко не всѣми учеными католическими богословами. Во весь этотъ періодъ, не смотря на анаѳемы Тридентскаго и Ватиканскаго соборовъ, высказываются сужденія о различіи авторитета каноническихъ и неканоническихъ книгъ. Исходнымъ пунктомъ, видимой защитой, а вмѣстѣ и опорой въ подобныхъ сужденіяхъ для богослововъ этого времени служило установленное Тридентскимъ соборомъ разграниченіе ветхозавѣтныхъ книгъ на протоканоническія и девтероканоническія [2]). На этомъ разграниченіи и стали построять свои смѣлыя сужденія. Такъ, кардиналъ Беллярминъ († 1621 г.) объяснялъ это разграниченіе „существованіемъ въ древней христіанской церкви споровъ и сомнѣній относительно авторитета девтероканоническихъ книгъ". Поэтому хотя девтероканоническія книги суть „добрыя и святыя, и даже священныя и непогрѣшимыя..", но тѣмъ

---

[1]) Эти разсужденія приводятся у Люази. Hist. du Canon.. 234—38 pp.

[2]) Подлинныхъ всѣхъ актовъ тридентскаго собора мы не видѣли, но въ выдержкахъ опредѣленія его, отъ 8 апрѣля 1546 г., мы не находимъ этого разграниченія. Католическіе богословы не указываютъ, съ какого времени началось у нихъ дѣленіе свящ. книгъ на протоканоническія и девтероканоническія. Корнели ссылается на Сикста Сіенскаго, а послѣдній на тридентскій соборъ.... Во всякомъ случаѣ, кажется, лишь послѣ тридентскаго собора этотъ терминъ вошелъ въ католическія сочиненія.

не менѣе церковь, въ виду древнихъ споровъ и неясности опредѣленія о нихъ, „не дала имъ привиллегіи каноничности, каковая принадлежитъ книгамъ несомнѣнно божественнаго происхожденія“.. Съ большею ясностію этотъ тезисъ проводитъ „контроверсистъ“ Стаплетонъ (1596 г.). Онъ уже прямо ссылается на то, что девтероканоническія книги „не пользовались авторитетомъ у Іисуса Христа, апостоловъ и ихъ преемниковъ, сочтены сомнительными и не внесены въ канонъ на Никейскомъ и Лаодикійскомъ соборахъ, какъ говоритъ Іеронимъ“. Согласно съ этими соборными опредѣленіями Стаплетонъ утверждаетъ, что девтероканоническія книги „не должны быть читаемы публикою.. не суть совершенно божественныя, но только святыя и полезныя... назначаемыя для назиданія народа“ [1]). Въ ученомъ отношеніи особенно авторитетно изъ того же 16-го столѣтія сужденіе Сикста Сіенскаго († 1599 г.), рѣдкаго знатока древняго іудейскаго и христіанскаго преданія о священныхъ книгахъ и всей обширной исагогической и толковательной литературы, къ нимъ относящейся. Онъ также утверждаетъ, что девтероканоническія книги „не были общепризнанными во всей церкви во времена апостоловъ и даже въ болѣе позднее время по причинѣ неопредѣленности ихъ авторитета. Древнѣйшіе отцы считали ихъ апокрифами и неканоническими, назначали ихъ читать только оглашеннымъ; позднѣе дозволили ихъ чтеніе и вѣрнымъ, но не для подтвержденія вѣры, а для назиданія, и какъ читаемыя публично въ церквахъ, онѣ стали называться церковными. Поэтому онѣ стали и помѣщаться между священными книгами, имѣющими безспорный авторитетъ“. Такими же неканоничными должны быть, по его мнѣнію, и отдѣлы изъ книги Есѳирь, не находящіеся въ еврейскомъ ея текстѣ. Въ подтвержденіе себѣ онъ, далѣе, приводитъ подобные же

[1]) Controv. V. De potest. Eccles. g. 2, a. 3, p. 510. *Loisy*-220 p.

взгляды Николая Лиры, Діонисія Шатрскаго, а особенно „святаго Іеронима“ (Bibliotheca sancta. 44 p.) [1]).

Въ слѣдующихъ столѣтіяхъ тотъ же взглядъ имѣлъ себѣ защитниковъ въ лицѣ Дюпэна, Лями, Яна. Елій Дюпэнъ (въ Библіотекѣ церк. писателей, изд. 1690 г., и въ Пролегоменахъ къ Библіи, изд. 1701 г.) говоритъ: „христіанская древность слѣдовала еврейскому канону въ отношеніи къ книгамъ ветхаго завѣта. Въ новозавѣтныхъ книгахъ цитуются лишь книги, принятыя въ канонѣ іудеевъ. Древніе каталоги каноническихъ книгъ, составленные греческими и даже латинскими церковными писателями, не заключаютъ иныхъ книгъ. Но должно замѣтить, что впослѣдствіи присоединенныя къ канону книги нѣсколько разъ цитуются древними и иногда подъ именемъ Писанія. Первый каталогъ, въ коемъ присоединены нѣкоторыя книги къ еврейскому канону, это — третьяго карѳагенскаго собора 397 г.“. Всѣ такія новоприсоединенныя, цѣльныя-ли книги или неканоническіе отдѣлы (напр., въ книгѣ Есѳирь), Дюпэнъ не признаетъ строго каноническими, какъ позднѣйшую вставку.

Бернардъ Лями († 1714), повторивъ сужденіе Іеронима и Руфина и сопоставивъ ихъ съ терминологіей тридентскаго собора, дѣлаетъ выводъ: „и такъ, книги девтероканоническія, хотя и присоединены къ книгамъ протоканоническимъ, но не имѣютъ одинаковаго съ послѣдними авторитета“.—Янъ († 1817 г.) ссылается на Тридентскій соборъ и на споры отцовъ его, также на сужденіе Іеронима, Кайетана, Августина, Григорія Великаго и осторожно замѣчаетъ: „различіе въ книгахъ обоихъ каноновъ (т. е. протоканоническаго и девтероканоническаго) ученымъ мужамъ Тридентскаго собора было хорошо извѣстно.., особенно епископамъ, кардиналамъ и пр., и посему никоимъ образомъ не можетъ быть отвергаемо это различіе и въ этомъ отношеніи вполнѣ правъ Лями, признававшій разность въ

[1]) *Loisy*. Hist. du Canon. 217—23 pp.

авторитетѣ сихъ книгъ". Иногда онъ яснѣе говоритъ, что протоканоническія книги—богодухновенны, а девтероканоническія—небогодухновенны [1]).

Наконецъ, и много разъ поцитованный нами аббатъ Люази, авторъ позднѣйшей католической монографіи по исторіи канона, кажется, можетъ быть причисленъ къ полупредставителямъ этого же взгляда. Въ приложеніи къ Исторіи текста (изд. 1893 г.) онъ, правда, оспариваетъ толкованіе тридентскаго опредѣленія, данное Яномъ и др. но, наталкиваясь на нѣкоторыя повѣствованія неканоническихъ книгъ (напр. Тов. 11, 9), замѣчаетъ, что „въ священныхъ книгахъ можно допускать погрѣшности, исправляемыя церковнымъ толкованіемъ... Библія вѣрна, но церковь непогрѣшима" [2])... Таково послѣднее, намъ извѣстное, слово католическаго богословія по разсматриваемому вопросу. Видно, что оно произнесено съ не совсѣмъ спокойнымъ духомъ...

Протестанты поставивъ единственнымъ источникомъ своего ученія Библію, для ветхозавѣтныхъ книгъ въ еврейскомъ оригиналѣ или въ сдѣланныхъ съ послѣдняго переводахъ, естественно, не могли включить въ свой канонъ неканоническихъ книгъ. Они должны были неизбѣжно признать лишь одинъ еврейскій канонъ. А потому понятно, что ранѣе еще какой-либо опредѣленной общей формулировки своего ученія о канонѣ Лютеръ въ спорѣ съ Эккомъ, въ 1519 г., когда послѣдній поцитовалъ книгу Маккавейскую (2 Мак. 7 гл.) въ подтвержденіе ученія о чистилищѣ, замѣтилъ, что „эта цитата не имѣетъ авторитета Писанія, потому что Маккавейская книга не находится въ канонѣ и не можетъ быть употребляема въ спорахъ". А когда Эккъ сослался на церковное признаніе сей книги, то Лютеръ замѣтилъ, что „церковь не можетъ дать авторитетъ

---

[1]) *Loisy.* Ibid. 226. 27. 232—34 pp.

[2]) Hist. du Texte. 248—54 pp.

болѣе того, что̀ даетъ самая книга". Согласно такому взгляду, въ первыхъ же протестантскихъ изданіяхъ Библіи, напр. въ цюрихскомъ (1529 г.), неканоническія книги напечатаны особо отъ каноническихъ, съ предисловіемъ: „вотъ книги, которыя древними не помѣщались между библейскими писаніями и которыя не находятся у евреевъ". Въ изданіяхъ Библіи съ переводомъ Лютера, печатавшихся съ 1534 г. и позднѣе, неканоническія книги названы прямо апокрифами въ древне-христіанскомъ смыслѣ и предъ ними помѣщено поясненіе: „т. е. книги, которыя не должны считаться равными Священному Писанію, но могутъ читаться какъ полезныя и добрыя". Впрочемъ, самъ Лютеръ иногда колебался въ сужденіяхъ о каноническихъ и неканоническихъ книгахъ, руководясь лишь своимъ личнымъ чутьемъ. Такъ, онъ находилъ недостойными для помѣщенія въ канонѣ книги Есѳирь, Екклезіастъ и Паралипомены, но достойною помѣщенія въ немъ признавалъ первую Маккавейскую книгу. На частномъ лютеранскомъ собраніи въ Сенѣ, въ 1528 г., признавался еретикомъ „всякій, не признающій каталога Карѳагенскаго собора и папъ Иннокентія и Геласія". Но это постановленіе не имѣло авторитета. Въ формулѣ конкордіи признаны единственнымъ авторитетомъ для догматическаго ученія пророческія книги Ветхаго Завѣта и апостольскія Новаго. Карлштадтъ (въ 1520 г.), „согласно древнимъ отцамъ и Іерониму", призналъ каноническими лишь книги еврейскаго канона; неканоническія книги, по его (а не по отеческому конечно) мнѣнію, суть „не божественныя, не библейскія, а только назидательны". „Варухъ, неканоническіе отдѣлы Даніила, Есѳирь полны апокрифическихъ сказаній, также какъ 3 книга Ездры и молитва Манассіи" (De canonicis scripturis libellus. 89—95 р.). Очевидно, Лютеръ и Карлштадтъ строго не стѣснялись ни іудейскимъ, ни христіанскимъ преданіемъ и по своему опредѣляли составъ канона... Такъ и должно быть въ духѣ протестантскаго ученія.

Оффиціальныя исповѣданія протестантскихъ общинъ: галликанское (1552 г.), англиканское (1562 г.), гельветское (1564 г.) согласно признали канонъ въ объемѣ еврейскаго канона, а апокрифы „полезными для назиданія нравовъ, но не авторитетными для ученія вѣры“.

Цвингли рѣшительно отвергалъ неканоническія книги и ихъ значеніе для ученія вѣры. Кальвинъ колебался: въ 1543 г. онъ отдѣлялъ ихъ отъ каноническихъ, а въ 1547 г., находя въ нихъ подтвержденіе своему ученію, причислялъ себя „не къ противникамъ чтенія сихъ книгъ“.

Съ теченіемъ времени, протестантскіе ученые, особенно подъ вліяніемъ споровъ съ католиками и анаѳемъ Тридентскаго собора, начали пристрастно и придирчиво изслѣдовать неканоническія книги и находить въ нихъ различныя „погрѣшности“, „несообразности“, противорѣчія канонической исторіи и ученію и т. п. А потому возникла уже мысль о полномъ удаленіи ихъ изъ состава библейскихъ кодексовъ [1]). На Дортрехтскомъ собраніи кальвиніанъ (1618 г.) были продолжительные споры по этому вопросу между представителями швейцарскими и французскими, и послѣ таковыхъ споровъ постановлено: перевести на голландскій языкъ неканоническія книги съ греческаго языка и по примѣру другихъ протестантскихъ общинъ печатать ихъ въ составѣ Библіи, но съ предварительнымъ общимъ замѣчаніемъ, что это—книги „человѣческія, а не божественныя“, предъ каждой книгой перечислять ея „погрѣшности“, противорѣчія съ каноническими книгами отмѣчать особымъ шрифтомъ, печатать книги съ особой пагинаціей и т. п. Такъ издавалась Библія въ Голландіи и Швейцаріи.

Въ Англіи, въ переводахъ Ковердаля и Тиндаля, Библія издавалась (въ 1536,—37,—40 гг.) въ порядкѣ

---

[1]) Подобныя сужденія приведены у *Люази*. Hist. du Canon. 249—51 pp.

книгъ Вульгаты съ каноническими и неканоническими книгами безъ особаго наименованія и выдѣленія послѣднихъ. Въ позднѣйшихъ изданіяхъ, особенно съ 1547 года, стали выдѣляться неканоническія книги съ заглавіемъ: „книги церковныя“. Въ 39 членахъ (особ. 6-й чл.) о нихъ сказано: „церковь, согласно Іерониму, признаетъ ихъ назидательными и моральными, но не источниками вѣроученія“. Особенно жаркую полемику противъ нихъ поднялъ Райнольдъ. Англійскіе пресвитеріане въ Вестминстерскомъ собраніи (1648 г.) постановили: „такъ называемые апокрифы небогодухновенны и не могутъ быть принимаемы въ канонъ Свящ. Писанія; они не должны имѣть никакого авторитета въ церкви и должны быть признаваемы чисто человѣческими произведеніями“.

Но не смотря на подобные протестующіе рѣзкіе взгляды континентальныхъ и англійскихъ протестантовъ, отдѣльныхъ лицъ и цѣлыхъ общинъ и собраній, неканоническія книги печатались въ ихъ изданіяхъ Библіи. Только развившіяся въ текущемъ столѣтіи Библейскія общества удалили ихъ изъ Библіи. Въ Лондонскомъ Библейскомъ Обществѣ (3 мая 1826 г.) было впервые постановлено: печатать Библію на всѣхъ языкахъ и распространять ее среди разныхъ народовъ, но въ составѣ однѣхъ лишь каноническихъ книгъ. Это постановленіе, съ тѣхъ поръ, стало всюду примѣняться отдѣлами этого общества [1]).

О восточныхъ сектантахъ, по вопросу о канонѣ, трудно сказать что либо опредѣленное.—Вообще, такъ какъ эти общины получили Библію отъ греческой церкви въ подлинникѣ и своихъ переводахъ, то, очевидно, всегда содержали и содержатъ ее въ составѣ грече-

---

[1]) Исторія канона въ протестантскихъ общинахъ изложена нами по сочиненіямъ: *Trochon.* La Sainte Bibl. 166—70 pp. *Loisy.* Hist. du Canon. 189—94. 247—256 pp. *Cornely.* Cursus Scripturae Sacrae. Introductio generalis. 1885 г. 142—44 pp.

ской Библіи [1]). Тонкости и отличія разныхъ книгъ Библіи имъ были и теперь, по слабости ихъ образованія, пока еще недоступны.

Въ заключеніе, изложимъ главныя мысли, раскрытыя нами во всей нашей статьѣ. 1) Ветхозавѣтный канонъ есть собраніе священныхъ богодухновенныхъ ветхозавѣтныхъ писаній. Таковымъ онъ признавался всегда въ іудейской и христіанской церкви и доселѣ признается. — 2) Какъ таковый священный сборникъ, ветхозавѣтный канонъ собирался священными богодухновенными мужами іудейской ветхозавѣтной церкви, хранился, особенно въ автографахъ, во святилищѣ, существовалъ во множествѣ списковъ у благочестивыхъ, ученыхъ и священныхъ мужей іудейской церкви, изучался священными ветхозавѣтными мужами.—3) Окончаніе собранія ветхозавѣтнаго канона и послѣднее его заключеніе совпадаетъ со временемъ жизни и дѣятельности послѣднихъ богодухновенныхъ мужей ветхозавѣтной церкви: Ездры, Нееміи и пророка Малахіи и Великой синагоги. Ими приданы ветхозавѣтному канону та форма, тотъ порядокъ и составъ, въ какихъ онъ содержится въ еврейскомъ текстѣ и донынѣ.—4) Въ такомъ видѣ канонъ принимался и содержался іудеями палестинскими и александрійскими до появленія христіанства.—5) Іисусъ Христосъ и апостолы признавали ветхозавѣтныя каноническія книги богодухновеннымъ писаніемъ и умолчали объ авторитетѣ и богодухновенности неканоническихъ книгъ.—6) Православная восточная христіанская церковь, съ самаго начала и до послѣдняго времени, руководилась въ вопросѣ о канонѣ іудейскимъ преданіемъ и іудейскимъ канономъ; такъ рѣшался здѣсь этотъ вопросъ отцами, соборами и учеными богословами. Неканоническія книги не уравнивались въ авторитетѣ съ каноническими и назначались

---

[1]) *Loisy*. l. c. 245—47 pp.

для чтенія оглашеннымъ и для нравственнаго назиданія. Но онѣ по авторитету всегда ставились выше обыкновенныхъ естественныхъ произведеній, помѣщались всегда въ библейскихъ спискахъ и изданіяхъ и считались неизмѣнною частію Библіи — слова Божія.—7) Западная римская церковь издревле и до послѣдняго времени, въ общецерковныхъ соборахъ, папскихъ и каноническихъ опредѣленіяхъ, придавала неканоническимъ книгамъ авторитетъ равный съ каноническими. Но ученые западные богословы римской церкви всегда и до послѣдняго времени, въ наиболѣе авторитетной по учености своей части, протестовали противъ этого и признавали истиннымъ православно-восточный взглядъ.—8) Протестантскія общины, ограничивъ ветхозавѣтный канонъ іудейскимъ канономъ, отвергли всякій авторитетъ неканоническихъ книгъ и изъяли ихъ изъ состава Библіи, особенно въ изданіяхъ Библейскаго общества.

П. Юнгеровъ.

ИЗЪ ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ГЕОГРАФІИ *).

Патріархатъ Антіохійскій.

Въ составъ антіохійскаго патріархата входило 13 римскихъ провинцій, лежавшихъ главнымъ образомъ между Средиземнымъ моремъ и Персіею. Всѣ эти провинціи назывались „восточными"—„востокомъ", отчего и въ церковной исторіи подъ именемъ епископовъ восточныхъ разумѣются епископы антіохійскаго патріархата. О пространствѣ антіохійскаго патріархата мы не можемъ дать точныхъ свѣдѣній. Извѣстно только, что Сирія и Финикія, главныя провинціи патріархата, имѣли въ долготу отъ 500 до 600 верстъ, а въ ширину, отъ Средиземнаго моря до Евфрата, около 300 верстъ. На всемъ этомъ пространствѣ было только 56 діоцезій и, судя поэтому, епархіи въ антіохійскомъ патріархатѣ были гораздо больше по пространству, чѣмъ въ патріархатѣ іерусалимскомъ, или, говоря точнѣе, въ Палестинѣ.

Антіохійская церковь была основана и достигла цвѣтущаго состоянія въ самое первое время христіанства. Она имѣла весьма важное значеніе въ исторіи первоначальнаго распространенія и основанія христіанской церкви, такъ какъ отсюда ап. Павелъ начиналъ всѣ свои миссіонерскія путешествія и вскорѣ затѣмъ св. Игнатій антіохійскій торжественно совершилъ тотъ-же самый путь,—чрезъ Малую Азію и Грецію въ Римъ на мученіе.

*) См. Прав. Собес. 1900 г. іюнь.

Преосв. Порфирій такъ изображаетъ значеніе сирійцевъ въ дѣлѣ первоначальнаго распространенія христіанства: „Сиріецъ, въ первый вѣкъ христіанскій, обнаруживалъ самую кипучую дѣятельность, наипаче въ Римѣ. Занимаясь почти всѣми маленькими ремеслами, какъ слуга на площадяхъ, торгашъ, носильщикъ тяжестей и людей, коммиссіонеръ, онъ вхожъ былъ всюду и съ собой вносилъ языкъ и нравы своей родины. У него не было ни силы, ни заносчивости европейца; слабый тѣломъ, блѣдный, часто лихорадочный, ядущій и спящій когда удастся, а не въ назначенные часы, питающійся чеснокомъ, тыквами, и рѣдко мясомъ, онъ былъ привычно больной и умиралъ не старый. Душевныя качества у него были: смиреніе, кротость, добродушіе, привѣтливость и расторопность, усердіе къ дѣлу и вкрадчивость.—Сиріецъ не занимался политикой, но въ дѣлахъ религіозныхъ принималъ участіе самое живое. Имъ пронесена благая вѣсть евангельская всѣмъ труждающимся и обремененнымъ, плачущимъ и алчущимъ правды, въ Финикіи, Месопотаміи, Персіи, Индіи и даже Китаѣ. Гдѣ бы онъ ни водворился, вездѣ былъ добръ и милосердъ, тароватъ для своихъ родичей, доступенъ всѣмъ бѣднымъ. Онъ разговаривалъ съ рабами, и давалъ имъ пристанище у себя; у него они находили хотя маленькую отраду, когда ихъ угнетала боярская жестокость. Греки и латины, какъ племена, созданныя повелѣвать и совершать великія дѣла, не умѣли обращаться съ своими рабами справедливо и милостиво. За то рабы постоянно возставали противъ нихъ и вредили имъ, какъ обжоры, неряхи, лжецы, воры и естественные враги ихъ. Но добродушный сиріецъ не враждовалъ противъ нихъ, переносилъ всякое уничиженіе и безчестіе, заискивалъ и пріобрѣталъ благосклонность своего господина, умѣлъ говорить съ нимъ, умѣлъ угождать и госпожѣ. А такимъ образомъ этотъ демократъ мало-по-малу, отъ петельки до петельки, разрывалъ ткань древней аристократіи и яйной, себялюбивой гражданственности ея. Древнія государства, основан-

ныя на неравенствѣ племенъ, на презрѣніи высшихъ къ низшимъ, на барствѣ и рабствѣ, и на силѣ военной и полицейской, погибли, хотя и боролись три вѣка съ христіанскою демократіею, въ немощи которой дѣйствовала Сила Божія. Знать римская обижалась, раздражалась, когда видѣла, что такая чернь, какъ сиро-іудео-христіане, осмѣливалась вѣровать въ Бога, любить Его и надѣяться на Него. Историкъ Тацитъ погубленіе такихъ подлыхъ, по его мнѣнію, людей считалъ дѣломъ добрымъ. Si interissent, vile damnum. Но не то рѣшено было на небѣ. Сиріецъ, бѣдный человѣкъ, любящій подобныхъ себѣ бѣдняковъ и общительный съ ними, восторжествовалъ, знать же римская погибла, потому что не имѣла жалости къ нищимъ духомъ, плачущимъ, кроткимъ, которымъ Евангеліе обѣщало утѣшеніе, царство небесное и даже земныя блага".

Во времена гоненій антіохійская церковь осталась тверда въ вѣрѣ и укрѣпилась въ ней. Замѣтимъ мимоходомъ, что тѣ римскіе императоры 3-го вѣка, которые относились къ христіанству съ вѣротерпимостію. Гелеогабалъ, Александръ Северъ и Филиппъ Аравитянинъ, были по происхожденію сирійцы. Когда въ 4-мъ вѣкѣ Юліанъ путешествовалъ по антіохійскимъ областямъ, въ Антіохіи онъ встрѣтилъ полное равнодушіе жителей къ языческому идолослуженію, Низибію нарочно обошелъ, услыхавъ о томъ, что всѣ жители въ ней христіане; и только въ Дамаскѣ порадованъ былъ преданностью жителей языческому культу.—Изъ антіохійской церкви происходили многіе отцы, учители церкви и писатели церковные: Св. Игнатій антіохійскій, св. Іоаннъ Златоустъ, Ефремъ Сиринъ, Іоаннъ Дамаскинъ и многіе другіе.—Но съ другой стороны, говоря объ антіохійскомъ патріархатѣ, мы должны припомнить то, что здѣсь было много противниковъ христіанства и разнаго рода еретиковъ. Вспомнимъ о Лукіанѣ самосатскомъ, о Павлѣ самосатскомъ, о сирійскихъ гностикахъ, о Апполинаріи лаодикійскомъ, вспомнимъ о томъ, что одна изъ самыхъ важныхъ ересей, возникшихъ въ

христіанской церкви въ V вѣкѣ—несторіанство, обязана и своимъ происхожденіемъ и своимъ развитіемъ писателямъ, жившимъ въ антіохійскихъ областяхъ, и самъ Несторій былъ родомъ изъ Сиріи. Несторіанство было такою же мѣстною ересью въ антіохійскомъ патріархатѣ, какъ въ александрійскомъ аріанство и монофизитство. Подобно тому, какъ въ патріархатѣ александрійскомъ коптское населеніе приняло монофизитство, а православными остались только греки, такъ и въ антіохійскомъ патріархатѣ греческое населеніе осталось вѣрно православію, а сирійцы приняли несторіанство и частію перешли въ Персію.—Находясь на границахъ римскихъ владѣній съ Персіею, области антіохійскаго патріархата были постоянно театромъ войны, часто были покоряемы персами и въ VII-мъ вѣкѣ подпали игу магометанъ.—Вотъ нѣсколько строкъ, характеризующихъ положеніе антіохійскаго патріархата съ древняго времени и до нынѣ: „Антіохійскій патріаршій престолъ, одинъ изъ самыхъ древнихъ на востокѣ, давно уже пересталъ быть собственно антіохійскимъ, потому что упадокъ и запустеніе города Антіохіи и необходимость находиться поближе къ мѣстнымъ высшимъ властямъ, для защиты правъ церкви и народа, принудили патріарховъ избрать своимъ постояннымъ мѣстопребываніемъ Дамаскъ — правительственный центръ всей Сиріи. Поэтому въ настоящее время болѣе приличествовало бы этому патріархату названіе Дамасскаго, чѣмъ Антіохійскаго. Однакоже прежнее величіе Антіохіи, гдѣ послѣдователи христіанскаго ученія впервые прозвали себя христіанами, имѣетъ такое сильное обаяніе въ глазахъ восточныхъ христіанъ, что они съ благоговѣніемъ продолжаютъ называть этимъ священнымъ именемъ свою патріархію. Точно также и многія епархіи антіохійскаго престола продолжаютъ титуловаться именами знаменитыхъ въ древности городовъ, давно исчезнувшихъ съ лица земли.

Православный антіохійскій патріархъ носитъ титулъ: „Патріарха великаго Божьяго града Антіохіи,

Сиріи, Аравіи, Киликіи, Иверіи, Месопотаміи и всего Востока". Но теперь многіе изъ этихъ титуловъ суть ничто иное, какъ грустныя воспоминанія прошедшаго, потому что изъ всѣхъ епархій, входившихъ нѣкогда въ предѣлы антіохійской патріархіи, осталось нынѣ только 17".

Въ древнее время въ составъ антіохійскаго патріархата входили слѣдующія провинціи: Провинція *Аравія*, граничившая съ Дамаскомъ и Палестиною.—Провинціи *Финикія* и *Сирія*, при Средиземномъ морѣ и на Ливанѣ. — Провинціи *Киликія* и *Исаврія* находившіяся уже въ Малой Азіи, и также при Средиземномъ морѣ.— Провинціи *Евфратская и Месопотамія*, въ области рѣкъ Тигра и Евфрата [1]).

I. *Провинція Аравія.*

На самомъ югѣ антіохійскаго патріархата лежала маленькая римская провинція Аравія, называемая такъ, конечно, потому, что смѣжна была съ великою страною

---

[1]) Извѣстно, что антіохійскій патріархъ Іоаннъ, получивъ приглашеніе прибыть съ подвѣдомыми ему епископами, ко дню Пятьдесятницы въ городъ Ефесъ на ефесскій вселенскій соборъ, заявилъ, что онъ не можетъ успѣть во время явиться на соборъ, и дѣйствительно опоздалъ. Это заявленіе патріарха, въ виду громадности его области, было довольно правдиво.— Вслѣдствіе чрезъ мѣру обширной юрисдикціи антіохійскаго патріарха въ церковной администраціи его всегда происходило множество промедленій и затрудненій; передвиженія были такъ громадны и совершались по крайне труднымъ дорогамъ. Такъ епископамъ странъ Евфрата нужно было употребить болѣе 12 дней скорой ходьбы, чтобы явиться къ своему патріарху когда онъ ихъ призывалъ къ себѣ. Переѣздъ отъ Антіохіи до Ефеса требовалъ не менѣе 32-хъ дней пути, даже въ общественныхъ каретахъ. Изъ этого видно, какою трудною задачею для патріарха Іоанна было соединить вокругъ себя представителей своей церкви и привести ихъ въ Ефесъ въ промежутокъ отъ Пасхи, когда епископы конечно должны были быть въ своихъ епархіяхъ, до дня Пятидесятницы.

Аравійскою. Провинція эта лежала между Палестиною и страною Дамасскою. Она находилась въ самомъ близкомъ разстояніи отъ Дамаска, и читая въ Дѣяніяхъ апостольскихъ, что ап. Павелъ послѣ крещенія въ Дамаскѣ удалился на 3 года въ Аравію, мы по всей вѣроятности должны разумѣть подъ именемъ Аравіи эту именно смѣжную съ Дамасскомъ Аравію, а никакъ не тѣ области великаго Аравійскаго полуострова, гдѣ находятся Мекка и Медина. Точно такъ же изъ этой именно римской провинціи Аравіи былъ родомъ римскій императоръ Филиппъ Аравитянинъ. Онъ происходилъ изъ одной деревеньки этой провинціи, достигнувъ престола, сдѣлалъ ту деревеньку городомъ и городъ этотъ въ честь своего имени назвалъ Филиппополемъ. Находясь на границѣ съ Палестиною, Аравійская провинція, при Юстиніанѣ, во время окончательнаго образованія іерусалимскаго патріархата, отчислена была отъ антіохійскаго патріархата къ іерусалимскому.

Бостра. Бостра или, по переводу съ еврейскаго, лагерь былъ древній моавитскій городокъ, о которомъ упоминаютъ Птоломей и Страбонъ, не опредѣляя впрочемъ его положеніе. Во время римскаго господства на мѣстѣ этого моавитскаго городка образовалась римская колонія, названная новою Трояною, а при Александрѣ Северѣ—Трояною Александриною. Особенно большой городъ образовался здѣсь при Александрѣ Северѣ. Въ VI-мъ вѣкѣ Амміанъ Марцеллинъ причисляетъ Бостру къ значительнымъ городамъ Аравіи, а въ VIII вѣкѣ въ нотиціяхъ императора Льва Бостра называется митрополіею Аравіи. Начало христіанской церкви въ Бострѣ относится ко временамъ апостольскимъ и первымъ епископомъ этого города почитается св. Тимонъ, одинъ изъ семи діаконовъ. Изъ позднѣйшихъ епископовъ Бостры особенно извѣстенъ Бериллъ Бострійскій, жившій въ III-мъ вѣкѣ, пользовавшійся большимъ уваженіемъ за свое ученіе и жизнь, но потомъ впавшій въ ересь антитринитаріевъ и бывшій однимъ изъ видныхъ представителей этой ереси. Для

бесѣды съ Берилломъ нарочно призванъ былъ изъ Палестины въ Аравію великій ученый александрійской церкви Оригенъ и подробно доказалъ Бериллу его заблужденіе.—Извѣстны еще епископы: Титъ въ IV вѣкѣ толкователь Евангелія и обличитель манихеевъ,—Антипатръ, участвовавшій въ спорахъ изъ-за Оригена; Юліанъ, жившій въ VI вѣкѣ, обличитель Севера.

II. *Западныя провинціи.*

а) Финикія.

Финикія (страна финиковыхъ пальмъ). Провинція Финикія обнимала собою древнюю Финикію, узкую береговую полосу земли по восточному берегу Средиземнаго моря (Финикія I-я) и нагорныя страны по Ливану и Антиливану—древнее царство дамасское и пальмирское (Финикія 2-я и Ливанъ). Край этотъ, по описанію Вебера, отличался удивительною измѣнчивостью и разнообразіемъ формъ. Узкая береговая полоса какъ будто сама высылала своихъ обитателей въ открытое море; превосходныя пристани, ограждаемыя бухтами и мысами, благопріятствовали мореплаванію, а обиліе металловъ и строеваго лѣса способствовало торговлѣ, которая здѣсь впервые открылась человѣку во всемъ своемъ величіи. Чрезвычайное плодоносіе глубокихъ ложбинъ и горныхъ склоновъ вызывало къ воздѣлыванію хлѣба, винограда, овощей и плодовъ, тогда какъ плоскогорія и горные скаты были удобны для скотоводства и допускали пастушескую жизнь съ небольшимъ только подспорьемъ земледѣлія. Притомъ финикійское побережье, благодаря морю и горному воздуху, благодаря мореплаванію и жизни на горахъ, сильно противодѣйствуетъ ослабляющимъ вліяніямъ знойнаго восточнаго солнца; оно соединяетъ въ себѣ стихіи, обыкновенно поддерживающія жизнь и силу народа въ бодрости и свѣжести. Если море манитъ вдаль и воспитываетъ на волнахъ своихъ подвижное, предпріимчивое и дѣятельное населеніе, то строгая природа горъ

и замкнутость долинъ нудитъ къ болѣе простому ровному образу жизни; укрѣпляетъ привязанность къ тому, что ведется искони, что унаслѣдовано отъ предковъ. Финикійское побережье простиралось не болѣе, какъ верстъ на 200 въ длину и отъ 30 до 35 въ ширину. Оно было унизано множествомъ городовъ, такъ что весь этотъ приморскій край скорѣй походилъ на сплошной городъ и возбуждалъ самое высокое понятіе о богатствѣ, могуществѣ и предпріимчивости обитателей. Въ числѣ финикійскихъ издѣлій важнѣйшія были: ткани (сидонскія ткани), крашенный товаръ (тирскія багряницы, т. е. шерстяныя и льняныя ткани, выкрашенныя въ темно-красную краску, добываемую изъ раковинъ багрянокъ, и въ другіе цвѣта, получаемыя отчасти изъ разнаго рода раковинъ, отчасти изъ растительныхъ соковъ) и стеклянныя издѣлія. О выработкѣ религіозныхъ понятій финикіяне заботились не такъ ревностно, какъ другіе народы: богослуженіе ихъ соединялось отчасти съ безнравственностью, отчасти съ кровавыми жестокостями при исполненіи обрядовъ и повидимому имѣло въ виду скорѣе возбуждать, нежели обуздывать любострастіе и жестокость. Нравы богатыхъ финикійскихъ купцовъ были сластолюбивы до крайности и жизнь ихъ, направленная къ стяжанью и барышу, лишена глубокой нравственной основы. Рядомъ съ промышленными Финикійцами сидѣли на Ливанѣ разныя воинственныя хищническія племена: Итурейцы, Сикаріи и др. Поклоненіе Ваалу и Астартѣ было исполнено сладострастныхъ и развратныхъ обрядовъ. Но еще возмутительнѣе были обряды, соединявшіеся съ поклоненіемъ губительнымъ силамъ войны, огневому богу Молоху и копьеносной Астартѣ. Мощному и гнѣвному Молоху, для умилостивленія его, клали на раскаленныя руки дѣтей и юношей, т. е. то, что было всего дороже, и заглушали стоны шумомъ флейтъ и литавръ; а строгодѣвственной Астартѣ приносили въ жертву дѣвственницъ, и при шумныхъ торжествахъ ея иступленные жрецы бичевали себя и уродовали свое

собственное тѣло. Такова была Финикія и въ позднѣйшее время. Финикійская страна, говоритъ Амміанъ Марцеллинъ, исполнена прелести и красотъ, украшена великими и красивыми городами. Вслѣдствіе множества городовъ въ Финикіи приморской многіе епархіальные округа въ ней были вѣроятно весьма незначительны, подобно тому, какъ въ Палестинѣ. Всѣхъ епископскихъ городовъ въ ней насчитываютъ до 11-ти. Нѣсколько больше были епископскіе округа въ Финикіи второй или ливанской, гдѣ было только 9 епископскихъ городовъ на гораздо бо́льшемъ пространствѣ.

Тиръ. Тиръ былъ главный городъ Финикіи. Онъ назывался еще Суръ и отсюда получила свое названіе Сирія. Названіе Тиръ значитъ собственно берегъ, и дѣйствительно древній городъ, построенный сидонянами вѣроятно за XIII вѣковъ до Р. Х. (т. е. во времена I. Навина), былъ расположенъ на берегу и простирался на $^1/_4$ часа пути къ востоку. Но впослѣдствіи, въ 586 году до Р. Х., послѣ разрушенія Тира Навуходоносоромъ, жители перешли на противолежащій островъ. Финикійское слово Суръ значитъ „скала“,—и островъ, на которымъ былъ основанъ новый Тиръ, есть дѣйствительно голая скала, имѣющая видъ молотка, а перешеекъ, соединяющій островъ съ землею, представляетъ какъ-бы рукоятку этого молотка. По Плинію островъ имѣлъ въ окружности 19,000 шаговъ, т. е. около 25 верстъ, а перешеекъ тянулся на 19 стадій, т. е. около 3-хъ верстъ. Самый городъ, расположенный на островѣ, имѣлъ въ окружности 24 стадіи, т. е. около $3^1/_3$ верстъ. Со стороны берега новый Тиръ и внутреннія его гавани, изъ коихъ одна называлась египетскою, были прекрасно защищены. По обѣ стороны перешейка шли стѣны и башни, возвышавшіяся надъ водою, и въ случаѣ войны входъ въ гавань загораждался цѣпями. Городъ Тиръ въ древности былъ очень богатъ и укрѣпленъ. Богатство шло отъ богатой торговли и многочисленныхъ колоній, основанныхъ Тирянами въ самыхъ отдаленныхъ странахъ. Купцы тирскіе, по выраженію

пр. Исаіи, были „славные князи земли“. Самою замѣчательною колоніею Тирянъ былъ Карѳагенъ въ сѣверной Африкѣ. Іисусъ Навинъ называетъ Тиръ крѣпкимъ городомъ Тирянъ. Объ укрѣпленіяхъ Тира можно судить потому, что Навуходоносоръ осаждалъ этотъ городъ 12 лѣтъ, а Александръ Македонскій 7 лѣтъ. Но нравственность и религія въ Тирѣ стояли на самой низшей степени развитія. Пророки іудейскіе очень часто называютъ Тиръ блудницею. Язычество въ Тирѣ было весьма сильно. Предметами обожанія здѣсь были главнымъ образомъ Геркулесъ и Аполлонъ. О состояніи Тира во второмъ вѣкѣ по Р. Х. Страбонъ говоритъ слѣдующее: „послѣ Сидона самый большой и укрѣпленный городъ Финикіи—Тиръ: и тотъ и другой городъ и теперь и въ древности были одинаково славны, ибо и тотъ и другой назывался митрополіею Финикіи“. По словамъ Филона право митрополіи дано было Тиру при Адріанѣ, по ходатайству тирскаго ритора Павла.

Іисусъ Христосъ во время земной жизни былъ въ Тирѣ и народъ изъ предѣловъ тирскихъ приходилъ въ Палестину слушать его ученіе. По свидѣтельству Дѣяній апостольскихъ, ап. Павелъ, путешествуя изъ Антіохіи въ Іерусалимъ, прибылъ въ Тиръ и пробылъ здѣсь семь дней, нашедъ учениковъ, „иже Павлови глаголаху духомъ не восходити во Іерусалимъ“ (Дѣянія 21, 3, 4). По словамъ церковнаго преданія, записаннаго въ Климентинахъ, ап. Петръ на пути изъ Кесаріи въ Антіохію прибылъ въ Тиръ, гдѣ въ теченіе нѣсколькихъ дней своего пребыванія обратилъ ко Христу многихъ, основалъ церковь, и одного изъ сопровождавшихъ его пресвитеровъ поставилъ здѣсь епископомъ. Поэтому, говорится въ Климентинахъ, Тиръ въ церковномъ отношеніи не только былъ митрополіею въ антіохійскомъ патріархатѣ, но и прототрономъ. Самый округъ тирской епископіи былъ довольно великъ: онъ простирался на 25,000 шаговъ, верстъ на 35, въ ту и другую сторону. Въ періодъ гоненій нѣкоторые изъ тирскихъ христіанъ потерпѣли мученическую кон-

чину. Такъ здѣсь въ 306 году пострадалъ юноша Ульянъ, при Діоклетіанѣ пострадало здѣсь 156 мучениковъ, а въ 313 г. Меѳодій епископъ тирскій, знаменитый церковный писатель, прежде епископствовавшій въ Олимпіадѣ. Въ Тирѣ умеръ Оригенъ и гробницу его показывали здѣсь еще въ VI вѣкѣ. Такъ какъ тиряне были люди торговые, бывавшіе всюду, то очень можетъ быть они имѣли большое участіе въ дѣлѣ распространенія христіанства. Между прочимъ въ Абиссинію проповѣдь христіанства занесена была Тирянами, такъ какъ христіанскій философъ Мароній и два ученика его Эдессій и Фрументій были родомъ изъ Тира. Сдѣлаемъ еще одно замѣчаніе. Въ ветхозавѣтныя времена Тиряне помогали іудеямъ построить храмъ Соломоновъ. И въ новозавѣтныя времена первый замѣчательный храмъ при Константинѣ В. построенъ былъ тирскимъ епископомъ Павлиномъ и торжественно освященъ въ 314 году. Евсевій кесарійскій подробно описываетъ другой тирскій храмъ, на ю.-в. города, освященный имъ въ 335 году, при чемъ въ Тирѣ состоялся соборъ по дѣлу Аѳанасія Александрійскаго.

Сидонъ. Въ 24 миляхъ (въ 35 верстахъ къ сѣверу отъ Тира) находился городъ Сидонъ, знаменитый въ древнее время въ Финикіи. Сидонъ настолько возвышался надъ всею Финикіею, что обычно понятіе: Сидонскій было тожественно съ понятіемъ Финикійскій. Въ этомъ смыслѣ въ Свящ. Писаніи ветхаго завѣта выраженія: сидонскія божества, сидонскій языкъ, сидонскія ткани. Во времена апостольскія Сидонъ былъ равенъ Тиру. Страбонъ о немъ и о Тирѣ говоритъ въ такихъ словахъ: „оба города знамениты и блестящи и теперь; который изъ двухъ долженъ считаться главнымъ городомъ финикійцевъ, это остается спорнымъ между ними“. Сидоняне были народомъ воспріимчивымъ къ глаголамъ истинной религіи (Мѳ. 15, 21; Лук. 6, 17–19; Мѳ. 11, 21). Господь приходилъ въ страны Тирскія и Сидонскія и исцѣлилъ тамъ бѣсноватую дочь хананеянки, и сами сидоняне и тиряне приходили къ Нему слу-

шать Его ученіе. И нужно полагать, что христіанство утвердилось въ Сидонѣ съ самаго ранняго времени. Но впослѣдствіи Сидонъ потерялъ значеніе и изъ епископовъ его до IX вѣка извѣстно только 8 епископовъ, и то только по именамъ.

Беритъ—нынѣ Бейрутъ. Болѣе замѣчателенъ былъ въ церковномъ отношеніи городъ прибрежной Финикіи Беритъ, находившійся въ 40 верстахъ къ сѣверу отъ Сидона. Этотъ древній городъ, по словамъ Страбона, былъ разрушенъ нѣкогда (въ 140 г. до Р. Х.) Трифономъ тираномъ, но возстановленъ Римлянами, которые помѣстили здѣсь потомъ два легіона войска. Поэтому вѣроятно Плиній называетъ Беритъ римскою колоніею („счастливою Юліею“). Это былъ одинъ изъ замѣчательныхъ городовъ Финикіи, съ великолѣпными зданіями, банею, амфитеатрами и т. д., на что много жертвовали даже князья Іудеи изъ фамиліи Ирода. Но особенно замѣчателенъ былъ этотъ городъ своею школою, въ которой преподавались свѣтскія науки и особенно римская юриспруденція. Юлій Цезарь въ своемъ письмѣ совѣтовалъ Ироду Великому „сдѣлать судебное собраніе въ Беритѣ, гдѣ обитаютъ римляне, и произвести надъ своими сыновьями судъ“. Тутъ дѣйствительно и состоялся судъ надъ ними и смертный приговоръ. Курсъ ученія въ беритской школѣ юриспруденціи былъ пятилѣтній. Въ беритской школѣ учился, оставивъ Аѳины, Григорій чудотворецъ; здѣсь же учился церковный историкъ Созоменъ. Изъ Берита былъ родомъ извѣстный своею ученостью Памфилъ, пресвитеръ Кессаріи палестинской, другъ Евсевія кессарійскаго. Вслѣдствіе такого процвѣтанія юриспруденціи въ Беритѣ, городъ этотъ до Юстиніана 1-го назывался „глазомъ“ Финикіи. Но при Юстиніанѣ, въ 549 г., весь городъ былъ разрушенъ страшнымъ землетрясеніемъ и беритскіе юриспруденты переселились въ Сидонъ, пока Беритъ не былъ возстановленъ. Ѳеодосій младшій въ послѣдніе годы царствованія пожелалъ, чтобы Беритъ былъ митрополіею Финикіи 1-й и под-

чинилъ ему шесть городовъ, которые епископы Берита желали удержать подъ своею властью и въ церковномъ отношеніи. Въ населеніи Берита преобладалъ римскій переселенческій элементъ: іудеи были здѣсь ненавидимы. Римскіе же переселенцы отличались кровожадностію. Беритское населеніе, по свидѣтельству Флавія, получало удовольствіе смотря какъ на аренѣ амфитеатра для увеселенія зрителей давали примѣрное сраженіе двѣ роты солдатъ (по 700 въ каждой), набранныхъ изъ преступниковъ, содержащихся въ тюрьмахъ, пока всѣ они не гибли до единаго. Можетъ быть поэтому мы ничего не знаемъ объ апостольской проповѣди въ Беритѣ. Впрочемъ, по преданію, первымъ епископомъ Берита былъ тотъ Квартъ, о которомъ упоминаетъ ап. Павелъ въ послѣдней главѣ посланія къ Римлянамъ. Изъ послѣдующихъ епископовъ Берита особенно замѣчательны Евсевій, бывшій потомъ епископомъ Никомидіи и принимавшій живѣйшее участіе въ аріанскихъ смутахъ, и Тимоѳей, другъ лаодикійскаго епископа Апполинарія, извѣстнаго еретика, рукоположенный имъ въ епископы Берита, но папою Дамасомъ и другими епископами не признанный въ этомъ званіи и осужденный вмѣстѣ съ другими приверженцами Апполинарія.

Дамаскъ, главнѣйшій городъ Финикіи Ливанской. Дамаскъ былъ очень древній городъ. Во времена Давида было самостоятельное дамаское государство, которое Давидъ подчинилъ своей власти. Освободившись вскорѣ, государство это распространило свою власть почти надъ всею Сиріею. Дамаскъ былъ тогда во всякомъ случаѣ лучшимъ городомъ Сиріи, такъ какъ другіе замѣчательные города — Антіохія, Пальмира, Лаодикія, Апомея явились только послѣ Александра Македонскаго. Послѣ Александра Македонскаго дамасское царство, сохраняя въ нѣкоторой мѣрѣ свою самостоятельность, находилось подъ управленіемъ сирійско-македонскихъ князей и аравійскаго князя Арата. Отъ Арата въ началѣ 1-го вѣка оно

перешло къ Римлянамъ и сдѣлалось особою провинціею подъ управленіемъ особаго намѣстника. Дамаскъ былъ митрополіею этой провинціи. Этотъ городъ, по словамъ Страбона, превосходилъ знаменитностью всѣ окрестные. Онъ расположенъ былъ въ прекрасной плодоносной долинѣ при рѣкѣ Хризороѣ. Съ самой глубокой древности и до настоящихъ временъ Дамаскъ называютъ не иначе, какъ раемъ Божіимъ.—Когда ап. Павелъ вошелъ на Дамасскую равнину, позади его была величественная вершина Ермона, покрытая вѣчнымъ снѣгомъ, который даетъ ей видъ сѣдой головы, направо Гавронъ—двѣ малыя цѣпи горъ, стѣсняющія нижнее теченіе Фарфара, и курганы области озеръ; налѣво послѣдніе выступы Антиливана, идущіе на встрѣчу Ермону. Созерцаніе этой прекрасно обработанной долины, этихъ прелестныхъ садовъ, отдѣленныхъ другъ отъ друга межами и наполненныхъ прекрасными плодами, доставляетъ величайшее наслажденіе. Если еще добавить къ этому, что дорога идетъ подъ тѣнью деревьевъ, пролегаетъ по отличному черноземy, прерывается по мѣстамъ каналами ирригаціи, окаймлена маленькими рвами, обсажена повсюду маслинами, орѣшникомъ, абрикосами, сливами, по которымъ часто вьются гирлянды винограда, то мы будетъ имѣть вѣрное понятіе о томъ, каково было мѣсто, гдѣ случалось чудесное событіе обращенія ап. Павла.—Населеніе Дамаска состояло частью изъ язычниковъ, частью изъ іудеевъ. Послѣднихъ въ началѣ 1-го вѣка было очень много въ Дамасскѣ. Дамасское правительство въ это время заискивало ихъ расположеніе, предоставивъ имъ полную религіозную свободу и право пріобрѣтать прозелитовъ. Синагоги дамасскихъ іудеевъ состояли въ непосредственой зависимости отъ іерусалимскаго синедріона. Понятно, такимъ образомъ, почему ап. Павелъ отправился преслѣдовать христіанъ въ Дамаскѣ съ полномочіемъ отъ іерусалимскаго синедріона. Но судьба іудеевъ въ Дамаскѣ была самая печальная. Во время іудейской войны, по словамъ Іосифа Флавія, язычники

избили здѣсь въ одинъ часъ до 10,000 іудеевъ. Отсюда, говоритъ Бингамій, можно судить о громадности населенія города.

Христіанство распространено было въ Дамаскѣ, какъ извѣстно, въ самое древнее время, и ап. Павелъ здѣсь получилъ крещеніе отъ Ананіи. Въ церковномъ отношеніи Дамаскъ былъ всегда митрополіею и, по словамъ Іоанна, архіепископа антіохійскаго, это была вторая митрополія антіохійскаго патріархата, вѣроятно послѣ тирской. Но христіанская церковь всетаки мало распространена была въ Дамаскѣ и судьба ея здѣсь была самая печальная. Язычество въ Дамаскѣ было очень сильно даже до временъ Юліана. Здѣсь былъ древній храмъ Ремнона съ великолѣпнымъ олтаремъ, на которомъ приносились кровавыя жертвы. За эту преданность жителей Дамаска язычеству Юліанъ отзывался о Дамаскѣ съ особенною похвалою, называя его „истиннымъ городомъ Юпитера, глазомъ всего востока, священнымъ и великимъ Дамаскомъ“. Преданы были жители Дамаска и ересямъ. съ 518 года утвердились въ Дамаскѣ епископы яковитскіе, съ 632 года несторіанскіе. Съ VII вѣка (въ 613 и 635 году) Дамаскъ былъ покоренъ магометанами и сдѣлался резиденціею халифовъ. Много было сдѣлано дамасскими халифами постановленій ко вреду церкви. Такъ халифъ Валидъ въ 706 году обратилъ въ мечеть церковь св. Іоанна Предтечи, хотя грамотою, данною при взятіи города, была обезпечена неприкосновенность христіанскихъ церквей. Халифъ Омаръ 2-й въ 718 гг. запретилъ употребленіе вина и запретилъ принимать на судѣ свидѣтельство христіанъ противъ мусульманъ. Въ VIII вѣкѣ дамаскіе халифы особенно преслѣдовали дамасскихъ христіанъ за иконопочитаніе. Св. Іоаннъ Дамаскинъ, главнѣйшій защитникъ иконопочитанія, удалился въ Палестину въ монастырь св. Саввы, а епископъ дамасскій Петръ былъ приговоренъ къ отсѣченію языка и сосланъ въ Аравію.

Пальмира. Другимъ замѣчательнымъ городомъ Финикіи Ливанской была Пальмира или Тадморъ. И то и другое имя значитъ „городъ пальмъ“. Городъ этотъ былъ основанъ Соломономъ въ сирійской пустынѣ и знаменитъ своими богатствами, пріобрѣтенными путемъ торговли. Находясь на границѣ двухъ великихъ царствъ —римскаго и персидскаго, правители Пальмиры иногда пользовались въ нѣкоторой мѣрѣ самостоятельностію; были только въ вассальномъ отношеніи къ тому или другому изъ этихъ царствъ. При Адріанѣ, по словамъ Страбона, Пальмира была названа Адріаною и была въ самомъ цвѣтущимъ состояніи. Этотъ городъ, говоритъ Плиній, замѣчательный по богатству почвы и прелести орошенія, всюду далеко простирающійся, стоитъ на границѣ Римскаго и Персидскаго царствъ, отстоитъ отъ Селевкіи, что на Тигрѣ въ разстояніи 338 т. шаговъ (около 400 верстъ), а отъ Дамаска въ 174 т. шагахъ (около 200 верстъ). Въ III вѣкѣ въ Пальмирѣ была царицею Зиновія, бывшая въ вассальной зависимости отъ Персіи и отъ имени персидскаго правительства управлявшая всею Сиріею. Царица эта покровительствовала извѣстному еретику христіанской церкви антіохійскому епископу Павлу Самосатскому. Въ 273 году Пальмира была взята и разрушена Аврелiаномъ. Въ V вѣкѣ Пальмира была мѣстомъ ссылки и сюда былъ сосланъ Киріакъ, епископъ емесскій, другъ Златоуста. Ко времени Юстиніана Пальмира лежала уже въ развалинахъ. „Въ числѣ городовъ Финикіи Ливанской, говоритъ Прокопій, есть Пальмира, недавно находившаяся въ развалинахъ и укрѣпленная потомъ Юстиніаномъ“. Пальмира и теперь замѣчательна своими развалинами и остатками своихъ стѣнъ.—По исторіи своего основанія, по пустынности окружающей городъ природы, и наконецъ по своей знаменитости Пальмира довольно сходна съ Петербургомъ, и потому справедливо называютъ Петербургъ сѣверною Пальмирою.

Емесса. Третьимъ замѣчательнымъ городомъ Финикіи Ливанской былъ городъ Емесса, находившійся

при р. Оронтѣ, на Ливанѣ. Въ этомъ городѣ былъ знаменитый языческій храмъ финикійскаго бога солнца Еліогабала. Отсюда-то былъ родомъ извѣстный своею порочностію римскій императоръ Еліогабалъ, вѣроятно и самъ получившій такое имя потому, что нѣкоторое время былъ въ Емессѣ жрецомъ при храмѣ Еліогабала. Вообще жители Емессы были крѣпко преданы язычеству. Во времена Діоклетіана пострадалъ отъ нихъ мѣстный епископъ Сильванъ. Императоръ Констанцій пытался было водворить въ Емессѣ аріанство. Онъ выстроилъ здѣсь весьма изящный христіанскій храмъ на мѣстѣ капища Еліогабала. Епископомъ емесскимъ пожелалъ быть въ это время самый ученѣйшій представитель аріанства Евсевій, отказавшись даже для этого отъ александрійской каѳедры. Но и онъ не былъ принятъ жителями Емессы, какъ говоритъ преданіе, за его приверженность къ математическимъ наукамъ. Ему принадлежитъ сочиненіе о вѣрѣ и противъ іудеевъ. Императоръ Юліанъ очень восхвалялъ приверженность жителей Емессы къ язычеству. Порицая антіохійцевъ за то, что они „любятъ Христа и избрали Его покровителемъ и Богомъ своего города, вмѣсто Зевса, Аполлона Дафнійскаго и Калліопы“, Юліанъ восхваляетъ жителей Емессы, которые „выкопали и сожгли кости галилеянъ и Христа не возлюбили“. Нѣсколько христіанъ — чтецъ Мони, врачъ Юліанъ, пострадали здѣсь во времена Юліана. Не удивительно послѣ этого, что городъ Емесса часто служилъ мѣстомъ ссылки для православныхъ епископовъ. Во время несторіанскихъ волненій былъ въ Емессѣ весьма замѣчательный епископъ Павелъ, по порученію Іоанна антіохійскаго ѣздившій, какъ представитель антіохійскаго патріархата, въ Александрію къ Кириллу александрійскому и много содѣйствовавшій примиренію между этими патріархатами и искорененію ложнаго ученія Несторія. Изъ епископовъ Емессы—писателей, извѣстны Немезій, современникъ Григорія Богослова, писавшій о природѣ человѣка, и Василій, сродникъ Ѳеодора Едесскаго,

описавшій его жизнь. Въ Емессѣ въ 452 году было второе обрѣтеніе главы св. Іоанна Предтечи.

б) Сирія.

Сирія. Римская провинція Сирія лежала между Средиземнымъ моремъ и Евфратомъ. Она дѣлилась на сѣверную Сирію или Сирію низменную (Келесирію).—замѣчательную длиной лощину между хребтомъ Ливанскимъ и Антиливанскимъ,—и южную Сирію, которая находилась въ жаркомъ и сухомъ климатѣ. Будучи прибрежною страною Средиземнаго моря, Сирія имѣла тѣ-же физическія условія, какъ Финикія, но была очень плодоносна, хорошо воздѣлана и изобиловала южными плодами. По всей странѣ протекала весьма большая рѣка Оронтъ, которая вытекала съ Ливанскихъ горъ, впадая въ Средиземное море, была судоходна на 40 верстъ предъ впаденіемъ своимъ въ море и близь Антіохіи имѣла отъ 16 до 20 саженъ въ ширину. Пріемники Александра Македонскаго построили здѣсь множество замѣчательнѣйшихъ городовъ. Какъ римская провинція Сирія дѣлилась на двѣ части. Сирію первую и Сирію вторую. Въ первой Сиріи было 6 епископскихъ городовъ, а во второй 7, при чемъ округи каждой епархіи были весьма значительны, не менѣе 20,000 шаговъ; болѣе 25 верстъ.

Антіохія была основана Селевкомъ Никаторомъ лѣтъ за 300 до Рождества Христова и Селевкидамъ обязана своимъ великолѣпіемъ. Вообще Селевкиды превосходили римлянъ въ искусствѣ украшать большіе города. Храмы, водопроводы, бани, базилики—все это было великолѣпно въ Антіохіи и дѣлало этотъ городъ великимъ городомъ Сиріи для своего времени. Округъ Антіохіи былъ также великъ, такъ какъ до города Кира было два дня пути или 50,000 шаговъ (то есть около 70 верстъ). Весь городъ состоялъ изъ 4-хъ частей (*Τετράπυλος*). Улицы, окаймленныя колоннадами, со статуями, разставленными на перекресткахъ, были здѣсь такъ симметрично и правильно располо-

жены, какъ нигдѣ. На сѣверной сторонѣ Оронта стояли царскія зданія, а между ними и этою рѣкою пролегала большая улица, такъ называемая Леофоросъ, по образцу которой строились улицы въ сирійскихъ городахъ Пальмирѣ, Геразѣ, Гадарѣ, Севастіи. Эта улица была украшена четырьмя рядами колоннъ, образующими двѣ закрытыя галлереи съ широкимъ проходомъ по срединѣ, и вела изъ одной части города въ другую, простираясь на разстояніе 36 стадій, т. е. болѣе, чѣмъ на 6 верстъ. Вся Антіохія въ окружности имѣла 18 верстъ. Крѣпостныя стѣны вокругъ Антіохіи, сплошь построенныя на склонахъ утесовъ и холмовъ, и на высяхъ и на темени ихъ, представляли собою подобіе зубчатой короны. Такая постановка ихъ изъ подъ горки на горку, и съ горки внизъ по горкѣ, была любима македонскими царями, что доказываютъ древнія стѣны Солуня, Смирны, Ефеса, Селевкіи Піерійской. Но въ Антіохіи были не только громадныя сооруженія, назначенныя для общественныхъ цѣлей, — въ ней было также и то, чѣмъ владѣли весьма немногіе изъ сирійскихъ городовъ — въ ней собраны были лучшія произведенія греческаго искусства, превосходныя статуи, классическія образцы древняго художества. При римскомъ владычествѣ это великолѣпіе Антіохіи не только не погибло, но еще болѣе возвысилось.

Мѣстоположеніе Антіохіи самое живописное въ мірѣ. Городъ занималъ мѣстность между Оронтомъ и склонами горы Сильвіи, которая составляетъ одну изъ отраслей Кассія. Вершины этихъ нагорій, окружавшихъ долину, были зубчаты и издали представлялись чѣмъ-то вродѣ самыхъ затѣйливыхъ кружевъ. Нигдѣ не было столько красивыхъ источниковъ, сколько было здѣсь. Благодаря разнообразію мѣстности, самый городъ былъ чрезвычайно живописно расположенъ. Внутри стѣнъ, окружавшихъ Антіохію, были горы въ 700 шаговъ въ высоту, скалы, оканчивавшіяся шпицемъ, водопады, пропасти, глубокіе овраги, ручьи, недоступныя ущелья, и среди всего этого были прекрасные сады.

Густыя чащи миртъ, цвѣтущихъ кустарниковъ, лавровъ,—поля, одѣтыя яркою зеленью,—рощи оливковыхъ деревьевъ,—и гіацинты, подобно коврамъ покрывавшіе скалы, все это придавало этимъ дикимъ возвышенностямъ видъ приподнятаго цвѣтника. Подъ вліяніемъ созерцанія этой безконечно прелестной антіохійской природы воспитывались такіе неподражаемые по краснорѣчію, по картинности и ясности рѣчи, витіи, каковъ былъ св. Іоаннъ Златоустъ.

Мѣстоположеніе Антіохіи вмѣстѣ съ тѣмъ представляло большія внѣшнія выгоды. Теченіе большой рѣки Оронта, окаймляющее городъ съ запада, представляло собою внутренній каналъ для сообщенія съ Средиземнымъ моремъ или, лучше сказать, со всѣмъ тогда извѣстнымъ міромъ, для котораго Средиземное море, находясь въ срединѣ, служило во всѣ времена посредникомъ и связью. Расположенная на горахъ вблизи такого канала, Антіохія совмѣщала въ своемъ мѣстоположеніи выгоды мѣстоположенія городовъ торговыхъ и городовъ укрѣпленныхъ. Антіохія имѣла 200,000 жителей по Златоусту, который видитъ великое довѣріе со стороны ап. Петра по отношенію къ Игнатію Богоносцу въ порученіи ему такой большой паствы.

На ряду съ греческимъ населеніемъ, которое занимало всѣ центральныя части города и было здѣсь такъ велико, какъ нигдѣ на востокѣ, за исключеніемъ развѣ Александріи, въ Антіохіи осталось весьма много прежнихъ туземныхъ жителей—сирійцевъ. Эти туземные жители, составлявшіе низшій классъ народа, жили въ предмѣстьяхъ великаго города и въ населенныхъ деревенькахъ, которыя кругомъ на далекое пространство облегали Антіохію. Таковы предмѣстья между прочимъ были: Харандама, Хизара, Гандигура, Апати, и самыя имена ихъ свидѣтельствуютъ, что они населены были сирійцами. Кромѣ грековъ и сирійцевъ въ Антіохіи было множество другихъ различныхъ колонистовъ, привлеченныхъ сюда гуманными распоря-

женіями Селевкидовъ, въ силу которыхъ всякій иноземецъ, оставаясь на житье въ городѣ, признавался его гражданиномъ. Смѣшанные браки между этимъ разносоставнымъ населеніемъ Антіохіи были дѣломъ самымъ обыкновеннымъ и въ теченіе трехъ съ половиною столѣтій своего существованія Антіохія стала такимъ городомъ, въ которомъ раса была самая смѣшанная.

Результатомъ этого было нравственное разложеніе населенія, достигшее здѣсь высшей степени. Очеркъ жизни извѣстныхъ по своей безнравственности восточныхъ городовъ, гдѣ господствовали интриги и всѣ руководились самыми низкими мелкими разсчетами, едва можетъ дать намъ представленіе о той степени нравственной распущенности, до какой достигъ родъ человѣческій въ Антіохіи. Вмѣстѣ льстивые и неблагодарные, унижающіеся и надменные, антіохійцы были лучшимъ образцомъ тѣхъ народныхъ массъ временъ имперіи, которыя чужды были всякаго патріотизма, всякаго національнаго чувства, всякой любви къ семейству, и не имѣли ничего священнаго. Антіохія была сборище фигляровъ, ворожей, гадателей, мимическихъ лицедѣевъ, маговъ, дивотворцевъ, колдуновъ. Ристалища, игры, пляски, праздники въ честь божествъ съ ротозейными процессіями и вакханаліями, всѣ сумасбродства восточныя, суевѣрія самыя вредныя, распутство до изступленія, все это было любо антіохійцамъ.

Въ религіозномъ отношеніи Антіохія, со временъ самого основанія своего, была городомъ чисто эллинскимъ. Антигонъ и Селевкъ, урожденцы Македоніи, принесли въ эту страну нижняго теченія Оронта самыя живыя воспоминанія о культѣ и объ именахъ, которыя были священны для нихъ на мѣстѣ ихъ родины. Греческая миѳологія нашла здѣсь какъ-бы второе отечество: сдѣлана была даже попытка найти въ этой странѣ множество „священныхъ мѣстъ“, связанныхъ съ преданіями греческой миѳологіи. Въ городѣ повсюду видно было служеніе Апполону и Нимѳамъ.

Что касается учености, то въ Антіохіи, по завѣренію Цицерона (pro Archia 3) науки процвѣтали, а по словамъ Филострата, въ житіи Аполлонія Тіанскаго (III, 58) тамъ въ силѣ была только риторская словесность. Кромѣ греческаго, густого, населенія въ Антіохіи находилось множество туземцевъ, говорившихъ посирски. Они вмѣстѣ съ разными иноплеменниками, не имѣвшими ни дома, ни лома, ни именитости, ни самоуваженія фамильнаго, составляли ту чернь, которая запружала собою Леофоросъ Антіохіи. Эта чернь всегда была легкомысленна, перемѣнчива, мятежна, насмѣшлива, назойлива, дерзновенна. У нихъ были свои отцовскіе боги *πατρῶοι θεοί*, братья одного верховнаго бога—солнца, именно: Ваалъ, Нергалъ, Ѳаммузъ, Дагонъ, Небо, Астарофъ и проч. Этимъ божествамъ съ особеннымъ усердіемъ служили сирійскія женщины, славившіяся здоровенностію и красотою, каковы они и въ наши дни—рѣдкія красавицы съ самыми правильными нѣжными и выразительными чертами бѣлаго лица.

Между различными колонистами, которыхъ привлекли въ столицу Сиріи гуманныя распоряженія Селевкидовъ, было очень много іудеевъ. Они поселились здѣсь со временъ Селевка Никатора и имѣли тѣ же самыя права, какъ и греки. „Многочисленный родъ іудеевъ, говоритъ Флавій, разсѣянъ между туземцами. но большая часть его находилась въ сосѣдней съ Палестиною Сиріи; особенно много ихъ было въ Антіохіи, потому что обширенъ былъ сей городъ, и наипаче потому, что царственные преемники Антіоха дозволяли имъ свободно селиться тутъ“. Этотъ Антіохъ, прозванный Епифаномъ, по взятіи Іерусалима ограбилъ тамошній храмъ, а преемники его всю пожертвованную туда мѣдь отдали антіохійскимъ іудеямъ, какъ вкладъ въ синагогу ихъ, и пожаловали имъ гражданскую равноправность съ эллинами. А какъ какъ и послѣдующіе цари поступали съ ними такимъ же образомъ, то сіи іудеи размножились, и святилище свое, какъ устройствомъ, такъ и богатствомъ вкладовъ сдѣ-

лали блистательнымъ. Имѣя особаго этнарха, антіохійскіе іудеи тѣмъ не менѣе стояли въ близкихъ отношеніяхъ къ мѣстнымъ язычникамъ. Чувство религіознаго аристократизма, какимъ отличался іудей іерусалимскій, не было въ такой же мѣрѣ присуще іудеямъ, жившимъ въ большихъ городахъ. Горизонтъ ихъ былъ болѣе широкъ и преданность іудейству менѣе укоренена. Сближаясь съ язычниками, антіохійскіе іудеи съ успѣхомъ занимались религіозною пропагандой. Число прозелитовъ здѣсь было очень значительно. Чувствуя слабость господствовавшаго культа, мыслящіе язычники искали удовлетворенія своимъ стремленіямъ въ философіи, въ іудействѣ. Здѣсь была съ этой стороны прекрасная подготовка для распространенія христіанской церкви. Стремленіе къ познанію истины нуждалось только въ свѣтѣ благодати, чтобы обнаружиться и принести обильные плоды.

Церковь антіохійская, обязана своимъ основаніемъ нѣкоторымъ жителямъ Кипра и находящейся въ Африкѣ Киренаики. До прихода въ Антіохію, они проповѣдывали уже во многихъ городахъ, обращаясь исключительно къ іудеямъ. Но въ Антіохіи, гдѣ іудеи природные, прозелиты правды, люди боящіеся Господа, т. е. прозелиты вратъ и, наконецъ, не имѣющіе никакой склонности къ іудейству язычники жили вмѣстѣ, такая частная проповѣдь, обращенная только къ одной извѣстной группѣ семействъ, была невозможна. Миссіонеры Кипра и Киренаики были такимъ образомъ вынуждены отступить отъ своего общаго правила и начать проповѣдь безразлично іудеямъ и язычникамъ. Особаго рода обстоятельства содѣйствовали въ данное время быстрому распространенію христіанскаго благовѣстія въ Антіохіи. Землетрясеніе 23 марта 37 года, причинившее сильный вредъ городу, было еще памятно для всѣхъ. Весь городъ только и говорилъ о нѣкоемъ Дебборіи, который обѣщалъ посредствомъ какихъ-то странныхъ талисмановъ предотвратить повтореніе подобныхъ несчастій. Бѣдствіе возбуждало умы къ мысли

о сверхъестественномъ и отрезвляло самыхъ безнравственныхъ жителей. Наступило нѣчто въ родѣ реакціи, впослѣдствіи сдѣлавшей Антіохію отечествомъ столпниковъ и пустынниковъ. Какъ бы то ни было, успѣхъ проповѣди христіанской въ Антіохіи былъ весьма великъ. Церковь антіохійская была основана въ самое короткое время и состояла изъ элементовъ самыхъ разнообразныхъ — грековъ, сирійцевъ и іудеевъ. На берегахъ Оронта впервые произошло то религіозное объединеніе расъ, о которомъ предсказывалъ І. Христосъ и пророки въ теченіи 6 вѣковъ. Всѣ дары Святаго Духа были сообщены этой церкви, и легко было предвидѣть, что она будетъ второю колыбелью христіанства и первоначальнымъ центромъ христіанской миссіи среди язычниковъ. Главными руководителями антіохійской церкви въ первое время были апостолы Павелъ и Варнава, которые отсюда начинали всѣ свои миссіонерскія путешествія, а также апостолъ Петръ, котораго почитаютъ первымъ епископомъ Антіохіи. Въ концѣ 1-го вѣка епископствовалъ въ Антіохіи св. Игнатій Богоносецъ, котораго императоръ Троянъ, бывшій въ Антіохіи въ 114 году, по поводу войны съ Персіею, лично допрашивалъ и осудилъ подъ крѣпкою стражею отослать въ Римъ. Онъ воздержался, какъ думаютъ нѣкоторые, казнить его въ Антіохіи, боясь народнаго возмущенія. Было много и другихъ мучениковъ въ антіохійской церкви во времена гоненія на христіанство. На ряду съ христіанскимъ православнымъ ученіемъ въ первыхъ вѣкахъ развился въ Антіохіи сирійскій гносисъ. Во второй половинѣ III-го вѣка Антіохія находилась подъ властью персовъ. Въ это время именемъ персовъ управляла Антіохіей пальмирская царица Зиновія, которая покровительствовала антіохійскому епископу Павлу Самосатскому, (то есть урожденцу города Самосатъ). Павелъ Самосатскій проповѣдывалъ ложное ученіе и былъ представителемъ ереси антитринитаріевъ. Отцы антіохійскаго собора, обличавшіе Павла Самосатскаго въ ереси, слѣдующимъ образомъ описы-

ваютъ поведеніе этого епископа: „Павелъ, говорятъ отцы собора, любилъ больше свѣтскую должность дуценарія, данную ему Зиновіею, чѣмъ христіанское званіе епископа. Онъ облекался обыкновенно въ пышныя блестящія одежды и въ сопровожденіи огромной свиты копьеносцевъ публично ходилъ по общественнымъ площадямъ и громогласно на ходу прочитывалъ народу письма и разныя правительственныя распоряженія, такъ что отъ надменности и кичливости его сердца самая вѣра наша подвергалась нареканію и ненависти. Даже въ церкви его поведеніе отличалось непозволительною пышностью и театральностію. Онъ построилъ себѣ, не какъ смиренный ученикъ Христовъ, каѳедру и высокій престолъ, и когда говорилъ поученія къ народу, употреблялъ всѣ пріемы площаднаго оратора или театральнаго актера, усвоенные имъ вѣроятно еще въ то время, когда онъ былъ риторомъ и софистомъ. Онъ говорилъ свои проповѣди съ разными театральными жестами, ударялъ себя руками по бедру и топалъ ногами на каѳедрѣ. Онъ требовалъ, чтобы слушатели его высказывали ему одобреніе какими нибудь внѣшними знаками; онъ бранилъ и порицалъ всѣхъ тѣхъ, которые не хвалили его, не махали платками, какъ на зрѣлищахъ, не вскрикивали и не вскакивали, а слушали благопристойно и скромно, какъ надлежитъ въ домѣ Божіемъ. Онъ всегда и вездѣ хвалилъ и выставлялъ на видъ себя одного..... Свою дерзость и высокомѣріе онъ простеръ даже на Божественную личность Іисуса Христа. Онъ запретилъ при Богослуженіи всѣ пѣснопѣнія во славу Господа и вмѣсто того приказывалъ пѣть среди церкви на великую пасху пѣснопѣнія въ честь самого себя и назначалъ для этого женщинъ, слушая которыхъ, нельзя было не содрагаться. Льстившіе ему епископы ближайшихъ городовъ и селеній, пресвитеры и всѣ вообще его сторонники, восхвалявшіе его въ народѣ, утверждали, что нечестивый ихъ учитель—ангелъ, сошедшій съ неба на землю, и онъ не только не запрещалъ подобныхъ рѣчей, но еще

присутствовалъ при нихъ и одобрялъ ихъ. Будучи сыномъ бѣдныхъ родителей, не получивши никакого имѣнія отъ предковъ и не пріобрѣтши его какимъ-нибудь ремесломъ или занятіемъ, Павелъ Самосатскій обладалъ однакожъ большими богатствами и очевидно онъ пріобрѣлъ эти богатства посредствомъ беззаконія, святотатства и разнаго рода угнетеній уже въ званіи епископа". Эта характеристика Павла Самосатскаго, по преданію, была составлена преподавателемъ христіанско-антіохійской школы Мальхіономъ. При помощи римскаго императора, который снова возвратилъ Сирію въ составъ римской имперіи, удалось антіохійскимъ христіанамъ изгнать Павла Самосатскаго, который былъ вѣрнымъ слугой управлявшей отъ имени Персіи Зиновіи.

Переходимъ къ состоянію антіохійской церкви въ IV-мъ вѣкѣ. По свидѣтельству Іоанна Златоуста въ Антіохіи было тогда 200,000 жителей, изъ коихъ 100,000 было христіанъ. Въ другомъ мѣстѣ онъ подобнымъ же образомъ свидѣтельствуетъ, что въ Антіохіи было христіанъ болѣе, чѣмъ въ Константинополѣ. Особенно преданностью къ христіанству отличались антіохійскія женщины. Юліанъ съ злобою говоритъ о жителяхъ Антіохіи, что они не хотятъ жертвовать никакихъ даровъ въ пользу служителей язычества, а между тѣмъ позволяютъ своимъ женамъ тратить имущество для поддержанія христіанъ. Ливаній упрекаетъ антіохіянъ въ томъ, что они „подчиняются власти тѣхъ, надъ которыми сами должны бы властвовать, и въ дѣлѣ религіи слѣдуютъ внушеніямъ своихъ женъ и матерей". Въ письмѣ къ Александру, поставленному отъ Юліана правителемъ Сиріи, онъ же говоритъ, что тѣ изъ антіохіянъ, которые, по принужденію или обольщенію со стороны сего Александра, внѣ домовъ приносятъ жертвы богамъ языческимъ,—тѣ самые внутри своихъ жилищъ, уступая совѣтамъ и слезамъ своихъ женъ, опять обращаются къ христіанству. Нѣсколько ниже мы будемъ говорить о томъ, какъ мало сочувствія язы-

честву встрѣтилъ въ Антіохіи самъ Юліанъ, прибывъ въ этотъ городъ (см. стр. 66).—Антіохійскіе христіане питали глубокую преданность къ своимъ епископамъ. Мелетій, по словамъ св. Іоанна Златоустаго, такъ привлекъ къ себѣ сердца антіохійскихъ христіанъ, что при одномъ его имени они приходили въ восторгъ и каждый желалъ дать имя Мелетія сыну своему, думая, чрезъ святое наименованіе, какъ бы ввести святаго въ домъ свой. Многіе, не только желая слышать имя, но и всюду зрѣть изображенія св. Мелетія, начертали священный образъ его на перстняхъ, печатяхъ, чашахъ и на стѣнахъ жилищъ. Любовь народа къ Мелетію особенно выразилась въ то время, когда императоръ Констанцій по происканъ аріанъ издалъ эдиктъ объ изгнаніи Мелетія изъ Антіохіи. Когда правитель повезъ Мелетія, то Мелетій долженъ былъ своею мантіею прикрывать его, чтобы защитить отъ камней, которые бросалъ въ него народъ.—Фактъ особенно тѣснаго сближенія пастырей съ пасомыми въ Антіохіи мы можемъ видѣть во времена служенія Іоанна Златоустаго и извѣстнаго возмущенія жителей Антіохіи при Ѳеодосіи Младшемъ по поводу новыхъ государственныхъ налоговъ для веденія войны съ Персіею. Во время войнъ Римлянъ съ Персіею Антіохія всегда—и при Троянѣ, и при Авреліанѣ, и при Юліанѣ—была сборнымъ мѣстомъ для римскихъ войскъ, а потому естественно, что для антіохійцевъ особенно тяжелы были приготовленія къ войнѣ съ Персіею. Исторія антіохійскаго возмущенія, исторія слезнаго ходатайства антіохійскаго епископа Флавіана предъ императоромъ за виновный городъ, успѣхъ этого ходатайства, талантливо практическое направленіе проповѣдей, сказанныхъ въ то время Іоанномъ Златоустомъ—все это достаточно общеизвѣстно.

Изъ дальнѣйшей церковной исторіи Антіохіи я считаю нужнымъ упомянуть только о томъ, что разнообразный составъ населенія Антіохіи послужилъ основою для раздѣленія тамъ церкви, и тогда какъ греки болѣе сочувствовали римскому господству и твердо хра-

нили православіе, сирійцы болѣе сочувствовали персамъ, уклонились въ ересь монофелитовъ, и потомъ, удалившись совершенно на вершины Ливана и Антиливана, доселѣ составляютъ секту маронитовъ, у которыхъ сирійскій языкъ считается священнымъ.

Внѣшняя исторія города была такова. Не смотря на частыя и разрушительныя землетрясенія, которымъ въ разное время подвергалась Антіохія, значительность ея нисколько не уменьшилась до половины VI-го вѣка. Въ это время Хозрой, царь персидскій, захвативъ ее, велѣлъ срыть до основанія. Послѣ погрома при Хозроѣ, Юстиніанъ возстановилъ Антіохію и обвелъ ее крѣпкими стѣнами въ двѣ сажени въ толщину и въ 7 саженъ въ высоту, остатки которыхъ существуютъ и доселѣ, простираясь на разстояніи 6 верстъ. Съ VII вѣка стали безпокоить Антіохію сарацины; въ 637 году взялъ ее Омаръ; въ 966 году Никифоръ Фока отнялъ ее у арабовъ, но чрезъ 4 года арабы снова взяли ее. Во время крестовыхъ походовъ въ 1098 году она взята была крестоносцами и обращена въ христіанское герцогство, но въ 1264 году египетскій султанъ отнялъ ее у христіанъ и разрушилъ въ ней всѣ церкви. Находясь потомъ подъ турецкимъ владычествомъ, Антіохія никогда уже не могла возстановить своей прежней значительности, ни торговой ни политической. Теперь въ Антіохіи считаютъ только до 10,000 жителей, зданій хорошихъ нѣтъ и главное управленіе надъ областью находится не здѣсь, а въ городѣ Алеппо.

Дафна, отстоявшая отъ Антіохіи на два неполные часа ѣзды составляла ея прекрасное предмѣстье. Тамъ была большая, прекрасная роща изъ лавровъ, кипарисовъ и другихъ величественныхъ деревъ. Отъ густоты вѣтвей и листьевъ, мѣсто это было покрыто какъ-бы сводомъ, такъ что туда мало проникали и лучи солнца. По баснословнымъ греческимъ преданіямъ, тамъ скрывалась дочь рѣки Ладоны, Дафна, любимица Аполлона, и долго жилъ самъ Аполлонъ. По поводу такого ска-

занія, Даѳна издавна пользовалась большимъ уваженіемъ у язычниковъ. Вслѣдствіе того тамъ будто бы еще Селевкъ, царь сирійскій, построилъ великолѣпный и обширный храмъ Аполлона. Тамъ же поставлена была прекрасная статуя Аполлона и Даѳны. Язычники вѣрили еще, что одинъ текущій тамъ источникъ имѣлъ пророчественную силу и приходящимъ къ нему давалъ возможность предузнавать будущее. Потому въ Даѳнѣ въ прежнее время славился оракулъ Аполлона. Такъ, разсказывали, что у даѳнійскаго источника императоръ Адріанъ, будучи еще частнымъ человѣкомъ, получилъ предсказаніе о будущемъ его воцареніи, только, не желая, чтобы и другіе могли знать будущее, онъ приказалъ засыпать этотъ источникъ. Предъ воцареніемъ Юліана Даѳна была украшена роскошными гостинницами, банями и другими красивыми зданіями. Отчасти по поводу древняго о ней сказанія, эротическаго свойства, а болѣе по красотѣ и пріятности мѣстоположенія, Даѳна была любимымъ мѣстомъ для гулянья молодыхъ людей, также для тайныхъ свиданій и вообще для разныхъ эротическихъ похожденій. Когда при Констанціи сирійскимъ намѣстникомъ сдѣлался Галлъ, братъ Юліана, то, чтобы по возможности воспрепятствовать разнымъ распутствамъ, совершавшимся въ Даѳнѣ, онъ построилъ тамъ христіанскій храмъ и повелѣлъ перенести въ него мощи св. Вавилы. Какъ мѣстный мученикъ св. Вавила пользовался благоговѣйнымъ почитаніемъ у антіохійцевъ. Но Юліанъ необдуманно оскорбилъ его священную память, и тѣмъ окончательно вооружилъ противъ себя антіохійскихъ христіанъ. Это случилось такъ. Открывъ давно заключенный даѳнійскій храмъ Аполлона, Юліанъ оказалъ ему почтеніе болѣе прочихъ, потому окружилъ его новымъ рядомъ роскошныхъ колоннъ и приносилъ Аполлону многія жертвы, возліянія и куренія. Сверхъ того онъ приказалъ открыть древній священный источникъ въ Даѳнѣ, имѣющій будто пророчественную силу, и вздумалъ возстановить давно замолкшій оракулъ Апол-

лона даѳнійскаго. Приготовляясь къ войнѣ противъ персовъ и спрашивая объ исходѣ ея у разныхъ прорицателей, Юліанъ вздумалъ спросить и даѳнійскаго оракула, почтивъ предварительно Аполлона жертвами и дарами. Оракулъ однакоже ничего не отвѣчалъ. Когда Юліанъ спросилъ, что за причина такого молчанія, жрецы ему отвѣчали, что высказывать прорицанія препятствуетъ оракулу близость мертвецовъ, тѣла которыхъ нужно перенести въ другое мѣсто. Юліанъ истолковалъ этотъ отвѣтъ о близости мощей священномученика Вавилы; потому что частыя молитвы христіанъ, совершавшіяся при гробѣ его, вблизи храма и оракула Аполлона, думалъ онъ, были особенно большимъ оскорбленіемъ этому богу. Посему Юліанъ приказалъ вынести изъ Даѳны мощи св. Вавилы. Тогда христіанскіе жители Антіохіи мужчины, женщины, юноши и дѣвы, старцы и даже дѣти съ необыкновенною торжественностію понесли въ Антіохію мощи священномученика и въ продолженіе всего пути (около 40 стадій), пѣли псалмы, въ которыхъ говорится о ничтожествѣ идоловъ. Весь народъ единогласно повторялъ стихъ: „да постыдятся вси, кланяющіеся истуканнымъ и хвалящіеся о идолѣхъ своихъ“. Разгнѣванный властитель повелѣлъ схватить и наказать наиболѣе выказавшихъ свою ревность въ защиту христіанства; но, узнавъ, что преслѣдованія возбуждаютъ въ христіанахъ еще большую твердость въ исповѣданіи вѣры, и доставляютъ имъ случаи показать свое презрѣніе къ язычеству, Юліанъ скоро отмѣнилъ это повелѣніе.—По крайней мѣрѣ онъ надѣялся, что возстановленный имъ праздникъ Аполлона въ Даѳнѣ возбудитъ вниманіе жителей Антіохіи и расположитъ ихъ къ богатымъ жертвоприношеніямъ въ честь божества. Но, по его собственному признанію, и къ великой досадѣ его, никто изъ нихъ не принесъ ни куска ладону для куреній, ни капли масла для свѣтильника предъ истуканомъ: одинъ жрецъ явился на празднество, и одна скудная жертва (гусь) принесена была Аполлону.

Но Юліана и всѣхъ его единомышленниковъ ожидало еще новое пораженіе. Демонъ, и по перенесеніи мощей мученика, „не могъ избавиться отъ карающей руки его“. Вскорѣ послѣ перенесенія останковъ св. Вавилы въ Антіохію, кровля Даѳнійскаго храма и находившаяся въ немъ статуя были истреблены огнемъ. Язычники съ негодованіемъ и горестью приняли это событіе. Изъявили подозрѣніе на христіанъ, будто они подожгли капище; но при всѣхъ строгихъ розысканіяхъ не нашли виновнаго. Христіане вѣрили, что огонь низпалъ съ неба и былъ знакомъ гнѣва Божія на отступника. Св. Іоаннъ замѣчаетъ, что это показываютъ самые слѣды пожара: по нимъ видно, что огонь былъ какъ-бы брошенъ сверху нѣкою рукою, которая опредѣлила одно въ храмѣ истребить, а другое пощадить. Остались однѣ стѣны и колонны, какъ знаменія побѣды мученика надъ демономъ, остались для того, чтобы возвѣщать о торжествѣ христіанства надъ язычествомъ всѣмъ приходящимъ въ Даѳну, и не только современнымъ, но и грядущимъ поколѣніямъ“. — Въ VI вѣкѣ здѣсь былъ храмъ св. Архистратигу Михаилу.

Селевкія Піерія. Городъ этотъ, расположенный на неприступной съ трехъ сторонъ скалѣ Піеріѣ, почти при самомъ устьѣ Оронта, въ пяти верстахъ ниже отъ Антіохіи, прежде назывался „рѣчныя воды“. Это былъ городъ, по словамъ Страбона, непобѣдимый и чрезвычайно богатый монументальными зданіями. Помпей объявилъ его свободнымъ. Селевкъ Никаторъ возобновилъ его и укрѣпилъ и съ тѣхъ поръ городъ сталъ называться Селевкіею. По словамъ Дѣяній ап. Павелъ и Варнава изъ Антіохіи прежде всего посѣтили этотъ городъ. Игнатій Богоносецъ также при своемъ путешествіи въ Римъ останавливался въ немъ.

Лаодикія. Такое имя носили 6 городовъ, построенныхъ въ Сиріи Селевкомъ Никаторомъ и названныхъ такъ въ честь его матери Лаодикіи. Одинъ изъ нихъ, о которомъ идетъ рѣчь, былъ построенъ Никаторомъ вмѣстѣ съ Антіохіею, Селевкіею Піеріею и Апамеею,

и эти четыре города по дружеству между собою назывались сестрами и составляли тетрархію. Лаодикія была расположена при морѣ, на предгоріяхъ, на прекрасной мѣстности, и съ гаванью. Сравнительно говоря природа въ лаодикійской области была болѣе суровая, но мѣстность изобиловала виноградниками. Большая часть добываемаго въ Лаодикіи вина сбывалась въ Александрію. При Юліи Кесарѣ Лаодикія получила право свободнаго города и называлась потому еще Юліею. Еще болѣе широкія права получила она при Септиміи Северѣ и называлась Септиміею. При Юстиніанѣ, по словамъ Малалы, Лаодикія стала митрополіею провинціи Ѳеодоріатской, учрежденной Юстиніаномъ въ честь его жены Ѳеодоры. Но въ церковномъ отношеніи съ этого времени Лаодокія кажется не получила бо́льшихъ правъ. Изъ лицъ, извѣстныхъ въ церковной исторіи, особенно замѣчательны Аполлинарій, пресвитеръ, и его сынъ, сперва чтецъ, а потомъ епископъ іерапольскій, извѣстный лжеучитель. Этотъ Аполлинарій младшій, какъ и его отецъ (Аполлинарій старшій, по происхожденію александріецъ) отличался благочестивою жизнію, классическимъ образованіемъ, ученою апологетическою дѣятельностью въ защиту христіанства отъ нападеній Порфирія и императора Юліана, преданностію никейскому ученію, и пользовался особеннымъ уваженіемъ въ церкви. Св. Епифаній слѣдующимъ образомъ описываетъ начало его заблужденія. „Нѣкоторые изъ нашихъ, занимающіе высокое мѣсто и пользующіеся среди православныхъ величайшимъ уваженіемъ, нашли возможнымъ признать, что І. Х., явившись во плоти, не имѣлъ духа человѣческаго, утверждать, что принявъ тѣло и душу человѣческую, Онъ не принялъ духа человѣческаго и такимъ образомъ не принялъ совершеннаго человѣчества. Почитаемый даже блаженнымъ отцемъ Аѳанасіемъ и глубоко уважаемый всѣми православными старецъ Аполлинарій лаодикійскій первый измыслилъ и распространилъ это ученіе. Прежде чѣмъ нѣкоторые изъ его учениковъ сообщили намъ объ этомъ, мы не хотѣли вѣ-

рить, что такой человѣкъ началъ проповѣдывать такое ученіе. Мы держимся того убѣжденія, что ученики не поняли глубокихъ мыслей такого ученѣйшаго и серьезнаго человѣка и прибавили нѣчто свое, чему онъ не училъ, и т. д. Оба лаодикійскіе Аполлинарія, какъ старшій, такъ и младшій, въ то время какъ Юліанъ запретилъ христіанамъ получать образованіе классическое, составили много сочиненій, которыя долженствовали замѣнить для христіанъ сочиненія классиковъ. Аполлинарій старшій, по подражанію Гомеру, переложилъ въ такъ называемыхъ героическихъ стихахъ книги Моисея, а по Созомену онъ на такіе стихи переложилъ всю древнюю еврейскую исторію до Саула и раздѣлилъ все твореніе на 24 части, каждую означивъ одною буквою греческаго алфавита. Вообще, заимствуя предметы изъ Писанія, онъ старался представить различные образцы, похожіе на творенія древнихъ: писалъ священныя комедіи, по подражанію Менандру, трагедіи по образцу Еврипидовыхъ, стихотворенія лирическія, по подраженію Пиндару, и проч. Аполлинарій же младшій изложилъ Дѣянія и Посланія апостоловъ, по подражанію Платону, въ формѣ разговоровъ. Цѣль, съ какою эти писатели употребляли столь различные роды стихосложенія и рѣчи, была та, говоритъ Сократъ, чтобы никакія формы греческаго языка не оставались неизвѣстными христіанамъ.

Сирія вторая. Въ провинціи второй Сиріи было 8 епархій, причемъ діоцезія каждой епархіи имѣла среднимъ числомъ 20,000 шаговъ (25 верстъ) въ протяженіи. Отдѣленіе провинціи Сиріи второй отъ Сиріи первой совершилось при императорѣ Ѳеодосіи младшемъ.

Апамея. Главнымъ городомъ Сиріи 2-й былъ городъ Апамея. Городъ этотъ находился при сліяніи рѣкъ Оронта и Марсіи, былъ основанъ Селевкомъ Никаторомъ и названъ Апамеей въ честь его супруги. Апамея была расположена на холмѣ и хорошо укрѣплена природою мѣста. Городъ этотъ находился въ са-

мыхъ дружестеенныхъ отношеніяхъ съ другими сирійскими городами: Антіохіею, Лаодикіею и Селевкіею и въ силу этого Страбонъ называетъ эти города сестрами. Основаніе епископской каѳедры въ Апамеѣ возводится къ временамъ апостольскимъ. Первымъ епископомъ этого города былъ, по преданію, тотъ Аристархъ, котораго ап. Павелъ въ посланіи къ Колосянамъ называетъ своимъ соузникомъ (IV, 10). Но такъ какъ городъ былъ богато украшенъ языческими храмами, то язычество въ Апамеѣ держалось долго и даже во времена Ѳеодосія Великаго христіане Апамеи не защитили епископа этого города Маркелла отъ нападенія на него язычниковъ, и онъ, за разрушеніе языческаго храма, потерпѣлъ мученическую кончину. Въ окрестностяхъ Апамеи было много монастырей. Въ пятомъ вѣкѣ славился, какъ толкователь Ветхаго Завѣта, епископъ здѣшній Полихроній, младшій братъ Ѳеодора Мопсуестскаго.

Изъ малоазійскихъ провинцій смежныхъ съ Сиріею вѣдѣнію антіохійскаго патріарха подлежали Киликія и Исаврія, лежавшія въ юговосточномъ углу Малой Азіи при Средиземномъ морѣ.

в) Киликія.

Провинція Киликія лежала между Сиріею и Исаврією, съ сѣвера ограничивалась горною цѣпью Тавромъ, а съ юга омывалась Средиземнымъ моремъ. Со времени Ѳеодосія II-го она дѣлилась на двѣ провинціи — Киликію 1-ю и Киликію 2-ю. Киликія 1-я была западнѣе, ближе къ Исавріи, Киликія 2-я восточнѣе, ближе къ Сиріи; въ 1-й было 8, во 2-й 10 епископскихъ городовъ. Природа Киликійской страны была гористая, жители по преимуществу занимались пастушествомъ. Національнымъ ремесломъ въ Киликіи было дѣланіе шерстяныхъ покрововъ для палатокъ, такъ какъ шерсть козъ, многочисленныя стада которыхъ паслись на предгоріяхъ Тавра, была для этихъ издѣлій особенно пригодна.

Тарсъ. Главнымъ городомъ Киликіи 1-ой былъ Тарсъ. Основателемъ своего города Тарсійцы почитали обжорливаго Сарданапала. Невдалекѣ отъ Тарса стояла его статуя, на которой онъ былъ изображенъ дающимъ щелчекъ. Подпись на этой статуѣ содержала слѣдующую, характеристическую для него, сентенцію: „ѣшь, пей и болтай, ибо все остальное мало имѣетъ цѣны", сентенцію, почти буквально приведенную потомъ ап. Павломъ въ посланіи къ Коринѳянамъ.

Мѣстоположеніе Тарса при торговой дорогѣ, извѣстной подъ именемъ Киликійскихъ воротъ, при устьѣ рѣки Цидна, при заливѣ Средиземнаго моря, было чрезвычайно выгодно. Благодаря такому мѣстоположенію, Тарсъ естественно сдѣлался складочнымъ мѣстомъ сплавляемыхъ къ Средиземному морю произведеній горной цѣпи Тавра и лежащихъ за нею областей. О значительности въ Тарсѣ транзитной торговли свидѣтельствуютъ между прочимъ Тарсійскія денги: на однихъ изъ нихъ мы видимъ Гермеса съ кошелькомъ въ рукѣ, на другихъ женщину, символизирующую собою рѣку Циднъ, окруженную со всѣхъ сторонъ тюками товаровъ. Принимая во вниманіе значительность приписанной къ городу области, закономъ дарованное ему право самоуправленія и громадное торговое значеніе его, Августъ освободилъ городъ отъ податей и даровалъ ему почетный титулъ митрополіи. Съ тѣхъ поръ Тарсъ былъ свободнымъ городомъ. Въ силу предоставленнаго ему права самоуправленія, въ немъ было три правительственныхъ инстанціи: герузія, члены которой избирались на всю жизнь, совѣтъ, собиравшійся дважды въ годъ съ перемѣннымъ составомъ членовъ, и наконецъ народъ, принимавшій участіе въ управленіи въ формѣ экклезіи—народнаго собранія. Монеты и письменныя сообщенія свидѣтельствуютъ, что всѣ три инстанціи тарсійскаго управленія дѣйствовали довольно единодушно, расходясь иногда только по вопросу о чеканкѣ денегъ, по поводу чего и здѣсь, какъ и въ другихъ малыхъ областяхъ, было не мало интригъ.—Въ Тарсѣ

процвѣтало просвѣщеніе. Тарсійскіе философы отличались свѣжестью таланта, способностью импровизаціи, легкостью мысли. Но нравственный характеръ здѣшнихъ софистовъ былъ совершенно сходенъ съ характеромъ софистовъ александрійскихъ. Мелочные споры и раздоры постоянно волновали городъ и, благодаря Страбону, мы знаемъ до какихъ нелѣпыхъ обнаруженій доходила иногда взаимная распря софистовъ. „Они, говоритъ онъ, мстили своимъ противникамъ эпиграммами, а если для этого недоставало остроумія, ночью обмазывали на смѣхъ ихъ дома; академическіе диспуты оканчивались иногда кровавымъ побоищемъ“. При такомъ безнравственномъ соревнованіи очевидно немыслимы были серьезныя научныя занятія и для насъ становится отчасти понятнымъ чрезъ это то глубокое презрѣніе, какое апостолъ Павелъ имѣлъ ко всякаго рода софистикѣ. И вообще нравственность жителей Тарса находилась на самомъ низкомъ уровнѣ. Тарсійцы болѣе чѣмъ какой-либо другой народъ преданы были роскоши, любили болтливость и веселость, великолѣпіе одежды и внѣшнее щегольство цѣнили выше, чѣмъ аѳиняне мудрость. Они сидѣли по берегамъ протекавшей посреди города рѣки Циднъ, и ожидали удовольствій. Спускайтесь въ воду, обратился къ нимъ съ насмѣшкой Аполлоній Тіанскій, можетъ быть допьяна напьетесь въ водѣ.—Близъ Тарса умеръ императоръ Констанцій.

Въ исторіи христіанской церкви городъ Тарсъ былъ весьма замѣчателенъ. Здѣсь родился и провелъ свое дѣтство св. ап. Павелъ. Христіанская вѣра распространилась здѣсь въ самое первое время. Уже съ іерусалимскаго апостольскаго собора были посланы особыя лица между прочимъ въ Тарсъ, чтобы увѣдомить тамошнюю христіанскую общину о постановленіяхъ этого собора. Первый епископъ Тарса, Іасонъ, былъ помощникомъ ап. Павла въ его трудахъ (Рим. 6, 21); второй, Урбанъ, также былъ назначенъ сюда апостоломъ Павломъ. Во времена гоненій въ Тарсѣ было много мучениковъ. Здѣсь въ 3-мъ и началѣ 4-го вѣка

прославились мученичествомъ еп. Аѳанасій (память его 22 авг), Пелагія дѣва (память 4 мая) Провъ и Андроникъ (память окт. 12) Кирикъ и Іулита (память іюля 15), Юліанъ, прославленный похвальнымъ словомъ Златоуста (память его іюня 21) и Лукіанъ (память іюня 3). Изъ тарсійскихъ епископовъ послѣдующаго періода особенно замѣчателенъ былъ Діодоръ Тарсійскій. Во времена аріанскихъ смутъ онъ былъ пресвитеромъ и учителемъ въ Антіохіи. Когда Валентъ, нечестивый ревнитель аріевой ереси, прибывъ въ Антіохію, началъ преслѣдовать православныхъ христіанъ и сослалъ въ заточеніе антіохійскаго епископа Мелетія, та часть антіохійской церкви, которая признавала Мелетія епископомъ, осталась подъ руководствомъ своихъ пресвитеровъ, изъ которыхъ особенно дѣятеленъ былъ Діодоръ. Мужъ апостольской жизни и исполненный пламенной ревности къ дѣлу Божію, твердый въ защищеніи евангельской истины, обладавшій обширными свѣдѣніями, особенно въ богословіи, Діодоръ пользовался особеннымъ уваженіемъ и искреннею любовію въ обществѣ антіохійскихъ христіанъ. Не имѣя никакой собственности, ни даже пристанища постояннаго, онъ, въ отсутствіе Мелетія, ходилъ изъ дома въ домъ, всѣхъ ободряя, утѣшая и вразумляя. Во время гоненій на православныхъ, онъ одинъ стоялъ за всѣхъ, какъ нѣкая скала высокая и несокрушимая, съ силою разрушая всѣ хитросплетенія и ковы еретиковъ и охраняя миръ церкви. Не менѣе былъ славенъ Діодоръ, какъ учитель и образователь христіанскаго юношества; къ нему собирались многіе христіане, ревнители добродѣтельнаго житія и духовнаго просвѣщенія, и подъ его руководствомъ изучали священное писаніе. Діодоръ написалъ много книгъ, въ которыхъ открывалъ смыслъ священнаго писанія, всего до 600 книгъ. По отзыву Іеронима, Діодоръ преподавалъ по способу Евсевія Емесскаго и былъ равенъ ему по серьезности, но слабѣе по краснорѣчію, такъ какъ позднѣе сталъ изучать свѣтскія науки. Василій Великій упоминаетъ о двухъ

книгахъ, писанныхъ Діодоромъ, и хвалитъ его за ясность, простоту и безъискуственность слога, приличныя намѣренію христіанина, который пишетъ не на показъ, а для общей пользы. Въ такомъ же духѣ Діодоръ бесѣдовалъ съ учениками своими и читалъ съ ними книги св. Писанія, предостерегая отъ крайностей того способа объясненія Слова Божія, по которому его изрѣченія и событія, въ немъ повѣствуемыя, принимаются часто за образы и тѣни и часто получаютъ смыслъ имъ чуждый и изобрѣтенный самимъ толкователемъ. Между учениками Діодора былъ между прочимъ св. Іоаннъ Златоустъ, Ѳеодоръ, впослѣдствіи епископъ мопсуестскій, и Флавіанъ, впослѣдствіи епископъ антіохійскій. Св. Іоаннъ Златоустъ всегда благодарилъ и другимъ внушалъ благодарить Бога, даровавшаго имъ въ столь смутное время столь мудраго отца и учителя. Въ 379 году Діодоръ былъ рукоположенъ Мелетіемъ антіохійскимъ въ епископа въ Тарсъ. Будучи епископомъ, Діодоръ принималъ самое дѣятельное участіе въ дѣлахъ всей церкви, былъ самымъ виднымъ представителемъ антіохійскаго патріархата. Такъ, будучи на вселенскомъ константинопольскомъ соборѣ онъ принялъ отъ собора особое порученіе увѣдомить антіохійскую церковъ о соборныхъ дѣяніяхъ, укрѣпить православныхъ и низложить еретиковъ. Въ слѣдующемъ затѣмъ году отцы того же собора, вновь призванные въ Константинополь, по рекомендаціи Діодора посвятили въ архіепископы константинопольскіе—Нектарія, родомъ Киликійца. Наконецъ въ то же время, послѣ смерти Мелетія антіохійскаго, Діодоръ самъ рукоположилъ на его мѣсто въ антіохійскіе епископы Флавіана. Изъ этихъ фактовъ ясно, какое великое значеніе имѣлъ тогда въ церкви Діодоръ.—Но впослѣдствіи Діодоръ подвергся осужденію за свое ученіе: такъ какъ онъ слѣдовалъ заблужденію Аполлинарія и былъ предтечею несторіанства, то достойно осужденъ былъ на пятомъ вселенскомъ соборѣ вмѣстѣ съ ученикомъ своимъ Ѳеодоромъ, епископомъ мопсуестскимъ, и Ивою, епископомъ эдесскимъ.

Аназарбъ. Главнымъ городомъ и митрополіею Киликіи 2-й былъ городъ Аназарбъ, находящійся въ 500 стадіяхъ почти въ 100 верстахъ отъ моря, вблизи горы Аназарба, отъ которой и получилъ свое названіе. Иначе этотъ городъ назывался Кессаріею. Прокопій называетъ его славнѣйшимъ городомъ во всей Киликіи. По свидѣтельству Прокопія при Юстинѣ старшемъ городъ этотъ въ 4-й разъ подвергся жестокому разрушенію отъ землетрясенія, по Юстиномъ былъ возстановленъ и получилъ имя Юстинополя. Рядъ епископовъ аназарбскихъ начинается со времени аріевой ереси и продолжается до 11 вѣка. Первый епископъ Аназарба, Морисъ, былъ ученикомъ исповѣдника Лукіана и самымъ горячимъ приверженцемъ Арія.

Мопсуестъ. Другимъ замѣчательнымъ городомъ Киликіи второй былъ городъ Мопсуестъ. По свидѣтельству Прокопія онъ былъ основанъ жрецомъ Мопсомъ, находился при рѣкѣ Пиранѣ, которая окружала городъ и служила ему прекраснымъ украшеніемъ. Въ первый вѣкъ христіанства городъ Мопсуестъ за возстаніе его жителей былъ разрушенъ и находился въ развалинахъ. Но потомъ онъ былъ снова возстановленъ, достигъ процвѣтанія, сдѣлался свободнымъ городомъ и, какъ кажется, пользовался особенными милостями императора Адріана, такъ какъ на монетахъ его времони онъ называется Адріаною-Мопсуестомъ. Изъ епископовъ этого города въ церковной исторіи особенно извѣстенъ Ѳеодоръ мопсуестскій, бывшій однимъ изъ первыхъ проповѣдниковъ несторіанскихъ воззрѣній. Ѳеодоръ былъ родомъ антіохіецъ и прежде епископства былъ пресвитеромъ въ Антіохіи. Онъ учился вмѣстѣ съ Іоанномъ Златоустомъ у Діодора. Прежде Ѳеодоръ, подобно св. Іоанну, пользовался уроками ритора Ливанія, съ ревностью занимался изученіемъ древней греческой литературы и думалъ вступить на поприще гражданской службы, но потомъ, по примѣру св. Іоанна, посвятилъ себя уединенной монашеской жизни. Пылкій Ѳеодоръ вначалѣ показывалъ необыкно-

венное рвеніе въ исполненіи строгихъ правилъ иночества. Всѣхъ удивлялъ онъ своей быстрой перемѣною къ добру; вся его ревность о внѣшней мудрости обратилась теперъ къ изученію слова Божія. Цѣлые дни проводилъ онъ въ чтеніи, цѣлыя ночи въ молитвѣ. Но эти святыя расположенія онъ не долго сохранилъ въ себѣ; на мѣсто печали, яже по Бозѣ, въ сердцѣ Ѳеодора возникла печаль міра сего и онъ поспѣшилъ возвратиться къ прежней суетной жизни, къ суетнымъ, но заманчивымъ для юноши, удовольствіямъ свѣта, и, прельщенный красотою одной дѣвицы, рѣшился вступить съ нею въ бракъ. Этотъ поступокъ Ѳеодора глубоко огорчилъ его друзей и особенно Іоанна, который питалъ къ нему горячую привязанность. Побуждаемый этою привязанностью, Іоаннъ написалъ къ Ѳеодору два посланія, въ которыхъ убѣждалъ и умолялъ его оставить разсѣянную жизнь въ свѣтѣ и возвратиться въ мирное уединеніе къ друзьямъ своимъ. По прочтеніи этихъ посланій, Ѳеодоръ ясно созналъ опасность своего положенія, почувствовалъ тщету мірскихъ удовольствій и возвратился къ прежней подвижнической жизни. Утѣшенные и ободренные этимъ событіемъ друзья Ѳеодора устремились вмѣстѣ съ нимъ на новые подвиги; живя единодушно, ограждая и поддерживая другъ друга взаимною любовію, они проводили время въ бдѣніи, въ молитвахъ, въ благочестивыхъ размышленіяхъ и собесѣдованіяхъ и ревностно продолжали изучать слово Божіе. Прославившись своею ученостью, Ѳеодоръ былъ посвященъ въ епископы въ Мопсуестъ и епископствовалъ здѣсь 36 лѣтъ (съ 391 по 427 г.), продолжая заниматься учеными трудами. Въ теченіи всей своей жизни Ѳеодоръ составилъ 600 сочиненій. Но такъ какъ мысли его были близки къ возникшему въ церкви несторіанскому заблужденію, то на пятомъ вселенскомъ соборѣ онъ былъ осужденъ какъ еретикъ и имя его вычеркнуто изъ диптиховъ мопсуестской церкви.

г) Исаврія.

Исаврія.—Провинція Исаврія находилась между Киликіею и Памфиліею. Она получила свое названіе отъ древняго, находящагося здѣсь, города Исавра, или отъ двухъ селъ, носящихъ это имя. Но впослѣдствіи главнымъ городомъ въ Исавріи сталъ городъ Селевкія, нѣкогда находившійся въ примыкавшей къ Исавріи Киликіи. Въ силу этого и вся Исаврія, прежде причислявшаяся къ Ликаоніи, провинціи константинопольскаго патріархата, причислена была вмѣстѣ съ Киликіею къ антіохійскому патріархату. Это случилось впрочемъ уже послѣ Никейскаго собора и продолжалось только до временъ императора Льва Исавра. Этотъ императоръ, по происхожденію исавріецъ, снова подчинилъ эту провинцію константинопольскому патріарху, имѣя въ виду то, что всѣ антіохійскія области страдали тогда отъ нашествія сарацинъ. Природа Исаврійской страны была гориста. Посрединѣ ея протекала рѣка Целидоніумъ. Жители большею частью были моряки и занимались пиратствомъ. Но епископскихъ городовъ было въ Исавріи такъ много, какъ нигдѣ, именно 30, и епископы Исавріи принимали живое участіе въ дѣлахъ церкви. Во времена несторіанскихъ смутъ они стояли на сторонѣ православія (см. стр. 204).

Селевкія. Главнымъ городомъ Исавріи была Селевкія. Городъ этотъ находился близъ моря при рѣкѣ Целидони и знаменитъ былъ во всѣхъ отношеніяхъ, такъ что не уступалъ по своей славѣ и Тарсу. Христіанство распространено было въ Селевкіи св. мученицей Ѳеклой, которая, по преданію, была ученицей св. ап. Павла. Первымъ епископомъ Селевкіи былъ также ученикъ апостола Павла св. Артемонъ. Но непрерывный рядъ селевкійскихъ епископовъ начинается только со временъ 1-го вселенскаго собора и продолжается до времени 6-го вселенскаго собора.

Подобно какъ въ Заіорданской области Іерусалимскаго патріархата въ Исаврiи былъ союзъ 10 городовъ—Декаполь; здѣсь прославились Прокопій Исповѣдникъ при Львѣ Армянинѣ и Григорій Декаполитъ въ IX вѣкѣ.

С. Терновскій.

МЕТАФИЗИКА ЖИЗНИ

И ХРИСТІАНСКОЕ ОТКРОВЕНІЕ*).

I.

Христіанское вѣроученіе и соблазны ума.

(Продолженіе).

(Проблема истины христіанскаго вѣроученія и необходимыя условія для научнаго рѣшенія этой проблемы).

Отъ самаго начала появленія христіанства и до настоящаго времени вопросъ о томъ, почему именно то или другое ученіе утверждается христіанствомъ, всегда и неизмѣнно рѣшался и рѣшается однимъ и тѣмъ же стереотипнымъ отвѣтомъ: *потому что такъ именно учитъ объ этомъ священное писаніе.* Такъ всегда отвѣчали и поборники церковнаго вѣроученія и поборники еретическихъ мнѣній, при чемъ и тѣ и другіе весьма нерѣдко ссылались даже на одни и тѣже тексты свящ. писанія. Одинъ уже этотъ замѣчательный фактъ весьма убѣдительно показываетъ, что такимъ отвѣтомъ вопросъ не рѣшается. Вѣдь всегда можно спросить и православнаго и еретика: почему же одни изъ васъ такъ понимаютъ свящ. писаніе, а другіе по другому? почему же именно вы понимаете его такъ, а не иначе? Но въ отвѣтъ съ обѣихъ сторонъ всегда появлялось и непремѣнно появится только простое увѣреніе: потому что оно говоритъ именно такъ, а не иначе. Ясное дѣло, что здѣсь существуетъ простое недоразумѣніе. Ясное

*) См. Прав. Собес. 1900 г. іюнь.

дѣло, что возможность догматическихъ разногласій опредѣляется несомнѣнной возможностію различнаго пониманія писаній, а потому вся суть вопроса несомнѣнно заключается въ томъ, что̀ именно можетъ гарантировать собою правильное пониманіе писаній?

Эта гарантія и прежде всегда указывалась, и до сихъ поръ обыкновенно указывается въ священномъ авторитетѣ апостольскаго преданія. Конечно, ссылка на этотъ авторитетъ имѣетъ для себя совершенно разумное основаніе въ томъ несомнѣнномъ фактѣ, что устная апостольская проповѣдь въ изложеніи и объясненіи христіанскаго вѣроученія несомнѣнно была гораздо подробнѣе, чѣмъ тѣ наставленія и объясненія, которыя письменно были завѣщаны христіанскому міру въ апостольскихъ посланіяхъ. Но кто желаетъ знать, почему ему слѣдуетъ вѣрить именно такъ, какъ ему слѣдуетъ вѣрить, и при этомъ не знаетъ никакого другого пути къ разумному усвоенію вѣры, кромѣ логическаго раскрытія христіанскихъ ученій, того никакія ссылки на апостольское преданіе, разумѣется, ни въ какомъ случаѣ не могутъ убѣдить, что церковная вѣра служитъ дѣйствительнымъ выраженіемъ апостольскаго ученія. Вѣдь онъ непремѣнно будетъ аппеллировать къ природѣ человѣческаго разума и, въ силу этой аппелляціи, онъ непремѣнно будетъ утверждать, что апостолы *не могли* такъ учить, какъ учила и учитъ теперь христіанская церковь. При такихъ обстоятельствахъ, если можно убѣдить его въ дѣйствительномъ тождествѣ церковнаго вѣроученія съ ученіемъ апостольскимъ, то ужъ, конечно, не путемъ историческихъ ссылокъ на преемственную передачу церковнаго вѣроученія отъ непосредственныхъ слушателей апостольской проповѣди, а исключительно только путемъ научно-философскаго объясненія и доказательства, что апостолы *могли* такъ учить, какъ излагается ихъ ученіе въ содержаніи церковной вѣры, и что они даже *не могли учить иначе*, чѣмъ какъ учила и учитъ теперь, по преданію отъ нихъ, христіанская церковь.

Пока не составлено такого объясненія и доказательства, ложныя представленія христіанскихъ ученій всегда будутъ возможны и всегда будутъ существовать, потому что въ этомъ случаѣ неизбѣжно будетъ существовать постоянный вопросъ рокового недоумѣнія: какъ же апостолы могли преподавать людямъ такое ученіе, истины котораго человѣкъ совсѣмъ не можетъ утверждать, потому что онъ не въ состояніи его даже и мыслить? *какъ же сами-то апостолы могли убѣдиться въ дѣйствительной истинѣ непостижимыхъ христіанскихъ ученій?* Пока не составлено рѣшенія по этому капитальному вопросу, истина христіанскаго вѣроученія необходимо останется только великой проблемой мысли.

Если, въ цѣляхъ рѣшенія этой проблемы, мы скажемъ, что апостолы вѣрили въ истину Христова ученія по глубокому убѣжденію въ божескомъ достоинствѣ І. Христа и, слѣдовательно, въ божественномъ происхожденіи всѣхъ ученій Его, то этимъ сужденіемъ мы, разумѣется, ничего не скажемъ, потому что вѣдь изъ этого сужденія самъ собою возникаетъ вопросъ: на чемъ же именно покоилось апостольское убѣжденіе въ божескомъ достоинствѣ Христа? Если бы оно покоилось только на простомъ увлеченіи апостоловъ личностію и жизнію Христа, то никакой проблемы въ отношеніи *истины* христіанскаго вѣроученія, очевидно, совсѣмъ бы не существовало, потому что въ этомъ случаѣ мы съ полной точностію могли бы выяснить и опредѣлить весь процессъ составленія безотчетной вѣры со всѣми мотивами для слѣпого хотѣнія вѣрить, и вслѣдствіе этого мы могли бы говорить здѣсь не объ истинѣ христіанскаго вѣроученія, а только о психологической возможности религіознаго суевѣрія подъ формою церковнаго христіанства. Но этотъ случай хотя и возможенъ, однако въ дѣйствительности его всетаки не было. Мы уже говорили о томъ, что во время земной жизни І. Христа апостолы совершенно не понимали Его ученія о Себѣ, такъ что то ученіе,

на проповѣданіе котораго ихъ послалъ Христосъ, имъ совсѣмъ даже и на умъ не приходило. И мы также говорили о томъ, что пока они находились въ состояніи невѣдѣнія, они находились и въ состояніи невѣрія, такъ что никакія видѣнія воскресшаго Христа никогда бы не заставили ихъ сдѣлаться проповѣдниками новой религіи, если бы они *не уразумѣли* тайны Христа, и если бы они *не узнали дѣйствительной истины* того исключительнаго дѣла, въ проповѣди о совершеніи котораго собственно и заключалась вся сущность ихъ необыкновеннаго вѣроученія. Значитъ, они выступили на свою проповѣдническую дѣятельность не въ состояніи религіознаго самообмана, а *съ яснымъ познаніемъ* истины христіанства и *съ ясно-отчетливой вѣрой* въ истину христіанскихъ ученій. Значитъ, есть такой путь, по которому человѣческая мысль дѣйствительно можетъ приходить къ вѣрѣ въ истину непостижимаго и на которомъ, поэтому, въ полной мѣрѣ возможенъ вопросъ объ истинѣ христіанской религіи—единственной въ мірѣ религіи, имѣющей непостижимую догматику.

Мы видѣли, какъ существованіе этого вопроса создавало непримиримыхъ враговъ христіанства, и какъ всегда оно мучило искреннихъ поборниковъ его. Кто совсѣмъ не умѣлъ даже и приступиться къ рѣшенію этого вопроса, тотъ прямо отвергалъ вопросъ, т. е., совсѣмъ не считалъ возможнымъ даже и разсуждать объ истинѣ христіанства, а только, указывая на крайнюю странность христіанскихъ ученій, старался объяснить эти ученія, какъ безотчетный продуктъ религіозной фантазіи, возбужденной обожаніемъ іудейскаго распятаго пророка. Кто же находилъ въ христіанствѣ нѣкоторый откликъ на тревожные вопросы своего собственнаго духа, тотъ въ этомъ самомъ находилъ для себя и твердую почву, чтобы допускать вопросъ объ истинѣ христіанства, но, умѣя поставить вопросъ и не умѣя рѣшить его, обыкновенно приходилъ или къ совершенному отрицанію всей сущности христіанства, или по крайней мѣрѣ къ ложному представленію не-

понятныхъ христіанскихъ ученій. Всѣ отрицанія христіанства и всѣ искаженія христіанскихъ ученій всегда выходили и всегда будутъ выходить именно изъ этого неумѣнія правильно поставить и научно рѣшить вопросъ о дѣйствительной истинѣ христіанства. Даже вѣрные послѣдователи духа и смысла апостольской проповѣди, хотя они и хорошо знали тотъ путь, по которому несомнѣнно шла въ своемъ разумѣніи христіанства апостольская мысль, всетаки не умѣли освѣтить этотъ путь, какъ *дѣйствительный путь достовѣрнаго знанія*, и потому во всѣхъ своихъ сужденіяхъ объ истинѣ христіанства постоянно приходили только къ положенію: вѣруй!

Апостолы указывали на христіанское ученіе о спасеніи, какъ на самое рѣшительное доказательство въ пользу истины христіанства. Стало быть, относительно этого ученія они достовѣрно знали, что оно заключаетъ въ себѣ несомнѣнную истину. А такъ какъ вся сущность этого ученія выражается только однимъ положеніемъ, что, вопреки всѣмъ соображеніямъ человѣческаго разума, спасеніе человѣка не можетъ совершиться иначе, какъ только воплощеніемъ и смертію Самого Бога, то значитъ—въ этомъ именно положеніи и заключается та безспорная истина, достовѣрнымъ познаніемъ которой опредѣляется и рѣшается вопросъ объ истинѣ христіанства. Изъ этого *достовѣрнаго познанія* мысль дѣйствительно съ полной логической закономѣрностію можетъ идти къ *разумной вѣрѣ* въ І. Христа, какъ въ истиннаго совершителя Божія спасенія людей, и сталобыть—къ разумной вѣрѣ въ Него, какъ въ истиннаго Бога. Такая вѣра здѣсь потому именно разумна, что собщеніе достовѣрнаго познанія о спасеніи въ ученіи І. Христа неразрывно связано съ ученіемъ Его о Себѣ Самомъ, какъ о Спасителѣ міра, и это Его ученіе о Себѣ, какъ о Спасителѣ міра, дѣйствительно было оправдано Имъ въ историческихъ событіяхъ Его добровольной смерти и славнаго воскресенія изъ мертвыхъ. Правда, апостолы сначала не вѣрили въ истину

Его воскресенія изъ мертвыхъ, но вѣдь они сначала не знали всей истины о спасеніи и совершенно не понимали Христова ученія о спасительномъ значеніи Его смерти и воскресенія; такъ что событіе воскресенія для нихъ не только ничего собою не оправдывало, но еще и представлялось имъ *чудомъ безъ всякаго смысла*, а потому для нихъ въ полной мѣрѣ было естественно, что дѣйствительныя явленія воскресшаго Христа имъ представлялись за простыя обманы чувствъ, за чистыя галлюцинаціи. Когда же они узнали дѣйствительную истину о спасеніи, они уразумѣли и божественную тайну Христа, и силою этого разумѣнія легко побѣдили въ себѣ прежнее упорство своего невѣрія. Стало быть, проповѣдниками христіанской религіи ихъ несомнѣнно сдѣлало только достовѣрное познаніе дѣйствительной истины о спасеніи, и стало быть—къ рѣшенію вопроса объ истинѣ христіанства несомнѣнно можно идти только путемъ раскрытія этого достовѣрнаго познанія.

Древніе христіанскіе учители въ своемъ изложеніи и доказательствѣ христіанскаго вѣроученія дѣйствительно старались придерживаться этого апостольскаго пути знающей вѣры. Во всѣхъ богословскихъ спорахъ о лицѣ І. Христа и о догматѣ св. Троицы они постоянно опирались на апостольское положеніе, что спасеніе человѣка не можетъ совершиться иначе, какъ только воплощеніемъ и смертію Самого Бога, а потому кто вѣруетъ во Христа, какъ въ истиннаго Спасителя людей, тотъ уже по этому самому долженъ признавать Его истиннымъ Богомъ, а кто признаетъ Его истиннымъ Богомъ, тотъ уже по логической необходимости долженъ признавать и церковное изложеніе христіанскаго ученія о троичности лицъ въ Божествѣ. Но хотя эта аргументація и выражаетъ собой дѣйствительный смыслъ апостольской проповѣди, изъ нея все-таки нельзя усмотрѣть самыхъ главныхъ и самыхъ существенныхъ положеній въ апостольскомъ познаніи объ истинѣ христіанства. Изъ нея совершенно не видно, почему же именно спасеніе человѣка не можетъ быть

достигнуто никакимъ другимъ путемъ, а только воплощеніемъ и смертію Самого Бога? Вѣдь на основной вопросъ объ условіяхъ спасенія общечеловѣческое мышленіе отвѣчаетъ совсѣмъ не такъ, какъ отвѣчаетъ на него христіанское откровеніе,—оно прямо отрицаетъ христіанское рѣшеніе этого вопроса, и потому именно, что оно отрицаетъ это рѣшеніе, оно ужъ необходимо приходитъ или къ отрицанію, или къ искаженію всего христіанскаго вѣроученія. Слѣдовательно, въ цѣляхъ *дѣйствительнаго доказательства* истины христіанства, необходимо прежде всего доказать истину христіанскаго ученія объ основаніяхъ возможности спасенія и объ условіяхъ его дѣйствительности,—необходимо сдѣлать это ученіе *дѣйствительнымъ положеніемъ достовѣрнаго знанія*, чтобы изъ этого знанія дѣйствительно было можно идти къ разумному оправданію церковно-апостольскаго ученія о христіанствѣ.

Между тѣмъ, для доказательства христіанскаго ученія о спасеніи, обыкновенно, приводились такія соображенія, которыхъ ни въ какомъ случаѣ нельзя назвать положеніями достовѣрнаго знанія, каковы напр. извѣстныя варіаціи юридической теоріи искупленія. Такія соображенія, разумѣется, могли не столько удовлетворять собою пытливую мысль, сколько приводить ее къ серьезнымъ недоумѣніямъ. А такъ какъ болѣе цѣнныхъ соображеній богословская мысль не въ состояніи была дать, то древніе благочестивые защитники христіанства, во избѣжаніе несчастныхъ послѣдствій отъ богословскихъ соображемій, старались даже совсѣмъ избѣгать всякихъ соображеній и, вмѣсто научнаго оправданія христіанства, усиленно указывали только на его непостижимость.

Въ этомъ положеніи вопросъ объ истинѣ христіанства находится и по настоящее время. Все дѣло *научнаго оправданія* христіанства у насъ, обыкновенно, сводится только къ *защитѣ* его, а вся защита христіанства, обыкновенно, полагается только въ *опроверженіи* разныхъ отрицаній и искаженій его. Такими

опроверженіями настолько богата европейская богословская литература, что всякій, интересующійся богословскими вопросами, всегда и весьма обстоятельно можетъ узнать о томъ, какъ ему *не слѣдуетъ думать* по разнымъ вопросамъ христіанской вѣры. Что же касается положительнаго знанія о томъ, почему именно слѣдуетъ признавать истину христіанства и почему именно слѣдуетъ понимать христіанство по духу и смыслу церковно-апостольскаго представленія о немъ,—такого знанія и въ настоящее время крайне трудно найдти, потому что его и на самомъ дѣлѣ, пожалуй, не имѣется у насъ. За грѣхъ подозрительнаго отношенія къ наукѣ и разуму мы теперь пробавляемся только созерцаніемъ жизни невѣрія и довольствуемся такими убогими результатами, какъ доказательство въ сущности весьма ничтожнаго положенія, что противники церковной вѣры несомнѣнно думаютъ неправильно, а потому церковная вѣра *пока еще*—слава Богу—нисколько не разрушена. Вѣдь всѣ соображенія невѣрія въ дѣйствительности служатъ не обоснованіемъ невѣрія, а только оправданіемъ его отрицательныхъ отношеній къ вѣрѣ. Стало быть, въ случаѣ опроверженія извѣстныхъ отрицательныхъ соображеній, невѣріе всетаки не перестанетъ существовать, а если оно будетъ существовать, то значитъ—всегда можно ожидать и даже необходимо ожидать все новыхъ и новыхъ отрицательныхъ сужденій о христіанствѣ. Пусть всѣ эти сужденія непрерывно будутъ оказываться ложными, въ нихъ всетаки будетъ жить и будетъ распространяться невѣріе *въ силу одной только невозможности убѣдиться въ истинѣ вѣры*. Ну, что̀ изъ того, что какой нибудь Штраусъ неправъ, или Толстой неправъ? Вѣдь я желаю знать не о томъ, кто и почему неправъ; я желаю знать только о томъ, почему же именно я-то самъ правъ? Ну, что̀ какъ и они неправы, да и я тоже неправъ? Вѣдь одного только этого подозрѣнія совершенно достаточно для того, чтобы человѣкъ поколебался въ вѣрѣ. А если онъ поколеблется въ ней, что̀ можетъ дать ему современная богослов-

ская наука? Пока одинъ только добрый совѣтъ обратиться къ молитвѣ: *помоги моему невѣрію и не введи меня во искушеніе,*—и больше ничего.

Необходимо избавиться отъ этого невозможнаго положенія. Слѣдуетъ, конечно, задерживать волны невѣрія, слѣдуетъ опровергать ложныя сужденія о христіанствѣ. Но прежде всего и главнымъ образомъ необходимо указать дѣйствительный путь къ христіанству, необходимо научно обосновать разумную вѣру въ его истину. Для этого нужно подвергнуть научно-критическому изслѣдованію самый основной вопросъ христіанской вѣры — христіанское ученіе о спасеніи человѣка. Необходимо точно выяснить и опредѣлить, *какое собственно значеніе имѣетъ идея спасенія?* Если эта идея возникаетъ только изъ субъективно-практическихъ потребностей человѣка, то значитъ—проблема истины христіанства безусловно неразрѣшима, потому что никакими соображеніями о Богѣ и о моральномъ достоинствѣ человѣка никогда и ни въ какомъ случаѣ нельзя доказать возможности объективнаго осуществленія этой идеи. Слѣдовательно. принятіе или непринятіе христіанскаго вѣроученія въ этомъ случаѣ придется предоставить личнымъ желаніямъ и склонностямъ каждаго отдѣльнаго человѣка, постановку же вопроса объ истинѣ христіанства необходимо будетъ разъ и навсегда признать невозможной. Если же идея спасенія имѣетъ онтологическое значеніе, какъ дѣйствительное выраженіе объективныхъ цѣлей бытія, то значитъ—проблема истины христіанства несомнѣнно можетъ подлежать научному изслѣдованію, и въ такомъ случаѣ нужно только умѣть поставить эту проблему, чтобы она допускала возможность ея положительнаго рѣшенія. Для этого нужно достовѣрно узнать и точно опредѣлить, *какимъ путемъ и при какихъ именно условіяхъ возможно объективное осуществленіе идеи спасенія?* Рѣшеніе этого вопроса необходимо потому, что въ зависимости отъ него можно будетъ поставить и рѣшить самый важный вопросъ въ научно-критическомъ изслѣ-

дованіи христіанства: *насколько именно христіанское ученіе о совершеніи спасенія отвѣчаетъ тѣмъ необходимымъ условіямъ, при которыхъ дѣйствительно можетъ осуществиться идея спасенія міра?*

Съ рѣшеніемъ этихъ вопросовъ получится несомнѣнная возможность раскрыть путь апостольскаго разумѣнія христіанства, установить объективную точку зрѣнія для правильнаго пониманія христіанства и наконецъ или совсѣмъ отвергнуть христіанство, или указать дѣйствительное основаніе для разумной вѣры въ его истину.

В. Несмѣловъ.

(Продолженіе будетъ)

О ПРЕВОСХОДСТВѢ МОИСЕЯ

ПРЕДЪ ВСѢМИ ПРОРОКАМИ.

Библейско-экзегетическое изслѣдованіе противъ Евреевъ *).

Въ вопросѣ о непреложности закона Моисеева для насъ имѣютъ значеніе указанія евреевъ-талмудистовъ преимущественно на слова Священнаго Писанія. Они указываютъ:

а) на слова Моисея изъ книги Второзаконія (4, 2): „не прибавляйте къ тому, что я заповѣдаю вамъ, и не убавляйте отъ того; соблюдайте заповѣди Господа, Бога вашего, которыя я вамъ (сего дня) заповѣдаю“ [1]).

Въ приведенномъ стихѣ Господь Богъ какъ самому Моисею, такъ и его народу—евреямъ, сдѣлалъ внушеніе, чтобы они ничего не прибавляли, а равно и не убавляли изъ того, что̀ имъ открыто Господомъ Богомъ. Здѣсь, слѣдовательно, рѣчь идетъ относительно того, что ни евреи сами, ни лично самъ даже пророкъ ихъ Моисей, не имѣютъ ни малѣйшаго права произвольно измѣнять волю Божію, что либо прибавлять къ закону, данному имъ чрезъ Моисея Богомъ, ни убавлятъ что либо изъ него. Но о власти самого Бога надъ закономъ, какъ Его произведеніемъ, здѣсь даже не имѣется ни малѣйшаго намёка. Господь Богъ, какъ верховный Виновникъ закона, конечно, имѣетъ

*) См. Прав. Собес. 1898 г. октябрь.

[1]) Сравн. Второз. 12, 32 (по Евр. Библ. Второз. 13, 1). Притч. 30, 6.

полнѣйшее право такъ или иначе измѣнять Свой законъ, добавлять и убавлять его. Такимъ образомъ изъ указанныхъ словъ Второзаконія (4, 2) нельзя выводить заключенія о вѣчности и непреложности закона Моисеева, такъ какъ здѣсь рѣчь идетъ не о верховномъ Виновникѣ самого закона, а только лишь о посредникѣ этого закона и исполнителяхъ его. „Не прибавляйте... и не убавляйте“, т. е. берегите истинное ученіе о Богѣ отъ поврежденія (Второз. 12, 32; 13, 1–6), сохраняйте подлинное чтеніе закона. Вотъ, намъ думается, подлинное значеніе указаннаго стиха. Въ Притчахъ Соломона это именно и выражено такъ: „не прибавляй къ Его словамъ, чтобы Онъ не обличилъ тебя, и чтобы ты не явился лжецомъ“ (Притч. 30, 6).

Въ Новомъ Завѣтѣ мы также имѣемъ подобныя внушенія Господа Бога относительно ненужности прибавленій къ проповѣданному ученію, или же убавленій изъ него, чтобы не было иного благовѣствованія, но въ этихъ внушеніяхъ также не содержится мысли, ограничивающей власть Самого Законодателя надъ Своимъ закономъ (См. Гал. 1, 6–9. Апокал. 22, 18–19).

б) Въ доказательство непреложности или вѣчности закона Моисеева евреи-талмудисты приводятъ еще слова св. пророка Давида (Псал. 118, 152. Евр. 119, 152): „исперва (издревле) познахъ *отъ свидѣній* Твоихъ, яко *въ вѣкъ* основалъ я̀ еси“. Но что разумѣть здѣсь подъ *свидѣніями*? Разумѣетъ ли св. пророкъ Давидъ здѣсь одинъ только законъ Моисеевъ, или еще многое другое что-либо, это не извѣстно. О *законѣ Божіемъ* вообще въ упомянутомъ (118) псалмѣ говорится не однократно [1]), но буквальнаго упоминанія о *законѣ Моисея* въ этомъ псалмѣ нѣтъ. Что же касается до слова *свидѣній* (עֵדוֹת или עֵדוּת), то вообще это слово имѣетъ разнообразное значеніе [2]). Въ псалмѣ 118 это слово употребляется

[1]) См. Псал. 118, 1. 18. 29. 34. 44. 51. 53. 55. 61. 70. 72. 77. 85. 92. 109. 113. 126. 136. 142. 150. 153. 163. 165 и 174.

[2]) См. Псаломъ 118, истолкованный *Епископомъ Θеофаномъ*. Москва. 1880 г. стр. 7. 11—12. 372—374. 390—391.

въ смыслѣ общемъ, и означаетъ *постановленія, заповѣди, уставы, откровенія* [1]). Въ этомъ же самомъ псалмѣ слову *свидѣнія* соотвѣтствуютъ многія другія слова, напримѣръ: мицвòтъ (מִצְוֹת) *заповѣди* [2]), мишпатъ и мишпатѐ—(מִשְׁפָּט־מִשְׁפָּט)—*суды, оправданія* [3]); хоккъ חֹק *уставъ* [4]) и пиккудймъ (פִּקּוּדִים) *повелѣнія* [5]) и проч. Итакъ, слово *свидѣнія* въ Псалмѣ 118 не имѣетъ опредѣленнаго значенія, а потому изъ указываемаго евреями-талмудистами мѣста (Псал. 118, 152) нельзя выводить прямаго заключенія о непреложности закона Моисеева.

Въ самомъ дѣлѣ, словà приведеннаго стиха можно понимать такъ: „издавна знаю я объ откровеніяхъ Твоихъ, что Ты поставилъ ихъ на вѣкъ“. Но откровенія, какъ согласятся и евреи-талмудисты, давались не одному только пророку Моисею, но и всѣмъ прочимъ ветхозавѣтнымъ пророкамъ еврейскимъ. Такимъ образомъ, если здѣсь можно разумѣть законъ, данный Моисею, то можно, съ одинаковымъ правомъ, разумѣть и книги, открытыя или данныя другимъ пророкамъ. Но за книгами другихъ пророковъ евреи-талмудисты не признаютъ характера вѣчности и непреложности, усвоя этотъ характеръ только закону Моисееву.

Сравн. Бытъ еврейскихъ царей. Библейско-археологическое изслѣдованіе. *Александра Миролюбова.* Казань. 1898 г. стр. 23—25.

[1]) См. Псал. CXVIII, 2. 14. 22. 24. 31. 36. 46. 59. 79. 88. 95. 99. 111. 119. 125. 129. 138. 144. 146. 152. 157. 167. 168.

[2]) См. Псал. CXVIII, 6. 10. 19. 21. 32. 35. 44. 48. 60. 66. 73. 86. 96. 98. 115. 127. 131. 143. 151. 166. 172 и 176.

[3]) См. Псал. CXVIII, 7. 13. 20. 30. 39. 43. 52. 54. 62. 75. 91. 102. 106. 108. 120. 121. 137. 149. 160. 164 и 175.

[4]) Псал. CXVIII, 5. 8. 12. 16. 23. 26. 33. 48. 64. 67. 71. 80. 83. 112. 117. 118. 124. 135. 145. 155 и 171.

[5]) Псал. CXVIII, 4. 15. 27. 40. 45. 56. 63. 69. 78. 87. 93. 94. 100. 104. 110. 128. 134. 141. 159 и 173.

Слѣдуетъ замѣтить еще и то, что словъ св. пророка Давида о *свидѣніяхъ* Божіихъ нѣкоторые толкователи не относятъ къ откровеніямъ Божіимъ, а объясняютъ ихъ нѣсколько иначе. Такъ бл. Θеодоритъ говоритъ, что пророкъ Давидъ „свидѣніями“ называетъ здѣсь небо и землю. Изъ того, что все идетъ съ великою стройностію, говоритъ пророкъ, въ точности позналъ я, что близъ еси Ты (Псал. 118. 151), присущъ всему, что ни совершается, и ничто не сокрыто отъ Тебя [1]).

Преосвященнѣйшій *Θеофанъ*, объясняя 152 стихъ 118 псалма, называетъ *свидѣнія*, о которыхъ говоритъ пророкъ Давидъ, *закономъ*. Онъ говоритъ, что законъ этотъ вѣченъ, что онъ „положенъ на вѣчныя времена, и не можетъ быть ни отмѣненъ, ни замѣненъ“. Такимъ образомъ это объясненіе, какъ будто, согласно съ понятіемъ евреевъ-талмудистовъ о вѣчности и неизмѣнности *закона Моисеева*. Но дѣло въ томъ, что Преосвященнѣйшій Епископъ Θеофанъ о законѣ Моисеевомъ вообще не говоритъ здѣсь; подъ закономъ, или подъ *свидѣніями* Божіими, онъ разумѣетъ здѣсь „законъ образованія себя по заповѣдямъ Божіимъ“. А законъ этотъ, по его словамъ, состоитъ въ томъ, чтобы „сначала созерцать въ нихъ (т. е. въ заповѣдяхъ Божіихъ) близъ сущимъ Господа-Законодателя, а потомъ имѣть Его близъ себя и въ себѣ“ [2]). Очевидно, что Преосвященнѣйшій Θеофанъ подъ свидѣніями разумѣетъ вообще правила духовно-нравственнаго характера, но отнюдь не обрядовый законъ, который имѣютъ въ виду постоянно евреи-талмудисты, когда говорятъ о вѣчности закона Моисеева.

---

[1]) См. Толкованіе на псалмы, составленное по текстамъ: еврейскому, греческому (LXX) и латинскому (Вульгатѣ), по ученію отцевъ и учителей церкви, и дополненное различными замѣчаніями *Палладіемъ, Епископомъ Сарапульскимъ*. Москва. 1872 г. стр. 505.

[2]) См. Псаломъ сто-осмнадцатый, истолкованный *Епископомъ Θеофаномъ*. Москва. 1880 г. стр. 411.

в) Наконецъ, какъ на божественное свидѣтельство вѣчности и непреложности закона Моисеева, евреи-талмудисты указываютъ на слова пророка Исаіи (59, 21): „И вотъ съ Моей стороны завѣтъ съ ними, говоритъ Господь: Духъ Мой, который на тебѣ, и слова Мои, которыя вложилъ Я въ уста твои, не отступятъ отъ устъ твоихъ, ни отъ устъ дѣтей твоихъ, ни отъ устъ потомства твоего, отнынѣ и до вѣка, говоритъ Господь“.

Едва ли, впрочемъ, евреи-талмудисты будутъ настолько увѣрены, что могутъ прямо сказать намъ, что здѣсь, у св. пророка Исаіи, рѣчь идетъ именно о вѣчности *закона Моисеева*? Каждому внимательному изслѣдователю книги св. пророка Исаіи приведенныя слова затруднительны. Въ самомъ дѣлѣ, къ кому здѣсь обращена рѣчь Господа Бога? Съ начала 59 главы и до послѣднихъ стиховъ ея (59, 1—16) говорится о томъ, что народъ (еврейскій) отступилъ отъ добрыхъ дѣлъ; всѣ предались различнымъ беззаконіямъ и не стало среди народа правды. „И Богъ,—говорится въ послѣднихъ стихахъ главы,—возложилъ на Себя правду, какъ броню, и шлемъ спасенія на голову Свою, и облекъ Себя одеждою воздаянія, и покрылъ Себя ревностію, какъ плащемъ. Онъ заплатитъ по дѣйствіямъ: гнѣвомъ Своимъ врагамъ, возмездіемъ ненавидящимъ Его, и островамъ воздастъ за ихъ дѣла. И убоятся имени Господня на западѣ и славы Его на восходѣ солнца; ибо придетъ бѣдствіе, какъ рѣка, гонимая дыханіемъ Господнимъ. И придетъ Искупитель (*Гоэль* גּוֹאֵל) для Сіона и для тѣхъ изъ Іакова, которые отстали отъ нечестія, говоритъ Господь“.

О какихъ временахъ здѣсь идетъ рѣчь? Какой это придетъ Искупитель для Сіона? Отъ какого нечестія тогда отстать должны нѣкоторые отъ Іакова? Все это такіе вопросы, которые не легко разрѣшимы, а между тѣмъ въ непосредственной связи съ стихами, вызывающими эти вопросы, находится, какъ заключеніе, и 21-й стихъ 59 главы, содержащій, будто бы, мысль

о вѣчности и непреложности *закона Моисеева?* Трудно вообще согласиться съ такимъ мнѣніемъ евреевъ-талмудистовъ. Если подъ *Искупителемъ для Сіона* разумѣть Мессію, то и подъ завѣтомъ, который въ этомъ случаѣ Господь Богъ хочетъ положить съ островами (т. е. съ языческими народами) и съ нѣкоторыми отъ Іакова, можно будетъ разумѣть новый завѣтъ, а равно и подъ словами, которыя Господь Богъ вложилъ [1]) въ уста (не Моисея, и не пророка Исаіи, а въ уста) этого Искупителя, или Мессіи, (что̀ обѣщано было Богомъ еще чрезъ пророка Моисея: Второз. 18, 18—19)— можно разумѣть новый Евангельскій законъ. Наконецъ подъ чадами и потомствомъ этого Искупителя можно будетъ понимать чадъ Божіихъ, возрожденныхъ вѣрою и ученіемъ Христовымъ, т. е. новозавѣтную церковь. Но мы, впрочемъ, не будемъ настаивать на такомъ толкованіи указанныхъ стиховъ изъ книги пророка Исаіи, мы желаемъ только сказать, что эти стихи не даютъ повода говорить, на основаніи ихъ, съ неоспоримою очевидностію, о вѣчности и непреложности именно *закона Моисеева.*

Въ мессіанскомъ смыслѣ объясняетъ 20—21 стихи 59 главы книги пророка Исаіи, между прочимъ, св. Кириллъ александрійскій. „*И сей имъ, иже отъ Мене завѣтъ, рече Господь*; что̀ однажды опредѣлено волею Божіей и обѣтовано, то навсегда пребудетъ совершенно неизмѣннымъ и не будетъ отвергнуто. Какой же, говоритъ, будетъ отъ Меня завѣтъ? *Духъ Мой и глаголы, яже Азъ дахъ во уста твоя, не оскудѣютъ отнынѣ* и въ вѣчное время. Самымъ яснымъ доказательствомъ того, что родъ человѣческій искупленъ, и прежде другихъ израильтяне увѣровавшіе, служитъ сообщеніе (вѣрующимъ) Духа Святаго, чрезъ Котораго получается и слава сыноположенія, и способность произносить языкомъ слово вѣры, какъ написалъ премудрый Па-

---

[1]) Прошедшее время глагола здѣсь, конечно, есть форма пророческаго будущаго времени, вм. *вложитъ.*

велъ: *да не речеши въ сердцы твоемъ: кто взыдетъ на небо? Сирѣчь Христа свести. Или: кто снидетъ въ бездну? Сирѣчь Христа отъ мертвыхъ возвести. Но что глаголетъ Писаніе? близъ ти глаголъ есть во устѣхъ твоихъ, и въ сердцы твоемъ, сирѣчь глаголъ вѣры, егоже проповѣдаемъ: яко аще исповѣси усты твоими Господа Іисуса и вѣруеши въ сердцы твоемъ, яко Богъ того воздвиже изъ мертвыхъ, спасешися. Сердцемъ бо вѣруется въ правду, усты же исповѣдуется во спасеніе* (Рим. 10, 6—10). Итакъ мы получили отъ Бога глаголъ вѣры или исповѣданіе: а оно спасительно и доставляетъ правду. Такимъ образомъ оправдываетъ нечестиваго Христосъ, Который древле взывалъ: *се отъяхъ яко облакъ беззаконія твоя, и яко призракъ грѣхи твоя* (Исаіи 44, 22). Этотъ глаголъ вѣры, пребудетъ въ насъ непрестанно и не умолкнетъ въ устахъ нашихъ, но передадимъ его въ роды родовъ, и такимъ образомъ оправдаются и потомки наши; ибо если Христосъ всегда пребываетъ и есть Богъ и Господь, то никогда не прекратится исповѣданіе вѣры въ Него у тѣхъ, которые познали явленіе Его“ [1]).

Итакъ, всѣ разсмотрѣнныя нами мѣста изъ Священнаго Писанія, гдѣ евреи-талмудисты думаютъ видѣть божественное свидѣтельство о вѣчности и непреложности закона Моисеева, такого свидѣтельства въ себѣ не заключаютъ.

Переходимъ къ другимъ побочнымъ доказательствамъ вѣчности и непреложности Моисеевой Торы,— къ ея, по мнѣнію евреевъ-талмудистовъ, неизмѣняемости.

Евреи-талмудисты очень остроумно выражаются о тѣхъ законахъ Моисеевой Торы, которые по неодолимой силѣ (?) не исполняются уже болѣе на практикѣ, говоря, что эти законы „*оставлены*“, но *не отмѣнены*.

---

[1]) См. Творенія св. Кирилла Александрійскаго. Москва. 1890 г. ч. 8, стр. 378—379.

Что это означаетъ? По ихъ мнѣнію, это означаетъ то, что придетъ время, когда и эти законы снова вступятъ въ силу, будутъ исполняться на практикѣ, и такимъ образомъ непреложность или вѣчность закона Моисеева отъ временной остановки подобныхъ законовъ нисколько не страдаетъ. Но кто же не видитъ, что такое объясненіе крайне не удовлетворительно. Сами же евреи-талмудисты говорятъ намъ о неизмѣняемости Торы. Но какъ же это случается, что на цѣлыя тысячелѣтія нѣкоторые изъ ея законовъ *оставлены* и не исполняются, и значитъ замѣняются другими дѣйствіями? Находится ли въ Торѣ, или вообще въ Библіи, указаніе на то, что нѣкоторые законы будутъ недѣйственны, будутъ *оставлены* на продолжительный періодъ времени, по истеченіи коего они снова сдѣлаются обязательными? Мы такихъ указаній не знаемъ. Да и трудно представить возстановленіе законовъ, давно прекратившихъ свое дѣйствіе. У евреевъ было, напримѣръ, установлено священство Моисеемъ, какъ установленіе вѣчное, по чину Ааронову. Въ настоящее время священства у евреевъ нѣтъ. Какъ же оно возстановится? Кто дерзнетъ составлять священный елей помазанія? Кто дерзнетъ присвоить себѣ званіе первосвященника, чтобы поставить и помазать на служеніе священниковъ? „Зане дни многи сядутъ сынове Израилевы, не сущу царю, не сущу князю, не сущей жертвѣ, не сущу жертвеннику, ни жречеству, ниже явленіямъ: и посемъ обратятся сынове Израилевы, и взыщутъ Господа Бога своего, и Давида царя своего, и почудятся о Господѣ, и о благостяхъ Его въ послѣдняя дни“ (Осіи 3, 4–5). Изъ этихъ пророческихъ словъ видно, что прекратится и не будетъ исполняться установленный закономъ Моисеевымъ религіозно-обрядовый порядокъ жизни еврейскаго народа, но пророкъ Божій не говоритъ, что этотъ же самый порядокъ снова возстановится, когда обратятся сыны Израилевы. Мы искренно желали бы предупредить благоразумныхъ изъ евреевъ быть осторожными и не слишкомъ довѣр-

чивыми къ разглагольствіямъ нѣкоторыхъ изъ своихъ собратій, которые говорятъ многое, что льститъ національному чувству евреевъ, но не имѣетъ никакого основанія въ законѣ, усыпляетъ умъ, отвлекая его отъ размышленія о истинномъ смыслѣ божественныхъ законовъ Торы. Вотъ, на эту опасность мы и желали бы указать евреямъ.

Евреи привыкли повторять сами и другимъ внушать, что пророки *ничего новаго* въ законъ Моисея не привнесли, а только раскрывали и объясняли его. Но тоже самое мы можемъ сказать евреямъ и о законѣ Моисея, по отношенію къ закону, коимъ руководились Израильтяне до временъ Моисея. Что, напримѣръ, какъ не развитіе и объясненіе закона временъ патріархальныхъ составляетъ законъ Моисея по отношенію къ празднику субботы? Далѣе: обрѣзаніе, бракъ и жертвы существовали и до Моисея, а въ законѣ, данномъ Моисею, все это получило только болѣе объясненія и опредѣленности, но далеко не получило совершенства. Во времена пророковъ законы какъ объ указанныхъ, такъ и о другихъ предметахъ получили болѣе совершенства, такъ какъ выясненъ былъ, какъ слѣдуетъ, смыслъ законовъ. Что новаго сказалъ, въ самомъ дѣлѣ, законъ Моисеевъ объ обрѣзаніи?—Ничего.

Не излишне спросить евреевъ-талмудистовъ, на какомъ основаніи они утверждаютъ, что пророки, слѣдовавшіе за Моисеемъ, *ничего новаго* въ законъ Моисеевъ не привнесли?

Когда евреи-талмудисты говорятъ, что всѣ пророки, бывшіе послѣ Моисея, не возвѣстили *ничего новаго*, то основаніе для такого утвержденія видятъ въ слѣдующихъ словахъ книги Левитъ (27, 34):

אֵלֶּה הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר סִינָי׃

Вотъ заповѣди, которыя заповѣдалъ Господь Моисею для сыновъ Израилевыхъ на горѣ Синаѣ.

Талмудисты по поводу этого стиха замѣчаютъ: שֶׁאֵין נָבִיא רַשַּׁאי לְחַדֵּשׁ דָּבָר מֵעַתָּה: „Это свидѣтельствуетъ, что съ того времени (т. е. со времени Моисея) никакой пророкъ не осмѣливался приказать что либо новое“ [1]).

Кто же, однако, не видитъ, что приведенное мѣсто изъ книги Левитъ не даетъ права на заключеніе, сдѣланное талмудистами. Развѣ горою Синаемъ закончились откровенія Божіи людямъ? Очевидно, послѣдующіе за Моисеемъ пророки сами собою, безъ повелѣнія Верховнаго Законодателя Бога, ничего не могли сообщать новаго, но когда Самъ Господь говорилъ имъ что либо новое сравнительно съ уставами, и опредѣленіями и законами, данными на горѣ Синаѣ чрезъ Моисея (Левит. 26, 46. Сравн. Числ. 36, 13), — развѣ пророки могли умолчать о томъ? „Левъ зарыкалъ; кто не содрогнется? Господь Богъ повелѣлъ; кто не будетъ пророчествовать“, говоритъ пророкъ Божій Амосъ (3, 8). Намъ предстоитъ задача указать хотя нѣсколько *новыхъ* распоряженій, данныхъ прочимъ пророкамъ. Эти новыя распоряженія Божіи будутъ въ то же время свидѣтельствовать и о томъ, что Господь Богъ имѣетъ полную власть и измѣнять Свои законы (Исаіи 42, 9).

Прежде всего мы должны сказать, что еще въ самомъ Пятокнижіи Моисея мы находимъ нѣкоторое измѣненіе изложенныхъ тамъ законовъ. Такъ

а) „по совершеніи обрядовъ потрясанія груди (*тенуфа* תְּנוּפָה) и возвышенія праваго плеча (*терума* תְּרוּמָה), грудь поступала въ пользу всѣхъ священниковъ, правое же плечо отдавалось тому священнику, который совершалъ жертвоприношеніе (Лев. 7, 30—32). Священники получали эти части жертвы мира, какъ одно изъ средствъ своего содержанія (Лев. 7, 34—35). Но мы находимъ *отмѣну* этого закона книги Левитъ

---

[1]) См. Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über Talmudim und Midraschim. Von Dr. *Levy*. 1883 г. Т. 3, стр. 324.

въ законахъ, изложенныхъ Моисеемъ во Второзаконіи. Именно, по словамъ Второзаконія (18, 3) священникамъ отдавались не плечо возношенія и грудь потрясанія жертвы мира, какъ о томъ говоритъ книга Левитъ (7, 34), а плечо, челюсти и желудокъ [1]).

б) Но особенно слѣдуетъ припомнить, что при установленіи Пасхи Моисей назначилъ днемъ ея празднованія *14 день 1-го мѣсяца* (Исход. 12, 2—14). Здѣсь не сдѣлано было никакихъ исключеній, а между тѣмъ вскорѣ, черезъ годъ, мы видимъ измѣненіе закона о Пасхѣ: ее, оказалось, можно, по нѣкоторымъ причинамъ совершать и не въ 1-й мѣсяцъ, а во 2-й (Числ. 9, 10—11).

в) Или вотъ еще примѣръ измѣненія закона самимъ Моисеемъ. Въ книгѣ Исходъ (13, 2) мы читаемъ: „освяти Мнѣ каждаго первенца, разверзающаго всякія ложесна". Въ другомъ мѣстѣ той же книги (Исход. 13, 12 и 34, 19) мы читаемъ: „все, разверзающее ложесна, Мнѣ, какъ и весь скотъ твой мужескаго пола, разверзающій ложесна". Но въ книгѣ Второзаконія (15, 19) Моисей измѣнилъ вышесказанное такъ: „все первородное мужескаго пола, что родится отъ крупнаго скота твоего и отъ мелкаго скота твоего, посвящай Господу, Богу твоему". Итакъ, можно сказать, что второе мѣсто книги Исходъ есть уже небольшое измѣненіе перваго: въ первомъ говорилось о посвященіи Богу *всѣхъ первенцевъ*, разверзающихъ *всякія ложесна*. Слѣдовательно законъ касался первенцевъ *какъ мужескаго, такъ и женскаго пола*, и при томъ всѣхъ первородныхъ изъ людей и скота и проч. Вторымъ мѣстомъ *измѣнено* первое тѣмъ, что женскій полъ во-

---

[1]) Какъ смотрятъ ученые на это измѣненіе указаннаго закона см. въ сочиненіяхъ: *Іеромонаха Гедеона* „Археологія и символика ветхозавѣтныхъ жертвъ". Казань. 1888 г., стр. 111—112, и *Георгія Властова* „Священная Лѣтопись". Т. 3. Четвертая и пятая книги Моисеевы *Числа* и *Второзаконіе*. Спб. 1878 г. гл. 18 Второзаконія, примѣчанія на стихи 3—5, стр. 100.

обще исключенъ изъ посвященія Богу. А стихъ Второзаконія (15, 19) измѣняетъ законы, изложенные въ книгѣ Исходъ (13, 2 и 34, 19) тѣмъ, что не упоминаетъ уже *о каждомъ первенцѣ*, разверзающемъ *всякія ложесна*, а говоритъ только о первородныхъ мужескаго пола отъ крупнаго и мелкаго скота, слѣдовательно правило Второзаконія уже не говоритъ о разверзающихъ ложесна первородныхъ отъ людей, а о первородныхъ мужескаго пола отъ скота не требуетъ, чтобы они были разверзающіе ложесна.

Теперь приведемъ хотя нѣсколько примѣровъ на то, что слѣдующіе за Моисеемъ пророки не всегда занимались только лишь разъясненіемъ закона Моисеева, но изрекали нерѣдко и *новые* законы. Такъ напримѣръ:

α) Для жертвы Господу Богу, по закону Моисееву, требовалось животное, свободное отъ всякихъ тѣлесныхъ недостатковъ и пороковъ, *не моложе 8 дней* (Лев. 22, 20–24. 27. Исход. 22, 29), и по раввинской традиціи *не старше трехъ лѣтъ*. А Гедеону Богъ повелѣваетъ (Суд. 6, 25) принести въ жертву *семилѣтняго тельца*.

β) На основаніи закона, изложеннаго въ книгѣ Левитъ (1, 4–6. 11. 3, 2. 8, 20), приносившій жертву израильтянинъ возлагалъ свои руки на животное и потомъ самъ закалалъ его, снималъ кожу и раздроблялъ его. Но по свидѣтельству книги Паралипоменонъ (2 Парал. 29, 24. 34...) не только снятіе кожи и раздробленіе животнаго, но и самое закланіе его входило *въ кругъ обязанностей священниковъ*.

γ) Нѣкоторыми посредниками откровенія измѣнялось мѣсто жертвоприношенія. Самуилъ, напримѣръ, соорудилъ жертвенникъ и приносилъ жертвы, вопреки закону [1]), не при скиніи. Пророкъ Илія также приносилъ жертвы не въ мѣстахъ, указанныхъ закономъ

[1]) Законъ этотъ изложенъ въ кн. Левитъ 17, 2—4. Сравн. Второз. 12, 13—16.

(1 Цар. 7, 17. 13, 8. 3 Цар. 18, 33). Тоже было сначала и при Соломонѣ (3 Цар. 3, 2) [1]).

δ) Во всесожженіе приносились всѣ жертвенныя животныя, кромѣ, впрочемъ, женскаго пола (Лев. 1 гл.). Но мы знаемъ случай, когда приносились во всесожженіе и животныя женскаго пола (см. 1 Цар. 6, 7. 10. 12. 14): принесены были во всесожженіе *коровы*, которыя везли ковчегъ Господень изъ филистимской земли. Конечно, это *нѣчто новое* сравнительно съ закономъ Моисея, изложеннымъ въ первой главѣ книги Левитъ.

ε) Дни праздничные основаны въ память разныхъ благодѣяній Божіихъ для народа еврейскаго. А пророкъ Іеремія говоритъ (16, 14—15. 23, 7—8), что придетъ такое время, когда новыя и большія благодѣянія загладятъ память прежняго благодѣянія, такъ что оно едва и на мысль взойдетъ [2]).

η) Жертвы, по закону Моисееву, приносились только евреями на жертвенникѣ скиніи. Но пророкъ Исаія въ 60 главѣ своей книги говоритъ: *пріидутъ* же *къ тебѣ* (Іерусалимъ) *и овцы Кидарскія и овни Навеоѳстіи, и вознесутся пріятная на жертвенникъ Мой* (Исаіи 60, 8), *и домъ молитвы Моея прославится*. „Кидаръ и Навеоѳъ, это, говоритъ св. Кириллъ Александрійскій, тучныя и богатыя прекрасными пастбищами страны, имѣющія жителей многочисленныхъ, но преданныхъ идолопоклонству и подверженныхъ заблужденіямъ. Однакожъ и они, говоритъ, принесутъ овновъ и овецъ и все будетъ пріятнымъ на жертвенникѣ Моемъ. Хотя по закону Моисееву иноплеменникамъ не позволено было приносить жертвы Богу и даже если бы

---

[1]) Археологія и символика ветхозавѣтныхъ жертвъ. Сочиненіе *Іеромонаха Гедеона*. Казань. 1888 г., стр. 30. 35. 43.

[2]) См. Истинное благочестіе христіанское доказано противъ безбожниковъ, язычниковъ, жидовъ и махометанъ. Переведено (съ латинскаго языка на русскій) Московскаго большого Успенскаго собора ключаремъ *Петромъ Алексіевымъ*. Москва. 1768 г. стр. 167—168.

принесли, то никто не сдѣлалъ бы ихъ пріятными; но вотъ Богъ повелѣваетъ, чтобъ и онѣ были достойны пріятія для святыхъ жертвенниковъ. И это потому, продолжаетъ св. Кириллъ Александрійскій, что во Христѣ Іисусѣ нѣтъ ни раба, ни свободнаго, ни варвара, ни Скиѳа, ни Еллина, ни Іудея, но все и во всемъ Христосъ (Гал. 3, 28). Два народа (Іудеи и язычники) сдѣлались въ Немъ однимъ, потому что Онъ *средостѣніе ограды разори и законъ заповѣдей ученми упразднi* (Ефес. 2, 15). Итакъ, стали пріятны жертвы всѣхъ, которые пришли къ Богу чрезъ вѣру во Христа. *И домъ молитвы* Бога *прославися*“ [1]). Конечно, все это нѣчто *новое* сравнительно съ закономъ Моисеевымъ.

Жертвы, по закону Моисееву, велѣно приносить однимъ *потомкамъ Ааароновымъ* и притомъ въ своей землѣ, т. е. въ Палестинѣ, а въ псалмѣ (109 (Евр. 110), 2–4) говорится, что будетъ Царь надъ пространнымъ государствомъ, Онъ же будетъ и священникомъ во вѣкъ, по чину Мелхиседекову. А пророкъ Исаія (19, 19–25) говоритъ, что будетъ нѣкогда алтарь (или жертвенникъ) въ Египтѣ, гдѣ не только Египтяне, но и Ассиріяне и Израильтяне будутъ почитать Бога, а въ главѣ 66, 18–21 говоритъ, что будетъ время, когда всѣ народы изъ отдаленныхъ странъ принесутъ Богу дары, лучшіе, чѣмъ Израильтяне, и что изъ этихъ языческихъ народовъ избраны будутъ священники и левиты, чего не могло быть по закону Моисееву (Сравн. Іерем. 3, 16). Пророкъ Малахія говоритъ (1, 6–11), что Богъ гнушается еврейскими приношеніями. А пророкъ Даніилъ прямо уже говоритъ, что *отымется жертва и возліяніе* (9, 27) [2]).

---

[1]) См. Творенія св. Кирилла Александрійскаго. Москва. 1890 г. ч. 8. Толкованіе на пророка Исаію, стр. 388—389.

[2]) См. Истинное благочестіе христіанское и проч. Москва. 1768 г., стр. 163—164. Сравн. Объясненіе книги св. пророка Исаіи въ русскомъ переводѣ. *Епископа Петра.* Москва. 1887 г. т. II, стр. 365.

Нѣтъ надобности приводить еще какіе либо примѣры, какъ фактическое доказательство на то, чтобы убѣдиться, что, дѣйствительно, многіе законы Моисеевой Торы были, по волѣ Божіей, не разъ измѣняемы и замѣняемы новыми законами, а наконецъ нѣкоторые законы и вовсе отмѣнены.

Но евреи-талмудисты продолжаютъ утверждать, что измѣнялись только развѣ обряды какіе либо, а самые законы Моисеевой Торы остаются неизмѣнными, вѣчными; обряды, напримѣръ, *жертвы*, говорятъ евреи-талмудисты, *для насъ не обязательны*. Мы жертвъ теперь не приносимъ; у насъ нѣтъ ни храма, ни законнаго священства. Жертвы мы замѣняемъ молитвою. Въ доказательство необязательности жертвъ евреи указываютъ на то, что Пасха, какъ необязательная, не совершалась отъ временъ Судей до царя Іосіи, и только при Іосіи они торжественно совершили ее. „И повелѣлъ царь (Іосія) всему народу, сказавъ: совершите Пасху Господу, Богу вашему, какъ написано въ этой книгѣ завѣта; потому что не была совершаема такая Пасха отъ дней Судей, которые судили Израиля, и во всѣ дни царей Израильскихъ и царей Іудейскихъ; а въ восемнадцатый годъ царя Іосіи была совершена эта Пасха Господу въ Іерусалимѣ (2 Цар. 23, 21–23“).

Правда, что во времена Судей народъ еврейскій очень часто отступалъ отъ закона Господня, за что Господь наказывалъ ихъ порабощеніемъ отъ враговъ. Порча нравовъ нескоро могла уничтожиться. Пасха, впрочемъ, совершалась, но, быть можетъ, не съ такою торжественностію, съ какою совершена была при царѣ Іосіи. Обряды могли нѣсколько измѣниться. Но обратимся лучше къ первоначальному установленію Пасхи, чтобы видѣть, обязательно ли вообще совершеніе Пасхи для евреевъ?

Разумѣется, говорятъ евреи, Пасха исполняема была въ послѣдствіи времени не такъ, какъ она совершалась евреями въ первый годъ ея установленія въ

Египтѣ. Тамъ они ѣли Пасху, приготовившись въ путь, поэтому были въ одеждѣ и препоясанные. Послѣ въ этомъ не было надобности.

Но мы—христіане не говоримъ объ обрядахъ; мы говоримъ о самомъ существѣ дѣла, т. е. что закланіе пасхи для евреевъ было обязательно, а не только законъ о ней обязателенъ. А евреи говорятъ: „*кто хотѣлъ* совершить пасху, тотъ обязывался совершить ее законнымъ образомъ, *а кто не хотѣлъ*, или *не могъ* почему либо совершить ея, тотъ и не обязывался. Въ настоящее же время мы, говорятъ евреи, не можемъ совершать Пасхи потому, что не имѣемъ храма, не имѣемъ священства, а также и потому, что всѣ нечисты по разнымъ причинамъ, а для очищенія не имѣемъ пепла отъ рыжей телицы.

Итакъ, по мнѣнію евреевъ, обязательны только законы о пасхѣ. Но законы безъ исполненія развѣ что либо будутъ значить (сравн. Второз. 6, 25)? Безъ исполненія законы остаются мертвой буквой. Безъ сомнѣнія, разсуждать такъ, какъ разсуждаютъ евреи, нельзя. Самые законы о пасхѣ касаются не столько формы ея совершенія, или обрядности, сколько самаго ея содержанія, такъ сказать. Для убѣдительности евреевъ-талмудистовъ, считаемъ необходимымъ прочитать слѣдующіе стихи изъ 12 главы книги Исходъ. „И сказалъ Господь Моисею и Аарону... скажите *всему обществу* Израиля: въ десятый день этого (перваго) мѣсяца пусть возьмутъ себѣ *каждый* агнца.... Агнецъ у васъ долженъ быть безъ порока, мужескаго пола, однолѣтній... И пусть онъ хранится у васъ до 14 дня этого мѣсяца: тогда пусть заколетъ его *все собраніе* общества Израиля къ вечеру... Пусть съѣдятъ мясо его въ эту самую ночь... Это Пасха Господу. И да будетъ этотъ день вамъ памятенъ и *празднуйте его*, какъ праздникъ Господу, въ роды ваши; какъ *установленіе вѣчное празднуйте его* (Исход. 12, 1. 3. 5. 6. 8. 11. 14). Ужели всѣ эти положительныя требованія относительно закланія и яденія Пасхи для евреевъ не обязательны?

Евреи-талмудисты отвѣчаютъ, что у нихъ считаются обязательными тѣ изъ 613 заповѣдей Божіихъ и разныхъ предписаній, которыя соединяются съ отрицаніемъ *не*: напримѣръ, *не дѣлай* того-то, а положительныя правила не обязательны. Однакоже съ такимъ разсужденіемъ евреевъ нельзя положительно соглашаться: изъ числа даже 10 заповѣдей Божіихъ, написанныхъ Богомъ и переданныхъ на Синаѣ на двухъ каменныхъ скрижаляхъ Моисею, не всѣ соединяются съ отрицаніемъ „*не*“. Напримѣръ: Помни день субботный, чтобы освятить его... Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на землѣ (Исход. 20, 8. 12). Ужели эти заповѣди десятословія о почитаніи субботы и родителей для евреевъ не обязательны?

Въ установленіи пасхи предписанія или повелѣнія Божіи также изречены и въ положительной и въ отрицательной формѣ. Выше мы видѣли довольно положительныхъ предписаній о Пасхѣ. А вотъ и отрицательныя правила о пасхальномъ агнцѣ: *не ѣшьте* его недопеченаго, или сваренаго въ водѣ, но спеченнаго на огнѣ... *Не оставляйте* отъ него до утра... ѣшьте его такъ: пусть будутъ чресла ваши препоясаны и проч. (Исход. 12, 9. 10. 11).

Вотъ, и далѣе, когда говоритъ Богъ чрезъ Моисея объ опрѣснокахъ, то ясно, что не законы только объ нихъ становятся для евреевъ обязательными, а самое исполненіе этихъ законовъ, т. е. неядѣніе въ извѣстные дни ничего квасного, а яденіе опрѣсноковъ. „Соблюдайте заповѣдь объ опрѣснокахъ; потому что въ этотъ самый день Я вывелъ сонмы ваши изъ земли египетской; и наблюдайте этотъ день въ роды ваши, какъ установленіе вѣчное. Съ 14 дня перваго мѣсяца, съ вечера ѣшьте опрѣсноки до вечера 21 дня мѣсяца“ (Исход. 12, 17–18) и проч. Но опрѣсноки только обрядовая сторона Пасхи и не такъ важна, какъ соблюденіе самой Пасхи. „И сказалъ Моисей имъ (т. е. всѣмъ старѣйшинамъ Израилевымъ): выберите и возьмите себѣ агнцевъ по семействамъ вашимъ и *заколите*

Пасху.... И храните это какъ законъ для себя и для сыновъ своихъ на вѣки. И будетъ, когда придете въ землю, которую Господь дастъ вамъ, какъ Онъ говорилъ, *то соблюдайте это служеніе*. И будетъ, когда скажутъ вамъ дѣти ваши: что̀ это за служеніе? То скажите: это пасхальная жертва Господу и проч. (Исход. 12, 21. 24—27).

Обязательность совершенія пасхи, а не законовъ только относительно ея, видѣть можно и дальше, когда излагается *уставъ* пасхи Господомъ Моисею и Аарону (Исход. 12, 43—46). *Все общество Израиля должно совершать ее* (Исход. 12, 47). Яснѣе этого объ обязательности совершенія для всѣхъ евреевъ пасхи едва ли можно что либо сказать.

Необходимымъ считаю указать евреямъ-талмудистамъ на совершеніе евреями пасхи во второй годъ послѣ ея установленія. Припомнимъ, что тогда были нѣкоторые евреи въ нечистотѣ по причинѣ прикосновенія ихъ къ мертвымъ тѣламъ. Если бы пасха была не обязательна для людей, находящихся въ состояніи нечистоты, или если бы она вообще была не обязательна, и всякій, кто хотѣлъ бы, совершалъ ее, а кто не желалъ, тотъ не совершалъ бы, какъ евреи-талмудисты говорятъ, то Моисей этихъ людей, прикасавшихся къ мертвымъ тѣламъ, вовсе освободилъ бы отъ совершенія пасхи, а между тѣмъ этого не случилось. „И сказалъ Господь Моисею (Числ. 9, 1—13) въ пустынѣ Синайской, *во второй годъ* по исшествіи ихъ изъ земли Египетской, въ первый мѣсяцъ, говоря: *пусть совершатъ сыны Израилевы Пасху въ назначенное время*. Въ четырнадцатый день этого мѣсяца къ вечеру совершите ее въ назначенное время; по всѣмъ уставамъ ея и по всѣмъ обрядамъ ея совершите ее. И сказалъ Моисей сынамъ Израилевымъ, чтобы совершили пасху. *И совершили Пасху* въ первый мѣсяцъ, въ 14 день мѣсяца, къ вечеру, въ пустынѣ Синайской: во всемъ, какъ повелѣлъ Господь Моисею, такъ и поступили сыны Израилевы. Но были люди, которые были не-

чисты отъ прикосновенія къ мертвымъ тѣламъ человѣческимъ и не могли совершить Пасхи въ тотъ день; и пришли они къ Моисею и Аарону въ тотъ день, и сказали ему тѣ люди: мы нечисты отъ прикосновенія къ мертвымъ тѣламъ человѣческимъ; для чего насъ лишать того, чтобы принесли приношеніе Господу въ назначенное время среди сыновъ Израилевыхъ? И сказалъ имъ Моисей: постойте, я послушаю, что̀ повелитъ о васъ Господь. И сказалъ Господь Моисею, говоря: скажи сынамъ Израилевымъ: *если кто будетъ нечистъ* отъ прикосновенія къ мертвому тѣлу, или будетъ въ дальней дорогѣ, изъ васъ или изъ потомковъ вашихъ, *то и онъ долженъ совершить Пасху Господню въ 14 день втораго мѣсяца*, къ вечеру, пусть они совершатъ ее, и *съ опрѣсноками* и съ горькими травами пусть ѣдятъ ее. Пусть не оставляютъ отъ ней до утра и кости ея не сокрушаютъ; *пусть совершатъ ее по всѣмъ уставамъ* о Пасхѣ. *Но кто чистъ и не находится въ дорогѣ, а Пасхи не совершитъ; истребится душа та изъ народа своего* [1]), *потому что онъ не принесъ приношенія Господу въ свое время; понесетъ на себѣ грѣхъ человѣкъ тотъ*“ и проч.

Да простятъ мнѣ читатели, что я привелъ изъ Библіи довольно многочисленныя, почти всякому грамотному человѣку извѣстныя, заповѣди Божіи о ветхозавѣтной Пасхѣ. Но я долженъ былъ это сдѣлать, чтобы разубѣдить евреевъ-талмудистовъ въ ложномъ ихъ взглядѣ объ обязательности для евреевъ, яко бы только законовъ о пасхѣ, а не объ обязательности и ихъ исполненія. И благодареніе Богу! Тѣ изъ евреевъ-талмудистовъ, которые терпѣливо выслушивали все вышесказанное о пасхѣ, сознавались, что они дѣйствительно заблуждались въ этомъ случаѣ.

---

[1]) Выраженіе „быть истреблену изъ народа“, по толкованію талмудистовъ означаетъ: умретъ въ промежутокъ времени отъ 20 до 50 лѣтъ жизни (обыкновенно еще безъ потомства). См. *Н. Переферковичъ*. Талмудъ, его исторія и содержаніе. Ч. I. Мишна. Спб. 1897 г. стр. 10.

Мнѣ остается еще замѣтить, что и примѣръ, указываемый евреями-талмудистами, будто евреи не исполняли пасхи отъ временъ Судей до царя Іосіи, мы не можемъ понимать такъ, какъ понимаютъ они, т. е. будто не исполняли евреи столько времени пасхи потому, что считали ее не обязательною. Нѣтъ; евреи и тогда исполняли пасху, но только не такъ торжественно, какъ во времена Іосіи. Это можно видѣть даже изъ тѣхъ стиховъ, которые указываютъ евреи-талмудисты (2 Цар. 23, 21—23. Славян. 4 Цар. 23, 21—23), но особенно это яснымъ становится изъ параллельнаго мѣста, именно изъ 2 книги Паралипоменонъ (2 Парал. 35, 1. 6—19): „И не была совершаема Пасха *такая* (какъ въ 18-й годъ царствованія Іосіи) у Израиля отъ дней Самуила, пророка; и изъ всѣхъ царей Израилевыхъ ни одинъ не совершалъ *такой* Пасхи, *какую совершилъ* Іосія, и священники, и левиты, и всѣ Іудеи, и Израильтяне, тамъ находившіеся, и жители Іерусалима".

Всѣ вышеприведенные факты свидѣтельствуютъ, что Самъ Господь Богъ и устами самого Моисея (Лев. 26, 3—4. 14—16. 31) и устами другихъ Своихъ пророковъ измѣнялъ и отмѣнялъ различныя Свои распоряженія, которыя не имѣли характера абсолютной вѣчности, и вообще чрезъ св. Своихъ пророковъ возвѣщалъ отмѣну порядка жизни и религіозно-обрядовой и гражданской и перемѣну самыхъ обрядовъ, а слѣдовательно—и самыхъ законовъ, которые служили въ этихъ случаяхъ причиной проявленія такой или иной жизни Израильтянъ. Но особенно важно замѣтить то, что за нарушеніе евреями завѣта съ Богомъ, Самъ Господь возвѣщалъ имъ, что Онъ отвергнетъ ихъ и заключитъ завѣтъ съ другими народами. Такимъ образомъ, вопросъ объ отмѣнѣ вообще ветхозавѣтнаго закона, какъ руководителя ко спасенію, былъ рѣшенъ давно, какъ только возсіялъ спасительный свѣтъ Евангельскаго ученія. Тогда прекратилось и значеніе закона Моисеева, какъ пѣстуна ко Христу. Но евреи, не признающіе при-

шествія истиннаго Мессіи во Христѣ Спасителѣ, и досего времени упорно защищаютъ непреложность закона Моисеева, или невозможность его отмѣненія.

Мы, говоря о законѣ Моисея, не приписываемъ ему вѣчности, неизмѣнности или непреложности, абсолютной полноты и совершенства и тому подобныхъ качествъ не потому, конечно, что отвергаемъ божественное происхожденіе закона Моисеева, но потому, что этихъ качествъ законъ Моисеевъ не имѣетъ, какъ мы старались показать это выше, и это сознаютъ, какъ видѣли, и нѣкоторые изъ евреевъ-талмудистовъ. Мы имѣемъ въ виду преимущественно то отношеніе, въ какое поставленъ законъ Моисеевъ къ Новому Завѣту, т. е. ложное пониманіе евреями своего закона, извращеніе его истиннаго и дѣйствительнаго смысла, и ихъ нежеланіе придать своему закону истинное значеніе и указать истинное его отношеніе къ христіанству. „Въ самомъ дѣлѣ,—говоритъ одинъ ученый,—іудейство по существу своему было *мѣстною, временною и относительною* религіею, а ему послѣ времени пророковъ былъ сообщенъ его неразумными послѣдователями характеръ религіи вѣчной, общечеловѣческой и абсолютной. Оно было по существу своему религіею *прообразовательною*, а ему приданъ смыслъ религіи вполнѣ самостоятельной и законченной. Существованіе іудейства, какъ религіи прообразовательной,—по опредѣленію Промысла, по мысли его Учредителя и по ученію Его пророковъ,—обусловливалось только *временемъ* явленія на землю Христа Спасителя, послѣ чего оно должно было кончиться и уступить свое мѣсто новому христіанству, которое оно прообразовало; между тѣмъ іудеи считали необходимымъ его существованіе и послѣ Рождества Христова. Іудейство само по себѣ не заключало *спасительной силы*: оно спасало людей только потому, что имѣло связь съ христіанствомъ, спасало вѣрою въ грядущаго Мессію, и стало быть, являлось ненужнымъ и излишнимъ для спасенія, когда этотъ Мессія пришелъ и указалъ новыя средства для спа-

сенія; а іудеи, между тѣмъ, считали его абсолютно *необходимымъ* для спасенія и послѣ пришествія Мессіи. Это извращеніе истиннаго и дѣйствительнаго смысла іудейства было необходимымъ логическимъ слѣдствіемъ извращенія *мессіанской идеи*, которая лежала въ его основѣ; вмѣсто духовнаго Освободителя и Искупителя, іудеи къ концу своей исторіи стали ждать свѣтскаго и земнаго освободителя, который долженъ былъ возвратить имъ ихъ прежнее національное могущество и поставить ихъ во главѣ всѣхъ народовъ міра; вмѣсто духовнаго, благодатнаго и божественнаго царства, они ожидали царства земнаго и человѣческаго, и когда эти ожиданія ихъ не исполнились, когда вмѣсто могущественнаго царя и завоевателя явился проповѣдникъ мира и любви, и не въ славномъ, а въ уничиженномъ видѣ, они не признали въ Немъ своего Мессіи, и отвергли все Его дѣло, какъ дѣло человѣческое. Такимъ образомъ, если бы іудеи не исказили истиннаго смысла мессіанской идеи, они признали бы въ Іисусѣ Христѣ своего обѣтованнаго Искупителя, а въ Его религіи Божественную религію. Но не признавши ни Іисуса Христа своимъ обѣтованнымъ Мессіею, ни Его религіи—религіею божественною.—они стали ожидать новаго Мессію и новой религіи, а до тѣхъ поръ рѣшились упорно считать только одно іудейство религіею истинно-божественною во всѣхъ ея частяхъ, а всѣ другія религіи, въ томъ числѣ и христіанство, религіями ложными и человѣческими“ [1]).

Эпоха Моисея Маймонида была эпохою вызывающею на рѣшеніе вопроса объ отмѣняемости или неотмѣняемости закона Моисеева. Впрочемъ этотъ вопросъ рѣшался и раньше. Саадія Гаонъ († 892 г.), раньше еще Моисея Маймонида, считаетъ умѣстнымъ заступиться за незыблемую божественность и „вѣчную обязательность“ Торы.

---

[1]) См. *Д. В. Гусевъ*. Чтенія по Патрологіи. Св. Іустинъ мученикъ и философъ. Казань. 1898 г., стр. 55—57.

Христіане выставляли въ пользу отмѣны ветхозавѣтныхъ постановленій различные цитаты, или мѣста, изъ самаго Ветхаго Завѣта (напримѣръ, Іерем. 31, 31). Поэтому и Саадія опирается на данныя того же рода и, исходя изъ нихъ, подкрѣпляетъ ихъ соображеніями формальнаго характера. Изъ Второзаконія (33, 4) онъ выводитъ, что израильское преданіе (!) установляетъ неотмѣняемость божественныхъ предписаній. Существеннымъ образомъ это мнѣніе подкрѣпляется, по мнѣнію Саадіи Гаона, еще и тѣмъ обстоятельствомъ, что *послѣдній* изъ пророковъ, Малахія (3, 22–23), увѣщеваетъ Израильтянъ держаться (?) Торы до пришествія Иліи наканунѣ страшнаго суда, т. е. до скончанія міра.

Съ философской точки зрѣнія возможность отмѣны библейскихъ предписаній также не выдерживаетъ, по мнѣнію евреевъ, критики: допуская такую отмѣняемость, по неволѣ приходится признать и перемѣнчивость Того, Кто далъ намъ эти предписанія, а это противорѣчитъ представленію нашему о Божествѣ, и проч.

Надобно прежде всего замѣтить, что ссылки ученаго еврея Саадіи Гаона на слова изъ книги Второзаконія (33, 4) и пророка Малахіи (3, 22–23. По славянской Библіи Малах. 4, 4) сдѣланы крайне не подходяще. Во Второзаконіи сказано: (святые припали къ стопамъ Твоимъ, чтобы внимать словамъ Твоимъ), „Закону, который заповѣдалъ намъ Моисей, наслѣдіе обществу Іаковлеву“. Очевидно, стихъ этотъ не даетъ никакого основанія къ заключенію о непреложности, или о неотмѣняемости закона Моисеева. Наслѣдіемъ для общества Іаковлева, конечно, были божественныя Откровенія и другихъ пророковъ (Сравн. Іерем. 26, 2–6). Поэтому, вѣроятно, Саадія Гаонъ нашелся вынужденнымъ указать на израильское *преданіе*, которое установляетъ (!) неотмѣняемость божественныхъ предписаній.

Далѣе: Саадія Гаонъ переиначиваетъ слова послѣдняго пророка еврейскаго Малахіи; Саадія Гаонъ говоритъ, что пророкъ Малахія увѣщеваетъ Израиль-

тянъ *держаться* Торы Моисеевой до пришествія Иліи пророка, т. е. до скончанія міра, тогда какъ пророкъ Малахія говоритъ только, чтобы израильтяне *помнили* (*зикрў* זִכְרוּ *помните*!) законъ Моисея. Притомъ рѣчь пророка Малахіи о томъ, чтобы Израильтяне помнили этотъ законъ, не связывается съ рѣчью того же пророка о пришествіи Иліи предъ наступленіемъ дня Господня великаго и страшнаго.

Итакъ, богословская часть доказательства о вѣчной обязательности Торы для израильтянъ у Саадіи Гаона оказалась чрезвычайно слабою. Критика, сдѣланная Саадіей Гаономъ, съ философской точки зрѣнія, на возможность отмѣны библейскихъ предписаній также неосновательна и слаба, какъ слабы и не особенно важны были возраженія, высказанныя исповѣдниками другихъ религій [1]).

Саадія Гаонъ, какъ видѣли, говоря о невозможности измѣненія законовъ Моисеевыхъ, указывалъ на неизмѣняемость Божію, какъ свойство Божіе. Въ этомъ состоитъ главная ошибка Саадіи Гаона, равно какъ и другихъ евреевъ-талмудистовъ, которые подражали ему въ этомъ случаѣ.

Христіанскіе ученые отвѣчаютъ на указаное возраженіе евреевъ-талмудистовъ тѣмъ, что оно не имѣетъ никакой силы, потому что здѣсь рѣчь идетъ не о внутреннемъ существѣ Божіемъ, но о внѣшнихъ дѣлахъ Его [2]). Законодатель—Господь Богъ имѣетъ полную власть измѣнять и вовсе отмѣнять, что̀ Ему благоугодно, и послѣ того, какъ Онъ сообщилъ чрезъ Моисея законъ Свой людямъ. Всякій вообще верховный законодатель властенъ издавать другіе законы съ прежними ни мало не согласные. Можно быть другому закону лучшему, чѣмъ законъ Моисеевъ. Многіе ветхозавѣтные люди жили гораздо лучше, чѣмъ указывалъ законъ Моисея

---

[1]) См. Восходъ. 1895 г. апрѣль, стр. 10—11.

[2]) Истинное благочестіе христіанское и проч. переведено.... ключаремъ *П. Алексіевымъ*. Москва. 1768 г., стр. 156.

(Евр. 8, 7), и самъ Моисей, заповѣдуя другимъ отмщать обиду ударомъ руки, или судомъ, будучи крайне обиженъ, молился за враговъ своихъ (Исход, 32, 11—13. 31. Числ. 11, 2. 12, 13. 14, 13. Второз. 21, 7—8. 9, 18. 26. 33 гл. [1]).

„Мысль объ отмѣненіи закона Моисеева и о замѣнѣ его закономъ новымъ нисколько не противорѣчитъ понятію о божественной неизмѣняемости и божественномъ всевѣдѣніи, такъ какъ Богъ, давая законъ чрезъ Моисея, конечно, зналъ, что впослѣдствіи этотъ законъ Имъ же Самимъ будетъ замѣненъ закономъ новымъ въ силу того, что первый законъ окажется уже излишнимъ, такъ какъ онъ служитъ только приготовленіемъ къ Евангельскому закону. Не смотря на несовершенство Моисеева закона, Богъ далъ его людямъ не потому, конечно, будто не зналъ о его несовершенствѣ, а потому, что люди, по ограниченности своей природы, не могли сразу воспринять и усвоить законъ совершеннѣйшій, т. е. Евангельскій. Значитъ, замѣна закона Моисеева закономъ Евангельскимъ зависѣла не отъ недостатка совершенствъ въ Богѣ, а отъ ограниченности человѣческой природы... Ни обрядовый, ни гражданскій законъ Моисеевъ не могли имѣть приложенія внѣ Іерусалима и Палестины, не могли сдѣлаться общими и обязательными для всѣхъ народовъ. Между тѣмъ Христосъ пришелъ возвѣстить Евангеліе царствія для всѣхъ людей и на всѣ времена. Одинъ нравственный законъ Моисеевъ, какъ основывающійся на самой нравственной природѣ человѣка, и какъ совершенно сходный, по существу своему, и даже тожественный съ закономъ Христовымъ (Второз. 6, 5. Лев. 19, 18. Марк. 12, 30—31), могъ соединиться съ послѣднимъ и сохранить въ немъ свое значеніе“ [2]).

---

[1]) Тамъ же, стр. 156.

[2]) См. Пензенскія Епархіальныя Вѣдомости. 1891 г. № 12, стр. 384—385.

Теперь перейдемъ къ догматамъ Моисея Маймонида и хотя кратко передадимъ причины, вызвавшія Маймонида изложить вышеупомянутые догматы о законѣ Моисея.

Припомнимъ, что догматъ о превосходствѣ пророка Моисея предъ всѣми ветхозавѣтными пророками Моисей Маймонидъ составилъ съ цѣлію удержать своихъ единовѣрцевъ отъ увлеченій мухаммеданствомъ. Когда мы будемъ имѣть въ виду отношенія мухаммеданъ къ евреямъ въ Испаніи и въ Африкѣ во время жизни Моисея Маймонида, тогда и два догмата его о законѣ Моисея получатъ для насъ ясное освѣщеніе.

Извѣстно, что мухаммедане признавали и признаютъ до сихъ поръ священныя книги евреевъ и христіанъ поврежденными. Но кромѣ этого они составили, такъ называемую, *теорію отмѣненія*, на основаніи которой утверждаютъ, что всякая послѣдующая книга Божественнаго Откровенія отмѣняла предшествующую. Такимъ образомъ, по мухаммеданской теоріи отмѣненія, законъ Моисеевъ былъ отмѣненъ Псалтирью Давида, а Псалтирь Давида, въ свою очередь, потерпѣлъ отмѣненіе отъ Евангелія Іисуса Христа, а самое Евангеліе, по той же теоріи мухаммеданъ, отмѣнено Кораномъ. Вотъ почему мухаммедане считали свой Коранъ правиломъ вѣры и жизни, какъ послѣднее Откровеніе, послѣ котораго другаго закона уже болѣе не будетъ и быть не можетъ. Хотя эта теорія неосновательна, такъ какъ и въ самомъ Коранѣ нѣтъ основанія для этой теоріи, тѣмъ не менѣе многіе евреи Испаніи и Африки согласились признать Мухаммеда пророкомъ, и постоянно слышали отъ мухаммеданъ, что еврейскія Священныя книги не только повреждены, но и отмѣнены. Посему Маймонидъ рѣшился доказать, что Тора Моисеева, которая находится въ рукахъ Израильтянъ, есть единственное откровенное ученіе, что послѣ Торы Моисея другаго ученія, которое бы отмѣнило его, не могло быть, какъ не могло быть такого ученія и раньше Торы. Выводъ выходилъ у Моисея Маймонида ясенъ:

слѣдовательно, законъ Моисея—законъ совершеннѣйшій и вѣчный.

Мы видѣли фактическія доказательства на то, что маймонидовскій догматъ о вѣчности закона Моисеева не имѣетъ твердой опоры ни въ словахъ самого пророка Моисея, ни въ словахъ другихъ пророковъ Божіихъ. Перемѣну и отмѣненіе многихъ законовъ Моисеевой Торы мы также видѣли. Намъ остается еще указать принципіальные недостатки Моисеевой Торы, и что эта Тора, по своему временному значенію и по своимъ недостаткамъ, давно уступила свое мѣсто закону Евангельскому, абсолютно совершеннѣйшему и вѣчному.

Весь законъ Моисеевъ былъ сѣнію грядущихъ благъ (Евр. 10 1), пѣстуномъ во Христа (Гал. 3, 24. Сравн. Второз. 8, 5). Эти слова св. апостола Павла неопровержимы. Задача пророковъ состояла не въ томъ только, чтобы разъяснять законъ Моисея и развивать его, но указать еще въ немъ присутствіе прообразовъ, относящихся къ пришествію Мессіи, дать понять Израильтянамъ временное значеніе закона Моисеева, и раскрыть самыя подробности явленія въ міръ обѣщаннаго Мессіи, для искупленія грѣшнаго рода человѣческаго.

Проповѣдь пророковъ, говоритъ даже историкъ еврейскій *С. М. Дубновъ*, образуетъ вторую составную часть библейскаго іудаизма и служитъ *существеннымъ дополненіемъ* къ „закону Моисееву“. Если Пятикнижіе является главнымъ образомъ собраніемъ религіозныхъ предписаній, юридическихъ и общественныхъ формулъ и національныхъ историческихъ преданій, (изъ которыхъ большая часть въ настоящее время потеряла всякое значеніе), то „книги Пророковъ“ представляютъ собою кодексъ высшей нравственности, основанной на идеальномъ міросозерцаніи. Пророки выдвигаютъ на первый планъ нравственное совершенство человѣка и общества; ядро религіи, по ихъ ученію, заключается въ Богопознаніи и добрыхъ дѣлахъ, а не во внѣшнихъ

обрядахъ, составляющихъ только шелуху религіи. „Соціальный идеалъ пророковъ — это торжество правды, добра и любви во взаимныхъ отношеніяхъ между различными народами, а также между отдѣльными классами въ каждомъ народѣ (Исаіи 11, 9) [1]).

Ученый Элеръ, излагая теологію ветхозавѣтныхъ пророковъ, о задачахъ пророковъ говоритъ, что пророки способствуютъ болѣе глубокому познанію грѣха, и выставляютъ на видъ необходимость новаго домостроительства спасенія, послѣ того какъ исторія народа показала, что народъ, находясь при ветхозавѣтномъ откровеніи, не достигалъ оправданія предъ Богомъ и цѣли своего избранія [2]).

Такимъ образомъ ученіе ветхозавѣтныхъ пророковъ подготовляло народъ еврейскій къ тому, что законъ Моисеевъ со временемъ уступитъ свое мѣсто другому закону, закону Мессіи.

А что дѣйствительно неисполненіе евреями закона, притомъ всего даннаго имъ отъ Бога закона чрезъ всѣхъ пророковъ, а не одного только Пятокнижія, даннаго имъ чрезъ Моисея, вызвало Новый Завѣтъ или Новый Законъ и отверженіе ветхаго завѣта, на это мы имѣемъ свидѣтельства въ словахъ Самого Законодателя—Бога.

---

[1]) Далѣе идетъ, вѣроятно, Дубновская *переработка* Еврейской исторіи *Д-ра С. Бекка* и *Д-ра Н. Бранна*. То, что по ученію пророковъ усвояется дѣятельности имѣющаго придти Мессіи, С. М. Дубновъ относитъ къ дѣятельности израильскаго народа (Исаіи гл. 2; Мих. гл. 4). См. *Д-ръ С. Беккъ* и *Д-ръ Браннъ*. *Еврейская Исторія* отъ конца библейскаго періода до настоящаго времени. *Переработалъ* и дополнилъ... *С. М. Дубновъ*. Т. I. Одесса. 1896 г., стр. 20—21.

[2]) См. Ветхозавѣтная теологія Элера. Чтенія въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія. Москва. 1875 г. стр. 59. Theologie des Alten Testaments von *Dr. Gust. Fr. Oehler*. Tübingen. 1874 г., т. II, стр. 156—162. Сравн. Обрѣзаніе у Евреевъ. Историко-богословское изслѣдованіе. *В. Соколова*. Казань. 1892 г. стр. 247—249.

Милосердый Господь Богъ заключилъ съ евреями Свой божественный Завѣтъ; евреи обѣщались слушать и исполнять (Исход. 19, 8. 20, 19. 24, 3. 7), но не слушали и не исполняли (2 Цар. 18, 12 по Евр. Библіи). Господь Богъ напоминалъ евреямъ при Синаѣ, что Онъ заключаетъ Свой завѣтъ не съ тѣми только евреями, которые тогда были, но и съ тѣми, которыхъ тогда не было. Ясное дѣло, что съ будущими поколѣніями евреевъ придется Господу Богу говорить чрезъ новыхъ пророковъ, которые, по данному имъ полномочію отъ Господа, будутъ передавать относящіяся къ нимъ статьи договора или завѣта. Наконецъ Господь обѣщаетъ нѣкогда воздвигнуть одного особеннаго пророка, подобнаго Моисею, и требуетъ ему отъ евреевъ полнаго послушанія, угрожая за непослушаніе наказаніемъ (Второз. 18, 15. 18). И вотъ мы слышимъ отъ пророковъ слѣдующія слова.

Св. пророкъ Исаія говоритъ, что ему сказано было Господомъ: „теперь поди, напиши это у нихъ на доскѣ (или на скрижали) и начертай это въ книгѣ, чтобы это осталось *на будущее время, навсегда, на вѣки*; потому что этотъ народъ (еврейскій) непокоренъ, сыны, любящіе обманъ, сыны, не желающіе слушать закона Господня, которые говорятъ прозорливцамъ: „не предузнавайте“, и пророкамъ: „не пророчествуйте намъ истины“, говорите намъ льстивое, пророчествуйте веселое; уклонитесь отъ пути, удалитесь отъ стези, *возмите прочь отъ насъ Святаго Израилева* (Исаіи 30, 8–11). Или еще: „Но вы (евреи) не вспоминаете прежняго и не помышляете о прежнихъ событіяхъ. Вотъ, Я дѣлаю новое; нынѣ оно явится.... Праотецъ твой согрѣшилъ, и защитники твои отпали отъ Меня. За то у начальниковъ святилища Я отниму священство и предамъ Іакова отлученію и Израиля поруганію (Исаіи 43, 18–19. 27). Вотъ, ты призовешь *народъ*, котораго ты не знаешь, и *народы*, которые не знаютъ тебя... (Исаіи 55, 3–4). А сыновей иноземцевъ, присоединившихся къ Господу, чтобы служить Ему, и

любить имя Господне... Я приведу на святую гору Мою, обрадую ихъ въ молитвенномъ домѣ Моемъ: всесожженія ихъ и жертвы ихъ благоугодны Мнѣ будутъ на жертвенникѣ Моемъ; потому что Мой домъ будетъ названъ домомъ молитвы *для всѣхъ народовъ* (Исаіи 56, 6–7). Я открылся тѣмъ, которые Меня не спрашивали, былъ найденъ тѣми, которые не искали Меня (Исаіи 65, 1. Сравн. Исаіи 65, 11–15).

Св. Іеремія пророкъ говоритъ евреямъ отъ лица Божія: слушайте вы слово Господне, домъ Іаковль и всѣ семейства дома Израилева. Такъ говоритъ Господь: какую неправду нашли во Мнѣ отцы ваши, что они удалились отъ Меня, и пошли за суетою, и сами осуетились, а не сказали: гдѣ Господь, Который вывелъ насъ изъ земли Египетской, велъ насъ по пустынѣ, по землѣ степей и пропастей, по землѣ сухой и мрачной, гдѣ никто не проходилъ, и гдѣ не живалъ человѣкъ? Я призвалъ васъ въ землю плодоносную, чтобы вы вкушали ея плоды и ея блага; но вы пришли и осквернили землю Мою и удѣлъ Мой сдѣлали мерзостію" (Іерем. 2, 4–7). Далѣе, Господь хочетъ судиться съ евреями и съ сынами сыновъ ихъ; Онъ говоритъ, что народъ еврейскій, какъ блудница, нарушалъ завѣтъ свой съ Богомъ, служилъ и покланялся чужимъ богамъ. Милосердый Господь звалъ Свой народъ къ Себѣ, но народъ былъ упоренъ въ своемъ заблужденіи, такъ что Господь „видѣлъ всѣ блудныя дѣянія развратной дочери Израиля, и отпустилъ ее, и далъ ей разводное письмо" (Іерем. 3, 8. Сравн. Іерем. 5, 7). Народъ еврейскій не обращаетъ вниманія на слова Мои и на *законъ Мой*, отвергаютъ его (Іерем. 6, 19. 9, 12. 16, 11. 22, 9. 31, 31. 34, 18. Іезек. 5. 6. 7. Осіи 6, 7. 8, 1. Амос. 2, 4). Слушайте слова завѣта сего... проклятъ тотъ человѣкъ, который не послушаетъ словъ завѣта сего, который Я далъ отцамъ вашимъ, когда вывелъ ихъ изъ земли Египетской, изъ желѣзнаго горна, сказавъ: послушайте голоса Моего, и исполняйте все, что Я повелѣваю вамъ, и будете Моимъ народомъ, и Я буду

вашимъ Богомъ (Іерем. 11, 2–4. Сравн. 11, 6–7). Домъ Израиля и домъ Іуды *нарушили завѣтъ Мой*, который Я заключилъ съ отцами ихъ (Іерем. 11, 10. Сравн. Іезек. 20, 27–33).

Св. пророкъ Осія говоритъ, что Господь Богъ людей царства Израильскаго отказался называть Своимъ народомъ „вы не Мой народъ, и Я не буду съ вами“ (Осіи 1, 9). За то, что евреи предавались идолопоклонству, Господь говоритъ, что *прекратитъ* всякое веселіе у нихъ, праздники, новомѣсячія, *субботы*, и торжественныя собранія (Осіи 2, 13). И тому, который былъ не Моимъ народомъ, скажу: ты Мой народъ, а онъ скажетъ: Ты Богъ мой (Осіи 2, 25).

Я милосердія хочу, а не жертвы, и болѣе Боговѣдѣнія, нежели всесожженій (Осіи 6, 6).

Св. пророкъ Іоиль говоритъ, что Богъ дастъ *Наставника правды* (Іоил. 2, 23). На горѣ Сіонѣ и въ Іерусалимѣ будетъ спасеніе (Іоил. 3, 5). И возгремитъ Господь съ Сіона, и дастъ гласъ свой изъ Іерусалима (Іоил. 4, 16. Сравн. 4, 17). Тоже говоритъ и св. пророкъ Амосъ (1, 2).

Словомъ, почти всѣ ветхозавѣтные пророки возвѣщали о такихъ временахъ, когда отверженіе еврейскаго народа за нарушеніе завѣта ихъ съ Богомъ совершится, когда Господь Богъ призоветъ въ завѣтъ съ Собою другіе народы и проч. Особено это ясно возвѣстилъ св. пророкъ Іеремія.

Но странные даютъ отвѣты евреи-талмудисты христіанамъ, когда послѣдніе указываютъ имъ, что Самъ Богъ устами одного изъ великихъ пророковъ, именно устами Іереміи, говорилъ, что настанетъ другая эпоха, когда не будутъ придавать слишкомъ много значенія исходу евреевъ изъ Египта и другимъ, соприкосновеннымъ съ нимъ обстоятельствамъ, напримѣръ законодательству при Синаѣ, а станутъ говорить о другомъ законодателѣ—оправдателѣ и о другомъ законѣ. „Вотъ, наступятъ дни, говорилъ Господь, и возставлю Давиду Отрасль праведную, и воцарится царь, и будетъ благо-

успѣшенъ, и станетъ производить судъ и правду на землѣ. Во дни Его Іуда спасется, и Израиль будетъ жить безопасно; и вотъ имя, которымъ назовутъ Его: „Господь—оправданіе наше“. Посему, вотъ, придутъ дни, говоритъ Господь, когда уже не будутъ говорить: „живъ Господь, Который вывелъ сыновъ Израилевыхъ изъ земли Египетской“; но—: „живъ Господь, Который созвалъ и Который привелъ племя дома Израилева изъ земли сѣверной и изъ всѣхъ земель, куда Я разогналъ ихъ“, и будутъ жить на землѣ своей“ (Іерем. 23, 5–8. Сравн. 16, 14–15). Еще: „и будетъ *Владыка его (Аддиро* אַדִּירוֹ), (т. е. Владыка народа Еврейскаго) изъ него, *и Правитель его* (*у-Мошело* וּמֹשְׁלוֹ) произойдетъ изъ среды его; Я приближу Его къ Себѣ, и Онъ придетъ ко Мнѣ: иначе кто можетъ рѣшиться въ сердцѣ своемъ стать близъ Меня, говоритъ Господь“ (Іерем. 30, 21). Эти слова Божіи ясно напоминаютъ намъ другіе слова Божіи, сказанныя пророку Моисею о другомъ пророкѣ, подобномъ ему (Сравн. Второз. 18, 15. 18). Всѣ эти свидѣтельства Библіи, вопреки самоизмышленнымъ догматамъ и произвольнымъ увѣреніямъ евреевъ-талмудистовъ, говорятъ о томъ, что будетъ другой законоположникъ, выше и превосходнѣе Моисея. *Будетъ и другой законъ*, которому Тора Моисеева, разумѣется, уступитъ свое мѣсто. Объ этомъ тотъ же пророкъ Іеремія говоритъ:

הִנֵּה יָמִים בָּאִים נְאֻם־
יְהוָה וְכָרַתִּי אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל
וְאֶת־בֵּית יְהוּדָה בְּרִית חֲדָשָׁה׃

„Вотъ, придутъ дни, сказалъ Господь, когда Я *заключу* съ домомъ Израиля и съ домомъ Іуды *новый завѣтъ*.

Не такой завѣтъ, который Я заключилъ съ отцами ихъ, когда взялъ ихъ за руку, чтобы вывести ихъ изъ земли Египетской: они нарушили этотъ завѣтъ Мой, хотя Я и оставался въ супружествѣ съ ними, сказалъ Господь; но вотъ завѣтъ, который Я

заключу съ домомъ Израиля послѣ тѣхъ дней, говоритъ Господь:

נָתַתִּי אֶת־תּוֹרָתִי בְּקִרְבָּם
וְעַל־לִבָּם אֶכְתֲּבֶנָּה וְהָיִיתִי
לָהֶם לֵאלֹהִים וְהֵמָּה יִהְיוּ־
לִי לְעָם׃

Я вложу *законъ Мой* внутрь ихъ и на сердцѣ ихъ напишу его, и буду имъ Богомъ, а они будутъ Моимъ народомъ.

И не будутъ болѣе учить другъ-друга и братъ брата, говоря: „познайте Господа“; ибо всѣ они, отъ мала до велика, будутъ знать Меня, сказалъ Господь, потому что прощу беззаконія ихъ и грѣховъ ихъ уже не буду помнить“ (Іерем. 31, 30–33. Сравн. Мих. 7, 19. Іезек. 36, 25–27.

Послѣ этихъ ясныхъ словъ Божіихъ, изреченныхъ устами Іереміи пророка, говорить, что Тора будетъ закономъ вѣчнымъ, что *другаго закона не будетъ*, казалось бы, невозможнымъ дѣломъ. Но евреи-талмудисты съумѣли и здѣсь навести своеобразныя толкованія. Да, говорятъ они, мы утверждаемъ, что Тора или *законъ Моисеевъ* останется *вѣчнымъ* закономъ, неизмѣннымъ, а не *завѣтъ*. Законъ и завѣтъ, продолжаютъ евреи-талмудисты,—это двѣ вещи совершенно различныя между собою, хотя вы, христіане, и утверждаете, что завѣтъ есть законъ.

Такимъ образомъ евреи-талмудисты не соглашаются признавать, что пророкъ Іеремія говоритъ о временахъ Мессіи и о новомъ законѣ или о новой Торѣ, отличной отъ Моисеевой. Они говорятъ, что пророчество Іереміи (23, 8) о томъ, что Господь „созвалъ и привелъ племя дома Израилева изъ земли сѣверной и изъ всѣхъ земель, куда Онъ разогналъ ихъ, и будутъ жить на землѣ своей“,—еще не исполнилось. А мы хотимъ напомнить евреямъ, что это пророчество уже исполнилось во времена Ездры и Зоровавеля. Израильтяне возвратились тогда изъ плѣна вавилонскаго „и стали жить священники и левиты и нѣкоторые изъ народа... въ городахъ своихъ (Ездр. 2, 70. 3, 1). А

слова пророка Іереміи о *завѣтѣ новомъ* исполнились во время Іисуса Христа, Который далъ міру Новый Завѣтъ, запечатлѣвъ его кровію Своею.

Если пророкъ Іеремія говоритъ о Богѣ, что Онъ вложитъ законъ внутрь людей и на сердцахъ ихъ напишетъ его, то здѣсь, говорятъ далѣе евреи, разумѣется не другой или новый какой либо законъ, а тотъ же самый, который данъ Моисею, и который евреи раньше плохо исполняли, т. е. часто удалялись отъ Бога, впадали въ идолопоклонство. Про *новый* же *законъ* ничего не писано. У пророка Іереміи, продолжаютъ возражать евреи-талмудисты, ни о какомъ новомъ законѣ нѣтъ вовсе и рѣчи, а только о новомъ договорѣ. Законъ только одинъ, а договоровъ или завѣтовъ можетъ быть много. И даже во время Моисея ихъ было два: одинъ былъ на горѣ Хоривѣ, а другой —въ землѣ Моавитской (Второз. 28, 69. Левит. 26, 3 и дал.). И вообще, что за упрямое желаніе, говорятъ намъ евреи-талмудисты, отожествлять договоръ въ собственномъ смыслѣ съ ученіемъ, какъ собраніемъ законовъ и правилъ для жизни? между договоромъ и ученіемъ существуетъ одна только механическая связь. Богъ говоритъ намъ какъ бы такъ: Если вы, евреи, исполните и будете слѣдовать Моему ученію, то и Я исполню Мои обѣщанія, а если нѣтъ, то обвиняйте себя; не будете имѣть никакого успѣха въ жизни и споткнетесь на каждомъ шагу. Эта мысль, говорятъ евреи-талмудисты, пространно излагается въ книгѣ Левитъ (глав. 26), или въ первомъ договорѣ на горѣ Синайской или Хоривѣ, и въ книгѣ Второзаконія (глав. 28), или во второмъ договорѣ, въ землѣ Моавитской. И помимо этихъ двухъ завѣтовъ, заключенныхъ Богомъ при посредствѣ Моисея, съ евреями, было еще много другихъ завѣтовъ Бога: съ Ноемъ, Авраамомъ, Исаакомъ и Іаковомъ. Но въ собственномъ смыслѣ *ученіе или Тора*, какъ цѣлая система узаконеній религіозно-нравственныхъ, аграрно-экономическихъ и соціально-политическихъ,—такое *ученіе* было и есть

только *одно*. Пригодно ли это ученіе къ настоящей жизни, заканчиваютъ евреи-талмудисты свою защиту, или многое въ немъ устарѣло и многое требуетъ усовершенствованія,—это вопросъ другой.

Постараемся дать отвѣтъ и надлежащее разъясненіе на возраженія, которыя мы сейчасъ выслушали.

Если мы—христіане утверждаемъ, что *законъ* и *завѣтъ* имѣютъ одно значеніе [1]), то не безъ основанія, конечно, и не иначе, какъ на основаніи словъ Библіи. А какое основаніе приводятъ въ защиту своихъ словъ евреи-талмудисты? Соображенія своего разума. Это очень понятно, говорятъ они: договоръ (или завѣтъ) не то, что законъ. Послѣ этого христіане перестаютъ понимать евреевъ-талмудистовъ.

Въ самомъ дѣлѣ: положимъ, что вы заключили съ евреями-талмудистами *договоръ*, написали актъ, въ которомъ изложили нѣкоторые пункты или условія договора. Спрашивается: обязательны для евреевъ-талмудистовъ и для васъ эти пункты или условія? должны ли они служить до извѣстнаго условленнаго срока для той и другой стороны священнымъ *закономъ*, или нѣтъ? Конечно, эти условія служатъ закономъ, хотя въ обыкновенной жизни ихъ называютъ договоромъ.

Очевидно, названіе закона придается людьми и правиламъ договора не со вчерашняго и не съ третьяго дня, а давно, съ появленія самаго закона, изъ подражанія библейскому словоупотребленію въ подобныхъ случаяхъ. „И построилъ я домъ имени Господа Бога Израилева. И я поставилъ тамъ ковчегъ, въ которомъ *завѣтъ Господа* (בְּרִית יְהוָה), который заключилъ Онъ съ сынами Израилевыми (2 Парал. 6, 10. 11). Ясное дѣло, что здѣсь подъ словомъ завѣтъ (*беритъ*) разумѣется книга закона Моисеева. Сравн. Исход. 24, 7. 34, 27. Второз. 29, 8. 31, 26.

---

[1]) См. Моисеево законодательство по ученію Библіи и по ученію Корана. Протоіерея Евѳимія Малова. Казань 1890 г. стр. 160—180.

Евреи забываютъ, будто, что самый же *законъ Моисея* отожествляетъ себя *съ завѣтомъ*. Пятокнижіе Моисея, — каковой книгѣ евреи и придаютъ названіе *закона* полнаго, неизмѣннаго и никогда не имѣющаго измѣниться [1]),—называется въ одинаковой силѣ какъ *книгою закона* (*сéферъ гаттора́* סֵפֶר הַתּוֹרָה), также равно и *книгою завѣта* (*сéферъ габбери́тъ* סֵפֶר הַבְּרִית) потому что эти книги Моисеевы, въ особенности, содержатъ исторію и условія завѣта, или союза, заключеннаго Богомъ съ евреями, ибо онѣ ясно поучаютъ евреевъ, какъ они должны жить, чтобы угождать Богу [2]). Все это подтверждается словами же закона: Онъ, (Моисей) взялъ *книгу союза* (или завѣта וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית Исх. 24, 7) и прочиталъ ее вслухъ народу; и они сказали: все, что̀ сказалъ Господь, сдѣлаемъ и будемъ послушны. Возьмите *книгу поученія* (или *закона*. Второз. 31, 26). Вообще завѣта или договора безъ правилъ или законовъ и представить нельзя.

И св. пророкъ Іеремія называетъ законъ новый *завѣтомъ новымъ*, и противополагаетъ его *завѣту* или *закону ветхому*, полученному на Синаѣ, по выходѣ евреевъ изъ Египта (Іерем. 31, 30–31).

Особенно яснымъ становится тожественность словъ *завѣта съ закономъ* именно Моисеевымъ изъ слѣдующаго повелѣнія Божія св. пророку Іереміи (11, 1–8): „Было слово господне къ Іереміи слѣдующее: слушайте слова *завѣта сего* (הַבְּרִית הַזֹּאת), и передайте ихъ іудеямъ и жителямъ Іерусалима, и скажи имъ: такъ говоритъ Господь Богъ Израилевъ: проклятъ тотъ человѣкъ, который не послушаетъ словъ *завѣта сего* [3]), *который Я далъ отцамъ вашимъ, когда вывелъ ихъ изъ земли Египетской*, изъ желѣзнаго горна, сказавъ: послушай-

---

[1]) См. Пространный еврейскій катихизисъ, *Сегаля* стр. 39

[2]) См. Тамже, стр. 43.

[3]) А въ книгѣ Второз. (27, 26) сказано: проклятъ, кто не устоитъ въ словахъ *закона сего* (הַתּוֹרָה הַזֹּאת).

тесь голоса Моего, и исполняйте все, что̀ Я повелѣваю Вамъ, и будете Моимъ народомъ, и Я буду вашимъ Богомъ, чтобы исполнилась клятва, которою Я клялся отцамъ вашимъ, дать имъ землю, гдѣ течетъ молоко и медъ, какъ это есть нынѣ. И отвѣчалъ я, сказавъ: такъ, Господи! И сказалъ мнѣ Господь: провозгласи всѣ словеса сіи въ городахъ Іудеи и на улицахъ Іерусалима, говоря: слушайте слова завѣта сего и исполняйте ихъ; ибо ясно предостерегалъ Я отцевъ вашихъ съ того дня, какъ Я вывелъ ихъ изъ земли Египетской, до сего дня, безпрестанно подтверждалъ имъ, говоря: „слушайтесь гласа Моего“. Но они не слушались и не преклонили уха своего, а каждый поступалъ по упорству лукаваго сердца своего; и Я навелъ на нихъ *все сказанное въ завѣтѣ семъ*, который Я повелѣлъ исполнять, а они не исполняли“. (Сравн. Исход. 19, 5. 8. 24, 3. 7. 8. 34, 27. Второз. 4, 31. 5, 24. 7, 12. 29, 8—15. 24. 31, 9. 12. 16. 20. 24. 26. и др.) [1]).

Ежели ты скажешь, что завѣтъ не есть законъ, а есть только договоръ словесный, и союзъ, или сильная связь между однимъ человѣкомъ съ другимъ, и что доказательствомъ сему служитъ заключеніе завѣта Авимелеха съ Авраамомъ, то посмотри,—говоритъ одинъ еврей братьямъ своимъ,—въ книгѣ *Сидуръ*, въ Германіи изданной, которая составлена въ древнія времена великими людьми, въ молитвѣ Шабашъ Ханука, въ концѣ, тамъ ясно сказано: „Законъ (*датъ* דָּת) новый обновитъ“. А словомъ *датъ* (דָּת) означается не завѣтъ, а законъ, какъ извѣстно всякому (Есѳ. 1, 19) [2]). Равно

[1]) Прекрасное также находится разъясненіе тожественности словъ *завѣта* и *закона* въ житіи Кирилла и Меѳодія, гдѣ ведется разговоръ Кирилла (Константина) съ іудеями. См. Акаѳистъ святымъ учителемъ словенскимъ Меѳодію и Кириллу. Изд. 2. Петербургъ. 1888 г. стр. 58—63.

[2]) См. Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Von Prof. Dr. *Jacob Levy*. Leipzig. 1876 г. т. I, стр. 431: *датъ* דָּת законъ, также: религія; іудейскій законъ, Моисеевъ.

также и раввинъ, сочинитель книги Гуръ-Арье, въ книгѣ своей „*Тиферетъ Израель*“ (תִּפְאֶרֶת יִשְׂרָאֵל) т. е. Красоты Израильскія въ отвѣтѣ объ измѣненіи нѣкоторыхъ словъ во Второзаконіи (отвѣтъ XLIII) говоритъ, что *тора* תּוֹרָה (Законъ) есть тоже, что и *беритъ* בְּרִית (Завѣтъ) [1]).

Протоіерей **Е. Маловъ.**

[1]) См. Путь очищенный къ познанію истинной вѣры, собранный.... *Ошеромъ Темкинымъ*. Спб. 1835 г. стр. 33—34.

БЫТЪ

ПАТРІАРХОВЪ ЕВРЕЙСКАГО НАРОДА*).

Промыслъ Божій въ жизни патріарховъ.

Народъ еврейскій въ ветхозавѣтныя времена, какъ народъ избранный, находился подъ особымъ водительствомъ Промысла Божія. Богъ, „создалъ“ Себѣ этотъ народъ въ то время, когда почти весь родъ человѣческій готовъ былъ снова погибнуть въ безднѣ грѣха подобно допотопному міру; создалъ путемъ чрезвычайныхъ дѣйствій Своего Промысла и далъ ему высокое назначеніе—послужить благословеніемъ всѣхъ народовъ земли чрезъ имѣющее произойти отъ него обѣтованное „Сѣмя жены“. Время великихъ еврейскихъ патріарховъ есть по преимуществу періодъ особеннаго воздѣйствія Божественнаго Промысла. Происхожденіе многочисленнаго народа отъ двухъ безплодныхъ и престарѣлыхъ людей —Авраама и Сарры [1]), постоянная забота о нарождав-

---

*) См. Прав. Собес. 1900 г. іюнь.

[1]) Въ безплодіи женъ патріарховъ свв. отцы церкви усматриваютъ особую Божественную попечительность. „Мы не можемъ заподозрить ихъ жизни, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ, и сказать, что неплодство ихъ было слѣдствіемъ грѣховъ. Должно удивляться премудрости Божіей, которая примѣромъ неплодныхъ и устарѣвшихъ пріучаетъ нашъ умъ къ вѣрѣ, что Дѣва родитъ Владыку“ (Бес. XLIX, §§ 1 и 2, стр. 541—542). Тоже Блаж. Ѳеодоритъ „Библейскіе ветхозавѣтные факты по толкованіямъ свв. отцовъ и учителей церкви“, В. Протопопова, стр. 84.

шемся племени, постоянная охрана его въ новой землѣ отъ сосѣднихъ народовъ и особое попеченіе о немъ, когда ему угрожала опасность погибнуть подъ давленіемъ болѣе сильныхъ въ культурномъ отношеніи племенъ,—все это свидѣтельствуетъ о особомъ водительствѣ Промысла Божія. Позднѣйшіе писатели еврейскіе особенно указываютъ на это Божіе водительство. Избравъ праотца *„изъ среды народовъ, смѣшанныхъ въ единомысліи зла“* (Неем. 9, 7; Прем. Солом. 10, 5), Богъ вывелъ его оттуда, обѣщалъ землю, по которой водилъ, и размножилъ его потомство (I. Нав. 24, 2–4; Псал. 104, 8–10; Прем. Іис. Сир. 44, 20. 24). Его рука была съ патріархами *„на всѣхъ путяхъ“* (Осія 12, 2), *„ущедряя и обогащая ихъ“* (Прем. Солом. 10, 10 и Прем. Іис. Сир. 44, 26). „Дивно и чудно“, говоритъ св. Златоустъ, „какъ Богъ утверждаетъ безопасность своихъ рабовъ чрезъ такія обстоятельства, которыя, повидимому, противны, враждебны имъ.... Огражденные десницею Божіею эти изгнанники становились сильнѣе изгнавшихъ, обиженные одерживали верхъ надъ обидѣвшими. Уразумѣвай изъ этихъ событій, какъ они пользовались великою помощью свыше“ [1])....

Въ чемъ же сказалось это Божественное промышленіе о патріархахъ? Какъ оно вліяло на складъ разныхъ формъ патріархальной жизни? Бытописатель подробно описываетъ намъ исторію призванія Авраама и постепенное духовное воспитаніе патріарховъ.

Въ то время, когда забвеніе истиннаго Бога и всякаго рода беззаконіе, выразившееся въ безнравственныхъ и омерзительныхъ культахъ Бела и Белиты, проникли въ Месопотамію къ евфратскимъ семитамъ, и даже въ семейство Ѳарры, отца Авраама, въ это время Творецъ и Промыслитель міра въ погибавшемъ человѣчествѣ избираетъ изъ всѣхъ людей Авраама и сообщаетъ ему свои обѣтованія (Дѣян. 7, 2). Это и

---

[1]) Бесѣда LI, § 3, стр. 554; бесѣда LII, §§ 1 и 3, стр. 557 и 562.

было основаніе богоизбраннаго народа. (Іис. Нав. 24, 2–3; Прем. Солом. 10, 5). Авраамъ долженъ былъ оставить свою родину и домъ своего отца и идти въ неизвѣстную для него землю. Въ Харанѣ патріархъ вторично получаетъ откровеніе Божіе и поясненіе данныхъ обѣтованій о будущей судьбѣ его и его потомства (Быт. 12, 1–3). Съ человѣческой точки зрѣнія Авраамъ ничего не выигрывалъ, а, напротивъ, все терялъ чрезъ это переселеніе. Путешествіе было трудно и опасно, будущее не ясно, предстоящая выгода не осязательна. но Авраамъ повиновался Божественной волѣ..... „Богъ сказалъ, чтобы онъ оставилъ все, и родство, и домъ, —и онъ оставилъ; сказалъ, чтобы онъ шелъ въ землю, которой не зналъ,—онъ послушался“ [1]). Чѣмъ болѣе удалялся Авраамъ отъ дома и родныхъ, тѣмъ болѣе онъ приближался къ Богу; чѣмъ меньше могъ разсчитывать на другихъ, тѣмъ болѣе опирался на верховную помощь. Съ этого момента и начинается странствованіе еврейскихъ патріарховъ подъ непосредственнымъ водительствомъ Бога.

Прежде всего надо сказать о странѣ, куда переселились патріархи, о странѣ, которая была обѣщана потомству патріарховъ—о землѣ ханаанской. Назначеніе этой земли исходило изъ премудрыхъ плановъ Божественнаго Промысла, направлявшаго еврейскій народъ, а чрезъ него и все человѣчество, ко спасенію во Христѣ. Съ одной стороны своимъ географическимъ положеніемъ она изолировала новыхъ поселенцевъ отъ окружающихъ ихъ языческихъ племенъ, преданныхъ политеизму и нравственной порчѣ. Безопасность ея обезпечивалась самой природой границъ ея: безводная пустыня, безбрежное море и глубокая долина дѣлали ее почти неприступной для завоеваній. Тамъ истинная религія могла безпрепятственно процвѣтать среди избраннаго народа. Но вмѣстѣ съ тѣмъ страна эта со-

[1]) Св. Іоаннъ Златоустъ. Бесѣда XXXI, § 5, т. IV, кн. 1, стр. 332.

прикасалась какъ бы со всѣми тремя частями тогдашняго свѣта и была какъ бы сосредоточіемъ, изъ котораго въ опредѣленное время свѣтъ могъ распространиться во всѣ окружающія страны. Выгоднѣе этого положенія для народа, которому Промыслъ судилъ быть „свѣтомъ для народовъ“, не могла бы представить ни одна еще страна на земномъ шарѣ. Правда, мы видѣли, что эта земля, по своему физическому характеру, оказалась для патріарховъ не совсѣмъ гостепріимной. Но это объясняется тѣмъ, что въ патріархальное время въ своихъ лучшихъ мѣстахъ она была занята другими народами; кромѣ того, она еще только начинала свою историческую жизнь и не была воздѣлана.

Всматриваясь во внутреннюю жизнь патріарховъ, нельзя не замѣтить, что она представляла изъ себя самый тѣсный союзъ человѣка съ Богомъ. Жизнь патріарховъ по возвышенности и чистотѣ ихъ вѣры, по непрестанному руководительству Промысла Божія, представляла собой такой высоконазидательный образецъ осуществленія высшихъ добродѣтелей, что, вслѣдствіе этого, она получила прообразовательное значеніе по отношенію къ многимъ тайнамъ въ будущихъ судьбахъ домостроительства Божія въ мірѣ. Вся эта эпоха съ ея представителями-патріархами есть прообразовательная сѣнь грядущихъ временъ церкви и міра. Такъ смотрѣли на нее новозавѣтные писатели и свв. отцы церкви и въ объясненіи этой ея стороны видѣли главную цѣль своихъ толкованій жизни патріарховъ. Правда, въ концѣ патріархальной исторіи можно подмѣтить нѣкоторое проявленіе страстей и пороковъ, но и въ этой темной сторонѣ жизни родоначальниковъ еврейскаго народа можно усмотрѣть тайные пути Провидѣнія, какъ это мы и покажемъ.

Бытъ еврейскихъ патріарховъ въ Ханаанѣ былъ окруженъ самой искренней религіозностью. Всѣ важныя перекочевки совершались патріархами съ Божественнаго повелѣнія. Іаковъ, по повелѣнію Божію, по-

селяется въ Веѳилѣ (— 35, 1), съ Божественнаго же разрѣшенія переселяется онъ, по случаю голода, въ Египетъ (46, 1—4), а нѣсколько раньше тотъ же Божественный голосъ запрещаетъ Исааку ходить туда (26, 1—2). Іегова многократно являлся всѣмъ патріархамъ при разныхъ обстоятельствахъ жизни и различнымъ образомъ. Бо́льшаго числа богоявленій (десяти) удостоился великій патріархъ Авраамъ. Одно изъ нихъ было ему еще въ Урѣ халдейскомъ (Быт. 15, 7 срав. кн. Дѣян. 7, 2—3), одно—въ Харранѣ (12, 1—3) и восемь въ землѣ обѣтованной [1]). Исааку было два богоявленія—въ Гераръ (26, 2—5) и Вирсавіи (26, 24), и одно черезъ жену, Ревекку, которой дано было откровеніе о разной судьбѣ потомства его дѣтей (25, 23). Въ разное время шесть разъ являлся Іегова и странствующему патріарху Іакову. Первое богоявленіе было ему на пути въ Месопотамію, въ Веѳилѣ (28, 13—15), второе—во время пребыванія у дяди Лавана (31, 3. 11—13 сравн. 32, 9), третье—на обратномъ пути (32, 24—29), четвертое—въ Сихемѣ (35, 1), пятое—въ Веѳилѣ (35, 9—13), а послѣднее въ Вирсавіи предъ переселеніемъ въ Египетъ (46, 2—4) [2]). Во всѣхъ этихъ богоявленіяхъ про-

[1]) Въ Сихемѣ (12, 6—7), въ Веѳилѣ (13, 14—17), три богоявленія у дубравы Мамре, въ Хевронской долинѣ (15, 1—21; 17, 4—8 и 18, 1—17), въ Герарѣ (21, 12—13), въ Вирсавіи (22, 1) и на горѣ Моріа (22, 15—18).

[2]) Іосифъ Флавій въ вопросѣ о богоявленіяхъ патріархамъ въ сравненіи съ библейскимъ повѣствованіемъ допускаетъ довольно значительныя уклоненія, какъ въ числѣ ихъ, такъ равно и въ ихъ содержаніи. Такъ онъ говоритъ только о четырехъ явленіяхъ Бога Аврааму, совершенно опуская первыя шесть (даже наиболѣе важное богоявленіе въ Харранѣ) именно такъ, — упоминаетъ только о двухъ богоявленіяхъ у Мамрѣ (Іудейскія древности, кн. 1, гл. X, § 2, стр. 39 и гл. XI, §§ 2—3, стр. 41—42), въ Вирсавіи—повелѣніе принести въ жертву сына (ibid. гл. XIII, § 1, стр. 47) и на горѣ Моріа) ibid. § 4, стр. 48—49); передаетъ объ одномъ богоявленіи Исааку и притомъ несогласно съ кн. Бытія, приписывая отвѣтъ Бога о близнецахъ не Ревеккѣ, а самому патрі-

являлась особая близость Іеговы къ патріархамъ. Являясь въ разное время Онъ или давалъ имъ свои повелѣнія, или предсказывалъ о имѣющихъ произойти событіяхъ въ ихъ семейной жизни, или ободрялъ и поддерживалъ упадавшій ихъ духъ. Но главная цѣль богоявленій и основной предметъ Божественныхъ откровеній состоялъ въ предсказаніи событій отдаленныхъ. Іегова всегда устремлялъ духовный взоръ патріарховъ въ будущія времена. Онъ предсказывалъ о происхожденіи отъ нихъ многихъ народовъ и царей, о необыкновенномъ размноженіи ихъ потомства, о дарованіи ему земли ханаанской и о благодатномъ благословеніи черезъ нихъ всѣхъ племенъ земныхъ. Патріархъ Авраамъ при явленіи Іеговы въ Урѣ халдейскомъ получаетъ повелѣніе оставить родину (Дѣян. 7, 3), при явленіи въ Вирсавіи — принести въ жертву единороднаго сына (Быт. 22, 1). Исааку при явленіи въ Герарѣ запрещено было идти въ Египетъ (26, 2). Іаковъ по повелѣнію Божію возвращается изъ Халдеи на родину (31, 3), а потомъ переселяется въ Египетъ (46, 3). Въ первое богоявленіе (изъ трехъ) у дубравы мамврійской Іегова предсказываетъ Аврааму о рожденіи у него сына отъ Сарры (15, 2–6), въ третье (тамъ же), явившись въ видѣ трехъ странниковъ, Господь открываетъ патріарху скорую гибель нечестивыхъ городовъ (18, 17–21). Предсказывая патріархамъ будущее величіе и многочисленность ихъ потомства, Господь благоволилъ при мамврійскомъ явленіи открыть Аврааму и предстоящее 400-лѣтнее рабство его въ землѣ чужой, а также и чудесное освобожденіе отъ него (15, 13–14).

Мѣста богоявленій и продолжительныхъ остановокъ освящались патріархами поставленіемъ жертвенниковъ и жертвами (12, 7; 13, 18 и пр.).

арху (ibid. гл. XVIII, § 1, стр. 54); сокращаетъ до трехъ и явленія Іакову, (видѣніе лѣстницы — ibid. гл. XIX, §§ 1—2, стр. 58, бореніе съ Богомъ, гл. XX, § 2, стр. 66—67 и предъ отправленіемъ въ Египетъ ibid. кн. II, гл. VII, §§ 2—3, стр. 96).

Патріархамъ пришлось занять въ Ханаанѣ маловодныя и безводныя мѣста. И въ этомъ случаѣ рука Промысла Божія поддерживала ихъ существованіе, то указуя имъ источники водные (21, 15—19; 26, 32), то посылая обильный урожай (26, 12), то необыкновеннымъ образомъ умножая приплодъ ихъ стадъ (31, 7—13) и пр. Златоустъ указываетъ на такую „благоизобрѣтательность Премудрости Божіей и необычайную и безпредѣльную силу промышленія, какое Богъ явилъ въ отношеніи къ патріархамъ. Такъ, по причинѣ сильнаго голода Авраамъ не въ состояніи былъ болѣе жить въ Ханаанѣ, долженъ былъ отправиться въ Египетъ, и вдругъ сталъ богатъ, и не просто богатъ, но „зѣло“, и не „скоты“ только, но „и сребромъ и златомъ“. Видишь ли каково Промышленіе Божіе? Пошелъ искать облегченія отъ голода, и возвратился, не только спасшись отъ голода, но и стяжавъ великое богатство и несказанную славу“ [1]).—Среди многочисленныхъ ханаанскихъ племенъ кочевавшій еврейскій родъ былъ одинокъ; его могли бы окружающіе сосѣди угнетать и преслѣдовать. Но Божественный Промыслъ и въ этомъ случаѣ покровительствовалъ беззащитнымъ еврейскимъ патріархамъ. Съ одной стороны онъ ободряетъ и поддерживаетъ упадавшій духъ патріарховъ. Такъ, Богъ является Аврааму, послѣ его побѣды надъ Кедорлаомеромъ, когда одинокій патріархъ имѣлъ основаніе опасаться преслѣдованій со стороны могущественнаго царя, и успокоиваетъ его: *„не бойся Авраамъ; Я твой щитъ; награда твоя будетъ весьма велика“* (15. 1). „Я, который привелъ тебя сюда, который освободилъ отъ опасностей въ Египтѣ, Я защищаю тебя, я подвизаюсь за тебя, Я побораю по тебѣ, Я промышляю о тебѣ и все тяжкое содѣлываю для тебя легкимъ“ [2]). Является

---

[1]) Бесѣда на кн. Бытія XXXIII, §§ 1 и 2, т. IV, кн. 1, стр. 354—355.

[2]) Златоустъ. Бесѣда XXXVI, § 4, стр. 394.

Господь и Исааку, когда послѣдній былъ стѣсненъ Авимелехомъ, царемъ герарскимъ, и находился въ тяжеломъ положеніи, утѣшаетъ его: „*Я Богъ Авраама, отца твоего*, говоритъ Онъ, *не бойся, ибо Я съ тобою*“...., (26, 24, сравн. 12, 7; 13, 14 и пр.). Тотъ же голосъ ободряетъ и патріарха Іакова, когда онъ опасался преслѣдованія отъ ханаанскихъ племенъ за избіеніе Симеономъ и Левіемъ сихемлянъ (35, 5). Съ другой стороны, Богъ вразумлялъ царей и отдѣльныхъ личностей, когда они намѣрены были причинить непріятность еврейскимъ патріархамъ, посылалъ на нихъ наказанія, когда они притѣсняли Его избранниковъ. Онъ „*поражаетъ тяжкими ударами фараона и домъ его за Сару, жену Авраама*“ (12, 17); Онъ наказываетъ безплодіемъ Авимелеха и весь герарскій народъ за то, что царь хотѣлъ было взять Сарру себѣ въ жены (20, 3–7); Онъ является ночью къ Лавану и предостерегаетъ его не вредить патріарху Іакову: „*берегись, не говори Іакову ни добраго, ни худаго*“ (31, 24–29).—Словомъ, вся жизнь патріарховъ еврейскихъ была окружена самымъ очевиднымъ небеснымъ покровительствомъ: — начиная событіемъ сверхъестественнаго рожденія Исаака отъ безплодныхъ и престарѣлыхъ родителей и кончая послѣднимъ вздохомъ патріарха Іакова, когда онъ, окруженный уже многочисленнымъ потомствомъ, пророчески созерцаетъ будущее своего народа — вся эта патріархальная исторія представляетъ безконечный рядъ явныхъ дѣйствій Божественнаго Промысла.

Если въ концѣ разсматриваемой эпохи мы и встрѣчаемъ въ размножившемся потомствѣ Авраама проявленіе пороковъ и упадокъ нравственной жизни, то и эти темныя дѣла сыновъ Іакова были направлены Промысломъ къ пользѣ Израиля.

Обращаетъ на себя вниманіе самовольное избіеніе сыновьями Іакова сихемлянъ. Но и въ этомъ неблаговидномъ поступкѣ нельзя не видѣть пользы. Если бы Израиль принялъ мирныя предложенія сихемлянъ, то онъ, малый числомъ и средствами, былъ бы поглощенъ

многочисленными и болѣе культурными туземцами. Такимъ образомъ, Симеонъ и Левій избавили зарождающійся еврейскій народъ отъ вѣрной гибели, которая грозила ему отъ дружбы и родства съ ханаанскими племенами [1]). — Странными представляются на первый взглядъ и дѣла Іуды, сына Іакова (Быт. 38 гл.). Но нѣтъ, конечно, основанія предполагать въ Ѳамари какую-то страсть къ малолѣтнему Шелѣ или къ старому Іудѣ; въ ней обнаружилось тайное предчувствіе грядущихъ судебъ ея потомства отъ Іуды. „Ѳамарь, говоритъ Златоустъ, рѣшилась обманомъ раздѣлить ложе съ свекромъ и отъ него родить дѣтей,—не ради похоти плотской,—нѣтъ, а для того, чтобы не остаться безъ имени (потомства). Въ этомъ дѣлѣ было и промышленіе Божіе; почему намѣреніе ея и исполнилось на самомъ дѣлѣ.... Она служила въ этомъ случаѣ орудіемъ Промысла,—почему и она не подверглась какому-либо порицанію, и Іуда не преданъ осужденію. Отсюда, простираясь далѣе, увидишь, что отъ дѣтей, родившихся у него, ведетъ родъ І. Христосъ“ [2]).

Всегда обращало на себя вниманіе своей повидимому темной стороной въ патріархальной исторіи—извѣстное кровосмѣшеніе Лота. Но, по словамъ св. Иринея Ліонскаго, „мы не должны опрометчиво ставить въ вину тѣ дѣйствія, которыхъ Писаніе не осудило“ [3]). Это были еще начальныя, первобытныя времена человѣчества, когда всѣ хотѣли чрезъ продолженіе своего рода сохранить память о себѣ. Съ этой точки зрѣнія поступокъ дочерей Лотовыхъ не заслуживаетъ осужденія. Божественное Писаніе оправдываетъ и Лота, неоднократно называя его „праведникомъ“ (Прем. Солом. 10, 6 и 19, 16; 2 Петр. 2, 7–8) [4]).

---

[1]) Митр. Филаретъ „Записки, руководствующія къ основательному разумѣнію книги Бытія“, часть 3-я, стр. 82.

[2]) Бесѣда LXII, § 1, стр. 661—662.

[3]) „Библейскіе ветхозавѣтные факты“, стр. 82, прим. 3.

[4]) Св. Ириней кромѣ этого находитъ въ этой исторіи таинственный смыслъ „прообразъ будущаго“. Этотъ „смыслъ

Упомянемъ еще о злодѣяніи сыновей Іакова при продажѣ Іосифа. Но и братья, продавая Іосифа измаильтянамъ, несознательно, исполняли высшую волю Промысла, который направлялъ своей избранный родъ въ Египетъ, чтобы тамъ онъ, воспитавшись въ нѣдрахъ самаго цивилизованнаго народа въ мірѣ (притомъ безъ опасенія слиться съ нимъ, потому что египтяне сильно чуждались всѣхъ другихъ народовъ, какъ нечистыхъ), могъ возрасти въ цѣлый народъ, чтобы затѣмъ занять свое всемірно-историческое положеніе въ человѣчествѣ въ качествѣ свѣта для него. Такимъ образомъ, проданный Іосифъ спасъ домъ своего отца не только тѣмъ, что далъ ему ѣсть, но еще болѣе тѣмъ, что не далъ ему погибнуть въ дебряхъ древняго Ханаана [1]). Событія изъ жизни Іосифа были какъ бы тѣнью далекаго будущаго. „Іосифъ, по словамъ св. Ефрема Сирина, своею жизнью и спасеніемъ своего семейства отъ голода былъ истиннымъ образомъ Сына Божія, Владыки своего“ [2]).

Священникъ **П. Сысуевъ.**

событія съ Лотомъ состоялъ въ томъ, что Сынъ Отца всего совокупился и соединился съ плотію, и чрезъ сіе соединеніе двѣ синагоги, т. е. двѣ церкви произвели отъ своего Отца живыхъ чадъ Живому Богу“ (Тамъ же, стр. 82).

[1]) „Промыслъ Божій въ исторіи человѣчества“, Лопухина, глава IV, стр. 75—80.

[2]) „Библейскіе ветхозавѣтные факты“, стр. 119.—Св. Ефремъ Сиринъ въ своемъ словѣ „О прекрасномъ Іосифѣ“ указываетъ на Божественный Промыслъ въ жизни этого патріарха и объясняетъ его прообразъ въ отношеніи Іисуса Христа. Ibid., стр. 117—119. Тоже см. въ „Запискахъ на кн. Бытія“ митрополита Филарета, часть III, стр. 129—130.

УСТРОЙСТВО ЦЕРКОВНАГО УПРАВЛЕНІЯ

ВЪ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОМЪ ПАТРІАРХАТѢ.

Константинопольскій патріархъ.

Вселенскій константинопольскій патріархъ, по выраженію одного документа (устава о священномъ Сѵнодѣ) — „высшій духовный вождь церкви и народа“, „вождь и глава всего подчиненнаго вселенскому престолу клира“ (чл. 1, гл. В и Г). Онъ управляетъ церковію при посредствѣ двухъ правительствующихъ учрежденій: Священнаго Синода, который вѣдаетъ дѣла духовныя, и Постояннаго Смѣшаннаго Народнаго Совѣта, который вѣдаетъ свѣтскія дѣла церкви. Патріархъ предсѣдательствуетъ въ засѣданіяхъ того и другого правительственнаго учрежденія, но оба они, какъ увидимъ, имѣютъ довольно независимую власть.

Священный Синодъ [1]).

Священный Синодъ, по уставу его, есть высшая духовная власть надъ всѣми христіанскими народами, управляемыми патріархомъ, (*Ἱερὰ Σύνοδος-Θεορεῖται πάντοτε η πνευματικη Ἀρχὴ* чл. 1).

Обязанности и права Св. Сѵнода опредѣляются въ 1 членѣ устава слѣдующимъ образомъ: Свящ. Сѵнодъ,

[1]) Мы будемъ говорить о Синодѣ только на основаніи „Общихъ уставовъ“, изданныхъ въ 1888 году. *Κανονισμοι*, изданные въ патріаршество Константина, мы не будемъ пока имѣть въ виду.

состоящій изъ 12 митрополитовъ вселенскаго патріаршаго престола, *управляя* подъ предсѣдательствомъ вселенскаго патріарха.., долженъ принимать всякую заботу и соучастіе во всѣхъ духовныхъ дѣлахъ народа, по священнымъ церковнымъ канонамъ. Частнѣе, онъ вѣдаетъ дѣла о смѣщеніи и опредѣленіи епископовъ на вдовствующія каѳедры; онъ заботится объ общемъ улучшеніи, поддержаніи или (по нуждѣ) упраздненіи монастырей—и столичной народной богословской школы; онъ долженъ бдительно наблюдать за охраной православныхъ христіанъ отъ всякаго обольщенія посторонняго, могущаго извратить ихъ религіозныя убѣжденія или склонить къ перемѣнѣ исповѣданія;—онъ долженъ ставить здѣсь въ царствующемъ городѣ и во всѣхъ провинціяхъ имперіи достойныхъ и искусныхъ священниковъ...; онъ издаетъ и распространяетъ книги, какія найдетъ необходимымъ одобрить, и руководства къ просвѣщенію клира и оглашенію христіанъ, для каковой цѣли въ патріархіи должна быть и типографія, и т. д.

Такое опредѣленіе правъ и обязанностей Сунода очень недостаточно. О постановленіи добрыхъ священнослужителей заботится и Протосинкеллія; распространеніемъ книгъ, охраной вѣроученія и т. п. вѣдаетъ и Центральная Церковная Эпитропія; за школами поблюдаетъ и Педагогическая Эпитропія.

Точнѣе, на основаніи протоколовъ, энцикликъ и „уставовъ“ можно предложить такую редакцію первыхъ членовъ „*κανονισμοῦ*“. Членъ I. Свящ. Сунодъ—высшая власть въ церкви—по всѣмъ ея дѣламъ за исключеніемъ хозяйственныхъ и судныхъ не чисто-церковнаго характера.

Св. Синодъ — есть единственная законодательная власть въ церкви. Руководясь Св. Писаніемъ и божественными канонами, онъ можетъ, подъ предсѣдательствомъ патріарха и, по нуждѣ, въ соучастіи особо призываемыхъ епископовъ епархіи, издавать энциклики и грамоты не только по вопросамъ дня, но и болѣе или

менѣе принципіальнаго характера (о бракѣ, разводѣ, разножитіи супруговъ).

Какъ законодательная власть, Св. Синодъ руководитъ и направляетъ каноническую жизнь церкви пастырскими посланіями и упорядочиваетъ ходъ церковнаго управленія изданіемъ уставовъ и инструкцій различнымъ церковнымъ учрежденіямъ.

Членъ 2. Какъ законодательной власти,—Св. Сѵноду принадлежитъ и право истолкованія законовъ, при чемъ это истолкованіе иногда почти переходитъ въ законодательство. Такъ, хотя каноны опредѣлили, что разводъ по несходству характеровъ не допустимъ, однако Священный Синодъ изъ мудрой экономіи допускаетъ такой разводъ и т. д.

Членъ 3. Съ правомъ истолкованія закона естественно соединяется и высшая судебная власть въ церковныхъ дѣлахъ.

Сѵнодъ собственно — единственный кассаціонный судъ въ церкви: митрополія можетъ судить только по существу, не входя въ толкованіе самаго закона и не обсуждая вопроса о формальной правильности процесса. Онъ же и высшій судъ первой инстанціи по дѣламъ общецерковнымъ. Такъ, заботясь объ охранѣ истины вѣроученія,—Св. Сѵнодъ вмѣстѣ съ патріархомъ судитъ враговъ этой истины, если они выходятъ изъ церкви (см. *Οδηγίαι*. 1899. 6.

По 8 члену устава, если христіане какой либо епархіи—выставляютъ обвиненіе церковнаго характера противъ своего архіерея, судъ производитъ Сѵнодъ по церковнымъ канонамъ.

Синодъ заботится—о содержаніи находящихся на покоѣ архіереевъ и т. п. (11 чл. Г.).

Въ уставѣ есть даже одно предписаніе совсѣмъ временнаго характера: сѵнодъ долженъ изслѣдовать жалобы, какія время отъ времени представляютъ болгары о нестроеніяхъ въ богослуженіи и принять мѣры (18 чл. Г.).

Сунодъ вѣдаетъ и епархіальныя дѣла мѣстной Константинопольской епархіи.

Аппеляціонныя жалобы на рѣшеніе „духовныхъ дикастерій", (въ митрополіяхъ направляемыя изъ епископій въ митрополичьи суды) — въ Константинопольской архіепископіи направляются въ Сунодъ (*Οδηγίαι* ч. 6.).

По уставу о Сунодѣ—одна изъ обязанностей сунода —озаботиться устройствомъ пріюта-школы для дѣвицъ. (чл. 19 гл. Г'.).—По 20 параграфу сунодъ прилагаетъ должную заботу о существующихъ въ Константинополѣ больницахъ и общественныхъ учрежденіяхъ, школѣ въ Фанарѣ, епархіальныхъ и приходскихъ школахъ, въ которыхъ обученіе должно производиться единообразно. —По 16 чл. Г' устава о Народномъ Совѣтѣ, каждый членъ Совѣта обязанъ „о замѣченномъ имъ проступкѣ клирика доводить до свѣдѣнія патріарха и Сунода". Священнымъ Сунодомъ назначаются члены Церковной эпитропіи, а это учрежденіе вѣдаетъ только дѣла епархіи. Сунодъ—избираетъ даже скевофилакса и библіотекаря (чл. 18 Г'), изъ которыхъ каждый стоитъ подъ надзоромъ одного изъ членовъ сунода (ibid. 21). Итакъ Сунодъ управляетъ всѣмъ (кромѣ дѣлъ подвѣдомственныхъ Смѣшанному Совѣту).

О епархіальной дѣятельности патріарха говорится слѣдующее. Онъ—въ силу 2 чл. В.—защищаетъ всѣми силами притѣсняемаго кѣмъ либо клирика,—но *вмѣстѣ съ Св. Сунодомъ*. По 3 члену того же отдѣла (въ уставѣ Св. Синода)—онъ заботится о поведеніи клира—награждаетъ достойныхъ и наказываетъ недостойныхъ *τῇ συμπράξει τῆς Ἱερᾶς Συνόδου* и т. д. Всякое дѣяніе Сунода, бывшее безъ вѣдома и присутствія патріарха, считается не дѣйствительнымъ, но съ другой стороны всякое — безъ ограниченій—дѣяніе патріарха единоличное (*γενομένη μονομέρως*) — таже не имѣетъ силы. Но особенно замѣчательно слѣдующее правило: всякое дѣяніе Сунода, состоявшееся по большинству голосовъ въ полномъ собраніи сунодальныхъ членовъ,

патріархъ обязанъ принять и привести въ исполненіе (8 гл. чл. А'. К. п. *Στ*. І. *Σ*).

Члены Сѵнода, говоритъ уставъ, должны относиться къ достоинству патріарха съ должымъ уваженіемъ и почетомъ, слушаясь и повинуясь опытному его руководству; должны въ сѵнодѣ и внѣ сѵнода относиться къ нему съ почтеніемъ, избѣгая всякаго слова или движенія, какимъ можно оскорбить патріарха. гл. 1 чл. Г. Если кто нарушитъ долгъ почтительности въ отношеніи патріарха, ему дѣлается внушеніе патріархомъ наединѣ; во второй разъ выговоръ въ собраніи сѵнода: въ третій, буде и послѣ этого онъ не пожелаетъ повиноваться уставу, наказаніе какое подобаетъ. (ibid. 2).

Съ другой стороны, по 4 чл. гл. В' и патріархъ долженъ *νὰ τιμᾷ καὶ περιποινται τὰ μέλη* І. *Σ*., а по чл. 16 гл. Г', обида, нанесенная патріархомъ какому либо члену изъ за поданнаго имъ мнѣнія или голоса, считается обидой, нанесенной всему присутствію.

Существеннѣе 12 членъ 1 главы „устава о Сѵнодѣ". По этому пункту, Сѵнодъ—можетъ разсматриваться, какъ высшая власть и по отношенію къ патріарху.

Если патріархъ нарушаетъ свой долгъ и духовныя обязанности и, послѣ перваго и второго почтительнаго представленія Сѵнода, не оказываетъ желанія слѣдовать совѣту и исправиться—Св. Сѵнодъ, соединившись въ одно собраніе съ членами Смѣшаннаго Совѣта, вмѣстѣ съ послѣдними дѣлаетъ представленіе патріарху. Если это не поможетъ и патріархъ останется упорнымъ,—*ἐάν καὶ πάσιν ἐπιμένῃ*,—оба присутствія дѣлаютъ письменно представленіе Высокой Портѣ объ удаленіи патріарха на покой. Для такого хадатайства требуется согласіе двухъ третей всего сѵнодальнаго состава [1]).

На дѣлѣ этотъ пунктъ устава никогда не примѣнялся.

[1]) Въ уставѣ сказано: „каждаго состава" — но при церковныхъ обвиненіяхъ противъ патріарха дѣло рѣшаетъ, безусловно, Сѵнодъ, а при нецерковныхъ—Совѣтъ.

Теперь нѣсколько словъ о вызовѣ въ сунодъ и канцелярской сторонѣ въ организаціи сунода (гл. А. 2).

Сунодъ состоитъ изъ 12 членовъ. Вызываются они на два года, при чемъ половина состава мѣняется ежегодно. Всѣ митрополиты патріархата могутъ быть вызваны въ сунодъ и имѣютъ тамъ равный голосъ въ разсужденіяхъ по сунодальнымъ дѣламъ. Не могутъ быть членами сунода постоянно пребывающіе въ Константинополѣ (напр. титулярные), такъ какъ они очевидно будутъ находиться подъ вліяніемъ патріарха. Точно также не могутъ быть членами сунода—вновь хиротонисанные; они обязаны сначала 5 лѣтъ прожить на епархіи. Даже перемѣщенный на новую каѳедру епископъ избирается въ сунодъ лишь тогда, когда пробудетъ на пастьѣ три года. Уклониться отъ вызыва можно только по преклонной старости.

Вызывъ совершается по такому порядку: составляется списокъ всѣхъ митрополитовъ съ раздѣленіемъ ихъ на три класса, такъ чтобы въ каждомъ отдѣлѣ была треть всего числа. Патріархъ съ сунодомъ ежегодно, за три мѣсяца до истеченія срока одной половинѣ членовъ, беретъ изъ каждаго класса по два (перваго и послѣдняго),—и вызываетъ ихъ (къ сроку) для замѣщенія прежнихъ, которые должны немедленно вернуться въ свои епархіи (ibid. чл. 4 и 5). Имена членовъ сунода и вообще всѣхъ присутствующихъ въ Константинополѣ архіереевъ доводятся до свѣдѣнія Высокой Порты (2 гл. чл. А).

Свящ. Сунодъ засѣдаетъ трижды въ недѣлю. На всѣ документы, посылаемые Высокой Портѣ, должна быть наложена шестичастная печать. Части ея берутъ 6 членовъ Сунода, засѣдающіе второй годъ. Ключъ всегда сохраняется у патріарха (§ 8 гл. Г).

Сунодъ имѣетъ 1-го и 2-го секретаря—клириковъ, опредѣляемыхъ патріархомъ и сунодомъ. Первый секретарь, а въ его отсутствіе второй,—управляетъ канцеляріей, докладываетъ дѣла патріарху и суноду, хранить протоколы сунодальныхъ засѣданій: онъ не имѣетъ

никакого голоса или права подавать мнѣніе и не принимаетъ участія въ дѣлахъ, если только къ нему не обратятся съ вопросомъ о какомъ нибудь узаконеніи. Онъ завѣдуетъ занятіями писцевъ. 17 гл. Г'.

По 16 § гл. Г'. Свящ. Сунодъ имѣетъ собственную кассу для нѣкоторыхъ необходимыхъ расходовъ напр. на отправку бумагъ и другія мелкія нужды. Деньги для этого выдаются по приказу Смѣшаннаго Совѣта изъ казначейства этого учрежденія.

Народный Постоянный Смѣшанный Совѣтъ.

Н. П. Смѣшанный Совѣтъ состоитъ изъ двѣнадцати членовъ: четырехъ архіереевъ и осьми мірянъ (ч. 1 А). Члены архіереи избираются Св. Сунодомъ и патріархомъ изъ состава сунодальныхъ архіереевъ (ibid). Члены міряне избираются представителями приходовъ изъ наиболѣе уважаемыхъ, безукоризненно честныхъ, имущественно и по семейству положенію независимыхъ эноритовъ не моложе 30 лѣтъ. (ibid. 4). Предсѣдательствуетъ одинъ изъ членовъ епископовъ по назначенію патріарха (А. 1). Если по особой важности дѣла требуется на засѣданіи присутствіе патріарха, онъ является по собственному почину или по приглашенію и конечно предсѣдательствуетъ (ibid.). Срокъ присутствія членовъ —два года, съ возбновленіемъ по обычному порядку половины состава чрезъ годъ (чл. 7. А.). Совѣтъ — учрежденіе „правительствующее“ съ огромной властью. Насколько велико его значеніе достаточно видно изъ 15 члена главы 13 въ уставѣ „*Περι τοῦ Μ Συμβουλιόυ*. „Члены Совѣта, читаемъ здѣсь, должны заботиться, чтобы патріархъ обнаруживалъ всякое соучастіе и ревность къ доброму исполненію всѣхъ законовъ самодержавной власти и православныхъ уставовъ и къ доброму распоряженію церковнымъ имуществомъ по духу завѣщаній, хрисовуловъ и т. д.“. Если патріархъ нарушаетъ свои гражданскія обязанности (погрѣшаетъ въ отношеніи управленія дѣлами не чисто церковными)

Пост. смѣшанный Совѣтъ сначала одинъ, потомъ съ Сунодомъ, дѣлаетъ представленія патріарху; — потомъ, въ случаѣ безуспѣшности этихъ представленій, ходатайствуетъ объ удаленіи патріарха на покой (*К. π. Σχημ* 1 *Σ*. А. 12). Наблюдательная власть Совѣта простирается и на ино-епархіальныхъ архіереевъ. Въ случаѣ жалобы изъ какой нибудь епархіи на епископа, нарушающаго *κοσμικὰ ἀντικείμενα* Совѣтъ принимаетъ должныя мѣры, т. е. возбуждаетъ судебное преслѣдованіе виновнаго святителя (чл. 4 гл. В *К. М. Σ*) судъ въ данномъ случаѣ производится комиссіей по назначенію Сунода изъ 4 архіереевъ и 4 мірянъ, членовъ Совѣта (чл. 8 *Περὶ ἐκλογῆς τῶν ἀρχιερέων*).

Въ области церковнаго управленія по дѣламъ имущественнымъ (и судебнымъ не чисто церковнаго характера) Смѣшанный Совѣтъ все. Приходъ (энорія) въ бо́льшей степени подчиненъ Совѣту, чѣмъ Св. Суноду и патріарху. Интересы прихожанъ сосредоточиваются прежде всего конечно около храма. Но по уставу энорій всѣ дѣйствія эпитроповъ контролируются Смѣшаннымъ Совѣтомъ: подъ его надзоромъ доходы и расходы всѣхъ константинопольскихъ церквей (*К. М. Σ* чл. 3. В *Καν τῶν ἐνοριῶν τ*. А. К. 1. 3 и д.). Въ нѣкоторыхъ случаяхъ Совѣтъ собственной властью (*ἐκ οφφικίου*) даже и назначаетъ храмовыхъ старшинъ. (*К. ενοριῶν* В. 28).

Совѣтъ, по уставу, (*К. М. Σ*. гл. В. 16) обязанъ доводить до свѣдѣнія Сунода и патріарха о замѣченномъ проступкѣ какого либо клирика.

Послѣ храма особенный предметъ вниманія прихожанъ школа. Первый параграфъ „*γενικοῦ καν. τῶν σχολῶν А. К-λεως*“ гласитъ „каждое общество учреждаетъ школы мужскія и женскія, рангъ которыхъ опредѣляетъ П. Ц. Педаг. эпитропія и утверждаетъ П. Н. Смѣшанный Совѣтъ“ Ефоровъ школъ по уставу „Совѣта“ всегда, а по уставу „*σχολῶν*“ въ нѣкоторыхъ случаяхъ (если прихожане не согласятся въ выборѣ) назначаетъ Смѣшанный Совѣтъ (*К. М. Σ*. чл. 5. В.

К. σχολῶν чл. 10. Г.). Перемѣны въ устройствѣ школы и школьныхъ порядковъ могутъ быть произведены только съ вѣдома Совѣта (*К. σχ.* 26 Г'). Само собою разумѣется, экономическая сторона школы цѣликомъ находится въ вѣдѣніи Совѣта.

Наконецъ, всякіе выборы производятся энорією всегда подъ контролемъ Смѣшаннаго Совѣта; туда представляются всѣ возраженія о незаконномъ включеніи кого либо въ списокъ избирателей и избираемыхъ, возраженія противъ правильности выборовъ или законности приходскаго собранія и т. д. (*К. ενοριῶν.* чл. 52. 54. В).

По отношенію къ дѣламъ всей церкви *κανονισμος* такъ опредѣляетъ права разсматриваемаго учрежденія. Смѣшанный Совѣтъ долженъ наблюдать и заботиться о хорошемъ состояніи больницъ и другихъ общественныхъ учрежденій. Онъ вѣдаетъ (кромѣ доходовъ всѣхъ константинопольскихъ церквей) также доходы всѣхъ подчиненныхъ вселенскому престолу монастырей (ч. 3. 5. В'). Всякій документъ, изданный архіереями о приходахъ и расходахъ Народной Школы или больницъ и другихъ общеполезныхъ учрежденій, а также Константинопольскихъ школъ и монастырей, равно о завѣщаніяхъ, грамотахъ, вакуфахъ [1]), о пожертвованіяхъ движимымъ и недвижимымъ имуществомъ, долженъ предварительно разсматриваться названнымъ Совѣтомъ (чл. 13. В).

Для попечительства объ общественныхъ учрежденіяхъ Совѣтъ назначаетъ эпитроповъ, а для школъ ефоровъ, съ согласія и одобренія патріарха (5 В). Отчеты этихъ попечителей Совѣтъ ежегодно провѣряетъ и излагаетъ въ краткомъ экстрактѣ общій балансъ доходовъ и расходовъ учрежденія (ibid. 6).

Въ вѣдѣніи Совѣта состоитъ общенародное казначейство, которымъ завѣдуетъ казначей, избираемый на

[1]) Граматы, по которымъ что-либо жертвуется въ пользу храма.

двухлѣтіе тѣмъ же Совѣтомъ. Размѣръ канцелярскихъ правъ казначея утверждается Высокой Портой (ibid. 78). Онъ не имѣетъ права расходовать ни обола безъ письменнаго приказа Совѣта, хотя бы по требованію Синода (ibid.).

Въ области суда Смѣшанный Совѣтъ, по новымъ судебнымъ уставамъ, судитъ въ качествѣ апелляціонной инстанціи дѣла изъ всѣхъ митрополій, экзархатовъ и ставропигіальныхъ монастырей; въ качествѣ кассаціонной и вообще третьей инстанціи и дѣла изъ всѣхъ епископій, подчиненыхъ патріаршему трону. („*Ὀδηγίαι*“ 1899. 18. 20. B).

Смѣшанный Совѣтъ въ качествѣ высшей и безапелляціонной инстанціи разсматриваетъ дѣла объ усыновленіи, объ узаконеніи дѣтей; разбираетъ споры о приданомъ, о раздѣленіи имуществъ между супругами, объ опекѣ надъ расточительнымъ супругомъ и т. п. (ibid. и *Περὶ Μ. Σ.* 3. B 10, 11, чл. B). Онъ утверждаетъ завѣщанія и долженъ заботиться о правильномъ исполненіи частныхъ завѣщаній (ibid. 12).

Тяжбы о наслѣдствѣ, возникшія между двумя христіанами, когда по просьбѣ тяжущихся онѣ направляются въ патріархію, разсматриваются конечно тѣмъ же Совѣтомъ.

Засѣданія Совѣта происходятъ два раза въ недѣлю. Для того, чтобы засѣданіе было правоспособнымъ къ постановленіямъ, требуется присутствіе двухъ третей всего состава членовъ (чл. 9 B). При разсмотрѣніи дѣлъ, если потребуется, можетъ быть употребляемо голосованіе, причемъ рѣшаетъ большинство. При равенствѣ голосовъ имѣетъ перевѣсъ сторона, которой принадлежитъ голосъ проедра (ibid).

П. Н. Смѣшанному Совѣту со времени его учрежденія вручена трехчастная печать. Части ея хранятъ: одну 4 члена епископа: другія двѣ 8 членовъ мірянъ, ключь предсѣдатель. Этой печатью должны опечатываться обѣтныя грамоты (вакфиге), завѣщанія, долговыя обязательства церквей и другихъ народныхъ

учрежденій и т. п. (ibid. 10). Судебныя рѣшенія Совѣта подписываются его членами и потомъ припечатываются его печатью. Всякій документъ, составленный въ Совѣтѣ и исходящій, пишется на гербовой бумагѣ и предварительно отмѣчается въ кодексѣ (10 ibid.).

Всѣ документы должны утверждаться патріархомъ... Но, по общедѣйствующему положенію, для патріарха обязательны рѣшенія Совѣта, постановленныя большинствомъ голосовъ въ полномъ его засѣданіи.

Патріаршая Центральная Церковная Эпитропія.

Рядомъ съ двумя „правительствующими“ учрежденіями въ константинопольской церкви состоятъ низшія, вспомогательныя. На первомъ мѣстѣ среди нихъ: „Центральная Патріаршая Церковная Эпитропія“. Мы сказали выше, что въ „уставѣ“ послѣдняго патріаршества замѣтно стремленіе увеличить независимость патріарха. по крайней мѣрѣ какъ епархіальнаго архіерея, отъ Сунода и Совѣта. Болѣе, чѣмъ гдѣ нибудь, эта тенденція выразилась въ „уставѣ патріаршей центральной ц. Эпитропіи“.

Послѣ уставовъ Св. Сунода и Смѣшаннаго Совѣта, представляется удивительнымъ то, что читаемъ въ предисловіи къ уставу эпитропіи. Уставъ эпитропіи составленъ самой церковной эпитропіей и утвержденъ грамотой патріарха на имя предсѣдателя епитропіи. Это совсѣмъ необычный порядокъ изданія устава. (*Κανον. τῆς Πατριαρχατης Κεντρικῆς. Ἐγκλεβ. Ἐπιτροπῆς.* 3 и 5 стр.).

Но раскроемъ уставъ. —Самая первая статья устава кажется чѣмъ-то новымъ и необычнымъ. Мы видѣли, что, по уставу Св. Сунода, патріархъ *вмѣстѣ съ Священнымъ Сунодомъ* образуютъ церковную эпитропію, которая составляется изъ избранныхъ іереевъ и т. д.... (*Καν.* 1. *Σ.* Γ′ 12). Видѣли также, что патріархъ наблюдаетъ и печется о благоповеденіи и честной жизни клира при содѣйствіи Св. Сунода. Вообще патріархъ

и Сѵнодъ, по смыслу дѣйствующихъ постановленій, нераздѣльны, и патріархъ — власть только *вмѣстѣ съ сѵнодомъ* (ibid. B. 3. 1. 6).

Въ уставѣ Церковной Эпитропіи мы находимъ уже другое. По 1 члену устава — „властъ церковной Эпитропіи производится отъ власти патріарха, какъ архіепископа константинопольскаго. „Патріархъ, по смыслу устава, *передовѣрилъ* Эпитропіи часть своей личной власти. Второй членъ, по видимому даже безъ нужды, дополняетъ, что „высшая власть для Эпитропіи—вселенскій патріархъ, съ которымъ Эпитропія и должна сноситься чрезъ своего предсѣдателя": (*К. К. Е. Е*). „Члены епитропіи—опредѣляются на 2 года чрезъ питтакій патріарха (изъ клириковъ всѣхъ священныхъ степеней, извѣстныхъ познаніями, здравомышленіемъ и опытностью—*К. П. К. Е. Е. А.* 3). Ни одного разу въ уставѣ не упоминается Св. Сѵнодъ. Патріархъ здѣсь, какъ епархіальный архіерей, независимый отъ синода „единодержавный владыка".

Церковная епитропія, образуемая изъ 8 членовъ, — распадается на три самостоятельныхъ отдѣленія или коммиссіи (ibid. 6. B. и Г).

Первая изъ этихъ коммиссій, состоящая изъ нѣсколькихъ особо опредѣленныхъ членовъ, наблюдаетъ за благочиніемъ въ богослуженіи и „достойномъ мѣсту" порядкѣ въ храмахъ и молитвенныхъ домахъ. Частнѣе; она заботится, чтобы установленныя священныя послѣдованія моленій, таинствъ и другихъ церковныхъ службъ совершались съ надлежащей внимательностью и въ порядкѣ, по церковному уставу,—наблюдаетъ за священной иконописью, чтобы сохранить, по возможности, образцы благочестиваго почитанія, черезъ которые поддерживается и питается благочестіе и святая настроенность благоговѣйныхъ богомольцевъ, безъ ущерба эстетическому чувству и исторической точности,—заботится о чистотѣ священныхъ храмовъ и остальныхъ общественныхъ молитвенныхъ домовъ, а также и о служащихъ въ нихъ священно и церковнослужителяхъ, о

добромъ состояніи священныхъ сосудовъ, антиминсовъ, священныхъ одѣяній и книгъ (ibid. В. *Гμ.* А. 21).

Въ частности она (эпитропія) должна наблюдать, чтобы находящіеся въ храмахъ священные антиминсы были освящены по указанному въ уставѣ чину священнаго молитвословія и имѣли на себѣ утвержденіе чрезъ подпись патріарха или наложеніемъ печати эпитропіи (ibid.). Съ этою цѣлью дважды въ годъ священники и діаконы каждой церкви вызываются чрезъ посредство В. Протосинкелліи изъ мѣста своего служенія въ эпитропію и получаютъ здѣсь наставленія, внушенія и предупрежденія о благоприличномъ поведеніи и образѣ дѣйствованія въ священномъ храмѣ; о неспѣшномъ и проникновенномъ чтеніи и псалмопѣніи при всякой священной службѣ; объ однохорномъ и антифонномъ,—съ благоговѣніемъ и въ страхѣ Божіемъ—пѣніи молитвъ и гимновъ божественной литургіи народомъ, и обо всемъ иномъ, касающемся средствъ поддержанія необходимой для возбужденія религіознаго чувства гармоніи благоговѣйнаго служенія (ibid. 22).

Второе отдѣленіе эпитропіи, чрезъ особо опредѣленныхъ членовъ, въ число которыхъ всегда входитъ протосинкеллъ и архидіаконъ, заботится и наблюдаетъ за благоговѣйнымъ поведеніемъ клира. Собственной властью отдѣленіе дѣлаетъ виновнымъ выговоры и внушенія, а въ особенно важныхъ случаяхъ докладываетъ общему присутствію. Это послѣднее налагаетъ на виновнаго духовныя эпитеміи и мірскія наказанія (ibid. 23). Тоже отдѣленіе эпитропіи разсматриваетъ возникающія между клириками тяжбы (24). Оно заботится объ отысканіи особенно достойныхъ клириковъ для назначенія ихъ на должность духовниковъ (25). Тѣ же члены обыкновено производятъ испытаніе ищущимъ церковной степени, а также наблюдаютъ за образомъ жизни и поведеніемъ „чужихъ“ священниковъ и монаховъ, прибывающихъ за чѣмъ либо въ Константинополь, хотя бы даже автокефальныхъ церквей (ibid. 32).

Особо назначенная третья комиссія изъ членовъ эпитропіи вѣдаетъ духовную цензуру, изслѣдуетъ и одобряетъ къ напечатанію священныя, церковно-богослужебныя и вообще религіозныя книги, представляемыя на разсмотрѣніе эпитропіи (34 и далѣе). Особый членъ наблюдаетъ за дѣломъ церковной проповѣди „чтобы она велась цѣлесообразно и дѣйственно по одобренному эпитропіей уставу общества іерокириксовъ“ (31).

Сама эпитропія въ общихъ своихъ собраніяхъ объединяетъ дѣятельность особыхъ комиссій и отдѣльныхъ членовъ и направляетъ эту дѣятельность.

Засѣданія эпитропіи происходятъ разъ въ недѣлю и на этихъ засѣданіяхъ эпитропія занимается главнымъ образомъ дѣлами, какія докладываютъ ея отдѣленія, хотя могутъ быть и такія дѣла, которыя и начинаются и оканчиваются на общихъ собраніяхъ эпитропіи. Таковы, напримѣръ, дѣла, переданные на обсужденіе эпитропіи патріархомъ. Эти дѣла могутъ по видимому даже выходить *по своему содержанію изъ предѣловъ обычной программы учрежденія* (чл. 14. 15).

При обычномъ порядкѣ засѣданія эпитропіи состоятъ въ слѣдующемъ: α) читаются и утверждаются протоколы предыдущаго засѣданія, β) сообщаются приказы патріарха — словесные или письменные, γ) разсматриваются сообщенія В. Протосинкелліи о священникахъ и В. Архидіаконіи о діаконахъ, δ) читаются и разсматриваются дѣла присланныя патріархомъ, ε) допрашиваются или выслушиваются лица, явившіяся въ эпитропію по дѣламъ подвѣдомственнымъ ея юрисдикціи, ι) заслушиваются донесенія отдѣльныхъ епитроповъ о порученныхъ имъ для спеціальнаго завѣдыванія дѣлахъ, $\varkappa$) письменныя и словесныя предложенія членовъ (14).

Рѣшенія эпитропіи постановляются посредствомъ голосованія. При равенствѣ голосовъ рѣшаетъ голосъ проэдра. По дѣламъ или по предложеніямъ направленнымъ въ эпитропію патріархомъ, въ случаѣ разногласія, доводы несогласныхъ представляются на судъ и рѣшеніе патріарха (15).

У эпитропіи — есть секретарь, избираемый изъ среды ея членовъ по выбору, путемъ голосованія. Онъ составляетъ, читаетъ и хранитъ акты засѣданій; вмѣстѣ съ предсѣдателемъ, онъ подписываетъ всякую бумагу, исходящую изъ эпитропіи (чл. 1). Эпитропіи усвояется особая печать (ч. 5).

Всякій документъ эпитропіи, послѣ составленія прочитывается въ эпитропіи (36). Все окончательно порѣшенное печатается печатью эпитропіи и подписывается надлежащимъ порядкомъ. Но правовое значеніе и силу рѣшенія эпитропіи получаютъ только по утвержденіи патріархомъ (чл. 35. 16).

Священная касса (Ιερατικων ταμειον) Священнаго клира Константинопольской Архіепископіи.

Нѣкоторую попытку быть внѣ отъ опеки Смѣшаннаго Совѣта по церковно-имущественнымъ дѣламъ представляетъ Священная касса (*Ιερατικων ταμεῖον*). Священнаго клира Константинопольской Архіепископіи, уставъ который утвержденъ 14 окт. 1897 г.

Ιερατικόν ταμεῖον — это священническая касса, созданная заботами патріарха Константина V съ двоякою цѣлью: а) для непосредственной помощи недостаточнымъ священникамъ и діаконамъ архіепископіи и б) для подъема ихъ нравственнаго и образовательнаго уровня чрезъ учрежденіе со временемъ библіотеки и семинаріума (чл. 1 и 2).

Священная касса управляется особой комиссіей изъ пяти членовъ: двухъ священниковъ, одного діакона (онъже секретарь), протосинкелла (въ качествѣ президента) и архидіакона, какъ его замѣстителя. Члены и казначеи учрежденія избираются (чрезъ голосованіе) церковной эпитропіей въ особомъ засѣданіи (8 и 9). По 10 члену устава дѣятельность управляющей кассой комиссіи состоитъ въ слѣдующемъ: 1) она заботится о благовременномъ и правильномъ поступленіи и записи доходовъ кассы. 2) Расходуя изъ средствъ

кассы не болѣе половины обычныхъ мѣсячныхъ поступленій, изъ другой половины комиссія образуетъ постоянный фондъ 3) Если въ кассѣ накопится больше 10 лиръ, то излишекъ она отдѣляетъ въ постоянный фондъ 4) Докладываетъ Церковной Эпитропіи о нуждающихся клирикахъ, чтобы та сдѣлала постановленіе о денежномъ пособіи 5) Заботится о благовременномъ оказаніи помощи нуждающимся клирикамъ 6) Заботится объ охраненіи и увеличеніи средствъ кассы.

Всякая выдача сначала утверждается Ц. Эпитропіей; расходъ, произведенный безъ ея согласія, относится на счетъ управленія кассы. Только въ экстренныхъ случачаяхъ В. Протосинкеллія можетъ своимъ приказомъ постановить выдачу не болѣе 100 піастровъ въ мѣсяцъ (11 чл.). Всякое расходованіе суммъ кассы, постороннее ея цѣлямъ, строго воспрещается (ibid.).

Свои дѣла комиссія обсуждаетъ и рѣшаетъ голосованіемъ въ особыхъ засѣданіяхъ, которыя происходятъ въ залѣ В. Протосинкелліи дважды въ мѣсяцъ и экстренно по созыву предсѣдателя (чл. 10.). Во всѣхъ своихъ дѣлахъ касса и ея управленіе состоитъ въ зависимости только отъ Церковной Эпитропіи и независимы отъ Смѣшаннаго Совѣта.

Всякое свое рѣшеніе „комиссія“ кассы предлагаетъ на одобреніе и утвержденія церк. Эпитропіи, ей ежегодно въ августѣ представляетъ отчетъ объ управленіи и балансъ расходовъ и доходовъ, который записывается въ церковной Эпитропіи (10. 11 чл.). Всякій случай, не предусмотрѣнный уставомъ, комиссія представляетъ на усмотрѣніе ц. Эпитропіи и ждетъ отъ нея указаній (12 ч.).

Обычные доходы кассы 1) мѣсячные взносы священниковъ и діаконовъ. Смотря по состоятельности прихода, всѣ священники дѣлятся на три класса. Въ первомъ классѣ настоятели платятъ 10 піастровъ въ мѣсяцъ, простые священники и духовники—6. Во второмъ классѣ 6 и 4, въ третьемъ 4 и 2. Діаконы—меньше. 2) Взносы съ каждаго вновь опредѣляемаго

на приходъ или перемѣщаемаго въ другой приходъ клирика 3) *имущества священниковъ и діаконовъ, умершихъ безъ наслѣдника* 4) проценты съ капиталовъ, какіе имѣютъ образоваться и 5) *все, что Церковная Эпитропія, съ одобренія патріарха, укажетъ какъ доходъ „кассы“* (чл. 3).

Непредвидѣнные доходы кассы составляютъ 1) штрафы съ священниковъ и діаконовъ, налагаемые Эпитропіей 2) взносъ по опредѣленію В. Протосинкелліи съ кружекъ и ящиковъ церквей—собственно штрафы за неправильное обношеніе ихъ 3) вычеты изъ жалованія въ видѣ штрафа 4) случайныя пожертвованія клириковъ и мірянъ.

Іеромонахъ **Михаилъ.**

О МИССІОНЕРСКОМЪ ВООДУШЕВЛЕНІИ.

Праведницы предъ лицемъ человѣческимъ аще и муку пріимутъ, упованіе ихъ безсмертія исполнено; и вмалѣ наказани бывше, великими благодѣтельствовани будутъ..... Судятъ языкомъ и обладаютъ людьми, и воцарится въ нихъ Господь во вѣки (Прем. Соломон. 3, 4–5, 8).

Одинъ приснопамятный русскій миссіонеръ. совершивъ въ началѣ 30-хъ годовъ настоящаго столѣтія продолжительное и опасное путешествіе съ проповѣдью по горамъ и тайгѣ Алтая и не обративши ни одного язычника ко Христу, написалъ подъ живымъ впечатлѣніемъ, но съ глубокою вѣрою въ Бога, слѣдующую замѣчательную страницу.—„По поводу сего, (т. е. безрезультатной миссіонерской поѣздки), не представится ли кому-нибудь мысль о совершенной безплодности подобныхъ странствованій? Въ особенности воспитанники и служители церкви,—въ которыхъ какъ успѣхи миссіи могутъ производить благородное расположеніе къ соревнованію, такъ безуспѣшность напряженныхъ трудовъ можетъ рождать мысли и чувствованія печальныя и противныя пользамъ царствія Божія,—могутъ подумать: „если и мы такимъ же образомъ будемъ скитаться, то какое и для кого произойдетъ отъ нашего миссіонерства пріобрѣтеніе“? Братіе и отцы! да будетъ позволено намъ изъяснить свою мысль о томъ, что помощь Божія можетъ обращать во благое для насъ и нашей службы даже такіе труды, которые не награждаются

вскорѣ новыми пріобрѣтеніями для церкви, каково было наше странствованіе по Черни въ путешествіи къ Телецкому озеру. Не всегда и военные корабли въ плаваніи своемъ имѣютъ сраженія, одерживаютъ побѣды, раздѣляютъ добычу; но часто отправляютъ ихъ изъ пристани къ извѣстному порту,—или для испытанія....., или для того, чтобы служащіе на сихъ корабляхъ упражнялись въ дѣлахъ составляющихъ искусство мореплаванія, знакомились съ опасностями и скорбями, изучали моря, пріобрѣтали умѣнье бороться съ бурями и волнами, и укрѣплялись мужествомъ и терпѣніемъ. Подобнымъ образомъ, кто приставленъ къ служенію полудикимъ народамъ въ ихъ обращеніи къ истинному Богу, тотъ служитель церкви. Хотя бы во время странствій своихъ по горамъ и лѣсамъ, онъ и не находилъ въ сихъ слѣпотствующихъ племенахъ человѣчества новыхъ гражданъ для небеснаго Іерусалима, однако можетъ..... извлечь изъ сихъ трудовъ своихъ разнообразную пользу для себя и своей службы. Сіи труды могутъ способствовать къ раскрытію, очищенію и утвержденію въ миссіонерѣ существенныхъ въ его званіи расположеній, они могутъ вводить его въ опытное познаніе горестей и пріятностей, сему званію свойственныхъ, обогащать его вѣрными свѣдѣніями о нравахъ и обычаяхъ инородцевъ, открывать ему тайны нарѣчій и суевѣрій ихъ, показывать мерцающія въ сей тьмѣ понятія о Богѣ...., священные законы совѣсти, и служить поводомъ къ такимъ соображеніямъ, которыя, если благоугодно Господу, безъ сомнѣнія сдѣлаются благонадежными способами руководствованія сихъ язычниковъ къ спасительному богопознанію. Кромѣ того, чѣмъ чаще миссіонеръ воспріемлетъ духовный мечъ слова Божія,... тѣмъ болѣе учится и привыкаетъ владѣть имъ; узнавъ на самомъ дѣлѣ, сколько непріятель его упоренъ и крѣпокъ, онъ восчувствуетъ необходимость въ помощи Всемогущаго; а чѣмъ сильнѣе восчувствуетъ, тѣмъ сильнѣе будетъ взывать къ Нему; и Богъ услышитъ гласъ его, Всевышній благословитъ

сіи труды его. Только онъ долженъ предварительно согласиться на то, чтобы плоды благословенія Божія явились, если Богу такъ угодно, уже по смерти его, чтобы другой собралъ тамъ жатву, гдѣ онъ сѣетъ, чтобы и сѣющему и жнущему вмѣстѣ радоваться въ небесномъ царствіи, потому что и тотъ и другой—едино въ Господѣ“ [1]).

Дѣйствительно, если мы прослѣдимъ дѣятельность всякаго вѣропроповѣдника, то увидимъ, что бо́льшая часть его энергіи уходила на терпѣливое перенесеніе неудачъ и скорбей. При этомъ,—одни благовѣстники, претерпѣвъ скорби, собрали обильную жатву и образовали цѣлыя инородческія епархіи; таковы были, напримѣръ, Стефанъ Пермскій и преподобный Трифонъ Печенгскій. Но нѣкоторымъ избранникамъ Божіимъ не удалось, при своей жизни, пожать ни одного плода миссіонерской работы. Такъ.—Святитель Иннокентій Иркутскій, устраивая новую Иркутскую епархію и заботясь о просвѣщеніи монголо-бурятъ, сколько перенесъ интригъ и униженій, сколько потратилъ трудовъ, надорвалъ здоровье,..... и преставился не утѣшившись ни однимъ благимъ послѣдствіемъ своего дѣланія!... И справедливо біографъ отмѣтилъ это обстоятельство въ жизни св. Инокентія Иркутскаго, какъ особенность [2]).

Но да не подумаетъ кто, будто-бы миссіонерскіе труды униженнаго и неутѣшеннаго успѣхомъ Первосвятителя Иркутскаго, да и всякаго другого благовѣстника, не пожавшаго при жизни своей плодовъ своихъ подвиговъ, остаются и пропадаютъ и на самомъ дѣлѣ безъ послѣдствій. Стоитъ только взглянуть на дѣятельность ихъ преемниковъ, продолжавшихъ ихъ работу, чтобы убѣдиться какъ разъ въ обратномъ. Дѣйствительно,—знаменательное явленіе всегда представляется нашимъ глазамъ, когда мы усматриваемъ, что при преемникѣ—

---

[1]) Полныя записки архимандрита Макарія Глухарева ркпс. л. 122—123.

[2]) Иркутскія Епарх. Вѣдомости за 1864 г. стр. 573.

и условія тѣ же, и среда та-же, и самъ преемникъ во многомъ уступаетъ своему предшественнику и качествами и трудами, а между тѣмъ успѣхи прямо поразительные. — *начинается массовое обращеніе язычниковъ ко Христу*. Кто расположилъ ихъ къ Евангелію, кто заставляетъ ихъ довѣрять преемнику, когда они не довѣряли его предшественнику?!..... Не духъ-ли почившаго!... И сами преемники-продолжатели хорошо сознаютъ это, и черпаютъ изъ жизни своего праведнаго предшественника и свое миссіонерское воодушевленіе, и уроки воздѣйствія на языческія души..... Для лучшаго уясненія этой мысли перенеситесь воображеніемъ къ самому началу христіанства. Кого обратилъ Самъ Всемогущій Іисусъ Христосъ? — Не двѣнадцать-ли неученыхъ рыбаковъ, да и тѣ оставили его во время страданій?!. Но кого просвѣтили потомъ эти рыбари?— Весь міръ; а какою силою—всѣмъ извѣстно....

Братіе! если святые наши миссіонеры много перенесли трудовъ и болѣзней и нѣкоторые изъ нихъ преставились, не увидѣвъ плодовъ своей дѣятельности, то этимъ они такъ разчистили почву для современныхъ миссіонерскихъ работниковъ, что послѣднимъ не приходится теперь испытывать и десятой доли невзгодъ при благовѣстіи. Мало того, большинство современныхъ дѣятелей пользуется великимъ счастіемъ сочувствія своему дѣлу отъ общества, и имѣютъ великое утѣшеніе при жизни своей наслаждаться послѣдствіями своихъ успѣховъ. Посмотрите жизнеописанія современныхъ миссіонеровъ, какъ недавно почившихъ, такъ и доселѣ здравствующихъ: — Иннокентія, митрополита Московскаго, Н. И. Ильминскаго, Архіепископа Владиміра Казанскаго, преосвященныхъ Діонисія Уфимскаго и Мелетія Рязанскаго, и нынѣ благополучно здравствующихъ Макарія Томскаго и Николая Японскаго;—вы увидите, что за трудами ихъ съ сочувствіемъ слѣдило и слѣдитъ и правительство, и общество, и оцѣниваютъ ихъ съ благодарностью. Сверхъ того и могущественное современное орудіе—печать стала удѣлять внима-

ніе миссіонерскимъ вопросамъ. Нѣкоторые наши писатели, публицисты и путешественники сдѣлали популярными и увѣковѣчили въ своихъ сочиненіяхъ нѣсколько дорогихъ именъ скромныхъ благовѣстниковъ. Кто изъ насъ, читая, напримѣръ, „на краю свѣта“ Лѣскова,— не умилялся восторженно о. Кириакомъ; или читая „Фрегатъ Палладу“ Гончарова, не благоговѣлъ къ трудамъ священниковъ Хитрова, Запольскаго и о. Аввакума; или читая статью Носилова „Батя“ въ „Новомъ Времени“ за прошлый годъ, не возблагодарилъ Бога за одного современнаго остяцкаго миссіонера!....

Если же и приходится иногда нынѣшнимъ миссіонерамъ испытывать и несчастія, и клевету, и даже травлю отъ ненавистниковъ, то Богъ, по молитвамъ прежнихъ святыхъ благовѣстниковъ, изобильно награждаетъ ихъ въ это время обращаемыми язычниками. Никогда не забуду, какъ покойный Архіепископъ Владиміръ говорилъ мнѣ не разъ:—„замѣчательно, и у меня лично, и въ Алтайской миссіи, гдѣ я служилъ, никогда не бывало такъ много новообращаемыхъ, и хорошихъ новообращаемыхъ, какъ въ годины несчастій:—насъ изъ Петербурга и на мѣстѣ травили и чернили, а инородцы къ намъ сами какъ-то стихійно шли“. —Да!—такъ протягательно дѣйствуетъ видъ человѣка, терпѣливо страждущаго за то святое дѣло, которому онъ служитъ не колеблясь!...

Имуще, братіе, такое множество славныхъ предшественниковъ, станемъ-ли мы жаловаться на трудности миссіонерскаго дѣла, на одиночество въ работѣ, на безплодность нашихъ усилій?!. Нечего также смущаться и сѣтованіями нѣкоторыхъ путешественниковъ, будто-бы наши сибирскіе инородцы неспособны даже къ принятію христіанства. Съ перваго раза, взглянувъ на инородческія лица, похожія на банные обмылки, продымленныя, прокопченныя, съ безмысленно тупымъ выраженіемъ глазъ, дѣйствительно можетъ прійдти въ голову лукавая мысль, что инородцы не поймутъ ничего, что не относится къ ѣдѣ, питью, или бѣдной

ихъ природѣ [1])... Но вспомните про успѣшные труды святыхъ подвижниковъ миссіонерства, которые переродили цѣлыя племена, и вы успокоитесь. Вы увидите, какъ эти племена, наполнившись христіанскимъ духомъ, за 50 лѣтъ почти переродились. Вмѣсто подобій банныхъ обмылковъ, лица нѣкоторыхъ инородцевъ съ трудомъ теперь отличить отъ настоящихъ русскихъ. Вспомните еще совѣтъ одного отечественнаго вѣропроповѣдника: „*нѣтъ* народа, въ которомъ бы Господь не зналъ Своихъ, нѣтъ той глубины невѣжества и омраченія, до которой бы Сынъ Божій не снисходилъ, не преклонилъ небесъ, не преклонился; и нѣтъ народа, который бы не могъ въ избранныхъ своихъ получать исцѣленіе отъ листвій древа жизни“ [2]).

Итакъ, у нашего дѣла—твердая основа: христіанство нужно всѣмъ племенамъ, и всѣ они рано или поздно примутъ его. Нынѣ ускореніе этого дѣла зависитъ почти исключительно отъ личностей самихъ благовѣстниковъ. Да воодушевляетъ же насъ та истина, что на всякомъ человѣкѣ есть образъ Божій, и этотъ образъ невольно влечетъ всякаго омраченнаго язычника къ тому проповѣднику, въ которомъ проблески сего образа просвѣчиваютъ всего ярче — въ благодушіи-ли, любви къ нимъ, или добрыхъ дѣлахъ!.... Вы знаете, что нигдѣ не влекутся такъ къ святынѣ, какъ въ Монголіи и среди нашихъ кочевниковъ. Обиліе хубилгановъ и гигеновъ въ Монголіи, торжественный пріемъ ихъ и преклоненіе предъ ними нашихъ калмыковъ и бурятъ — хорошо вамъ извѣстно. А почитаніе всѣми инородцами Святителя Николая Чудотворца, Иннокентія Иркутскаго, письма язычниковъ къ о. Іоанну Кронштадскому—не является-ли все это уже залогомъ вашего миссіонерскаго успѣха?!!....

---

[1]) Въ частности, относительно монголовъ подобное мнѣніе высказано извѣстнымъ Пржевальскимъ въ его книгѣ: „Монголія и страна тангутовъ“, т. I, стр. 44. Спб. 1875 г.

[2]) Полныя записки архим. Макарія Глухарева, рукопись, листъ 124.

Помнится-ли вамъ, братіе, прекрасное мѣсто въ концѣ повѣсти Лѣскова „На краю свѣта“, какъ инородцы пришли на могилу о. Кирiака и крестились *въ Бога Кирiакова*. При чтеніи этого мѣста, кому не приходила въ голову мысль, что невѣжественные номады судятъ о христіанскомъ Богѣ по самому проповѣднику, и величіемъ любви и самоотверженія послѣдняго измѣряютъ любовь и самоотверженіе Самого Іисуса Христа. Значитъ, — поскольку войдетъ въ довѣріе инородцевъ миссіонеръ, постольку же укрѣпится въ средѣ ихъ и Самъ Господь. Къ счастію, изъ практики нашихъ миссій — особенно Алтайской — мы видимъ, что инородцы столь крѣпко привязываются къ миссіонерамъ и питаютъ къ нимъ такое довѣріе, что просятъ ихъ быть судьями въ спорныхъ дѣлахъ, спрашиваютъ ихъ совѣта во всѣхъ важныхъ дѣлахъ семейныхъ и общественныхъ; по совѣту ихъ мѣняютъ даже образъ жизни — переходятъ отъ кочевья къ осѣдлости. Такъ, уже здѣсь на землѣ, и надъ несовершенными, и смиренными, и незамѣтными вѣропроповѣдниками исполняются слова Премудраго: *они судятъ языкомъ и обладаютъ людьми*, а чрезъ нихъ и Самъ Господь воцаряется среди инородцевъ на вѣки. Аминь.

И. Ястребовъ.

БЛАЖЕННАГО ѲЕОФИЛАКТА,

АРХІЕПИСКОПА БОЛГАРСКАГО,

ТОЛКОВАНІЕ

НА ПОСЛАНІЕ СВ. АПОСТОЛА ПАВЛА КЪ ЕВРЕЯМЪ *).

ГЛАВА II.

1) *Сего ради подобаетъ намъ лишше внимати слышаннымъ.* Такъ какъ, говоритъ, настолько велико превосходство говорившаго намъ Сына предъ пророками и ангелами, служителями ветхаго Завѣта, то сказанному Имъ должно внимать больше, чѣмъ закону. Но прямо онъ не сказалъ этого, чтобы не поразить ихъ въ началѣ; онъ предоставилъ имъ дѣлать заключеніе объ этомъ изъ послѣдующаго. Говоритъ это, не сравнивая Ветхій Завѣтъ съ Новымъ, — нѣтъ, но противъ мнѣнія тѣхъ, которые съ большою славой отзываются о Ветхомъ Завѣтѣ и пренебрегаютъ Новымъ.

Да не когда отпадемъ—μηποτε παρρυωμεν. То есть, чтобы намъ не погибнуть. Выраженіе заимствовалъ изъ Притчей: *сыне*, говоритъ (Премудрый), *да не преминеши—μη παραρρυης* [1]), выражая и легкость отпаденія и тяжесть погибели. Ибо отпадшее трудно возстановить.

---

*) См. Прав. Собес. 1900 г. іюль—августъ.

[1]) Притчей 3, 21.

2) *Аще бо глаголанное Ангелы слово бысть извѣстно.* Вотъ онъ открываетъ свое желаніе. Подъ словомъ, сказаннымъ чрезъ ангеловъ, нужно разумѣть или десятословіе, ибо справедливо, что тогда присутствовали ангелы, которымъ ввѣренъ былъ еврейскій народъ, они и производили трубные звуки, огонь, мракъ и прочее, какъ говорится въ посланіи къ Галатамъ: *вчинены Ангелы* [1]), и въ другомъ мѣстѣ: *иже пріясте законъ устроеніемъ ангельскимъ* [2]); или подъ словомъ (должно разумѣть) всѣ повелѣнія въ Ветхомъ Завѣтѣ, преподанныя чрезъ ангеловъ, какъ напримѣръ, на мѣстѣ плача, во время судей, при Самсонѣ [3]). Почему не сказалъ: *законъ*, но: *слово*, чтобы обозначить это. Итакъ, все это *извѣстно*, то есть было истинно и угрозы приведены въ исполненіе, и ничего изъ этого не пропало.

И всяко преступленіе и ослушаніе, праведное пріятъ мздовоздаяніе. Не такъ, чтобы одно получило, а другое нѣтъ; но: *всяко*, и ничто не осталось не наказаннымъ. Наказаніе называетъ мздовоздаяніемъ, и хотя это слово употребляется въ хорошемъ смыслѣ, но апостолъ не заботится о выраженіяхъ.

3) *Како мы убѣжимъ, о толицѣмъ нерадивше спасеніи?* Тамъ слово, здѣсь спасеніе. Если и тамъ было спасеніе, то не великое: избавлялись отъ непріятелей и получали земныя блага; здѣсь же далеко большее. Поэтому и сказалъ: *о толицѣмъ*. Ибо разрушеніе смерти, погибель демоновъ, царство небесное—все это приходитъ вамъ по слову Сына.

Еже зачало пріемши глаголатися отъ Господа, слышавшими въ насъ извѣстися. Придавая достовѣрность своимъ словамъ, говоритъ, что спасеніе это возвѣщено не чрезъ пророковъ или ангеловъ, но отъ Самаго Владыки всѣхъ, отъ самаго источника получило начало; затѣмъ распространилось и среди насъ истинно и вѣрно чрезъ самовидцевъ Слова и слугъ. Объ этомъ

---

[1]) Галат. 3, 19. [2]) Дѣян. 7, 53. [3]) Суд. 2, 1. 13, 3.

и Лука говоритъ [1]). Они твердо наставили насъ. Какъ же въ другомъ мѣстѣ апостолъ говоритъ: не отъ людей слышалъ [2])? Потому что тамъ важно и необходимо было настоять на мысли, что онъ не учился у людей. Ибо его осуждали, что онъ не слышалъ Господа и потому онъ подвергался опасности, что его проповѣдь не будетъ имѣть вѣры со стороны его учениковъ. А теперь нѣтъ такой нужды въ этомъ. Ибо не евреямъ онъ проповѣдывалъ, не у нихъ и осуждали его, что онъ учился у людей, а не у Христа. Или, приводя здѣсь слова: *сосвидѣтельствующу Богу знаменми же и чудесы*, показываетъ, что онъ принялъ это не отъ людей, а отъ Бога.

4) *Сосвидѣтельствующу Богу знаменми же и чудесы.* Сказавъ: *извѣстися*, показываетъ—какъ. Чтобы кто нибудь не сказалъ, что слышавшіе ошиблись, говоритъ: Богъ свидѣтельствовалъ вмѣстѣ съ ними; Онъ не свидѣтельствовалъ бы, если бы они сами измыслили что-нибудь. Свидѣтельствуютъ, говоритъ, они; вмѣстѣ съ ними свидѣтельствуетъ и Богъ — не голосомъ, а знаменіями и чудесами, которыя подтверждали то, что они говорили. Поэтому мы вѣримъ Богу, а не людямъ.

И различными силами. Выражая обиліе дарованій, сказалъ: *различными.* Ибо никогда не было совершено столько и такихъ различныхъ знаменій. Такъ какъ и чародѣи совершаютъ многія знаменія, поэтому сказалъ: *силами.* Тѣ знаменія—не силы, а безсиліе, вымыслъ и пустые призраки.

И Духа Святаго раздѣленми, по своей ему воли. И это прибавилъ по той же самой причинѣ. Ибо знаменія чародѣевъ—не отъ Духа Святаго, а обманы нечистыхъ демоновъ. Даетъ при этомъ понять и нѣчто другое. Вѣроятно, тамъ было не много людей, имѣвшихъ духовныя дарованія, которыя оскудѣли потому, что вѣрующіе были менѣе ревностны. Поэтому, чтобы утѣшить ихъ въ этомъ, говоритъ, что раздѣленія Духа

[1]) Лук. 1, 2. [2]) Галат. 1, 12.

происходятъ по Его волѣ. Онъ знаетъ, что каждому полезно, и такимъ образомъ раздѣляетъ благодать. Часто кто-нибудь не получаетъ дарованій за нечистую жизнь; часто не получаетъ дарованій и человѣкъ чистой жизни, чтобы не возгордился. Поэтому-то они и были сообщаемы болѣе людямъ смиреннымъ и простымъ.

5) *Не Ангеломъ бо покори Богъ вселенную грядущую.* Показывая еще превосходство Сына предъ ангелами, говоритъ, что не имъ покорилъ Богъ вселенную, то есть этотъ міръ, но Сыну. Называетъ ее *грядущею*, потомучто Сынъ Божій былъ всегда, а она имѣла явиться, потомучто прежде, очевидно, не существовала. Посему, въ отношеніи къ вѣчному существованію Сына вселенная и была грядущею.

О ней же глаголемъ. То есть о вселенной, о которой сказали выше: *егда вводитъ первороднаго во вселенную* [1]). Посему, да не ищетъ твой умъ, заблуждающійся, другой вселенной. Нѣкоторые подъ грядущею вселенной разумѣли будущій міръ. Объ этомъ мірѣ, говоритъ, у насъ вся рѣчь. Тогда ангелы предстанутъ, какъ слуги, а Сынъ возсядетъ, какъ Судія.

6—8) *Засвидѣтельствова же нѣгдѣ нѣкто, глаголя: что есть человѣкъ, яко помниши его, или Сынъ человѣческій, яко посѣщаеши и; умалилъ еси его малымъ нѣчимъ отъ Ангелъ: славою и честію вѣнчалъ еси его, и поставилъ еси его надъ дѣлы руку твоею* [2]), *вся покорилъ еси подъ ногъ его.* Не называетъ имени сказавшаго, такъ какъ говоритъ съ людьми свѣдущими въ Писаніяхъ. Все это сказано о чѣловѣчествѣ вообще, преимущественно же, однако, можетъ относиться ко Христу по плоти. Ибо Онъ Сынъ Божій, посѣтилъ ничтожное человѣческое естество и, воспринявъ его и соединивъ съ Собою, содѣлался превыше всѣхъ.

---

[1]) Евр. 1, 6.

[2]) Словъ: *и поставилъ еси его надъ дѣлы руку твоею*— нѣтъ въ греческомъ текстѣ бл. Ѳеофилакта.

Вньгдаже покорити ему всяческая, ничтоже остави ему непокорено: нынѣ же не у видимъ ему всяческая покорено. Такъ какъ они подвергались преслѣдованію и зло страдали, то чтобы не сказали: какъ ты говоришь, что все покорено, когда мы подвергаемся изгнанію и преслѣдованію со стороны Его враговъ?—значитъ, они еще не покорены и ты обольщаешь насъ?—поэтому говоритъ: не смущайся и не малодушествуй: все будетъ покорено Ему. И въ Писаніи сказано: *покори.*—То, что несомнѣнно произойдетъ, хотя еще и не произошло, названо, какъ совершившееся. Итакъ, не скорби, что ты претерпѣваешь бѣдствія: еще не всѣхъ побѣдила проповѣдь, еще не настало время совершеннаго покоренія, однако, несомнѣнно они покорятся.

9) *А умаленнаго малымъ чимъ отъ Ангелъ видимъ Іисуса, за пріятіе смерти, славою и честію вѣнчанна.* Старается показать, что сказанное относится ко Христу, и говоритъ: хотя выраженіе: *вся покори,* повидимому только относится къ Нему, однако мы показали, что и это несомнѣнно исполнится. Но быть умаленнымъ малымъ чѣмъ сравнительно съ ангелами—болѣе относится къ Нему: чѣмъ къ намъ. Ибо Онъ, пробывъ три дня во адѣ, какъ человѣкъ, не много умаленъ предъ ангелами, такъ какъ они совершенно непричастны смерти. А мы, надолго подверженные тлѣнію, не немного, но совсѣмъ много умалены въ сравненіи съ ними. И *быть вѣнчаннымъ славою и честію* за страданіе—относится болѣе къ Нему, чѣмъ къ намъ. Сказавъ: *за пріятіе смерти,* апостолъ обозначилъ истинную смерть,—не воображеніе смерти, то было дѣйствительное страданіе. Напомнилъ о крестѣ и смерти, чтобы убѣдить ихъ мужественно переносить несчастія, взирая на Учителя. Но крестъ, говоритъ, сдѣлался для Него славою и честію; посему и для васъ (должны быть славою и честію) ваши несчастія и страданія. Итакъ, зачѣмъ вамъ избѣгать того, что вѣнчаетъ васъ? Онъ пострадалъ за тебя, раба; ты ли не перенесешь страданій за Него, Господа?

Яко да благодатію Божіею за всѣхъ вкуситъ смерти. Не по долгу, а по благодати Богъ отдалъ намъ Сына Своего на смерть. и не за вѣрующихъ только. а за весь міръ. Хотя и не всѣ спаслись, но Онъ исполнилъ свой долгъ. Прекрасно сказалъ: *вкуситъ.* Ибо, дѣйствительно, какъ бы вкусивши, такъ какъ малое время оставался въ смерти, Онъ тотчасъ воскресъ. И въ этомъ отношеніи Онъ, слѣдовательно, лучше ангеловъ, потому что явился выше смерти. Подобно тому, какъ врачъ, видя больнаго, опасающагося принять приготовленныя (для него) лѣкарства, прежде самъ отвѣдываетъ ихъ, чтобы убѣдить больнаго рѣшиться на принятіе ихъ: такъ и Господь, видя насъ, боящихся смерти, Самъ вкусилъ ее, хотя и не имѣлъ въ томъ нужды. Онъ не подлежалъ смерти, но все сдѣлалъ по благодати, чтобы показать ея ничтожество и убѣдить насъ смѣло идти на смерть. Несторіане, искажая Писаніе, говорятъ: кромѣ—*χωρις*—Бога Онъ вкусилъ ее за всѣхъ, чтобы отстоять мысль, что съ распятымъ Христомъ не было божества, такъ какъ не было соединено съ Нимъ лично, а по состоянію. Одинъ православный, осмѣивая безсмыслицу ихъ, сказалъ: пусть Писаніе имѣетъ такой смыслъ, какъ говорите вы,—и въ такомъ случаѣ сказанное говоритъ за насъ. Ибо кромѣ — *χωρις* — Бога Господь умеръ за всѣхъ и за самыхъ ангеловъ, чтобы разрушить вражду ихъ противъ насъ и снискать имъ радость.

10) *Подобаше бо ему, его же ради всяческая.* То есть Отцу; отъ Него все, то есть Онъ виновникъ всего.

И имъ же—δι οὗ—всяческая. Смотри выраженіе: *имъ же*, отнесено къ Отцу. Если бы это было унизительно и приличествовало только Сыну, оно не прилагалось бы Отцу. Поими же, что означаетъ выраженіе: *имъ же—δι ου.* Такъ какъ сказалъ: *его же ради δι ου —всяческая*, то чтобы кто-нибудь не подумалъ что-либо нелѣпое, именно. что Онъ нуждается во всемъ, (ибо предлогъ *ради—δια*—имѣетъ такое значеніе, какъ напримѣръ, если скажемъ: *ради—δια*—человѣка создана

тварь), то апостолъ прибавилъ выраженіе: *имъ же—δι ου*, объясняя что *его же ради—δι ον*—нужно понимать такъ же, какъ *δι αυτου* чрезъ Него, то есть, что отъ Него произошло все. Поэтому, когда говорится и о Сынѣ: *имъ же*, принимай это вмѣсто: отъ Него.

Приведшу многи сыны въ славу, начальника спасенія ихъ страданми совершити. Это имѣетъ связь съ предыдущимъ: *славою и честію вѣнчалъ еси.* Смыслъ словъ такой. Отецъ поступилъ достойно Своего человѣколюбія, что первороднаго изъ всѣхъ сыновъ, имѣющихъ насладиться славою Его, явилъ славнѣйшимъ изъ всѣхъ чрезъ страданія, чтобы показать и прочимъ, какъ должно переносить страданія. *Начальника спасенія*, то есть, виновника. Смотри, какое различіе (между Имъ и нами)? Хотя и Онъ Сынъ, и мы сыны, но Онъ спасаетъ, а мы спасаемся; мы соединяемся съ Нимъ и снова раздѣляемся. *Приведшу многи сыны въ славу*, чрезъ это соединяемся. *Начальника спасенія ихъ*, чрезъ это раздѣляемся. Замѣть, что страданія совершенство и средство ко спасенію; что пострадавшій за когонибудь не ему только приноситъ пользу, но и самъ дѣлается славнѣе и совершеннѣе. Подъ совершенствомъ разумѣй здѣсь славу, которою Онъ прославился, и ее понимай въ отношеніи къ человѣчеству; — или, что по природѣ Онъ имѣлъ славу, только среди насъ былъ безславенъ, такъ какъ не былъ узнанъ. Когда же послѣ креста узнанъ былъ и прославленъ, то говорятъ, что воспринялъ славу, которую имѣлъ по природѣ, а не отъ насъ получилъ. Святый Кириллъ совершенствомъ называетъ безсмертіе, котораго недоставало Христу по человѣчеству; его восполнилъ Ему Отецъ чрезъ воскресеніе. Когда Онъ воскресъ, смерть уже болѣе не господствуетъ надъ Нимъ. И всю природу Онъ удостоилъ этого совершенства.

11) *И святяй бо и освящаеміи, отъ единаго вси.* Вотъ это опять показываетъ, что мы братья Христу и настолько почтены. Ибо, говоритъ, *святяй*, то есть Христосъ, *и освящаеміи*, то есть мы, *отъ единаго вси*,

то есть Отца. Но Онъ подлинно истинный Сынъ и изъ самаго существа Отца, а мы—твари. Обрати также вниманіе и на превосходство въ самыхъ выраженіяхъ. Онъ освящаетъ, мы освящаемся. Отсюда и тождество и превосходство.

Ея же ради вины не стыдится братію нарицати ихъ. Смотри, и здѣсь Его превосходство. Ибо выраженіемъ: *не стыдится* онъ показываетъ, что это не принадлежитъ природѣ, но нѣжной любви того, кто не стыдится. Хотя мы и отъ единаго, но между нами большое различіе, какъ между Творцемъ и тварями.

12) *Глаголя: возвѣщу имя твое братіи моей, посредѣ церкви воспою тя* [1]). Принявъ плоть, Онъ принялъ и братство; вмѣстѣ съ плотію привзошло и братство. Но и тутъ опять превосходство. Возвѣщу, говоритъ, омраченнымъ, невѣдущимъ; этому подобно; *явихъ имя твое человѣкомъ* [2]).

13) *И паки: азъ буду надѣяся нань.* Чрезъ это также показываетъ, что Онъ сталъ человѣкомъ и братомъ нашимъ. Ибо какъ каждый изъ людей, такъ и Онъ Самъ надѣется на Него, то есть на Отца. Вмѣстѣ съ тѣмъ показываетъ намъ, чтобы мы надѣялись на одного Бога, такъ какъ и Онъ Самъ, будучи Сыномъ и ни въ чемъ не нуждаясь, однакоже, говоритъ, что надѣется на Отца. Нѣкоторые истолковали такъ: такъ какъ, говорятъ, выше онъ назвалъ Христа братомъ, а ниже—Отцемъ, то въ срединѣ показываетъ, что это наименованія домостроительства послѣднихъ временъ; предвѣчное же имя Его—Богъ. Кто въ собственномъ смыслѣ надѣется на другаго, какъ не на Бога? Какъ бы такъ говорилъ: слыша, что Онъ—братъ и отецъ, не подумайте, что Онъ одинъ изъ многихъ; Онъ—Богъ, говоритъ, на Него, какъ свидѣтельствуетъ Писаніе,—нужно надѣяться, такъ что здѣсь нѣтъ рѣчи отъ лица Христа, но отъ пророка, говорящаго: я, пророкъ, буду надѣяться на Самаго Христа, какъ Бога. Но такое пониманіе не совершенно.

---

[1]) Псал. 21, 23. [2]) Іоан. 17, 6.

И паки: се азъ, и дѣти, яже ми далъ есть Богъ [1]). Здѣсь называетъ Христа нашимъ Отцемъ. *Далъ есть*, —это означаетъ благоволеніе Отца на то, чтобы Онъ воплотился. Если бы Онъ не благоволилъ воплотиться Сыну, то у Него не было бы и дѣтей.

14) *Понеже убо дѣти пріобщишася плоти и крови, и той пріискренѣ пріобщися тѣхъ же.* Итакъ, да устыдятся тѣ, которые говорятъ, что Онъ пришелъ призрачно и привидѣніемъ. Ибо (апостолъ) не сказалъ только, что Онъ пріобщился плоти и крови, какъ дѣти, то есть остальные люди; хотя если бы онъ и такъ сказалъ, довольно было бы для утвержденія, что Онъ воплотился истинно; но и присовокупилъ: *пріискренѣ*, чтобы утвердить безразличіе съ нами и истинное воплощеніе.

Да смертію упразднитъ имущаго державу смерти, сирѣчь, діавола. Приводитъ причину домостроительства. Чтобы, говоритъ, своею смертію, которую Онъ воспринялъ, какъ очевидно пріобщившійся плоти и крови, уничтожить діавола, который владѣетъ смертію. Какимъ образомъ?—чрезъ грѣхъ. Такъ какъ онъ сдѣлалъ, что люди грѣшатъ вслѣдствіе того перваго непослушанія, то онъ былъ виновникомъ смерти и пользовался ею, какъ какимъ-нибудь воиномъ и сильнымъ оружіемъ противъ человѣческой природы. Поэтому и Христосъ воспользовался противъ него тѣмъ же самымъ оружіемъ. Поистинѣ дѣло великаго могущества и мудрости умертвить врага тѣмъ оружіемъ, которымъ онъ умертвилъ многихъ. Нѣкоторые поняли такъ: владѣющаго, говорятъ, грѣхомъ, то есть діавола, такъ какъ грѣхъ составляетъ власть и силу смерти.

15) *И избавитъ сихъ, елицы страхомъ смерти чрезъ все житіе повинни бѣша работѣ.* То есть, чтобы освободить людей, которые были рабами смерти, боялись ея и были повинны ей, то есть содержались въ рабствѣ у нея, такъ какъ она не была еще уничтожена.

---

[1]) Исаіи 8, 18.

Или, что древніе люди жили въ постоянномъ страхѣ, всегда, ожидая, что они умрутъ, и при такомъ страхѣ они не могли чувствовать никакого удовольствія. На это и намекаетъ (апостолъ), сказавъ: *чрезъ все житіе.* Итакъ, были повинны рабству, то есть всегда трепетали смерти, какъ рабы жестокаго господина, не наслаждаясь ничѣмъ радостнымъ. Отсюда пойми, что, кто боится смерти, тотъ не свободенъ и рабъ всего. И это—утѣшеніе для страдающихъ вѣрующихъ, если нынѣ гонимые и заключаемые въ узы пріятнѣе и свободнѣе проводятъ жизнь, нежели древніе, которые—казалось—роскошествовали, когда смерть имѣла силу. Тѣ, потрясаемые страхомъ смерти, были рабами, а вы свободны отъ этого страха.

16) *Не отъ Ангелъ бо когда пріемлетъ.* То есть, не съ ангельскою природою соединился Господь и не ее носилъ. Это показываетъ великую любовь Божію къ человѣческому роду. Чего, говоритъ, не даровалъ ангеламъ, то далъ людямъ, чтобы отъ нихъ воспринять плоть.

Но отъ сѣмене Авраамова пріемлетъ. Не сказалъ: принялъ, но: *пріемлетъ*, чтобы показать, что Онъ настигнулъ нашу природу, бѣжавшую и далеко удалившуюся; и, настигнувъ, воспринялъ ее и облекся, соединивъ съ Собою и остановивъ ее, когда она бѣжала отъ Него. Не сказалъ: отъ природы людей, но: *отъ сѣмене Авраамова*, отчасти желая возвысить ихъ и показать, что родъ ихъ почтененъ, и что они имѣютъ въ этомъ преимущество предъ язычниками, такъ какъ отъ нихъ Господь; ибо онъ всегда угождаетъ имъ, въ чемъ ни для кого нѣтъ вреда; отчасти напоминаетъ имъ обѣтованіе: *тебѣ и сѣмене твоему дамъ эту землю* [1]).

17) *Отнюду же долженъ бѣ по всему подобитися братіи.* Разъ, говоритъ, Онъ благоволилъ принять нашу природу, то совершенно послѣдовательно было Ему во всемъ уподобиться намъ, то есть родиться, воспи-

[1]) Быт. 13, 15.

таться, возрасти, претерпѣть все, что слѣдовало, наконецъ умереть; это и значитъ—уподобиться во всемъ.

Да милостивъ будетъ и вѣренъ первосвященникъ въ тѣхъ, яже къ Богу. Не для чего-нибудь другого, говоритъ, Онъ принялъ нашу плоть, какъ для того, чтобы чрезъ нее помиловать насъ и возстановить глубоко падшихъ. Какимъ образомъ? Сдѣлавшись нашимъ первосвященникомъ и нося ту плоть, которую Онъ воспринялъ отъ насъ, вмѣсто другой какой либо жертвы, чтобы очистить насъ отъ грѣховъ и быть нашимъ посредникомъ предъ Богомъ; ибо мы были во враждѣ съ Нимъ. *Вѣренъ*, вмѣсто: истиненъ, который могъ бы исполнить дѣло первосвященника; ибо это долгъ истиннаго первосвященника—освободить отъ грѣховъ тѣхъ, коихъ онъ естъ первосвященникъ; или, что Онъ пріятенъ Богу въ своемъ посредничествѣ предъ Нимъ.

Во еже очистити грѣхи людскія. Показалъ, что значитъ: *вѣренъ, яже къ Богу*, то есть, чтобы очистить грѣхи народа. Въ этомъ великое доказательство Его любви, что Онъ сдѣлалъ все, чтобы загладить грѣхи. Почему не сказалъ: грѣхи вселенной, но народа? Потому, что Господь прежде всего имѣлъ попеченіе объ іудеяхъ, ради которыхъ Онъ и пришелъ преимущественно, чтобы, когда они спасутся, чрезъ нихъ спаслись и прочіе, хотя и вышло напротивъ. И ангелъ говоритъ къ Іосифу: *той бо спасетъ люди своя отъ грѣхъ ихъ* [1]). Такимъ образомъ показываетъ здѣсь благородство іудеевъ и какого попеченія они были удостоены отъ Господа.

18) *Въ немъ же бо пострада, самъ искушенъ бывъ, можетъ и искушаемымъ помощи.* Это, по видимому, уничиженно, смиренно и недостойно Бога. Когда Павелъ говоритъ о плоти, касается всего уничиженнаго, однакоже не недостойнаго плоти; и нѣтъ ничего удивительнаго, когда и объ Отцѣ не воплотившемся Писаніе говоритъ многое человѣкоподобное и уничижен-

[1]) Матѳ. 1, 21.

ное. *Господь съ небесе приниче на сыны человѣческія, видѣти* [1]), и: *сошедъ убо узрю* [2]) и многое множество тому подобнаго. Посему гораздо больше сказано относительно Христа, воплотившагося и пострадавшаго во плоти, особенно же для полнаго успокоенія слушателей и по причинѣ ихъ немощи; ибо и люди считаютъ искушеніе вѣрнѣйшимъ изъ всѣхъ средствъ. Смыслъ словъ такой. Онъ зналъ не только какъ Богъ, но и какъ человѣкъ, искушенный во всемъ,—и самая плоть Христа претерпѣла много страданій. — Онъ зналъ, что такое скорби, зналъ, что такое искушеніе; посему можетъ помочь, иначе сказать: готовъ быть всегда сострадательнымъ.

[1]) Псал. 13, 2. [2]) Быт. 18, 21.

МОЖНО ЛИ СЧИТАТЬ АЛЛЕГОРИЗМЪ ПРИЧИНОЮ ДОГМАТИЧЕСКИХЪ ЗАБЛУЖДЕНІЙ ОРИГЕНА?

(Рѣчь предъ защитой сочиненія на тему: Сочиненіе Оригена „О началахъ").

Догматическое ученіе Оригена изобилуетъ своеобразными мнѣніями, несогласными съ церковнымъ ученіемъ. Откуда произошли эти мнѣнія? Какимъ образомъ и почему Оригенъ, обладавшій богатыми средѣніями въ области богословскаго знанія и отличавшійся глубокимъ благочестіемъ и преданностью церкви, — какимъ образомъ этотъ славный учитель древней церкви могъ впасть въ такія заблужденія? Обыкновенно указываютъ три главныхъ причины заблужденій Оригена: неправильное отношеніе его къ Св. Писанію,—къ церковному преданію и—къ греческой языческой философіи. Въ настоящей статьѣ мы займемся первою изъ указанныхъ причинъ и разсмотримъ вопросъ объ отношеніи Оригена къ Св. Писанію, какъ источнику христіанскаго ученія.

Еще древніе церковные писатели утверждали, что одною изъ главныхъ причинъ заблужденій Оригена былъ его аллегоризмъ, т. е., пристрастіе къ иносказательному толкованію Св. Писанія. Напримѣръ, св. Епифаній говоритъ: „во всемъ Писаніи слабо держась буквы, Оригенъ погрѣшилъ въ самомъ существенномъ [1]).

[1]) Прот. ерес. 64, 5. Срав. Іоанна Златоуста Бесѣды на Бытіе 13, 5.

Это мнѣніе, на первый взглядъ, подтверждается изслѣдованіями о догматическомъ ученіи Оригена. Читая эти изслѣдованія, нерѣдко можно встрѣтить причудливыя аллегорическія толкованія на разныя мѣста Св. Писанія, и эти-то мѣста въ аллегоргическомъ истолкованіи, повидимому, служатъ у Оригена обоснованіемъ его догматическихъ воззрѣній. Напримѣръ, ученіе о множественности и различіи и о взаимномъ отношеніи Лицъ Св. Троицы раскрывается у Оригена посредствомъ толкованія текста изъ книги Притчей (5, 15): *пій воду отъ источника твоихъ кладенецъ;* между тѣмъ въ этихъ словахъ рѣчь идетъ не о Св. Троицѣ, а о супружеской вѣрности. Ученіе о предсуществованіи душъ подтверждается ссылкою на разсказъ книги Бытія о переселеніи Іакова въ Египетъ. Получается такое впечатлѣніе, что аллегоризмъ совершенно разнуздалъ мысль Оригена и позволилъ ему находить въ Писаніи мнимыя доказательства всего, что̀ приходило ему въ голову.

Но такой взглядъ на экзегезисъ Оригена оказывается неправильнымъ при ближайшемъ знакомствѣ съ сочиненіями александрійскаго учителя. Особенно важно въ этомъ отношеніи сочиненіе *О началахъ*, какъ произведеніе чисто-догматическое и кромѣ того содержащее въ себѣ ясное и полное изложеніе герменевтической теоріи Оригена. Внимательное изученіе этого произведенія показываетъ, что ни герменевтическая теорія (изложенная въ четверой книгѣ сочиненія *О началахъ*), ни примѣненіе ея къ догматическимъ изслѣдованіямъ (въ первыхъ трехъ книгахъ) не даютъ намъ права считать аллегоризмъ причиною догматическихъ заблужденій Оригена.

Сущность герменевтической теоріи александрійскаго учителя-аллегориста, довольно извѣстной всѣмъ, состоитъ въ слѣдующемъ. Въ Св. Писаніи—три смысла: тѣлесный или буквально-историческій, душевный или нравственно-назидательный и духовный или таинственный. Тѣлесный смыслъ вполнѣ выражается словами,

буквою библейскаго текста. Но буква въ большинствѣ случаевъ не заключаетъ въ себѣ особенно высокихъ мыслей, достойныхъ божественнаго ума и полезныхъ для человѣка. Таковы, напримѣръ, многочисленные историческіе разсказы въ Библіи о царяхъ и народахъ, ихъ управленіи и войнахъ, о рожденіи дѣтей въ семьяхъ разныхъ лицъ и тому подобныхъ предметахъ. Мало того; буква во многихъ случаяхъ заключаетъ въ себѣ несообразности и нелѣпости. Таковы всѣ человѣкообразныя выраженія о Богѣ и пророчества, чувственными чертами изображающія царство Мессіи и загробную жизнь; таковы многіе разсказы изъ первобытной исторіи міра и изъ исторіи евангельской (напримѣръ объ искушеніи Іисуса Христа въ пустынѣ отъ діавола), а также многія предписанія ветхозвѣтнаго закона и Евангелія. Всѣ мѣста, содержащія въ себѣ такого рода выраженія, разсказы и предписанія, вовсе не имѣютъ буквальнаго смысла и должны быть понимаемы только аллегорически. Св. Духъ нарочито внесъ эти камни преткновенія и соблазна въ Св. Писаніе, чтобы побудить читателей къ отысканію высшаго смысла въ словѣ Божіемъ; въ противномъ случаѣ многіе люди, пожалуй, никогда не возвысились бы надъ буквою Писанія. Такимъ образомъ только немногія мѣста Писанія отличаются возвышеннымъ характеромъ при буквальномъ пониманіи ихъ. Поэтому буквальное пониманіе Писанія не можетъ удовлетворять человѣка съ пытливымъ развитымъ умомъ и живымъ нравственнымъ и религіознымъ чувствомъ: оно предоставляется людямъ малообразованнымъ и несовершеннымъ въ нравственномъ отношеніи,—дѣтямъ по душѣ; этимъ людямъ оно служитъ духовною пищею, вполнѣ соотвѣтствующею ихъ состоянію.

Болѣе совершенные вѣрующіе назидаются душевнымъ смысломъ Писанія. Душевный смыслъ заключается въ тѣхъ назидательныхъ мысляхъ и нравственныхъ идеяхъ, какія выражаются словами Писанія. Въ изреченіяхъ и заповѣдяхъ чисто-нравоучительнаго харак-

тера душевный смыслъ совпадаетъ съ буквальнымъ; но въ другихъ мѣстахъ Писанія, напримѣръ, въ историческихъ разсказахъ, въ притчахъ, въ законахъ и во многихъ мудрыхъ изреченіяхъ, онъ составляетъ скрытую мысль ихъ и долженъ быть открываемъ путемъ аллегорическаго толкованія.

Наконецъ, духовный смыслъ Писанія составляютъ догматическія идеи, относящіяся къ познанію о Богѣ, объ ангелахъ и злыхъ духахъ, о человѣкѣ и о мірѣ чувственномъ, о Христѣ и Его церкви. Эти высшія догматическія идеи составляютъ самое существенное въ Писаніи и ради нихъ именно Богъ далъ людямъ Свое откровеніе. Но Св. Духъ не могъ изложить ихъ съ полною ясностью, не могъ наполнить все Писаніе яснымъ ученіемъ объ этихъ возвышенныхъ предметахъ, потому что въ противномъ случаѣ Писаніе сдѣлалось бы недоступнымъ и даже опаснымъ для людей, не подготовленныхъ къ воспріятію высшихъ истинъ. Поэтому, давши болѣе или менѣе ясныя указанія на эти высшія истины въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Писанія, во всѣхъ другихъ мѣстахъ Св. Духъ изложилъ ихъ прикровенно. Онъ скрылъ эти высшія идеи въ историческихъ повѣствованіяхъ о разныхъ царствахъ, народахъ, городахъ и ихъ взаимныхъ отношеніяхъ, объ отдѣльныхъ личностяхъ, ихъ семейной жизни и общественной дѣятельности; Онъ прикровенно выразилъ ихъ въ предписаніяхъ и установленіяхъ обрядоваго закона Моисеева, а также въ пророчествахъ о земныхъ лицахъ и событіяхъ и о земномъ царствѣ Мессіи. Отсюда, кто желаетъ постигнуть духовный смыслъ Писанія, тотъ не долженъ останавливаться на поверхности библейскихъ разсказовъ, законовъ и пророчествъ, но во всемъ этомъ долженъ отыскивать скрытыя догматическія мысли. „Въ предсказаніяхъ объ Іерусалимѣ и повѣствованіяхъ о немъ, говоритъ Оригенъ, Писаніе возвѣщаетъ о *небесномъ* городѣ и о всей странѣ, заключающей въ себѣ города *небесной* земли. Но если пророчества объ Іудеѣ и Іерусалимѣ представляютъ различ-

ныя тайны, то и пророчества о Египтѣ и египтянахъ, о Вавилонѣ и вавилонянахъ, о Тирѣ и тирянахъ, о Сидонѣ и сидонянахъ и о прочихъ народахъ пророчествуютъ не только объ этихъ плотскихъ египтянахъ, вавилонянахъ, тирянахъ и сидонянахъ, но и о духовныхъ народахъ", т. е., о духовныхъ разумныхъ существахъ или о душахъ разнаго достоинства. „Этито, кажется. души, разсуждаетъ дальше Оригенъ, были отведены въ плѣнъ и, такимъ образомъ, изъ Іудеи, изъ лучшихъ и высшихъ мѣстъ, низошли въ Вавилонъ и Египетъ или были разсѣяны по разнымъ другимъ народамъ" (О началахъ 4, 22). „Соотвѣтственно этому нужно объяснять и то обстоятельство, что Египетъ поражается десятью казнями, — и тѣ событія, какія происходили съ народомъ (еврейскимъ) въ пустынѣ, и то, что изъ приношеній всего народа устрояется скинія или приготовляются священническія одежды, а также все то, что говорится о богослужебныхъ сосудахъ. Все это поистинѣ содержитъ въ себѣ тѣнь и образъ небеснаго" (4, 24 срав. 21). Въ такомъ же духѣ Оригенъ разсуждаетъ и о другихъ предметахъ,—событіяхъ, лицахъ и вещахъ. Посредствомъ чувственнаго и земного въ Писаніи указывается духовное и небесное,—вотъ основная мысль этихъ разсужденій Оригена.

Если бы герменевтическая теорія Оригена состояла только изъ этихъ положеній, которыя приведены сейчасъ, то, конечно, слѣдовало бы признать ее чрезвычайно неудовлетворительною съ догматической точки зрѣнія. Исторію, законы и пророчества нужно толковать аллегорически, говоритъ теорія. Но что же служитъ руководствомъ для такого толкованія? Въ чемъ толкователь можетъ найти опору для своей мысли, въ чемъ—доказательство того, что онъ правильно понялъ *подлинный* скрытый смыслъ божественныхъ изреченій,—извлекъ этотъ смыслъ изъ словъ Писанія, а не вложилъ его въ эти слова отъ себя?—Далѣе, многія мѣста Писанія вовсе не имѣютъ буквальнаго смысла, говоритъ теорія. Но что же должно служить для толкователя

руководствомъ въ опредѣленіи такихъ мѣстъ? Въ приведенныхъ разсужденіяхъ Оригена нѣтъ отвѣта на эти вопросы; и если бы теорія его ограничивалась этими разсужденіями, то она представляла бы толкователя собственному его произволу въ дѣлѣ аллегорическаго объясненія Писанія: руководясь этой теоріей, каждый могъ бы влагать въ слова Писанія какой ему угодно смыслъ и отвергать буквальный смыслъ какихъ ему угодно изреченій.

Но Оригенъ дополняетъ свою герменевтическую теорію двумя весьма важными положеніями. Одно изъ этихъ положеній, съ полною ясностью высказанное въ сочиненіи О началахъ (Введен. 1—2 срав. 3, 1, 17; 4, 26) [1]), состоитъ въ слѣдующемъ: толкователь Писанія долженъ руководиться въ своихъ толкованіяхъ церковнымъ преданіемъ или правиломъ вѣры, въ которомъ болѣе или менѣе ясно выражены многія истины вѣроученія. Значитъ, теорія Оригена не предоставляетъ экзегета собственному его произволу въ дѣлѣ догматическаго истолкованія Писанія. Придумывая такое или иное аллегорическое объясненіе для извѣстнаго мѣста Писанія, толкователь, по ученію Оригена, не воленъ вложить въ слова Писанія всякую мысль, какая приходитъ ему въ голову, но — только мысль, согласную съ церковнымъ ученіемъ или, по крайней мѣрѣ, не противорѣчащую ему.

Другое изъ упомянутымъ двухъ положеній имѣетъ еще болѣе важное значеніе. Правда, по недосмотру или по чему-нибудь иному, оно не высказано ясно въ четвертой книгѣ сочиненія О началахъ; но за то оно строго примѣняется въ самой догматической системѣ, въ первыхъ трехъ книгахъ этого сочиненія. По этому второму положенію, въ основу всякаго иносказательнаго толкованія должно полагать смыслъ буквальный; въ противномъ случаѣ, говоритъ Оригенъ, толкователь

---

[1]) Срав. in Matth. com. ser. 33, 46; in Joan. 32, 9; in Psalm. 36 hom 4, 1.

можетъ впасть въ произволъ; и церковное толкованіе тѣмъ именно и отличается отъ толкованія еретическаго, что первое соединяетъ въ себѣ буквальный смыслъ Писанія съ духовнымъ, тогда какъ послѣднее односторонне ограничивается или только буквальнымъ или только аллегорическимъ смысломъ [1]). Это правило толкованія дѣлаетъ теорію Оригена совершенно безопасною въ догматическомъ отношеніи. Въ самомъ дѣлѣ, полагать буквальный смыслъ Писанія въ основу аллегорическаго толкованія, вѣдь, это значитъ брать основныя мысли для аллегорическаго объясненія извѣстныхъ мѣстъ Писанія изъ другихъ мѣстъ, гдѣ эти самыя мысли выражены прямо и ясно, даны въ самыхъ словахъ, въ буквѣ Писанія. По смыслу этого правила, экзегетъ, желающій объяснить аллегорически, напримѣръ, переселеніе Іакова въ Египетъ, не можетъ вложить въ этотъ библейскій разсказъ какой ему угодно смыслъ, какую ему угодно мысль—христіанскую или языческую: нѣтъ, эту мысль, какого бы предмета она ни касалась, онъ долженъ заимствовать все-таки изъ Писанія. Если экзегетъ хочетъ видѣть въ этомъ разсказѣ, положимъ, ученіе о происхожденіи душъ человѣческихъ, то онъ, по теоріи Оригена, можетъ вложить въ библейскій разсказъ именно это ученіе; но при этомъ самое ученіе о происхожденіи душъ, по его содержанію, онъ, по теоріи, долженъ не сочинить отъ себя, но заимствовать изъ тѣхъ мѣстъ Писанія, гдѣ оно изложено прямо и ясно. Въ такомъ случаѣ толкованіе его можетъ быть, конечно, неестественнымъ, искуственнымъ, натянутымъ; но по своему догматическому содержанію оно не должно быть произвольнымъ: въ этомъ отношеніи оно должно основываться на буквальномъ смыслѣ Писанія, — должно быть въ полной зависимости отъ прямаго и яснаго ученія Писанія.

---

[1]) In Levit. hom. 14, 2; in Genes. 3; срав. in Joan. 13, 15; 10, 22.

Изложенныя два правила, очевидно ограничиваютъ произволъ экзегета и въ опредѣленіи того, какія мѣста Писанія вовсе не имѣютъ буквальнаго смысла: толкователь долженъ отрицать буквальный смыслъ въ тѣхъ изреченіяхъ, которыя, при буквальномъ пониманіи, противорѣчатъ церковному преданію и другимъ изреченіямъ Писанія, прямой смыслъ которыхъ не подлежитъ никакому перетолкованію и сомнѣнію.

Впрочемъ, нужно сдѣлать оговорку, что указывая въ своей теоріи примѣры изреченій, не имѣющихъ буквальнаго смысла, самъ Оригенъ руководится больше простыми соображеніями здраваго смысла, чѣмъ сопоставленіями разныхъ мѣстъ Писанія и обращеніемъ къ преданію. Въ этомъ случаѣ онъ, несомнѣнно, въ противорѣчіе своей теоріи, открываетъ себѣ путь къ *произвольному* отрицанію буквально-историческаго смысла въ Писаніи. Но, съ другой стороны, если внимательно разсмотрѣть примѣненіе этого экзегетическаго пріема въ разсужденіяхъ самаго Оригена, то оно окажется довольно невиннымъ. Оригенъ отрицаетъ буквальный смыслъ, напримѣръ, въ разсказѣ о шести *дняхъ* міротворенія, о насажденіи Богомъ рая, о деревьяхъ жизни и познанія, о хожденіи Бога въ раю, о возведеніи Іисуса Христа діаволомъ на гору, онъ отрицаетъ буквальный смыслъ постановленія проводить субботу неподвижно на одномъ мѣстѣ, или евангельскаго повелѣнія вырвать соблазняющій правый глазъ и т. п. изреченій. Эти примѣры показываютъ, что разсматриваемый экзегетическій пріемъ у самаго Оригена направлялся, главнымъ образомъ, противъ антропоморфизма въ ученіи о Богѣ и противъ узкаго буквализма въ пониманіи законовъ и предписаній ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ. Поэтому вполнѣ справедливымъ будетъ сказать что отрицаніе въ теоріи буквальнаго смысла многихъ мѣстъ Писанія не могло оказать вреднаго вліянія на догматическое ученіе Оригена.

Такимъ образомъ герменевтическая теорія Оригена вовсе не такъ страшна для догматической истины, какъ

это кажется съ перваго взгляда. Эта теорія не предоставляетъ экзегета собственному произволу въ догматическомъ отношеніи.

Обращаясь къ догматической системѣ, изложенной въ первыхъ трехъ книгахъ сочиненія О началахъ, изслѣдователь встрѣчаетъ нѣчто совсѣмъ неожиданное. Вопреки установившемуся взгляду на александрійскаго учителя-аллегориста, читатель сочиненій О началахъ почти не находитъ здѣсь аллегоризма. И правильныя и неправильныя мнѣнія свои Оригенъ основываетъ здѣсь на текстахъ Писанія въ буквальномъ ихъ истолкованіи. Для насъ интересны мнѣнія второго рода.— неправильныя,—и вотъ нѣсколько примѣровъ, подтверждающихъ высказанное положеніе.

Ученіе о множествѣ міровъ или, по терминологіи Оригена, вѣковъ, въ сочиненіи О началахъ подтверждается слѣдующими текстами: *Христосъ единою въ кончину вѣковъ во отметаніе грѣха жертвою Своею явися* (Евр. 9, 26). Изъ этихъ словъ, по мнѣнію Оригена, видно, что этотъ міръ или вѣкъ, въ которомъ явился Іисусъ Христосъ, служитъ завершеніемъ многихъ предшествующихъ вѣковъ или міровъ. А что и послѣ этого міра будутъ существовать еще многіе вѣка или міры, объ этомъ, по мнѣнію Оригена, ясно учитъ тотъ же апостолъ Павелъ въ словахъ: *да явитъ въ вѣцѣхъ грядущихъ презѣльное богатство благодати Своея благостынею на насъ* (Еф. 2, 7). Въ другомъ мѣстѣ множество міровъ доказывается такъ. „Что будетъ иной міръ послѣ этого міра, объ этомъ учитъ Исаія, говоря: *будетъ новое небо и новая земля, которыя Я сотворю пребывать предъ лицемъ Моимъ* (Исаіи 66, 22). А что до этого міра уже были иные міры, это показываетъ Экклезіастъ, говоря: *ничтоже ново подъ солнцемъ: иже аще возглаголетъ и речетъ: се сіе ново есть, уже бысть въ вѣцѣхъ, бывшихъ прежде насъ* (Эккл. 1, 9—10)“ [1]).

---

[1]) О начал. 2, 3, 5; 3, 5, 3.

Другое важнѣйшее мнѣніе Оригена,—о предсуществованіи душъ, обосновывается такъ: „Развѣ можно думать, что вмѣстѣ съ тѣломъ образована, напримѣръ, душа того, кто во чревѣ запиналъ своего брата, т. е. душа Іакова? Или развѣ вмѣстѣ съ тѣломъ была сотворена душа того, кто, находясь еще во чревѣ матери своей, исполнился Св. Духа? Я разумѣю Іоанна, взыгравшаго во чревѣ матери. Развѣ также вмѣстѣ съ тѣломъ была сотворена душа того, кто еще прежде образованія во чревѣ былъ извѣстенъ Богу и былъ освященъ Имъ прежде, чѣмъ вышелъ изъ чрева? Конечно, не безъ суда и не безъ заслугъ Богъ исполняетъ нѣкоторыхъ людей Св. Духа, какъ не безъ заслугъ и освящаетъ. И дѣйствительно, какъ мы уклонимся отъ голоса, который говоритъ: *еда неправда у Бога? Да не будетъ.* Или: неужели лицепріятіе у Бога? (Рим. 9, 14). Но именно этотъ выводъ (о несправедливости и лицепріятіи Бога) слѣдуетъ изъ того положенія, которое утверждаетъ существованіе души вмѣстѣ съ тѣломъ“ [1]).

Третій существенный пунктъ догматической системы Оригена,—ученіе о всеобщемъ спасеніи и о первоначальномъ равенствѣ или одинаковомъ совершенствѣ разумныхъ тварей,—обосновывается такъ. Писаніе говоритъ: *рече Господь Господеви моему: сѣди одесную Мене, дондеже положу враги твоя подножіе ногъ твоихъ* (Псал. 109, 1). И еще: *подобаетъ Ему царствовати, дондеже положитъ вся враги подъ ногама своима* (1 Коринѳ. 15, 25). Но каково это подчиненіе, которымъ все должно подчиниться Христу? Я думаю, что это—та покорность, которою мы сами желаемъ покориться Ему, которою подчинены Ему апостолы и всѣ святые. Покореніе же, которымъ мы покоряемся Христу, означаетъ спасеніе, даруемое Христомъ, какъ и Давидъ говоритъ: *не Богу ли повинется душа моя? Отъ того бо спасеніе мое* (Псал. 61, 1). Далѣе Оригенъ приводитъ

[1]) О начал. 1, 7, 4.

еще слова апостола Павла, что Христу поклонится нѣкогда всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ, — приводитъ слова Спасителя: *да вси едино будутъ, якоже Ты, Отче, во Мнѣ, и Азъ въ Тебѣ, да и тіи въ Насъ едино будутъ*, и опять слова Павла: *дондеже достигнемъ вси въ соединеніе вѣры, въ мужа совершенна* и т. д. (Филип. 2, 10; Іоан. 17, 21; Ефес. 4, 13) [1]). Въ другомъ мѣстѣ въ пользу мнѣнія о всеобщемъ спасеніи приводятся слова: *будетъ Богъ всяческая во всѣхъ* (1 Кор. 15, 28). По толкованію Оригена, эти слова означаютъ, что нѣкогда въ каждомъ отдѣльномъ существѣ Богъ будетъ составлять все, такъ что всѣ существа будутъ тогда любить и чтить только Бога, только Богомъ будутъ жить [2]). Наконецъ мысль о всеобщемъ спасеніи въ системѣ Оригена основывается на понятіи о благости, премудрости и всемогуществѣ Бога. Благой и премудрый и всемогущій Богъ не можетъ допустить и не допуститъ ничьей погибели [3]).

Доказывая спасеніе или конечное возстановленіе тварей въ одинаковое состояніе, Оригенъ вмѣстѣ съ тѣмъ доказываетъ и мысль о первоначальномъ равенствѣ ихъ. И въ этомъ случаѣ онъ пользуется не аллегорическими толкованіями, а извѣстнымъ афоризмомъ: „конецъ всегда подобенъ началу“. Если всѣ разумныя существа нѣкогда будутъ въ одинаковомъ (блаженномъ) состояніи, то и первоначально они находились въ одинаковомъ состояніи, потому что „конецъ всегда подобенъ началу“. Кромѣ того эта мысль подтверждается еще соображеніями о правдѣ и благости Бога, Который не имѣлъ никакого основанія и не могъ при самомъ твореніи однимъ существамъ дать преимущество предъ другими, а этихъ послѣднихъ унизить предъ первыми [4]).

---

[1]) О начал. 1, 6, 1—2; срав. 3, 5, 6—7.

[2]) О начал. 3, 6, 2—3.

[3]) О начал. 2, 1, 2; 3, 1, 12—14, 17; 3, 5, 8; 3, 6, 5, 7—9.

[4]) О начал. 1, 6, 2; 2, 9, 4—7.

Можно бы изложить аргументацію и другихъ догматическихъ воззрѣній Оригена въ сочиненіи О началахъ, но, полагаемъ, довольно и приведенныхъ примѣровъ. Эти примѣры ясно показываютъ, какъ относится Оригенъ къ Св. Писанію, когда ему нужно обосновать то или другое догматическое положеніе или извлечь изъ Писанія отвѣтъ на поставленный догматическій вопросъ. Въ этихъ случаяхъ онъ обыкновенно не прибѣгаетъ къ аллегорическому толкованію Писанія: онъ пользуется только болѣе или менѣе ясными изреченіями Писанія, содержащими прямой отвѣтъ на поставленный вопросъ, и объясняетъ эти изреченія въ буквальномъ смыслѣ, при помощи пріемовъ, обычныхъ у всѣхъ толкователей: при помощи снесенія параллельныхъ мѣстъ, разсмотрѣнія контекста и пр. При этомъ Оригенъ такъ далекъ отъ аллегоризма, что иногда впадаетъ въ противоположную крайность — узкаго буквализма. Напримѣръ, въ текстахъ, гдѣ говорится о конечной судьбѣ разумныхъ тварей, онъ строго—буквально понимаетъ слово *всѣ* въ текстахъ: *да вси едино будутъ.... будетъ Богъ всяческая во всѣхъ* и т. д.

Правда, въ сочиненіи О началахъ есть и нѣкоторыя аллегорическія толкованія. Такъ, аллегорически объясненными текстами доказывается здѣсь ученіе о происхожденіи злыхъ духовъ чрезъ паденіе [1]) и о предсуществованіи души Христа [2]). Но, во-первыхъ, такихъ толкованій въ сочиненіи О началахъ очень немного; во-вторыхъ они или вовсе не заключаютъ въ себѣ неправильныхъ мыслей (—о происхожденіи злыхъ духовъ чрезъ паденіе), или же эти мысли не имѣютъ самостоятельнаго значенія въ системѣ Оригена. Такъ, мысль о предсуществованіи души І. Христа есть только частное примѣненіе болѣе общаго ученія о предсуществованіи душъ; но это послѣднее ученіе обосновано у Оригена безъ помощи аллегоризма [3]).

[1]) О начал. 1, 5, 4—5. [2]) О начал. 2, 6, 3—7.

[3]) Ученіе о происхожденіи злыхъ духовъ чрезъ паденіе также основывается на болѣе общей мысли о первоначаль-

Такимъ образомъ сочиненіе О началахъ, гдѣ Оригенъ излагаетъ и обосновываетъ свои догматическія воззрѣнія, не страдаетъ аллегоризмомъ. Но какъ же согласить съ этимъ выводомъ или, лучше, съ этимъ фактомъ герменевтическую теорію, изложенную въ четвертой книгѣ того же сочиненія, гдѣ такъ много мѣста отведено иносказательному толкованію Писанія? Догматическая система Оригена нисколько не противорѣчитъ упомянутой теоріи; напротивъ, эта послѣдняя нашла себѣ въ системѣ Оригена вполнѣ правильное примѣненіе. Выше было сказано, что по этой теоріи въ основу аллегорическаго толкованія Писанія должно полагать смыслъ буквальный. Но это правило, очевидно, полагаетъ глубокое различіе между буквальнымъ и аллегорическимъ толкованіемъ—съ догматической точки зрѣнія. Въ качествѣ метода или средства постиженія откровеннаго ученія оно придаетъ значеніе только буквальному толкованію, но не аллегорическому; въ качествѣ источника, откуда можно почерпать отвѣты на разные догматическіе вопросы, оно признаетъ только мѣста Писанія, содержащія въ себѣ ясные и прямые, а не прикровенные отвѣты на эти вопросы. Но сочиненіе О началахъ имѣетъ цѣлью именно постановку и рѣшеніе различныхъ догматическихъ вопросовъ. Поэтому здѣсь и нѣтъ мѣста аллегоризму. Что же касается ученія объ иносказательномъ толкованіи, то, оно, очевидно, предназначено не для такихъ трудовъ, какъ само сочиненіе О началахъ, *не для догматическихъ* произведеній, а для экзегетическихъ. Оригенъ

номъ равенствѣ или одинаковомъ состояніи разумныхъ тварей и о свободѣ ихъ.—Аллегорически объясненными текстами доказывается еще ученіе о безтѣлесности Бога (О начал. 1, 1). Но въ этомъ вопросѣ Оригенъ прибѣгъ къ аллегоризму только потому, что не нашелъ въ Писаніи прямыхъ свидѣтельствъ о безтѣлесности Бога (см. 1, 1, 1; срав. 4, 27 и Введ. 8—9) и долженъ былъ опровергнуть грубое пониманіе нѣкоторыхъ текстовъ антропоморфитами. Срав. 2, 11.

хорошо понималъ, что иное дѣло — *извлекать догматическое ученіе изъ Св. Писанія*, искать тамъ отвѣтовъ на опредѣленно постановленные догматическіе вопросы, и иное дѣло — *толковать Писаніе*. Въ первомъ случаѣ читатель Св. Писанія, по самому существу дѣла, ставитъ себя въ совершенно подчиненное, страдательное отношеніе къ Писанію, какъ источнику истины, изъ котораго ему нужно почерпнуть такія или иныя свѣдѣнія; поэтому онъ беретъ изъ Писанія только то, что даетъ самый св. текстъ. Во второмъ же случаѣ читатель-экзегетъ относится къ Писанію болѣе дѣятельно и свободно: онъ имѣетъ полное право не останавливаться на томъ, что даетъ извѣстный текстъ по намѣренію св. писателя, — онъ имѣетъ право, кромѣ того, раскрыть всю полноту мыслей и чувствъ, какія возникаютъ въ душѣ его, читателя-экзегета, подъ вліяніемъ откровеннаго слова. Отсюда — помимо буквальнаго — толкованіе аллегорическое (догматическое и нравоучительное). Значитъ, герменевтическая теорія нашла себѣ примѣненіе въ догматической системѣ Оригена, но только не цѣликомъ, а въ той части своей, которая пригодна именно для догматическаго труда.

Изъ всего сказаннаго видно, что аллегоризмъ нельзя считать причиною догматическихъ заблужденій Оригена. Свои догматическія воззрѣнія Оригенъ основывалъ на текстахъ св. Писанія въ буквальномъ ихъ истолкованіи. Да и самый аллегоризмъ его вовсе не такого рода, чтобы пагубно вліять на содержаніе догматическихъ понятій.

Дѣйствительную причину заблужденій александрійскаго учителя нужно искать въ чемъ-либо иномъ.

Эта причина заключается въ излишнемъ довѣріи его къ мнѣніямъ греческихъ философовъ (особенно Платона) и іудейскихъ александрійскихъ писателей (преимущественно Филона), о которыхъ Оригенъ нерѣдко отзывается въ своихъ сочиненіяхъ съ великою похвалой. При недостаточной раскрытости христіанскаго ученія въ третьемъ вѣкѣ, Оригенъ такъ увлекся

мыслями этихъ нехристіанскихъ писателей, что и самыя изреченія св. Писанія, равно какъ и положенія церковнаго преданія, иногда понималъ односторонне и своеобразно, уклоняясь, такимъ образомъ, отъ христіанской истины.

Н. Петровъ.

О ПРЕВОСХОДСТВѢ МОИСЕЯ

ПРЕДЪ ВСѢМИ ПРОРОКАМИ.

Библейско-экзегетическое изслѣдованіе противъ Евреевъ *).

Мы можемъ указать евреямъ-талмудистамъ, на основаніи Библіи, что дѣйствительно Законъ Моисеевъ, или Тора его, не будетъ закономъ вѣчнымъ, неизмѣннымъ, а должна Тора Моисея уступить свое мѣсто другому закону, который не съ Синая получитъ свое начало.

Напрасно ученый еврей Блохъ говоритъ, что Господь Богъ *утвердитъ законъ Моисея въ день Новаго Завѣта*, когда *новое синайское пламя* освѣтитъ человѣчество. Ни малѣйшаго основанія для этихъ словъ въ Ветхомъ Завѣтѣ не имѣется. Законъ Моисея, по ясному смыслу словъ св. пророка Іереміи, долженъ уступить мѣсто *новому завѣту*, или новому закону (Іерем. 31, 30–31). А св. пророкъ Іезекіиль называетъ этотъ Новый Завѣтъ, о коемъ говоритъ пророкъ Іеремія, *завѣтомъ вѣчнымъ* (Іезек. 16, 59–63. 34, 23–31. 37, 22–28). Особенно это подтверждаетъ св. пророкъ Исаія (55, 3): и *дамъ* вамъ *завѣтъ* вѣчный, неизмѣнныя милости, *обѣщанныя Давиду* (См. 2 Цар. 23, 1–7. сравн. 2 Цар. 7, 16).

Во всякомъ случаѣ Законъ Моисеевъ не будетъ уже утвержденъ и не будетъ онъ во второй разъ возвѣщаться съ горы Синая.

---

*) См. Прав. Собес. 1900 г. іюль—августъ.

Такъ одинъ изъ величайшихъ пророковъ Божіихъ, именно Исаія, говоритъ: „Въ послѣдніе дни [1]) гора дома Господня будетъ утверждена на вершинѣ горъ, и возвысится больше, чѣмъ холмы, и *всѣ народы стекутся къ ней* (וְנָהֲרוּ אֵלָיו כָּל־הַגּוֹיִם). И пойдутъ многія племена, и скажутъ: придите и взойдемъ на гору Господню, въ домъ Бога Іаковлева, и Онъ научитъ насъ Своимъ путямъ, и мы пойдемъ по стезямъ Его;

כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וּדְבַר־ יְהוָה מִירוּשָׁלִָם

потому что *отъ Сіона выйдетъ законъ* [2]) *и изъ Іерусалима слово Господне* (Ис. 2, 2–3).

Тоже самое подтверждаетъ и святый пророкъ Михей (Михея 4, 1–2. Сравн. Исаіи 51, 3–5).

Думать, будто у пророковъ Исаіи (2, 3) и Михея (4, 2) говорится *не о происхожденіи* новаго закона отъ Сіона, а только *о распространеніи* прежняго, Моисеева закона, значитъ упорно оставаться въ своемъ заблужденіи.

Пророки Исаія и Михей говорятъ вовсе не о законѣ Моисея и не о распространеніи его изъ Іерусалима, а *о происхожденіи* закона *отъ Сіона*:

כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה — Отъ Сіона бо изыдетъ законъ (Тора).

Моисеевъ законъ вышелъ не отъ Сіона, а съ Синая. Поэтому ясно, что св. пророки Исаія и Михей говорятъ не о законѣ Моисея, а о законѣ другомъ, новомъ.

Въ 51 главѣ книги пророка Исаіи, въ стихѣ 4, сказано отъ лица Божія: Послушайте Меня народъ Мой... потому что *отъ Меня произойдетъ законъ* (תּוֹרָה) и судъ Мой *поставлю во свѣтъ для народовъ*. О за-

---

[1]) Т. е. въ послѣдніе дни ветхозавѣтной церкви, или во времена Мессіи.

[2]) *Тора*—законъ, ученіе.

конѣ Моисея, какъ давно уже существующемъ, пророкъ Исаія не могъ бы говорить, что законъ этотъ *произойдетъ*. Это очевидно безъ доказательствъ.

Правда, и у христіанскихъ писателей, по поводу словъ пророческихъ о происхожденіи *закона отъ Сіона* встрѣчается мысль о *распространеніи* закона, но, конечно, о распространеніи закона новаго, христіанскаго. „Истинный законъ *выйдетъ* изъ Сіона; т. е.,—поясняетъ одинъ изъ такихъ писателей,—оставитъ Сіонъ и Іерусалимъ, и перейдетъ къ язычникамъ, какъ говоритъ св. Апостолъ Павелъ (Дѣян. 13, 46). *Вамъ* (іудеямъ) *бо первѣе лѣпо глаголати*... Слово Божіе, до явленія Іисуса Христа и Его спасительной смерти сосредоточенное въ тѣсныхъ предѣлахъ земли іудейской, нынѣ разливается по всей вселенной“ [1]).

Спроси человѣка *отъ обрѣзанія*, плотскаго іудея, – говоритъ св. Василій Великій,—о какомъ законѣ и о какомъ словѣ говоритъ пророкъ (Исаія)? О законѣ ли, данномъ чрезъ Моисея? Но пусть покажутъ, какъ онъ исходитъ отъ Сіона. Ибо Моисей не взошелъ *въ землю одержанія* (Лев. 25, 24. сравн. Второз. 32, 48—52), а Сіонъ въ Іудеѣ. Итакъ, по ихъ мнѣнію, погрѣшило Писаніе, вмѣсто одного слова употребивъ другое, вмѣсто Синая, или Хорива, наименовало Сіонъ. Но пророкъ говоритъ о святомъ законѣ. О какомъ же? когда даннымъ? гдѣ написанномъ?—*И слово изъ Іерусалима*. Это говоритъ о словѣ пророческомъ. Но оно было по всей Іудеѣ, а не въ одномъ Іерусалимѣ, даже и въ Израилѣ, даже въ землѣ плѣненія, въ Ниневіи и во многихъ странахъ.—Итакъ, да заградятъ себѣ уста предъ истинною; и да пріимутъ законъ Господа, исшедшій съ страж-

---

[1]) Христіанское Чтеніе. 1843 г. Ч. 4, стр. 478. Сравн. Истинное благочестіе христіанское доказано противъ безбожниковъ, язычниковъ, жидовъ и махометанъ. Переведено (съ латинскаго языка на русскій) Московскаго Успенскаго большаго собора ключаремъ *Петромъ Алексіевымъ*. М. 1768 г. стр. 190.

бища, отъ Богоносной плоти, съ которой призрѣлъ Онъ на дѣла человѣческія. *И слово Господне изъ Іерусалима.* Ибо оттолѣ начавшаяся проповѣдь разсѣяна по всему міру [1]).

Горою Божіей была и гора Синай (Исход. 24), но она представляла собою законъ, „завѣтъ отъ горы Синайской, рождающій въ рабство“ (Гал. 4, 24). Во время дарованія закона приказано было: „Моисей одинъ пусть приблизится къ Господу.... народъ пусть не восходитъ съ нимъ“ (Исход. 24, 2). Не такъ въ христіанствѣ: „Гора же Божія Сіонъ есть вышній Іерусалимъ... матерь всѣмъ намъ“ (Гал. 4, 26). Сіонъ свободенъ, говоритъ св. Апостолъ, и вотъ почему въ пророчествѣ Исаіи къ нему свободно текутъ народы и „восходятъ на св. гору Господню, въ домъ Бога Іаковлева, для того, чтобы научиться путямъ Господнимъ“ [2]).

Наконецъ самое слово *тецѐ* (תֵּצֵא),—отъ Сіона бо *выйдетъ, произойдетъ* законъ.—указываетъ на нѣчто новое, а не на распространеніе стараго. Законъ Моисеевъ данъ на Синаѣ, онъ вышелъ съ Синая, слѣдовательно другого мѣста, откуда бы вышелъ тотъ же Моисеевъ законъ для него нѣтъ. Ясно, что св. пророкъ Исаія говоритъ о другомъ, новомъ законѣ, который выйдетъ отъ Сіона, или изъ Іерусалима. И глаголъ *яцà* יָצָא въ значеніи *расходиться* или *распространяться* хотя и употребляется, но это значеніе будетъ уже не первоначальное, а переносное и фигуральное. Напримѣръ, говорится о распространеніи лучей свѣта, или славы (Псал. 19, 5. 2 Парал. 26, 15), но и здѣсь

---

[1]) См. Толкованіе св. Василія Великаго на книгу пророка Исаіи, гл. 2, 3. Творенія св. Василія Великаго. Москва. 1853 г. Ч. 2, стр. 100—101. 104. Сравн. Творенія св. Кирилла Александрійскаго. Москва. 1887 г. Ч. 6. Толкованіе на пророка Исаію, стр. 66—71 и т. 8, Москва. 1890 г., стр. 152—153.

[2]) См. Священная Лѣтопись. Т. 5. Пророкъ Исаія. Въ двухъ частяхъ. Ч. 1. Вступленіе и толкованія *Георгія Властова.* Спб. 1898 г. стр. 143.

источникъ бываетъ для лучей свѣта, или для славы, одинъ и тотъ же; такъ что нельзя говорить: сего дня лучи распространились отъ солнца, а завтра *тѣже лучи* распространились бы отъ луны.

Отъ Сіона бо изыдетъ законъ, и слово Господне изъ Іерусалима. Противъ этого и безстыднѣйшіе сыны іудейскіе, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ, не могутъ открыть рта. Ибо, что здѣсь говорится о Новомъ Завѣтѣ, это можно видѣть и изъ мѣста, и изъ времени, и изъ того, кто принялъ законъ, и изъ самыхъ дѣйствій по принятіи закона, и изъ всего вообще. И во первыхъ, изъ мѣста: *отъ горы Сіона.* Законъ Моисеевъ данъ былъ предкамъ ихъ на горѣ Синаѣ. Какъ же здѣсь говорится: *отъ Сіона?* Не довольствуясь этимъ, пророкъ прибавилъ и время. Не сказалъ: *изыде законъ*, но: *изыдетъ*, что̀ относится къ будущему времени и къ предмету еще не бывшему. А законъ ветхій уже данъ былъ за много лѣтъ прежде того, когда пророкъ говорилъ это; законъ же Новаго Завѣта еще имѣлъ быть данъ спустя много лѣтъ. Посему онъ и не сказалъ: *изыде*, но: *изыдетъ*, т. е. впослѣдствіи времени. Потомъ онъ опять указываетъ на мѣсто и говоритъ: *и слово Господне изъ Іерусалима.* Здѣсь онъ съ точностію показываетъ намъ отличительный признакъ Новаго Завѣта. Дѣйствительно, Христосъ преподавалъ высокія и достойныя небесъ заповѣди то сидя на горѣ, то находясь во Іерусалимѣ. Сказавъ такимъ образомъ о мѣстѣ и времени, пророкъ прибавляетъ и то, кто приметъ законъ, заграждая со всѣхъ сторонъ уста противорѣчущимъ. Кто же приметъ его? Народъ ли еврейскій и сыны іудейскіе? Нѣтъ, но происходящіе изъ язычниковъ. Посему и прибавляетъ: *и судити будетъ посредѣ языкъ* (ст. 4) и проч. [1]).

Такимъ образомъ, св. еврейскіе пророки, особенно Исаія и Іеремія, своими убѣдительными боговдохновен-

---

[1]) См. *св. Іоанна Златоустаго* Бесѣды на разныя мѣста Священнаго Писанія. С.-Петербургъ. 1861 г. т. 1, стр. 47—48.

ными рѣчами приводили еврейскій народъ къ сознанію, что законъ Моисея не имѣетъ характера вѣчности и абсолютной неизмѣнности, а имѣетъ временное подготовительное значеніе, или, какъ выражается въ этомъ случаѣ св. Апостолъ Павелъ, что законъ Моисеевъ есть *сѣнь грядущихъ благъ* (Евр. 10, 1) и *пѣстунъ* или руководитель ко Христу (Гал. 3, 24).

Евреи-талмудисты выставляютъ свое положеніе о совершенствѣ и вѣчности закона Моисеева, какъ догматъ своей религіи, главнымъ образомъ въ полемикѣ съ христіанами.

Но на дѣлѣ сами же они давно сознали несостоятельность этого, придуманнаго для нихъ Моисеемъ Маймонидомъ, догмата и высказываютъ убѣжденіе, что *Пятокнижіе* Моисея *царствуетъ, но не управляетъ*. Вы спросите, кто же управляетъ? — *Управляетъ Талмудъ*, отвѣчаютъ ученые евреи. „Во всей своей совокупности, Талмудъ несомнѣнно составляетъ *прогрессивный коррективъ* къ предшествовавшимъ ему фазисамъ развитія еврейской мысли, и мнѣ кажется, говоритъ ученый еврей, С. Лурье, что отношеніе Талмуда къ Пятокнижію Моисееву, при всемъ моемъ благоговѣніи къ этому первоисточнику еврейскаго вѣроученія, могло бы быть охарактеризовано извѣстнымъ политическимъ афоризмомъ конституціоннаго государства: „*Пятикнижіе царствуетъ, но не управляетъ*“.

Но насколько далеко простирается управленіе Талмуда? „Пятикнижіе, продолжаетъ С. Лурье, какъ общепризнанное въ Израилѣ слово Божіе, *царствуетъ* нераздѣльно и абсолютно; его верховнымъ авторитетомъ Талмудъ пользуется для санкціонированія всего того, что назрѣвало и получало себѣ право гражданства въ сознаніи и совѣсти народа, на пути непрерывнаго развитія его духовныхъ и матеріальныхъ потребностей. Пятикнижіе *царствуетъ*, какъ первоисточникъ, заключающій въ себѣ немногіе высшіе принципы, наложившіе неизгладимую печать на всю жизнь народа

въ главномъ руслѣ ея теченія, но *управленіе* жизнью, приспособленіе многочисленныхъ непрерывно зарождающихся частностей жизни къ этимъ высшимъ принципамъ, все это, по господствующему въ Талмудѣ взгляду, предоставляется сознанію и совѣсти ученыхъ руководителей и наставниковъ народа, живущихъ одной общей жизнью съ нимъ и испытывающихъ на себѣ всѣ радости и тягости его жизни. Это *управленіе* жизнью, это детальное регулированіе ея, хотя въ духѣ немногихъ высшихъ принциповъ царствующаго Пятикнижія, но отнюдь не въ рабскомъ подчиненіи послѣднему, простирается въ Талмудѣ такъ далеко, что путемъ остроумно придуманныхъ и искусно примѣненныхъ „толкованій“ текста Пятикнижія, Талмудъ нерѣдко даже прямо *устраняетъ* или, по меньшей мѣрѣ, парализуетъ дѣйствіе многихъ категорическихъ постановленій Пятикнижія Моисеева“.

Послѣ такихъ заявленій еврейскихъ ученыхъ объ управленіи Талмудомъ жизнью еврейскаго народа, послѣ такого широкаго права Талмуда устранять правила и законы царствующаго, будто бы, Пятикнижія, говорить о догматѣ относительно, будто бы, вѣчности и неизмѣнности закона Моисеева, казалось бы излишне. Но что дѣлать, когда путемъ остроумно придумываемыхъ и искусно примѣняемыхъ „толкованій“ евреи-талмудисты говорятъ намъ, что

פְּעָמִים שְׁבִיטוּלָהּ שֶׁל תּוֹרָה הוּא קִיּוּמָהּ׃ — „случается, что упраздненіе постановленій св. Торы есть ничто иное, какъ упроченіе самой Торы“.

„Когда нужно дѣйствовать во имя Іеговы, во имя сохраненія и укрѣпленія главныхъ началъ, говорятъ евреи-талмудисты, позволительно преступать и самую

Тору: הֻפְרוּ תוֹרָתְךָ[1]) עֵת לַעֲשׂוֹת לה׳. „Суббота дана для васъ, но вы не должны быть жертвой субботы“: שַׁבָּת מְסוּרָה לָכֶם וְאֵין אַתֶּם מְסוּרִים לַשַּׁבָּת.

Мы приведемъ нѣсколько примѣровъ, указанныхъ ученымъ С. Лурье, когда *Талмудъ отмѣняетъ, или упраздняетъ законы Пятикнижія.*

Талмудъ косвенно отмѣняетъ смертную казнь, столь часто *фигурирующую* (!) въ системѣ уголовныхъ наказаній Пятикнижія.

Талмудъ упраздняетъ законъ Моисея о періодическомъ прощеніи частныхъ долговъ, какъ законъ стѣснительный для необходимаго въ усложненномъ народномъ хозяйствѣ кредита.

Талмудъ упраздняетъ законъ объ испытаніи въ храмѣ жены, заподозрѣнной ревнивымъ мужемъ, какъ законъ унизительный для достоинства женщины.

Талмудъ замѣняетъ виновному въ нанесеніи тяжкихъ тѣлесныхъ поврежденій суровое возмездіе натурой—денежнымъ *эквивалентомъ*[2]).

Талмудъ признаетъ показаніе одного свидѣтеля достаточнымъ для установленія факта смерти мужа и для освобожденія его жены отъ брачныхъ узъ, вопреки закону Моисееву, требующему для подтвержденія факта вообще показанія двухъ свидѣтелей.

Талмудъ, говоритъ С. Лурье, во всѣхъ перечисленныхъ случаяхъ *и въ безчисленномъ множествѣ другихъ*, очевидно, управляетъ жизнью *и властно управляетъ*, хотя всегда заимствуетъ необходимую санкцію для своего управленія изъ нераздѣльно царствующаго во Израилѣ Пятикнижія Моисеева. Самъ Талмудъ вполнѣ ясно опредѣляетъ этотъ неизмѣнный пріемъ свой слѣдующимъ изреченіемъ:

---

[1]) Т. е. *Ладешемъ* לַה׳שֵׁם, во имя Господа, или за Господа (*Лагова:* לַיהוָה). Псал. 118, 126.

[2]) Т. е. равноцѣнною замѣною.

בְּשָׁעָה שֶׁאָסְרוּ לַמִּקְרָא סָמְכוּ

וּבְשָׁעָה שֶׁהִתִּרוּ לַמִּקְרָא סָמְכוּ

Когда мы запрещаемъ [1]), мы относимъ запрещеніе къ Пятокнижію, и когда разрѣшаемъ, — ссылаемся на него же.

Послѣднія слова г. Лурье прибавляетъ только для того, вѣроятно, чтобы придать такой широкой власти Талмуда надъ операціями закона Моисеева нѣкотораго рода благовидность. Вообще, читатель вполнѣ убѣждается изъ подобныхъ мнѣній ученыхъ евреевъ и изъ примѣровъ самого Талмуда, что *Пятикнижіе* дѣйствительно *давно перестало* уже *быть* или считаться *вѣчнымъ и неизмѣннымъ закономъ Божіимъ*, что *Талмудъ* давно уже *властно управляетъ* жизнью народа еврейскаго, что Талмудъ есть *прогрессивный коррективъ Пятикнижія* и т. п.

И надобно сказать, что евреи слишкомъ уже давно начали измѣнять правила Пятокнижія своими правилами, которыя стали называться преданіями старцевъ. Такъ, еще Іисусъ Христосъ обличалъ ихъ въ этомъ. (Марк. 7, 7–13; сравн. Матѳ. 15, 3–6) [2]).

Итакъ, изъ прочитаннаго сейчасъ взгляда ученыхъ евреевъ на Пятокнижіе и Талмудъ и изъ другихъ фактовъ, указанныхъ нами, мы можемъ сдѣлать то заключеніе, что Пятокнижіе Моисея, хотя и называется евреями совершеннымъ, вѣчнымъ и неизмѣннымъ, но что

---

[1]) Буквально: когда они (т. е. талмудисты) запрещаютъ, то относятъ запрещеніе и проч. См. Восходъ. 1893 г. январь, стр. 42—43, въ отдѣлѣ: Литературная лѣтопись. „Пятикнижіе и новѣйшій антисемитизмъ“. Сравн. Переименованіе библейскихъ законовъ въ законы соферитскіе. Восходъ. 1898 г. декабрь: Фарисеи и Саддукеи, *Д-ра Л. Каценельсона*.

[2]) Сравн. Отношеніе евангельскаго нравоученія къ закону Моисееву и къ ученію книжниковъ и фарисеевъ по нагорной проповѣди Іисуса Христа. Доцента академіи, священника *А. Смирнова*. Казань. 1894 г. стр. 17.—См. еще Творенія св. Кирилла Александрійскаго. Москва. 1887 г. ч. 6. Толкованіе на пророка Исаію, стр. 50—53.

такъ они говорятъ о Пятокнижіи только тогда, когда рѣчь идетъ только *о Пятокнижіи*, или о превосходствѣ Моисея предъ всѣми пророками, а когда начинаютъ они говорить *о Талмудѣ*, тогда уже Пятокнижіе отходитъ на задній планъ. Когда Талмудъ былъ законченъ, тогда евреи перестали обращаться непосредственно къ Библіи, для отысканія въ ней отвѣтовъ на волнующіе каждаго вопросы: всѣ были убѣждены, что въ Талмудѣ все изложено, все объяснено, и толковать Библію иначе, чѣмъ то сдѣлано въ Талмудѣ. было неслыханной вещью. Да и самое изученіе Библіи отступило на задній планъ въ концѣ VI вѣка, послѣ Рождества Христова [1]). Нѣкоторые евреи новаго времени прямо говорятъ: „что касается Талмуда, то мы признаемъ его безусловное превосходство надъ книгой закона Моисеева“ [2]). „Попирая, такимъ образомъ, слово Божіе, расходясь съ нимъ на каждомъ шагу, евреи, тѣмъ не менѣе, подкрѣпляютъ свои доводы ссылками на ту же Библію, съ которой они такъ безцеремонно обращаются. Желая импонировать (т. е. внушить уваженіе) массѣ своей безграничной и безконтрольной властью надъ буквою Ветхаго Завѣта и нѣсколько оправдать очевидное злоупотребленіе Моисеевой идеей, ученые эти не останавливаются даже предъ самымъ чудовищнымъ выводомъ. Помощію разныхъ софизмовъ и донельзя исковерканныхъ мѣстъ въ Священномъ Писаніи, они доказываютъ не болѣе и не менѣе, что Іегова отрекся совершенно отъ всякаго права надъ Библіей и всецѣло предоставилъ эту священную книгу ихъ распоряженію и произвольному толкованію. Отводя, такимъ образомъ, этому „толкованію“ первое мѣсто, и ставя Библію на задній планъ, талмудисты не стѣсняются и явнымъ противорѣчіемъ, ибо съ одной стороны они, для отвода глазъ, увѣряютъ,

---

[1]) Восходъ. Спб. 1895 г. февраль, стр. 75—76.

[2]) Archives israelites. 25. 150; 1864 г.

что ученіе ихъ вполнѣ тожественно съ библейскими законами, а съ другой—они упорно требуютъ отъ своихъ послѣдователей болѣе строгаго подчиненія талмудическимъ предписаніямъ, чѣмъ велѣніямъ Моисея“ [1]). Словомъ, когда рѣчь идетъ о Талмудѣ, тогда Пятокнижіе оказывается и неяснымъ, и недостаточнымъ и противорѣчивымъ, а Талмудъ „прогрессивнымъ коррективомъ Моисеева Пятокнижія“. Послѣ этого не можетъ быть и рѣчи о неизмѣнности закона Моисеева. Писанный законъ Моисеевъ, говорятъ сами евреи, неясенъ, благодаря своей сжатости. Онъ не полонъ, потому что онъ чаще всего выражается въ видѣ примѣровъ. Иногда также въ немъ встрѣчаются очевидныя противорѣчія, иногда повторенія, которыя кажутся безполезными. Примѣровъ очень много: „Онъ долженъ быть наказанъ смертью на основаніи показанія двухъ или трехъ свидѣтелей, говорится во Второзаконіи (19, 15. сравн. Второз. 17, 6). Сколько же нужно все-таки свидѣтелей?—Двухъ или трехъ?—Великому жрецу воспрещено оставлять Святое Святыхъ (Лев. 21, 12), Въ какихъ же это случаяхъ? Долженъ ли онъ тамъ оставаться всю свою жизнь?—Въ другомъ мѣстѣ сказано: „ты долженъ убивать животныхъ такъ, какъ Я это тебѣ предписываю“. Гдѣ же это предписаніе? Напрасно было бы искать во всемъ Пятокнижіи еще одно мѣсто, относящееся къ нему.—Обязанность класть тефилинъ — одинъ изъ существенныхъ еврейскихъ обрядовъ—еле выражена однимъ словомъ. Наоборотъ, выраженіе: „не вари козленка въ молокѣ его матери“, повторяется въ трехъ разныхъ мѣстахъ [2]). Въ другомъ мѣстѣ приводятся историческіе факты, стоящіе въ полномъ противорѣчіи съ закономъ, хотя тѣ, которымъ

---

[1]) См. Къ братьямъ. Къ вопросу объ обращеніи Евреевъ въ христіанство. Письма „еврея“. Одесса. 1893 г., стр. 146 — 147.

[2]) См. Исход. 23, 19. 34, 26. Второз. 14, 21.

ихъ приписываютъ, занимались обученіемъ этому закону (такъ напримѣръ):

Благочестивый царь Езекія празднуетъ Пасху на 2-й мѣсяцъ, хотя Моисеемъ она была установлена на 15-й день перваго мѣсяца. Пророкъ Илія приноситъ жертву на Кармилѣ, не смотря на запрещеніе Второзаконіемъ приносить жертвы внѣ храма. Наконецъ въ книгахъ Моисея поражаетъ полное отсутствіе свѣдѣній о главныхъ догматахъ еврейской религіи — о безсмертіи души и будущей жизни. Кромѣ этихъ можно было бы привести еще много такихъ примѣровъ... [1]).

Послѣ всѣхъ приведенныхъ взглядовъ ученыхъ евреевъ на значеніе Пятокнижія и Талмуда въ жизни еврейскаго народа, читатель согласится, что догматъ еврейскій о вѣчности и неизмѣнности Закона Моисеева есть догматъ произвольный и неосновательный. Но этого не могло бы случиться, конечно, съ Торою Моисея, если бы Господу Богу благоугодно было придать этому закону дѣйствительно характеръ вѣчности и неизмѣнности. Мы просимъ теперь евреевъ поглубже обсудить всѣ свидѣтельства Священнаго Писанія о томъ, что будетъ время, когда настанетъ *новый законъ*, т. е. мы просимъ повнимательнѣе всмотрѣться въ пророчество объ этомъ Іереміи, въ слова пророковъ Исаіи, Михея и друг.

Что́ же должно разумѣть подъ *новымъ завѣтомъ*, который будетъ написанъ на сердцахъ людей, то и этотъ вопросъ слѣдуетъ рѣшать не произвольно, а также на основаніи слова Божія или Библіи. Но вмѣсто спокойнаго и безпристрастнаго обсужденія и этого вопроса евреи-талмудисты отдѣлываются новыми отверженіями евангельскаго ученія. Слова пророка Іереміи (23, 5) о томъ, что Богъ обѣщаетъ Давиду возставить

---

[1]) См. Восходъ—журналъ учено-литературный и политическій, издаваемый А. Е. *Ландау*, 1873 г. апрѣль, стр. 73, въ статьѣ: „Талмудъ“.

отрасль праведную, и что воцарится нѣкогда Царь, Который будетъ производить судъ и правду, — эти слова рѣшительно не могутъ относиться, будто бы, къ Іисусу Христу. Іисусъ Христосъ, по мнѣнію, евреевъ-талмудистовъ, вовсе, будто бы, отрицалъ судъ и правду. Когда къ Нему, говорятъ они, привели женщину, обвиняемую въ прелюбодѣяніи, и сказали, что такихъ слѣдуетъ, по Закону Моисееву, побивать камнями. Онъ сказалъ, что Онъ не *обвиняетъ ее.* Развѣ это судъ и правда?

Разумѣется, если только одни эти слова оторвать отъ евангельскаго повѣствованія о женщинѣ, взятой въ прелюбодѣяніи и приведенной къ Іисусу Христу книжниками и фарисеями, то легко заключить, что Іисусъ Христосъ не строго преслѣдовалъ судъ и правду. Если же евреи-талмудисты прочтутъ сполна всю евангельскую исторію объ этомъ обстоятельствѣ, то не думаемъ, что бы они произнесли такой приговоръ о Судіи—сердцевѣдцѣ (Ев. Іоан. 8, 1—11).

Прощая женщину, уличаемую въ прелюбодѣяніи, Спаситель сказалъ ей, чтобы она впредь не согрѣшала. Что это значитъ? Это, конечно, означаетъ, что Онъ далъ ей время на покаяніе. Всѣ дѣйствія Іисуса Христа, въ этомъ случаѣ, показываютъ, что Онъ есть Судія, видящій сердца людей, что слова Его есть законъ любви, призывающей грѣшныхъ къ покаянію и спасенію, и что этотъ законъ Онъ внѣдряетъ въ сердце каждаго человѣка. Самымъ судьямъ или обвинителямъ Іисусъ Христосъ далъ ясно понять при этомъ случаѣ, что законъ Моисеевъ, карающій преступника, недостаточенъ; онъ только караетъ, но не исправляетъ. Іисусъ Христосъ вразумилъ ихъ, что убить человѣка можно скоро и легко, но исправить и спасти труднѣе. Поэтому Онъ, какъ сердцевѣдецъ, и имъ вложилъ въ сердца новый законъ о неосужденіи ближняго, о любви и состраданіи къ нему; Онъ вложилъ въ ихъ сердца мысль — углубляться болѣе въ себя и исправлять свою внутреннюю жизнь, чѣмъ под-

мѣчать пороки другихъ. Не есть ли эти дѣйствія Спасителя прямое осуществленіе или исполненіе словъ, сказанныхъ о Мессіи и Его законѣ пророкомъ Іереміею?

Если бы евреи-талмудисты повнимательнѣе прочитали все Евангеліе, то узнали бы, что Іисусъ Христосъ относительно суда высказалъ слѣдующіе принципы.

Не судите, да не судимы будете (Матѳ. 7, 1. Лук. 6, 37). Онъ говорилъ, что евреи оставили судъ, милость и вѣру (Матѳ. 23, 23), что о судѣ и о любви Божіей не радятъ (Лук. 11, 42), что Онъ пришелъ въ міръ на судъ (Іоан. 9, 39), что судъ Его праведенъ, что Онъ не ищетъ Своей воли, но воли пославшаго Его Отца (Іоан. 5, 30), что Онъ не судитъ, какъ евреи, никого по плоти (Іоан. 8, 15), что, наконецъ, Онъ не судить пришелъ міръ, но спасти (Іоан. 12, 47) и проч.

Все это показываетъ, что Іисусъ Христосъ водворяетъ на землѣ судъ не Моисеевъ, болѣе внѣшній и формальный, а установляетъ правду высшую, духовную, что Онъ взываетъ къ внутреннему суду совѣсти человѣка, старается внѣдрить этотъ новый законъ на скрижаляхъ человѣческаго сердца. Не ясно ли, что св. пророкъ Іеремія объ этомъ именно новомъ законѣ духовномъ и предсказывалъ евреямъ.

У св. Апостола Павла мы находимъ свидѣтельство того, что Новый Завѣтъ, или новый законъ, о которомъ предвозвѣщали пророки (Исаія, Іеремія и др.), выше и совершеннѣе закона Моисеева.

„Но сей (Первосвященникъ, т. е. Іисусъ Христосъ) получилъ служеніе тѣмъ превосходнѣйшее, чѣмъ лучшаго Онъ ходатай завѣта, который утвержденъ на лучшихъ обѣтованіяхъ. Ибо если бы первый *завѣтъ* былъ безъ недостатка, то не было бы нужды искать мѣста другому. Но (*пророкъ*, т. е. Іеремія), укоряя ихъ (евреевъ) говоритъ: вотъ, наступаютъ дни, говоритъ Господь, когда Я заключу съ домомъ Израиля и съ домомъ Іуды *Новый Завѣтъ*“ и проч. Далѣе св. Апо-

столъ Павелъ приводитъ слова изъ пророчества Іереміи [1]). „Говоря „новый“, показалъ ветхость перваго [2]); а ветшающее и старѣющее близко къ уничтоженію“.

Послѣ всего, что нами сказано въ отвѣтъ евреямъ-талмудистамъ на ихъ несправедливыя мнѣнія и даже вѣрованія, будто законъ Моисеевъ вѣченъ, непреложенъ и неизмѣненъ, можно сказать имъ, что напрасно они празднословятъ, будто и Самъ Іисусъ Христосъ подтвердилъ вѣчность Торы Моисеевой. Да простятъ намъ евреи-талмудисты, что мы называемъ ссылку ихъ на слова Іисуса Христа празднословіемъ. Какой авторитетъ имѣетъ для нихъ личность Іисуса Христа? Божественнаго авторитета, какъ Истинный Законодатель, Онъ для нихъ не имѣетъ, потому что они не вѣруютъ въ Него, какъ Единороднаго Сына Божія, пришедшаго возродить и спасти родъ человѣческій отъ вѣчной погибели. Что же означаетъ ссылка евреевъ на Іисуса Христа? Кажется, ссылка ихъ не болѣе, какъ желаніе видѣть въ словахъ нашего Спасителя, будто бы, согласіе Его съ ихъ любимыми мечтами о незамѣнимости ихъ Торы никакимъ другимъ закономъ.

Приведемъ нѣсколько отзывовъ ученыхъ евреевъ-талмудистовъ о Христѣ, о христіанствѣ, и св. Апостолахъ.

Моисей Маймонидъ, жившій въ XII вѣкѣ и измыслившій догматы для евреевъ о превосходствѣ Моисея предъ всѣми прочими пророками и о незамѣнимости Моисеева закона никакимъ другимъ закономъ, въ концѣ одной своей книги (отд. „Царей“, *Гилхотъ мелакимъ* הִלְכוֹת מְלָכִים) говоритъ: „Іисусъ Христосъ,

---

[1]) См. Посланіе св. Апостола Павла къ Евреямъ: 8, 6—13. 10, 15—18.

[2]) Какъ это согласно съ тѣмъ, что и сами современные намъ евреи-талмудисты признаютъ, что въ ихъ ученіи многое устарѣло.

основатель христіанской религіи, явился міру для проложенія прямого пути Царю-Мессіи, появленія котораго мы (т. е. евреи) ждемъ (сами христіане вѣруютъ во второе пришествіе Мессіи)“ [1]).

Но на чемъ же основываетъ этотъ ученый еврей, Моисей Маймонидъ, свое несправедливое мнѣніе, будто Іисусъ Христосъ явился міру для проложенія прямого пути Царю-Мессіи? Мы христіане признаемъ и вѣруемъ, что Іисусъ Христосъ есть истинный Мессія,— Царь, Пророкъ и Первосвященникъ въ собственномъ смыслѣ, что Онъ не былъ Предтечею, приготовляющимъ путь ни для какого другаго Мессіи, а напротивъ для Іисуса Христа приготовлялъ путь Іоаннъ Предтеча, пророкъ и Креститель Господень. И Самъ Себя Іисусъ Христосъ въ Своемъ Евангеліи нигдѣ не называетъ предтечею другаго Мессіи, котораго тщетно ждутъ до сего времени евреи. Іисусъ Христосъ, говоря о второмъ пришествіи Своемъ, не говоритъ, что придетъ тогда не Онъ, а другой Мессія. Истинный Мессія только Онъ одинъ.

И. Б. Левинзонъ, въ книгѣ „*Эфесъ дамимъ*“ говоритъ, что авторъ извѣстнаго философскаго сочиненія „Га-Кузри“, הכוזרי, знаменитый рабби Іегуда-га Леви, жившій еще раньше Моисея Маймонида, и комментаторъ книги „Га-Кузри“ Израиль Замощъ отзываются съ похвалой о христіанахъ, которые, по ихъ словамъ, успѣли искоренить идолопоклонство; они признаютъ, что эта заслуга всецѣло принадлежитъ христіанству; что оно, съ помощью Бога, распространило свое ученіе во всѣ уголки земнаго шара, покоривъ почти весь міръ; что христіане вѣруютъ въ единство Божіе, въ Божественное происхожденіе Завѣта, въ возмездіе, въ загробную жизнь, воскресеніе мертвыхъ... Чрезъ два столѣтія послѣ Маймонида другой еврейскій автори-

---

[1]) См. *И. Б. Левинзонъ.* Дамокловъ мечъ *(эфесъ дамимъ).* Переводъ съ еврейскаго *І. Н. Соркина.* С.-Петербургъ. 1883 г. стр. 117.

тетъ, выдающійся своей глубокой всесторонней ученостью, называемый рабби Симонъ великій (רַבִּינוּ שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל), или сокращенно Ташбацъ („תשב״ץ“), сочинилъ книгу „*Милхеметъ-Хево*“, מִלְחֶמֶת חוֹבָה (Обязательная война), напечатанную въ Константинополѣ и спеціально посвященную Іисусу Христу и христіанству. Въ этой книгѣ рабби Симонъ великій трактуетъ о той пользѣ, которую христіанская религія принесла народамъ.... Знаменитый гаонъ рабби *Яковъ Спуртъ* (עשפורט), въ своей книгѣ „Цицитъ-Нобель-Цви“ („ציצית נובל צבי“) доказывалъ,—продолжаетъ И. Б. Левинзонъ,—фактами заслуги Іисуса Христа и Его Апостоловъ, которые сами исполняли весь завѣтъ Моисея и желали (?), чтобы ихъ послѣдователи не нарушали его. Послѣ нихъ не менѣе знаменитый гаонъ, великій раввинъ, Р. *Яковъ Эмденъ*, также доказывалъ въ своей книгѣ „*Ресенъ-Матэ*“, רֶסֶן מַתְעֶה (т. е. Узда для заблуждающихся), чистоту намѣреній Христа и Его учениковъ, распространившихъ среди тогдашнихъ народовъ ученіе о единствѣ Божіемъ, о загробной жизни, о воскресеніи мертвыхъ и проч. Яковъ Эмденъ въ упомянутой книгѣ своей „Ресенъ-Матэ“ (а она есть одинъ изъ отдѣловъ другаго его сочиненія „*га-Шимушъ*“, напечатаннаго въ Амстердамѣ, въ 1738 г. стр. 15—72) говоритъ: „Христіанская религія прибавила нѣсколько лишнихъ запретовъ; она запрещаетъ даже то, что позволяется нашимъ Моисеевымъ Завѣтомъ, напримѣръ: браки между дальними родственниками, двоженство, бракъ съ сестрой жены, даже послѣ смерти этой послѣдней; принятіе присяги даже по правому дѣлу и проч.; все это и многое другое дозволено закономъ Моисея и запрещено христіанамъ. Вообще въ основу ихъ религіи положены начала высокой нравственности. Вражда, месть, злопамятство строго запрещены даже въ отношеніи къ врагамъ. Мы всѣ считали бы себя счастливыми, если бы христіане исполняли въ точности все то, что̀ имъ предписываетъ

Евангеліе. Оно учитъ: „*ударившему тебя по щекѣ* [1]), *подставь и другую; и отнимающему у тебя верхнюю одежду, не препятствуй взять и рубашку*“ (Матѳ. 5, 39. 50 и Лук. 6, 29). Много подобныхъ, высоко нравственныхъ наставленій и правилъ содержитъ въ себѣ христіанская вѣра, и — повторяю — если бы все это исполнялось ея послѣдователями, то они заслуживали бы высокаго уваженія и мы, евреи, считали бы себя въ высшей степени счастливыми даже въ нашемъ скитальчествѣ. Тогда, конечно, не погибло бы столько праведниковъ нашихъ, этихъ святыхъ мучениковъ, павшихъ тысячами за вѣру, за идею, за вѣрность завѣту отцевъ, — не было бы пролито столько невинной крови, не было бы столько мученическихъ казней... Тогда христіане не могли бы насъ ненавидѣть за нашу привязанность, любовь къ Богу живому, Царю Небесному и къ Его святымъ заповѣдямъ... Извѣстно, что Самъ Іисусъ Христосъ и Его ученики (въ особенности Апостолъ Павелъ) строго приказывали (?) соблюдать завѣтъ Моисеевъ. Христосъ прямо говоритъ: „Не думайте, что Я пришелъ нарушить Законъ или пророковъ: не нарушить пришелъ Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вамъ: доколѣ не прейдетъ небо и земля, ни одна іота или ни одна черта не прейдетъ изъ Закона, пока не исполнится все. Итакъ, кто нарушитъ одну изъ заповѣдей сихъ малѣйшихъ и научитъ такъ людей, тотъ малѣйшимъ наречется въ царствѣ небесномъ, а кто сотворитъ и научитъ, тотъ великимъ наречется въ царствѣ небесномъ“ (Матѳ. 6, 17—19). Скорѣе небо и земля прейдутъ, нежели одна черта изъ Закона пропадетъ“ (Лук. 16, 17). Одному прокаженному Онъ приказалъ идти въ храмъ и принести установленныя Моисеемъ жертвы. Очевидно, что Іисусу Христу и въ голову не приходило что либо уничтожить изъ Завѣта

---

[1]) Быть можетъ, — дѣлается замѣчаніе въ книгѣ И. Б. Левинзона, стр. 119, — это беретъ свое основаніе изъ Плача Іереміи (1-я. 3, 30): „Подставитъ ланиту свою біющему его“....

Моисея, не говоря уже о строгомъ исполненіи десяти Моисеевыхъ заповѣдей, которыя, какъ извѣстно, заключаютъ въ себѣ весь Ветхій Завѣтъ. Мы находимъ, что Апостолъ Павелъ въ своемъ Посланіи къ Коринѳянамъ, упрекаетъ ихъ въ прелюбодѣяніи и присуждаетъ къ смерти одного, женившагося на женѣ своего отца (1 Коринѳ. гл. 5). Поэтому неудивительно, что онъ, Павелъ, совершилъ обрядъ обрѣзанія надъ ученикомъ Тимоѳеемъ (сыномъ іудеянки и отца—эллина) потому именно, что его мать — еврейка (Дѣянія Апостоловъ 16, 3). Апостолъ Павелъ былъ ученикомъ знаменитаго рабби Гамліеля га-Зоканъ (רַבַּן גַּמְלִיאֵל הַזָּקֵן) и отлично зналъ всѣ законы еврейской религіи. Онъ зналъ, что младенецъ, прижитый еврейкою отъ не-еврея, считается во всѣхъ отношеніяхъ принадлежащимъ вѣрѣ еврейской, и поэтому Павелъ совершенно законно совершилъ обрѣзаніе надъ сыномъ грека. Что касается перенесенія субботы на воскресеніе, то это было сдѣлано съ цѣлію запечатлѣть въ памяти иноплеменнаго народа воспоминаніе о первомъ днѣ сотворенія міра, какъ знаменующемъ великую силу Творца вселенной, создавшаго ее Своею святой волею и властнаго превратить ее въ первобытное хаотическое состояніе. Самъ же Христосъ и ученики Его строго соблюдали день субботній и обрядъ обрѣзанія и проч., потому что они сами были евреи... Но для другихъ народовъ Онъ не могъ сохранить всѣ тѣ запреты и повелѣнія, исполненіе которыхъ чрезвычайно трудно, какъ напримѣръ обрѣзаніе. Въ Дѣяніяхъ Апостольскихъ (гл. 15. 28—29)—прямо сказано на этотъ счетъ, что „*нѣкоторые, пришедшіе изъ Іудеи, учили братьевъ: если не обрѣжетесь по обряду Моисееву, не можете спастись; что нѣкоторые смутили васъ своими рѣчами... Ибо угодно Святому Духу и намъ не возлагать на васъ никакого бремени болѣе, кромѣ сего необходимаго: воздерживаться отъ идоложертвеннаго и крови, и удавленины, и блуда*“... Въ особенности же (Іисусъ Христосъ не удержалъ) такія узаконенія, которыя основаны Моисеемъ въ память на-

хожденія евреевъ подъ игомъ египтянъ, чудеснаго освобожденія и выхода евреевъ изъ Египта и проч., что совершенно не относится и не можетъ относиться къ языческимъ народамъ, предки которыхъ вовсе не знали обо всемъ этомъ. Такимъ образомъ Іисусъ Христосъ принесъ міру двойную пользу, съ одной стороны строгимъ личнымъ исполненіемъ всѣхъ узаконеній Ветхаго Завѣта, а съ другой—привитіемъ и распространеніемъ среди языческаго міра истинныхъ понятій о Богѣ—Создателѣ вселенной, о загробной жизни, объ откровеніи, воскресеніи и проч....." [1]).

Не лишнимъ считаемъ привести еще мнѣнія еврейскихъ ученыхъ — Моисея Мендельсона, и Бартелеми Сентъ-Илера, тѣмъ болѣе, что мнѣніе перваго изъ этихъ ученыхъ сходится съ мнѣніемъ Якова Эмдена, и, можно думать, по идеѣ заимствовано у этого послѣдняго, а мнѣніе Сентъ-Илера, замѣчательно по своему узко-національному и, можно сказать, фанатичному характеру.

„Іисусъ изъ Назарета,—говоритъ Мендельсонъ,—не заявлялъ о Себѣ, что Онъ пришелъ освободить Израиля отъ исполненія имъ религіозныхъ обязанностей; напротивъ, — Онъ нѣсколько разъ выражалъ совершенно противоположное. Этого мало! Онъ это подтверждалъ Своимъ личнымъ примѣромъ. Іисусъ Христосъ исполнялъ въ точности не только законы Моисеевы, но и всѣ установленія раввиновъ. Что касается Его проповѣдей, въ которыхъ Онъ порицалъ нѣкоторыя ученія раввиновъ и фарисеевъ, то это только такъ кажется на первый лишь взглядъ; если же внимательнѣе и глубже вникнуть въ смыслъ Его ученія, то оно вполнѣ согласно не только съ Священнымъ Писаніемъ, но даже и съ изустными преданіями... Конечно, для иновѣрцевъ необязательно исполненіе всего этого, но кто родился въ этой вѣрѣ (еврейской), тотъ

---

[1]) См. *И. Б. Левинзонъ.* Дамокловъ мечъ (*Эфесъ дамимъ*). Переводъ съ еврейскаго *І. Н. Соркина.* Съ предисловіемъ переводчика. С.-Петербургъ. 1883 г. стр. 117—121.

долженъ оставаться ей вѣрнымъ до конца и умереть евреемъ. Если же затѣмъ послѣдователи Христа проповѣдывали другое, то на это во всякомъ случаѣ они не были уполномочены Спасителемъ“.... [1]).

Бартелеми Сентъ-Илеръ говоритъ: „тотъ день, когда евреи измѣнили бы своей вѣрѣ, былъ бы злополучнѣйшимъ днемъ въ исторіи, а пропасть, которую создала бы такая измѣна, никогда, ничѣмъ не заполнилась бы. Евреи должны навсегда оставаться самими собою, сохраняя свои вѣрованія, имѣющія за собою три тысячелѣтія и неповрежденныя вліяніемъ времени. Человѣческому разуму при измѣнѣ евреевъ своей вѣрѣ не доставало бы несравненнаго образца и проч. [2]).

Какой же выводъ мы можемъ сдѣлать изъ приведенныхъ мнѣній еврейскихъ ученыхъ о христіанствѣ вообще? И насколько основательны самыя эти мнѣнія?

Подробно мы не намѣрены входить въ разборъ этихъ мнѣній, чтобы показывать ихъ крайнюю неосновательность, несоотвѣтствіе ихъ не только духу и смыслу евангельскаго ученія, но даже нерѣдко и яснымъ буквальнымъ выраженіямъ Новаго Завѣта. Мы остановимъ вниманіе читателей на сущности этихъ мнѣній. Всѣ мнѣнія сводятся главнымъ образомъ къ слѣдующимъ пунктамъ:

1) Христіане и христіанство успѣли искоренить идолопоклонство. Въ этомъ особенная заслуга христіанства.

2) Іисусъ Христосъ и Его Апостолы сами исполняли весь законъ Моисеевъ, и кромѣ того Іисусъ Христосъ исполнялъ, будто, установленія раввиновъ; и не только Іисусъ Христосъ и Его Апостолы желали, но строго приказывали, чтобы ихъ послѣдователи со-

---

[1]) См. «Jerusalem» v. *M. Mendelssohn*, Berlin. 1785 г. Сравн. *И. Б. Левинзонъ*. Дамокловъ мечъ... С.-Петербургъ. 1883 г. стр. 129—130.

[2]) См. Открытое письмо къ графу Л. Н. Толстому. Вильна. 1898 г., стр. 42—52.

блюдали законъ Моисеевъ. Вотъ, выводъ, который дѣлали и дѣлаютъ евреи-талмудисты изъ словъ Іисуса Христа: „Не думайте, что Я пришелъ нарушить Законъ или пророковъ: не нарушить пришелъ Я, но исполнить“.

3) Христіанская религія прибавила нѣсколько лишнихъ, противъ Закона Моисеева, запретовъ.

4) Въ основу христіанской религіи положены начала высокой нравственности. Къ сожалѣнію, христіане не исполняютъ въ точности всего, что имъ предписываетъ Евангеліе.

5) Но вообще Іисусу Христу и въ голову не приходило что-либо уничтожать изъ Закона Моисеева, или же освобождать Израиля отъ исполненія религіозныхъ обязанностей.

6) Что же касается до замѣны субботы днемъ воскреснымъ, то это сдѣлано Іисусомъ Христомъ только для иноплеменниковъ, чтобы они узнали Творца, Который сотворилъ вселенную въ первый день недѣли, а евреи всѣ должны быть вѣрными своей вѣрѣ до конца жизни и умереть евреями.

Такимъ образомъ, заключаютъ сами евреи-талмудисты, Іисусъ Христосъ принесъ міру двоякую пользу: а) строгимъ личнымъ исполненіемъ всѣхъ узаконеній Ветхаго Завѣта и б) привитіемъ и распространеніемъ среди язычниковъ истинныхъ понятій о Богѣ, Создателѣ вселенной, о загробной жизни, объ откровеніи и воскресеніи и проч.

Кто изъ людей, читавшихъ Новый Завѣтъ, не замѣчаетъ, что евреями-талмудистами сдѣланы выводы изъ ученія Іисуса Христа и Его св. Апостоловъ односторонніе и неполные, и, что особенно замѣчательно и важно, — въ приведенныхъ мнѣніяхъ евреевъ-талмудистовъ главныя и существенныя начала христіанской религіи даже вовсе не упомянуты.

Евреи признаютъ великую заслугу христіанства въ томъ, что оно, исповѣдуя единство Божіе, уничтожило идолопоклонство. Почему же сама еврейская ре-

лигія, проповѣдывавшая также единство Божіе, не могла уничтожить идолопоклонства или многобожія? Мало того,—почему сами евреи, хвалящіеся тѣмъ, что они избранный народъ Божій, народъ, почитающій Единаго истиннаго Бога, очень часто сами отпадали отъ религіи и вѣры въ Единаго истиннаго Бога и предавались идолопоклонству?

Евреи-талмудисты празднословили, будто Іисусъ Христосъ и св. Апостолы приказывали своимъ послѣдователямъ исполнять законъ Моисеевъ. Въ Новомъ Завѣтѣ мы видимъ совершенно не то:

1) Въ Моисеевой Торѣ говорится о народѣ еврейскомъ, что онъ вѣровалъ въ Бога и въ Моисея, раба Его (Исх. 14, 31).

Въ Новомъ Завѣтѣ Іисусъ Христосъ не говоритъ своимъ послѣдователямъ, чтобы они вѣровали въ Бога и въ раба Его Моисея, а говоритъ: *вѣруйте въ Бога и въ Мя вѣруйте* (Іоан. 14, 1. Сравн. Іоан. 5, 45—47).

2) Въ ветхомъ завѣтѣ разные языческіе народы, и самые даже евреи, присоединялись къ обществу Господню *чрезъ обрѣзаніе*. Въ Новомъ Завѣтѣ ученіемъ Іисуса Христа и Его св. Апостоловъ обрѣзаніе уже вовсе отмѣнено, и не только для язычниковъ, какъ трудное для перенесенія, но для всѣхъ вообще людей, въ томъ числѣ и для евреевъ. „Обрѣзаніе ничто и необрѣзаніе ничто, но все въ соблюденіи заповѣдей Божіихъ (1 Коринѳ. 7, 19). Вотъ, я Павелъ говорю вамъ: если вы обрѣзываетесь, не будетъ вамъ никакой пользы отъ Христа... Ибо во Христѣ Іисусѣ не имѣетъ силы ни обрѣзаніе, ни необрѣзаніе, но вѣра, дѣйствующая любовію (Гал. 5, 2. 6). *Итакъ идите*,—говорилъ по воскресеніи Своемъ Іисусъ Христосъ Своимъ ученикамъ или Апостоламъ,—*научите всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа, уча ихъ соблюдать все, что̀ Я повелѣлъ вамъ; и се, Я съ вами во всѣ дни до скончанія вѣка. Аминь* (Матѳ. 28, 19—20). *Если кто не родится отъ воды и Духа; то не можетъ войти въ царствіе Божіе* (Іоан. 3, 5—6). *Идите по всему*

міру и проповѣдуйте Евангеліе всей твари. Иже вѣру имѣтъ и крестится, спасенъ будетъ, а иже не имѣтъ вѣры, осужденъ будетъ (Марк. 16, 15–16). Изъ всего этого ясно, что Іисусъ Христосъ ни Самъ, ни ученикамъ Своимъ вовсе не приказывалъ проповѣдывать, чтобы послѣдователи Его соблюдали законъ Моисеевъ, а требовалъ, чтобы св. Апостолы учили всѣхъ людей соблюдать то, что̀ Онъ Самъ повелѣлъ имъ.

3) При разсужденіи о правилахъ высокой нравственности христіанской религіи мы не намѣрены входить въ упреки и осужденія исповѣдниковъ другихъ религій за то, что они, имѣя также нѣкоторыя высокія правила своей религіи, не исполняютъ ихъ иногда. Высота ученія христіанской религіи нисколько не унижается поступками людей; потому что въ этомъ случаѣ несчастными или отвѣтственными становятся только люди, а религія христіанская остается при своей высочайшей истинности и божественномъ достоинствѣ.

4) Говорить, что Іисусу Христу и въ голову не приходило что либо уничтожать изъ закона Моисеева, значитъ умышленно замалчивать многія заповѣди и повелѣнія Іисуса Христа. Такъ, напримѣръ, въ Торѣ Моисеевой говорилось, что евреи должны совершать богослуженіе, приносить жертвы, торжествовать праздники и проч. въ Іерусалимѣ, при храмѣ Іерусалимскомъ. Іисусъ Христосъ говорилъ: „наступаетъ время, когда и не на горѣ сей (т. е. не на горѣ Гаризимъ), и не въ Іерусалимѣ будете покланяться Отцу (Іоан. 4, 21). Но настанетъ время, и настало уже, когда истинные поклонники будутъ покланяться Отцу въ духѣ и истинѣ; ибо такихъ поклонниковъ Отецъ ищетъ Себѣ (Іоан. 4, 23). Такимъ образомъ всѣ народы, увѣровавшіе въ Іисуса Христа, Сына Божія, будутъ совершать богослуженіе, отправлять праздники, и вообще покланяться Богу на всякомъ мѣстѣ вселенной; христіанская религія не привязана къ одному какому либо пункту на земномъ шарѣ, но она и въ этомъ случаѣ универсальна, т. е. повсемѣстна. Вообще весь рели-

гіозный культъ Моисеевой религіи Іисусъ Христосъ отмѣнилъ. Молиться Господу Богу, Отцу Своему, Онъ заповѣдалъ всѣмъ во имя Свое; просить всего у Бога Отца повелѣлъ Онъ людямъ также во имя Свое. Вмѣсто кровавыхъ жертвъ и приношеній безкровныхъ, которыхъ отъ Своихъ послѣдователей Онъ не требовалъ, установилъ Онъ таинство Евхаристіи или причащеніе людей тѣломъ и кровію Его во оставленіе грѣховъ ихъ и въ жизнь вѣчную (Іоан. 6, 51–56. Матѳ. 26, 28. Марк. 14, 24. Лук. 22, 20. Матѳ. 11, 25).

5) Какъ Іисусъ Христосъ относился къ субботѣ и какъ училъ святить ее, объ этомъ евреи-талмудисты умолчали. Мы просимъ ихъ прочитать объ этомъ хотя нѣкоторыя мѣста изъ Евангелія отъ Іоанна: 5, 5–23. 7, 19–24. 9, 1–41 и др.

Наконецъ 6) мы повторимъ, что Іисусъ Христосъ никогда не говорилъ о пришествіи другаго Мессіи. Онъ далъ обѣтованіе Своимъ ученикамъ. что Онъ пошлетъ имъ иного Утѣшителя. Утѣшитель же этотъ есть Духъ Божій, Духъ истины, иже отъ Отца исходитъ (Іоан. 15, 26). „И Я умолю Отца, говорилъ Іисусъ Христосъ, и дастъ вамъ другаго Утѣшителя, да пребудетъ съ вами во вѣкъ, Духа истины, Котораго міръ не можетъ принять (Іоан. 14, 16–17). Утѣшитель же, Духъ Святый, Котораго Отецъ пошлетъ во имя Мое, научитъ васъ всему (Іоан. 14, 26. Сравн. Іоан. 7, 38–39 и др.).

Какъ все это различно отъ того, что говорили евреи-талмудисты! Словомъ, Іисусъ Христосъ училъ о томъ, что Онъ пришелъ въ міръ грѣшниковъ спасти; что Онъ есть истинный Мессія, Сынъ Божій, пострадавшій за родъ человѣческій и пославшій Духа Святаго, Духа Утѣшителя, Который исходитъ отъ Отца, слѣдовательно имѣетъ, какъ и Сынъ Божій, божественную природу, и проч.

Все ученіе Іисуса Христа, такимъ образомъ, показываетъ, что Іисусъ Христосъ желалъ, чтобы всѣ люди, а въ томъ числѣ и евреи, приняли Его ученіе,

послѣдовали Его повелѣніямъ, и имѣли бы надежду спасенія въ жизни вѣчной. Слѣдовательно, если евреи не будутъ послушны Его ученію, не будутъ вѣровать въ Него, какъ истиннаго Мессію, Сына Божія, и если не крестятся, оставшись до смерти своей евреями; то погибнутъ.

Что же́ означаютъ, послѣ всего этого, слова Іисуса Христа: не нарушить пришелъ Я законъ, или пророковъ, но исполнить?

Авторъ прекрасной статьи: „Новозавѣтный законъ въ сравненіи съ ветхозавѣтнымъ“ [1]), говоритъ, что Іисусъ Христосъ пришелъ для того, „чтобы осуществить, раскрыть, утвердить всю силу закона и пророковъ, показать истинный смыслъ и духъ Ветхаго Завѣта“.

Преосвященный *Михаилъ* въ своемъ „Толковомъ Евангеліи“, по поводу словъ Іисуса Христа: *не мните, яко пріидохъ разорити законъ или пророки: не пріидохъ разорити, но исполнити* (Матѳ. 5, 17), говоритъ тоже самое, что и авторъ сейчасъ упомянутой прекрасной статьи о новозавѣтномъ законѣ въ сравненіи съ ветхозавѣтнымъ, но только преосвященный Михаилъ какъ бы поясняетъ одно выраженіе предыдущаго автора „осуществить“. Христосъ пришелъ, говоритъ преосвященный Михаилъ для того, чтобы „на Немъ исполнилось вѣсе ветхозавѣтное слово Божіе“ [2]).

Но такъ какъ и авторъ статьи, помѣщенной въ „Православномъ Собесѣдникѣ“: „Новозавѣтный законъ въ сравненіи съ ветхозавѣтнымъ“, и преосвященный Михаилъ говорятъ далѣе о томъ, что ветхозавѣтный законъ былъ сѣнію будущаго, а когда явилось тѣло, сѣнь утратила свое значеніе, — изветшавшій древній завѣтъ отмѣненъ и замѣненъ совершеннѣйшимъ [3]): то

---

[1]) См. Православный Собесѣдникъ, издаваемый при Казанской духовной академіи. 1855 г. Казань. 1857 г., стр. 203.

[2]) См. Толковое Евангеліе. Москва 1870 г. т. I, стр. 74.

[3]) Толковое Евангеліе, т. I, стр. 75.

еще одинъ изслѣдователь и толкователь Нагорной проповѣди Іисуса Христа, *протоіерей А. В. Смирновъ*, находитъ въ Толкованіи преосвященнаго Михаила странную мысль: Іисусъ Христосъ пришелъ, чтобы раскрыть, осуществить и утвердить силу Моисеева закона, а вмѣстѣ и отмѣнить его, такъ какъ онъ не согласенъ съ высотою христіанской любви [1]). Поэтому Протоіерей А. В. Смирновъ говоритъ [2]), что слова Спасителя объ исполненіи Имъ закона и пророковъ *можно и должно* принимать *только* въ прямомъ и *буквальномъ* ихъ значеніи.

Еще нѣкоторые изслѣдователи говорятъ, что слова Христовы о томъ, что Онъ пришелъ *исполнить* законъ и пророковъ, означаютъ не только исполненіе Имъ закона Моисеева и словъ пророковъ, но и дополненіе, или усовершеніе ихъ.

Все это показываетъ, что слова Іисуса Христа, при всей видимой ихъ простотѣ, оказываются не легко объяснимыми. Намъ, впрочемъ, кажется, что у всѣхъ изслѣдователей есть та или другая доля правды, но неточность обнаруживается въ несовершенной или въ недостаточно ясной, опредѣленной и полной формулировкѣ ихъ выраженій. Поэтому и является или видимое противорѣчіе, или односторонность пониманія, или другая какая либо неясность. Однакоже всѣ вносятъ то или иное научное разъясненіе словъ Христа Спасителя.

Постараемся и мы внести въ общую сокровищницу науки Толкованія Священнаго Писанія Новаго Завѣта въ этомъ мѣстѣ свой посильный трудъ. Прежде всего мы хотимъ установить на слова Іисуса Христа о томъ, что Онъ „пришелъ не нарушить законъ и пророковъ, но исполнить“, свой взглядъ, или то по-

---

[1]) Протоіерея А. В. Смирнова: Отношеніе Евангельскаго нравоученія къ закону Моисееву и проч. Казань. 1894 г. стр. 8.

[2]) Тамже, стр. 10.

нятіе, какое дается, по нашему мнѣнію, этими словами Іисуса Христа читателю св. Евангелія. Именно, мы хотимъ сказать, что въ этихъ словахъ Спасителя не заключается идеи о практическомъ исполненіи Іисусомъ Христомъ различныхъ правилъ, законовъ и заповѣдей Моисеева закона и правилъ и законовъ пророковъ, т. е. въ нихъ не заключается того, что говорятъ намъ евреи-талмудисты, будто этими словами Спасителя доказывается, что Іисусъ Христосъ Самъ исполнялъ Моисеевъ законъ и всѣ установленія раввиновъ и требовалъ, чтобы и Его послѣдователи держались того же Моисеева закона, и чтобы евреи оставались исповѣдниками Моисеева закона до конца своей жизни. Ничего подобнаго въ словахъ Іисуса Христа не заключается; въ нихъ содержится положительно иная идея.

„Не думайте, что Я пришелъ разорити законъ, или пророки“; не эта цѣль Моего пришествія. Извѣстно, что вообще весь ветхій законъ говорилъ о Мессіи или Христѣ. Жертвы, прообразованія, символы указывали на Христа Спасителя; словомъ, весь законъ былъ, дѣйствительно, пѣстуномъ во Христа, или руководителемъ ко Христу. Въ этомъ смыслѣ св. Апостолъ Павелъ и называетъ законъ *сѣнію* грядущихъ благъ. Такимъ образомъ, Іисусъ Христосъ, какъ истинный Мессія, пришелъ для того дѣла, которое Онъ принялъ на Себя совершить по волѣ Своего Отца. Во время Нагорной проповѣди Своей, Онъ и благоволилъ возвѣстить, что Онъ явился или пришелъ на землю не для того вовсе, чтобы разорить законъ или пророки, т. е. не для того, чтобы заявлять, что законъ и пророки говорили и возвѣщали о Мессіи и цѣли Его пришествія не такъ, какъ бы слѣдовало, и что законъ и пророки не истинны и ложны, нѣтъ,—Онъ теперь благовѣствуетъ, что настало уже время исполненія всего того, о чемъ говорилъ законъ и что возвѣщали пророки, т. е. что Мессія уже пришелъ, и что, вотъ, Онъ Самъ, будучи именно и истинно обѣтованнымъ Мессіей, на Себѣ, на Своей жизни, въ Своихъ дѣлахъ

и въ Своемъ ученіи покажетъ, какъ все, предвозвѣщенное закономъ и пророками, *исполнится*, или осуществится на Немъ. И читатель Новаго Завѣта всюду замѣчаетъ, какъ и Самъ Іисусъ Христосъ и Его св. апостолы и евангелисты говорятъ объ исполненіи на Іисусѣ Христѣ всего того, что возвѣщалось о грядущемъ Мессіи (Дѣян. 3, 24. 17, 2. 1 Коринѳ. 15, 3. Лук. 24, 25–27). Спаситель не одинъ разъ говорилъ Своимъ слушателямъ—евреямъ: „если бы вы вѣровали Моисеови (т. е. словамъ закона Моисеева), то вѣровали бы и Мнѣ; о Мнѣ бо той писа. Если же его словамъ не вѣрите; какъ повѣрите Моимъ словамъ?“ (Іоан. 5, 46–47; сравн. Лук. 24, 27). Св. Евангелисты очень часто говорятъ, при описаніи разныхъ событій изъ жизни Спасителя: сіе жѐ все бысть, да сбудется реченное пророкомъ глаголющимъ (Матѳ. 1, 22–23. 2, 5–6, и во многихъ другихъ мѣстахъ). И Самъ Іисусъ Христосъ, по Своемъ воскресеніи, говорилъ Своимъ ученикамъ: вотъ то, о чемъ Я вамъ говорилъ, еще бывъ съ вами, что надлежитъ *исполниться* (δεῖ πληρωθῆναι) всему написанному о Мнѣ въ законѣ Моисеевомъ, и въ пророкахъ й въ псалмахъ (Лук. 24, 44).

Въ этомъ смыслѣ Іисусъ Христосъ и говоритъ: не мните, яко пріидохъ разорити законъ или пророки; не пріидохъ разорити, но исполнити. Его же слова: *іота едина, или едина черта не прейдетъ отъ закона*, опять означаютъ вовсе не то, будто Спаситель этими словами хотѣлъ доказать, что Онъ и Самъ будетъ исполнять до малѣйшей іоты все, что было въ ветхозавѣтномъ законѣ, такъ и отъ Своихъ послѣдователей будетъ требовать того же, но эти слова Его означаютъ то, что Онъ пришелъ осуществить, т. е. оправдать все то, что говорилось о Мессіи въ Ветхомъ Завѣтѣ,—слова эти опять относятся къ тому же, къ чему вели законъ и пророки, т. е. все исполнится на Лицѣ Мессіи, въ Его церкви, или въ Его царствѣ, что было предсказано: *дондеже вся будутъ*, т. е. пока не исполнится все. Слѣдовательно, исполнится и то, что бу-

детъ Новый Законъ, или Завѣтъ, какъ предсказывали пророки, особенно Іеремія, Исаія и Михей, и что Спаситель—Іисусъ, какъ истинный Мессія, какъ пророкъ подобный Моисею, будетъ возвѣщать Свой законъ. Такимъ образомъ Іисусъ Христосъ имѣетъ полнѣйшее право дать Новый Законъ; объ этомъ было предсказано; это Его слушатели могли припоминать изъ словъ Бога и пророка Моисея (Второз. 18, 15–18). Слѣдовательно, словами Іисуса Христа: „Я пришелъ не нарушить законъ, или пророковъ, но исполнить", нельзя доказывать мысли объ исполненіи Іисусомъ Христомъ Закона Моисеева и пророковъ до малѣйшей іоты въ прямомъ и буквальномъ значеніи. То, что Іисусъ Христосъ и Его св. Апостолы, въ нѣкоторомъ отношеніи, исполняли законъ Моисеевъ, свидѣтельствуетъ только о томъ, что Самъ Іисусъ Христосъ, по Своему человѣчеству, былъ еврей, былъ подъ закономъ, принялъ зракъ раба и т. п. (См. Гал. 4, 4–5. Филип. 2, 6–11. Евр. 2, 17–18 и мног. друг.), а равно евреи же были и Его ученики—св. апостолы.

Слѣдовательно, отношеніе упомянутыхъ словъ Іисуса Христа, о исполненіи Имъ закона и пророковъ къ ветхозавѣтному закону нѣсколько не то, какое указываютъ нѣкоторые изъ толкователей Нагорной проповѣди Спасителя. Имѣя это въ виду, мы вполнѣ согласимся, что Спаситель, ни мало не противорѣча этимъ словамъ Своимъ, какъ полновластный Законодатель иное изъ ветхаго закона оставляетъ въ силѣ, напримѣръ нѣкоторыя изъ правилъ нравственнаго закона, другое положительно и рѣшительно отмѣняетъ, иное преподаетъ вновь, словомъ, — въ цѣломъ даетъ Онъ Свой новый, высшій, универсальный и абсолютно совершеннѣйшій законъ; такъ какъ тѣнь, когда явилось тѣло, перестала имѣть силу и значеніе. Закона Моисеева непреложнымъ и неизмѣннымъ Спаситель нашъ Іисусъ Христосъ нигдѣ и никогда не признавалъ, а говорилъ только, что все, что тамъ предсказывалось о Немъ, какъ о Мессіи, на Немъ Самомъ исполнилось и сбудется до іоты.

Пониманіе, какое мы придаемъ словамъ Спасителя: „Я пришелъ не нарушить законъ, или пророковъ, но исполнить“, допускается и филологіей греческаго текста Евангелія. Нарушать или разрушать (καταλύειν), когда прилагается къ закону, значитъ тоже, что ἀκυροῦν, καταργοῦν, отнимать обязательную силу у закона (Матѳ. 15, 9. Римл. 3, 31). Соотвѣтственно сему и слово πληροῦν (исполнять) первоначально значитъ наполнять мѣру, и, какъ τελέω, употребляется для обозначенія *достиженія конца*, предѣла на поприщѣ, окончанія служенія (Дѣян. 13, 25). По отношенію къ пророкамъ оно имѣетъ одно значеніе:—исполненія дѣломъ того, что пророками предсказано было въ словѣ [1]).

Когда мы пришли къ такому заключенію, мы долго не могли успокоиться отъ предположенія, что наше объясненіе можетъ оказаться также односторонним и ошибочнымъ. Но какъ мы были счастливы, когда намъ попала въ руки интересная книжка *Г. Роу* [2]). Въ ней, въ IV лекціи (стр. 97—128), мы встрѣтили нѣсколько мыслей, совпадающихъ съ нашимъ взглядомъ на слова Іисуса Христа о томъ, что Онъ пришелъ не нарушить законъ, или пророковъ, но исполнить. Правда, мысли *Г. Роу* изложены нѣсколько возвышенно и довольно туманно, но все же мы успокоились, что и онъ высказываетъ туже идею, какую признаемъ мы въ упомянутыхъ словахъ Христа Спасителя. Мы приведемъ нѣкоторыя мысли изъ лекціи Г. Роу.

Г. Роу, приводя слова изъ Евангелія: „Филиппъ находитъ Наѳанаила и говоритъ ему: мы нашли Того, о Которомъ писали Моисей, въ законѣ, и пророки, Іисуса, сына Іосифова, изъ Назарета“ и проч. (Іоан.

---

[1]) См. Правосл. Собесѣдникъ. Казань. 1855 г., стр. 190.

[2]) „Очевидныя истины христіанства въ ихъ отношеніи къ современной мысли. Апологетическія лекціи, читанныя въ Оксфордскомъ университетѣ. Переводъ съ англійскаго *священника Михаила Ѳивейскаго*. Москва. 1892 г.

1, 45–46), доказываетъ истину христіанства на основаніи пророчествъ. Я буду, говоритъ онъ, брать для себя примѣры исключительно изъ мессіанскихъ пророчествъ, потому что, если ихъ исполненіе въ лицѣ, дѣлѣ и церкви Іисуса Христа не указываетъ на необыкновенную прозорливость, то мы тщетно стали бы искать ея въ какихъ либо пророчествахъ. Важность надлежащей оцѣнки доказательствъ на основаніи пророчествъ имѣетъ большое значеніе, потому что въ Писаніяхъ Новаго Завѣта удостовѣряется, что Господь и Его апостолы чаще ссылались на пророчества, чѣмъ на чудеса въ доказательство Его божественнаго посланничества. Аргументація на основаніи пророчествъ подлежитъ повѣркѣ, потому что мы имѣемъ у себя ветхозавѣтныя Писанія и поэтому можемъ сравнивать пророческія предсказанія съ исполненіемъ ихъ въ Лицѣ Іисуса Христа и исторіи христіанской церкви.

Господь нашъ Іисусъ Христосъ по нѣсколькимъ поводамъ утверждалъ, что писатели Ветхаго Завѣта говорили о Немъ; на это Онъ и прямо указывалъ въ четвертомъ Евангеліи, именно, когда говорилъ о Моисеѣ, именемъ котораго называется все Пятокнижіе. Но въ Пятокнижіи можно найти только небольшое количество мѣстъ, которыя мы обыкновенно называемъ пророческими въ собственномъ смыслѣ. Евангелистъ Лука говоритъ также намъ (24, 27), что послѣ воскресенія, встрѣтивъ учениковъ, Господь „начавъ отъ Моисея, изъ всѣхъ пророковъ изъяснялъ имъ сказанное о Немъ во всемъ Писаніи“; а немного далѣе, указавъ на общеизвѣстное трехчастное дѣленіе еврейскихъ Писаній, Господь говоритъ, что „надлежитъ исполниться всему написанному о Мнѣ въ Законѣ Моисеевомъ, и въ пророкахъ, и въ псалмахъ“. Такія обширныя ссылки не только показываютъ, что Ветхій Завѣтъ, по словамъ Спасителя, содержитъ извѣстное количество предсказаній о Немъ, но что Спаситель былъ тѣмъ именно Лицемъ, на которое указывала вся ветхозавѣтная литература. Т. е., Онъ смотрѣлъ на Себя, какъ на совер-

шенное осуществленіе всего, что было выражено въ учрежденіяхъ Моисеева законодательства,—осуществленіе всѣхъ чаяній и гаданій, кои содержались у пророковъ и въ псалмахъ, а равно и въ ясно-мессіанскихъ пророчествахъ. Словомъ, Господь смотрѣлъ на Себя, какъ на осуществленіе идеи, на которую указывала вся ветхозавѣтная система. Сами писатели Новаго Завѣта смотрятъ на приводимыя ими мѣста изъ Ветхаго Завѣта, какъ на нѣчто отличное отъ простыхъ предсказаній. Другими словами, по ихъ представленію, въ ветхозавѣтныхъ Писаніяхъ неясно былъ очерченъ тотъ идеалъ, который былъ осуществленъ въ христіанствѣ.

Нужно замѣтить, говоритъ *Г. Роу*, что слово *πληρόω*, которымъ обыкновенно *новозавѣтные писатели означаютъ исполненіе въ Іисусѣ Христѣ ветхозавѣтныхъ пророчествъ*, имѣетъ болѣе обширное значеніе, чѣмъ наше современное, соотвѣтствующее ему англійское „fulfil“ (исполнять), въ его обыкновенномъ значеніи. Слово *πληρόω* означаетъ наполнять обильно (fill up to the full), или, если употребимъ болѣе философскую форму выраженія, „осуществлять вполнѣ и совершенно идеалъ“. Что таковъ именно истинный смыслъ этого слова, это очевидно изъ извѣстнаго мѣста въ Нагорной проповѣди, гдѣ Господь говоритъ: „не думайте, что Я пришелъ нарушить законъ или пророковъ: не нарушить пришелъ Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вамъ: доколѣ не прейдетъ небо и земля, ни одна іота или ни одна черта не прейдетъ изъ закона, пока не исполнится все“. Мы не будемъ слѣдить далѣе за тѣмъ, какъ *Г. Роу* указываетъ исполненіе ветхозавѣтныхъ пророчествъ на Іисусѣ Христѣ, или въ какомъ смыслѣ Іисусъ Христосъ приписываетъ Себѣ исполненіе закона, указывая на нѣкоторыя ветхозавѣтныя правила или несовершенныя истины и возвѣщая тотъ великій нравственный идеалъ, въ которомъ выражается истинное ихъ пониманіе; для насъ важно было привести мнѣніе Г. Роу о томъ, что слова Іисуса Христа: „не мните, яко пріидохъ

разорити законъ или пророки; не пріидохъ разорити, но *исполнити*", выражаютъ осуществленіе на Лицѣ Іисуса Христа того идеала, который начерталъ Господь Богъ о Мессіи чрезъ св. пророковъ Ветхаго Завѣта. Если же Іисусъ Христосъ и Его апостолы, будучи евреями и находясь подъ закономъ, исполняли законъ, то это было необходимо въ спасительно-педагогическихъ цѣляхъ для народа; но они вовсе не говорили, что ветхозавѣтный законъ есть законъ неизмѣнный, и не требовали, чтобы законъ этотъ вѣчно исполнялся во всѣхъ своихъ подробностяхъ ихъ послѣдователями.

Итакъ, если законъ ветхій имѣлъ цѣлію привести людей, особенно евреевъ, къ Мессіи, если идеалъ Мессіи, начертанный тамъ, осуществился на Лицѣ Іисуса Христа, то значитъ цѣль свою этотъ законъ уже выполнилъ и сдѣлался болѣе ненужнымъ, не имѣющимъ значенія. А такъ какъ въ Ветхомъ Завѣтѣ, въ описаніи идеала Мессіи, говорилось, что Мессія издастъ, какъ законодатель, Свой Новый Законъ, оснуетъ Свое общество, или церковь съ ея новыми порядками, и что всѣ народы будутъ входить въ это общество и находить свое спасеніе во Христѣ, т. е. въ Лицѣ Мессіи; то, очевидно, что ветхій законъ, какъ исполнившій свое назначеніе, долженъ быть оставленъ и евреями, а законъ новый, законъ Евангельскій, какъ абсолютно-совершеннѣйшій и данный для всѣхъ, долженъ вступить въ силу, какъ законъ спасительный, и служить нормою для жизни всего рода человѣческаго.

Протоіерей **Е. Маловъ.**

БЫТЪ

ПАТРІАРХОВЪ ЕВРЕЙСКАГО НАРОДА*).

Патріархъ какъ служитель Истиннаго Бога.

Развращенный древній міръ, смытый водами потопа съ лица земли, не унесъ и не могъ унести съ собой нравственной порчи, которая коренилась въ глубинѣ человѣческой природы, какъ слѣдствіе грѣхопаденія прародителей. Грѣхъ вскорѣ обнаружился въ семьѣ благочестиваго родоначальника обновленнаго міра, быстрой волной распространился среди размножающагося человѣческаго рода и опять грозилъ окончательно погубить и истребить истинную религію на землѣ. Вмѣсто истиннаго боговѣдѣнія и богопочтенія опять распространилось среди людей грубое идолопоклонство, нечестіе и забвеніе великаго обѣтованія о будущемъ Спасителѣ міра отъ рабства грѣху и нравственной смерти. Правда, на землѣ, среди всеобщаго идолопоклонства и суевѣрія, оставались еще отдѣльныя лица, которыя сохраняли истинную вѣру. Но окружающая среда скоро могла увлечь и ихъ общимъ потокомъ нечестія. Промыслу Божію угодно было выдѣлить изъ общей среды беззаконія особаго человѣка и сдѣлать его родоначальникомъ новаго поколѣнія вѣрующихъ. Таковымъ избранникомъ былъ другъ Божій, благочестивый семитъ Авраамъ, младшій сынъ Ѳарры, родоначальникъ народа еврейскаго и отецъ еврейскихъ

*) См. Прав. Собес. 1900 г. іюль—августъ.

патріарховъ. Такой взглядъ на призваніе Авраама содержится въ Священныхъ книгахъ Ветхаго Завѣта, раскрывается въ твореніяхъ святыхъ отцевъ и вообще въ церковно-исторической, христіанской литературѣ [1]).

Патріархъ Авраамъ называется въ Библіи отцемъ всѣхъ вѣрующихъ. Глубокознаменательное названіе!

---

[1]) Свидѣтельства объ этомъ—библейскія и отеческія полностью приводятся въ сочиненіи Щеголева „Призваніе Авраама и церковно-историческое значеніе этого событія“ (I, стр. 6—49).—Но самъ авторъ этого сочиненія находитъ, что подобный взглядъ на призваніе Авраама — неправиленъ и противорѣчитъ истинному пониманію исторіи Божественнаго домостроительства о спасеніи всего міра и о приготовленіи его ко спасенію вѣрою въ Іисуса Христа. Правда, говоритъ онъ, въ древне-іудейской письменности проводится мнѣніе, что во времена Авраама весь родъ человѣческій находился въ крайнемъ развращеніи, и церковь Божія пришла въ упадокъ. Первый разъ это мнѣніе встрѣчается въ кн. Іисуса Навина (24, 2—14), потомъ у пр. Исаіи (29, 22), повторяется въ книгахъ—Іудиѳь (5, 3—22), 3 Ездры (3, 13—15), Премудрости Соломона (10, 5) и Прем. Іисуса сына Сирахова (44, 19—20). Но такое мнѣніе, по словамъ Щеголева, противорѣча исторіи, очевидно поддерживалось педагогической стороной законодательства Моисея, которое предохраняло народъ Божій отъ развращеннаго вліянія сосѣднихъ народовъ, выставляя ему на видъ, что онъ и избранъ Богомъ только за особую вѣру своего великаго родоначальника. Взглядъ этотъ былъ развитъ іудейскими историками и раввинами и принятъ христіанскими богословами. Въ нашей отечественной наукѣ онъ утвердился со временъ митр. Филарета, который твердо формулировалъ его въ „Начертаніи церковно-библейской исторіи“ и въ „Запискахъ на кн. Бытія“. — Но его раздѣляли далеко не всѣ христіанскіе писатели (напр., Сульпицій Северъ, М. Кассіадоръ, Іоаннъ Малела и др. см. стр. 33—34). Нашелъ этотъ взглядъ должное смягченіе и исправленіе и въ нашей литературѣ (въ кн. Ѳаворова, ibid. 47 стр. 1 прим.). И вотъ, въ дальнѣйшемъ изслѣдованіи, опираясь и разбирая многочисленные факты изъ современной Аврааму жизни народовъ и свидѣтельства Божественнаго откровенія, Щеголевъ утверждаетъ, что истинная вѣра и благочестіе вездѣ сохранялось тогда у людей и что онъ нигдѣ не видитъ не только идолопоклонства, но даже и намека на него (часть I-я, стр. 49—164, особенно 65).

Св. Бытописатель, начиная повѣствованіе объ Аврамѣ, обходитъ полнымъ молчаніемъ продолжительную 70-лѣтнюю жизнь его въ Урѣ Халдейскомъ. Желая отмѣтить высокія качества души этого человѣка, Бытописатель ставитъ его, при перечисленіи дѣтей Ѳарры, предпочительно предъ старшими братьями, на первое мѣсто, нарушая этимъ строго соблюдавшіяся въ древности права первородства. Св. первомученикъ Стефанъ говоритъ, что „*Богъ Славы*“ явился Аврааму въ Урѣ Халдейскомъ и, зная его твердую вѣру, повелѣлъ оставить ему и домъ отца, и родство (Дѣян. 7, 2–3). Это показываетъ, что патріархъ Авраамъ былъ вполнѣ достоинъ той великой миссіи, на которую онъ теперь призывался. Онъ сохранилъ ту чистую, святую вѣру въ Бога Творца и Промыслителя, какую исповѣдывали его благочестивые предки семиты. Эта вѣра, являющаяся отличительной чертой духовной жизни патріарха, дошла до него по преемственному преданію девяти поколѣній отъ Сима чрезъ его сына Арфаксада [1]). А если принять еврейское лѣтосчисленіе, по которому отъ потопа до Авраама прошло всего 352 года, то мы должны допустить, что Симъ, прожившій всего 500 л. изъ коихъ около 400 лѣтъ онъ жилъ послѣ потопа (XI, 11, срав. 10) дожилъ до времени Авраама, слѣдовательно, могъ патріарху еврейскаго народа лично, изъ устъ въ уста, сообщить родовыя, истинныя преданія о Богѣ и благочестивой жизни. — Основываясь на подобной еврейской хронологіи раввины въ Іерусалимскихъ Таргумахъ утверждаютъ, между прочимъ, что Симъ несомнѣнно дожилъ до времени Авраама и что

---

[1]) Отъ Сима до Авраама по родославной таблицѣ кн. Бытія прошло девять поколѣній, представителями которыхъ были девять послѣпотопныхъ патріарховъ, носителей благочестивыхъ преданій истинной религіи на землѣ, это прямые потомки Сима отъ его сына—1) Арфаксада, 2) Каинанъ, 3) Сала, 4) Еверъ, 5) Фалекъ, 6) Рагавъ, 7) Серухъ, 8) Нахоръ и 9) Ѳарра (XI, 10—25).

онъ подъ именемъ Мельхиседека встрѣтилъ своего благочестиваго праправнука при возвращеніи съ побѣды надъ Кедорлаамеромъ, послѣ чего и умеръ въ неизвѣстности (митр. Филаретъ „Записки на книгу Бытія“, 7. 2, стр. 18, „Священная лѣтопись“, томъ I, стр. 196, § 18).—Но необходимо замѣтить, что въ опредѣленіи времени отъ потопа до призванія Авраама греческое счисленіе представляетъ большое разногласіе съ еврейскимъ: первое насчитываетъ 1207 лѣтъ, второе—только 352 года. Вслѣдствіе сходства греческаго текста съ самарянскимъ, счисленіе греческое, по мнѣнію ученыхъ, имѣетъ больше достовѣрности [1]).

По своей глубокой вѣрѣ и высокой нравственной жизни патріархъ Авраамъ выдѣлялся изъ среды своихъ современниковъ и въ этомъ отношеніи напоминалъ собою допотопнаго великаго праведника среди развращеннаго міра. Желая возвысить эту вѣру и духовное величіе своего родоначальника талмудисты говорятъ, что Авраамъ постигъ ее самостоятельно, изучая явленія окружающей природы, что въ родной его семьѣ она давно ужѣ была потеряна и царило идолопоклонство, которое введено было его прадѣдомъ Серухомъ, что отецъ Авраама былъ дѣлателемъ идоловъ, старшій братъ—нечестивцемъ [2]). Подъ сильнымъ вліяніемъ раввинскаго преданія находился, безъ сомнѣнія, и Іосифъ Флавій, описывая процессъ богопознанія патріарха. По его словамъ, „Авраамъ представленіе о Господѣ Богѣ вывелъ изъ созерцанія измѣняемости земли и моря, солнца и луны и всѣхъ небесныхъ явленій“; достигнувъ этого „онъ рѣшился объявить его современникамъ“. („Древности“, книга I, глава VII, § 1, стр. 33—34).—Восхваляя благочестивую жизнь еврейскихъ патріар-

---

[1]) „Изслѣдованіе библейской хронологіи“, Ив. Спасскаго, in loco,—См. еще „Библейская исторія при свѣтѣ новѣйшихъ изслѣдованій и открытій“, Лопухина, томъ I, стр. 229—230).

[2]) Beer «Das Leben Abrahams nach Auffassung der Jüdischen Sage», Lps. 1859, I, ss. 9—14, 102—117 sqq.

ховъ, исполненную всевозможныхъ добродѣтелей, Іосифъ Флавій въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своей исторіи очень неопредѣленно и какъ-то странно отзывается объ ихъ вѣрѣ. Онъ выставляетъ какую-то неувѣренность патріарха Авраама въ своихъ религіозныхъ убѣжденіяхъ. Такъ, по случаю голода Авраамъ идетъ въ Египетъ и думаетъ „поучиться (?) у тамошнихъ жрецовъ наукѣ о божествѣ (?), при чемъ рѣшилъ стать ихъ послѣдователемъ (?), если бы нашелъ ихъ взгляды правильнѣе своихъ (?)“ (Іуд. древ. кн. I, гл. VIII, § 1, стр. 35). Въ подобныхъ же выраженіяхъ говоритъ Флавій и о вѣрѣ патріарха Исаака, „который вслѣдствіе старости не въ состояніи былъ болѣе служить Господу Богу“ (?) (ibid. кн. I, гл. XVIII, § 5, стр. 56). Вполнѣ понятно, что такая неопредѣленность и неясность выраженій Флавія о религіи патріарховъ смущала многихъ комментаторовъ (напр. Нахманида, Бехаи).

Вѣра Авраама и прочихъ еврейскихъ патріарховъ, какъ она описана въ книгѣ Бытія, представляетъ изъ себя возвышенное ученіе о Единомъ Богѣ. Они признавали Его живымъ, личнымъ, высочайшимъ существомъ [1]) исповѣдывали Его Божественныя свойства, считая Вѣчнымъ, Всемогущимъ [2]), Вездѣприсутствующимъ [3]) и Творцомъ всего существующаго [4]), называли

---

[1]) „*Ты Богъ видѣнія!*“ воскликнула Агарь признавъ въ явившемся ей странникѣ Господа (16, 13). Мѣсто этого богоявленія патріархи назвали „Беэръ-лахай-рои“, — источникъ Живаго Бога видѣнія (— 14).

[2]) Такъ называетъ Себя Самъ Богъ, обращаясь къ Аврааму, такъ называли Его и патріархи (17, 1; 18, 14; 19, 19; 21, 33; 28, 3; 43, 14).

[3]) На это свойство ясно указываютъ клятвенныя слова Іакова къ Лавану (31, 50), — слова Іосифа къ женѣ Потифора (39, 9) и мн. др., напр., 14, 22; 24, 12.

[4]) Названіе „*Владыка неба и земли*“ было любимымъ обращеніемъ патріарховъ къ Богу, оно постоянно встрѣчается въ ихъ молитвахъ и воззваніяхъ (14, 22; 15, 2. 8; 18, 27. 31; 24, 3. 7).

Бога праведнымъ Судьей всей земли [1]) и Мздовоздаятелемъ за проступки людей [2]), твердо были увѣрены въ промыслительномъ дѣйствіи Божіемъ, слѣды котораго они видѣли въ своей жизни.

Вмѣстѣ съ этимъ патріархи хранили и благостную вѣсть о Спасителѣ міра. Это великое мессіанское обѣтованіе, данное прародителямъ, неоднократно повторяемо было еврейскимъ патріархамъ, какъ родоначальникамъ богоизбраннаго народа. Указаніе, что обѣтованное „сѣмя жены“ произойдетъ изъ его рода, патріархъ Авраамъ получилъ еще въ Харранѣ, когда на призваніе Божіе выразилъ готовность, оставивъ все родное, идти въ неизвѣстную землю. Богъ открылъ ему, что отъ него произойдетъ великій народъ, многочисленный какъ песокъ земный, или какъ звѣзды небесныя, что отъ него произойдутъ даже народы и цари, что имя Авраама будетъ возвеличено и что въ немъ благословятся всѣ племена земныя (Быт. 12, 2–3 срав. 13, 16; 15, 5; 17, 6–7). Здѣсь—ясно пророчество о временахъ Мессіи, именнно объ обращеніи множества народовъ и царей ихъ къ вѣрѣ въ истиннаго Бога, чрезъ Великаго Потомка отца вѣрующихъ. Это обѣтованіе, данное вначалѣ Аврааму, повторено было и другимъ патріархамъ и, что всего замѣчательнѣе,—повторялось оно всегда въ однихъ и тѣхъ же словахъ, безъ измѣненія и прибавленія, чего нельзя сказать о другихъ обѣтованіяхъ, относящихся ко временнымъ, бытовымъ условіямъ жизни патріарховъ,—повторялось какъ неизмѣнный догматъ, какъ истина, на которую

---

[1]) Съ такимъ обращеніемъ, напр., Авраамъ ходатайствуетъ предъ Богомъ за Содомъ и Гоморру (18, 25 срав. 16, 5; 31, 49).

[2]) Братья Іосифа говорятъ между собою, что Богъ наказываетъ ихъ за грѣхъ предъ Іосифомъ (42, 21). Наказаніе Содома и Гоморы, пораженіе нечестивыхъ дѣтей Іуды—Ира и Онана—должно было наглядно говорить патріархамъ о Божественномъ правосудіи.

обращается все вниманіе патріарховъ [1]). — Какъ они понимали и исповѣдывали это величайшее обѣтованіе? Хотя исторія ихъ жизни и не даетъ на это прямого отвѣта, но Ап. Павелъ говоритъ, что они силою своей вѣры проникали въ грядущія благостныя времена, видѣли ихъ и радовались (Евр. 11, 13). Многія событія жизни патріарховъ, будучи для нихъ великими искушеніями, предочищали духовный ихъ взоръ, которымъ они прозрѣвали тогда грядущее искупленіе и спасеніе человѣка. Они радовались тогда, что „сѣмя" благословенія для людей произойдетъ изъ ихъ рода и это было величайшимъ утѣшеніемъ въ ихъ скитальческой жизни. Патріархъ Авраамъ пророчески видѣлъ царскій образъ своего Божественнаго Потомка *„и увидѣлъ, и возрадовался"*, какъ сказалъ Іисусъ Христосъ (Ев. Іоанна 8, 56) [2]); ему же показанъ былъ еще печальный образъ Христа-Страдальца, предъизображенный въ лицѣ его сына Исаака, котораго онъ долженъ былъ принести въ жертву Богу [3]). — Вѣра патріарховъ въ обѣтованнаго Искупителя міра выражалась между прочимъ вообще и во всѣхъ кровавыхъ жертвоприношеніяхъ, какія совершали они по преданію глубокой старины. По своему существенному значенію эти жертвоприношенія были какъ бы выраженіемъ ученія о страждущемъ и умирающемъ Мессіи. Іаковъ въ предсмертномъ благословеніи одного изъ своихъ

---

[1]) *„Благословятся въ сѣмени твоемъ вси народы земные"*, вотъ обѣтованіе Исааку (26, 4); тоже сказано было и Іакову (28, 14). Оба они буквальны съ харранскимъ откровеніемъ Аврааму (12, 3).

[2]) „Толковое евангеліе отъ Іоанна", епископа Михаила, стр. 281—282.

[3]) Такъ понимаютъ это искушеніе св. отцы церкви. „Бесѣды на кн. Бытія" Св. Іоанна Златоуста. Бес. XLVII, §§ 2—4, стр. 520—526. Тоже у Златоуста въ словѣ „О Божественномъ Авраамѣ", томъ II, кн. 2, стр. 787—790.—„Библейскіе ветхозавѣтные факты по толкованіямъ св. отцевъ и учителей церкви", Протопопова, стр. 87.

сыновей, Іуды, не только свидѣтельствуетъ свою живую вѣру въ обѣтованное Сѣмя, но и указываетъ въ немъ новую частную черту, назвавъ Его Примирителемъ и всемірнымъ царемъ, а также пророчески опредѣляетъ самое время Его пришествія: Примиритель придетъ послѣ того, какъ родъ Іуды лишится символа царственной власти, когда внѣшнее благословеніе сыновъ Израиля смѣнится духовнымъ, спасительнымъ (49, 8—11).

Проф. Щеголевъ, касаясь Божественнаго обѣтованія каждому патріарху: „*благословятся въ сѣмени твоемъ вси народы земные*“ говоритъ, что оно обнимало и направляло всю ихъ жизнь и заключало причины и цѣль ихъ призванія въ особую землю и къ особому Завѣту съ Богомъ. Авраамъ съ будущимъ потомствомъ своимъ призывается Богомъ послужить великому таинству совершенія Имъ спасенія міра. Это положеніе Щеголевъ старается доказать въ II части своей книги „Призваніе Авраама“... По его мнѣнію не въ религіозномъ состояніи человѣчества въ это время, которое было вполнѣ удовлетворительно и правильно, равно и не въ личныхъ качествахъ патріарха Авраама скрываются побудительныя причины къ его избранію, а въ общемъ планѣ Божественнаго домостроительства о спасеніи міра обѣтованнымъ Сѣменемъ жены (ibid. стр. 165—314).

Св. отцы и христіанскіе писатели, говоря о вѣроученіи патріарховъ, всегда находили въ Библіи указаніе на то, что патріархи имѣли ученіе о таинствѣ Св. Троицы. Въ подтвержденіе этого всѣ экзегеты кн. Бытія ссылаются обыкновенно на троекратное обращеніе Іакова къ Богу при благословеніи дѣтей Іосифа [1])

---

[1]) Обращенія эти слѣдующія:

„*Богъ, предъ которымъ ходили отцы мои!*
„*Богъ, пасущій меня до сего дня!*
„*Ангелъ, избавляющій меня отъ всякаго зла!*
„*Да благословитъ!* (48, 15—16).

и на символическое выраженіе Св. Троицы въ явленіи Аврааму трехъ странниковъ.

Называя Бога „*Владыкой неба*“, патріархи признавали бытіе св. Ангеловъ, какъ скорыхъ исполнителей Его воли, Его посланниковъ, приносящихъ Ему постоянное славословіе. Авраамъ, давая порученіе Элiезеру, высказываетъ при этомъ твердую вѣру, что Господь не оставитъ его, пошлетъ съ нимъ Ангела Своего, который благоустроитъ его путь и дѣло (Быт. 24, 7. 40). По кн. Бытія Ангелъ двукратно является Агари въ пустыни, и многократно патріарху Іакову, или возвѣщая Божественную волю, или спасая его отъ опасности (Быт. 16, 8; 21, 17; 22 11; 28. 12; 31, 11; 32, 1: 48, 16).

Патріархи глубоко были убѣждены и въ существованіи загробной жизни. По ихъ убѣжденію, земная жизнь — это временное странствованіе, послѣ котораго они надѣялись достигнуть небеснаго отечества и соединиться съ своими прежде умершими предками (Быт. 25, 8; 35, 29; 47, 9; 49, 29 сравн. Евр. 11, 13–16). Вопросъ о вѣрѣ патріарховъ въ безсмертіе души представляетъ классическія доказательства въ развитіи идеи безсмертія вообще въ Ветхомъ Завѣтѣ. Таково наприм., названіе патріархами Бога — Богомъ своихъ отцевъ, уже умершихъ,—доказательство, объясненное Іисусомъ Христомъ (Матѳ. 22, 32),—такова вѣра въ существованіе „шеола“ — особаго мѣста, куда переселяются души по смерти (Быт. 37, 35). Всѣ эти положенія представляютъ очень важный матеріалъ для спеціальнаго догматическаго изслѣдованія по этому вопросу, что и находится, напр. въ сочиненіи проф. П. А. Юнгерова „Идея безсмертія въ Ветхомъ Завѣтѣ“ [1]).

Глаголъ, относящійся ко всѣмъ тремъ воззваніямъ „да благословитъ“, стоитъ въ единственномъ числѣ, что указываетъ, по мнѣнію комментаторовъ, на единосущіе трехъ лицъ.

[1]) Тоже нужно было сказать и выше при выясненіи другихъ догматическихъ положеній вѣроученія патріарховъ, напр.,

Представленное вѣроученіе еврейскихъ патріарховъ, содержа въ своей основѣ древне-религіозныя преданія, достигло особой степени ясности и возвышеннаго характера вслѣдствіе особыхъ взаимоотношеній ихъ съ Богомъ. Съ призваніемъ Авраама начинается долголѣтнее и многотрудное воспитаніе патріарховъ, какъ родоначальниковъ богоизбраннаго народа. Это-то воспитаніе, совершавшееся подъ непосредственнымъ водительствомъ Промысла Божія, развило и укрѣпило ихъ вѣру и сообщило высокое и чистое направленіе нравственной ихъ жизни. Призвавъ патріарховъ къ особому служенію, Богъ устанавливаетъ съ ними чрезвычайныя, близкія отношенія, сопровождая ихъ частыми богоявленіями и откровеніями своей воли о ихъ предстоящемъ величіи и о будущей судьбѣ ихъ потомства, и заключаетъ, наконецъ, съ ними особый завѣтъ: видимый знакъ этого завѣта—обрѣзаніе—долженъ былъ служить имъ наглядным и всегдашнимъ напоминаніемъ, что они избраны изъ среды остальныхъ народовъ міра для святой, праведной жизни.

Близость къ себѣ Бога патріархи еврейскіе должны были чувствовать прежде всего въ томъ таинственномъ имени „Іегова“, съ какимъ они обращались къ

свойства Божія—Вездѣприсутствія: (*„како сотворю глаголъ злый сей и согрѣшу предъ Богомъ“*—Быт. 39, 9; *„Богъ свидѣтель между мною и между тобою“*—31, 50). Вообще замѣтимъ, что догматическое ученіе патріарховъ описано нами очень кратко; подробное его изложеніе и не входило въ нашу задачу, такъ какъ составляетъ и уже составляло предметъ спеціальнаго изслѣдованія, (Лебедева „Ветхозавѣтное вѣроученіе во времена патріарховъ“). Мы коснулись догматики патріарховъ еврейскихъ лишь настолько, насколько это необходимо для связи съ внѣшнимъ богопочтеніемъ патріарховъ, съ богослужебнымъ ихъ культомъ. Патріархальное вѣроученіе, какъ это ясно видно изъ нашего описанія, отличалось возвышеннымъ, духовнымъ характеромъ, а это несомнѣнно должно было отразиться и на религіозно-богослужебныхъ обрядахъ патріарховъ.

Нему. Іегова [1]) — это имя Бога завѣта, въ какой Онъ вступилъ съ патріархами, Бога милости и великихъ обѣтованій имъ — о наслѣдіи земли ханаанской, о благословеніи ихъ потомства, а чрезъ него и всѣхъ народовъ земли.

Іегова многократно являлся всѣмъ патріархамъ при разныхъ обстоятельствахъ жизни и различнымъ образомъ [2]).

---

[1]) Существуетъ мнѣніе, что имя Божіе „Іегова“ стало извѣстно евреямъ уже послѣ патріарховъ, при Моисеѣ. Но филологическій разборъ этого слова показываетъ, что оно очень древняго происхожденія и принадлежитъ къ древнѣйшимъ словамъ семитическаго языка (Smith, Dict. Bible), такъ что корень его ко времени Моисея вышелъ уже изъ употребленія. Вѣрное произношеніе слова Іегова совершенно потеряно и не можетъ быть возстановлено, не смотря на многочисленныя попытки новѣйшихъ ученыхъ. Евреи старательно избѣгали употребленія этого слова, какъ „великаго и страшнаго имени Божія“. По раввинскимъ преданіямъ слово „Іегова“ произносилось только первосвященникомъ, и притомъ однажды въ годъ, во святомъ святыхъ. На основаніи 14 ст. 3 гл. кн. Исходъ можно заключать, что слово Іегова соотвѣтствуетъ греч. „*Κύριος*“, лат. «Dominus» и слов. Господь („Библейскій словарь, содержащій библейскую пропедевтику, исторію, географію, древности“ и пр., А. Верховскаго томъ I, вып. 5 и 6, стр. 941—943. Спб. 1871 г.).

[2]) Вѣра въ богооткровенія и въ явленія Бога въ образѣ людей существовала и у другихъ народовъ древности, иногда ясно заключая въ себѣ отголосокъ библейскихъ преданій. На нее мы находимъ подробныя и ясныя указанія въ произведеніяхъ Гомера, римскихъ писателей и поэтовъ. Иліада и Одиссея, изображающія патріархальный бытъ греческаго народа, особенно наполнены явленіями боговъ. Патріархальный человѣкъ былъ твердо увѣренъ, что боги иногда принимаютъ человѣческій образъ и являются среди людей. Одинъ изъ жениховъ Пенелопы упрекаетъ Антиноя, когда онъ бросилъ скамейкой въ Одиссея, принявшаго видъ нищаго

„Ты, Антиной, поступилъ непохвально, обиду нанесши
„Этому нищему; что же, когда онъ одинъ изъ безсмертныхъ?
„Боги нерѣдко, облекшись во образъ людей чужестранныхъ,

Въ какомъ видѣ происходили богоявленія патріархамъ? Св. Бытописатель не сообщаетъ по этому поводу опредѣленныхъ свѣдѣній. Объ однихъ явленіяхъ онъ говоритъ, что Іегова „*сказалъ*“ патріархамъ. Это большая часть богоявленій. Таковы—Аврааму въ Урѣ Халдейскомъ, въ Харранѣ, въ Герарѣ, въ Вирсавіи, оба Исааку и три Іакову — у Ливана, въ Сихемѣ и Вирсавіи.

О другихъ богоявленіяхъ замѣчается: что Іегова „*явился*“. Явился Онъ Аврааму въ Сихемѣ, Іакову—въ Веѳилѣ. Какъ понимать образъ такихъ богоявленій? Св. Іоаннъ Златоустъ говоритъ, что это тайна. „Не перестану повторять, что „*явился*“, хотя и не знаю самого образа явленія, одинъ Богъ знаетъ это“ [1]). Несомнѣнно, что это была высшая форма откровенія Божества, указывавшая на будущее воплощеніе Сына Божія, и патріархи удостоивались ея въ исключительномъ случаѣ. Великъ былъ подвигъ Авраама, когда онъ, оставивъ родство и отца, „*пошелъ не зная куда идетъ*“ (Евр. 11, 8). И вотъ, въ награду за такое послушаніе, въ первую же остановку въ Ханаанской землѣ ему *явился Господь*“ (12, 7). Послѣ долгихъ искушеній и духовнаго воспитанія удостоивается подобнаго же богоявленія и патріархъ Іаковъ въ Веѳилѣ. когда совершилъ очищеніе своего стана (37, 7–9). Патріархи не могли,

---

„Входятъ въ земныя жилища, чтобъ видѣть своими очами,
„Кто изъ людей беззаконствуетъ, кто наблюдаетъ ихъ правду“.

(„Одиссея“, пѣснь XVII, стихи 483—387 срав. стихи 458—480. Переводъ Жуковскаго, томъ IV).

Юпитеръ и Меркурій, явившись въ видѣ странниковъ къ Филемону и Бавкидѣ, открываютъ имъ скорую гибель окрестныхъ странъ (Овидій, Метаморфозы, VIII, 616—724), а Вирсевію, царю Тарсійскому, предсказываютъ рожденіе сына (Гигиній, 195 басня). Rosenmüller «Das alte und neue Morgenland», § 50, ss. 71—72.

[1]) „Бесѣды св. Іоанна Златоуста на кн. Бытія“, Бес. XXXII, § 2, стр. 339—340.

конечно, видѣть непостижимое существо Божіе. Снисходя къ человѣческой природѣ", Іегова могъ явить себя въ образѣ человѣка, тогда какъ въ другое время патріархи слышали только Его голосъ [1]).

Нѣкоторыя богоявленія происходили во снѣ. Таково было видѣніе Аврааму послѣ побѣды надъ Кедорлаомеромъ, таково и знаменитое видѣніе Іаковомъ таинственной лѣстницы [2]).

Кромѣ многократныхъ богоявленій Іегова вступилъ съ патріархами въ чрезвычайныя отношенія, заключивъ формальный завѣтъ. Такой завѣтъ утвержденъ былъ Іеговой, во время явленій, сначала съ Авраамомъ, а потомъ съ Исаакомъ и Іаковомъ. Внѣшнимъ поводомъ къ его заключенію послужилъ недоумѣнный вопросъ патріарха Авраама и желаніе узнать, какимъ образомъ онъ, бездѣтный и престарѣлый человѣкъ, можетъ овладѣть обѣтованной землей. *„Владыко Господи! почему мнѣ узнать, что я буду владѣть ею?"* (15, 8). Онъ хотѣлъ имѣть какой-нибудь внѣшній знакъ Божественнаго откровенія, который служилъ бы ему напоминаніемъ и въ послѣдующее время. Богъ снизошелъ къ просьбѣ патріарха и объявилъ ему, что Авраамъ отселѣ долженъ войти въ особый союзъ съ Господомъ, въ завѣтъ съ Іеговой, по которому самъ Іегова впослѣдствіи сдѣлается царемъ имѣющаго произойти отъ Авраама народа, и этотъ народъ, вслѣдствіе этого, будетъ пользоваться особеннымъ Его попеченіемъ и руководствомъ. По свидѣтельству книги

---

[1]) „Руководство къ послѣд. чт. Пятокн. Моисеева", Хераскова, стр. 83—84, „Священная лѣтопись" Властова, т. I, стр. 175—176, § 12.

[2]) Это богоявленіе патріарху послужило Рафаелю сюжетомъ величественной картины „Сонъ Іакова", помѣщенной въ „ложахъ Ватикана". Утомленный патріархъ спитъ на раскинутомъ плащѣ, положивъ въ голову камень. Предъ его взоромъ—чудная лѣстница, восходящіе и низходящіе ангелы и образъ благословляющаго Іеговы. („Картинный атласъ всемірной исторіи", Вейссера, т. I, таблица 2-я, фиг. 6).

Бытія, Іегова двукратно вступалъ въ завѣтъ съ Авраамомъ; въ первый разъ Онъ повелѣлъ ему разрубить животныхъ и предсказалъ о рабствѣ его потомковъ (15, 9–18), во второй—лѣтъ чрезъ пятнадцать,—возобновляя этотъ завѣтъ, онъ измѣнилъ имя патріарха и далъ символическій обрядъ обрѣзанія, который долженъ былъ служить подтвержденіемъ и печатью завѣта (17, 2–16) [1]). Изучая исторію богоявленій патріарху Аврааму нельзя не замѣтить, что первый его завѣтъ съ Іеговой заключаетъ и объединяетъ собой первыя пять богоявленій, второй — начинаетъ другія пять, которые закончились величайшимъ самоотверженіемъ патріарха на горѣ Мо́ріа. Божественныя обѣтованія до перваго завѣта и самый завѣтъ отличаются характеромъ общности и относятся вообще къ сѣмени Авраама по плоти и по духу; когда же со вторымъ завѣтомъ дано было обрѣзаніе, обѣтованія Іеговы сосредоточиваются по преимуществу на ближайшемъ потомствѣ Авраама чрезъ его сына Исаака, потому что изъ него произойдетъ давно обѣщанный Спаситель

---

[1]) Между этимп двумя завѣтами прошло около 15 лѣтъ. Патріархъ жилъ все это время на одномъ мѣстѣ у дубравы мамврійской. О второмъ богоявленіи, когда дано было обрѣзаніе, Бытописатель говоритъ опредѣленно, что Аврааму было въ это время 99 лѣтъ (17, 1), относительно же перваго богоявленія, когда разрублены были животныя точную хронологическую дату установить труднѣе. По кн. Бытія оно произошло въ промежутокъ между побѣдою надъ Кедорлаомеромъ и взятіемъ наложницы Агари (срав. 14, 1—24 и 16, 1—3).— Послѣднее событіе въ семейной жизни патріарха случилось чрезъ 10 лѣтъ по приходѣ въ землю хананскую изъ Харрана, когда Аврааму было 85 лѣтъ (16, 3 срав. 12, 4). По контексту 15 и 16 главъ можно думать, что Сарра упросила мужа принять наложницу, именно, вскорѣ по заключеніи завѣта съ Іеговой, надѣясь при своемъ безплодіи хоть такимъ образомъ ускорить Божественное обѣтованіе о многочисленномъ потомствѣ (16, 1 срав. 15, 4—5). А если такъ, то Аврааму при заключеніи перваго завѣта было около 85 лѣтъ, а чрезъ пятнадцать лѣтъ онъ удостоился его возобновленія.

міра. „*Въ Исаакѣ наречется тебѣ Сѣмя*“ (21, 12). Теперь Іегова поставляетъ съ патріархами завѣтъ вѣчный и устанавливаетъ съ ними весьма близкія отношенія, такія-же, какія существуютъ между отцомъ и послушнымъ семействомъ. Завѣтъ этотъ будетъ состоять въ томъ, что Іегова станетъ ихъ Господомъ, хранителемъ и благодѣтелемъ, а они будутъ Его вѣрными слугами, поклонниками и почитателями. Заключенный при мамврійскомъ богоявленіи съ патріархомъ Авраамомъ, завѣтъ этотъ былъ подтвержденъ съ патріархомъ Исаакомъ, въ Герарѣ (26, 2–5 срав. 17, 19. 21) и съ патріархомъ Іаковомъ, при видѣніи небесной лѣстницы (28, 13–15) и при борьбѣ съ таинственнымъ противникомъ (32, 24–29). Свящ. псалмопѣвецъ и др. позднѣйшіе еврейскіе писатели съ любовью воспоминаютъ этотъ вѣчный завѣтъ, заключенный Господомъ съ ихъ патріархами и придаютъ ему высокое значеніе (Псаломъ 104, 8–10; Неем. 9, 7–8; Прем. Іисуса Сирах. 44, 19–27).

Завѣтъ Іеговы съ патріархами, подобно древнимъ общественнымъ союзамъ, при заключеніи сопровождался многими обрядами, которые должны были сохранить о немъ память въ потомствѣ на долгое время. Тутъ мы видимъ тѣ же древніе обычаи, какими союзники обоюдно скрѣпляли свой договоръ, и вещественные знаки и памятники союза, подобные тѣмъ, какіе оставляли они на память о своемъ союзѣ. Древніе союзы всегда начинались клятвой съ призваніемъ имени Божія; ею скрѣплены были, какъ извѣстно, всѣ союзы патріарховъ. Клятва имѣетъ весьма важное значеніе и въ завѣтѣ Іеговы. Здѣсь клянется Самъ Богъ, подтверждая клятвой истинность своихъ обѣтованій и милостей къ патріархамъ. *Мною клянусь*, говоритъ Господь Аврааму,.... *что я благословляя благословлю тебя, и умножая умножу сѣмя твое*“ (26, 16 срав. Іисуса Сирах. 44, 22–23). Поставляя свой завѣтъ съ Исаакомъ, Іегова опять указываетъ на эту клятву: „*исполню клятву Мою, которою Я клялся Аврааму*

отцу твоему,.. умножу потомство твое и благословлю“ (26, 3–4).—Люди при заключеніи союза, чтобы подтвердить искренность своихъ дружескихъ отношеній, всегда клянутся чѣмъ-либо высшимъ. Богъ, давая патріархамъ обѣтованія и желая показать имъ непреложность своей воли, *„не могъ ни кѣмъ высшимъ клясться, клялся Самимъ Собою“*. Такое объясненіе Божественной клятвы даетъ въ посланіи къ Евреямъ Апостолъ Павелъ (6, 13–18). — Кромѣ клятвы въ завѣтѣ Іеговы видимъ и другой употребительнѣйшій обычай древности, это—разсѣченіе животныхъ и прохожденіе между ними. Патріархъ Авраамъ долженъ былъ по повелѣнію Божію взять трехъ животныхъ [1]), именно: телицу, козу и овна трехлѣтняго возраста, (слѣдовательно, въ полной силѣ), и, разрубивъ ихъ на двѣ половины, положить одну противъ другой, а горлицу и молодого голубя оставить при нихъ безъ разсѣченія [2]). Послѣ этого нужно было пройти между разсѣченными животными. А такъ какъ это было со стороны Іеговы завѣтъ милости и обѣтованій, то и прошелъ между ними одинъ только Онъ, *во образъ дыма, какъ бы изъ печи, и пламени огня*“, видимо указывая этимъ на только что предсказанное 400-лѣтнее рабство потомковъ Авраама (дымъ) и на освобожденіе отъ рабства (пламя).

---

[1]) Самое число три имѣло несомнѣнно особое значеніе. Въ Св. Писаніи оно вообще является въ качествѣ символа Св. Троицы.

[2]) По мнѣнію бл. Ѳеодорита трехлѣтній возрастъ животныхъ указывалъ на три рода послѣдующей жизни евреевъ, потомковъ патріарха. Животныя раздѣлены—это образъ предстоящаго злострадавія въ Египтѣ, а птицы остались цѣлы—это символъ освобожденія отъ рабства. Когда патріархъ разложилъ части животныхъ, то запахъ крови скоро привлекъ къ себѣ хищныхъ птицъ, которыхъ Авраамъ и отгонялъ до вечера. Стремленіе птицъ поклевать жертвы знаменуетъ убійственное намѣреніе египтянъ, но Владыка охранялъ свой народъ. „Толкованіе на кн. Бытія“, вопросъ 67.—„Библейскіе ветхозавѣтные факты“, стр. 75.

Древніе союзы часто сопровождались вещественными памятниками, которые должны были, подобно письменнымъ документамъ, скрѣплять состоявшійся договоръ. Съ этой цѣлью патріархи ставили камни, воздвигали холмы. Подобное этому мы находимъ и въ завѣтѣ Іеговы. Такъ, при вступленіи въ него Іегова измѣняетъ имена патріархамъ и даетъ печать завѣта—обрѣзаніе. Великое обѣтованіе давалось безплодному Аврааму съ Божественнымъ завѣтомъ. „*Поставлю завѣтъ Мой съ тобою*, говорилъ ему Богъ: *ты будешь отцемъ множества народовъ... весьма, весьма распложу тебя, и цари произойдутъ отъ тебя*“ (17, 2. 4. 6). Въ знакъ этого великаго обѣтованія и съ цѣлью постоянно напоминать Аврааму и его потомству о важности завѣта, Господь измѣняетъ имена патріарха и его жены. Доселѣ патріархъ назывался „Аврамомъ“, именемъ, которое часто встрѣчается въ новооткрытыхъ ассирійскихъ и вавилонскихъ памятникахъ подъ формою „Abu-ramu“ и означаетъ „высокій отецъ“, т. е. глава и начальникъ племени [1]). Теперь оно измѣняется въ „Авраамъ“ вставкою буквы „а“ [2]). Новое имя по арабски означало „отецъ множества“ и было такимъ образомъ весьма приличнымъ именемъ для того, кому предстояло быть родоначальникомъ многочисленныхъ народовъ. Отъ Авраама произошли двѣнадцать колѣнъ Израилевыхъ, измаильтяне, потомки Хеттуры, и едомитяне (идумеи). Но буквальнымъ истолкованіемъ не исчерпывается смыслъ обѣтованія. Оно обнимаетъ собою всѣхъ, кто сыны Авраамовы по вѣрѣ, подъ какимъ бы климатомъ и въ какомъ бы вѣкѣ не жили они. Престарѣлая и безплодная жена патріарха, Сара, должна сдѣлаться, по обѣтованію, матерью. Въ знакъ такого благословенія, измѣняется и ея имя. Отселѣ она должна назы-

---

[1]) F. Vigouroux «La Bible et les decouvertes mondernes», t. I, partie 1, livre 2, chap. 3. pp. 423—433 и «Dictionnaire de la Bible», t. I, Lit. A—B, p. 74, Paris 1895 an.

[2]) Собственно по-еврейски буквы «h».

ваться „Саррой“ — „царицей“, матерью народовъ, потому что отъ нея произойдутъ цари [1]). Дается новое имя при заключеніи завѣта и патріарху Іакову, Таинственный противникъ послѣ ночной борьбы называетъ патріарха „Израилемъ“. „*Отнынѣ имя тебѣ будетъ не Іаковъ, а Израиль; ибо ты боролся съ Богомъ, и человѣковъ одолѣвать будешь*“ (32, 28 срав. 24—32). Іосифъ Флавій, вообще кратко описывая исторію завѣта съ патріархами, совершенно не упоминаетъ о перемѣнѣ именъ Аврама и Сары, называя вездѣ патріарха Авраамомъ. а жену его вездѣ называя Саррой [2]).

Но особенно важное значеніе въ завѣтѣ Іеговы имѣетъ установленіе обряда обрѣзанія. *Сей есть завѣтъ Мой*, говоритъ Господь Аврааму, *который вы должны соблюдать между Мною и между вами, и между потомками послѣ тебя: да будетъ у васъ обрѣзанъ весь мужскій полъ. Обрѣзывайте крайнюю плоть вашу; и сіе будетъ знаменіемъ завѣта между Мною и вами*“ (17, 10—11).

При заключеніи древняго союза было въ обычаѣ скрѣплять его ненарушимость пролитіемъ крови съ обѣихъ сторонъ. При первомъ завѣтѣ (15 лѣтъ назадъ) Господь таинственно прошелъ между окровавленными частями животныхъ; теперь должна пролиться кровь и съ другой договаривающейся стороны, именно со стороны Авраама, въ знакъ обязательства исполнить Божественный завѣтъ. Патріархъ долженъ былъ запечатлѣть свое обязательство символическимъ обрядомъ обрѣзанія, который долженъ былъ служить подтвержденіемъ и печатью завѣта. Обрѣзаніе распространилось на весь

---

[1]) Въ словѣ „Сара“ измѣняется послѣдняя буква въ еврейской формѣ, этого имени „і“ на „h“, означающее титулъ Іеговы. Сара въ еврейскомъ произношеніи „Сараи“, по мнѣнію однихъ, означаетъ „сварливая“, по другимъ владычественная госпожа.

[2]) „Іудейскія древности“, кн. 1, глава X, § 5, стр. 40—41 срав. кн. 1, гл. VI, § 5, стр. 33.

родъ Авраама: каждое дитя мужескаго пола, принадлежащее-ли къ его сѣмени, или рабскаго происхожденія, отъ рожденныхъ въ его домѣ или отъ купленныхъ за деньги, должно было подвергаться этому обряду на восьмой день послѣ рожденія. Неисполнявшій этого обряда являлся нарушителемъ самаго завѣта и подвергался отсѣченію отъ избраннаго рода. Позднѣйшія постановленія придавали чрезвычайно большое значеніе обрѣзанію; оно сдѣлалось необходимою печатью іудейскаго народа и вѣры.

Проявляя чрезвычайную близость къ патріархамъ въ многократныхъ богоявленіяхъ, заключая съ ними особый завѣтъ милости и обѣтованія, Господь требовалъ за это съ ихъ стороны твердой вѣры и высокой нравственной жизни. „*Я Богъ Всемогущій*, говоритъ Онъ патріарху Аврааму, *ходи предо Мною, и будь непорученъ*“ (17, 1) [1]). Съ этой цѣлью Господь употреблялъ многочисленныя средства, которыми укрѣплялъ вѣру патріарховъ, воспитывалъ ихъ волю и устроялъ ихъ нравственную жизнь. Въ разное время странствованія, Онъ или давалъ патріархамъ свои Божественныя повелѣнія и требовалъ безусловнаго ихъ исполненія, или подвергалъ ихъ разнообразнымъ искушеніямъ. Самый обрядъ обрѣзанія, введенный патріархами по Божественному повелѣнію, какъ „знаменіе ихъ завѣта съ Іеговой“, имѣлъ въ этомъ отношеніи глубокое, религіозно-нравственное и воспитательное значеніе и прообразовательный смыслъ. Этотъ обрядъ постоянно и наглядно долженъ былъ напоминать патріархальному человѣку, что онъ призванъ Богомъ къ непорочной жизни и поэтому долженъ стараться о чистотѣ своего

---

[1]) Буквальный переводъ съ еврейскаго словъ „*будь непорученъ*“—„*будь совершенъ*“ заключаетъ еще бо́льшее требованіе, какое впослѣдствіи предъявилъ Христосъ своимъ ученикамъ: „*будьте совершены, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный*“ (Матѳ. 5, 8). Идеалъ этотъ далеко превосходитъ способность человѣка, но для него уже спасительно самое стремленіе и желаніе достигнуть совершенства.

сердца, какъ источника пожеланій, избѣгать пороковъ и скверныхъ наклонностей, словомъ, какъ-бы обрѣзывать крайнюю плоть своего сердца. Углубляясь далѣе въ его значеніе, патріархи могли приходить къ сознанію всеобщности первороднаго грѣха и къ надеждѣ на избавленіе отъ него Обѣтованнымъ Сѣменемъ. Ап. Павелъ считаетъ обрѣзаніе прообразомъ новозавѣтнаго таинства крещенія, чрезъ которое мы христіане являемся *„обрѣзанными обрѣзаніемъ нерукотвореннымъ... обрѣзаніемъ Христовымъ“* и носимъ на себѣ *„печать правды вѣры“* (Колос. 2, 10, сравн. Римл. 4, 11).

Важное значеніе въ дѣлѣ духовнаго воспитанія патріарховъ имѣли искушенія, которыми Господь, съ одной стороны, испытывалъ и возвышалъ вѣру патріарховъ, — съ другой, показывалъ ихъ современникамъ и потомкамъ истинную любовь патріарховъ къ Богу и полное послушаніе Его повелѣніямъ. Объясняя слова *„Богъ искушалъ Авраама“* св. Іоаннъ Златоустъ говоритъ: „это дѣлалъ Онъ не по невѣдѣнію, а подвергъ праотца искушенію для того, чтобы и тогдашніе современники и потомки его до настоящаго времени научились, подобно праотцу, имѣть такую же любовь къ Богу и оказывать такое же послушаніе повелѣніямъ Господнимъ“ (Бесѣда XLVII, § 1, стр. 519).

Дѣйствительно, искушенія, какъ они описаны въ кн. Бытія, были тяжелыми испытаніями въ жизни патріаховъ. Такъ Аврааму, не смотря на преклонный возрастъ, бездѣтность, повелѣвается оставить родину и родство и идти въ неизвѣстную землю. Св. Іоаннъ Златоустъ слѣдующимъ образомъ изображаетъ этотъ самоотверженный поступокъ патріарха, давая глубокій анализъ состоянія его духа. „Ничто не удержало его: ни родство, ни могила отца, ни старость, ни бездѣтность!... А куда идти? Въ неизвѣстную землю! Кого бы не смутили такія слова? Да! тяжелое дается повелѣніе. И только любовь къ Богу сдѣлала его легкимъ и удобнымъ“ (Бес. XXXI, §§ 3—4, стр. 328—330). Найденная земля оказывается непривѣтливой и патріарху неодно-

кратно приходится терпѣть въ ней голодъ, обитатели ея являются людьми безнравственными и причиняютъ Аврааму не мало семейнаго горя. Слышитъ патріархъ обѣтованіе о многочисленномъ потомствѣ, а жена его стара, неплодна и не имѣетъ дѣтей. Родился было у патріарха сынъ отъ наложницы, и полюбилъ его сильно отецъ, но по настоянію Сарры и по повелѣнію Божію съ нимъ неожиданно пришлось разстаться, и притомъ самымъ прискорбнымъ для отца образомъ. На закатѣ своей жизни дождался, наконецъ, Авраамъ и сына обѣтованія. Теперь можно было и умереть съ спокойной душой. Но испытанія еще не кончились! Впереди его ждалъ высшій подвигъ послушанія. Вотъ онъ на горѣ. Ужé три дня умеръ для него возлюбленный сынъ, невыносимо тяжелы и послѣднія минуты общенія. Но вѣра все перевозмогла. Алтарь воздвигнутъ, поднятъ и жертвенный ножъ. Больше жертвы быть не можетъ, и маститый патріархъ слышитъ, наконецъ, Божественное „довольно“. „*Теперь Я знаю, что боишься ты Бога*“! Обнимая мысленнымъ взоромъ эту дивную жизнь Авраама и множество его искушеній [1]), невольно скажешь съ позднѣйшимъ еврейскимъ писателемъ: „*не было подобнаго ему въ славѣ* (Іис. Сирах. 44, 19).

Подвергался испытаніямъ и патріархъ Исаакъ. Въ продолженіи 20 лѣтъ онъ остается бездѣтнымъ, въ разное время своей жизни терпитъ несправедливыя притѣсненія со стороны ханаанскихъ народовъ.

Но гораздо больше въ этомъ отношеніи перенесъ его знаменитый сынъ, патріархъ Іаковъ, жизнь котораго полна всевозможныхъ случайностей и искушеній. Спасаясь отъ мести брата, одинокимъ и безпомощнымъ странникомъ покидаетъ онъ отцовскій домъ. Найдя пріютъ у родного дяди въ Месопотаміи, онъ неоднократно терпитъ обманъ, и при женидьбѣ, и при назна-

[1]) Слѣдуя библейскому повѣствованію можно насчитать до десяти искушеній, которыя прошелъ въ теченіе своей жизни патріархъ Авраамъ, сообразно десяти богоявленій ему.

ченіи платы за труды. Борьба женъ омрачала для него все счастье семейной жизни. Возвращаясь на родину и узнавъ о приближеніи вооруженнаго, грознаго брата, онъ трепещетъ за свою жизнь и за семью. Не лучше была и дальнѣйшая жизнь въ Ханаанѣ: она вся усѣяна терніями. Жестокій поступокъ Симеона и Левія, кровосмѣшеніе Рувима, уходъ Іуды—всѣ эти искушенія завершились, наконецъ, страшнымъ для патріарха горемъ, внезапнымъ исчезновеніемъ любимаго сына, Іосифа. Если по нѣкоторымъ обстоятельствамъ жизнь Исаака является повтореніемъ и подражаніемъ поступковъ и приключеній его отца Авраама—(желаніе идти во время голода въ Египетъ, похищеніе Авимелехомъ Ревекки и др.), то жизнь Іакова по своимъ искушеніямъ поразительно напоминаетъ жизнь его дѣда Авраама. И тому и другому Божественный голосъ повелѣваетъ оставить Месопотамію: и тотъ и другой несутъ тяжелыя испытанія въ своей семейной жизни. Тамъ непріязненныя отношенія между женой и наложницей, здѣсь борьба двухъ женъ. Авраамъ подвергался большой опасности во время похода на Кедорлаомера и отъ Господа получилъ спасеніе. Іаковъ страшится предъ свиданіемъ съ братомъ, (а впослѣдствіи въ войнѣ съ Аммореями); Самъ Іегова является и укрѣпляетъ его. Авраамъ раздѣляется съ племянникомъ Лотомъ и потомъ разстается съ сыномъ Измаиломъ. Іаковъ расходится съ братомъ, а потомъ отходитъ отъ него сынъ Іуда. Великій дѣдъ вдругъ получаетъ повелѣніе принести въ жертву возлюбленнаго сына, славный внукъ внезапно получаетъ извѣстіе о пропажѣ прекраснаго Іосифа и долго плача не хочетъ утѣшиться.

Описанное нами Божественное водительство патріарховъ развило и возвысило ихъ вѣру. Они доблестно выносили всѣ искушенія, посылаемыя имъ въ жизни и безпрекословно исполняли всѣ Божественныя повелѣнія. Священные писатели говорятъ, о патріархахъ „*они сохранили законъ Всевышняго.... и въ испытаніи оказались вѣрными*“ (Іис. Сирах. 44, 20–21 срав. Неем. 9, 8),

„соблюдали всѣ повелѣнія, уставы и законы Божіи“ (Быт. 16, 5) [1]). Такимъ образомъ, вѣра патріарховъ была не безъ добрыхъ дѣлъ. Она научила ихъ повиноваться Господу, приносить ему всѣ дѣла свои и стараться всегда угождать Ему. Вѣрою Авраамъ, говоритъ ап. Павелъ, повиновался призванію и пошелъ въ неизвѣстную землю, вѣрою жилъ въ ней, вѣрою, будучи мертвъ тѣломъ, получилъ обѣтованіе о многочисленномъ потомствѣ, вѣрою принесъ въ жертву Исаака; вѣрою и другіе патріархи благословили своихъ дѣтей (Евр. 11, 8—22).

Такая-то вѣра и была вмѣнена имъ въ праведность и оправдала ихъ предъ Богомъ (Быт. 15, 6 срав. Римл. 4, 3—5). За нее патріархъ Авраамъ названъ *„отцемъ вѣрующихъ“* и *„другомъ Божіимъ“* (пр. Исаія 41, 8; 2 Парал. 20, 7; посл. Іакова 2, 23). Вся жизнь патріарховъ была какъ бы жизнь въ будущемъ. Живя въ чужой землѣ и считая себя странниками и пришельцами въ ней, они духовный взоръ свой обращали къ лучшему, небесному отечеству; *„посему и Богъ не стыдился ихъ, называя себя ихъ Богомъ: ибо Онъ приготовилъ имъ городъ“* (Евр. 11, 16); *„Онъ соблюлъ ихъ неукоризненными“* (Прем. Солом. 10, 5). Сами патріархи называли свою странническую жизнь „непрестаннымъ хожденіемъ предъ Богомъ“ (Быт. 24, 40; 48, 15). По возвышенности и чистотѣ вѣры жизнь эта представляетъ высоконазидательный образецъ осуществленія высшихъ добродѣтелей, вслѣдствіе чего она получила прообразовательное значеніе по отношенію ко многимъ тайнамъ будущаго спасенія человѣка. Такъ неплодства Сарры и Ревекки прообразовали безсѣменное рожденіе Спасителя, видѣніе Іаковомъ лѣстницы указывало на

---

[1]) Объясняя эти понятія раввины даютъ имъ не вполнѣ ясное опредѣленіе. По мнѣнію ихъ *„повелѣнія“*—это дѣйствія воли Божіей, которыя патріархи исповѣдывали въ своей жизни; *„уставы“* — это Божественныя приказанія, открываемыя при явленіяхъ, и *„законы“* — это средства для ихъ выполненія. („Записки на кн. Бытія“ митроп. Филарета, часть 3-я, стр. 13).

соединеніе въ Іисусѣ Христѣ двухъ естествъ, приключенія и злостраданія Іосифа изображали страданія Христа, а жертвоприношеніе Исаака — Его крестныя страданія и воскресеніе и пр. За свою непорочность и святость патріархи удостоены были пророческаго предвѣдѣнія и созерцанія. Патріархъ Авраамъ пророчески предвидѣлъ искупительный день своего Божественнаго Потомка, Исаакъ предсказалъ будущую судьбу потомковъ своихъ сыновей; еще съ большей ясностью пророчествовалъ объ этомъ патріархъ Іаковъ на смертномъ одрѣ. За свою праведную жизнь удостоился пророческаго дара патріархъ Іосифъ. Рафаэль на одной изъ своихъ прекрасныхъ картинъ („Іосифъ предъ Фараономъ“) изобразилъ, какъ этотъ патріархъ вдохновенный Богомъ, объясняетъ царю видѣнные имъ сны, которые написаны вверху картины, налѣво, и всѣхъ поражаетъ своей мудростью (Вейссеръ, картинный атласъ всемірной исторіи, томъ I, табл. 2, фиг. 8).

Священникъ **П. Сысуевъ.**

УЧЕНІЕ О СОВѢСТИ.

Исторія и литература вопроса.

Существуетъ особое душевное настроеніе, которое мы вообще называемъ словомъ „совѣсть“. Что можетъ быть проще, повидимому, этого слова, такъ часто употребляемаго на человѣческомъ языкѣ! Нужно ли выяснять понятіе и значеніе этого слова, столь знакомаго для слуха и столь близкаго и родного для сердца каждаго человѣка? По своей общеизвѣстности, вопросъ о совѣсти, кажется, совершенно не нуждается въ научномъ изслѣдованіи. Но это только такъ кажется. Вопросъ: что такое совѣсть?—совсѣмъ не такъ простъ, какъ это можетъ показаться на первый взглядъ. Есть нѣкоторыя слова, составляющія, по своему всеобщему значенію, такъ сказать, общее достояніе людей: переходя изъ рода въ родъ, отъ предковъ къ потомкамъ, передаваясь изъ устъ въ уста, они неизбѣжно становятся самыми обыденными понятіями. Никто не считаетъ нужнымъ задумываться надъ ними и уяснять ихъ себѣ. Къ разряду такихъ именно словъ принадлежитъ и слово „совѣсть“. Каждый увѣренъ, что онъ достаточно знаетъ то, что касается значенія и содержанія понятія, заключающагося въ словѣ „совѣсть“, хотя на самомъ дѣлѣ смыслъ этого послѣдняго далеко не для всѣхъ ясенъ. На самомъ дѣлѣ нѣтъ ничего сложнѣе, туманнѣе, запутаннѣе и труднѣе вопроса о совѣсти, о ея природѣ и сущности и о ея проявленіяхъ въ духовной жизни человѣка. Это весьма ясно показываетъ исторія научной разработки вопроса о совѣсти.

Слова совѣсть συνειδησις мы не встрѣчаемъ въ Ветхомъ Завѣтѣ. Несомнѣнно Священное Писаніе ветхаго завѣта не разъ упоминаетъ о совѣсти, только здѣсь вмѣсто слова „совѣсть“ употребляется слово—„сердце“. Это слово имѣетъ въ Ветхомъ Завѣтѣ очень широкое значеніе; оно обозначаетъ здѣсь центральную сторону всей личной жизни человѣка, очагъ и исходище всѣхъ духовныхъ процессовъ и всѣхъ духовныхъ явленій и главнымъ образомъ явленій совѣсти. Но эти послѣднія явленія не выдѣлены изъ остальныхъ въ особую самостоятельную область душевной жизни и не заключены въ особое понятіе. выраженное особымъ словомъ. Это странное на первый взглядъ отсутствіе въ Ветхомъ Завѣтѣ опредѣленнаго выраженія для понятія совѣсти находитъ для себя объясненіе въ особенномъ складѣ ветхозавѣтной религіозно-нравственной жизни. Объективный ветхозавѣтный законъ, говоритъ Гофманъ, лишалъ значенія субъективно-нравственное сознаніе іудея, — нормы совѣсти въ откровенномъ законѣ находили для себя до такой степени адекватное выраженіе, что рядомъ съ нимъ онѣ не могли быть ощущаемы въ своей самостоятельности. Другими словами, внѣшнее откровеніе Божіе, выраженное въ законѣ и пророкахъ замѣняло до нѣкоторой степени въ Ветхомъ Завѣтѣ совѣсть: посему ученіе о послѣдней не могло вполнѣ раскрыться здѣсь, составить особую область душевной жизни, что, по справедливому замѣчанію Гофмана, могло произойти только въ Новомъ Завѣтѣ — съ обновленіемъ совѣсти дарами Св. Духа (συνείδησις ἐν Πνεύματι ἁγιῳ) [1]).—Тотъ же недостатокъ опредѣленнаго выраженія для понятія совѣсти мы встрѣчаемъ и въ первыхъ книгахъ Новаго Завѣта—въ Евангеліяхъ. Евангеліе, возвѣщенное устами Господа, тѣсно примыкало, говоритъ Лютардъ, къ ветхозавѣтному закону и связано было именно съ нимъ, а

---

[1]) *Gofmann.* Lehre von Gewissen Leipzig. 1866. § 4, стр. 25.

не съ совѣстію, и всюду на него ссылается, а не на совѣсть. Хотя, конечно, толкованіе Господомъ закона несомнѣнно относилось къ совѣсти, и хотя І. Христосъ очень часто и очень ясно указываетъ въ своемъ ученіи на факты совѣсти (напр. Мѳ. 6, 23), тѣмъ не менѣе ни изъ устъ Спасителя, ни изъ устъ евангелистовъ мы не слышимъ слова „совѣсть“ (за исключеніемъ одного мѣста въ повѣствованіи о блудницѣ—Іоан. 8, 9). Слово—совѣсть появляется въ Новомъ Завѣтѣ только со времени проповѣди Евангелія язычникамъ и „іудеямъ разсѣянія“, появляется именно въ посланіяхъ ап. Павла и ап. Петра.

Первоначальное ученіе о совѣсти мы такимъ образомъ должны искать среди языческаго міра. Мѣсто израильскаго закона занимала у язычниковъ совѣсть. Вначалѣ и здѣсь не было ученія о совѣсти, пока тверды были религіозныя традиціи и законы. Но въ то время какъ во Израилѣ существовало истинное Откровеніе, которое было прочно и могло долго сохраниться,—въ языческомъ мірѣ мнимое откровеніе съ теченіемъ времени постепенно разрушалось и отсылало человѣка къ самому себѣ. Предоставленный, такимъ образомъ, самому себѣ язычникъ естественно находилъ въ своей нравственной жизни единственное руководство въ томъ нравственномъ законѣ, который вложенъ Творцемъ въ природу каждаго человѣка и называется естественнымъ нравственнымъ закономъ. Опыты и явленія нравственной жизни, согласные и несогласные съ требованіями этого естественнаго закона, до такой степени ясно и сильно выступали въ сознаніи язычниковъ, что повели къ обозначенію этихъ опытовъ и явленій особымъ словомъ — совѣсть (συνειδήσις на языкѣ грековъ и conscientia на языкѣ римлянъ), которое прежде всего и означало именно сознаніе о требованіяхъ нравственнаго закона. Нѣмецкіе ученые много потрудившіеся надъ вопросомъ о совѣсти такимъ образомъ излагаютъ про-

цессы этого развитія ученія о совѣсти въ греко-римскомъ мірѣ [1]).

Первоначальное ученіе о совѣсти можно находить въ произведеніяхъ Гомера, Гезіода, Эсхила, Эврипида, Софокла. Нравственная точка зрѣнія Гомеровыхъ поэмъ является, по выраженію Гасса, еще, такъ сказать, младенческой точкой зрѣнія; но все же нельзя сказать, чтобы изображаемыя у Гомера картины человѣческихъ дѣяній были начертаны безъ всякаго сужденія о моральномъ достоинствѣ дѣйствующихъ лицъ. Не одни только храбрость и благоразуміе украшаютъ героевъ Гомера; истинному герою присуще чувство приличнаго, отвращеніе ко всему постыдному, чувство стыда (*αἰδεῖσθαι*, *αἰδώς*). Кромѣ понятія „*αἰδώς*“ Фильмаръ сюда же относитъ часто встрѣчающіяся у Гомера—*θέμις*, выражающее понятіе о законности, справедливости, которое на языкѣ Гомера является противоположнымъ гордости — *ὕβρις* (Одис. 15, 226; 13, 173); у Гомера мы встрѣчаемъ еще выраженія: *νεμεσσάομαι* (*νεμίζεσθαι*),—негодовать на себя, стыдиться (Одис. 2, 64. 138; 4, 158; Иліад. 15, 103; 15, 544); *σέβεσθαι*, уважать, благоговѣть (Иліад. 6, 167. 417); *θεῶν ὄπιν ἀλεγίζειν*, бояться мщенія боговъ (Одис. 14, 82. 88). Хотя эти и подобныя выраженія и мало имѣютъ отношенія къ понятію совѣсти, но все же, какъ замѣчаетъ Фильмаръ, они до нѣкоторой степени выражаютъ идею совѣсти, или по крайней мѣрѣ представляютъ почву для ея развитія (Vilmar. Theologische Moral. 1871. 98—100 стр.).

Болѣе сильное выраженіе идеи совѣсти ученые находятъ въ представленіи древнихъ грековъ о такъ называемыхъ эринніяхъ (*ἐρινύς*). Эринніи — это особыя миѳическія существа, которыя посылались богами въ наказаніе людямъ за ихъ преступленія. Грозныя,

[1]) См. напр. Hofmann. Die Lehre von Gewissen. Leipzig. 1866 г. Gass. Die Lehre von Gewissen. Berlin. 1869 г. Hoppe. Das Gewissen. Regensb. 1875 г. Ritschl. Ueber das Gewissen. 1876 г. Kähler. Das Gewissen. Halle. 1878 г. и мн. др.

мстительныя, неподкупныя, таинственныя, быстроногія эринніи всюду преслѣдовали преступнаго человѣка, вселяя въ него мучительное сознаніе его виновности и внушая ему ужасный страхъ предъ ожидающимъ его наказаніемъ. Какъ таковыя—эринніи, очевидно, олицетворяли въ древнемъ мірѣ эту, для грѣшнаго человѣка надоѣдливую, безпокойную совѣсть. Очень характерно то, что въ древнее время эринніи являются мстительницами главнымъ образомъ за клятвопреступленіе (Иліад. 19, 260), за преступленія противъ родителей и особенно исполнительницами родительскаго проклятія (Одис. 2, 135; 11, 280 и др.).—Болѣе серьезнымъ взглядомъ на жизнь отличаются произведенія древне-греческихъ трагиковъ; вмѣстѣ съ тѣмъ и идея совѣсти раскрывается въ ихъ произведеніяхъ яснѣе и опредѣленнѣе. Вѣра въ судъ боговъ, проклятіе, сопровождающее всякое злодѣяніе, глубокое и искреннее раскаяніе, сознаніе нравственнаго долга—вотъ главныя идеи, которыя мы видимъ въ указанныхъ произведеніяхъ. Такъ—у Эсхила (въ его траг. Орестейя—*Ὀρέστεια*) Орестъ мучится сознаніемъ, что онъ убилъ свою мать. Онъ видитъ, что за нимъ гонятся фуріи и преслѣдуютъ собаки, у которыхъ изъ глазъ течетъ кровь. Таинственныя силы, направившія преступную руку Ореста противъ матери, и тѣ, которыя преслѣдуютъ его за это, т. е. собственное сознаніе и муки совѣсти, долго борятся въ его душѣ, пока, наконецъ, богиня мудрости, Аѳина, не примиряетъ ихъ и не очищаетъ Ореста. У Эврипида (въ траг. „*Ὀρέστης*“) тотъ же Орестъ на вопросъ Менелая—что за печаль удручаетъ Ореста?—отвѣчаетъ: „сознаніе, что я совершилъ нѣчто ужасно-преступное“ (*Ὀρέστ.* 388). У Софокла Антигона отказывается слушать повелѣнія царя Креона, запрещавшаго погребать ея брата, ибо, по ея словамъ, должно болѣе слушаться неписаннаго Божьяго закона, чѣмъ писаннаго человѣческаго. „Воля человѣка, говоритъ Антигона Креону, не можетъ быть выше воли безсмертныхъ, выше законовъ неписанныхъ, но неиз-

гладимыхъ. Они существуютъ не съ нынѣшняго, не со вчерашняго дня; они существовали всегда, и никто не можетъ сказать—съ какихъ временъ. Ужели я должна была отказать въ повиновеніи богамъ изъ уваженія къ мыслямъ человѣка"....? („Ἀντιγονη", 452).

Дальнѣйшее развитіе идеи совѣсти въ древне-греческомъ мірѣ мы находимъ въ судейскихъ рѣчахъ греческихъ ораторовъ. До насъ дошли, между прочимъ, защитительныя рѣчи по дѣламъ объ убійствахъ извѣстнаго оратора Антифона. Въ одной изъ своихъ рѣчей ораторъ говоритъ, между прочимъ, о мстительности духа убитаго, который до тѣхъ поръ не можетъ успокоиться, пока не будетъ отомщено совершенное надъ нимъ злодѣяніе. Этотъ мстительный духъ убитаго называется у Антифона — мститель преступленія. Но вмѣстѣ съ этою, такъ сказать, внѣшнею карою преступленія, которую преступникъ испытываетъ на себѣ, въ видѣ мщенія со стороны духа убитаго имъ человѣка, Антифонъ признаетъ также и внутреннюю казнь — ἐνθύμιον — совершающуюся въ душѣ самого преступника и являющуюся дѣломъ его собственнаго чувства;—и судейное рѣшеніе, по мнѣнію Антифона, не иначе должно вести дѣло, какъ принимая во вниманіе этотъ внутренній судъ,—судъ совѣсти, происходящій въ душѣ преступника (Antiph. tetr. B. δ. § 9). Другой ораторъ—Исократъ, укоряя преступника въ совершенномъ имъ преступленіи, говоритъ ему: „совершивши преступленіе, не надѣйся скрыть его; если ты скроешь его отъ другихъ, то безъ сомнѣнія изобличенъ будешь своею собственною совѣстію" (Isocr. adv. Demon. § 16). Демосѳенъ, напоминая судьямъ объ ихъ присягѣ, говоритъ, что если они нарушаютъ ее, то теряютъ всякое къ себѣ уваженіе (εὐσέβεια) ибо являются въ такомъ случаѣ людьми безсовѣстными (Demosth. De corona § 1). Онъ же, излагая въ другой рѣчи обязанности судей, замѣчаетъ, между прочимъ, что обязанности эти весьма трудны: въ душѣ судьи борятся—человѣколюбіе и зависть, справедливость и злоба, полезное и худое (Adv. Leptin. § 165).

Переходя далѣе къ греческимъ философамъ, ученые усматриваютъ идею о совѣсти въ ученіи Сократа о „демонѣ — *το δαιμονιον*“, производя это слово или отъ *δαίω*, раздѣляю=даръ; или отъ *διδάσκω*, учу= учащій. Сократъ училъ, что божество открывается людямъ черезъ сны, оракулы и особый способъ — „*δαιμόνιον*“. „*Δαιμόνιον*“ Сократа имѣлъ слѣдующія свойства: 1) его откровенія имѣли для человѣка значеніе предостереженія: „демонъ“ отвращаетъ, предостерегаетъ; 2) объектомъ его откровеній являются случаи, относящіеся къ будущему; 3) откровенія его вносятъ въ сознаніе мысль о послѣдствіяхъ чего-либо —пользѣ или вредѣ; 4) откровенія эти Сократъ слышалъ съ дѣтства.—У Платона, не смотря на его замѣчательныя этическія воззрѣнія, по мнѣнію Гофмана (указ. моногр. 16 стр.), не было и не могло быть опредѣленнаго представленія о совѣсти, какъ о божественномъ внушеніи, вслѣдствіе его ученія о врожденныхъ идеяхъ. Воспоминаніе о первоначально врожденныхъ человѣку идеяхъ истины, добра и красоты, замѣняли у Платона развитіе нравственнаго сознанія; философское сознаніе замѣняло сознаніе религіозно-нравственное. „*Φιλαγαθια*“ и „*φιλοσοφια*“, по Платону, понятія тожественныя. Платонъ знаетъ въ человѣкѣ глубокое и мучительное раскаяніе и пріятное состояніе— сознаніе невинности (Rpb. 1, 331 A), но основаніе того и другого состояній онъ полагаетъ не въ совѣсти, а въ области философіи. Аристотель, философію котораго средневѣковая схоластика положила въ основаніе ученія о совѣсти, во многихъ мѣстахъ изображаетъ чувство удовольствія, испытываемое человѣкомъ при упражненіи въ добрыхъ дѣлахъ (Eth. Nic. 9, 4), и нравственное страданіе людей порочныхъ, которое иногда до такой степени бываетъ сильно, что ведетъ нерѣдко къ самоубійству. Но Аристотель, говоритъ Гофманъ (стр. 17), не могъ дать правильнаго понятія совѣсти, такъ какъ понятіе о добромъ и зломъ онъ выводилъ не изъ религіозной области, какъ бы слѣдо-

вало, а изъ идеи земнаго счастія (εὐδαιμονία), къ которому руководитъ человѣка его собственный разумъ (νοῦς). Добродѣтель и счастіе по Аристотелю—одно и тоже, и заключаются въ томъ, чтобы поступать „въ срединѣ между крайностями", а для этого нужно мѣрило, руководство—„ὀρθος λόγος".

У стоиковъ въ первый разъ встрѣчается слово—совѣсть—συνείδησις. Именно у Діогена Лаэрція приводится выраженіе стоика Хризиппа, что всякому живому существу свойствененъ извѣстный составъ (σύστασις) и сознаніе συνείδησις—этого состава (Diog. Laert, VII, 85). Позднѣе слово — συνείδησις не встрѣчается до Діонисія Галикарнасскаго и Діодора Сицилійскаго. Понятіе о совѣсти особенно ясно высказывается у Епиктета: „какъ младенцевъ поручаютъ насъ воспитателямъ, говоритъ онъ, такъ взрослыхъ. Богъ поручилъ насъ врожденной совѣсти (συνείδησις), потому что въ противномъ случаѣ мы оказались бы въ противорѣчіи и по отношенію къ Богу и къ себѣ самимъ" (fragm. 97. ed. Schveighäuser).

У римскихъ писателей для выраженія понятія совѣсти употреблялось слово: conscientia. Нужно замѣтить, что представленія о совѣсти древнихъ римлянъ существенно разнились отъ представленій о томъ же древнихъ грековъ. Представленія о совѣсти римлянъ въ древнее время, по мнѣнію Фильмара, носили въ сущности политическій характеръ и въ разные періоды времени исторіи римскаго общества были неодинаковы. Въ болѣе раннее время нравственныя сужденія римлянъ о самихъ себѣ опредѣлялись понятіемъ gravitas (важность, твердость, непоколебимость); далѣе являются понятія — virtus, honor. Въ позднѣйшія времена римской республики къ этимъ понятіямъ присоединяются понятія о качествахъ, которыя образуютъ добраго, хорошаго гражданина—civis bonus (Cicer. Attic. 10, 4), т. е., помимо нравственнаго достоинства его личности, свидѣтельствуютъ также и о добросовѣстномъ исполненіи имъ государственнаго долга и обязанностей. Съ

подобнымъ же политическимъ оттѣнкомъ явилось у римлянъ и нерѣдко употреблялось понятіе: conscientia bona, praeclara, которое было совершенно незнакомо грекамъ, и которое впослѣдствіи мы встрѣчаемъ и у апостоловъ, но оно у нихъ употреблялось въ особенномъ, возвышенномъ въ духѣ Евангелія, смыслѣ. Какъ часто мѣнялись представленія римлянъ о совѣсти, это видно изъ произведеній Цицерона, Горація и особенно Тацита; римлянинъ времени Цицерона имѣлъ иной критерій въ своей совѣсти, чѣмъ до-цицероновскій римлянинъ, — точно также—римлянинъ эпохи императоровъ имѣлъ другой критерій, чѣмъ римлянинъ, жившій до этой эпохи. У Цицерона и у другихъ позднѣйшихъ римскихъ писателей, особенно же у Горація и Ювенала, совѣсть является не только какъ способность сужденія о моральномъ достоинствѣ человѣческой дѣятельности, но и еще какъ сила законодательная [1]). Такое представленіе о совѣсти произвело громадный переворотъ въ языческомъ ученіи о ней [2]). Что касается степени силы и ясности изображенія идеи совѣсти, то римскіе писатели далеко превосходятъ въ этомъ отношеніи греческихъ писателей. Изреченія о совѣсти римскихъ писателей, особенно писателей позднѣйшаго времени, отличаются глубиною мысли и даютъ ученіе о ней въ живыхъ и сильныхъ выраженіяхъ.— Когда они учатъ о совѣсти, какъ о нравственномъ законѣ, который несомнѣнно имѣетъ свое основаніе въ Божественномъ разумѣ, они называютъ этотъ законъ вѣчнымъ стражемъ и судьею, сожалѣютъ, что люди часто пренебрегаютъ и забываютъ приговоры этого закона. Они называютъ совѣсть свидѣтелемъ, котораго каждый человѣкъ носитъ въ самомъ себѣ день и ночь, —надежнымъ оплотомъ и прибѣжищемъ невинности и ужасомъ людей порочныхъ и преступныхъ. Прислу-

---

[1]) Cicer. De natura deorum, 3, 35 и др.

[2]) Vilmar. Указ. трактатъ о совѣсти. § 8, 103—104 стр.

шиваясь къ этимъ словамъ, кажется, что они выходятъ какъ бы изъ самой глубины духа и сердца писателей (Gass: Указ. соч. 13—14 стр.). Эти ясныя, сильныя, вдохновенныя мысли и сужденія принадлежатъ большею частію уже къ предхристіанской эпохѣ. И вообще нужно замѣтить, что съ приближеніемъ христіанскаго времени понятіе о совѣсти у языческихъ писателей становятся свѣтлѣе, выраженія сильнѣе и самое слово встрѣчается у нихъ все чаще и чаще.... Вотъ ученіе о совѣсти позднѣйшихъ римскихъ писателей. Одинъ изъ нихъ, Сенека, говоритъ о злой и доброй совѣсти (ep. 12). Онъ представляетъ совѣсть,—какъ непосредственно совершающееся въ человѣкѣ воздаяніе, какъ за добрыя (benef. 4, 11, clem. 1, 1), такъ и за злыя дѣла (ep. 97); она есть постоянный стражъ человѣка (fragm. 14. ed Haase),—и горе тому человѣку, который пренебрегаетъ голосомъ совѣсти (ep. 43). Въ человѣкѣ, говоритъ Сенека, живетъ, (вѣрнѣе—дѣйствуетъ) Св. Духъ, который наблюдаетъ надъ всѣмъ, что происходитъ добраго и злого (ep. 41).—У Цицерона совѣсть разсматривается съ двухъ сторонъ, какъ сознаніе о томъ, что въ каждомъ данномъ случаѣ есть долгъ, обязанность, и какъ сознаніе о нравственномъ достоинствѣ или недостоинствѣ поступка. Каждый поступокъ находитъ себѣ оцѣнку внутри человѣка; равно какъ и обязанность и долгъ сознаются нами не какъ что либо существующее внѣ насъ и отвнѣ исходящее (писанный законъ Божественный или человѣческій), но какъ что-то присущее намъ самимъ. Отсюда — сужденія совѣсти имѣютъ значеніе безъ всякаго писаннаго закона (de nat. Deor. 3, 35). И хотя Тарквиній Секстъ, совершивши насиліе надъ Лукреціемъ, зналъ по писанному закону, что онъ совершилъ этимъ безнравственный и противузаконный поступокъ, но онъ сознавалъ бы это и въ томъ случаѣ, если бы не было въ римскихъ законахъ никакого постановленія противъ прелюбодѣевъ (de legg. 2, 4). Хотя человѣкъ совершенно не знаетъ, откуда является

въ немъ этотъ нравственный законъ съ его обязательной для каждаго силой, но онъ увѣренъ, что законъ этотъ имѣетъ свое начало въ самомъ Божествѣ; нравственный законъ есть не что иное, какъ истинная воля верховнаго Юпитера: этимъ объясняется сила этого небеснаго закона (de legg. 2, 4). Посему, говоритъ Цицеронъ, и мудрецы всегда полагали, что нравственный законъ не есть произведеніе ума человѣческаго (de legg. 2, 4). Этотъ законъ имѣетъ такую же древность, какъ и само Божество, ибо произошелъ онъ вмѣстѣ съ божественнымъ разумомъ (de legg. 2, 4). Всѣ прочіе положительные законы время отъ времени отмѣняются и уничтожаются, этотъ же законъ не можетъ быть никогда упраздненъ (de legg. 2, 6). Онъ такъ же вѣченъ и неуничтожаемъ, какъ вѣчна и неизгладима нравственная сила и нравственная потребность въ человѣкѣ; иначе—откуда могло бы произойти то, что нечестивые люди всегда мучились страхомъ наказанія?.... Въ глубинѣ совѣсти никто, говоритъ Цицеронъ, не можетъ въ своихъ преступленіяхъ обвинять кого нибудь кромѣ себя самого, никто не можетъ ссылаться также въ данномъ случаѣ на природу и вообще искать причины своихъ нравственныхъ паденій внѣ себя (de legg. 1, 14). Нравственный законъ, разсуждаетъ далѣе Цицеронъ, не есть также какая либо нравственно воспитывающая человѣка сила, скорѣе—наоборотъ, отъ воспитанія человѣка зависитъ чистота или поврежденіе этого закона. Если бы нравственное развитіе человѣка всегда могло совершаться нормальнымъ путемъ, то люди всегда были бы готовы и способны на всякое добро (Tuscul. 3, 1); но нравственное поврежденіе грѣхомъ человѣческой природы, которое еще съ юныхъ лѣтъ обнаруживается въ человѣкѣ склонностью его ко злу, отражается разстройствомъ и въ его совѣсти (ibid.). Особенно развращающимъ образомъ дѣйствуютъ на совѣсть разные ложные авторитеты (de finibus 2, 22); они ведутъ иногда къ совершенному затемнѣнію въ человѣкѣ совѣсти (ibid.). Сужденія Цицерона о совѣсти,

сущность которыхъ мы попытались здѣсь представить, обнаруживаютъ въ этомъ писателѣ высшую степень ясности и совершенства въ пониманіи идеи совѣсти, до какого только могло подняться современное ему языческое воззрѣніе. Въ ученіи Цицерона о совѣсти встрѣчаются, говоритъ Гофманъ, глубокія и правдивыя мысли, которыя могли бы быть достаточными даже для христіанскаго ученія о совѣсти. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что Цицеронъ такъ близко подошелъ къ истинному пониманію сущности совѣсти, какъ только это возможно было въ языческомъ мірѣ. Совѣсть, по ученію Цицерона, совмѣщаетъ въ себѣ законодательную и судопроизводительную дѣятельность, и является такимъ образомъ самостоятельной нравственной силою въ человѣкѣ, его индивидуально-нравственной основой. Цицеронъ считаетъ совѣсть отраженіемъ Божественнаго разума (ratio divina) въ человѣкѣ, и то, что̀ является въ совѣсти человѣка какъ законъ, есть не что иное, какъ вѣчный божественный законъ—lex aeterna summi numinis. Цицеронъ знаетъ и о поврежденіи совѣсти грѣхомъ. Великаго римскаго писателя отъ христіанскаго воззрѣнія удаляетъ только то, что путь къ избавленію и освященію человѣка отъ нравственной испорченности онъ думаетъ найти въ мудрости и благоразуміи (sapientia),—заблужденіе, которое являлось, конечно, результатомъ частію его ложнаго представленія о Богѣ, частію — неправильнаго понятія о человѣческой природѣ [1]).

У современныхъ Цицерону и послѣдующихъ римскихъ писателей мы находимъ только случайныя размышленія и разсужденія о совѣсти, при чемъ они называютъ ее „злою, безпокойною“. У этихъ писателей очень часто встрѣчается выраженіе: conscientia, прилагаемое преимущественно къ понятію „злой, безпокойной совѣсти“. Персей (Satir. 3, 35–43) и Ювеналъ

---

[1]) Hofm. Указ. соч. § 3, 21—22 стр.

(Satir. 13, 1–4) даютъ намъ весьма картинныя изображенія мученій „злой совѣсти“.

Къ находящейся здѣсь у Ювенала яркой поэтической картинѣ, наглядно изображающей современное поэту представленіе о мученіяхъ злой совѣсти, можно присоединить не менѣе художественныя, повѣствованія —Тацита (Annal. 6, 6) о мученіяхъ совѣсти, какія испытывали Тиберій и Светоній (Annal. 6, 6) объ ужасныхъ нравственныхъ мученіяхъ Нерона (Nero, c. 34). Очень характерное выраженіе есть у Плавта (Mostell. 3, 1, 13): „нѣтъ несчастнѣе человѣка, переносящаго угрызенія совѣсти“. У Квинтиліана (Inst. orat. 5, 11, 41) приводится очень мѣткая римская народная поговорка о совѣсти: „совѣсть—это тысяча свидѣтелей!“ conscientia mille testes.—Приведенныя нами цитаты изъ римскихъ писателей ясно свидѣтельствуютъ о томъ, какъ глубоко вкоренена была идея совѣсти въ сознаніи римскаго народа. Но истиннаго, чистаго понятія совѣсти язычники все же не имѣли и не могли имѣть по двумъ, главнымъ образомъ, причинамъ: съ одной стороны потому, что они не имѣли истиннаго понятія о Богѣ, а съ другой — потому, что не знали о существенномъ поврежденіи нравственной природы человѣка грѣхомъ [1]).

Ученіе язычниковъ о совѣсти, особенно сильно начавшее развиваться въ періодъ нравственнаго паденія и разложенія греко-римской имперіи, предъ появленіемъ христіанства, подсказывало имъ мысль о необходимости новаго, лучшаго и неизмѣннаго строя жизни, каковое вскорѣ и открыло имъ Евангеліе. Распространяясь среди язычниковъ, Евангеліе такимъ образомъ находило здѣсь для себя уже нѣсколько подготовленную почву — въ совѣсти язычниковъ. Обращаясь къ язычникамъ съ словомъ евангельской проповѣди св. апостолы часто обращались къ ихъ совѣсти, откуда и самое слово это (συνείδησις) стало обычнымъ въ устахъ апостоловъ и въ писаніяхъ ихъ получило

[1]) См. Hofm. Указ. соч. § 3, 24 стр.

свое высшее одухотворенное въ смыслѣ Евангелія значеніе.

У отцевъ и учителей церкви мы не находимъ особыхъ сочиненій или трактатовъ о совѣсти. Можно указать только развѣ на І. Златоуста, разсуждавшаго объ этомъ предметѣ въ своихъ бесѣдахъ, въ толкованіяхъ псалмовъ и въ посланіи къ Олимпіадѣ [1]). Въ частности же въ ученіи отдѣльныхъ отцевъ и учителей церкви можно встрѣтить много характерныхъ, хотя и отрывочныхъ воззрѣній на совѣсть.

Болѣе раннее по времени ученіе о совѣсти въ древне-христіанской литературѣ мы находимъ у Игнатія Богоносца,—въ посланіи къ Траллійцамъ (7), гдѣ онъ пишетъ между прочимъ: „кто дѣлаетъ что либо безъ епископа, пресвитера и діакона, тотъ не чистъ въ совѣсти своей".—Иринеи Ліонскій (Противъ ересей, 4, 18) по поводу библейскаго повѣствованія о жертвоприношеніи Каина и Авеля дѣлаетъ замѣчаніе: „итакъ не жертвы освящаютъ человѣка. а совѣсть того, кто жертвуетъ, освящаетъ жертву". У Климента Александрійскаго мы находимъ выраженія: добросовѣстность εὐσυνειδησία (strom. 6, 14) и добросовѣстный εὐσυνείδητος (strom. 7, 7). Оригенъ считаетъ совѣсть отношеніемъ нашего духа къ Богу и представляетъ это отношеніе какъ законъ Божій (О началахъ 3). Въ своихъ комментаріяхъ онъ обсуждаетъ вопросъ: что апостолъ называетъ „совѣстію": тоже ли это, что сердце или душа, или это какая нибудь иная собстанція?—и приходитъ къ заключенію, — что это духъ (spiritus), духовная природа человѣка. Подъ этой духовной природой Оригенъ разумѣетъ высшее начало въ человѣкѣ, удерживающее его отъ проявленія злыхъ наклонностей (in Job. 32, 11).

Тертулліанъ представляетъ совѣсть какъ первоначальное сознаніе человѣка о Богѣ—animae a primor-

[1]) Подробнѣе см. объ этомъ статью А. И. Лепарскаго—Ученіе св. І. Златоуста о совѣсти. Хр. Чт. 1898 г. январь.

dio conscientia Dei dos est (adv. Marc. 1, 10), но производитъ это сознаніе не изъ идеи Божественнаго закона въ совѣсти, а считаетъ его дѣломъ естественной природы человѣка, ссылаясь при этомъ на извѣстное мѣсто въ посланіи ап. Павла къ Римлянамъ (2, 15), гдѣ онъ говоритъ, что язычники „по природѣ дѣлаютъ законное“ (adv. Marc. 5, 13).

Григорій Назіанзинъ указываетъ на существованіе въ душѣ человѣка особаго внутренняго судилища—*τὸ ἔνδον βῆμα*.

Василій В. признаетъ въ человѣкѣ естественную прирожденную способность различенія добра и зла—*τὸ κριτήριον φυσικόν, ὅ ἔχομεν παρ' ἑαυτοῖς*—и относитъ (подобно греческимъ философамъ) эту способность къ разсудку—*νοῦς*. Совѣсть, по ученію Василія В., есть то свойство духа, по которому добро дѣлается добромъ, а порокъ—порокомъ, т. е. дѣлаются областію сознательной (Творенія Василія В. т. 5, стр. 89).—Болѣе обстоятельно изложено ученіе о совѣсти св. І. Златоустымъ. Хотя Златоустъ нигдѣ не даетъ вполнѣ точнаго и опредѣленнаго понятія о совѣсти, но онъ весьма часто разсуждаетъ о ней въ своихъ рѣчахъ и бесѣдахъ. Совѣсть, по Златоусту, представляетъ для человѣка естественный способъ Богопознанія—*τρόπος τῆς Θεογνωσίας*. Въ области нравственной жизни человѣка совѣсть служитъ для него надежнымъ руководителемъ и учителемъ (бес. 52, 54), такъ что каждый человѣкъ, такъ сказать, изъ себя самого научается распознавать доброе и злое (бес. 12). Каждому присуще сознаніе о нравственномъ достоинствѣ его поступковъ, и отъ этого сознанія зависитъ спокойствіе или мученіе совѣсти. Изображеніе этихъ состояній совѣсти достигаетъ у Златоуста высшей силы его краснорѣчія. Онъ представляетъ совѣсть, какъ верховнаго судью и неподкупнаго свидѣтеля, котораго человѣкъ всегда и всюду съ собою носитъ (бес. 17 на кн. Бытія). Съ глубокимъ восторгомъ и одушевленіемъ изображаетъ Златоустъ блаженство доб-

рой совѣсти (бес. 53 на Матѳ.), но предостерегаетъ также и отъ того безразсуднаго самомнѣнія, которое спокойствіе совѣсти порождаетъ иногда въ человѣкѣ при его гордости и тщеславіи.—Главная и существеннѣйшая дѣятельность совѣсти, по ученію Златоуста, состоитъ въ томъ, что она руководитъ человѣкомъ въ дѣлѣ познанія и различенія добра и зла. Здѣсь ея значеніе сказывается по преимуществу и даетъ себя чувствовать наиболѣе сильно. По мнѣнію Златоуста, для человѣка достаточно одно руководство совѣстію, чтобы стать на путь добродѣтели, или, по крайней мѣрѣ, чтобы различать между нравственнымъ добромъ и зломъ. „Богъ, говоритъ Златоустъ (въ одной изъ рѣчей къ антіохійскому народу—по случаю низверженія царскихъ статуй—бес. 12), въ началѣ созидая человѣка, даровалъ ему естественный законъ“. Сущность этого естественнаго закона и состоитъ въ томъ, что „Богъ впечатлѣлъ въ насъ совѣсть и познаніе добра и зла сдѣлалъ врожденнымъ“. Прямымъ послѣдствіемъ этого является то, что для человѣка становится ненужнымъ всякое ученіе; единственно при свѣтѣ этого естественнаго закона онъ можетъ узнать все и сдѣлать истинную оцѣнку поступкамъ и дѣламъ какъ своимъ, такъ и чужимъ. Вотъ почему, говоритъ Златоустъ, „намъ уже не нужно толковать, что блудъ есть зло, а цѣломудріе—добро; мы знаемъ это отъ начала“ (ibid.). Знаніе добродѣтели вложено въ человѣка искони — при самомъ его твореніи, говоритъ Іоаннъ Златоустъ: Адамъ сдѣлалъ первый грѣхъ и послѣ этого грѣха тотчасъ скрылся. Если бы онъ не зналъ, что сдѣлалъ что-то злое, то для чего бы сталъ скрываться?“ (ibid.). Но нравственный законъ, вложенный въ природу человѣка (совѣсть) не ограничиваетъ свою дѣятельность исключительно отрицательною стороною—мученіями и укорами за уклоненіе отъ пути добра. Она можетъ руководить человѣкомъ и положительно—прямо указывать ему, что́ добро и что́ зло. Это доказываетъ Златоустъ примѣромъ Каина и Авеля. „Авель принесъ

свою жертву не по чьему либо наставленію и не по внушенію закона, который бы говорилъ тогда о начаткахъ, но наученный самъ собою и совѣстію" (ibid.). И съ другой стороны,—откуда узналъ Каинъ, что его намѣреніе убить брата—злое; ибо въ противномъ случаѣ, т. е. если бы онъ не зналъ нравственной цѣнности этого намѣренія, — зачѣмъ бы онъ сталъ скрывать его?—Идя далѣе въ раскрытіи этихъ основныхъ положеній, І. Златоустъ все болѣе и болѣе расширяетъ значеніе совѣсти: она, по его мнѣнію, была главною движущею силою въ исторіи развитія человѣческихъ обществъ, была наиболѣе дѣятельнымъ началомъ усовершенствованія гражданственности и много способствовала культурному развитію человѣчества. Что „естественный законъ добра и зла" лежитъ глубоко въ нашей природѣ, св. отецъ доказываетъ это и примѣрами изъ обыденной жизни. „Всѣ мы, говоритъ онъ, когда грѣшимъ, стыдимся не только людей одинаковаго съ нами общественнаго положенія, а даже и своихъ слугъ. Не условныя, слѣдовательно, понятія заставляютъ человѣка стыдиться за свой грѣхъ, а внутренній законъ, непосредственно говорящій ему о нравственной цѣнности его поступковъ. Вотъ почему скромный слуга часто возбуждаетъ чувство стыда въ своемъ преступномъ господинѣ, когда тотъ идетъ къ развратной женщинѣ, и заставляетъ его сойти съ этой негодной дороги" (бес. 13). Все это — и библейскіе примѣры и личный опытъ человѣка не оставляютъ сомнѣнія, что различеніе добра и зла, знаніе того, что такое порокъ, и что — добродѣтель, „искони вложено въ нашу совѣсть". Обобщая всѣ эти разсужденія, Златоустъ и приходитъ къ заключенію, что „знаніе о добродѣтели и злѣ положено въ совѣсти людей, и мы не нуждаемся ни въ какомъ учителѣ, чтобы узнавать о нихъ".

Въ западной отеческой литературѣ мы встрѣчаемъ ученіе о совѣсти у Августина. Бл. Августинъ говоритъ о сѣменахъ добродѣтели въ человѣкѣ (August. De lib. arb. II); упоминаетъ часто о доброй и злой

совѣсти, но послѣднюю человѣкъ, по мнѣнію Августина, самъ по себѣ не можетъ умиротворить (in psalm. 45). Вообще съ точки зрѣнія своего ученія о глубокомъ поврежденіи грѣхомъ человѣческой природы, нуждающейся для своего возрожденія въ исключительныхъ дѣйствіяхъ Божественной благодати, Августинъ отвергаетъ въ человѣкѣ самостоятельную дѣятельность совѣсти. Онъ стремится болѣе всего доказать нравственную слабость человѣка и съ этой стороны раскрываетъ и идею совѣсти.

Противоположно Августину Пелагій училъ объ естественной святости въ человѣкѣ, различающей между добромъ и зломъ: est in animis nostris naturalis quaedam sanctitas, quae velut in arce animi praesidias exercet, boni malique judicium (Pelag. epist. ad Demetr.).

Вотъ и все, что высказано было по вопросу о совѣсти въ древней церкви. Нужно однако замѣтить, что недостатокъ въ первые вѣка христіанства теоретической разработки вопроса о совѣсти, не даетъ еще намъ права дѣлать какія либо заключенія о значеніи ея въ древнехристіанской жизни вообще. Мы поступили бы очень несправедливо, замѣчаетъ по этому поводу Гофманъ, если бы значеніе совѣсти, какое она имѣла въ первые вѣка христіанства, стали измѣрять тѣми скудными о ней упоминаніями, которыя встрѣчаемъ въ твореніяхъ оо. церкви [1]). Въ практикѣ нравственной жизни юнаго христіанскаго общества значеніе совѣсти раскрывалось во всей его полнотѣ и величіи. Святость и чистота нравственной жизни христіанъ первенствующей церкви немыслимы безъ предположенія особеннаго дѣйствія въ нихъ (христіанахъ) совѣсти, возрожденной, освященной и просвѣтленной дарами Св. Духа (*μαρτύριον συνειδήσεως ἐν πνεύματι ἁγίῳ*). До вступленія въ христіанство человѣкъ падалъ подъ бременемъ совѣсти, упрекавшей его за нечестивую жизнь, и не зналъ о цѣли труд-

[1]) *Hoffm.* Указ. соч. § 6, 38 стр.

ныхъ подвиговъ благочестія. Въ христіанствѣ же онъ вѣровалъ въ искупленіе и спасеніе свое благодатію Сына Божія и какъ залогъ этого искупленія ощущалъ и сознавалъ въ себѣ возрожденную Св. Духомъ совѣсть, которая раскрыла ему чувство истинной добродѣтели, прежде неизвѣстной ему по опыту. Воздержаніе отъ излишествъ, самоотверженіе, умерщвленіе своихъ страстей, любовь къ Богу и ближнимъ, даже любовь ко врагамъ, — всѣ эти добродѣтели, неизвѣстныя въ языческомъ мірѣ, казались христіанамъ послѣ прежней порочной и себялюбивой жизни какимъ-то небеснымъ благомъ и служили источникомъ радостей неизвѣданныхъ; потому что, исполняя ихъ, христіанинъ въ первый разъ чувствовалъ одобреніе совѣсти за трудность ихъ исполненія, въ первый разъ сознавалъ ясную цѣль своихъ нравственныхъ поступковъ и ощущалъ въ душѣ миръ съ Богомъ. Онъ испытывалъ на самомъ дѣлѣ, что, сдѣлавшись изъ язычника христіаниномъ, перешелъ изъ тьмы невѣдѣнія въ чудный Божественный свѣтъ, отъ рабства демонамъ въ свободу чадъ Божіихъ (1 аполог. Іуст. Муч.), или, по слову апостола, „бывши прежде рабомъ грѣха“, во Христѣ содѣлался „рабомъ праведности“ (Рим. 6, 17. 18). Сознаніе этого „рабства праведности“ и запечатлѣно было въ его христіанской совѣсти.

Что же касается собственно недостаточной разработки вопроса о совѣсти въ древне-христіанской литературѣ, то это объясняется, по мнѣнію Гофмана, частію тѣмъ, что въ первые вѣка христіанства догматическіе вопросы вообще преобладали надъ этическими; частію тѣмъ, что философствующее богословіе древней церкви интересовалось болѣе вопросомъ о познаніи Бога чрезъ разумъ, чѣмъ вопросомъ объ общемъ отношеніи между Богомъ и человѣкомъ, какимъ оно является въ совѣсти человѣка; отчасти, наконецъ, тѣмъ, что понятіе о совѣсти ставили въ тѣсную связь съ понятіемъ о просвѣщеніи и озареніи человѣка свыше: совѣсть понималась какъ свидѣтельство совѣсти въ

Духѣ Святомъ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἐν πνεύματι ἁγίῳ или короче — какъ свидѣтельство Духа μαρτύριον τοῦ πνεύματος.] О совѣсти, какъ извѣстномъ нравственномъ органѣ души человѣка здѣсь уже не могло быть и рѣчи [1]).

Изъ послѣдующаго времени слѣдуетъ обратить вниманіе на ученіе о совѣсти схоластиковъ. Въ XI и особенно въ XII вѣкѣ интересы западной богословской науки, какъ извѣстно, сосредоточились главнымъ образомъ на занятіяхъ отвлеченными богословскими вопросами; появилось вмѣстѣ съ тѣмъ и стремленіе привести все содержаніе церковнаго вѣро-и нравоученія въ строгую научную систему. Результатомъ этого умственнаго движенія, начавшагося съ распространеніемъ на западѣ философіи Платона и особенно Аристотеля, было появленіе особаго направленія богословской науки, извѣстнаго подъ именемъ схоластики. Во времена схоластики, подъ вліяніемъ сильно развивавшагося на западѣ авторитета духовной власти, естественная свобода человѣка въ дѣлахъ его совѣсти терпѣла значительныя ограниченія. Духовенство западной церкви не только не признавало какого либо достоинства и значенія за личной совѣстью человѣка, но, въ интересахъ своихъ властолюбивыхъ стремленій, даже намѣренно стремилось подавлять его. Съ этою цѣлью пристрастно поддерживало оно ученіе о заблужденіяхъ совѣсти и искусно построенными на этой почвѣ казуистическими системами вселяло въ своихъ пасомыхъ боязнь полагаться на личную совѣсть, чтобы тѣмъ охотнѣе заставить ихъ прибѣгать во всѣхъ случаяхъ къ руководству церкви. Не только въ своей законодательной дѣятельности совѣсть оставалась, такъ сказать, безъ авторитета, но и въ своихъ приговорахъ человѣку она признавалась также некомпетентною. Мѣсто закона совѣсти заступили въ западной церкви, такъ называемыя, libri poenitentiarii и summae casuum

[1]) *Hoffm.* Указ. соч. § 6, стр. 39—40.

conscientiae, и духовные отцы въ своихъ исповѣдальняхъ явились первыми и безапелляціонными судьями человѣка въ дѣлахъ его совѣсти. Немилость духовника могла наказать ни въ чемъ неповинную совѣсть, а пріобрѣтенная за деньги индульгенція освобождала его отъ всякихъ наказаній и разрѣшала его отъ грѣховъ не только прежнихъ, но и будущихъ. Такимъ образомъ дисциплина западной церкви готова была совершенно замѣнить человѣку его совѣсть.

Такая церковная практика естественно должна была почувствовать нужду въ научномъ обоснованіи своихъ взглядовъ и вызвать соотвѣтствующія имъ теоріи: посему-то между церковной практикой и схоластическими разсужденіями о совѣсти не трудно замѣтить существованія тѣсной органической связи. Гофманъ полагаетъ [1]), что въ церковномъ ученіи даннаго періода вопросъ о совѣсти въ истинномъ смыслѣ этого слова вообще отступаетъ на задній планъ. Въ схоластическихъ системахъ совѣсть является предметомъ обсужденія не какъ этическій и религіозный факторъ нравственной жизни, но просто какъ объектъ практическихъ (нерѣдко корыстныхъ) цѣлей и соображеній духовенства. На сцену выступаютъ вопросы не о существѣ совѣсти, а чисто практическіе о ней вопросы, въ разрѣшеніи которыхъ представители церкви пристрастно изощряютъ свое остроуміе. Разрѣшеніе этихъ вопросовъ основывается не на принципахъ, выводимыхъ изъ самаго понятія о совѣсти, и не на библейско-исторической почвѣ, а главнымъ образомъ на основаніи Аристотелева схематизма и духовныхъ авторитетовъ западной церкви. Въ схоластическихъ системахъ вопросъ о совѣсти обсуждается тамъ, гдѣ идетъ рѣчь о природѣ человѣческой души. Эта послѣдняя описывается тамъ, какъ имѣющая unam et simplicem substantiam; duo genera virium et tres differentes status. Это суть: 1) genus intellectuale или cognitivum 2) и

[1]) *Hofmann.* Указ. моногр. § 6, стр. 45.

genus appetivum или affectivum или motivum, и затѣмъ: 1) potentia, 2) habitus и 3) actus. Вопросъ заключался въ томъ, къ какому же роду силъ слѣдуетъ отнести совѣсть: къ genus intellectuale или къ genus appetivum, и что она изъ себя представляетъ: есть ли она potentia или habitus или actus, или не что иное, какъ взаимодѣйствіе всѣхъ вообще душевныхъ силъ и способностей? Но напрасно однако мы стали бы искать болѣе или менѣе опредѣленныхъ отвѣтовъ на эти вопросы—отвѣты на нихъ представляютъ такъ много разнообразныхъ рѣшеній, что мы окончательно запутались бы въ этихъ рѣшеніяхъ, если бы взяли на себя непроизводительный трудъ разобраться въ нихъ. Характеристическою особенностію схоластическаго ученія о совѣсти нужно считать появленіе въ схоластическихъ системахъ новаго слова для понятія совѣсти — synderesis. На всемъ почти протяженіи среднихъ вѣковъ вплоть до новѣйшаго времени мы встрѣчаемъ въ схоластическихъ системахъ раздробленіе библейскаго понятія — *συνείδησις* на два независимо существующіе другъ отъ друга фактора: synderesis и conscientia. Никто не знаетъ и до сихъ поръ, откуда и какъ появилось въ схоластикѣ это новое слово, и на какомъ основаніи оно пріобрѣло тамъ права гражданства и утвердилось въ схоластической наукѣ въ качествѣ извѣстнаго научнаго термина [1]). Несомнѣнно только то, что благодаря этому раздробленію понятія совѣсти — *συνείδησις*, схоластическія изслѣдованія о совѣсти получили, по замѣчанію Шварца [2]), еще болѣе запутан-

---

[1]) Смутное представленіе о происхожденіи этого слова доказывается уже неодинаковымъ способомъ его написанія: то synderesis, то synteresis. Слово *συντήρησις* встрѣчается въ первый разъ у Григорія Назіанзина, orat. 2: *ψυχὴν πρὸς τὸ σῶμα συντήρησις;* оно имѣетъ здѣсь значеніе=сохраненіе. Въ этическомъ смыслѣ оно употребляется впервые у Іеронима (in Ezech. lib. 1. c. 1).

[2]) Ethic. I S. 162.

ный характеръ, тѣмъ болѣе что слова — synderesis и conscientia, *не имѣя въ схоластикѣ болѣе или менѣе устойчивыхъ опредѣленій, понимались* въ разное время неодинаково, а отсюда и логическія отношенія между ними чрезвычайно разнообразились.—Не смотря на все это, нельзя однако не отдать и справедливости схоластикѣ въ томъ отношеніи, что она положила начало первымъ научнымъ опредѣленіямъ понятія о совѣсти. Время схоластики, говоритъ Гассъ [1]), было временемъ особеннаго интереса къ вопросамъ совѣсти и особенно тщательной, хотя и неудачной по своимъ результатамъ, научной разработки этихъ вопросовъ. Ни въ какое иное время мы не встрѣчаемъ столько разсужденій о совѣсти и столько ссылокъ на нее, какъ въ эпоху схоластики; къ сожалѣнію только, схоластическія изслѣдованія о совѣсти, сообразно практическому направленію нравственной религіозной жизни на западѣ, переносились изъ центра понятія совѣсти къ ея периферіямъ, и вопросъ о ней становился эмпирическимъ. Она не разсматривалась въ своей общей истинности, а принималась во вниманіе въ тысячѣ отдѣльныхъ случаевъ.... Ошибка схоластиковъ въ данномъ случаѣ заключалась въ томъ, что они подвергли совѣсть, какъ и многіе другіе предметы маральнаго свойства, чисто внѣшнему разсудочному анализу, и ложно признали ее не болѣе какъ практическимъ силлогизмомъ (syllogismus practicus—Антон. Флор. Summa theol. p. 1. tit. 3. c). Такъ совѣсть и доселѣ разсматривается въ католическихъ системахъ.

Нужно однако замѣтить, что были въ эпоху схоластики и болѣе глубокія религіозныя натуры, такъ называемые мистики, которые интересовались въ своихъ изслѣдованіяхъ о совѣсти не однимъ только логическимъ понятіемъ о ней. Главными представителями такого направленія были Абелярдъ и Бернардъ. Абелярдъ (первый — написавшій самостоятельную этику),

---

[1]) Gass. Указ. моногр. стр. 43

относился съ глубокимъ уваженіемъ къ дѣятельности совѣсти, въ своихъ разсужденіяхъ о ней стремился вызвать тоже уваженіе и въ другихъ; онъ училъ, между прочимъ, что грѣхъ есть ничто иное, какъ дѣятельность противъ совѣсти (Nosce te ipsum. с. 13). Бернардъ разсуждалъ о совѣсти какъ особаго рода принудительной силѣ въ человѣкѣ: суду совѣсти подлежатъ даже безпорочные; голосъ совѣсти — голосъ Божій, призывающій человѣка къ покаянію; покаяніе и воздержаніе служатъ главными средствами воспитанія въ себѣ доброй совѣсти и кто достигаетъ ея, тотъ прославляется наравнѣ съ апостоломъ; свидѣтельство совѣсти это слово духа истины. Свидѣтельство совѣсти увѣряетъ духъ нашъ, что мы дѣти Божіи.

Большое значеніе въ дальнѣйшей разработкѣ нашего вопроса имѣла эпоха реформаціи. Въ данную эпоху ученіе о совѣсти, освободившись отъ оковъ, наложенныхъ на него средневѣковою схоластикою, значительно оживилось. Въ это время выдвинута была идея о правѣ совѣсти. Лютеръ высказывалъ мысль, что не совѣсть существуетъ для права, а, наоборотъ,— право для совѣсти; тамъ же, гдѣ право и совѣсть разнорѣчатъ, необходимо жертвовать первымъ. (Ed. Walch. X, 958). Главное и существенное значеніе совѣсти основывается у Лютера на двоякомъ ея проявленіи, одобряющемъ и осуждающемъ. Когда совѣсть осуждаетъ, у человѣка непосредственно является сознаніе, что онъ грѣшитъ противъ внутренняго, въ его природу вложеннаго нравственнаго закона, который не что иное, есть, какъ законъ Самого Бога (II, 2227, VIII, 2371), и что этимъ онъ—человѣкъ—навлекаетъ на себя гнѣвъ Божій (IV, 649, 681; I, 1058). Осуждающая совѣсть съ ея мученіями и угрызеніями есть непосредственное чувство нравственнаго разлада человѣка съ Богомъ (IV, 653). Въ актѣ совѣсти, такимъ образомъ, Самъ Богъ входитъ въ общеніе съ человѣкомъ (IV, 3; VIII, 2371; XI, 2390; 2884): посему послѣдній связанъ болѣе всего съ своею совѣстію,

чѣмъ съ какимъ либо другимъ нравственнымъ началомъ или властью. Въ актѣ совѣсти совершается постоянное, неизмѣнное снисхожденіе Бога къ человѣку, какъ къ своему творенію. Въ совѣсти человѣка обитаетъ Св. Духъ, и коренится вѣра человѣка въ Бога. Лютеръ строго различаетъ совѣсть отъ врожденнаго человѣку нравственнаго закона: хотя нравственный законъ глубоко внѣдренъ въ сердцахъ людей, но онъ приходитъ въ сознаніе человѣка только при свѣтѣ совѣсти и управляетъ человѣкомъ только въ актѣ совѣсти (II, 2227; VIII, 2371). Совѣсть, такимъ образомъ, не есть нравственный законъ, но только—свидѣтельство, показаніе (das Zeugniss) объ этомъ законѣ. Совѣсть не есть то, что происходитъ и дѣйствуетъ въ нашемъ сердцѣ, а—то, что созерцаетъ, наблюдаетъ и высказываетъ сужденіе по поводу происходящихъ въ сердцѣ движеній и волненій, согласныхъ или несогласныхъ съ нравственнымъ закономъ. Дѣло совѣсти, согласно ученію ап. Павла (Римл. 2, 15), заключается, кромѣ свидѣтельствованія о нравственномъ законѣ, также и въ произнесеніи приговора, обвиняющаго или оправдывающаго человѣка въ его нравственныхъ дѣяніяхъ. Совѣсть, такимъ образомъ, занимаетъ среднее положеніе между нравственнымъ закономъ, какъ выраженіемъ Божественной воли, и волею самого человѣка, свидѣтельствуя о томъ, нормально ли, въ томъ или другомъ случаѣ, отношеніе между Богомъ и человѣкомъ или ненормально, соотвѣтствуетъ ли данный поступокъ человѣка Божественной волѣ или не соотвѣтствуетъ, и заслуживаетъ ли онъ одобреніе или порицаніе (XIX, 1887. См. объ этомъ—Hofmann. Die Lehre vom Gewissen § 6, стр. 51—52.—По Меланхтону (Definitiones theologiae) совѣсть есть практическій силлогизмъ, гдѣ бо́льшая посылка есть lex, а меньшая и заключеніе—частный поступокъ, одобряемый или порицаемый совѣстію. Здѣсь выдвигается идея закона, а совѣсть разсматривается какъ дѣятельность—actus. Кальвинъ училъ, что совѣсть есть непосредственное

сознаніе о тѣсной нравственной связи человѣка съ Богомъ: откуда — постоянное стремленіе въ человѣкѣ —чтить Бога и проводить свято жизнь (act. 3, 19, 16). Особенность ученія о совѣсти Кальвина и реформатовъ заключается въ томъ, что они смотрятъ на нее, какъ на нѣчто существеннѣйшее въ духѣ человѣка.

Если взять догматическое ученіе этой эпохи у Лютера и реформатовъ, то въ ихъ системахъ идея совѣсти упоминается въ 3-хъ пунктахъ. 1) Тамъ, гдѣ идетъ рѣчь о Богопознаніи естественномъ; 2) въ разсужденіи о первобытномъ состояніи Адама и Евы (у Лютера рѣчь о совѣсти идетъ въ данномъ случаѣ тамъ, гдѣ говорится о состояніи первыхъ людей по паденіи; у реформатовъ же, наоборотъ,—до паденія, такъ какъ у нихъ высказывается мысль, что первымъ людямъ отъ начала созданія свойственны нормы добра и зла (conscientia); 3) въ отдѣлѣ сотеріологіи, гдѣ между прочимъ идетъ рѣчь объ очищеніи и возстановленіи совѣсти.

Однако въ теоретическомъ отношеніи эпоха реформаціи въ дѣлѣ ученія о совѣсти дала очень мало. Важно, впрочемъ, то, что реформація дала импульсъ ученію о нравственности, т. е. положила ему начало и заложила основаніе. Даней, реформатъ, первый изложилъ ученіе о нравственности въ отдѣльности отъ догматики въ Ethic. Christ. libri tres. Импульсъ, данный реформаціею ученію о нравственности. оживилъ и философское ученіе о томъ же предметѣ—главнымъ образомъ въ лицѣ философа Канта съ его ученіемъ о долгѣ и совѣсти.

Главная и существенная заслуга реформаціи въ дѣлѣ нравственнаго ученія и въ частности ученія о совѣсти заключалась, по мнѣнію Гофмана (монографія стр. 57, 58), въ стремленіи освободить это ученіе отъ мертвыхъ, застывшихъ въ своей неподвижности, научныхъ формъ схоластики, перенести его ближе къ человѣческому сердцу, оживить его и дать ему больше простора.

Въ католической церкви процвѣтала между тѣмъ іезуитская мораль, которая совершенно, кажется, извратила всѣ понятія нравственнаго свойства. Понятіе о совѣсти уродовалось въ римской церкви не только подъ вліяніемъ ученія о пробабилизмѣ, но и вообще подъ вліяніемъ сильно укоренившейся тамъ порочности и развращенности духовенства и крайней шаткости сужденій католической церкви о нѣкоторыхъ нравственныхъ поступкахъ. Намъ нѣтъ особенной надобности распространяться здѣсь о крайней нечистоплотной въ нравственномъ отношеніи католической богословской литературѣ этого періода. Достаточно указать на извѣстное въ то время произведеніе—Medulla theologiae moralis Бузенбаума (1600—1688 г.), ректора іезуитской коллегіи въ Мюнстерѣ. Это сочиненіе имѣло болѣе 60-ти изданій. Оно было расширено іезуитомъ Лакруа (1707 г.), Монтаузеномъ (1729 г.) и Альфонсо де Лигоріо (Римъ. 1757 г.). По нравственнымъ правиламъ, изложеннымъ въ этой книгѣ, дозволялось, напримѣръ, цареубійство, и когда впослѣдствіи на этомъ основаніи Даміенъ сдѣлалъ покушеніе на жизнь Людовика XV-го, книга эта была, наконецъ, осуждена и публично сожжена въ Тулузѣ. Католическая церковь, остерегалась, правда, явно отожествлять свою мораль съ безнравственною большею частію моралью іезуитовъ, но это не мѣшало однако представителямъ римской церкви высказывать крайне уродливыя въ нравственномъ смыслѣ и въ высшей степени наивныя нравственныя сужденія. Насъ не должно удивлять поэтому, что по поводу извѣстнаго также въ то время сочиненія (summa casuum) Sanchez'a, преимущественно занимавшагося разными скабрезными въ нравственной или вѣрнѣе — въ безнравственной области вопросами, епископскій цензоръ наложилъ резолюцію, которая гласила: summa voluptate perlegi!

Въ XVIII вѣкѣ ученіе о совѣсти стало замѣтно оживляться отчасти въ лицѣ нѣмецкихъ моралистовъ,

а главнымъ образомъ въ лицѣ нѣмецкихъ философовъ. Если объективность въ области моральныхъ изслѣдованій была отличительною чертою XVII-го вѣка, то XVIII-е стол. въ этомъ отношеніи нужно считать, по мнѣнію Гофмана (моногр. стр. 60), преимущественно вѣкомъ субъективнаго направленія въ моральной наукѣ. Представителемъ этого направленія можно считать нѣмецкаго богослова Шпенера (Spener—1635—1705). У него происходили между прочимъ, собранія, имѣвшія нравственно-религіозную цѣль; и онъ сдѣлался основателемъ піэтизма. Онъ стремился обосновать христіанство не на внѣшнихъ только объективныхъ нормахъ, а на субъективныхъ началахъ возрожденной и обновленной въ христіанствѣ совѣсти. У Шпенера лично не обозначаются еще крайности этого субъективизма. Его піэтизмъ коренился главнымъ образомъ на почвѣ изученія и толкованія Библіи, и здѣсь находилъ для себя извѣстныя нормы и границы. Иначе заявилъ себя піэтизмъ у послѣдователей Шпенера, которые пренебрегали богословской наукой: ихъ піэтизмъ перешелъ впослѣдствіи въ аскетическій ригоризмъ, и понятіе о совѣсти явилось тамъ совершенно несовмѣстимымъ съ идеей христіанской евангельской свободы. Буддей (Buddeus) стремился поставить піэтизмъ въ связь съ христіанской богословской наукою (Instit. theol. mor.); но, подвергая научному изслѣдованію вопросъ о совѣсти, онъ поставилъ вопросъ о ней на почву исключительно логическихъ аргументацій. Мосгеймъ (Mosheim, Sittenlehre der h. Schrift) основывалъ свои разсужденія о совѣсти на почвѣ св. Писанія. Онъ высказывался противъ распространеннаго въ его время воззрѣнія на совѣсть, какъ на результатъ исключительно познавательной, разсудочной способности человѣка (syllogismus practicus in intellectu) и относилъ совѣсть всецѣло въ сферу воли. Мосгеймъ видѣлъ въ совѣсти стремленіе воли произносить приговоръ надъ поведеніемъ человѣка: хорошо оно, или дурно, достойно осужденія или безупречно (Sittenlehre III, s. 230). Мас-

штабомъ подобныхъ сужденій воли о нравственной дѣятельности человѣка является, по Мосгейму, нравственный законъ, или, вѣрнѣе, свойственное человѣку познаніе объ этомъ законѣ (s. 220). Крузіусъ (Crusius, Moraltheol.) признаетъ въ человѣкѣ существованіе высшей основной потребности, въ силу которой является въ людяхъ склонность къ познанію Божественнаго закона и сообразованію съ нимъ своей нравственной жизни. Совѣсть же есть не что иное, какъ ясное и отчетливое представленіе о Божественномъ законѣ и добродѣтели человѣка (Moraltheol. I, § 41. 42).

Въ Англіи, между тѣмъ, съ половины 17-го вѣка, подъ видомъ и именемъ деизма распространялось въ области философіи и морали эмпирическое направленіе, которое стремилось изгнать изъ міра сначала Бога, а затѣмъ и совѣсть. Представителями и выразителями англійскаго деизма были: Гоббесъ (1588—1679 г.) и Лордъ Шефстбюри (1581—1648). Гоббесъ понятіе о добрѣ и злѣ считалъ дѣломъ личнаго мнѣнія каждаго человѣка, дѣломъ его личнаго чувства и опыта. Опасность же, какую могло представлять подобное толкованіе нравственнаго закона для общественнаго порядка и спокойствія, государство, по мнѣнію Гоббеса, могло легко устранять при помощи положительныхъ государственныхъ законовъ. Гоббесъ въ своей „системѣ политическаго абсолютизма“ высказываетъ мысль, что государство въ правѣ узаконять даже религію и нравственность, такъ что правильна только та религія и хороша только та нравственность, которыя признаются и одобряются государствомъ!! Шефстбюри признаетъ въ человѣкѣ только одно неопредѣленное инстинктивное чувство справедливости, которое не заключаетъ въ себѣ какого либо критерія положительной истины. Юмъ считаетъ нравственность, подобно Гоббесу, дѣломъ личнаго чувства каждаго человѣка; а такъ какъ чувство измѣнчиво, то нельзя изъ требованій его вывести основныя начала нравственности, и Юмъ въ своей философіи дѣйствительно и

не устанавливаетъ какого либо общаго, основного принципа нравственной дѣятельности. Локкъ вовсе отрицаетъ прирожденность въ людяхъ того нравственнаго начала, которое мы называемъ совѣстью. Гутчесонъ почти отожествляетъ чувство нравственности съ прирожденнымъ человѣку чувствомъ красоты.

Англійскій деизмъ былъ еще, впрочемъ, можно сказать, очень скроменъ въ сравненіи съ деизмомъ французскимъ, который крайнею вздорностью и распущенностью своихъ нравственныхъ сужденій далеко оставилъ за собою деизмъ англійскій. Если въ англійскомъ деизмѣ вопросъ о совѣсти, вообще мало служившій предметомъ изслѣдованія, не находилъ для себя надлежащей научной оцѣнки, то французскій деизмъ, съ его крайне легкомысленнымъ характеромъ „salon-conversation“, совершенно отвернулся отъ вопроса о совѣсти, какъ отъ мертваго тѣла, какъ отъ мертвой, отжившей мечты, о которой стыдно было серьезно разсуждать въ такой просвѣщенный вѣкъ, каковымъ былъ для Франціи (да и не для нея одной) 18 вѣкъ съ его кумиромъ—Вольтеромъ. Французскій атеистическій матеріализмъ, отвергавшій вѣру въ Бога, какъ давно отжившій предразсудокъ, долженъ былъ уже въ силу логической необходимости дать полную отставку и совѣсти. Руссо, впрочемъ, говоритъ еще объ естественной совѣсти. „Природное влеченіе человѣческаго сердца къ добродѣтели есть естественная совѣсть, и разумъ научаетъ человѣка слушаться ея голоса“. Но въ сущности то, что Руссо разумѣетъ подъ словами „естественная совѣсть“, далеко не есть совѣсть. Вольтеръ критеріемъ добра и зла считаетъ принципъ общественнаго блага. Де-ла-Метръ отрицаетъ въ человѣкѣ нравственное сознаніе. Чувство раскаянія, по его мнѣнію, просто человѣческая выдумка: вольно-же выдумывать людямъ разныя глупости и затѣмъ съ серьезнымъ видомъ всюду носиться съ ними и даже страдать отъ нихъ! Никакого нравственнаго закона не существуетъ, а существовалъ всегда и существуетъ одинъ

только естественный законъ, сущность котораго заключается для человѣка въ томъ, чтобы слѣдовать своимъ естественнымъ склонностямъ и побужденіямъ! Наконецъ Мирабо (Système de la nature) проповѣдывалъ, что всѣ мысли и желанія человѣка сводятся только къ извѣстнымъ мозговымъ возбужденіямъ; проявленія же такъ называемой совѣсти суть не что иное, какъ болѣзненныя состоянія того же, чрезмѣрно только возбужденнаго и раздраженнаго, мозга. Гигіэна или наука о здоровьѣ человѣческаго тѣла даетъ вѣрный рецептъ для возстановленія и воспитанія въ себѣ доброй совѣсти.

Нѣмецкій народъ имѣлъ въ себѣ еще достаточно серьезнаго и глубоко національнаго чувства нравственности и благопристойности, чтобы позволить допустить у себя что нибудь подобное легкомысленной и часто непристойной литературѣ французскихъ экциклопедистовъ. Нѣмецкая философія прокладывала себѣ дорогу путемъ нелегкой, сосредоточенной и въ высшей степени серьезной умственной работы. Отцами нѣмецкой философіи являются Спиноза и Лейбницъ. Основной задачей ихъ философіи служили вопросы о познаніи, съ Канта сдѣлавшіеся центромъ, около котораго вращались другіе философскіе вопросы. Провѣрить степень достовѣрности человѣческаго познанія, изслѣдовать его истинныя основанія, привести въ ясность и установить тѣ принципы, при помощи которыхъ человѣческое познаніе можетъ достигать своей цѣли—истины—составляло главную задачу названныхъ философовъ, опредѣляя сообразно этому и постановку въ ихъ философіи вопроса о совѣсти и главное направленіе въ его изслѣдованіи. До Канта нѣмецкіе философы еще мало сдѣлали въ дѣлѣ уясненія вопроса о совѣсти, а держались раціонализма. Спиноза, напримѣръ, считалъ мученія и угрызенія совѣсти за самообманъ и иллюзію человѣка, а раскаяніе и сожалѣніе о совершенномъ дурномъ поступкѣ—за безразсудство.

Съ Канта (1724—1804) начинается новая эпоха для ученія о совѣсти. Въ общихъ чертахъ взглядъ Канта на совѣсть и долгъ можно продставить въ слѣдующемъ видѣ. Кантъ различалъ міръ сущностей и міръ явленій: одинъ умопостигаемый, другой—эмпирическій. Долгъ онъ относилъ онъ къ міру умопостигаемому, а совѣсть — къ опытному, эмпирическому. Онъ говоритъ, что долгъ относится къ жизни духа постольку, поскольку дѣло касается умопостигаемаго; въ противномъ случаѣ, т. е. когда дѣло касается опыта, выступаетъ совѣсть, которая относится къ области чувства. Совѣсть есть выраженіе умопостигаемаго въ области эмпирическаго; отсюда она есть принадлежность только человѣка, какъ существа духовно-тѣлеснаго, у безтѣлесныхъ же—долгъ, а не совѣсть. Кантъ указываетъ, что идея совѣсти совпадаетъ съ тѣмъ, что̀ называется одобреніемъ и порицаніемъ; голосъ порицанія особенно сильно высказывается въ совѣсти,— онъ говоритъ человѣку: „ты худъ не только въ данномъ случаѣ, но и всегда и никогда не исправишься!“ Ближайшимъ образомъ Кантъ опредѣляетъ совѣсть какъ практическій разумъ, всегда напоминающій человѣку его обязанность слѣдить за законностью своихъ поступковъ, вслѣдствіе чего человѣкъ или считаетъ себя правымъ въ своихъ дѣйствіяхъ или же виновнымъ (Tugendlehre. IX, 248). Тоже самое почти говорилъ о совѣсти и Фихте; именно совѣсть по Фихте есть непосредственное, не основанное на какомъ либо внѣшнемъ авторитетѣ, опредѣленное сознаніе нашей обязанности. Итакъ, и по Канту, и по Фихте, въ наиболѣе общихъ своихъ обнаруженіяхъ совѣсть является какъ начало, представляющее собою идею различія между добромъ и зломъ, справедливымъ и несправедливымъ, тѣмъ, что̀ есть, и что̀ должно быть. Въ этихъ опредѣленіяхъ, очевидно, совѣсть является какъ начало, регулирующее человѣка въ его спеціально нравственной дѣятельности, при чемъ, по Канту и Фихте, совѣсть мотивируетъ нравственную дѣятельность чело-

вѣка сама по себѣ, безъ всякаго отношенія къ религіозной сторонѣ духовной жизни человѣка: всякое положительное содержаніе религіи, судя по этимъ опредѣленіямъ, не имѣетъ отношенія къ совѣсти и воспринимается какъ чистое знаніе. — Кантъ и Фихте признавали въ совѣсти непосредственное сознаніе человѣка о его нравственномъ долгѣ, Гегель напротивъ отвергъ эту субъективную точку зрѣнія на совѣсть и стремился обосновать понятіе о ней на совершенно объективныхъ началахъ. Онъ вообще отрицалъ достоинство личной совѣсти, а ставилъ на мѣсто ея авторитетъ совѣсти общественной, какъ онъ проявляется въ болѣе совершенной формѣ человѣческаго общества—въ государствѣ.—Гербартъ стремился этику подвести подъ начала эстетики; совѣсть, по Гербарту, есть не что иное, какъ нравственно-эстетическое чувство или нравственно-естетическое сужденіе. Шлейермахеръ основывалъ понятіе о совѣсти исключительно на почвѣ религіи — въ противоположность Канту и Фихте, которые, какъ мы видѣли, относили совѣсть къ спеціально нравственной дѣятельности человѣка. Рѣзкая односторонность Канта и Шлейермахера въ томъ отношеніи, что первый разсматривалъ совѣсть исключительно съ нравственной, а послѣдній исключительно съ религіозной точки зрѣнія, не могла, по мнѣнію Гофмана (моногр. 68 стр.) не служить для послѣдующихъ работъ по этому вопросу нѣкоторымъ указаніемъ, что истинное понятіе о совѣсти необходимо должно совмѣщать въ себѣ нераздѣльно какъ этическій, такъ и религіозный моментъ.

Предметомъ болѣе глубокаго изслѣдованія вопросъ о совѣсти сдѣлался лишь въ новѣйшее время. Наше время, по весьма справедливому замѣчанію профессора Олесницкаго [1]), во многихъ отношеніяхъ напоминаетъ

[1]) М. Олесницкій. Изъ системы христіанскаго нравоученія. Кіевъ. 1896 г. стр. 115.

время броженія въ языческомъ мірѣ предъ пришествіемъ Спасителя. Потому-то за послѣднее время настоящаго столѣтія появился на западѣ цѣлый рядъ монографій и изслѣдованій по вопросамъ о совѣсти, составляющій какъ-бы продолженіе начатаго еще въ древнеримскомъ мірѣ движенія въ пользу ученія о совѣсти. Многое, конечно, сдѣлано въ этихъ монографіяхъ для уясненія понятія совѣсти, но многое остается еще сдѣлать. По сознанію и самихъ западныхъ ученыхъ вопросъ о совѣсти далеко еще не исчерпанъ и далеко не рѣшенъ въ появившихся монографіяхъ; все же онъ и доселѣ является еще мало выясненнымъ, и проблема совѣсти остается открытою [1]).

При обзорѣ новѣйшей литературы по вопросу о совѣсти насъ прежде всего и болѣе всего поражаетъ удивительное разнообразіе опредѣленій совѣсти: можно смѣло сказать, что сколько за послѣднее время появилось изслѣдованій о совѣсти, столько же дано и самыхъ разнообразныхъ опредѣленій ея. Всѣ ученые почти единодушно признаютъ громадное значеніе совѣсти въ религіозно-нравственной жизни человѣка, всѣ признаютъ и то, что совѣсть есть сила духовная, но какая именно эта сила, и въ чемъ заключается ея сущность — объ этомъ мнѣнія ученыхъ крайне разнорѣчивы. Одни считаютъ ее какой-то сверхъестественной силой въ человѣкѣ, другіе видятъ въ ней идеальное „я“ человѣка, третьи называютъ ее нравственнымъ чувствомъ, нравственнымъ инстинктомъ въ человѣкѣ; нѣкоторые относятъ ее къ совершенствамъ разума, воли, и т. д. и т. д. Нимироверъ дѣлитъ существующія научныя теоріи совѣсти на 4 группы: 1) абсолютныя (absolute), 2) волевыя (voluntarische), 3) интеллектуальныя (intellectuelle) и 4) интеллектуально-волевыя (voluntarisch-intellectualistische) [2]). 1) Абсолютныя тео-

---

[1]) Норре. Указ. соч. 329 стр.

[2]) Dr. J. Niemirower. Der Zusammenhang von Willensfreiheit Gewissen, Belohnung und Strafe. Bern. 1896 г. Zweites Kapitel. § 3'

ріи понимаютъ совѣсть метафизически, какъ непостижимое и необъяснимое Божественное начало въ людяхъ, или какъ голосъ Божій въ человѣкѣ. 2) Волевыя теоріи разсматриваютъ совѣсть какъ феноменъ въ области чувства и воли человѣка; эти теоріи объясняютъ совѣсть какъ проявленіе въ человѣкѣ чувства сожалѣнія и раскаянія въ совершенномъ дурномъ поступкѣ, или какъ выраженіе чувства страха наказанія за этотъ поступокъ, или, наконецъ, какъ выраженіе того и другого чувства вмѣстѣ. 3) Интеллектуальныя теоріи относятъ совѣсть къ рефлектирующей способности человѣка, при помощи которой у него вырабатывается постепенно убѣжденіе, что совершенный дурной поступокъ или преступленіе прежде всего отражается тѣми или другими вредными послѣдствіями на самомъ же преступникѣ и, слѣдовательно, въ интересахъ самого же преступника благоразумнѣе было бы вовсе не совершать подобнаго поступка. 4) Интеллектуально-волевыя теоріи совѣсти смотрятъ на нее какъ на продуктъ воспитанія, какъ на реакцію извѣстныхъ нравственныхъ правилъ и добрыхъ навыковъ воли человѣка противъ совершенія безнравственныхъ поступковъ.

Абсолютныя теоріи совѣсти усматриваютъ въ ней особенную привиллегію человѣка сравнительно съ другими живыми существами, видятъ въ ней неоцѣненное сокровище, которымъ человѣкъ владѣетъ искони, и которое одинаково присуще всѣмъ людямъ. Волевыя теоріи отрицая абсолютность въ людяхъ совѣсти и ея идеальность; видятъ въ совѣсти только выраженіе страха предъ ожидающимъ преступника, какъ члена общества, наказаніи со стороны общественныхъ законовъ, выраженіе боязни подпасть презрѣнію со стороны общества и общественнаго мнѣнія, выраженіе поздняго сожалѣнія или раскаянія въ совершенномъ дурномъ поступкѣ, — раскаянія, которое обыкновенно начинаетъ мучить человѣка, послѣ того какъ въ немъ остынетъ страсть и явится обычная способность хладнокровнаго разсужденія. Интеллектуальныя теоріи, относя

явленія совѣсти къ сферѣ человѣческаго разсудка, думаютъ этимъ поднять ихъ значеніе. Необходимость, съ которою акты совѣсти въ каждомъ человѣкѣ проявляются, интеллектуальныя теоріи надѣются объяснить чисто логическою дѣятельностью разума, или, вѣрнѣе, извѣстною проницательностью человѣка, который изъ чисто эгоистическихъ побужденій считаетъ болѣе благоразумнымъ не совершать того или другого поступка, какъ могущаго невыгодно отразиться на его собственномъ благосостояніи. Интеллектуально-волевыя теоріи стремятся совмѣстить въ совѣсти разсудочный элементъ вмѣстѣ съ волевымъ. По этимъ теоріямъ человѣкъ рождается безъ совѣсти, но въ теченіе жизни, подъ вліяніемъ воспитанія и житейскаго опыта, пріобрѣтаетъ извѣстныя нравственныя правила, извѣстныя личныя качества, которыя затѣмъ уже господствуютъ и надъ его интеллектомъ и надъ его волею.

Интеллектуально-волевыя теоріи находятъ для себя болѣе ясное и развитое выраженіе у Паульсена (въ духѣ главнымъ образомъ дарвинистическаго ученія). По Паульсену (Einleitung. i. d. Philos., s. 439, 440), явленія совѣсти могутъ быть объяснены слѣдующимъ образомъ. — „Какъ въ жизни животныхъ для каждаго индивидуума изысканіе необходимыхъ и полезныхъ средствъ для поддержанія и благосостоянія жизни совершается чрезъ инстинктъ, такъ въ жизни человѣка это совершается при помощи привычекъ и навыковъ. Инстинктъ для животныхъ есть тоже самое, что для людей привычки и навыки, пріобрѣтаемые путемъ воспитанія и жизненнаго опыта. Но человѣкъ однако отличается отъ животныхъ въ данномъ случаѣ тѣмъ, что, тогда какъ инстинктъ развивается и управляетъ животными слѣпо и вполнѣ для нихъ безсознательно, у человѣка привычки создаются большею частію сознательно, такъ что ихъ можно объяснить какъ инстинктъ, входящій въ область сознательнаго, или, короче, какъ сознательный инстинктъ. Этотъ-то сознательный инстинктъ и образуетъ совѣсть. Совѣсть, такимъ обра-

зомъ, по крайней мѣрѣ въ своемъ происхожденіи, есть не что иное, какъ сознательное усвоеніе человѣкомъ извѣстныхъ привычекъ, извѣстныхъ общественныхъ приличій и обычаевъ. На болѣе высокой степени развитія совѣсть принимаетъ, конечно, новую форму и новый видъ и является здѣсь въ качествѣ извѣстнаго жизненнаго идеала, который можетъ даже возвыситься и господствовать надъ усвоенными человѣкомъ привычками и общественными обычаями. Но первоначально совѣсть все же есть не болѣе какъ только нравственный инстинктъ, который заявляетъ себя въ людяхъ до совершенія и еще сильнѣе по совершеніи извѣстнаго безнравственнаго поступка. Совѣсть, говоритъ Паульсенъ, можно понимать, какъ „реакцію постоянно дѣйствующаго соціальнаго культурно-развитаго нравственнаго инстинкта въ человѣкѣ противъ грубыхъ и низменныхъ наклонностей и проявленій его натуры, дѣйствующихъ въ человѣкѣ, хотя и не постоянно, но по временамъ очень сильно“. Мы не будемъ вдаваться въ критику подобныхъ теорій и перейдемъ къ обзору сочиненій современной богословской литературы, гдѣ рѣшается вопросъ о совѣсти.

На первомъ планѣ, въ числѣ научныхъ изслѣдованій по этому вопросу, мы, конечно, должны бы были поставить объемистыя, цѣльныя и въ высшей степени серьезныя изслѣдованія—монографіи по вопросу о совѣсти нѣмецкихъ ученыхъ: Гофмана (1866 г.), Гасса (1869 г.), Гоппэ (1875 г.), Ричля (1876 г.), Кёлера (1878 г.), но, слѣдуя въ данномъ случаѣ хронологическому порядку, мы должны упомянуть прежде о нѣкоторыхъ болѣе раннихъ по времени трудахъ въ этой области.

Беккъ Beck (Einleitung in's System der christl Lehre 1838 г. и—Umriss der bibl Seelenlehre 1843 г.)[1]),

---

[1]) Изъ болѣе ранняго періода времени Schenkel (въ статьѣ Real-Encyclop. Gerzog. Gewissen. 142 стр.) отмѣчаетъ слѣдующихъ авторовъ: Hermes'a (Lehre vom Gewissen), Cramer'a (Ab-

разсуждая о совѣсти на почвѣ библейскихъ воззрѣній, находитъ, что совѣсть есть средоточный пунктъ духовной жизни человѣка, — пунктъ, въ которомъ главнымъ образомъ коренится вѣра человѣка (1 Тим. 3, 9; срав. 1, 19), центръ, которымъ опредѣляется направленіе, характеръ и назначеніе нашей жизни. Въ совѣсти также коренится первоначально идея истины, но при этомъ совѣсть обладаетъ идеею истины не въ формѣ только сознанія или чувства, (что имѣютъ до нѣкоторой степени и животныя), но, такъ сказать, абсолютно и безусловно [2]). Въ противоположность Бекку, Роте (Theologisch. Ethic. 1845 г. I, s. 563) стремится обосновать понятіе о совѣсти, независимо отъ библейскихъ воззрѣній, на почвѣ исключительно умозрительнаго богословія. Въ своихъ изслѣдованіяхъ Роте пришелъ къ результату, что совѣсть есть вообще религіозная потребность (Trieb), или въ широкомъ смыслѣ Божественная дѣятельность въ людяхъ въ ея пассивной формѣ.—Еще болѣе расширялъ значеніе совѣсти Шенкель (Real-Encyclop. Gerzog'a. 5 Bd. 130 s.). Онъ считалъ совѣсть религіозно-нравственнымъ центральнымъ органомъ человѣческаго духа и приписывалъ ей такое широкое значеніе въ духовной жизни, что вводилъ въ область ея (совѣсти) многіе религіозно-нравственные факторы и функціи личной жизни, которые

---

handlung über die Lehre von Gewissen — въ Beiträgen zur Beforderung theologischer und anderer wichtiger Kentnisse... von Kielischen Gelehrten, 4), Mosheim'a (Sittenlehre III, 209 ff.) Reinhard'a (System. d. Christ. Moral. I, 262) Ammon'a (Handbuch der Christ. Sittenl.) Staudlin'a (Geschichte der Lehre vom Gewissen 1824 г.).

[2]) На почвѣ библейско-психологическихъ изслѣдованій основываются также воззрѣнія на совѣсть Harless'a (Christl. Ethic. 1842 г. и нов. изд. 1864 г.), Delitzsch'a (System der bibl. Psycholog. 1845 г.), Güder'a («Die Lehre vom Gewissen nach der Schrift». Stud. und Krit. 1857 г. 2. H. s. 245—296), Zezschwitz'a (Profangräcität und biblischer Sprachgeist. 1859 г.), Weber'a («Die Lehre vom Gewissen». Zeitschrift fur Protestantismus und Kirche. 1860 г. 2 H.).

лучше было бы разсматривать отдѣльно. Шенкель написалъ даже „догматику съ точки зрѣнія совѣсти“ (Christl. Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens. 1858 г.). Слишкомъ широкое и слишкомъ общее значеніе придавалъ совѣсти также и Шлоттманъ, который видѣлъ въ совѣсти полный и организованный законъ, имѣющій всегда и у всѣхъ одинаковое и равное содержаніе («über den Begriff des Gewissens». Deutsche Zeitschr. 1859. Nr. 13—15).

Первымъ несомнѣнно серьезнымъ трудомъ по вопросу о совѣсти является въ нѣмецкой богословской литературѣ монографія Гофмана [1]). Онъ разсматриваетъ совѣсть какъ непосредственное обращеніе Божественнаго Духа съ грѣшнымъ человѣкомъ, и старается въ актѣ совѣсти выяснить отношеніе религіознаго и нравственнаго началъ (см. напр. 69 стр.). Довольно обширный (285 стр.) и многосторонній трудъ Гофмана представляетъ опытъ рѣшенія вопроса о совѣсти главнымъ образомъ съ библейской точки зрѣнія, и въ этомъ отношеніи является, можно сказать, единственнымъ трудомъ въ нѣмецкой литературѣ: прочія монографіи по этому вопросу или вовсе игнорируютъ библейскую точку зрѣнія, или удѣляютъ ей, сравнительно, очень немного вниманія.—Гассъ, написавшій также довольно обширную монографію о совѣсти [2]), разсматриваетъ совѣсть болѣе съ психологической точки зрѣнія. Стараясь главнымъ образомъ установить психологическое начало совѣсти, Гассъ находитъ его въ непосредственномъ свидѣтельствѣ нравственнаго чувства. „По непосредственному свидѣтельству нравственнаго чувства, въ отдѣльныхъ людяхъ появляются сначала неясные опыты, изъ которыхъ далѣе инстинктивно образуются правила; эти правила сопоставляются и сравниваются съ правилами другихъ лицъ и при посредствѣ этого сравненія обра-

---

[1]) Goffmann. Die Lehre von dem Gewissen (1866 г.).

[2]) Gass. Die Lehre vom Gewissen (1869 г. 228 стр.).

зуется ясно сознанный законъ — это и есть совѣсть“ (Gass. die Lehre vom Gewissen. V) [1]).

Гоппе—(Hoppe,—Das Gewissen 1875 г.) изслѣдуетъ вопросъ о совѣсти исключительно съ психологической стороны, и опредѣляетъ совѣсть вообще какъ сумму добрыхъ наклонностей и расположеній человѣка и соединенныхъ съ ними пріятныхъ чувствованій (336 стр.). Угрызеніе совѣсти и непріятное чувство попранныхъ благожелательныхъ наклонностей, по Гоппе, одно и тоже (180—186 стр.). но это, конечно, только видимость, поставившая Гоппе въ его опредѣленіи понятія о совѣсти на совершенно ложную точку зрѣнія (См. объ этомъ Попова — „Естественный нравственный законъ“ 1897 г. стр. 193—195).

Кёлеръ (Kähler) въ своей монографіи о совѣсти (Das Gewissen. Die Entwickelung seiner Namen und seines Begriffes. Geschichtliche Untersuchung zur von der Begründung der sittlichen Erkentniss. 1878 г.), какъ можно уже судить и по заглавію его труда, даетъ главнымъ образомъ историческій очеркъ ученія о совѣсти (1 гл. 1—216 стр.). Въ его сочиненіи отводится не мало мѣста изложенію библейскаго—новозавѣтнаго ученія о совѣсти (2 глава, 216—338 стр.), и эта часть сочиненія носитъ характеръ чисто экзегетическій. Что касается опредѣленія Колеромъ понятія о совѣсти, то это послѣднее, благодаря исторической точкѣ зрѣнія автора на предметъ, слишкомъ неясно и слишкомъ неопредѣленно: оно совершенно теряется у Колера въ сложной и запутанной исторіи вопроса.—У Мартенсена (Martensen, «Die Autonomie menschlichen Selbstbewüstsein» 1844 г. «Christliche Ethic.» 1871—1878 г.) мы находимъ много прекрасныхъ и глубокахъ мыслей о совѣсти, но Мартенсенъ изображаетъ явленія совѣсти болѣе въ поэтической, чѣмъ въ строго научной формѣ;

---

[1]) Въ нашей литературѣ отчасти подобный же взглядъ проводится въ „Ученіи о нравственности“ І. Янышева (37—38 стр.).

кромѣ того его воззрѣнія на совѣсть отличаются характеромъ мистичности: совѣсть, по нему есть нѣчто выходящее за предѣлы человѣческой души, голосъ Самого Бога, возвѣщающаго намъ нравственный законъ (Christl. Ethic. 498 стр. ср. Нравств. Богосл. Архим. Платона §§ 15, 16). Этимъ же недостаткомъ отличается отчасти и представленіе о совѣсти Шарлинга (Scharling Christliche Sittenlehre. 1892 г. Das Gewissen. 138—152 стр.), усматривающаго въ ней идеальное „я“ человѣка, въ которомъ первобытный Образъ Божій открываетъ свою судящую силу (стр. 138) [1]). Но всѣ эти и подобныя изслѣдованія о совѣсти съ ихъ разнообразными опредѣленіями ея понятія не даютъ о ней рѣшительнаго никакого болѣе или менѣе яснаго и отчетливаго представленія. Каждое изъ этихъ опредѣленій опирается на тѣ или другіе факты проявленія совѣсти; но факты эти большею частью односторонни, и потому не могутъ внушить твердаго убѣжденія въ правильности высказываемаго мнѣнія. И вотъ въ трактатахъ о совѣсти мы читаемъ тирады въ родѣ нижеслѣдующихъ.

---

[1]) Кромѣ указанныхъ здѣсь монографій, изслѣдованіе о совѣсти можно найти въ слѣдующихъ сочиненіяхъ нѣмецкихъ авторовъ: 1) Vilmar. Theologische Moral. 1871 г. 2) Luthardt. Zur Ethic, 1888 г. 3) Kübel. Christliche Ethic. 1896 г. 4) Niemirower. Der Zusammenhang von Willensfreiheit, Gewissen Belohnung und Strafe. Bern. 1896 г. 5) Schubert. Ueber das Gewissen. 1896 г. 6) Autorität und Gewissen. Verlag der Buchhandlung des Evang. Bundes von C. Brann. Leipzig. 1896 г. 7) Oppenheim. Das Gewissen. Basel. 1898 г. 8) Georg Polonsky. Gewissen, Ehre und Verantwortung. München 1898 г. 9) Gerloff. Das Gewissen und der Erziehung Gewissenhafligkeit. 1898 г. и проч. Въ русской литературѣ о совѣсти можно читать въ слѣдующихъ сочиненіяхъ: Янышевъ. Православно-христіанское ученіе о нравственности 1887 г. Поповъ. Естественный нравственный законъ. Серг. Посадъ. 1897 г. Олесницкій. Изъ системы христіанскаго нравоученія. Кіевъ. 1896 г. Кипарисовъ. О свободѣ совѣсти. Москва 1883 г. Владиславлевъ. Психологія. Спб. 1881 г. Вундтъ. Основанія физіологической психологіи и проч.

„Совѣсть! Могущественное слово, говоритъ Гоппе, означающее нѣчто грозное, нѣчто величественное, что обитаетъ въ груди, въ сердцѣ, въ душѣ человѣка. Но не мечта ли это, не химера ли, которая до сихъ поръ обольщаетъ людей, заставляя ихъ соединять съ словомъ „совѣсть“ такія представленія, которыя повергаютъ ихъ въ страхъ и въ продолженіе тысячелѣтій неизмѣнно терзаютъ ихъ мученіями, вселяя въ ихъ душу безпокойство и трепетъ и доставляя имъ огорченія? Быть можетъ все это не болѣе какъ предразсудокъ, намѣренно поддерживаемый въ человѣческомъ обществѣ, какъ удобное и надежное средство въ дѣлѣ воспитанія, и какъ незримый, но могущественный рычагъ въ жизни общественной!? Но откуда этотъ предразсудокъ? Откуда, вообще, въ человѣкѣ загадочное свойство — сдерживать свои порывы и желанія, чутко прислушиваясь къ тѣмъ, происходящимъ въ его душѣ движеніямъ и волненіямъ, которыя противятся этимъ порывамъ и желаніямъ? Не результатъ ли это стремленія человѣка все обдумывать и взвѣшивать, подслушивать и слѣдить за тѣмъ, что происходитъ въ его душѣ? А можетъ быть это результатъ воспитанія? Но откуда тогда само воспитаніе заимствовало такую методу? Не другое ли это, какое либо отличное отъ насъ самихъ, существо, которое говоритъ внутри насъ? Не Богъ ли это Самъ, Который здѣсь даетъ намъ знать о Себѣ? Люди часто ссылаются на Бога и на свою совѣсть. И подобныя благочестивыя мысли имѣютъ смыслъ какъ для дѣтей, такъ и для взрослыхъ; имѣютъ смыслъ для каждаго человѣка при вступленіи его въ сферу общественной дѣятельности и въ важные моменты его жизни. Откуда же это благочестивое настроеніе въ людяхъ, вызывающее мысли о Богѣ и совѣсти, мысли—столь близкія сердцу каждаго человѣка? Въ самомъ дѣлѣ,—въ лицѣ Бога и совѣсти люди всегда имѣли и имѣютъ какъ бы нѣкоего вождя, стража, кормчаго и покровителя,—вѣрнаго друга, съ которымъ невозможно не сойтись самымъ искреннимъ образомъ, и

отъ дружбы съ которымъ никогда не слѣдуетъ отказываться. Неужели-же все это не болѣе какъ одно заблужденіе?! Ссылаются же люди на свою совѣсть, оказываясь, между тѣмъ вовсе безсовѣстными или по крайней мѣрѣ малодобросовѣстными, и съ другой стороны, терпятъ же люди за свою добрую совѣсть гоненія и всевозможныя притѣсненія—и ради совѣсти часто возникаютъ такимъ образомъ столкновенія, грубыя насилія и вражда людей между собою!? Что же это за противорѣчіе — чувствовать, сознавать въ себѣ существованіе какого-то врожденнаго добраго начала, называемаго совѣстью, — и по прихоти или капризу то подчиняться ему, то противодѣйствовать?!“ (Норре. Das Gewissen. 1—6 стр.). Тотъ же писатель въ заключеніи своей монографіи о совѣсти, послѣ обзора новѣйшей литературы по этому вопросу, высказываетъ такое мнѣніе: „никто, говоритъ онъ, изъ тѣхъ, которые что либо писали о совѣсти, не достигъ правильнаго понятія о ней, никто еще не далъ какого либо удовлетворительнаго объясненія или отвѣта, что́ такое совѣсть,—и это не смотря на то, что дѣйствія совѣсти лежатъ глубоко въ душѣ каждаго человѣка“ (стр. 329). „Удивительный хаосъ вопросовъ и отвѣтовъ, положеній и отрицаній представляетъ намъ ученіе о совѣсти, говоритъ Гюдеръ (Güder). Если кто желаетъ представить себѣ картину Вавилонскаго смѣшенія, какая только можетъ быть въ антропологической области по вопросу о религіозно-нравственныхъ основахъ и функціяхъ человѣческой души, тому достаточно для этого хоть разъ прочитать и представить себѣ научную мораль о природѣ и сущности совѣсти“ (Erörterung über die Lehre vom Gewissen. Stud. und Kritik. 1857 г.). Хотя Гюдеръ писалъ эти слова еще въ 50-хъ годахъ настоящаго столѣтія, но они вполнѣ, безъ преувеличенія, примѣнимы и къ настоящему состоянію ученія о совѣсти. Крайняя спутанность понятій о совѣсти, существующая въ новѣйшей литературѣ по этому вопросу, ясно говоритъ о его трудности. Всѣ почти моралисты,

занимавшіеся серьезнымъ изслѣдованіемъ этого вопроса, при всемъ разнообразіи ихъ воззрѣній на предметъ, сходятся, однако, безусловно въ томъ, что признаютъ вопросъ о совѣсти однимъ изъ самыхъ трудныхъ вопросовъ въ области нравственности. Одинъ изъ замѣчательныхъ новѣйшихъ нѣмецкихъ богослововъ Рöте (Rothe) считаетъ слово совѣсть настолько многозначащимъ, что желалъ бы даже изгнать его вовсе изъ научнаго словоупотребленія, что онъ дѣйствительно самъ и сдѣлалъ во 2-мъ изданіи своей этики (Rothe, Ethic. I, 264).

Н. Богословскій.

ПИСЬМА ИЗЪ КОНСТАНТИНОПОЛЯ.

Письмо 3-е. Монастырь неусыпающихъ.

Поклонившись памяти патріарха Меѳодія на Антигонѣ, я не могъ не заглянуть и въ бывшій монастырь Іоанна Студита, гдѣ когда-то жилъ другой знаменитый борецъ за свободу церкви, св. Ѳеодоръ.

Монастырь совсѣмъ близко къ Константинополю, въ Стомати, 1/4 часа ѣзды по желѣзной дорогѣ. Теперь здѣсь мечеть Михоръ-джами. Я былъ въ Михоръ-джами дважды, въ первое и второе посѣщеніе Царь-града.

Туристы здѣсь повидимому бываютъ очень рѣдко: съ меня не спросили даже бакшиша. А заглянуть сюда стоитъ. Храмъ Студита, кажется, единственная въ Константинополѣ церковь типа базилики съ традиціонными абсидой и нефами. Совершенно заброшенная, полуразрушенная, она всетаки своеобразно красива.

Отъ изящной (когда-то), но строгой, архитектуры храма вѣетъ простотой перво-христіанской церкви. Къ сожалѣнію внутри мечети почти ничего не осталось отъ христіанскаго храма, отъ богатыхъ мраморныхъ колоннъ, украшавшихъ входъ и архитравъ. Кирпичъ, уродливыя колонны замѣнили бѣлый мраморъ.

Въ теперешнемъ видѣ — пустая, темная церковь носитъ характеръ не только строгости, но суровости, жесткости. Впрочемъ можетъ быть она такой и была: здѣсь когда-то жили монахи, извѣстные суровостью и аскетизмомъ. Это была обитель „неусыпающихъ“. Іо-

•

ифъ Вріенній, по поводу посѣщенія обители императрицей Екатериной (въ XI вѣкѣ) замѣчаетъ „доселѣ ни разу [illegible] женщины не осквернила этого пола“.

Я назвалъ церковь пустою: въ 1895 году землетрясеніе раскрыло рядъ мозаичныхъ иконъ. Темные, бѣдные красками (сравнительно съ мозаиками Кахриджами) св. лики, какъ знаменіе побѣды св. Ѳеодора, смотрятъ со стѣнъ, но не наполняютъ церковь. Въ теперешней обстановкѣ они не оставляютъ впечатлѣнія, и по выходѣ изъ храма, представляя себѣ Михаръджами, я забываю о ея мозаикахъ.

Письмо 4-е. Св. Софія.

Мы съ проводникомъ грекомъ стояли у дверей св. Софіи. Сторожъ надѣлъ намъ на ноги огромные стоптанные башмаки, поднялъ безобразный кожанный занавѣсъ, закрывавшій входъ, и провелъ насъ на паперть храма. Предъ нами сразу открылась вся знаменитая Софія.

Я не могу восхищаться по самовнушенію; не хочу заимствовать восторги изъ Гросвенора или Евг. Маркова. Въ оттоманскомъ музеѣ, среди замѣчательнѣйшихъ реликвій финикійскаго и ассирійскаго искуства, саркофаговъ и т. под., я не испытывалъ ничего кромѣ скуки. Но здѣсь... „Невѣдѣхъ на землѣ или на небѣ быхъ“.

Надо мной высоко вверху висѣлъ огромный куполъ „Невидимаго“, опираясь на рядъ другихъ куполовъ и купольчиковъ. Трудно понять на чѣмъ держится этотъ каменный вѣнецъ „Софіи“. По всей окружности полусферы — рядъ огромныхъ изящныхъ оконъ. На своды храма это „каменное небо“ опирается маленькими (для глаза) простѣнками между окнами. Но простѣнки эти совсѣмъ исчезаютъ, стушевываются въ золотистыхъ лучахъ свѣта, который широко льется въ окна, вы почти не замѣчаете ихъ, и вамъ кажется, что каменная корона Софіи виситъ въ воздухѣ.

„Куполъ св. Софіи совсѣмъ готовый сошелъ съ неба“, говоритъ одинъ греческій писатель. Да, это правда! вы готовы повѣрить, что его поддерживаютъ только четыре огромныхъ серафима подъ сводами храма, которыхъ, не знаю почему, не захотѣли уничтожить турки.

Вы отводите глазъ отъ купола. Стѣны храма удивительны, какъ и куполъ. Всмотритесь въ эту систему сводовъ, полусводовъ и колоннъ, поддерживающихъ куполъ, и особенно смотрите на эти ажурныя стѣны съ хорами и кружевными галлереями изъ ряда стройныхъ разноцвѣтныхъ мраморныхъ колонокъ съ красивыми капителями. Вамъ кажется, что стѣны уходятъ вдаль — отодвигаются; храмъ расширяется, ростетъ. Вы стоите растерянный и подавленный въ этомъ храмѣ безъ стѣнъ и купола, въ этой пустынѣ, въ верху которой носится и ощущается Духъ Божій.

„Когда Христосъ вступилъ въ этотъ храмъ, пишетъ одинъ французскій туристъ, Юпитеръ только что изъ него вышелъ“ (беру цитату изъ Маркова). Я люблю архитекторское искусство римлянъ, насколько его знаю, но думаю, что для Юпитера не было нужно такого храма. Софія совершеннѣйшее воплощеніе идеи вездѣсущія Божія. Это храмъ для Бога, Которому тѣсно и на Олимпѣ, Который наполняетъ все и не вмѣщается въ храмѣ; для Божественнаго Логоса, Который мысль, а не форма.

Магометане не позволяютъ, чтобы не освященная обувь гяура или мусульманина попирала полъ храма. Въ Софіи это требованіе понятно. „Сними прежде сапоги отъ ногъ твоихъ: здѣсь мѣсто святое“. Къ сожалѣнію освященные „бабуши“ (туфли, которыя нужно надѣть, снявъ свою обувь) очень сердятъ своимъ безобразіемъ, постоянно спадываютъ и портятъ настроеніе.

Впрочемъ въ Софіи много такого, что мѣшаетъ наслаждаться великолѣпіемъ храма. Даже изящная, рѣзная лѣстница каѳедры кажется лишней, не говоря уже о мѣстѣ для султана и т. п. Но хуже всего стран-

ныя желѣзныя люстры съ безобразными лампадами и огромные круглые щиты съ турецкими надписями на сводахъ. Думается, что турки намѣренно изъ варварскаго тщеславія прибили эти огромные щиты: въ Ахметъджами щиты въ пятеро меньше и, насколько возможно, гармонируютъ съ окраской и архитектурой мечети.

Нужно сказать однако спасибо туркамъ за то, что они не слишкомъ обезобразили алтарь: ихъ „мирабъ“ замѣнившій алтарь, не такъ безобразенъ, какъ обыкновенно бываетъ. Но для освѣщенія... опять тѣже ненавистные желѣзные подсвѣчники, грязныя лампады и грязныя свѣчи.

Простите читатель,.... Я не хотѣлъ и не хочу прибавлять лишнее плохое описаніе къ тысячѣ другихъ... тоже плохихъ. Но мое увлеченіе понятно. Мѣсто, на которомъ я стоялъ, для меня было вдвойнѣ святымъ.

Вся исторія Византіи связана съ Софіей. Здѣсь, въ портикахъ женскаго отдѣленія, засѣдалъ знаменитый вселенскій соборъ. — Здѣсь, позади величественныхъ ефесскихъ колоннъ, отнятыхъ у богини Діаны, стояли наши язычники предки „видѣша тамо неизреченную красоту церкве и пѣнія и одежды іерейскія..... Не вѣдѣша на небѣ или на землѣ быша“. — Здѣсь 16 іюля 1054 года кардиналъ Гумбертъ, стоя подъ мозаиковой иконой Спасителя (на которой Господь былъ изображенъ съ руками, сложенными на благословеніе, съ безконечно кроткимъ и любящимъ взоромъ устремленнымъ въ даль) проклялъ семь ересей восточной церкви, и обрекъ грековъ и всѣхъ, кто будетъ мудрствовать какъ они, „общенію съ діаволомъ и его ангелами“.—Здѣсь, полтараста лѣтъ позже..., христіане, пришедшіе съ запада подъ знаменіемъ креста, пировали съ уличными женщинами, закрывая церковными ризами кровь священниковъ, убитыхъ между жертвенникомъ и алтаремъ... Эти христіане „внидоша въ Софію и одраша двери и разсѣкоша амвонъ, окованъ бо бяше весь сребромъ... и евангелія и кресты честные и иконы

безцѣнные всѣ одраша".—26 мая 1204 г. въ этомъ храмѣ короновался Балдуинъ.—Еще черезъ двѣсти слишкомъ лѣтъ сюда врываются новые враги. На этотъ разъ Софія не слышала кощунственныхъ и циничныхъ рѣчей (турки уважали святое), но зато была залита кровью. Вотъ колонна съ надрубомъ на высотѣ приблизительно сажени. Этотъ надрубъ сдѣлалъ своимъ мечемъ Магомедъ II, а такъ высоко пришелся надрубъ потому, что султанъ въѣхалъ въ храмъ на конѣ по высокой горѣ труповъ...

Я вышелъ изъ храма. *Τίς ἐκτίσε?* (кто построилъ?) спросилъ я на весьма сомнительномъ греческомъ языкѣ проводника. „Ангелы"—получилъ я неожиданный отвѣтъ. Какъ ангелы? Онъ что-то сталъ разсказывать, но я разобралъ только часто повторявшееся имя великаго строителя Софіи Анѳимія.

Послѣ того бесѣдуя съ однимъ грекомъ я вспомнилъ объ „Ангелахъ", строившихъ Софію,—объ имени Анѳимія, которое мой проводникъ связывалъ съ разсказомъ объ Ангелахъ, и попросилъ разъясненія. „Какъ же, отвѣтилъ грекъ, не задумавшись ни одной минуты, конечно Софію строили ангелы; развѣ человѣкъ могъ. „Анѳимій", по словамъ грека, „три ночи подъ-рядъ пытался начертить планъ Софіи, но у него не выходило ничего и онъ (въ концѣ третьей ночи) въ изнеможеніи и отчаяніи изломалъ свой циркуль, изорвалъ пергаментъ и потомъ, усталый, уснулъ.—Тогда пришли къ нему два ангела; одинъ коснулся его рукой, разбудилъ его, а потомъ раздвинулъ предъ его глазами край неба и сказалъ ему: „смотри!" — и Анѳимій увидѣлъ на небѣ храмъ Божественной Премудрости и Самую Премудрость, сидящую на престолѣ. Когда небо снова закрылось и ангелы исчезли, Анѳимій тотчасъ начерталъ планъ. Это, заключилъ грекъ, копія, а подлинникъ „*тамъ*"....—Да правда и то, что ангелы строили Софію: бывало, что по ночамъ цѣлые своды возводились невидимыми руками.

Послѣ я искалъ въ изданіяхъ, которыя мнѣ были доступны, слѣдовъ легенды, очевидно очень распространенной: греки плохо знаютъ исторію своихъ храмовъ и вообще свое прошлое.

И Гросвеноръ и Hammer—знаютъ объ ангелахъ, строившихъ Софію, но относительно откровенія Аѳеимію я нашелъ нѣсколько строкъ только у Гросвенора.

Вотъ эти строки: „разсказываютъ, будто предъ постройкой Софіи ангелъ явился Юстиніану во снѣ и сообщилъ ему планъ храма, не весь храмъ въ его частностяхъ, а общую концепцію, такъ сказать идею храма“. — Почему Юстиніану? Не подсказалъ ли имя Аѳеимія я самъ своему собесѣднику? Но тогда при чемъ циркуль и тому подобное.

Іеромонахъ **Михаилъ.**

ЛѢТОПИСЬ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ.

ПРИВѢТСТВІЕ
КАЗАНСКОЙ АКАДЕМІИ
ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННѢЙШЕМУ ѲЕОГНОСТУ,
Митрополиту Кіевскому и Галицкому.

По поводу назначенія Высокопреосвященнѣйшаго Ѳеогноста на каѳедру Кіевской митрополіи о. Ректоръ Академіи послалъ Его Высокопреосвященству слѣдующую телеграмму:

Новгородъ. Митрополиту Кіевскому Ѳеогносту.

Казанская Академія, радостно привѣтствуя назначеніе своего Почетнаго члена Митрополитомъ колыбели русской святыни—Кіева, почтительнѣйше испрашиваетъ святительскихъ молитвъ и благословенія Вашего Высокопреосвященства.

Ректоръ, архимандритъ *Алексій.*

На эту привѣтственную телеграмму Высокопреосвященнѣйшій Митрополитъ удостоилъ прислать на имя ректора слѣдующій отвѣтъ:

„Сердечно благодарю за привѣтствіе".

Митрополитъ *Ѳеогностъ.*

ПРОЩАНІЕ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ

съ Преосвященнымъ Антоніемъ.

Августовской книжкой „Православнаго Собесѣдника“ закончился послѣдній академическій годъ 19-го столѣтія. Конецъ этого учебнаго года совпалъ съ окончаніемъ службы въ Казанской духовной академіи ректора ея, Преосвященнаго Антонія — одного изъ тѣхъ рѣдкихъ людей, съ которыми не легко разставаться руководимымъ ими учрежденіямъ; еще больнѣе—лично сослуживцамъ.

Непродолжительно было служеніе Преосвященнаго Антонія въ Казанской академіи: онъ пробылъ въ ней всего только пять лѣтъ. Но это пятилѣтіе академическаго служенія Преосвященнаго Антонія, по всей совокупности его вліянія на строй академической жизни, на внѣшній и духовный ростъ академіи, безъ преувеличенія можно сказать, составляетъ цѣлый періодъ. Человѣкъ исключительно-счастливыхъ умственно-духовныхъ дарованій, образецъ благородства души и характера—ректоръ Антоній въ самое короткое время безъ труда завоевалъ горячія симпатіи и довѣріе академіи—первый и самый вѣрный залогъ внутренняго благосостоянія и преуспѣянія учебнаго заведенія. Академія скоро увидѣла, что въ высокопросвѣщенномъ, гуманнѣйшемъ начальникѣ Антоніи она „обрѣла себѣ мужа по сердцу“, и зажила новой жизнью „подъ благодатью“ его правленія. Самая младшая и долго самая малочисленная по составу учащихся, Казанская академія

быстро переросла въ управленіе Преосвященнаго Антонія по числу студентовъ всѣхъ старшихъ сестеръ своихъ. Но и расширенная академія не могла вмѣстить широты души любвеобильнаго ректора..... Храмъ души его, олицетворявшій храмъ высшей духовной мудрости, тянулъ молодежь въ Казань со всѣхъ концовъ Россіи, „отъ запада, сѣвера, моря и востока“. Дивный храмъ этотъ призматически отсвѣчивалъ лучами той высшей апостольской любви, которая „*долготерпитъ, милосердствуетъ, не завидуетъ, не превозносится, не ищетъ своего, не раздражается, не мыслитъ зла, не радуется неправдѣ, а сорадуется истинѣ, все переноситъ*“ (1 Посл. къ Коринѳ. 13, 4–7). Въ храмѣ этомъ заключалась тайна того чарующаго обаянія личности Преосвященнаго Антонія, которое „плѣняло въ послушаніе“ ему сердце каждаго человѣка, съ перваго знакомства, съ первой встрѣчи съ Преосвященнымъ ректоромъ. Не знавшіе близко личности Преосвященнаго Антонія, изумляясь непреодолимой силѣ нравственнаго вліянія его на сердца и волю студенчества, говорили въ объясненіе секрета ея, что ректоръ Антоній обладаетъ силой „внушенія“. На самомъ дѣлѣ не столько удивительна притягательная сила личности Преосвященнаго Антонія, сколько удивительна высота и красота нравственныхъ совершенствъ его, въ которыхъ таилась эта сила притяженія къ нему.

Можно представить себѣ теперь, какія минуты пережила академія наша, разставаясь съ своимъ другомъ-начальникомъ, отцомъ и братомъ!...

Тревожные слухи объ уходѣ изъ Казанской академіи Преосвященнаго Антонія давно уже время отъ времени проникали въ академическую среду и безпокоили ее. Не разъ уже академія съ облегченнымъ сердцемъ вздыхала послѣ того, какъ слухи эти, невѣдомо откуда набѣгавшіе тревожной волной, оказывались несостоятельными. Тѣмъ ярче и отраднѣе каждый разъ потомъ снова загорался на горизонтѣ успокоенной академіи лучъ надежды на продолженіе для нея „крас-

ныхъ дней". Однако мысль о неизбѣжной разлукѣ съ дорогимъ ректоромъ, какъ „послѣдняя тучка разсѣянной бури", все-таки печалила академическую братію, все-таки „наводила унылую тѣнь" на душевное настроеніе ея. Предчувствіе близкой разлуки съ Преосвященнымъ Антоніемъ оттѣнило „унылой тѣнью" въ этомъ году уже обычную годично-прощальную застольную бесѣду академической корпораціи у Преосвященнаго ректора. Ежегодно, обыкновенно по окончаніи послѣдняго совѣтскаго засѣданія (15-го іюня), онъ приглашалъ къ себѣ всѣхъ профессоровъ и служащихъ въ академіи лицъ, чтобы поздравить ихъ съ окончаніемъ учебнаго года, и, прощаясь съ корпораціей на вакатъ, съ свойственнымъ ему радушіемъ и сердечностью угощалъ ее хлѣбомъ-солью. На этотъ разъ семейно-академическая бесѣда за „трапезой любви" у дорогого хозяина не носила уже того непринужденно-веселаго и оживленнаго характера, какимъ обыкновенно отличалась она прежде. Ни одного слова не сказано было кѣмъ-либо о томъ, что разставаніе и прощаніе съ любимымъ ректоромъ въ гостепріимныхъ покояхъ его на этотъ разъ, по всей вѣроятности, будетъ уже послѣднимъ. Но чего не было ни у кого на устахъ, то было у каждаго на сердцѣ и само собой невольно сказывалось въ тонѣ общаго настроенія. Подъ конецъ обѣда одинъ изъ почтенныхъ профессоровъ даже не выдержалъ этой „туги" душевной и, тихонько обратившись къ ближайшему къ Преосвященному ректору сосѣду, просилъ его „на персѣхъ" у Владыки вывѣдать тайну. Но „тайны" пока не зналъ еще и самъ Преосвященный ректоръ. Въ волнахъ разнорѣчивыхъ, чуть не каждый день мѣнявшихся, слуховъ еще не видно было ничего. Наконецъ сомнѣнія 14-го іюля разрѣшились телеграммой изъ С.-Петербурга о переводѣ Преосвященнаго Антонія въ Уфу.

Быстро облетѣла печальная вѣсть не только всю академію, но и всю Казань. Общее чувство предстоявшей разлуки заговорило общимъ языкомъ сердца. По-

требовалось всѣмъ и каждому излить свою душу не только въ чувствѣ скорби, но и въ чувствѣ глубокопризнательной благодарности. Этотъ импульсъ смѣшаннаго чувства, собравъ изъ ближайшихъ къ Казани окрестныхъ дачъ профессоровъ и прочихъ должностныхъ лицъ Академіи, слилъ сердца всѣхъ въ одномъ желаніи — достойно почтить разстающагося съ академіей „Владыку сердецъ“ возможно-торжественнымъ образомъ. Отъ души хотѣлось на прощаніе отблагодарить самоотверженнаго Ректора академіи, по доброму русскому обычаю, хлѣбомъ-солью; поднести ему икону и адресъ, и въ послѣднемъ обще-товарищескомъ собраніи за трапезой обмѣняться съ нимъ одушевлявшими всѣхъ мыслями и чувствами. Такое торжественно-прощальное чествованіе Преосвященнаго Антонія академической корпораціей состоялось 25-го іюля.

Ровно въ 1 часъ дня и. д. инспектора академіи экстра-ординарный профессоръ А. В. Говоровъ съ помощникомъ инспектора В. В. Колокольцовымъ отправились въ квартиру Преосвященнаго ректора пригласить его отъ лица всей наличной академической корпораціи въ квартиру и. д. ректора о. протоіерея Н. П. Виноградова. При входѣ въ зало квартиры о. инспектора Преосвященный Антоній благословилъ всѣхъ собравшихся здѣсь профессоровъ и служащихъ въ академіи; раздалось дружное и стройное пѣніе „*εἰς πολλὰ ἔτη δέσποτα*!“ Затѣмъ изъ среды профессоровъ, сгруппировавшихся по лѣвую сторону отъ Преосвященнаго Антонія, выступилъ впередъ и. д. ректора инспекторъ Н. П. Виноградовъ и съ нимъ рядомъ проф. протоіерей Е. А. Маловъ, державшій въ рукахъ изящную, художественной работы Хлѣбникова, икону св. Архистратига Михаила. Незримо слетѣлъ въ этотъ моментъ и другой ангелъ — ангелъ тишины, воцарившейся въ залѣ. Съ трудомъ удерживая волненіе переполненной души, о. инспекторъ началъ дрожащимъ голосомъ:

„Ваше Преосвященство,
Высокочтимый и Милостивѣйшій
Архипастырь!

Давно ожидавшаяся разлука нашей Академіи съ Вами, наконецъ, предстала. Сердца наши трепетали всякій разъ при одной мысли объ этой разлукѣ, но мы въ тоже время находили себѣ нѣкоторое успокоеніе хотя въ слабой и смутной надеждѣ на то, что разлука эта настанетъ еще не скоро. Теперь уже не то. Мы стоимъ предъ тяжелой дѣйствительностью этой разлуки: Промысломъ Божіимъ Вамъ указанъ другой жребій служенія св. Церкви, и Вы должны покинуть нашу Академію. Но это горестное чувство разлуки усугубляется въ насъ еще тѣмъ глубокимъ сожалѣніемъ, что Вы оставляете руководимую Вами Академію въ тотъ моментъ, когда изъ всего состава ея наставниковъ въ наличности нѣтъ и половины, а изъ ея воспитанниковъ нѣтъ и десятой доли, когда, слѣдовательно, Академія лишена возможности почтить Ваше отшествіе изъ нея полнымъ торжественнымъ чествованіемъ и воздать Вамъ подобающую и вполнѣ заслуженную Вами честь. Не теряя, впрочемъ, надежды на восполненіе недостающаго въ ближайшее болѣе благопріятное время, въ настоящій разъ мы не можемъ, однакожъ, не выразить Вашему Преосвященству волнующихъ насъ чувствъ хотя въ скромной формѣ.

Почти ровно 5 лѣтъ тому назадъ Вы прибыли въ нашу Академію для занятія высокаго и отвѣтственнаго поста ея начальника и руководителя. Воспитанникъ другой Академіи, сравнительно молодой, начавшій свое служебное поприще въ другихъ академіяхъ, невѣдомый здѣсь почти никому, Вы, естественно, сдѣлались предметомъ нашего общаго вниманія и тщательнаго наблюденія. Но уже первые дни Вашего пребыванія среди насъ и первые шаги Вашей дѣятельности въ Академіи открыли намъ въ лицѣ Вашемъ человѣка рѣдкихъ и выдающихся духовныхъ дарованій. Вашъ высокій умъ

и блестящее многостороннее образованіе, Ваша богатая эрудиція и обширныя познанія, Вашъ дивный ораторскій талантъ и увлекательное краснорѣчіе доставили Вамъ славу высокоталантливаго ректора. Ваша высокая гуманность и всепрощающая снисходительность, Ваша любезность и ласковость въ обращеніи, необычайная простота и общедоступность, Ваше полнѣйшее безкорыстіе и честность, Ваша чистая истинно-христіанская любовь ко всѣмъ, окружавшимъ Васъ,— эти качества Вашей души упрочили за Вами авторитетъ высоконравственной личности. Наконецъ, Ваша необыкновенная живость и подвижность, Ваша неистощимая энергія и предпріимчивость указали намъ въ лицѣ Вашемъ неутомимаго дѣятеля и самоотверженнаго труженика на пользу ввѣренной Вамъ Академіи. Однимъ словомъ, Казанская Академія скоро увидѣла въ Васъ личность далеко не обыкновенную, начальника съ выдающимися способностями, вполнѣ достойнаго преемника ея великихъ историческихъ ректоровъ, — увидѣла, по достоинству оцѣнила Васъ, и потому съ довѣріемъ и охотно отдалась Вашему водительству. И вотъ, подобно тому, какъ великое восходящее свѣтило, восходя изъ глубины небесной, лучами своими освѣщаетъ сначала вершины горъ, едва замѣтно касаясь ими долинъ, потомъ, при постепенномъ возвышеніи, постепенно освѣщаетъ и всѣ горы, ярче и теплѣе освѣщаетъ и долины, гдѣ различныя растенія, постепенно привыкая къ его живительной силѣ, вдыхаютъ его живительную теплоту: такъ точно и Вы, постепенно обнимая ввѣренную Вамъ Академію и проникая въ различныя сферы ея жизни, лучами умнаго свѣта и теплотою христіанской любви озаряли, согрѣвали и оживляли въ ней все, что способно было и хотѣло воспринять распространяемые Вами свѣтъ и теплоту. Неотразимо сильно было вліяніе Вашей высокой личности и энергичной дѣятельности, направленной на всестороннее усовершенствованіе Академіи, и вліяніе это живо отразилось во всѣхъ

сферахъ жизни и состоянія Академіи. Пятилѣтнее управленіе Вами нашей Академіей было временемъ Вашей самоотверженной и въ тоже время весьма плодотворной дѣятельности и во всякомъ случаѣ составитъ одну изъ самыхъ свѣтлыхъ страницъ въ исторіи Казанской Академіи, какъ время успѣшнаго и быстраго ея внѣшняго роста и внутренняго развитія. Ваше, столь широко извѣстное, просвѣщенное сочувствіе ко всѣмъ, ищущимъ духовнаго образованія, влекло въ нашу Академію отовсюду массу учащейся молодежи, жаждущей высшей духовной науки, и Вы старались, по возможности, дать всѣмъ пріютъ въ стѣнахъ Академіи, даже въ ущербъ Вашимъ собственнымъ удобствамъ въ помѣщеніи. И вотъ Академія наша за небольшой сравнительно періодъ Вашего управленія ею почти удвоилась въ числѣ своихъ воспитанниковъ. Ваше попеченіе о благосостояніи ввѣренной Вамъ Академіи выразилось въ многократныхъ и усиленныхъ ходатайствахъ предъ высшею властію, благодаря которымъ Академія получила не мало матеріальныхъ вспоможеній для внѣшняго своего благоустройства, содержанія своей книжной сокровищницы, изданій литературныхъ памятниковъ, пособія недостаточнымъ воспитанникамъ и пр. и пр. Поощряемая личнымъ примѣромъ своего высоко-просвѣщеннаго и неутомимо-дѣятельнаго начальника, Академія въ тоже время обнаружила весьма живую и широкую духовную производительность, обогативши духовную литературу многочисленными и солидными произведеніями своихъ профессоровъ и питомцевъ, а въ области церковнаго учительства проявила небывалое прежде въ практикѣ ея питомцевъ проповѣдничество и школьное учительство. Наконецъ, и во внѣшней своей оффиціальной обстановкѣ Академія пріобрѣла небывалое въ ея жизни отличіе, получивъ себѣ въ лицѣ Вашего Преосвященства перваго ректора—епископа,—отличіе, не только возвеличившее ее во внѣшнемъ ея положеніи, но и отразившееся на ея церковномъ благолѣпіи, которое при Вашей любви

и строгомъ блюстительствѣ уставнаго порядка, торжественностію святительскихъ Вашихъ служеній собирало въ академическій храмъ, сверхъ своей семьи профессоровъ и студентовъ, массу постороннихъ богомольцевъ. Но что особенно дорого и чѣмъ особенно счастлива наша Академія, — это то, что своимъ миролюбивѣйшимъ, любвеобильнѣйшимъ и добрѣйшимъ отношеніемъ ко всѣмъ Вы съумѣли поддержать въ Казанской Академіи искони присущій ей характеръ мирной, дружной и тѣсно сплоченной семьи.

Въ глубокомъ благоговѣніи предъ Вашими личными высокими качествами и въ живомъ сознаніи плодотворной Вашей дѣятельности на пользу родной нашей Академіи, мы считаемъ священнымъ своимъ долгомъ выразить Вамъ въ эти послѣднія минуты пребыванія Вашего съ нами чувства нашей искренней любви и уваженія къ Вашей свѣтлой личности, чувства глубокой благодарности и признательности за Вашу самоотверженную дѣятельность на благо нашей Академіи и за Вашу премногую любовь ко всѣмъ намъ. Примите же, Преосвященнѣйшій Владыко, эти чувства, какъ должную и вполнѣ заслуженную Вами дань съ нашей стороны. А эта св. икона, приносимая нами Вамъ въ даръ, да послужитъ залогомъ нашей вѣчной — непрестающей любви къ Вамъ, нашихъ молитвенныхъ благожеланій, и вмѣстѣ съ тѣмъ всегдашнимъ напоминаніемъ Вамъ о томъ, что, служа Академіи, ввѣренной покровительству и защитѣ небеснаго Архистратига, Вы и сами были ея архистратигомъ, руководя ею, покровительствуя ей и защищая ее отъ всякихъ враговъ и невзгодъ!...“

Съ глубокимъ вниманіемъ выслушалъ Преосвященный искреннюю, правдиво-художественную рѣчь о. инспектора. Произнесенная представителемъ академической корпораціи, рѣчь эта выражала чувства, одушевлявшія каждаго изъ присутствовавшихъ здѣсь: у всѣхъ собравшихся „было одно сердце и одна душа“; потому-то сильна и трогательна была эта рѣчь.

Приложившись къ св. иконѣ, Преосвященный благодарилъ всѣхъ наставниковъ за оказанную любовь и говорилъ, что свое удаленіе изъ Академіи, хотя и не имъ самимъ достигавшееся, но все-же имъ не отклоненное, онъ извиняетъ себѣ во-первыхъ тѣмъ, что ему выпадаетъ не блестящій, а трудовой жребій отдаленнаго и малозамѣтнаго служенія;—а затѣмъ еще надеждой на то, что и безъ него жизнь Академіи пойдетъ по прежнему доброму пути, въ чемъ онъ убѣдился по послѣднимъ двумъ годамъ службы, когда онъ, отвлекаемый дѣлами своего сана, сравнительно мало посвящалъ времени академической жизни, а послѣдняя тѣмъ не менѣе процвѣтала лучше первыхъ годовъ его службы, когда онъ весь ей отдавался. По замѣчанію опытныхъ людей, дѣло, процвѣтающее помимо большихъ усилій человѣка, есть дѣло Божіе, вспомоществуемое благодатію (Марк. 4, 26—29), а за такое дѣло можно быть спокойнымъ.

Затѣмъ началась, съ благословенія Владыки, трапеза и завязалась дружеская, оживленная бесѣда. Когда наступилъ обычный моментъ застольнаго обмѣна мыслей и чувствъ „inter pocula“, первымъ всталъ съ бокаломъ въ рукахъ и. д. ректора о. протоіерей Н. П. Виноградовъ и, обратившись къ Преосвященному Антонію, сказалъ:

„Ваше Преосвященство!

Въ настоящія торжественно-печальныя минуты нашей прощальной бесѣды съ Вами мнѣ приходится болѣе, чѣмъ когда-либо сожалѣть, что я—не ораторъ. Ваша величественная и свѣтлая личность и Ваша высоко-просвѣщенная и широкая дѣятельность въ качествѣ начальника и руководителя нашей Академіи требуютъ для своей оцѣнки и изображенія, безъ сомнѣнія, великаго мастера слова; а сознаніе близящейся разлуки съ Вами слишкомъ тяжело для нашего сердца, чтобы можно было справиться съ мыслями и чувствами, волнующими каждаго изъ насъ. Но, съ другой сто-

роны, нельзя и молчать, когда сердце переполнено чувствами восторга и удивленія предъ величіемъ Вашихъ умственныхъ и нравственныхъ качествъ, и глубокой признательности за Вашу самоотверженную и плодотворную дѣятельность на пользу и славу оставляемой Ваши Академіи: отъ избытка сердца должны говорить уста.

Я не беру на себя смѣлости ни производить полной и всесторонней оцѣнки Вашей административной и научной дѣятельности въ нашей Академіи, ни рисовать художественнаго образа Вашей личности, — въ данную минуту и въ краткой рѣчи это едва-ли и возможно. Но я не могу отказать себѣ въ удовольствіи привести на память хотя нѣсколько наиболѣе выдающихся чертъ Вашей свѣтлой и высокопоучительной личности.

Почти ровно пять лѣтъ тому назадъ здѣсь же и такимъ же образомъ мы провожали Вашего маститаго предшественника, достоуважаемаго о. протоіерея А. П. Владимірскаго. Глубоко сожалѣя о весьма чувствительной потерѣ для Академіи въ лицѣ покидавшаго ее добрѣйшаго и опытнѣйшаго ея руководителя, мы въ то время искали себѣ утѣшенія въ надеждѣ на доброту его замѣстителя въ лицѣ Вашего Преосвященства. И надежда наша не обманула насъ. Вы не замедлили проявить своей доброты прежде всего именно въ отношеніи къ Вашему почтенному предшественнику. Ваше глубокое къ нему уваженіе, Ваше благородство, предупредительность и всевозможные знаки вниманія къ нему, Ваше стараніе поддержать и укрѣпить живую связь его съ любимою имъ Академіею, трогали до глубины души всѣхъ насъ, трогали и умиляли и самого ублажаемаго старца, и онъ не разъ по адресу Вашему говорилъ намъ: „счастлива Академія: какую доброту Богъ послалъ ей!“ Академія наша дѣйствительно была счастлива: дары Вашей безпримѣрной доброты не замедлили излиться на всю академическую семью—профессоровъ, служащихъ и студентовъ. Ваше высокое

благородство, любезность, простота, общедоступность и необыкновенная общительность положительно очаровали и привязали къ Вамъ всѣхъ насъ. При высотѣ своего начальственнаго положенія, Вы никогда не показывали и тѣни Вашей начальственной власти, никогда никому не внушали страха; но тѣмъ сильнѣе чувствовалась нами Ваша власть, тѣмъ глубже сознавалась нами обязанность покорности и служенія не „за гнѣвъ“, а „за совѣсть“, и изъ насъ едва-ли кто когда-либо считалъ для себя позволительнымъ злоупотребить Вашей добротой и простотой. Къ величайшей нашей радости, мы усмотрѣли въ лицѣ Васъ ректора-отца, брата и друга, который всегда и всѣхъ насъ у себя принималъ, съ полною готовностью дѣлился всѣмъ, что имѣлъ и никогда никому ни въ чемъ не отказывалъ. Отъ малѣйшаго общенія съ Вами въ душѣ каждаго становилось какъ-то свѣтло и тепло. Въ тяжкую минуту жизни того или другого изъ насъ Вы всегда умѣли поддержать и ободрить, въ бурную минуту умѣли подѣйствовать миротворно. И замѣчательно, что иногда только нѣсколько утѣшительныхъ словъ, сказанныхъ Вами, иногда даже одинъ взглядъ Вашъ, всегда жизнерадостный и открытый, способны были сразу разсѣять самое угрюмое и мрачное настроеніе. Вотъ почему мы всегда со всею охотою и безъ всякаго стѣсненія шли къ Вамъ за совѣтами, наставленіями и утѣшеніями, и надобно было только удивляться, какъ, при всей массѣ разнаго рода обязанностей и занятій, у Васъ доставало времени и силъ всѣхъ принимать и со всѣми бесѣдовать. И если еще не такъ часты и многолюдны были визитаціи къ Вамъ наставниковъ и служащихъ въ Академіи, то учащаяся академическая молодежь, можно сказать, была постоянно съ Вами, жила вмѣстѣ съ Вами. Всѣмъ извѣстныя Ваши домашнія вечернія собесѣдованія собирали къ Вамъ ежедневно цѣлые десятки студентовъ, желавшихъ послушать у Васъ уроковъ науки и жизни. Эти ежедневныя собесѣдованія, происходившія у Васъ

обыкновенно при самой простой домашней обстановкѣ, за чайными стаканами,—скажу между прочимъ,—долгое время возбуждали между нами нѣкоторыя недоумѣнія; но въ одно время Вы сами, бесѣдуя съ нами, прекрасно отвѣтили на эти недоумѣнія, сказавъ: „не здоровые имѣютъ нужду во врачѣ, а больные“. Ваши постоянныя бесѣды съ молодыми питомцами Академіи, конечно, были направлены къ удовлетворенію ихъ духовныхъ нуждъ и, нѣтъ сомнѣнія, производили на нихъ весьма благотворное вліяніе. Необыкновенно живой, внимательный и отзывчивый на всѣ вопросы современной мысли и жизни, Вы охотно посвящали въ эти вопросы своихъ любознательныхъ слушателей и, привлекая ихъ къ участію въ рѣшеніи разнаго рода вопросовъ, при этомъ сами руководили ими. И—надобно думать—какъ сильно будили Вы молодую мысль въ Вашихъ собесѣдникахъ, сколько высокихъ и святыхъ чувствъ вызывали въ нихъ, сколько благородныхъ порывовъ направляли къ практическому ихъ осуществленію! Сколько разрѣшили вопросовъ и недоумѣній, разсѣяли разнаго рода сомнѣній и заблужденій! Наконецъ, благодаря Вашимъ вечернимъ собраніямъ, быть можетъ, сколько молодыхъ людей удержано отъ пустого и празднаго времяпрепровожденія и спасено отъ разнаго рода пороковъ и увлеченій, столь свойственныхъ юношескому возрасту! Такое же точно значеніе, безъ сомнѣнія, имѣли и устроявшіяся Вами иногда вечернія чтенія въ академическихъ аудиторіяхъ и собранія основаннаго Вами въ послѣднее время „студенческаго философскаго кружка“.

Нужно ли говорить, далѣе, о Вашей необычайной гуманности и всепрощающей снисходительности? Но онѣ слишкомъ уже хорошо всѣмъ извѣстны въ своихъ безчисленныхъ проявленіяхъ. Не буду говорить и о многихъ другихъ свѣтлыхъ чертахъ Вашей личности, уступая слово о нихъ другимъ. Но, въ заключеніе, не могу не упомянуть о томъ наиболѣе выдающемся свойствѣ Вашей святой души, которое собственно и со-

ставляетъ главную нравственную силу, влекущую къ Вамъ всѣхъ, — это Ваша горячая любовь ко всѣмъ окружавшимъ Васъ, въ силу которой въ Васъ всегда замѣтно было стремленіе дѣлать всѣмъ безъ различія только одно добро и — никому никогда никакого зла. Это—то самое свойство, которымъ Вы и сами находили позволительнымъ себѣ гордиться и которое, по собственному Вашему признанію, не есть Ваше собственное, Вами самими пріобрѣтенное свойство, а особенный благодатный даръ Божій, возгрѣваемый усердною Вашею молитвою.

Преосвященнѣйшій Владыко! Ваша свѣтлая личность, украшенная столькими привлекательными качествами и славными добродѣтелями, безъ сомнѣнія, дорога для всѣхъ, а для насъ, жившихъ съ Вами и непосредственно пользовавшихся дарами Вашего высокаго ума и любвеобильнаго сердца, дорога сугубо; намъ, конечно, по преимуществу тяжело и прискорбно разстаться съ Вами и намъ хотѣлось бы, чтобы Вы навсегда оставались съ нами. Но если, по премудрому устроенію Промысла Божія, Вы должны покинуть нашу Академію, то мы все-таки позволяемъ себѣ питать глубокую надежду и твердую увѣренность въ томъ, что Ваша связь съ Академіею не будетъ порвана, и Вы навсегда останетесь *нашимъ* если уже не ректоромъ, то *почетнымъ членомъ* нашей академической семьи....

А теперь, при прощаніи съ Вами, позвольте пожелать Вамъ отъ всего любящаго нашего сердца и на новомъ, предстоящемъ Вамъ, поприщѣ святительскаго служенія такихъ же блестящихъ успѣховъ, какихъ достигли Вы здѣсь, и возгласить Вамъ: „многая лѣта!“

Эта застольная рѣчь о. инспектора покрыта была общимъ, единодушнымъ, много разъ съ ряду повтореннымъ пѣніемъ всѣхъ присутствовавшихъ „Многая лѣта!“ Рѣчь эта была какъ бы искрой, воспламенившей таившійся огонь въ груди каждаго изъ присутствовавшихъ. Вслѣдъ за этой рѣчью, словно за сигнальной ракетой, послѣдовали одна за другой рѣчи профессоровъ. Каж-

дая изъ нихъ отмѣчала какую-нибудь новую черту высоко-талантливой личности Преосвященнаго Антонія, иллюстрировала новую сторону его многообразной и многополезной дѣятельности, характеризовала его съ новой точки зрѣнія.

Заслуженный профессоръ А. А. Некрасовъ, напримѣръ, поднявшись съ мѣста, сказалъ:

„Ваше Преосвященство!

Одна изъ сторонъ Вашей у насъ дѣятельности такъ рельефно выдвигалась, что невольно вызываетъ желаніе сказать о ней нѣсколько словъ. Разумѣю удивительную способность Вашу производить на студентовъ какое-то чарующее обаяніе, а отсюда вытекала сама собой и сила Вашего на нихъ вліянія. Вліяніе это наглядно обнаружилось въ Вашемъ умѣньи располагать студентовъ къ принятію ангельскаго чина и священнаго сана. Не мало способствовало этому и Ваше неустанное рвеніе придать церковному богослуженію какъ можно болѣе благолѣпія. Одинъ изъ студентовъ, не принявшій еще ни ангельскаго чина, ни священнаго сана, говорилъ уже мнѣ: „вѣкъ не забуду академическихъ богослуженій страстной седмицы“.... Но Вы не только располагали студентовъ, Вы вселяли въ нихъ призваніе къ столь высокому и столь трудному подвигу. Иное дѣло, какъ Ваши избранники выполнятъ свое призваніе. Моя рѣчь лишь о силѣ Вашего на нихъ вліянія. Съ особенной силой сила эта проявилась въ тѣ тревожные дни, когда молодежь всѣхъ почти высшихъ учебныхъ заведеній, а частію и среднихъ, зашевелилась, заволновалась, зашумѣла. Вы съумѣли сдержать своихъ. И какъ отрадно было на вопросъ: ну что у насъ? услышать отвѣтъ: „мы, А. А., живемъ на островѣ; вокругъ насъ бушуютъ волны, а нашъ островокъ хоть-бы пошелохнулся“. Помоги Вамъ, Господи, проявить ту же силу вліянія и на новыхъ Вашихъ пасомыхъ, въ особенности на пастырей и учителей церковныхъ, въ благотворномъ

служеніи которыхъ дѣлу христіанскаго просвѣщенія уфимская епархія нуждается не менѣе казанской. Уповаемъ въ этомъ великомъ дѣлѣ на содѣйствіе Божіе и на Вашу просвѣщенную опытность. Не даромъ же Вы избрали въ нашей академіи своею спеціальностію преподаваніе именно Пастырскаго Богословія..... Однимъ изъ существенныхъ условій добраго вліянія служитъ доброе здоровье. Предлагаю еще разъ тостъ за драгоцѣнное здравіе Вашего Преосвященства".

Затѣмъ спокойно всталъ за столомъ заслуженный профессоръ Я. А. Богородскій, медленно, не торопясь, и тихо, не возвышая голоса, произнесъ:

„Преосвященнѣйшій Владыко!

Пять лѣтъ тому назадъ на прощальномъ обѣдѣ, который академическая корпорація давала своему бывшему ректору, Вашему предшественнику, я между прочимъ говорилъ, обращаясь къ бывшему начальнику, приблизительно слѣдующее: долго мы жили съ Вами въ любви и согласіи и были довольны другъ другомъ —академическая корпорація своимъ ректоромъ, а ректоръ корпораціей, и надѣялись еще пожить съ Вами. Вдругъ налетѣла житейская волна и перебросила Васъ на другой берегъ; а мы остались сидѣть на томъ же берегу и ждали: что-то будетъ?.. Такъ я сказалъ. А вышло вотъ что. Та же житейская волна перебросила на нашъ берегъ именитаго странника. Странникъ этотъ казался утомленнымъ. Въ странникѣ этомъ мы узнали нашего новаго ректора. И стали мы жить съ новымъ ректоромъ, взаимно присматриваясь—корпорація къ новому начальнику, а начальникъ къ корпораціи. Но прошло очень немного времени, и мы опознали другъ друга. Новый начальникъ явился по отношенію къ намъ только какъ бы старшимъ братомъ—добрымъ, деликатнымъ, всегда уравновѣшеннымъ въ обращеніи, заботливымъ о нуждахъ академіи, неутомимо-дѣятельнымъ, побуждавшимъ и другихъ къ дѣятельности собственнымъ примѣромъ, но никого ни къ чему не при-

нуждавшимъ властною рукою. Онъ старался какъ бы спрятать свою начальническую власть отъ насъ... Мы съ своей стороны поняли душевный складъ и настроеніе своего начальника, и, видя на его еще молодомъ челѣ московскія морщины, бережно относились къ нему, не пытаясь злоупотребить временно удрученнымъ его настроеніемъ въ ущербъ того авторитета, которымъ онъ долженъ былъ пользоваться среди насъ, какъ начальникъ. Въ награду за это мы неоднократно слышали отъ него торжественное засвидѣтельствованіе, что онъ въ Казанской академіи отдохнулъ душой, воспрянулъ духомъ. Такой отзывъ его всегда глубоко трогалъ насъ... И вотъ стали мы опять жить, довольные другъ другомъ — корпорація своимъ ректоромъ, ректоръ—корпораціей. Но недолго на этотъ разъ намъ пришлось такъ жить. Волею начальства нашъ ректоръ переведенъ на другое, высшее служеніе. Что же мы скажемъ Вамъ, Ваше Преосвященство, на прощаніе? Мы скажемъ Вамъ наше сердечное „спасибо“ и пожелаемъ, чтобы на будущемъ высокомъ поприщѣ Вашего служенія вмѣсто упомянутыхъ морщинъ на Вашемъ лицѣ утвердилось навсегда сіяніе духовной радости.

Преосвященному Епископу Уфимскому и Мензелинскому Антонію многая лѣта!“

Представители различныхъ внутренно-академическихъ учрежденій считали нравственнымъ долгомъ своимъ помянуть добрымъ словомъ всегда неизмѣнно-участливое, тепло-сердечное, предупредительно-любезное, сочувственное и въ высшей степени гуманное отношеніе Преосвященнаго Антонія къ ихъ благимъ цѣлямъ, добрымъ стремленіямъ и интересамъ. Такой характеръ имѣли рѣчи должностныхъ лицъ слѣдующихъ учрежденій: Братства св. Гурія, гдѣ Владыка былъ нѣкоторое время предсѣдателемъ, Совѣта и Правленія Академіи, Миссіонерскихъ курсовъ, состоящихъ при Казанской Академіи, и Редакціи академическаго журнала.

Въ отвѣтъ на эти привѣтствія, Преосвященный разсказалъ нѣсколько случаевъ изъ своей жизни, могущихъ служить лучшимъ доказательствомъ тому, какъ и его сердцу дорога академія. Случаи эти убѣдительны потому именно, что любовь его къ Академіи сказалась здѣсь противъ его собственной воли.

„Когда я былъ доцентомъ, то не связанный служебными обязанностями въ лѣтнее время, я посвящалъ свои вакаціи прохожденію монастырскихъ послушаній и для сего старался избирать обители отдаленныя и суровыя. Конечно въ этихъ, если хотите маленькихъ „подвигахъ", кромѣ прямого къ нимъ расположенія, меня поддерживалъ тотъ же юношескій задоръ, который другихъ молодыхъ людей зоветъ на путь своеволія или притворнаго нигилизма. Однажды среди такихъ духовныхъ упражненій въ Кирилло-Новоезерской обители, меня вызвали телеграммой въ Петербургскую академію для свиданія съ пріѣхавшими друзьями-монахами,—недѣли на двѣ раньше назначеннаго мнѣ срока. Чрезвычайно недовольный и даже разстроенный, подъѣзжалъ я къ Петербургу и съ такимъ же ворчливымъ и задорнымъ настроеніемъ объѣзжалъ запертую на ночь Лавру мимо каменныхъ бараковъ невдалекѣ отъ Невы. Но вотъ мелькнула предо мною залитая луннымъ свѣтомъ бѣлая академія среди зелени березъ и липъ. Какъ рукой сняло съ меня мою печаль о нарушенномъ монастырскомъ уединеніи, слезы умиленія брызнули у меня изъ глазъ и, сходя съ извощика, я поцѣловалъ сперва плиту академическаго крыльца, а затѣмъ сорванную вѣтку изъ академическаго палисадника.

Совершенно такое же невольное превращеніе въ моей настроенности произвелъ на меня видъ этой академіи, когда я посѣтилъ столицу на нѣсколько часовъ проѣздомъ на Валаамъ въ 1893 году".

Преосвященный картинно разсказалъ и этотъ, и еще нѣсколько подобныхъ случаевъ, и заключилъ свою рѣчь признаніемъ, что при всей горячей привязанности

своей ко всѣмъ тремъ академіямъ, въ коихъ ему пришлось служить, Казанская Академія всего крѣпче и прочнѣе приковала къ себѣ его сердце; это признаніе онъ подтвердилъ еще однимъ фактомъ [1]) своей жизни и провозгласилъ здравицу за корпорацію Казанской Академіи. Затѣмъ онъ предложилъ тостъ за процвѣтаніе всѣхъ трехъ, родныхъ ему академій, такъ какъ теперь онъ разстается уже не съ Казанской только академіей, а съ академической службой вообще, и въ этомъ отношеніи переживаетъ послѣ постриженія въ монашество самый рѣзкій переломъ въ своей жизни, такъ какъ донынѣ проходя различныя академическія должности, онъ все еще продолжалъ чувствовать себя студентомъ.

— Съ особенною теплотою Преосвященный предложилъ здравицу за своего „незамѣнимаго помощника“ —о. инспектора, а затѣмъ и всѣхъ членовъ инспекціи, какъ своихъ „сострадальцевъ“.

Въ отвѣтъ на эту здравицу о. инспекторъ сказалъ слѣдующее:

„Какъ ближайшій Вашъ *помощникъ*, я долженъ былъ *помогать* Вамъ въ великомъ и трудномъ дѣлѣ управленія Академіею. На самомъ же дѣлѣ помогали

---

[1]) Въ объясненіе этого упоминаемаго имъ здѣсь факта позволимъ себѣ высказать вѣроятную догадку, что подъ нимъ Преосвященный разумѣлъ фактъ застрахованія имъ своей жизни въ Ньюіоркскомъ обществѣ въ *пять тысячъ* въ пользу Казанской духовной академіи.

Изъ безчисленныхъ фактовъ щедрой благотворительности Преосвященнаго Антонія здѣсь съ чувствомъ глубочайшей признательности и благодарности нельзя не упомянуть также о пожертвованіяхъ его для академіи уже предъ самымъ отъѣздомъ его изъ Казани. Чрезъ о. инспектора, прот. Н. П. Виноградова, Преосвященный Антоній пожертвовалъ въ пользу недостаточныхъ студентовъ академіи *сто* рублей.

Кромѣ того, въ пользу „Общества вспомощ. нец. студ.“ онъ пожертвовалъ и все изданіе „Полнаго собранія сочиненій“ его въ 3-хъ томахъ, уже оплаченное имъ въ типографіи.

мнѣ Вы, какъ ближайшій мой руководитель и указатель. Призванный высшею властію на настоящій постъ совершенно неожиданно для себя и вступивши къ отправленію возложенныхъ на меня инспекторскихъ обязанностей безъ надлежащей къ нимъ подготовки, я, конечно, весьма нуждался въ опытномъ руководителѣ и совѣтникѣ по разнымъ вопросамъ и отношеніямъ, и Вы, прибывши въ нашу Академію вскорѣ по моемъ вступленіи въ должность инспектора, не смотря на свои молодые годы, оказались уже довольно искушеннымъ и опытнымъ въ сферѣ академическихъ отношеній. Мнѣ оставалось только пользоваться Вашею опытностью, и Вы всегда съ любовію и полною готовностью предлагали мнѣ свои совѣты и указанія. Нельзя не вспомнить, что первое время нашей совмѣстной съ Вами службы въ Академіи представляло особенно много трудностей въ поддержаніи порядка и дисциплины между студентами. Цѣлый годъ тяжкой болѣзни моего достоуважаемаго предмѣстника и, послѣ его смерти, три мѣсяца совершеннаго отсутствія инспектора въ Академіи, естественно, имѣли въ результатѣ значительное ослабленіе дисциплины между учащеюся академическою молодежью. Нужно было возстановлять и поддерживать порядокъ путемъ ограниченій и стѣсненій студенческой свободы. А какъ трудно выполнить это дѣло, чтобы въ тоже время сохранить мирныя и добрыя отношенія со студентами,—объ этомъ едва-ли нужно и говорить. Тутъ требовалось много терпѣнія, стойкости, находчивости, гуманности и снисходительности. И вотъ въ этомъ критическомъ моемъ положеніи Вы, Ваше Преосвященство, оказали мнѣ неоцѣнимыя услуги своими совѣтами и указаніями, полными всегда мудрости и находчивости, искренности и справедливости, любви и снисходительности, благодаря которымъ,—скажу въ похвалу не себѣ,—теперь въ нашей Академіи и порядокъ стоитъ и миръ царитъ... Позвольте же, Ваше Преосвященство, теперь принести Вамъ мою сердечную и искреннѣйшую благодарность за Ваши уроки

мудрости и терпѣнія, справедливости и искренности, гуманности и снисходительности, столь цѣнные для меня въ моей инспекторской службѣ!...“

Безъ сомнѣнія, каждому въ этомъ послѣднемъ общемъ собраніи хотѣлось и лично отъ себя, отъ глубины собственной души поблагодарить Преосвященнаго, хотѣлось, прежде послѣдняго „прости“, сказать ему что-то непосредственно-задушевное, что-то хорошее, искреннее, подъ диктовку благодарнаго сердца. Добрый Владыка видѣлъ и чувствовалъ это, и значительное время оставался еще среди академической семьи въ квартирѣ о. инспектора по окончаніи трапезы....

Дороги были минуты этой прощальной дружеской бесѣды съ Преосвященнымъ Антоніемъ для каждаго изъ присутствовавшихъ! Дорого далъ бы за эти минуты послѣдней личной бесѣды съ Владыкой и каждый изъ отсутствовавшихъ на вакатъ членовъ академической семьи! Увы, многіе изъ нихъ даже и не знали о томъ, что переживала въ эти минуты академія. Другіе, узнавъ о томъ только позднѣе, когда уже „свершилось все“, естественно, запоздали, хоть и поспѣшили изъ своего далека тотчасъ же отозваться удрученнымъ сердцемъ. Такова, напримѣръ, слѣдующая теплая телеграмма изъ Крыма отъ профессора А. А. Царевскаго, присланная имъ, уже по отъѣздѣ Преосвященнаго Антонія изъ Казани, на имя о. инспектора:

„Ваше Высокопреподобіе!

Подавленною горестнымъ чувствомъ душою присутствую съ вами на прощальномъ собраніи. Мысленно не нагляжусь на дорогого и возлюбленнаго Виновника этого печальнаго торжества. Земно кланяюсь ему за самоотверженную, святую его службу Академіи и академикамъ. Напутствую его самыми горячими, искреннѣйшими благопожеланіями моей грѣшной души. Усердно молю Господа, чтобы впослѣдствіи даровалъ намъ счастіе торжественно встрѣтить Преосвященнѣйшаго Антонія снова въ Казани“.

28 іюля, въ день отъѣзда Преосвященнаго Антонія изъ Казани, о. инспекторъ въ сослуженіи со многими академическими духовными лицами изъ профессоровъ и студентовъ отслужилъ въ академической церкви напутственный молебенъ отъѣзжавшему Преосвященному. Помолиться „о еже послати ему ангела мирна, спутника и наставника, сохраняюща, защищающа, заступающа, и невредимо соблюдающа отъ всякаго злаго обстоянія“ собрались въ церковь не только профессора, наставники, служащіе въ академіи и студенты, но и многія постороннія лица.

По окончаніи молебна Преосвященный Антоній приложился ко кресту, къ мѣстнымъ иконамъ и престолу, а затѣмъ сталъ на амвонъ и взволнованнымъ голосомъ сказалъ нѣсколько словъ. Онъ благодарилъ учащихъ и учащихся за 5 лѣтъ общенія съ ними, за ихъ возвышенное настроеніе и душевную мягкость. „Я былъ свидѣтелемъ столькихъ святыхъ порывовъ и подвиговъ, сказалъ онъ въ заключеніе, подвиговъ любви, труда и молитвы, что, являясь по должности своей средоточіемъ жизни академіи, я сознавалъ себя обязаннымъ съ своей стороны быть сугубо подвижникомъ добродѣтели, чтобы одушевлять всѣхъ и усовершать это святое дыханіе жизни вашей. Я долженъ былъ горѣть, какъ серафимъ Божій, огнемъ вѣры и молитвы, а между тѣмъ былъ богатъ только грѣхами. Посему прошу васъ простить меня, снять это бремя вины моей христіанскимъ прощеніемъ и молитвой за меня грѣшнаго“.

Эти слова Преосвященный заключилъ земнымъ поклономъ.

Этотъ невыразимо-трогательный моментъ истинно-христіанскаго самоосужденія и самоуниженія вызвалъ на глазахъ присутствовавшихъ слезы. Евангельскія слова: „образъ бо дахъ вамъ, да, якоже азъ сотворихъ вамъ, и вы творите“ — сами собой при этомъ пришли на сердце каждому. Тотъ, кѣмъ достойно гордится Академія, стоя на возвышенномъ мѣстѣ солеи, ду-

ховно сомоуничижалъ себя предъ тѣми, къ кому сердце его горѣло одною чистою любовью.

Контрастъ собственнаго самоуничиженія себя Преосвященнымъ съ величественнымъ духовно-нравственнымъ обликомъ его еще глубже почувствовался присутствовавшими, когда, тотчасъ за земнымъ прощальнымъ поклономъ Владыки всѣмъ собравшимся въ церковь, выступилъ предъ нимъ студентъ Я. Д. Кобловъ и отъ лица студенчества произнесъ слѣдующую рѣчь:

„Преосвященнѣйшій Владыко!

Насталъ тяжелый и грустный моментъ. Ты—нашъ дорогой и незабвенный Отецъ и руководитель оставляешь насъ. Тяжелыя мысли и чувства тяготѣютъ надъ нами въ настоящую минуту. Въ тебѣ мы лишаемся любвеобильнаго Пастыря и Отца. Любовь твоя привлекла насъ къ тебѣ; твоею любовію ты руководилъ нами. Не строгостію сухого бездушнаго формализма, а тою же любовію ты исправлялъ наши погрѣшности и недостатки. Ты приблизилъ насъ къ себѣ, чтобы съ бо́льшимъ удобствомъ руководить нами. И велико же было обаяніе твоей личности. Твой сострадательный укоръ билъ по струнамъ нашего сердца гораздо сильнѣе всякихъ гнѣвливыхъ выговоровъ и суровыхъ наказаній. Часто не по убѣжденію, а единственно изъ-за того только, чтобы не оскорбить тебя, любящаго Владыку, чтобы не причинить тебѣ нравственное страданіе и боль, мы дѣлали то, чего ты желалъ отъ насъ и требовалъ. Подъ твоимъ благотворнымъ вліяніемъ мы проникались возвышеннымъ идеаломъ нравственной свободы, къ которой призвалъ насъ Христосъ, и по возможности стремились осуществлять его.

Благотворное вліяніе, произведенное тобой на академическую среду въ этомъ нравственномъ отношеніи несомнѣнно будетъ отмѣчено на страницахъ исторіи Академіи самыми радужными, свѣтлыми чертами.

Твоя безпримѣрная простота и доступность удивляли при первомъ знакомствѣ съ тобой; при дальнѣйшемъ общеніи ты своею привѣтливостью возбуждалъ довѣріе и симпатію къ себѣ. Каждый послѣ этого чувствовалъ потребность высказаться, такъ сказать, излиться предъ тобой во всѣхъ своихъ сомнѣніяхъ, колебаніяхъ, недоумѣніяхъ, каковыхъ полны юношескіе годы. Твой просвѣщенный умъ не затруднялся и всегда находилъ удовлетворительные и успокаивающіе отвѣты на вопросы сомнѣвающихся; не формальные отвѣты на свои запросы мы получали отъ тебя, но отвѣты полные сердечной искренности и вмѣстѣ съ тѣмъ глубокой обстоятельности. Твои сужденія, добытые продолжительными размышленіями твоего высокаго ума, своею глубиною и основательностью дѣлали безотвѣтными увлекающихся неправыми мыслями и привлекали на твою сторону. Такимъ путемъ твой умственный и нравственный обликъ ты сообщилъ большинству изъ насъ. Твоими взглядами и убѣжденіями проникались и мы. Сообщивъ ихъ намъ, ты и возгрѣвалъ ихъ въ насъ; при бесѣдахъ съ тобой разсѣивалъ новыя сомнѣнія, возникающія по поводу ихъ. — И въ этомъ умственномъ, чисто-теоретическомъ, отношеніи велико было твое вліяніе и благотворно. Благодаря тебѣ мы усвоили новые взгляды и воззрѣнія, которыми мы будемъ руководиться въ нашей жизни; они надолго останутся при насъ и можетъ быть даже навсегда.

Всѣ нуждающіеся и несчастные находили въ тебѣ привѣтливое участіе, безъ всякаго колебанія обращались къ тебѣ со своими просьбами и нуждами и не встрѣчали отказа. У тебя не было на просьбы нуждающихся слова: нѣтъ. Ты всегда былъ готовъ принять дѣятельное, живое участіе въ горѣ своихъ учениковъ; всегда былъ готовъ оказать помощь, сдѣлать все, что только могъ, для облегченія несчастныхъ. Я имѣлъ возможность убѣдиться въ этомъ лично, когда ты сочувственно отозвался на мою частную просьбу; и каждый можетъ съ увѣренностью сказать, что не было

такого случая, когда бы ты, имѣя возможность оказать помощь, отказался бы отъ этого.

Спасибо тебѣ, Владыко, за всѣ твои труды и заботы о насъ. Богъ наградитъ тебя за все это; наша же благодарность слишкомъ ничтожна въ сравненіи съ попеченіями о насъ твоего любящаго сердца. Теперь ты оставляешь насъ; и намъ остается печалиться и скорбѣть. Ты былъ нашимъ покровителемъ и защитникомъ, который всегда могъ оказать своевременную поддержку; теперь не къ кому намъ обращаться за этою защитою въ нашихъ частныхъ нуждахъ. Но таково рѣшеніе Высшей воли. Будемъ утѣшать себя добротою оставшихся начальниковъ — твоихъ помощниковъ.

Къ тебѣ же, Владыко, обращаемся съ послѣдними нашими просьбами. Просимъ простить насъ за всѣ тѣ скорби и нравственныя страданія, которыя мы причиняли тебѣ своимъ непослушаніемъ и непокорностью. А такихъ скорбей тебѣ не мало пришлось испытать, въ особенности на первыхъ порахъ твоего служенія, когда тебя еще мало знали и потому съ недовѣріемъ относились къ тебѣ. Только со временемъ твоя терпѣливая снисходительность и отзывчивое сердце побѣдили всѣ нестроенія и вызвали къ тебѣ всеобщее сочувствіе; но и послѣ этого дѣло, конечно, не обходилось безъ исключеній и ненормальностей. Въ нихъ мы извиняемся предъ тобой и просимъ прощенія. Вторая наша просьба: не забывай насъ, Владыко, въ твоихъ святыхъ молитвахъ. Ты пріучилъ насъ относиться съ бо́льшею внимательностью къ храму Божію и молитвѣ; и пусть молитва будетъ духовнымъ общеніемъ между нами. Не имѣя возможности быть около тебя и имѣть личное, близкое общеніе съ тобой, мы будемъ утѣшать себя мыслію, что по крайней мѣрѣ ты въ молитвахъ вспоминаешь насъ и мысленно живешь съ нами. Молись же, Владыко, за насъ. А мы твой образъ запечатлѣемъ въ сердцахъ нашихъ на всю жизнь; и годы, юношескіе годы, проведенные подъ твоимъ руковод-

ствомъ, мы будемъ считать самымъ отраднымъ явленіемъ въ нашей жизни".

Вслѣдъ за тѣмъ подошелъ къ Преосвященному студентъ іеромонахъ Ѳеодоръ (Поздѣевскій) и сказалъ:

„Дорогой нашъ Владыка!

Позвольте и мнѣ на прощанье сказать нѣсколько словъ отъ лица той небольшой семьи, которой Вы были непосредственно духовнымъ отцомъ: разумѣю монашескую братію, принявшую постриженіе отъ Вашей руки. Думается мнѣ, что каждый членъ этой семьи глубоко почувствуетъ свое духовное сиротство, и больно ему будетъ, что онъ лишился своего отца, и грустно, что ему не пришлось даже лично проститься съ нимъ. Я не могу, конечно, выразить всего, что чувствуетъ каждый изъ насъ, и даже не могу вполнѣ выразить своихъ собственныхъ чувствъ, такъ какъ, къ сожалѣнію, слово человѣческое всегда слабѣе и блѣднѣе его чувства. Скажу, что смогу, и что подскажетъ мнѣ чувство.

Богъ привелъ нѣкоторымъ изъ насъ принять отъ Вашей руки постриженіе, и само собой чрезъ это возникло и новое отношеніе къ Вамъ, чисто по законамъ новаго духовнаго рожденія; это, я думаю, чувствуютъ всѣ, обязанные своимъ духовнымъ рожденіемъ Вамъ, Владыко. Незамѣтно, такъ же незамѣтно, какъ это бываетъ и въ физическомъ процессѣ роста, росли въ насъ новыя мысли, чувства и настроенія, пробивалось на свѣтъ заглохшее или слабое доброе, и молодая душа юноши, какъ бы прозрѣвши, усматривала себя въ совершенно иномъ свѣтѣ. И мы всѣ непосредственно чувствовали на себѣ, что Вы именно и вносите ту атмосферу, которая необходима для духовной жизни и роста. Мы чувствовали на себѣ теплоту Вашей любви, и она не только согрѣвала насъ, но и заражала насъ любовью ко всему доброму и чистому. Въ отвѣтной любви къ Вамъ мы переживали и подъемъ духа и энергію воли къ добру. А примѣръ Вашей личной жизни былъ

намъ свѣточемъ, который освѣщалъ намъ путь доброй жизни и дѣятельности. Раскрытіе задачъ этой доброй жизни и дѣятельности мы находили въ Вашихъ поученіяхъ, рѣчахъ и бесѣдахъ, которыя живительной влагой вливались въ наши души и волновали наши сердца. И всѣ мы чувствовали въ Вашемъ лицѣ какую-то особую нравственно-добрую силу, которая можетъ и поддержать, и поднять, и укрѣпить. Намъ не нужно было доказывать, что есть и возможно нравственное вліяніе одной воли на другую, ибо это для насъ было фактомъ и чувствовалось такъ ясно, что противная мысль казалась безсмысленной. И вотъ теперь, оставляемые Вами, мы робко смотримъ впередъ, въ сознаніи своей слабости и необходимости опоры.

Мы можемъ утѣшаться только той мыслію, что самъ Богъ посылаетъ Васъ нарочно туда, гдѣ попреимуществу нуженъ свѣтъ Христовой истины. Мы уже взяли отъ Васъ то, что нужно было намъ. Мы всегда сохранимъ къ Вамъ самую горячую любовь и будемъ молить Бога, чтобы и на новомъ мѣстѣ служенія Онъ помогъ Вамъ сѣять доброе сѣмя и пожинать его плоды. Для себя же просимъ Вашихъ молитвъ и благословенія“.

Затѣмъ подошелъ ко Владыкѣ два года тому назадъ кончившій курсъ въ Казанской академіи, нынѣ преподаватель Казанской семинаріи и священникъ Пятницкой г. Казани церкви Н. А. Воронцовъ, и сказалъ нѣсколько словъ отъ лица прежнихъ студентовъ академіи.

Хотѣлось было и еще нѣкоторымъ въ послѣдній разъ въ храмѣ, гдѣ такъ часто духовно услаждалъ, умилялъ, назидалъ и утѣшалъ дорогой Архипастырь, сказать нѣсколько словъ подъ наплывомъ чувствъ. Но приближался уже часъ отхода изъ Казани въ Уфу парохода, на которомъ имѣлъ отправиться Преосвященный Антоній. Поэтому, принявъ въ храмѣ прощальное благословеніе Владыки, всѣ тотчасъ же отправились прямо изъ церкви на пристань. Здѣсь въ

ожиданіи отъѣзжавшаго Преосвященнаго собралась уже масса народа. Были тутъ представители городского управленія, представители учебныхъ заведеній, городского духовенства, и др. почетныя лица города. При появленіи Преосвященнаго Антонія, всѣ благоговѣйно обнажили головы. Хоръ академическихъ студентовъ, поддержанный голосами многихъ постороннихъ лицъ, пропѣлъ „εἰς πολλὰ ἔτη δέσποτα“; „τὸν δεσπότην“.... тропарь св. Архистратигу Михаилу и прочимъ безплотнымъ силамъ: „Небесныхъ воинствъ архистратизи“.... и громогласное „многолѣтіе“, торжественно разнесшееся по набережной Волги, и, словно хоромъ невидимыхъ, безплотныхъ силъ подхваченное, далеко гдѣ-то вдали прозвучавшее... Благословивъ народъ на пароходной конторкѣ, Преосвященный прошелъ въ зало перваго класса Якимовскаго парохода „Рыцарь“. За Преосвященнымъ Антоніемъ нескончаемой вереницей потянулись всѣ, чтобы проститься съ нимъ на пароходѣ и, принявъ послѣднее прощальное благословеніе, снова вышли на пароходную конторку. Желая провести послѣднія минуты своего пребыванія въ Казани лицомъ къ лицу съ покидаемой имъ академической семьей, скромно стоявшей среди народа на конторкѣ, Преосвященный вскорѣ появился на палубѣ парохода, со скуфейкой, вмѣсто клобука, на головѣ. Тотчасъ же слѣдомъ за нимъ высыпала на палубу и окружила его многочисленная толпа народа. Чудную картину для посторонняго зрителя представляло въ этотъ моментъ зрѣлище парохода, среди палубы котораго, подъ небомъ, тихо льющимъ косые лучи солнца на катившіяся вдаль, къ синевѣ горизонта, волны, стоялъ безмолвно, опершись на посохъ, смиренный Архипастырь. Вокругъ него—тѣсно сплоченная между собой и еще тѣснѣе связанная съ нимъ узами любви, словесная паства. Зыблющія судно волны рѣки какъ бы символизировали „житейское, воздвизаемое напастей бурею, море“. Не страшны шумныя волны этого моря для плывущихъ по нему, если рядомъ съ ними—столь

опытный, самоотверженный и душею преданный духовный кормчій!

Да, такой видъ и смыслъ, несомнѣнно, представляла эта картина для „посторонняго“ зрителя, отпечатлѣвшаго ее въ своемъ фотографическомъ аппаратѣ [1]). Но въ сердцахъ близкихъ людей, для всей провожавшей академической корпораціи эта минута оставила незабвенное, спеціальнѣйшее воспоминаніе. Вонъ тамъ, въ сторонкѣ на пристани скромно пріютилась осиротѣвшая академическая семья. Отъ нея-то все время и не отнималъ своего грустно-сосредоточеннаго взора Преосвященный; ей-то всецѣло и принадлежала душа его въ послѣднія минуты; съ нею-то и бесѣдовалъ онъ уже безмолвно, однимъ взоромъ своихъ добрыхъ, кроткихъ глазъ, „съ печатью думы на челѣ“. „Дѣти! не долго уже быть мнѣ съ вами“ (Іоан. 13, 33)—съ болью въ душѣ читали въ глазахъ его покидаемые имъ студенты... „Если заповѣди мои соблюдете, пребудете въ любви моей“ (14, 10). „Любите другъ друга, какъ я возлюбилъ васъ!“ (12).... „Миръ оставляю вамъ..... да не смущается сердце ваше!“.. (27).

Рѣзкій протяжный звукъ третьяго пароходнаго свистка слился съ звуками общаго пѣнія „εἰς πολλὰ ἔτη δέσποτα!“ „Многая лѣта!“—съ прощальными возгласами и криками напутственныхъ благопожеланій. Тотъ, къ кому обращены были взоры и сердца всѣхъ, въ послѣдній разъ съ палубы парохода благословилъ прощавшихся и разставшихся съ нимъ.

Пароходъ дрогнулъ, закачался, тяжело вздохнулъ нѣсколько разъ и.... скоро скрылся изъ вида

А. Говоровъ.

---

[1]) Желающіе воспользоваться на „дорогую память“ фотографическимъ видомъ отплытія изъ Казани на пароходѣ Преосвященнаго Антонія могутъ обратиться въ фотографію г. Шумилова на Проломной улицѣ.

РѢЧЬ

ПРЕДЪ ВРУЧЕНІЕМЪ ЖЕЗЛА

ЕПИСКОПУ АЛЕКСІЮ,

ВИКАРІЮ КАЗАНСКОЙ ЕПАРХІИ,

послѣ его хиротоніи,

СКАЗАННАЯ **АРСЕНІЕМЪ**, АРХІЕПИСКОПОМЪ КАЗАНСКИМЪ И СВІЯЖСКИМЪ.

Преосвященный Алексій!

Привѣтствую тебя съ принятіемъ высшей іерархической степени—епископа, и съ воспринятіемъ вмѣстѣ съ симъ сугубой благодати священства для дальнѣйшаго—высшаго служенія твоего въ церкви Христовой. Сей божественный даръ немощная да уврачуетъ въ тебѣ и оскудѣвающая да восполнитъ и, по мѣрѣ возвышенія твоего въ церковномъ служеніи, усовершенствуетъ тебя и содѣлаетъ еще болѣе полезнымъ для паствы Христовой и вліятельнымъ для твоихъ пасомыхъ.

Въ священномъ служеніи твоемъ Господь назначилъ тебѣ удѣлъ воспитаніе юношества—въ правилахъ святой православной вѣры Христовой, Закона Божія и нравственности. О, какъ важно сіе служеніе! Воспитать юношество въ духѣ вѣры и благочестія и содѣлать ихъ религіозными и нравственными—это значитъ приготовить истинныхъ сыновъ Церкви, Государ-

ства и общества, благонадежнѣйшихъ членовъ семьи и устроителей семейнаго счастья.—Среди законоучителей и воспитателей юношества въ духѣ вѣры и благочестія ты здѣсь составлялъ украшеніе. Въ семъ градѣ тебя знаютъ за духовнаго отца, проникнутаго глубокою вѣрою въ Бога, преданнаго волѣ Божіей, ревностнаго служителя церкви Божіей, мудраго учителя, слово котораго глубоко падало на сердца твоихъ учениковъ, исторгало въ нихъ слезы, производило переворотъ въ душѣ: было жизненно и дѣйственно.—Это послужило къ тому, и было причиною того, что ты поставленъ былъ на непосредственное служеніе церкви въ качествѣ начальника, наставника и руководителя духовнаго юношества.

Если вообще важно служеніе на поприщѣ воспитанія юношества въ духѣ вѣры и благочестія,—то еще болѣе важно оно въ приложеніи къ духовному юношеству, изъ среды котораго выходятъ пастыри церкви. Здѣсь необходимо не только развить и воспитать чувство религіозности, вѣры и благочестія, но и воспитать въ юношахъ любовь къ пастырскому служенію, воплотить въ нихъ идеалъ добраго пастыря и взглядъ на призваніе къ пастырскому служенію, какъ къ служенію самому высшему, требующему самоотверженія и чуждому житейскихъ разсчетовъ. А наставники и руководители духовнаго юношества должны быть сами проникнуты такими мыслями и чувствами, иначе они будутъ вести великое и святое дѣло воспитанія юношенства безъ убѣжденія, фальшиво и лицемѣрно.

Призванный на служеніе воспитанію духовнаго юношества въ здѣшней семинаріи, ты не долго служилъ въ ней—около года. Но любовь твоя къ новымъ питомцамъ твоимъ сказалась во всей силѣ. А уроки религіозно-нравственнаго назиданія, тобою преподанные имъ въ это короткое время, производили желательное дѣйствіе. Ты сдѣлался любимымъ и уважаемымъ ихъ ректоромъ. Къ сожалѣнію полугодичное отсутствіе мое лишило меня возможности вполнѣ оцѣнить тебя

на этомъ поприщѣ служенія. Но „послѣдній урокъ“, или прощальное слово твое къ воспитанникамъ, нынѣ окончившимъ курсъ семинаріи, ясно засвидѣтельствовалъ о томъ, какія начала религіозно-нравственнаго воспитанія ты полагалъ въ своихъ питомцахъ. Этотъ урокъ такъ хорошъ, что я пожелалъ, чтобы онъ напечатанъ былъ въ нашихъ духовныхъ журналахъ, чтобы его знало какъ можно больше воспитанниковъ нашихъ семинарій. Конечно „трудъ, живая вѣра, любовь къ своему дѣлу и молитва“, какъ говорилъ ты въ своемъ словѣ, необходимыя условія жизненнаго пути всякаго человѣка, а тѣмъ болѣе питомца духовной школы. Но еще желательно отъ сего питомца, готовящагося много лѣтъ къ пастырскому служенію, чтобы въ немъ не угасала, а болѣе-болѣе развивалась любовь къ пастырскому служенію и за порогомъ воспитавшей его школы, иначе церковная школа для своей матери-церкви будетъ воспитывать не преданныхъ ей дѣтей, а могущихъ отказаться отъ служенія оной.

Между тѣмъ „послѣдній урокъ“ твой, сказанный воспитанникамъ, окончившимъ курсъ семинаріи, оказался дѣйствительно послѣднимъ не только по отношенію къ нимъ, но и ко всѣмъ воспитанникамъ врученной твоему управленію семинаріи. Пусть же онъ навсегда останется для нихъ твоимъ добрымъ совѣтомъ, какового они должны держаться во всю свою жизнь. Тебя же Господь призвалъ на высшее поприще служенія и вручилъ твоему руководству не только юношей, но и зрѣлыхъ мужей, питомцевъ высшей богословской науки.

Казанская духовная академія радовала меня проявленіемъ своей церковной жизни, каковое я всегда видѣлъ при своихъ посѣщеніяхъ академіи. Въ высшей степени желательно, чтобы въ ней духъ церковности и стремленіе къ подвижничеству поддерживались и развивались и въ будущее время. На это, возлюбленный братъ, все наше вниманіе и стараніе должны быть обращены. Великое пріобрѣтеніе для церкви—добрые

пастыри и самоотверженные иноки съ высшимъ богословскимъ образованіемъ. Собственный примѣръ ихъ вѣры и благочестія, твердость ума, стойкость убѣжденій и пріобрѣтенныя познанія дѣлаютъ ихъ авторитетными и вліятельными лицами; изъ такихъ лицъ вырабатываются непоколебимые столпы церкви и великіе учители вѣры и благочестія.—Нѣкоторые говорятъ, что напрасно воспитанниковъ нашихъ академій стѣсняютъ и не пускаютъ на разныя поприща служенія за предѣлами церкви: изъ нихъ вездѣ могутъ выйти (и выходятъ) способные и полезные дѣятели. Правда. Но изъ нашихъ академій должны выходить учители для духовныхъ учебныхъ заведеній, законоучители, пастыри и иноки, и менѣе всего дѣятели на другихъ поприщахъ общественнаго служенія. Выражая свой взглядъ на наши академіи, свои постоянныя и неизмѣнныя желанія объ образованіи питомцевъ ихъ и ихъ служенія въ будущемъ, я отъ всей души желаю, чтобы согласенъ былъ со мною новый начальникъ и руководитель нашей дорогой академіи, и чтобы мы всѣми силами стремились къ достиженію выраженнаго мною желанія. Сугубая благодать священства, дарованная тебѣ въ архіерействѣ, да поможетъ тебѣ въ семъ великомъ дѣлѣ воспитанія нашего юношества высшей богословской науки.

Я сказалъ, возлюбленный братъ, что Господь далъ тебѣ въ удѣлъ воспитаніе и руководительство юношества. Желалось бы, чтобы это великое и святое дѣло чрезъ твое святительство расширялось и за предѣлы академіи; пусть подлежитъ твоему наблюденію преподаваніе Закона Божія въ учебныхъ заведеніяхъ сего обширнаго града и религіозно-нравственное развитіе и воспитаніе учащихся въ нихъ—лично и чрезъ ихъ ближайшихъ руководителей-законоучителей. Это уже будетъ твоя помощь моему смиренію и опора на вручаемый тебѣ святительскій жезлъ моей старости.

Впрочемъ, Преосвященный, пока еще есть у меня силы, я не обременю тебя дѣлами епархіальными. Но желаю, чтобы наше столь благотворное архіерейское

богослуженіе въ храмахъ сего града и другихъ мѣстахъ епархіи, по мѣрѣ надобности, совершалось не скудно, а Слово Божіе сѣялось обильно не только при Богослуженіяхъ—въ храмахъ, но и въ другихъ благоприличныхъ для того общественныхъ мѣстахъ. И это важное дѣло—проповѣданіе Слова Божія и руководство онымъ пастырей и твоихъ питомцевъ—я желаю поручить тебѣ. Не откажись, возлюбленный братъ, помочь мнѣ и въ обозрѣніи по временамъ градовъ и весей, приходовъ, храмовъ и училищъ сей обширной епархіи.

Но, довольно. Собравшійся народъ давно ожидаетъ твоего перваго святительскаго благословенія: прими сей жезлъ, взойди на это возвышенное мѣсто и благослови сію собравшуюся на твою хиротонію паству. *Тако да просвѣтится свѣтъ твой предъ человѣки, яко да видятъ добрая дѣла и прославятъ Отца небеснаго.* Архіерейство твое да помянетъ Господь Богъ во царствіи своемъ. Аминь.

ХРИСТІАНСКІЙ АСКЕТИЗМЪ

И СВѢТСКОЕ ПРАВО.

Аскетизмъ представляетъ изъ себя вполнѣ опредѣленную и законченную форму человѣческой жизни носитъ на себѣ особый, спеціальный видъ или типъ. Но какъ родъ жизни, существующій въ человѣчествѣ, онъ естественно долженъ ставить себя въ то или иное отношеніе къ другимъ отправленіямъ жизни людей и можетъ касательно послѣднихъ имѣть *свои* собственные взгляды. Эти взгляды раскрыты въ суммѣ понятій аскетизма болѣе или менѣе подробно [1]). Къ числу послѣднихъ относится поставленная нами тема. Но краткость данныхъ по вопросу объ отношеніи христіанскаго аскетизма къ свѣтскому праву—преимущественно къ суду гражданскому—однако не исключаетъ возможности дать на него опредѣленный отвѣтъ. Этотъ отвѣтъ, получить можно, если мы разсмотримъ а) сужденія и факты о необращеніи аскетовъ къ свѣтскому праву—главнымъ образомъ къ суду гражданскому; б) взглядъ аскетовъ на свѣтское право; в) факты обращенія къ праву или суду; г) образъ или способъ этого обращенія.

Для раскрытія перваго положенія имѣютъ цѣнное значеніе данныя литературы и жизни Марка подвиж-

---

[1]) Разумѣемъ аскетику IV вѣка.

ника, Макарія и Василія Великихъ. Маркъ еремитъ въ своемъ словѣ: „Преніе схоластика съ аввою Маркомъ“ (т. е. съ самимъ авторомъ) [1]) ясно свидѣтельствуетъ, какъ о самомъ необращеніи аскетовъ къ суду свѣтскому, такъ о впечатлѣніи, какое подвижники производили такимъ образомъ жизни на людей того времени, въ частности на „законовѣдцевъ“ „Нѣкто“ изъ такихъ „краснорѣчивыхъ законовѣдцевъ и обратился по этому поводу къ св. Марку. Онъ вопросилъ старца подвижника, говоря: прошу тебя, вразуми меня, желающаго узнать, на чемъ основываетесь вы, иноки, *утверждая* [2]), что обижающихъ васъ не должно предавать суду, и что вы дѣлаете, удаляясь отъ чувственныхъ вещей и дѣлъ? Я очень порицаю васъ за это, какъ людей, противозаконно устраняющихъ судъ и противоестественно (предпочитающихъ) праздность. Если же узнаю, что вы дѣлаете это изъ *любомудрія*, то необходимо и самъ, оставивъ такое порицаніе, поревную вашей добродѣтели“ [3]). Отвѣчая на вопросъ законовѣда, преподобный раскрываетъ слѣдующую мысль.

Принципомъ жизни подвижничества служитъ *смиренномудріе*. Полагая эту „великую добродѣтель“ въ основу жизни, „иноки не держатся мудрованія противнаго церкви, но стараются слѣдовать мудрованію Христову“, Филип. II, 5—7: *сіе да мудрствуется въ васъ еже и во Христѣ Іисусѣ, иже во образѣ Божіи сый не восхищеніемъ непщева быти равенъ Богу, но себе умалилъ, зракъ раба пріимъ* [4]). Для возращенія и укрѣпленія въ себѣ смиренномудрія вообще нужна молитва, соединенная съ исканіемъ царствія Божія и правды его,

---

[1]) Нравственно-подвижнич. слова, рус. перев. Москва. 1858 г.

[2]) Курсивъ вездѣ нашъ.

[3]) Твор. преп. Марка—197—198 стр.

[4]) Тамъ-же.

а въ частности—исполненіе тѣхъ или другихъ заповѣдей Божіихъ. Все это, конечно, сообщаетъ жизни инока великое содержаніе и праздности тутъ никакой нѣтъ; а то соображеніе, что такая жизнь представляетъ изъ себя *осуществленіе заповѣдей Господнихъ*, совершенно исключаетъ мысль, будто-бы эта жизнь противоестественна. Указывая на такой характеръ жизни подвижничества, препод. Маркъ говоритъ схоластику: „Какъ ты насъ, услышавшихъ сіе отъ Господа, увѣровавшихъ слову Его, и по мѣрѣ силъ своихъ исполняющихъ его, называешь дѣйствующими не по естеству? Если же тебѣ видится (кажется) это противоестественнымъ, то познай, кого ты порицаешь—*Богъ заповѣдалъ это*“ [1]).

Переходя къ коренному предмету вопроса, св. подвижникъ смотритъ на необращеніе къ суду именно прежде всего съ точки зрѣнія *Божіей воли*. Обижающихъ насъ не предавать суду есть, по его словамъ, заповѣдь Божія [2]). Христосъ въ евангеліи сказалъ: *не судите и не судятъ вамъ*: *и не осуждайте, да не осуждени будете*: *отпущайте и отпустится вамъ* (Лук. 6, 37); равно апостолъ пишетъ: *прежде времени ничтоже судите*,—и еще: *не себѣ отмщающе*.—и въ другомъ мѣстѣ: *ты кто еси судяй чуждему рабу* (Рим. 12, 19)? [3]). Со стороны принципа подвижничества необращеніе къ суду является прямымъ слѣдствіемъ смиренномудрія. Эта добродѣтель, съ одной стороны поселяетъ въ носителѣ ея постоянное сознаніе грѣха, съ другой она достигается не вдругъ, но постепенно—чрезъ многія скорби. Подъ вліяніемъ такихъ свойствъ смиренномудрія, истинный аскетъ не находитъ въ своей жизни момента или ступени „въ духовномъ законѣ“, когда-бы онъ могъ не мыслить себя грѣховнымъ, когда бы онъ не подлежалъ промыслительнымъ скорбямъ за

---

[1]) Тамъ-же—199 стр.

[2]) Тамъ-же.

[3]) Тамъ-же—200 стр.

свою грѣховность. Не находя же этого, онъ не обрѣтаетъ права обращаться къ суду на обидчика. Напротивъ, онъ думаетъ увидѣть въ оскорбленіяхъ его обидчикомъ наказаніе Божіе за его собственныя беззаконія. Смиренномудріе, по словамъ преподобнаго Марка, не можетъ судить тѣхъ, которые думаютъ обидѣть руководящихся этою заповѣдью [1]). Умудренные Духомъ св. и тогда, когда ихъ обижаютъ другіе, порицаютъ самихъ себя, признаютъ, что скорби происходятъ отъ ихъ же собственной прежней вины [2]).

Неслѣдованіе такому принципу подвижничества, т. е. обращеніе на обидчика къ суду, свидѣтельствуетъ, по воззрѣнію преподобнаго Марка, объ отсутствіи или недостаткѣ смиренія. Въ подобныхъ случаяхъ инокъ какъ-бы считаетъ себя въ нѣкоторые моменты не заслуживающимъ наказанія, стоящимъ въ нравственномъ отношеніи какъ-бы на извѣстной высотѣ. Но это-грѣхъ, прямое противорѣчіе заповѣди, чтобы иноки, забывая заднее, всегда стремились впередъ [3]). Тѣ иноки, которые предаютъ обидѣвшихъ суду, не предоставляя ихъ Богу, „согрѣшаютъ“; „и во-первыхъ согрѣшаютъ потому, что все, постигающее ихъ попускается за ихъ же собственныя злыя дѣла и влечетъ ихъ къ покаянію, а не къ отмщенію другимъ; во-вторыхъ потому, что если они и несправедливо понесли „случившееся злоключеніе, то всетаки должны были простить обидѣвшему ихъ, слыша слова Господни: *отпущайте и отпустятся вамъ*, а не мстить чрезъ людей, оставляя такимъ образомъ и свои злыя дѣла безъ прощенія“ [4]). „Кто самъ за себя мститъ, тотъ какъ-бы осуждаетъ Бога въ недостаткѣ правосудія; а кто нашедшую на него скорбь переноситъ, какъ свою собственную, тотъ

---

[1]) Тамъ-же—202 стр.
[2]) Тамъ-же—203—204 стр.
[3]) Тамъ-же—203 стр.
[4]) Тамъ-же—200—201 стр.

исповѣдуетъ прежде содѣланное имъ зло, за которое и терпитъ, перенося тяжкое“ [1]).

То, что преподобный Маркъ писалъ касательно необращенія иноковъ къ суду ярко осуществилось въ жизни, на дѣлѣ. Здѣсь прежде всего вспоминается вообще множество фактовъ изъ подвижничества, когда послѣ явной сильной обиды, нанесенной какимъ-нибудь лицемъ иноку, послѣдній не только не задавался мыслію искать юридически—законнаго удовлетворенія, но преклонялся предъ обидчикомъ со слезною просьбою простить, если онъ его чѣмъ оскорбилъ.—Въ частности укажемъ на одинъ случай изъ жизни Макарія Великаго. Въ селеніи, близко прилагающемъ къ мѣсту подвижничества Макарія, одна дѣвица сдѣлалась беременною и оклеветала его, какъ яко-бы виновника ея грѣха. Жители селенія подвергли Макарія безчестію и ударамъ. Въ правѣ греко-римской имперіи былъ законъ объ обращеніи къ суду для возстановленія своей чести и о наказаніи за клевету [2]). Однако Макарій не прибѣгъ къ нему: и не только не сдѣлалъ этого, но даже принялъ на себя обязанность доставлять пропитаніе дѣвицѣ. Самъ Промыслъ, въ коемъ преподобный полагалъ все свое упованіе, обнаружилъ невинность святого подвижника. „Когда наступило время родить несчастной,—она подверглась страшнымъ мученіямъ, и не могла разрѣшиться отъ бремени, пока предъ всѣми не объявила невинности Макарія и не назвала дѣйствительнаго виновника ея грѣха. Мучимые раскаяніемъ за оскорбленіе, безъ вины нанесенное отшельнику, жители селенія собрались къ нему просить прощенія. Услышавъ это, Ма-

---

[1]) Тамъ-же—204 стр. Сравн. твор. св. Вас. Вел. VI т., (О совершенствѣ монаш. жизни—увѣщаніе новопоступившимъ—115 стр.) Москва. 1847.

[2]) Что дѣйствительно такой законъ былъ, объ этомъ ясно свидѣтельствуетъ одно изъ писемъ св. Василія Великаго, по характеру своему очень подходящее къ разсказываемому случаю,—VII т., 287—289 стр. Москва. 1848.

карій скрылся въ дальнѣйшую пустыню, скитскую“ [1]). Фактъ изъ жизни преподобнаго Макарія свидѣтельствуетъ очевидно о необращеніи къ суду тогда, когда нарушались извѣстныя права одного подвижника. У св. Василія Великаго находимъ случай, когда не было обращенія къ суду при нарушеніи правъ цѣлой общины. Онъ именно сообщаетъ о томъ, какъ аріане, напавъ на обители или „кущи“ монаховъ, сожгли ихъ. Такой поступокъ тоже былъ предусмотрѣнъ греко-римскимъ правомъ: онъ подлежалъ суду. Но иноки не обратились къ суду: они терпѣливо отнеслись къ „искушенію“. Когда св. Василій узналъ объ этомъ „добромъ подвигѣ“ монаховъ, то восторженно привѣтствовалъ ихъ, „радующихся и веселящихся, яко мзда ихъ многа на небесѣхъ“ (Матѳ. 5, 12), что они „во времена, почитаемыя мирными“, пріобрѣли себѣ блаженство, уготованное гонимымъ за имя Христово [2]).

Указанныя сужденія и факты о необращеніи иноковъ къ свѣтскому праву, особенно суду, естественно вызываютъ вопросъ: не лежитъ-ли въ основѣ ихъ одновременно со смиренномудріемъ принципъ отрицанія свѣтскаго права вообще? Схоластикъ, услышавъ воззрѣнія преподобнаго Марка о необращеніи монаховъ къ суду, невольно спросилъ его: не согрѣшаютъ-ли правители, когда наказываютъ обижающихъ и предоставляютъ обижаемымъ должное по справедливости? [3]). Взглядъ аскетовъ на свѣтское право и факты другого рода, т. е. факты обращенія къ этому праву, рѣшаютъ поставленный вопросъ въ обратномъ смыслѣ.

На вопросъ схоластика преподобный Маркъ отвѣтилъ: Не судьи согрѣшаютъ, а именно тѣ, которые предаютъ имъ обидѣвшихъ [4]). Судьи, да и вообще слу-

---

[1]) Достопамят. сказ. о Макар. Егип. 1—Бесѣды посланія и слова преп. Макарія Египет. Москва. 1852 г. V—VI стр.

[2]) Твор. VII т., 220—224 стр.

[3]) Твор. преп. Марка—200 стр.

[4]) Тамъ-же.

жители права, не находятся внѣ воли Божественной; они, по слову апостола, князи—боязнь не добрымъ дѣломъ, но злымъ (Рим. 13, 3). Правда, молитва выше другихъ служеній—(подразумѣвается свѣтскихъ). Поэтому, кто желаетъ, по Писанію, возраста *въ мужа совершенна, исполненія Христова* достигнути (Ефес. 4, 13), тотъ не долженъ предпочитать молитвѣ различныя служенія и безъ нужды, какъ случится, возлагать ихъ на себя; „но—и (отъ) встрѣчающихся по нѣкоторой надобности и *по смотрѣнію Божію онъ не долженъ уклоняться* и отвергать ихъ отъ себя подъ предлогомъ молитвы. Но ему (надобно) познавать различіе (между молитвою и другими занятіями) и служить смотрѣнію Божію безъ испытанія“ [1]). Кто думаетъ иначе, тотъ, съ одной стороны, не вѣруетъ, что одна заповѣдь бываетъ по Писанію и выше и главнѣе другой, а съ другой стороны—не хочетъ, по слову пророка, *направлятися ко всѣмъ заповѣдямъ* (Псал. 118, 128), встрѣчающимся ему по смотрѣнію Божію [2]). Для хорошаго прохожденія возлагаемыхъ свѣтскихъ служеній необходимо растворять ихъ молитвою или памятованіемъ о богоугожденіи.

Взглядъ преподобнаго Антонія на служителей свѣтскаго права находится въ его бесѣдахъ съ послѣдними,—частнѣе съ судьями, кои сами приходили къ нему, нерѣдко вмѣстѣ съ подсудимыми. Св. подвижникъ былъ весьма строгъ ко всему тому, на чемъ не было, по его мнѣнію, печати Божественнаго „смотрѣнія“. По свидѣтельству св. Аѳанасія александрійскаго, преподобный Антоній „никогда не имѣлъ общенія съ отщепенцами мелетіанами, зная древнее ихъ лукавство и отступничество; не бесѣдовалъ дружески съ манихеями, или съ другими еретиками, развѣ только для вразумленія, чтобы обратились къ благочестію. И самъ такъ

---

[1]) Тамъ-же—208—209 стр.

[2]) Тамъ-же—209 стр.

думалъ, и другимъ внушалъ, что дружба и бесѣда съ еретиками—вредъ и погибель душѣ. Гнушался также и аріанской ересью, и всякому давалъ заповѣдь не сближаться съ аріанами и не имѣть ихъ зловѣрія. Когда приходили къ нему нѣкоторые изъ аріанъ, то, испытавъ и извѣдавъ, что они нечествуютъ, прогонялъ съ горы (мѣста своего жительства), говоря, что рѣчи ихъ хуже змѣинаго яда" [1]). Между тѣмъ другимъ характеромъ отличались бесѣды преподобнаго Антонія съ представителями свѣтскаго права. Когда они приходили къ нему для того, чтобы только „видѣть его" тогда онъ, правда, изъ чувства смиренія, отказывался являться къ нимъ но когда они дѣйствительно хотѣли побесѣдовать съ нимъ, что выражали въ своей настойчивости, тогда онъ исполнялъ ихъ просьбу. Въ бесѣдахъ съ ними онъ отнюдь не проводилъ мысли, будто служеніе ихъ пагубное; не отвергая самого служенія, онъ судьямъ давалъ „полезные совѣты предпочитать всему правду, бояться Бога и знать, что какимъ судомъ сами судятъ, такимъ и судимы будутъ" (Матѳ. 7, 2), а военачальникамъ сообщалъ то, что̀ служитъ ко спасенію [2]). Такою рѣчью онъ какъ-бы внушалъ имъ: исполняйте службу государственную, къ коей вы призваны, но при этомъ всегда освѣщайте ее идеями евангелія: эти идеи должны парить надъ обязанностями вашей службы, сообщая имъ свою силу. По духу своему взглядъ на свѣтское право преподобнаго Антонія очевидно вполнѣ согласуется со взглядомъ на этотъ же самый предметъ Марка, подвижника.

Св. Василій Великій взглядъ на свѣтское право выразилъ въ краткомъ правилѣ (94), изложенномъ въ вопросо-отвѣтной формѣ. „*Вопросъ*: если кто, не уплативъ подати, вступитъ въ братство, домашніе же его, подвергаясь за него взысканію, терпятъ притѣсненіе;

---

[1]) Твор. св. Аѳан. алекс. III т., 264 стр. Москва. 1853.

[2]) Тамъ-же—276 стр.

(то) не наноситъ-ли это какого сомнѣнія или вреда ему, или принявшему его? *Отвѣтъ.* Господь нашъ Іисусъ Христосъ на вопросъ: *достоитъ-ли дати кинсонъ Кесареви, или ни?* говоритъ: *покажите Ми динарій: чій имать образъ и надписаніе?* и когда сказали: *Кесаревъ*, отвѣчаетъ такъ: *воздадите убо, яже Кесарева, Кесареви, и яже Божія Богови* (Матѳ. 22, 17. Лук. 20, 24, 25). Итакъ, поелику изъ сего видно, что тѣ оказываются, подлежащими повелѣніямъ Кесаря, у кого находится что либо кесарево; то, если и этотъ вступившій въ братство принесъ съ собою что-либо подобное изъ принадлежащаго Кесарю, да будетъ онъ повиненъ внести подать, а если ушелъ отъ своихъ, все имъ оставивъ, да не будетъ никакого сомнѣнія ни ему, ни принявшему его“ [1]). Здѣсь, при рѣшеніи частнаго вопроса, ясно на основаніи словъ Іисуса Христа узаконяется существованіе свѣтскаго права съ его требованіями [2])...

Но особенно признаніе аскетами свѣтскаго права, обнаружилось въ фактахъ обращенія ихъ къ нему.

Не касаясь обращеній по дѣламъ всей церкви, въ родѣ просьбъ объ умиротвореніи дѣяній соборныхъ [3]), достаточно представить факты обращеній по нуждамъ нѣкоторыхъ членовъ церковнаго общества, (или вообще по нуждамъ членовъ государства). Факты эти двояки: одни свидѣтельствуютъ объ обращеніи подвижниковъ къ свѣтскому праву за неиноковъ, другіе—за иноковъ. Въ томъ и другомъ родѣ фактовъ въ свою очередь необходимо оттѣнить обращенія къ праву по частнымъ, личнымъ, и общиннымъ или общественнымъ дѣламъ тѣхъ, за кого идетъ заступничество.

---

[1]) Твор.—V т. 261 стр. Москва. 1847.

[2]) Съ точки зрѣнія этого факта гражданскому вѣдомству должны подлежать братчики, слѣд. и монахи, вообще тогда, когда они учиняютъ то, что прямо находится въ „вѣдѣніи Кесаря“, напр. уголовныя преступленія.

[3]) Твер. Григор. Богосл. VI т., 250 и слѣд. стр.

Ходатайствъ предъ представителями свѣтскаго права за неиноковъ мы встрѣчаемъ въ аскетической литературѣ не малое количество, какъ по частнымъ, такъ по и общественнымъ дѣламъ ихъ. Примѣромъ ходатайствъ за частныхъ лицъ по ихъ личнымъ дѣламъ, могутъ служить письма св. Василія Великаго: 74 [1]), 103, 104, 105, [2]) 107, [3]) 142—144, [4]) 172, 173, [5]) 271, 272, 273. [6]), адресованныя разнымъ представителямъ свѣтскаго права. Въ нихъ св. отецъ проситъ властей одному оказать покровительство, другому—человѣколюбіе, за третьяго заступиться въ судѣ и т. п. „Смѣло прошу о человѣкѣ,—пишетъ онъ напр. къ Аринѳею,—заступись за него, имѣющаго хлопоты по дѣлу въ судѣ, которое по своей справедливости не стоитъ труда, но опасно по *тяжкой клеветѣ*“ [7]). Въ письмахъ 142, 143 и 144 онъ ходатайствуетъ предъ правителями даже за правителя же, незаслуженно лишеннаго службы. О заступничествѣ по общественнымъ дѣламъ не иноковъ мы узнаемъ изъ писемъ: 138 [8]), 137 [9]), 106 [10]), 15 [11])... того же св. отца. Въ первомъ изъ означенныхъ писемъ св. Василій проситъ помощи бѣднымъ, живущимъ въ богадѣльнѣ; „когда увидишь богадѣльню,—пишетъ онъ чиновнику,—снабди ее всѣмъ потребнымъ“; во второмъ письмѣ ходатайствуетъ объ освобожденіи богадѣльни отъ податей, или, говоря его словами, о томъ, „чтобы

---

[1]) Твор.—рус. перев.—VI т., 194 стр.
[2]) VI, 246—249.
[3]) VI, 250.
[4]) VI, 312—316 стр.
[5]) VI, 362—363 стр.
[6]) VII т., 278—280 стр
[7]) VI т., 362 стр.
[8]) VI т., 309 стр.
[9]) VI, 308 стр.
[10]) VI, 249—250 стр.
[11]) VI, 52—53 стр.

небольшое достояніе бѣдныхъ оставить свободнымъ отъ общественныхъ повинностей"; въ третьемъ—ходатайствуетъ предъ ипархомъ Модестомъ за жителей одного поселенія объ уменьшеніи подати, какую вносятъ они желѣзомъ, а въ четвертомъ—испрашиваетъ благосклонности гражданамъ даже цѣлаго города Кесаріи. Находимъ также не мало обращеній къ служителямъ свѣтскаго права, какъ по личнымъ, такъ и по общественнымъ дѣламъ не иноковъ у св. Григорія Богослова. Извѣстно, напр., его ходатайство предъ однимъ чиновникомъ о снисхожденіи какому-то Георгію [1]), или письмо къ Юліану, гдѣ онъ напоминаетъ ему быть человѣколюбивымъ при обложеніи налогами жителей Назіанза [2]).

Обращенія св. подвижниковъ къ свѣтскому праву по дѣламъ иноковъ, представляютъ изъ себя единственно ходатайства по общиннымъ дѣлалъ иноковъ. Таково, напр., письмо св. Василія Великаго къ сборщику податей объ освобожденіи монаховъ отъ налоговъ. Св. Василій такъ мотивируетъ свою просьбу. Хотя думаю,—говоритъ св. Василій сборщику,—что у досточестности твоей въ разсужденіи монашествующихъ принято какое-нибудь правило, и мнѣ не нужно просить для нихъ особой милости, но довольно имъ будетъ, если наряду со всѣми окажется къ нимъ человѣколюбіе; однако же, разсуждая, что и на мнѣ лежитъ обязанность заботиться по возможности о таковыхъ людяхъ, пишу къ совершенному твоему благоразумію, прося освободить отъ податей сихъ давно отрекшихся отъ міра и умертвившихъ тѣло свое; почему и не въ состояніи они оказать какую-либо пользу обществу или имуществомъ, или тѣлеснымъ служеніемъ. Ибо, если живутъ они по обѣту, то нѣтъ у нихъ ни имѣнія, ни тѣла; первое расточено въ пользу бѣдныхъ, а послѣднее сокрушено постами и молитвами.

---

[1]) Твор.—VI т., 248 стр.

[2]) VI т., 164 стр. рус. пер, Москва. 1848.

Но знаю, что ведущихъ такую жизнь уважишь ты болѣе всякаго другого и захочешь имѣть ихъ своими помощниками, чтобы своимъ евангельскимъ житіемъ умилостивили они Господа“ [1]).

Что касается вопроса: обращались-ли аскеты къ свѣтскому праву по личнымъ дѣламъ ихъ, то достаточный отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ письмо св. Василія Великаго объ одной притѣсненной женщинѣ-дѣвѣ, давшей обѣтъ дѣвства [2]). Изъ этого письма видно, что женщина, давшая обѣтъ дѣвства, подверглась жестокой клеветѣ со стороны одного человѣка и лишилась „добраго о себѣ мнѣнія“. Клеветникъ „наполнилъ хульными“ о ней „рѣчами цѣлый городъ“ и опозорилъ и въ надписи, на показъ всему народу выставленной на церковной паперти. Клевета эта была возведена на дѣву человѣкомъ тѣмъ не однажды, а нѣсколько разъ. Въ первый разъ клеветникъ претерпѣлъ „нѣкоторыя непріятности по законамъ“: св. Василій, по обязанности своей, подвергъ этого человѣка наказанію, отлучивъ его отъ церковнаго общенія, а „обиженнымъ сдѣлалъ увѣщаніе (видимо горе оклеветанной дѣвы нѣкоторые раздѣляли), чтобы не отмщали сами за себя, но предоставили воздаяніе Господу“. Въ слѣдующіе разы—возобновленія клеветы, судя по письму, св. Василій обнаружилъ медлительность дѣйствій по отношенію къ клеветнику, такъ что дѣва „съ обильными слезами“ выговорила ему, что онъ, коему надлежало отечески пожалѣть о ней, остается равнодушнымъ къ такому злу и *любомудрствуетъ* въ чужомъ горѣ, потомучто, по словамъ дѣвы, онъ приказываетъ ей „не потерю имѣнія презрѣть, не тѣлесные труды перенести, но лишиться добраго о себѣ мнѣнія“. Письмо заканчивается сообщеніемъ, что св. Василій „не избавилъ клеветника“ отъ гражданскаго суда, когда чрезъ другихъ это дѣло дошло

---

[1]) Твор.—VII т., 282—283 стр. Москва. 1848.

[2]) Твор.—VII т., 287—289 стр.

до судьи и когда самъ судья видимо обратился къ святителю за мнѣніемъ. При этомъ св. Василій замѣтилъ, что онъ „принялъ *для себя* за правило сдѣлавшихъ зло не выдавать гражданскимъ властямъ, но не избавлять тѣхъ, которые выданы, потому что давно сказано апостоломъ, чтобы въ зломъ дѣлѣ боялись князя: *не бо всуе*, говоритъ апостолъ, *мечъ носитъ*“ (Рим. 13, 4). Таковъ фактъ. Здѣсь мы имѣемъ прежде всего взглядъ молодой дѣвственницы, подвергшейся личной обидѣ, а затѣмъ, строго обоснованное отношеніе св. Василія Великаго къ обидчику. Молодая, неопытная еще въ духовной жизни, дѣвственница аскетисса была сильно взволнована возведенною на нее клеветою. Она полагала суть своего подвига только пока въ отказѣ „отъ мужа, отъ дѣторожденія и отъ свѣта“, но не имѣла еще того духа Макарія, какой послѣдній проявилъ въ подобномъ фактѣ. Поэтому, не имѣя такого возвышеннаго образа мыслей, она требовала возмездія клеветнику. Св. Василій, мудрый руководитель по пути подвижничества, отнесся къ желанію дѣвы съ постепенностью, согласною съ процессомъ аскетической жизни. Онъ наказалъ виновника церковнымъ судомъ; но вмѣстѣ убѣдительно совѣтовалъ обиженнымъ—не отмщать самимъ за себя, но предоставлять воздаяніе Господу. Увѣщаніе это не только по мысли, но даже нѣсколько по буквѣ сходно съ тѣмъ совѣтомъ, какой содержится въ „преніи св. Марка съ схоластикомъ“. Св. Маркъ тоже, какъ извѣстно, совѣтуетъ обиженнымъ не мстить за себя обидчикамъ, но предоставлять все суду Божію, и видитъ въ этомъ слѣдованіе принципу смиренномудрія. Далѣе видимъ въ отношеніи св. Василія къ клеветѣ на дѣвственницу одно уже только спокойное наставленіе—претерпѣть клевету. Когда клевета стала извѣстна гражданскому судьѣ,—судя по письму—не чрезъ св. Василія Великаго, ни, тѣмъ болѣе, чрезъ саму потерпѣвшую, но вѣроятно чрезъ другихъ,—и когда тотъ обратился за мнѣніемъ къ св. отцу, тогда св. Василій по

поводу запроса, признавая въ св. писаніи санкцію гражданскихъ властей и законность суда надъ клеветниками, особенно когда они выданы судьямъ, совершенно уже опредѣленно обнаружилъ *свой аскетическій* взглядъ: нужно-ли обращаться къ свѣтскому праву по своимъ *личнымъ* дѣламъ, подобнымъ расматриваемому. По такимъ дѣламъ онъ принялъ для себя за правило не прибѣгать къ суду. Такъ выражаетъ св. подвижникъ свой взглядъ судьѣ: „посуди самъ, чудный мой, могъ-ли я искать удовлетворенія просьбы дѣвы въ гражданскомъ судѣ, когда я для себя взялъ въ руководство правило—не предавать оскорбившихъ насъ гражданскимъ властямъ“. Но когда они уже выданы послѣднимъ, тогда св. Василій считаетъ справедливымъ, чтобы ихъ судили по закону [1]).

Итакъ, изъ области отношенія христіанскаго аскетизма къ свѣтскому праву по дѣламъ иноковъ мы имѣемъ факты двоякаго рода—необращенія и обращенія подвижниковъ къ означенному праву. По-видимому мы имѣемъ дѣло съ противорѣчіемъ. Между тѣмъ здѣсь никакого противорѣчія нѣтъ. Письмо св. Василія къ сборщику податей объ освобожденіи монаховъ отъ налоговъ и случай съ оскорбленной аскетиссой разрѣшаютъ это видимое противорѣчіе весьма ясно. На основаніи послѣдняго случая, мы можетъ положительно утверждать, что аскеты, во имя принципа смиренномудрія, не должны обращаться къ свѣтскому праву по своимъ личнымъ дѣламъ. Подъ такимъ *аскетическимъ* угломъ зрѣнія подвижники истолковываютъ и слова Христа и Его апостоловъ о неосужденіи: Лук. 4, 37; Рим. 12, 19... Что касается дѣлъ *общинныхъ*, то по таковымъ имъ предоставляется право ходатайства предъ свѣтскими властями. По общему согласію они могутъ однако не осуществлять и этого права, о чемъ краснорѣчиво сви-

---

[1]) Сравн. твор. св. Вас. Вел. V т., 291—292 стр. (Правила кратко изложенныя въ вопр. и отв.) Москва. 1847.

дѣтельствуетъ фактъ, когда аріане напали на кущи монаховъ и сожгли ихъ, и когда послѣдніе никуда не обращались за возмездіемъ, хотя и могли. Въ подобныхъ фактахъ усматривали въ IV вѣкѣ высшій духъ смиренія. Но они весьма рѣдки; это своего рода исключенія изъ общаго правила.

Образъ аскетическаго обращенія къ свѣтскому праву носитъ на себѣ характерную черту *посредничества* или *предстательства.* О преподобномъ Антоніи біографъ его, св. Аѳанасій александрійскій, замѣчаетъ: „за обиженныхъ Антоній предстательствовалъ съ такою силою, что можно было подумать, будто-бы терпитъ обиду самъ онъ, а не другой кто“ [1]). О посредничествѣ св. Василія Великаго или Григорія Богослова ясно свидѣтельствуютъ приведенные выше факты. По отношенію къ монахамъ такая черта вполнѣ согласовалась съ идеею старчества или руководительства, какой они подчиняли себя съ самаго вступленія на путь иночества. Предавъ однажды себя совѣсти старца-руководителя, ктобы онъ ни былъ—авва-ли монастыря или еще болѣе высшій руководитель, напримѣръ епископъ, они были или должны были быть послѣдовательны этому обѣту въ дальнѣйшіе моменты жизни. Видимо охотно довѣряли свою совѣсть совѣсти старцевъ-руководителей и другіе люди, не иноки [2]).

Въ такомъ видѣ представляется отношеніе христіанскаго подвижничества къ свѣтскому праву, особенно суду, по даннымъ литературы и жизни аскетовъ

---

[1]) Твор.—III т., 278 стр.

[2]) Судя по 3 правилу Халкидонскаго собора, идея посредничества или предстательства въ 5 вѣкѣ была нѣсколько омрачена: нѣкоторые изъ сребролюбія принимали порученія по имѣніямъ. Соборъ, не уничтожая самой идеи посредничества, однако, для предотвращенія такого грѣха, означеннымъ правиломъ строго опредѣлилъ, какія гражданскія дѣла или попечительства могутъ брать на себя монахи. Сравн. Номоканонъ конст. патріарха Фотія, тит. XI, гл. 16.

IV вѣка [1]). Сводя все сказанное къ единству, мы пое лучаемъ слѣдующія положенія—выводы: а) служеніе свѣтскому праву находится, по взглядамъ аскетовъ, подъ „смотрѣніемъ Божіимъ; б) факты обращенія къ этому праву они разграничиваютъ на дѣла не—иноковъ и дѣла иноковъ, в) въ дѣлахъ тѣхъ и другихъ кромѣ того оттѣняются дѣла личныя и общественныя или общинныя, г) не—иноки могутъ обращаться къ свѣтскому праву по личнымъ и общественнымъ дѣламъ, д) иноки, во имя принципа смиренномудрія, по личнымъ дѣламъ обращаться къ праву не могутъ, имъ предоставляется возможность прибѣгать къ праву только по дѣламъ общиннымъ, и е) образъ аскетическаго обращенія къ праву носитъ на себѣ характерную черту посредничества или предстательства аввы или вообще высшаго руководителя духовной жизни—епископа.

Въ нашъ вѣкъ можно слышать афоризмы такого рода: во-первыхъ, будто-бы съ христіанствомъ, въ какой бы формѣ оно ни проявлялось, совершенно не совмѣстимъ гражданскій судъ и, во-вторыхъ, будто-бы христіанскій аскетизмъ методически исключаетъ государство съ его учрежденіями. Эти афоризмы имѣютъ связь съ затронутымъ вопросомъ. Добытые выводы объ отношеніи христіанскаго аскетизма къ свѣтскому праву даютъ опору для опредѣленія, насколько они состоятельны.

Аскетизмъ представляетъ изъ себя пониманіе и осуществленіе христіанства человѣкомъ съ самой высшей его стороны,—со стороны духовности, небесности, божественности. При такомъ пониманіи и осуществленіи христіанства человѣкомъ въ аскетизмѣ, естественнѣе всего ожидать отъ послѣдняго отрицанія земныхъ, временныхъ формъ человѣческой жизни, въ родѣ государства съ его различными отправленіями. Между

---

[1]) Преподд. Антонія, Макарія, Марка, свв. Василія Великаго и Григорія Богослова.

тѣмъ мы не только не замѣчаемъ такого отрицанія въ аскетизмѣ, но напротивъ видимъ освященіе государственной жизни (бесѣды преподобнаго Антонія съ судьями). Но если такъ утвердительно относится къ государственной жизни аскетизмъ,—(своеобразное пониманіе и осуществленіе христіанства избранными), то тѣмъ болѣе утвердительно должно отнестись къ ней христіанство, понимаемое и осуществляемое не аскетами. Этотъ голосъ христіанства, осуществляемаго большинствомъ, можно видѣть у аскетовъ-же. Они выражаютъ его тогда, когда, ограничивая область обращеній иноковъ къ свѣтскому праву только по общиннымъ, но не по личнымъ, дѣламъ, по отношенію къ не инокамъ считаютъ позволительнымъ прибѣгать къ праву—частнѣе къ суду—по дѣламъ обоего рода. Если бы аскеты считали свѣтскій судъ совершенно несовмѣстимымъ съ христіанствомъ, то они во всякомъ случаѣ не высказали бы такихъ сужденій объ отношеніи къ нему.

Второй афоризмъ — что аскетизмъ методически исключаетъ государство, является общимъ утвержденіемъ, необусловленнымъ предварительною детальною разработкою относящихся сюда частностей, которыя и ослабляютъ его. Эти детали предносятъ нашему сознанію прежде всего строгое разграниченіе областей—обще-христіанской и спеціально-аскетической. Въ отношеніи къ первой области непререкаемо признается значеніе государства съ его отправленіями: взглядъ аскетовъ на свѣтское служеніе и ходатайства ихъ самихъ предъ носителями свѣтскаго права по личнымъ и общественнымъ дѣламъ не иноковъ—явное тому доказательство. Идеи о какомъ-либо методическомъ исключеніи государства здѣсь не видно. Трудно также видѣть идею методическаго исключенія свѣтскихъ учрежденій въ разсужденіяхъ въ области спеціально аскетическихъ отношеній. Опорой намъ здѣсь служитъ сравненіе двухъ фактахъ: съ одной стороны—не обращеніе иноковъ, во имя смиренномудрія, къ свѣтскому праву по личнымъ дѣламъ, съ другой—

возможность обращенія ихъ къ тому же праву по общиннымъ дѣламъ. Если первый фактъ дѣйствительно наводитъ на мысль о методическомъ исключеніи свѣтскаго права въ аскетизмѣ, то зато второй фактъ препятствуетъ это наведеніе возвести въ общее правило, въ общій принципъ. Имѣя въ виду такую раздвоенность, мы видимъ въ разсматриваемъ афоризмѣ поспѣшное заключеніе ума и думаемъ, что по вопросу объ отношеніи христіанскаго аскетизма къ государству съ его учрежденіями нужно выражаться не такъ, будто-бы аскетизмъ методически исключаетъ свѣтское право, но такъ, что онъ, считая грѣхомъ для аскета или противорѣчіемъ обѣту смиренномудрія обращаться къ праву по личнымъ дѣламъ, однако предоставляетъ инокамъ возможность прибѣгать къ послѣднему по дѣламъ общиннымъ, разумѣется, предоставляетъ возможность необязательную, какъ необязательнымъ признается для не инока обращеніе къ свѣтскому праву по своимъ частнымъ дѣламъ. Вообще: христіанскій аскетизмъ, являясь особымъ типомъ жизни, не доводитъ этого типа до исключенія другихъ формъ жизни, если только онѣ, конечно, не противорѣчатъ ученію св. Библіи.

П. Пономаревъ.

О ПРЕВОСХОДСТВѢ МОИСЕЯ

ПРЕДЪ ВСѢМИ ПРОРОКАМИ.

Библейско-экзегетическое изслѣдованіе противъ Евреевъ *).

Въ послѣднее время превосходство Моисея предъ всѣми пророками евреи-талмудисты особенно стали настойчиво доказывать тѣмъ, что еврейская религія, данная Моисеемъ, будто, имѣетъ универсальный характеръ. Поэтому намъ приходится хотя кратко поговорить *объ универсализмѣ религій еврейской и христіанской*.

Ученый еврей Филонъ едва ли не первый высказалъ мысль объ универсальности еврейскаго закона. Въ своихъ сочиненіяхъ онъ старался доказать, что „*Моисеевы законы вполнѣ сообразны съ природой* и служатъ дополненіемъ истинному слову ея". Въ каждомъ обрядовомъ законѣ, говоритъ Филонъ, заключается глубокій смыслъ и человѣкъ, соблюдающій эти законы, по мнѣнію Филона, есть человѣкъ образованнѣйшій. Глубокій смыслъ и сообразность съ природой служатъ ручательствомъ высокаго и *всеобщаго значенія* іудейскихъ законовъ. „Одинъ только нашъ законъ,—разсуждаетъ Филонъ,—остается твердъ, непоколебимъ, неразрушимъ, — какъ бы онъ былъ запечатлѣнъ печатью самой природы, — остается непрерывно отъ дня, когда онъ былъ записанъ, донынѣ, и,

*) См. Прав. Собес. 1900 г. сентябрь.

есть надежда, останется безсмертнымъ на всю вѣчность, пока пребудетъ солнце, луна, все небо и міръ“ и проч. [1]).

Разумѣется, Филонъ говорилъ такъ о своемъ еврейскомъ законѣ сравнительно съ языческими законами своего времени [2]). Но слѣдуетъ замѣтить, что онъ слишкомъ недостаточно охарактеризовалъ причины универсальности законовъ Моисеевыхъ. Сообразность съ природой—признакъ далеко еще недостаточный для того, чтобы считать законы съ такимъ характеромъ всеобщими. Притомъ, едвали и язычники скажутъ, что ихъ законы не сообразны съ природой. Такъ Юліанъ Богоотступникъ усиливался придать язычеству характеръ всеобщности или универсальности.

Другіе писатели считаютъ еврейскую религію универсальною потому лишь, что Тора или Пятокнижіе Моисея, Пророки и Кетубимъ были переведены при Птоломеѣ II Филадельфѣ (283—247 г. до Р. Хр.), на греческій языкъ, который былъ *тогда* общераспространеннымъ, космополитическимъ, почему и Библію на греческомъ языкѣ считали универсальною или всемірною [3]). Очевидно, здѣсь смѣшивалась причина всеобщности распространенія книги съ причинами, по коимъ можно или нельзя считать ту или другую религію универсальною. Въ настоящее время греческій языкъ не общераспространенный, но ужели отъ этого Библія теряетъ свое достоинство? Никто этого, конечно, не скажетъ.

---

[1]) См. De vita Mosis, lib. II. Op. omnia, p. 656. Или: Bibliotheca sacra patrum ecclesiae graecorum. Pars II. Philonis Judaei Operum omnium tom. III. Lipsiae. 1828 г. De vita Mosis, Lib. II, § 2. 3, стр. 188.

[2]) Сравн. Христіанское Чтеніе 1885 г. ч. 2, стр. 4. „Приготовленіе къ Евангелію: іудейскій міръ во дни Іисуса Христа“.

[3]) См. Иллюстрированная Исторія Религій, составленная въ сотрудничествѣ разныхъ ученыхъ. Переводъ съ нѣмецкаго языка. Москва. 1899 г. „Израильтяне“, стр. 421.

Однакоже еврейскую религію считать универсальною нельзя по другимъ причинамъ.

„Моисеево законодательство“, по своимъ началамъ, говоритъ проф. Лопухинъ, универсально, но эти идеальныя начала предназначены были къ осуществленію въ жизни одного народа, который во всемірной исторіи, кромѣ своего общаго значенія, имѣетъ и свой спеціальный характеръ, отличающій его отъ всѣхъ другихъ народовъ,—народъ съ своеобразной исторіей, своеобразными мѣстными обычаями и нравами, народъ, носящій на себѣ неизгладимую печать *временныхъ, мѣстныхъ и племенныхъ условій* и особенностей. Поэтому естественно, что и идеальные принципы, осуществляясь въ жизни этого одного народа, въ своемъ примѣненіи терпѣли соотвѣтственное особенностямъ народа измѣненіе: по идеѣ оставаясь всеобщими, на практикѣ принимали форму временныхъ, мѣстныхъ, исключительныхъ законовъ. Отсюда Моисеево законодательство, кромѣ разсмотрѣнной общечеловѣческой стороны, имѣетъ другую сторону, съ которой оно представляется *частнымъ* законодательствомъ, имѣющимъ условное, мѣстное, національное значеніе“ [1]). Итакъ, читатель видитъ ясно, что Моисеево законодательство, собственно говоря, универсальности не имѣетъ.

Тоже говоритъ Францъ Деличъ. Нѣтъ спора, говоритъ онъ, что многія положенія права Моисеева не могутъ болѣе устоять предъ критикою современной (мы скажемъ точнѣе—христіанской) морали [2]). Въ самомъ дѣлѣ, законы Моисея освящаютъ истребительную войну (см. напримѣръ, Второз. 13, 13 и дал.), кровавую месть, рабство (до извѣстной степени), многоженство (см. напримѣръ, Второз. 21, 15), бракъ между вдовою и ея

---

[1]) Законодательство Моисея.... Сочиненіе *А. П. Лопухина*. С.-Петербургъ. 1882 г., стр. 10—15.

[2]) См. Слово правды о Талмудѣ. *Франца Делича*. Переводъ съ 7-го нѣмецкаго изданія *Н. Борисова*. С.-Петербургъ. 1885 г., стр. 8—68.

деверемъ! Ветхозавѣтный законъ, законъ Моисея не опредѣляетъ иногда совершенно одинаковою мѣрою отношенія къ единовѣрцамъ и иновѣрцамъ, такъ что понятіе о человѣкѣ, безъ различія народности и вѣрованія, не вполнѣ совпадаетъ иногда для этого закона съ понятіемъ „о ближнемъ“.—Все это есть только необходимое слѣдствіе общей цѣли ветхозавѣтнаго закона и — по обстоятельствамъ — естественное средство для достиженія этой цѣли“. А цѣль этого закона была — отдѣлить еврейскій народъ отъ тогдашняго языческаго міра и предохранить различными частными предписаніями отъ породненія и сліянія съ этимъ міромъ, для того, чтобы еврейскій народъ могъ оставаться вѣрнымъ своему призванію — развитію и распространенію истиннаго знанія Бога“ [1]).

Кромѣ выше приведенныхъ отрывочныхъ мнѣній объ универсализмѣ еврейской религіи, мы имѣемъ о томъ же предметѣ, можно сказать, полный рефератъ или докладъ одного ученаго еврея — это „Открытое письмо“ его къ графу Л. Н. Толстому.

Графъ Л. Н. Толстой, въ своей статьѣ: „Религія и нравственность“ [2]), приписываетъ еврейской религіи *національно корыстный принципъ* и поэтому причисляетъ эту религію *къ религіямъ языческимъ*.

Противъ такого, уже слишкомъ крайняго и ложнаго взгляда графа Толстого, ученый еврей и показываетъ графу, что еврейская религія также универсальна, какъ и христіанская. Изъ многихъ причинъ, которыя этотъ апологетъ или защитникъ еврейства приводитъ въ подтвержденіе универсальности еврейской этики и религіи, мы приведемъ самыя важныя и существенныя. Базисомъ, или исходнымъ пунктомъ, въ которомъ покоятся всѣ другія причины универсальности еврейской этики и религіи авторъ „Открытаго

[1]) Тамъ же, стр. 80.

[2]) Сочиненія графа *Л. Н. Толстого*. Часть 14. Москва. 1895 г. стр. 163—201.

письма“ считаетъ *ученіе* еврейской религіи *о единствѣ Божіемъ*.

До сихъ поръ, говоритъ онъ, такъ еще никто не обрушивался на еврейскую религію. Мы отъ графа слышимъ, что первая монотеистическая религія, въ теченіе 4,000 лѣтъ проповѣдующая чистое, самое идеальное и самое отвлеченное единобожіе, есть ничто иное, какъ религія *языческая* [1])! Въ самой идеѣ единобожія, по мнѣнію автора „Открытаго письма“, кроется основа самаго широкаго всеобъемлющаго универсализма. Если Богъ единъ, сотворившій все изъ ничего, то и Богъ универсаленъ и Его отношенія ко всему сущему универсальны. Но Богъ единый есть Богъ Израиля? Это ничего не значитъ. Судьбы и другихъ народовъ Ему не чужды. Богъ Израиля Онъ только потому, что еврейскій народъ впервые узналъ Его, призналъ и возвѣстилъ о Немъ міру [2]). Господь Богъ называется „любящимъ чужеземцевъ“ (Второз. 10, 18). Особенно универсализмъ выраженъ въ псалмахъ (24; 145—146) и у пророковъ (Малах. 2, 10. Мих. 6, 8. Исаіи 58, 6—9. Іерем. 9, 22—23) [3]).

Защищая свою еврейскую религію отъ незаслуженнаго, дѣйствительно, упрека, будто она языческая, авторъ „Открытаго письма“ говоритъ, что не только въ Священномъ Писаніи Ветхаго Завѣта, но даже и въ Новомъ Завѣтѣ ясно выражено различіе и противоположность еврейской религіи язычеству, и приводитъ для подтвержденія этихъ своихъ словъ многочисленныя мѣста изъ Новаго Завѣта [4]).

Объяснивши далѣе, почему Іисусъ Христосъ указываетъ на единство Бога, любовь къ Нему и на

---

[1]) Открытое письмо къ графу Л. Н. Толстому. Вильна. 1898 г. стр. 6—13.

[2]) Открытое письмо... стр. 31. [3]) Тамже, стр. 33.

[4]) См. Матѳ. 10, 5. 18, 17. Лук. 2, 32. 18, 32. 21, 24. Дѣян. 4, 25. Римл. 3, 29. Гал. 2, 15. Марк. 12, 28—43. Второз. 6, 1—15. 1-я и 2-я заповѣди десятословія. Матѳ. 22, 40.

любовь человѣка къ своему ближнему, какъ на главнѣйшія заповѣди, какъ на самыя существенныя основы религіи, защитникъ еврейской религіи заключаетъ, что это наивысшіе принципы, долженствующіе служить конечной цѣлью жизни человѣка и важнѣйшимъ условіемъ его совершенства [1]).

Религіозное начало идеально-возвышенной любви къ единому Богу и къ ближнему, уже само по себѣ, безусловно исключаетъ всякое національно-корыстное начало, говоритъ авторъ „Открытаго письма“ въ опроверженіе мнѣнія графа Л. Н. Толстого.

Обвиненіе еврейской религіи въ узкомъ націонализмѣ,—продолжаетъ авторъ того же письма,—не новое; его давно пускаютъ въ ходъ враги евреевъ и еврейства. Но у графа Толстого ново то, что мнимому узкому націонализму іудейства, онъ противопоставляетъ служеніе Богу, а прежде противопоставляли универсализмъ христіанства [2]). Вопреки мнѣнія графа Толстого ученый еврей указываетъ на трудъ *Д. А. Хвольсона* [3]), гдѣ собрано, будто, все, что можетъ убѣдить всякаго въ томъ, что еврейская религія въ этическомъ отношеніи столь-же универсальна, какъ и христіанская [4]).

Авторъ „Открытаго письма“ къ графу повторилъ, хотя кратко, все существенное изъ того, что высказалъ г. Хвольсонъ. Такъ онъ указываетъ, какъ на причину универсальности еврейской религіи, на святость Божію. „Будьте святы, ибо святъ Я, превѣчный Богъ вашъ (Лев. 19, 2),—вотъ источникъ еврейской этики. Какъ универсаленъ этотъ источникъ, такъ универсальны и нравственныя заповѣди декалога (или десятословія). Человѣкъ созданъ по образу и по

---

[1]) Открытое письмо.... стр. 21—27. [2]) Тамже, стр. 29—30.

[3]) О нѣкоторыхъ средневѣковыхъ обвиненіяхъ противъ Евреевъ. Историческое изслѣдованіе по источникамъ. *Д. А. Хвольсона*. 2 изд. С.-Петербургъ. 1880 г. стр. 63—108.

[4]) Открытое письмо.... стр. 28—41.

подобію Божію (Быт. 1, 26; 2, 7), поэтому онъ долженъ стараться уподобиться Богу въ нравственномъ отношеніи: „какъ Онъ милостивъ и преблагъ, такъ и ты будь милостивъ и преблагъ“ [1]). — Авторъ признаетъ характеръ универсальности за еврейской религіей потому еще, что ученіе, или Тора Моисеева дана была *всенародно и публично въ общедоступномъ мѣстѣ*, ибо если бы это ученіе дано было въ Израильской землѣ, тогда евреи могли бы сказать народамъ міра: вы не имѣете удѣла въ немъ [2]). — Считая основы нравственности *обязательными для всѣхъ народовъ*, еврейскіе пророки обращались съ проповѣдью о покаяніи и исправленіи ко всѣмъ народамъ. А Іеремія посланъ былъ *пророкомъ для народовъ* (Іерем. 1, 5) [3]). — Но больше всего свидѣтельствуетъ объ универсальномъ характерѣ іудаизма мессіанское ученіе, составляющее существенное начало всего еврейскаго религіозно-этическаго міровоззрѣнія [4]).

Итакъ, ужели же авторъ „Открытаго письма“ къ графу Л. Н. Толстому находитъ въ еврейской религіи все универсальнымъ, и ничего не находитъ временнаго, мѣстнаго и національнаго? Нѣтъ, этого сказать нельзя. Признавая культъ и ритуалъ еврейской религіи и органически слитый съ религіознымъ культомъ [5]) и храмовымъ ритуаломъ [6]) политико-экономическій строй древне-еврейскаго государства вполнѣ національными, онъ утверждаетъ, что все это отнюдь не мѣшаетъ еврейской этикѣ быть универсальной въ самомъ широкомъ смыслѣ.

Религіозный культъ евреевъ, по автору, носитъ хотя національный характеръ, но *не исключительный*:

---

[1]) Открытое письмо..., стр. 32. [2]) Тамже, стр. 37.

[3]) Открытое письмо... стр. 39. [4]) Тамже, стр. 41.

[5]) Законы о чистомъ и нечистомъ.

[6]) Возношеніе, жертвоприношеніе, священники, левиты и проч.

какъ прежде при жертвоприношеніяхъ, такъ и нынѣ при молитвахъ принимается во вниманіе не только благо однихъ евреевъ, но и благо всего человѣчества [1]).

Перечисливши такимъ образомъ разныя причины универсальности еврейской этики и еврейской религіи, авторъ „Открытаго письма“ приводитъ еще одобрительныя мнѣнія о еврействѣ нѣкоторыхъ православныхъ архипастырей и разныхъ ученыхъ.

Пора. говоритъ апологетъ универсализма еврейской этики и еврейской религіи, чтобы проповѣдники христіанства признали, что меньше всего можно содѣйствовать торжеству послѣдняго уничиженіемъ еврейства, хотя бы ненамѣреннымъ, того еврейства, изъ котораго само христіанство беретъ свое начало, на которомъ оно всецѣло зиждется и которымъ такъ дорожили Іисусъ Христосъ и апостолы [2]).

Но тѣ начала, на которыя указывалъ авторъ „Открытаго письма“ не могутъ свидѣтельствовать объ универсализмѣ еврейской религіи, или же не могутъ быть приложимы къ ней.

1) Авторъ „Открытаго письма“ доказываетъ, что еврейская религія универсальна потому, что евреи признаютъ *ученіе о единомъ Богѣ* и этимъ же началомъ доказываетъ и универсальность еврейской этики, потому что, говоритъ онъ, еврейская этика есть слѣдствіе еврейской религіи, т. е. ученія о единомъ Богѣ. Если Богъ, какъ Творецъ всего и всѣхъ, универсаленъ, то и этика должна быть универсальной, она должна обнимать не только все человѣчество, но и все живущее и существующее. Еврейская этика регулируетъ не только отношенія между людьми въ духѣ самой широкой и самой искренней любви къ ближнему, но и отношенія человѣка къ животнымъ (Исход. 20. 10; 23, 45. 12. Второз. 22, 4. 25, 4. Притч. 12, 10), и къ растительному царству (Второз. 20, 19—20).

---

[1]) Открытое письмо... стр. 30. 36—37 и 40.

[2]) Тамже, стр. 52.

Но выводить изъ идеи единства Божія универсальность еврейской этики и религіи нельзя, потому что Господь Богъ, какъ Творецъ всего и всѣхъ, хотя дѣйствительно универсаленъ, но *должна ли быть*, поэтому, и этика и религія евреевъ универсальной, это еще требуетъ доказательствъ. Единство Божіе признаютъ не одни евреи: христіане отнюдь не многобожники; мухаммедане также, какъ и евреи, признаютъ строгій монотеизмъ. Слѣдовательно, авторъ „Открытаго письма“ долженъ согласиться, на основаніи идеи единобожія, что и этика и религія христіанъ, а также этика и религія мухаммеданъ универсальны. Но онъ на все это, безъ сомнѣнія, не согласится, потому что навѣрное убѣдится, что идею единства Божія нельзя считать основнымъ началомъ еврейской религіи, и на ней строить универсальность этики и самой религіи. И христіане доказываютъ и построеваютъ универсальность своей религіи и своей этики также не на идеѣ единства Божія, а на идеѣ сущности христіанской религіи. О мухаммеданствѣ мы говорить не будемъ.

Если авторъ „Открытаго письма“ къ графу Толстому идею единства Божія считаетъ сущностью еврейской религіи, то онъ ошибается. Самая основная мысль, которая обнимаетъ всѣ нравственные, юридическіе и культовые законы еврейской религіи, самая сущность законодательства Моисеева, или еврейской религіи, заключается въ завѣтѣ Божіемъ съ народомъ еврейскимъ. „Вы видѣли, говоритъ Богъ, что Я сдѣлалъ египтянамъ, и какъ Я носилъ васъ (какъ бы) на орлиныхъ крыльяхъ и принесъ васъ къ Себѣ. Итакъ, если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать *завѣтъ Мой*, то будете Моимъ удѣломъ изъ всѣхъ народовъ; ибо Моя вся земля..“ и проч. (Исход. 19, 4–6). Вотъ выраженіе сущности религіи избраннаго Богомъ еврейскаго народа. Завѣтъ Господа Бога съ народомъ еврейскимъ есть такимъ образомъ юридическій актъ; потому что предложеніе Господа было принято народомъ. „Пришелъ Моисей и созвалъ старѣйшинъ народа, и предло-

жилъ имъ всѣ сіи слова, которыя заповѣдалъ ему Господь. И весь народъ отвѣчалъ единогласно, говоря: все, что сказалъ Господь, исполнимъ и будемъ послушны. И донесъ Моисей слова народа Господу“ (Исход. 19, 7. 8). Уже избраніе народа еврейскаго и заключеніе съ нимъ завѣта показываетъ, что еврейскій народъ обособляется отъ всѣхъ другихъ, что служеніе его Богу не будетъ имѣть характера универсальности. Правда, свободный доступъ въ общество Господне не былъ возбраненъ и не-евреямъ, или иностранцамъ, на извѣстныхъ условіяхъ (Исход. 12, 48), но изъ этого не слѣдуетъ заключать, „что завѣтъ Синайскій, подобно Новому Завѣту, не имѣлъ національнаго партикуляристическаго характера. Партикуляризмъ его заключался въ матеріальномъ принципѣ законодательства Моисея, каковой принципъ дѣлалъ общество Господне націею, занимающею опредѣленную территорію, имѣющею свое отличное отъ другихъ народовъ государственное устройство“ [1]). Въ этомъ отношеніи христіанская религія имѣетъ полнѣйшее превосходство и совершеннѣйшее отличіе въ своемъ, присущемъ ей одной, абсолютномъ характерѣ универсальности. „Такъ какъ христіанская теократія не имѣетъ опредѣленнаго, для всѣхъ обязательнаго государственнаго устройства, то язычники, принимая христіанскую религію, не должны оставлять свое отечество, отрекаться отъ своихъ исторически сложившихся обычаевъ, государственнаго устройства (Гал. 3, 28. Римл. 3, 29. 30), что обязательно было для язычника при вступленіи его въ теократію Моисея. Такимъ образомъ, христіанская теократія болѣе открыта для язычниковъ, чѣмъ теократія Моисея, и по-

---

[1]) См. *Вѣра и церковь*, духовный Богословско-апологетическій журналъ. Москва. 1899 г. кн. 8, стр. 364. 366. 373—374. „Сущность законодательства св. пророка Моисея“. *И. И. Случевскаго.*

этому болѣе способна выполнить общее съ послѣднею назначеніе свое—спасеніе всѣхъ людей“ [1]).

Идея единобожія, по отвлеченности своего содержанія, не можетъ объяснить происхожденія законодательства Моисея и его прообразовательнаго смысла, и не составляетъ существеннаго отличія ветхозавѣтной религіи отъ язычества.

„Исшествіе евреевъ изъ Египта и синайское законодательство — это такія великія событія въ жизни еврейскаго народа, которыя необходимо предполагаютъ въ этомъ народѣ во дни Моисея подъемъ національнаго духа, религіозно-нравственное воодушевленіе, разширеніе національнаго религіозно-общественнаго самосознанія. Такое же религіозно-политическое движеніе въ народѣ не могло имѣть своимъ источникомъ отвлеченное понятіе о единствѣ Бога или Его единственности, какъ это прекрасно показалъ *Эвальдъ* въ первомъ томѣ своей Geschichte des Volkes Israel (т. е. Исторіи Израильскаго народа). Источникомъ для него могла служить только такая жизненная идея, какъ вѣра въ Бога Спасителя, Избавителя народа, подобно тому, какъ Новый Завѣтъ основанъ чрезъ откровеніе любви Бога, низпославшаго въ міръ „Сына Своего въ умилостивленіе за грѣхи наши“ (1 Іоан. 4, 9. 10).

„Также изъ идеи единобожія нельзя вывести прообразовательнаго значенія законовъ Моисея, каковое значеніе они безъ сомнѣнія имѣли... (Гал. 3, 24). Какія же мессіанскія чаянія могла порождать у еврея идея единобожія?...

„Наконецъ, идея единобожія не составляетъ существеннаго отличія ветхозавѣтной религіи отъ языческой, потому что и въ языческомъ мірѣ было стремленіе къ монотеизму. Это стремленіе сказывалось не только въ томъ, что язычество во главѣ сонма боговъ ставило

---

[1]) Вѣра и церковь... Москва. 1899 г. кн. 9, стр. 528—529. „Сущность законодательства св. пророка Моисея“. *И. И. Случевскаго.*

одного высшаго бога, но и въ томъ, что единство возвышающейся надъ міромъ боговъ абстрактной божественной силы оно представляло какъ нѣчто среднее; таковъ индійскій Брама, таково и ὄντως ὄν позднѣйшей эллинской теологіи (напримѣръ, у Плутарха). Существенное же отличіе ветхозавѣтной религіи отъ языческой состоитъ въ идеѣ святости Бога. Язычники сами погрязали въ различныхъ порокахъ и такими же порочными представляли своихъ боговъ. Они совершенно были чужды понятія о Богѣ, какъ Существѣ святомъ. служащемъ источникомъ освященія и для человѣка, и также не имѣли полнаго понятія о грѣхѣ“ [1]).

2) Авторъ „Открытаго письма“ къ графу Л. Н. Толстому какъ на принципъ универсальности еврейской этики и еврейской религіи указываетъ на заповѣдь о любви къ Богу и о любви къ ближнему, какъ къ самому себѣ.

Послѣ того, какъ мы многое прочитали въ разныхъ книгахъ и брошурахъ евреевъ о любви ихъ къ ближнему, мы почти убѣждались, что заповѣдь о любви къ ближнимъ у евреевъ ничѣмъ не отличается отъ таковой же заповѣди христіанъ. Мы радовались, что единеніе между евреями и христіанами должно наступить гораздо скорѣе, чѣмъ мы предполагали. Но по зрѣломъ обсужденіи всего прочитаннаго, когда мы обратились къ первоисточникамъ, т. е. къ книгамъ Священнаго Писанія Ветхаго Завѣта, то мы пришли къ немалому разочарованію: мы убѣдились, что *подъ ближнимъ* евреи разумѣютъ только еврея же, что когда они говорятъ о любви къ ближнимъ, они замалчиваютъ и не досказываютъ того, кто же для нихъ этотъ ближній? Изъ книги Левитъ ясно видно, что подъ ближними для евреевъ разумѣются *сыны народа* еврейскаго (Лев. 19, 18).

---

[1]) *Oehler*, Theologie des Alte Testament., изд. 3, стр. 28 и 31. См. „Сущность законодательства св. пророка Моисея“. *И. И. Случевскаго:* Вѣра и церковь. Москва. 1899 г. кн. 9, стр. 532 — 534.

Очевидно, въ этомъ смыслѣ эта заповѣдь также не можетъ служить началомъ универсализма этики еврейской. „Принципъ любви, узаконенной Іеговою, какъ принятъ былъ Израилемъ отвнѣ—съ горы Синая, такъ и остался внѣ его находящимся, противостоящимъ его сознанію, какъ *должное*, которое онъ обязанъ осуществить въ своей жизни. Принципъ любви былъ для Израиля внѣшнимъ *закономъ*, вынуждающимъ у него ограниченіе своихъ естественныхъ склонностей, а не внутреннею жизненною силою, проникающею все существо человѣка, захватывающею въ самую глубину человѣческаго духа и оттуда постепенно обновляющею и оживляющею всѣ силы человѣка. Въ христіанствѣ любовь дѣйствуетъ не какъ внѣшній законъ, а какъ внутренняя сила, вдохновляющая человѣка на совершеніе добрыхъ дѣлъ (2 Коринѳ. 3, 3. Гал. 5, 18. 22—26). Поэтому и грѣхъ уже болѣе не царствуетъ надъ тѣмъ, кто умеръ со Христомъ для грѣха (Римл. 6, 14) [1]).

3) Авторъ „Открытаго письма“ самъ сознаетъ, что еврейскій культъ *національно еврейскій*, но и здѣсь онъ старается усмотрѣть если не универсальный характеръ, то, по крайней мѣрѣ, универсальный элементъ (!). Но мы замѣтимъ, что нѣкоторыя религіи, а въ томъ числѣ несомнѣнно и еврейская, хотя заключаютъ въ себѣ нѣкоторые элементы универсальности, но въ общемъ своемъ содержаніи положительно не имѣютъ полнаго характера универсальности. Такова, какъ увидимъ, только одна религія христіанская. Новый Завѣтъ представляетъ множество примѣровъ проявленія національно-еврейскихъ вѣрованій и понятій (Дѣян. 15, 1. 11, 2—3. 15, 7—29).

Авторъ „Открытаго письма“ основательно говоритъ противъ ложнаго и нелѣпаго взгляда графа Л. Н. Толстого на еврейскую религію, какъ на языческую, но автору этого письма не было надобности, по на-

---

[1]) Вѣра и церковь... Москва. 1899 г. кн. 9, стр. 520. 527.

шему мнѣнію, говоритъ объ универсализмѣ еврейской религіи. Такого характера, т. е. универсальнаго, она не имѣетъ. Вотъ почему авторъ и основаній для универсализма этой религіи не могъ подыскать надлежащихъ, и часто самъ себѣ противорѣчилъ. Въ самомъ дѣлѣ, если бы авторъ обратилъ надлежащее вниманіе только на одно то, отъ сообщенія съ кѣмъ Тора предохраняла евреевъ, то онъ убѣдился бы, что еврейская религія положительно имѣетъ исключительный, національный характеръ. Равнымъ образомъ автору „Открытаго письма“ слѣдовало бы отдѣлять времена Торы отъ временъ пророковъ, и вообще обратить особое вниманіе на обѣтованія Божіи о Мессіи. Къ сожалѣнію, онъ этого не сдѣлалъ, почему изъ его разсужденій выходитъ то странное заключеніе, что всѣ религіи универсальны, потому что единый Богъ, Творецъ всего и всѣхъ, универсаленъ и отношенія Его ко всему міру универсальны. Но развѣ объ этомъ рѣчь?

4) Доказываетъ авторъ „Открытаго письма“ универсализмъ еврейской религіи даже тѣмъ, что Тора Моисеева дана *всенародно*, *публично* и въ *общедоступномъ мѣстѣ*.

Казалось бы, что и разсуждать объ этомъ не слѣдовало бы, потому что мѣсто, гдѣ дается тотъ или другой законъ, не можетъ сообщить закону какихъ либо внутреннихъ качествъ или достоинствъ, а особенно характера универсальности. При томъ на Синаѣ данъ былъ законъ Моисею не весь въ своей цѣлости. Господь сообщалъ ему разныя заповѣди и уставы и въ другихъ мѣстахъ. Затѣмъ другія книги, напримѣръ Псалмы и книги пророческія, въ коихъ преимущественно и усматриваетъ апологетъ еврейства характеръ универсализма, даны уже не на горѣ Синаѣ, а въ другихъ разныхъ мѣстахъ.

При этомъ слѣдуетъ имѣть въ виду то общее преданіе, которое замалчиваетъ авторъ „Открытаго письма“, что Тора Моисеева дана была хотя въ общедоступномъ мѣстѣ, но только *однимъ* евреямъ. Правда,

по сказанію преданія, Господь, будто бы, предлагалъ Тору и всѣмъ другимъ народамъ міра, но они отказались принять ее, а евреи, хотя не вполнѣ свободно и охотно, приняли однакоже Тору [1]). А если Тора дана однимъ евреямъ, то можно уже изъ сего заключать, что она имѣетъ чисто національный, а не универсальный характеръ.

5) Замѣчателенъ тотъ еще фактъ, что пророки Ветхаго Завѣта хотя проповѣдуютъ о Мессіи и Его временахъ, преподаютъ правила и заповѣди вполнѣ универсальнаго характера, но всего менѣе проповѣдуютъ о томъ, чтобы языческіе народы обращались къ іудейской религіи. Мы не говоримъ, чтобы миссіонерская дѣятельность была вовсе чужда еврейству [2]), но все же эта дѣятельность не была выдающеюся, какъ бы слѣдовало ожидать, если бы еврейская религія имѣла характеръ универсальности. Почему? Это объясняется, конечно, въ значительной степени 1) тѣмъ, что еврейская религія имѣетъ дѣйствительно узко-національный характеръ, а во 2) тѣмъ, что пророки имѣли цѣлію своей дѣятельности не обращеніе язычниковъ къ еврейской, узко-національной религіи, религіи временной; нѣтъ,—они имѣли задачею подготовлять все человѣчество, язычниковъ и самихъ евреевъ, къ принятію Мессіи, указывать на Его царство, на характеръ Его ученія и проч.

6) Авторъ „Открытаго письма“, доказывая, что еврейской этикѣ и еврейской религіи придаетъ характеръ универсальности ученіе о Мессіи, въ тоже время,

---

[1]) См. Моисеево законодательство по ученію Библіи и по ученію Корана. Протоіерея Е. Малова. Казань. 1890 г., стр. 106—160.

[2]) Авторъ „Открытаго письма“ (стр. 39) для ознакомленія съ миссіонерскою дѣятельностію еврейства указываетъ на труды: *Graetz*, Geschichte der Juden. Band III. Aufl. 3, pag. 428—434. Еще: Der Einfluss des judischen Geistes auf die antike Welt (Oestreichische Wohenschrift. 1897 г. № 3).

къ сожалѣнію, говоритъ совершенно несправедливо, будто ученіе о Мессіи въ первоисточникахъ еврейской религіи не имѣетъ опредѣленной и ясной формулировки, допускаетъ различныя толкованія и проч. и проч. А потому онъ приводитъ слова пророка Исаіи (2, 2–4) и заключаетъ, что не Мессія, не Его ученіе, а прежнее ученіе Бога Іаковлева научитъ многія племена и будетъ судить между народами, т., е. будто съ пришествіемъ Мессіи не произойдетъ никакой перемѣны въ религіозномъ законѣ евреевъ [1]). Авторъ „Открытаго письма“ ошибочно, подобно многимъ другимъ своимъ единоплеменникамъ, приводитъ такія слова изъ пророчествъ Исаіи, которыя относятся не къ Мессіи, а къ народу еврейскому вообще, а потому самъ, собственно говоря, путаетъ ученіе о Мессіи, содержащееся въ первоисточникахъ еврейской религіи, т. е. въ Священныхъ книгахъ Ветхаго Завѣта, такъ какъ и на ученіе о Мессіи онъ смотритъ съ національно-іудейской точки зрѣнія.

Наконецъ 7) авторъ „Открытаго письма“ сѣтуетъ на то, что христіане уничижаютъ еврейство, а такое отношеніе христіанъ не способствуетъ вовсе торжеству и самого христіанства, такъ какъ на еврействѣ, будто, зиждется всецѣло само христіанство.

Мы считаемъ послѣднюю мысль заблужденіемъ еврейскаго апологета и его собратій. Мы вовсе не желаемъ уничижать еврейства; оно — религія Богооткровенная. Но мы хотимъ сказать убѣжденно евреямъ, что они напрасно и ошибочно говорятъ намъ, что христіанство всецѣло зиждется на еврействѣ. Съ самыхъ первыхъ временъ, съ самыхъ первыхъ страницъ Библія говоритъ намъ уже о Мессіи, т. е. о Христѣ, когда евреевъ и еврейской религіи еще не было. Въ древнѣйшемъ изъ обѣтованій Божіихъ Ветхаго Завѣта (Быт. 3, 15), каковое обѣтованіе дано было *всему роду человѣческому*, *а не евреямъ*, 1) Мессія называется

[1]) Открытое письмо...., стр. 41—42.

Съменемъ жены, имѣющимъ сокрушить змія, т. е. діавола и всю силу зла; 2) въ вѣкъ патріархальный Онъ ожидается, какъ *Потомокъ Авраамовъ*, въ Которомъ благословятся всѣ племена земныя (Быт. 12, 3. Псал. 71, 17). 3) Послѣ Моисея Онъ представляется *въ образѣ Пророка*, подобно могущественному законодателю Израиля (Второз. 18, 18); 4) въ эпоху царей *Мессія* изображается *идеальнымъ Давидомъ*; Онъ начертываетъ законъ Вѣчнаго на сердцахъ людей (Іерем. 31, 33–34). Господь даетъ Мессію *въ завѣтъ народу* (*либерѣтъ амъ* לִבְרִית עָם), *во свѣтъ языкамъ* (*леоръ гоимъ* לְאוֹר גּוֹיִם). Онъ призоветъ къ Себѣ *всѣ народы* и распростретъ надъ ними Свое знамя (Исаіи 49 гл. Сравн. 60 гл. Іезек. 34, 12–13). 5) Далѣе Мессія изображается *какъ Страдалецъ за грѣхи міра* (Исаіи 53 гл.). Наконецъ Онъ—Первосвященникъ (Захар. 3 гл.) и проч.

Такимъ образомъ идея о Мессіи современна почти происхожденію всего рода человѣческаго, она проходитъ чрезъ весь Ветхій Завѣтъ и всегда обнимаетъ собою весь родъ человѣческій, и собственно одному еврейству не принадлежитъ. Слѣдовательно универсализмъ имѣетъ мѣсто только при Мессіи и отъ Мессіи. Слѣдовательно, еврейская религія—явленіе только временное, подготовительное; она—*сѣнь грядущихъ благъ*. Поэтому неудивительно, если апологетъ находитъ въ нѣкоторыхъ Псалмахъ или нѣкоторыхъ мѣстахъ у пророковъ начала нравственности вполнѣ универсальныя; потому что въ этихъ книгахъ уже слышатся идеалы пророческихъ вѣщаній о временахъ Мессіи, а не вѣщанія Торы Моисеевой.

Послѣ всего этого справедливѣе говорить и учить, что еврейство вполнѣ зиждилось на христіанствѣ; оно жило вѣрою въ грядущаго Мессію. Безъ Мессіи или Христа Библія теряетъ все свое значеніе, и дѣйствительно, съ пришествіемъ Мессіи и съ явленіемъ христіанскаго Евангельскаго закона, Библія служитъ главнымъ образомъ историческимъ несомнѣннымъ памятникомъ исполнившихся и имѣющихъ еще совершиться

въ церкви Христовой пророческихъ древнихъ вѣщаній. А еврейскую легенду о томъ, будто Ветхій Завѣтъ составляетъ фундаментъ, а христіанство есть не болѣе какъ второй этажъ на этомъ фундаментѣ, разсказывать, конечно, можно, но смыслъ, приданный евреями этой легендѣ, совершенно невѣренъ. Легенда эта нравится евреямъ, такъ какъ они наглядно хотятъ доказать ею, что безъ еврейства, какъ домъ безъ фундамента, христіанство падаетъ и стоять не можетъ. На самомъ же дѣлѣ совершенно не то: христіанство существуетъ почти уже 2000 лѣтъ, а еврейство при немъ полною жизнію существовать не можетъ. Слѣдовательно, христіанство твердо стоитъ вполнѣ самостоятельно и нисколько не зиждется на еврействѣ. Мы просимъ евреевъ обратить на это серьезное вниманіе, а легенду вышеупомянутую бросить; она препятствуетъ самому важному для человѣка дѣлу — душевному спасенію. Христіанство основано отнюдь не на еврействѣ; оно всецѣло зиждется на краеугольномъ камнѣ—Іисусѣ Христѣ. Если же называются основаніемъ христіанства иногда и св. Апостолы (Ефес. 2, 19–20), то называются они такъ вовсе не потому, что они были евреями, а потому, что они были искренними учениками и послѣдователями Самого Іисуса Христа, что они вполнѣ увѣровали въ Него, какъ истиннаго Мессію — Спасителя всего міра, почему оставили еврейство и проповѣдывали христіанство, и за то, что они свидѣтельствовали о истинѣ христіанства, всѣ претерпѣли мученичество.

Переходя къ вопросу объ универсализмѣ христіанства, мы намѣрены показать, какія выставляютъ христіане причины, по которымъ *христіанскую религію* непремѣнно *слѣдуетъ признать* вполнѣ или *абсолютно универсальною?*

Надобно прежде всего сказать, что абсолютный универсализмъ всегда мыслился учеными присущимъ христіанству. Это признаютъ даже ученые евреи, и въ

томъ числѣ авторитетный *Д. А. Хвольсонъ*, на котораго ссылался, при разсужденіяхъ объ универсализмѣ еврейской этики, (еврей)—авторъ „Открытаго письма“ къ графу Л. Н. Толстому [1]).

Мы воспользуемся нѣкоторыми принципами философовъ христіанскихъ и доказательствами христіанскихъ богослововъ объ универсализмѣ христіанской религіи.

Такъ профессоръ Кіевской духовной академіи П. *Линицкій* говоритъ, что „Положенія, на которыя можно и должно смотрѣть какъ на научное выраженіе содержанія религіозной вѣры, и для которыхъ послѣднимъ источникомъ слѣдуетъ признать Откровеніе, должны имѣть необходимою своею принадлежностію теоретическій, практическій и эстетическій характеръ, при томъ *въ равной мѣрѣ*, ибо чрезъ то только положенія эти могутъ имѣть для духа *абсолютное* значеніе, что единственно чрезъ нихъ установляется равновѣсіе и единство различныхъ силъ духа и разностороннихъ его обнаруженій... Такимъ образомъ, положеніе, служащее содержаніемъ религіозной вѣры, должно имѣть слѣдовательно троякое значеніе: оно есть *истина*; оно есть также *правило*, слѣдовательно не простая истина, умственно лишь усвояемая, но такая, которая дѣйствуетъ на волю и управляетъ ею, и въ этомъ смыслѣ признается истиною *спасительною*; наконецъ, заключаетъ въ себѣ, или предопредѣляетъ собою образъ *нравственнаго совершенства* для души, и по этому самому даетъ удовлетвореніе также *для чувства*.

„Очевидно, что содержаніемъ истиннаго Откровенія можетъ быть только то, что имѣетъ для человѣческаго духа значеніе *абсолютное*, т. е. вполнѣ соотвѣтствуетъ всѣмъ его существеннымъ потребностямъ, чѣмъ завершались и нормировались бы вѣчныя стрем-

[1]) См. О нѣкоторыхъ средневѣковыхъ обвиненіяхъ противъ Евреевъ. *Д. А. Хвольсона*. С.-Петербургъ. 1880 г., стр. 11. „Открытое письмо“.... стр. 29.

ленія духа къ истинѣ, добру и красотѣ такъ, чтобы стремленія эти вполнѣ объединялись и были бы выраженіемъ единства духа".

Профессоръ Линицкій. все сейчасъ нами приведенное изъ его „Пособія къ изученію вопросовъ философіи", считаетъ критеріемъ для изслѣдованія присутствія или же отсутствія универсализма въ религіозныхъ міровоззрѣніяхъ. „Прилагая этотъ критерій къ важнѣйшимъ религіознымъ міросозерцаніямъ, мы видимъ, что вполнѣ соотвѣтствующимъ ему оказывается лишь *христіанство*, которое поэтому и *есть* поистинѣ *религія универсальная*, между тѣмъ какъ всѣ другія религіи суть неполныя, несовершенныя, и слѣдовательно только временно существовавшія или существующія. Такъ, изъ восточныхъ религій наиболѣе замѣчательная — буддійская, которая теперь находитъ многихъ послѣдователей между образованными европейцами и американцами, отличается характеромъ *абстрактно-созерцательнымъ*, слѣдовательно, даетъ выраженіе одной лишь теоретической сторонѣ духа, оставляя въ пренебреженіи практическую, а по причинѣ крайне абстрактнаго характера названной религіи, она въ сущности ведетъ къ отрицанію всякой дѣятельности, погружая духъ въ безплодное и безсодержательное созерцаніе, которое въ сущности есть простое отрицаніе духа, его небытіе. Религія древнихъ грековъ имѣла характеръ преимущественно эстетическій, а религія римлянъ была преимущественно практическою. Замѣчательно, что дальнѣйшее развитіе элемента, нашедшаго преимущественное выраженіе въ этихъ религіяхъ, приводило къ тому, что эти религіи теряли свою первоначальную жизненность. Такъ, чѣмъ болѣе художественное воплощеніе достигалось для греческихъ божествъ въ произведеніяхъ искусства, тѣмъ болѣе таковыя изображенія теряли свой религіозный характеръ, обращаясь въ предметы эстетическаго наслажденія. Когда государство, эта высшая форма практической дѣятельности, въ лицѣ римскихъ цезарей, достигло обожествленія, тогда мы видимъ упадокъ римской религіи.

„Между тѣмъ не трудно показать полное соотвѣтствіе христіанства съ означеннымъ выше критеріемъ во всемъ, чѣмъ только различается христіанство отъ всѣхъ другихъ религій. По христіанскому ученію Спаситель соединялъ въ Себѣ троякое достоинство: *учительское, царское и первосвященническое.* Уже въ этомъ тройственномъ достоинствѣ Христа Спасителя ясно выражается истинный характеръ христіанскаго міросозерцанія. Какъ *учитель*, Спаситель явился въ міръ для того, *чтобы свидѣтельствовать объ истинѣ* [1]). А какимъ образомъ Спаситель училъ, какимъ образомъ свидѣтельствовалъ объ истинѣ? Онъ не разсуждалъ, не доказывалъ, не излагалъ, а говорилъ, *какъ власть имѣющій* [2]). Поэтому истина, о которой свидѣтельствовалъ Спаситель, не есть простое теоретическое созерцаніе, но имѣетъ сколько теоретическое, столько же и практическое значеніе, такъ что возможно было образовать, на основаніи этой истины, и систему вѣроученія и систему нравоученія. Спаситель Самъ называетъ заповѣдью ту истину, о которой Онъ пришелъ свидѣтельствовать. *Заповѣдь новую даю вамъ, да любите другъ друга; какъ Я возлюбилъ васъ, такъ и вы да любите другъ друга* [3]). Съ этою заповѣдью неразрывно связано новое понятіе о Богѣ, принесенное Спасителемъ въ міръ, и вотъ почему она есть и заповѣдь и вмѣстѣ истина. И не только словомъ, а самымъ дѣломъ, всею своею жизнію, особенно же смертію Спаситель засвидѣтельствовалъ ту истину, которую Онъ возвѣстилъ въ мірѣ: *большія сея любве никтоже имать, да кто душу свою положитъ за други своя* [4]). Поэтому Онъ явилъ въ Себѣ живой *образъ*, самое совершенное воплощеніе возвѣщенной Имъ истины. Вотъ почему Спаситель указывалъ на Свои дѣла во свидѣтельство истины Своего ученія. Поэтому на вопросъ Пилата—

---

[1]) Іоан. 18, 37. [2]) Матѳ. 7, 29.

[3]) Іоан. 13, 34. [4]) Іоан. 15, 13.

что есть истина [1]), Спаситель не далъ отвѣта, и отвѣтомъ на этотъ вопросъ служитъ вся жизнь Спасителя, Его дѣла [2]). Такимъ образомъ, какъ *учитель*, Спаситель возвѣстилъ міру *истину*, какъ Царь, Онъ даровалъ новый *законъ*, и какъ *Первосвященникъ*, Онъ Самъ Себя *принесъ въ жертву*, во свидѣтельство истины Своего ученія и для спасенія всѣхъ, увѣровавшихъ въ Него“ [3]).

„Очевидно для всякаго, говоритъ тотъ же профессоръ Линицкій, что всякаго рода попытки представить существо христіанской религіи чрезъ указаніе и разсмотрѣніе одной какой либо, хотя бы важнѣйшей, черты, — слѣдуетъ признать тщетными. Разсмотрѣніе какой либо части или особенности, представляющейся при сравненіи христіанства съ другими религіями, ни въ какомъ случаѣ не можетъ выразить единаго и нераздѣльнаго христіанскаго духа, а потому всегда будетъ недостаточнымъ или одностороннимъ. Сравнивая съ іудействомъ, полагаютъ отличительную черту христіанства въ ученіи о троичности лицъ въ Богѣ, а сравнительно съ язычествомъ отличіе христіанства указываютъ въ единобожіи, въ чемъ христіанство сходно съ іудействомъ; въ отношеніи же практическомъ, какъ отъ іудейства, такъ и отъ язычества, христіанство различается главнымъ образомъ заповѣдью о любви ко врагамъ. При такомъ разсмотрѣніи особенностей христіанства, остается неяснымъ значеніе каждой изъ

---

[1]) Іоан. 18, 38.

[2]) Въ то время въ образованномъ мірѣ господствовалъ скептицизмъ, порожденный столкновеніемъ несогласныхъ между собою философскихъ ученій. Истина, доказанная самимъ дѣломъ, не можетъ подлежать сомнѣнію; такая истина сама о себѣ свидѣтельствуетъ и внушаетъ непоколебимую вѣру въ себя.

[3]) См. Пособіе къ изученію вопросовъ философіи (Элементы философскаго міросозерцанія). Профессора Кіевской духовной академіи *П. Линицкаго*. Харьковъ. 1892 г. стр. 216—219.

указанныхъ особенностей и неочевидна ихъ связь между собою, а между тѣмъ эта связь не только должна существовать, и есть главное въ настоящемъ случаѣ, чего требуетъ единство и нераздѣльность духа, свойственнаго христіанству. Почему христіанство требуетъ любви ко врагамъ, чего не требовала никакая другая религія и какъ возможна такая любовь? Христіанство есть не что иное. какъ доведенное до послѣдней степени возможности самоотверженіе въ служеніи Богу. Но любовь и ненависть къ людямъ, когда основываются главнымъ образомъ на томъ, какъ сами люди къ намъ относятся,—любятъ ли насъ или ненавидятъ,—очевидно, имѣютъ характеръ эгоистическій; величайшее торжество духа надъ эгоизмомъ и явное обнаруженіе самоотверженія, слѣдовательно, должно заключаться въ томъ, чтобы мы дѣлали добро, т. е. то, что для всѣхъ полезно, не взирая на то, чѣмъ воздаютъ намъ за дѣлаемое нами добро, добромъ ли или зломъ, и такимъ образомъ, не измѣняя своего образа дѣйствій, основаннаго на любви къ добру даже и въ томъ случаѣ, когда бы пришлось имѣть дѣло со врагами. Принципъ самоотверженной любви уже въ ученіи о Тріединомъ Богѣ имѣетъ безспорно фундаментальное значеніе въ христіанствѣ. При троичности лицъ, Богъ, по христіанскому ученію, единъ по существу, и это единство не нарушается и временнымъ явленіемъ Христа Спасителя на землѣ, ибо хотя принесеніе Себя въ жертву и характеризуется въ словахъ Спасителя какъ повиновеніе волѣ Отца, однако это было повиновеніе добровольное, основанное на любви, которая такимъ образомъ, является выраженіемъ единства божескаго существа.... Этимъ мы имѣемъ лишь въ виду, говоритъ профессоръ, указать на то, что въ христіанствѣ все связано одно съ другимъ, что вѣроученіе христіанское нераздѣльно съ нравоученіемъ, что поэтому должна быть также связь между основнымъ догматомъ христіанскаго вѣроученія и наиболѣе характеристическимъ требованіемъ, заключающимся въ христіанскомъ нравоученіи [1]).

[1]) Тамже, стр. 222—224.

Когда для религіи опорою ея обязательнаго значенія,—силы и святости ея, служитъ начало для нея посторонее, каково *начало національности*, тогда религіозная вѣра уже не имѣетъ болѣе характера абсолютнаго, каковой она должна бы имѣть; тогда абсолютное значеніе получаетъ самое то начало, на которое опирается авторитетъ религіозной вѣры, — начало національности, вѣра же обращается въ орудіе, средство дѣйствія такого начала. Вѣрою дорожатъ, покровительствуютъ ей и заботятся о ея распространеніи не потому, что убѣждены въ ея истинности и спасительности для духа человѣческаго, но потому единственно, что въ ней видятъ знамя своей національности; распространеніе и господство вѣры означаетъ для насъ, при подчиненіи ея началу національности, торжество и господство надъ другими собственной нашей народности; иначе сказать — господство нашей вѣры есть собственное наше торжество, а это значитъ, что и приверженность къ вѣрѣ, и стремленіе къ ея распространенію получаетъ въ такомъ случаѣ характеръ эгоистическій, своекорыстный. Каковы должны быть послѣдствія такого характера религіозности,—не трудно предъугадать.... Національность—начало чисто натуралистическаго характера, а потому когда возводится на степень начала абсолютнаго, то дѣйствуетъ скорѣе принижающимъ, чѣмъ возвышающимъ, образомъ.... пристрастіе къ своей національности, возведенное въ принципъ, въ правило поведенія, въ основаніе нравственности, обыкновенно ведетъ къ ограниченности и тупости, побуждаетъ упорствовать именно въ слабостяхъ и недостаткахъ своего національнаго характера, вмѣсто того, чтобы стремиться къ освобожденію духа отъ нихъ и отъ связанныхъ съ ними предразсудковъ [1]).

Самою прочною, несокрушимою жизненною силою, и при томъ силою созидающею общественный союзъ,

---

[1]) Пособіе къ изученію вопросовъ философіи... *П. Линицкаго*. Харьковъ. 1892 г., стр. 232—233.

безспорно обладаетъ, если можно такъ выразиться, идея религіозная. Правда, не мало и религій отжило свое время; будучи созданіями народовъ, древнія религіи не могли пережить своихъ созидателей. Однакожъ іудейская религія и доселѣ продолжаетъ существовать; не смотря на разсѣяніе самого народа, она и доселѣ налагаетъ на него неизгладимую печать жизненной крѣпости, индивидуальности и особенности. Какъ же безконечна должна быть жизненная сила христіанства—которая, какъ религія не созданная какимъ либо народомъ, чужда всякаго исключительнаго индивидуализма, а, напротивъ, имѣетъ характеръ универсальный. Но быть можетъ этотъ именно универсальный характеръ христіанства и дѣлаетъ для него невозможнымъ созданіе крѣпкаго общественнаго союза? Возможенъ ли, въ самомъ дѣлѣ, союзъ общественный такого рода, который бы обнималъ все человѣчество. Не есть ли это неосуществимая мечта, утопія? Могутъ сказать, что христіанство, какъ религія духовная, не ставитъ себѣ цѣлью созданіе всемірной монархіи, и усвоеніе этой идеи, наслѣдственной отъ древнихъ временъ, христіанству, было заблужденіемъ среднихъ вѣковъ.

Христіанство призвано создать духовный универсальный союзъ между людьми; такой союзъ и есть церковь, которая недаромъ именуется вселенскою..... Ясно само собою, что такъ какъ христіанство есть религія духа, то и универсальный характеръ его долженъ быть понятъ прежде всего въ смыслѣ духовномъ, а не матеріальномъ, слѣдовательно не въ томъ, что всѣ народы должны образовать одну семью, войти въ составъ всеобщаго міроваго гражданства, а въ томъ, что всѣ силы человѣческаго духа только чрезъ христіанство и въ христіанствѣ могутъ и должны получить такое стройное и всестороннее развитіе, при которомъ только и возможны крѣпость и могущество духа, долженствующія проявиться въ торжествѣ его надъ всѣми враждебными ему силами. Христіанство

впервые открыло и дало человѣчеству образъ жизни вполнѣ соотвѣтственный коренному закону духа, состоящему въ томъ требованіи, чтобы при всѣхъ обнаруженіяхъ единство и цѣльность духа были нерушимы [1]).

Другой русскій философъ Вл. С. Соловьевъ доказываетъ универсализмъ христіанства прообразовательнымъ значеніемъ обрѣзанія.

Христіанское спасеніе универсально, потому что оно строго личное для всѣхъ; оно не зависитъ отъ расовыхъ или племенныхъ, соціальныхъ или общественныхъ и другихъ какихъ либо особенностей, не лежащихъ въ человѣческой личности.

„*И благословятся въ тебѣ вся племена земная*“. Обѣтованіе, данное Аврааму, исполнилось: здѣсь выразилась, говоритъ философъ Вл. С. Соловьевъ, идея о всеобщемъ благословеніи и возстановленіи человѣчества въ Іисусѣ Христѣ, Сынѣ Божіемъ, и истинномъ сѣмени Авраамовомъ. Слѣдовательно, нельзя отрицать всемірно историческаго значенія христіанства.

Какъ завѣтъ былъ поставленъ Богомъ съ однимъ сыномъ Авраама Исаакомъ, а знаменіе завѣта распространялось на весь домъ Авраамовъ (Быт. 17, 19—21. Быт. 17, 9—12); поэтому ясно, что завѣтъ былъ *чрезъ одного для всѣхъ*, значеніе же его одинаково для всѣхъ, собранныхъ въ домѣ Авраамовомъ, т. е. для всѣхъ племенъ земныхъ, которыя благословятся о сѣмени его. Въ этомъ знаменіи завѣта всѣ равны между собою въ домѣ Авраамовомъ: не только различные сыны, но и домочадцы сравнены съ сынами и купленные рабы съ домочадцами. Поэтому, если единственный въ завѣтѣ возлюбленный сынъ Исаакъ, еще не родившійся, есть прообразъ Христа, чрезъ Него же одного всѣмъ спасеніе, то *домъ Авраама*, всѣхъ уравнивающій въ зна-

---

[1]) Пособіе къ изученію вопросовъ философіи... Проф. *П. Линицкаго*. Харьковъ. 1892 г. стр. 237—238.

меніи завѣта, есть прообразъ вселенскаго дома Божія, церкви Христовой, въ ней же чрезъ крещеніе нѣтъ ни эллина, ни іудея, ни раба, ни свободнаго [1]).

Для болѣе нагляднаго объясненія высказанныхъ принциповъ универсальности и всеобъемлемости христіанской религіи, мы приведемъ нѣсколько частныхъ положеній христіанскихъ, въ качествѣ, такъ сказать, неотразимыхъ примѣровъ, свидѣтельствующихъ объ универсальномъ характерѣ или духѣ христіанства.

Вся система христіанства, его жизнь и принципы, его связующіе, *основаны* на личной исторіи жизни его Основателя, т. е. *на исторіи жизни Іисуса Христа*. Оказывается, что Онъ одинъ изъ сыновъ человѣческихъ обладаетъ такою могущественною и божественною привлекательностію, которая можетъ проникать до самыхъ глубинъ человѣческаго сердца и имѣть на него могущественное нравственное и духовное вліяніе. Что Онъ сдѣлалъ? Онъ, который по внѣшности былъ простымъ Галилеяниномъ, который умеръ смертію злодѣя, — *Онъ основалъ духовное царство*, которое существовало уже девятнадцать вѣковъ и которое, не смотря на всѣ нападенія невѣрующихъ, не обнаруживаетъ и теперь никакихъ признаковъ разстройства. Въ началѣ незначительное, Его царство теперь распространилось среди всѣхъ образованныхъ народовъ. Тѣ, которые не приняли христіанскаго ученія, находятся въ состояніи неподвижности и упадка. Христіанство есть единственная религія, которая можетъ приспособляться ко всякимъ условіямъ цивилизаціи. *Христіанская церковь* отличается отъ всѣхъ другихъ государствъ или обществъ тѣмъ, что *основана* не на силѣ или интересѣ, но *на убѣжденіи и крайне высокой привлекательности характера Основателя христіанства*... Насиліе находится въ прямомъ противорѣчіи и письмени и духу Новаго Завѣта, гдѣ не только отвергаются

---

[1]) См. Теократія праотцевъ. *В. С. Соловьева*. Православ. Обозрѣніе. 1886 г. *май—іюнь*, стр. 282—283.

всякія его формы при распространеніи вѣры, но и прямо утверждается, что царство Іисуса Христа основано на одномъ убѣжденіи [1]).

Вліяніе Іисуса Христа не было мѣстнымъ и временнымъ, но Онъ дѣйствовалъ на всѣ вѣка, народы, нравы и состоянія людей. Другими словами: Его вліяніе *простиралось на все человѣчество.*

Истину эту повѣрить не трудно, потому что она замѣтна на всякой страницѣ исторіи. Европеецъ, азіатъ, природный американецъ, туземецъ полинезійскихъ острововъ всѣ испытали на себѣ Его силу, не смотря на громадное различіе свое по своему умственному развитію и характеру. Вліяніемъ Іисуса Христа были проникнуты люди глубочайшаго ума; люди, отличавшіеся высокою нравственностію, дѣлались еще выше подъ Его вліяніемъ. *Онъ затрогиваетъ сердечныя струны у цивилизованныхъ и дикихъ.* Его вліяніе прорывалось чрезъ границы, наложенныя національностью, умственнымъ и нравственнымъ воспитаніемъ и общественными условіями. Онъ говоритъ человѣку, какъ человѣку [2]).

Въ христіанской церкви, состоящей изъ множества отдѣльныхъ членовъ, хорошихъ и дурныхъ, подобно всякимъ другимъ обществамъ, когда либо существовавшимъ, бывало много недостатковъ; однако она отличается отъ другихъ обществъ тѣмъ, что *имѣетъ въ характерѣ и примѣрѣ своего Основателя вѣчный принципъ для своего возрожденія.*

Здѣсь опять мы встрѣчаемся съ безспорными историческими фактами. Среди вѣрующихъ, принадлежавшихъ къ церкви, часто царило огромное суевѣріе; она освящала дѣла, ясно запрещенныя ей ея Основателемъ;

---

[1]) См. Очевидныя истины христіанства въ ихъ отношеніи къ современной мысли. Апологетическія лекціи *Роу*, читанныя въ Оксфордскомъ университетѣ. Переводъ съ англійскаго (языка) *священника Михаила Өивейскаго.* Москва. 1892 г. стр. 51.

[2]) См. упомянутыя апологетическія лекціи *Роу*, стр. 55.

она,—страшно сказать!—обнажала даже мечъ, который Онъ ясно повелѣлъ ей вложить въ ножны [1]). Все это несомнѣнно, но несомнѣнность эта еще болѣе дѣлаетъ удивительнымъ фактъ, что церковь находила въ лицѣ своего Основателя вѣчный принципъ для своего возрожденія. Въ личности и ученіи Іисуса Христа есть нѣкоторый глубокій смыслъ, который былъ, такъ сказать, выше дѣйствительнаго христіанства всѣхъ вѣковъ, есть нѣчто, ставящее Іисуса Христа слишкомъ высоко надъ нестройнымъ хоромъ христіанскихъ сектъ. По всеобщему закону, которому слѣдуютъ всѣ человѣческія учрежденія, ихъ недостатки всегда бывали причиною медленнаго и постепеннаго ихъ разрушенія. Отъ этого падали имперіи; учрежденія ослабѣвали; религіи искажались. Но въ христіанствѣ всегда существовалъ принципъ, вѣчно обновлявшій его жизнь. Простое изображеніе личности Основателя христіанской церкви предъ людьми въ томъ именно видѣ, въ какомъ Онъ былъ изображенъ евангелистами, безъ примѣси ложныхъ очертаній, какія присоединялись къ Его образу людскою глупостію или грѣхомъ, всегда было и всегда будетъ причиною обновленія церковной жизни. Этимъ христіанская церковь отличается отъ всякаго другаго учрежденія [2]).

Говорили или возражали, что возвышенное ученіе христіанства было обязано своимъ происхожденіемъ возвышенному генію Іисуса Христа.

Но на это можно отвѣтить, что исторія не знаетъ ни одного человѣка, который, какъ бы ни былъ возвышенъ его геній, могъ бы совершенно освободиться отъ условій, налагаемыхъ на него окружающимъ. Такимъ образомъ, какъ бы ни былъ возвышенъ геній Іисуса Христа, онъ не давалъ Ему возможности возвыситься надъ окружавшими Его условіями жизни бо-

---

[1]) Безъ сомнѣнія, здѣсь разумѣется церковь не православная, а католическая.

[2]) Очевидныя истины христіанства... *Роу*, стр. 60—61.

лѣе, чѣмъ какъ это дѣлали другіе великіе люди. Изъ нихъ, для примѣра, можно указать на Магомета. Я вполнѣ согласенъ съ тѣмъ, что Магометъ долженъ считаться (ошибочно говоритъ проф. Роу) однимъ изъ великихъ людей; однако Коранъ ясно показываетъ, что его геній, какъ бы ни былъ великъ, не былъ способенъ освободить его отъ условій, наложенныхъ рожденіемъ и воспитаніемъ и вообще тѣмъ, что его окружало. Все его ученіе носитъ на себѣ сильнѣйшій отпечатокъ арабскаго ума. О той же истинѣ свидѣтельствуютъ и всѣ другіе великіе учители человѣчества. Свойства нравственной и умственной атмосферы, которою они дышали, оставили неизгладимые слѣды на ихъ системахъ. Всѣ эти люди національны, всѣ связаны съ извѣстнымъ мѣстомъ. Только *одинъ Іисусъ Христосъ также всеобщъ, какъ и человѣчество* [1]).

Нравственное ученіе Іисуса Христа содержитъ множество принциповъ, составляющихъ основаніе нравственныхъ обязанностей, и *эти принципы столь же всеобщи, какъ и само человѣчество, и обнимаютъ всѣ формы нравственныхъ обязанностей* въ своихъ обширныхъ рамкахъ.

Главная особенность нравственнаго ученія Новаго Завѣта заключается въ откровеніи могущественной нравственной и духовной силы, имѣющей цѣлью сдѣлать для человѣка возможнымъ повиновеніе нравственному закону, возвысить благочестивыхъ людей до еще болѣе высокихъ степеней благочестія, избавить людей, лишенныхъ самообладанія, отъ господства ихъ страстей; предохранить отъ погибели тѣхъ, которые впали въ состояніе нравственнаго развращенія. Этотъ принципъ есть *сила вѣры*, съ ея вліяніемъ на нравственную природу человѣка. Онъ составляетъ главную характеристику, которою отличается ученіе Новаго Завѣта отъ всякаго другаго ученія [2]).

---

[1]) См. тамъ же, стр. 66, сравн. стр. 38.

[2]) Тамъ же, стр. 68.

Новый Завѣтъ обнимаетъ всѣ принципы человѣческой природы во всей ихъ широтѣ. Христіанское нравственное ученіе свободно отъ узкой односторонности. *Любовь ко Христу есть, конечно, одинъ изъ высочайшихъ мотивовъ для дѣятельности*; но выставляя его на первый планъ и вообще считая любовь къ Богу и къ ближнимъ главнымъ мотивомъ дѣятельности человѣка, писатели Новаго Завѣта указываютъ и на всѣ другіе принципы въ нравственной природѣ человѣка, которые могутъ вести къ благочестію. Но при этомъ замѣчательно еще то, что христіанство свободно отъ всякихъ попытокъ имѣть дѣло съ политическими и соціальными вопросами.... И у евреевъ нравственность также не отдѣлялась отъ политики. Они не только вѣрили, что система политическаго законодательства основывалась на божественномъ авторитетѣ, но и ихъ пророки обращались къ Израилю не въ отдѣльности, а представляли его политической единицей, или корпораціей. *Если бы христіанство было только порожденіемъ іудейской или языческой мысли, то въ немъ мы совсѣмъ не могли бы встрѣтить* указанной поразительной черты, т. е. *свободы христіанства отъ всякаго вмѣшательства въ политическую жизнь и законодательство*. Но, что еще болѣе замѣчательно, великій Учитель христіанства считалъ Себя основателемъ отдѣльнаго царства. Однако Его неучастіе въ политическихъ и соціальныхъ вопросахъ совершенно. Основанное Имъ царство совсѣмъ не похоже на всѣ прежнія царства. Іисусъ Христосъ нѣсколькими словами отстранилъ Себя отъ политическаго, формальнаго и обрядоваго въ пользу индивидуальнаго, духовнаго и нравственнаго. Единственное изреченіе Его, имѣющее политическій оттѣнокъ: „отдавайте Кесарево Кесарю, а Божіе Богу“, навсегда освободило человѣческую совѣсть отъ контроля государства, опредѣлило для нихъ (для совѣсти каждаго и контроля государства) соотвѣтствующія границы и утвердило свободу отдѣльнаго лица.

Г. Роу желаетъ обратить вниманіе читателей еще на тотъ фактъ, что присутствіе политическаго и соціальнаго законодательства въ Коранѣ есть скала, о которую разбивается магометанство на нашихъ глазахъ, и которая дѣлаетъ его совершенно негоднымъ для того, чтобы оно сдѣлалось религіей всего человѣчества.

Но воздерживаясь отъ вмѣшательства во всѣ политическіе и соціальные вопросы, Іисусъ Христосъ былъ въ состояніи однако усилить всѣ обязанности, которыя для этого требуются, при помощи всеобъемлющаго принципа самоотверженія ради Него [1]).

Вмѣсто наставленій, прямо направленныхъ противъ рабства, христіанство указало на нѣкоторыя общія обязанности по отношенію ко всѣмъ людямъ. При исполненіи ихъ существованіе рабства невозможно. Христіанскіе принципы постепенно смягчали всѣ человѣческія чувства и послѣ долгой и суровой борьбы рабство уничтожено было у всѣхъ народовъ, исповѣдующихъ христіанство. Такимъ образомъ оно гораздо дѣйствительнѣе искоренило зло, чѣмъ если бы открыто высказалось противъ рабства, какъ соціальнаго учрежденія [2]).

Ученіе христіанства послужило основаніемъ *для всемірной религіи человѣчества.*

Я приведу, говоритъ *проф. Роу*, изъ четвертаго Евангелія нѣсколько изреченій въ доказательство того глубокаго взгляда на вещи, которымъ обладалъ Основатель христіанства, поставивъ *религію центромъ нравственнаго и духовнаго бытія человѣка.* Эти великія изреченія сказаны были Самарянкѣ: „повѣрь Мнѣ, что наступаетъ время, когда и не на горѣ сей, и не въ Іерусалимѣ будете покланяться Отцу... Но настанетъ время, и настало уже, когда истинные поклонники будутъ покланяться Отцу въ духѣ и истинѣ; ибо та-

[1]) Тамъ же, стр. 68. 70. 71. 72. 73.

[2]) Тамъ же, стр. 74.

кихъ поклонниковъ Отецъ ищетъ Себѣ. — Богъ есть духъ; и поклоняющіеся Ему должны поклоняться въ духѣ и истинѣ (Іоан. 4, 21—24).

Въ указанныхъ выраженіяхъ положено было глубокое основаніе для религіи всего человѣчества. Изреченій болѣе глубокихъ, чѣмъ указанныя, до тѣхъ поръ еще не высказывалъ ни одинъ человѣкъ. *Произнося означенныя слова, Іисусъ Христосъ.* говоря по человѣчески, *возвысился надъ всѣми окружающими условіями, и въ трехъ краткихъ изреченіяхъ положилъ для всѣхъ вѣковъ вѣчное основаніе религіознаго храма для всего человѣчества.* Отрицаніе всего, что національно, мѣстно и только внѣшне, здѣсь выражено съ такою полнотою. Отеческая любовь Божія сдѣлалась вѣчнымъ основаніемъ для религіи. Этимъ Іисусъ Христосъ сдѣлалъ то, чего не могли сдѣлать всѣ философы: Онъ объединилъ религіозныя стремленія человѣка съ фактами его нравственной природы [1]).

Всеобъемлющій характеръ христіанскаго закона о нравственныхъ обязанностяхъ преимущественно *обнаруживается въ трехъ* великихъ нравственныхъ *принципахъ, въ которыхъ Основатель христіанства разрѣшилъ всѣ многоразличные вопросы о нравственныхъ обязанностяхъ*, бывшіе предметомъ безконечныхъ разсужденій философовъ. Вотъ эти принципы:

1) Обязанности человѣка къ человѣку, основанныя на отношеніяхъ, въ какихъ находится человѣкъ къ Богу.

2) Обязанности человѣка къ человѣку, измѣряемыя чувствами, какія питаетъ человѣкъ къ самому себѣ.

3) Обязанности человѣка къ человѣку, измѣряемыя и освящаемыя обязанностями по отношенію къ Іисусу Христу [2]).

Вообще *Господь Іисусъ Христосъ объявлялъ, что Онъ есть Мессія и высшій законоучитель въ царствѣ Божіемъ*; что Его слова были небесными откро-

---

[1]) Тамъ же, стр. 74—75. [2]) Тамъ же, стр. 75.

веніями; *что Онъ имѣетъ власть на землѣ прощать грѣхи*; что Онъ обладаетъ особеннымъ и Ему принадлежащимъ знаніемъ объ Отцѣ; что все Ему было ввѣрено; что Онъ обладаетъ бо́льшимъ правомъ требовать ради Себя самопожертвованія отъ своихъ послѣдователей, чѣмъ его могли вызывать земныя связи, что *Онъ будетъ судить живыхъ и мертвыхъ*; что Онъ приметъ дѣла любви, оказанныя другимъ, такъ, какъ будто они были оказаны Ему; что Онъ отверзетъ врата рая и, наконецъ, что *Онъ дастъ Свою жизнь искупленіемъ за многихъ*. Все это и многое другое Іисусъ Христосъ безъ сомнѣнія говорилъ. Кто же можетъ сказать, что Его слова, провѣренныя исторіей девятнадцати вѣковъ, о томъ, что Онъ есть свѣтъ міру и свѣтъ жизни, не были справедливы [1])?

Присутствіе необыкновенной силы въ Іисусѣ Христѣ доказывается фактомъ, что *Его ученіе превзошло по своей всеобщности и чистотѣ ученія всѣхъ великихъ мыслителей* древняго міра, не смотря на то, что по Своему внѣшнему виду Онъ былъ только простымъ Галилеяниномъ, воспитаннымъ въ весьма узкой атмосферѣ іудейства. Онъ сообщилъ человѣку великую нравственную и духовную силу, недостатокъ которой философы глубоко сознавали, но которой они совсѣмъ не могли создать. Словомъ, Онъ одинъ только оказался *всемірнымъ лицемъ, свободнымъ отъ условій, наложенныхъ на Него окружающей обстановкой*, въ которой Онъ родился и воспитался, и осуществилъ въ Своей собственной личности все, къ чему стремится человѣкъ [2]).

Основатель позитивной философіи *Огюстъ Контъ* въ новѣйшее, такъ сказать въ наше, время, хотя и называетъ сочиненную имъ позитивную религію универсальной религіей, потому что она, будто бы, должна обнять всѣ народы, населяющіе земной шаръ, и удовле-

---

[1]) Тамъ же, стр. 96. [2]) См. тамъ же, стр. 132.

творять потребностямъ ихъ во всѣ вѣка, на какой бы ступени развитія они не стояли; но такое дерзкое самомнѣніе Огюста Конта о измышленной имъ, якобы универсальной, религіи давно уже наказано тѣмъ, что его позитивную религію давно уже забыли бывшіе приверженцы самого Конта. Измышленіе Конта показываетъ, что всѣ подобныя попытки слабаго ума человѣческаго безсильны создать, внѣ принциповъ христіанской религіи, даже слабую тѣнь всемірной религіи [1]).

Англійскій ученый, авторъ извѣстной книги: *Жизнь и ученіе Христа*, Д-ръ *К. Гейки* не мало говоритъ въ указанномъ сочиненіи объ универсальномъ характерѣ христіанства [2]), но намъ особенно понравились его же выводы этого универсализма изъ названія Іисуса Христа *Сыномъ Человѣческимъ*.

„Іисусъ Христосъ,—говоритъ Гейки,—прилагаетъ къ Себѣ названіе „Сынъ Человѣческій“ (около 80 разъ)... Почему Онъ прилагаетъ это названіе къ Себѣ, — обстоятельство это можетъ служить предметомъ многихъ благоговѣйныхъ догадокъ. Не хотѣлъ ли Онъ возбудить въ людяхъ, гдѣ бы только ни проповѣдывалось Его имя, инстинктивное чувство объ Его близости къ каждому племени, объ одинаковомъ Своемъ отношеніи ко всѣмъ Его членамъ? Или, можетъ быть, выразить полноту Своего уничиженія,—именно, что, будучи Сыномъ Божіимъ, Онъ восхотѣлъ быть въ полнѣйшемъ смыслѣ Сыномъ Человѣческимъ? Или хотѣлъ Онъ указать однажды навсегда людямъ на фактъ, что Онъ

---

[1]) Подробную критическую оцѣнку позитивной религіи Огюста Конта читатель найдетъ въ книгѣ: Такъ называемая „Религія человѣчества“ (La Religion de l'Humanité) и ея нерелигіозность. Полемико-апологетическое изслѣдованіе. *Н. Василькова*. Казань. 1897 г.

[2]) См. *Д-ръ Коннингемъ Гейки*. Жизнь и ученіе Христа. Переводъ съ англійскаго (языка) *священника Михаила Ѳивейскаго*. Вып. II, стр. 246—247. Вып. III. Москва. 1894 г. стр. 62—64. 74. 87—91.

пришелъ не какъ книжникъ или священникъ, или фарисей, или саддукей, или ессей, или назарей, или іудей, или вообще лице, поставленное вдали отъ всего остальнаго человѣчества, или какъ представитель школы или сословія, но просто какъ человѣкъ, — человѣкъ Христосъ Іисусъ, — старшій братъ всѣхъ людей. Можетъ быть, Онъ хотѣлъ выставить предъ людьми всѣхъ вѣковъ фактъ, что, какъ человѣкъ, чувствующій и дѣйствующій за всѣхъ людей, совершенный цвѣтъ человѣчества, его идеальный Сынъ, Онъ освободилъ религію въ первый разъ отъ узъ и оковъ національности и теократическаго обособленія, возстановилъ въ ней божественную духовность, сдѣлалъ ее даромъ для всѣхъ людей и воплотилъ ея высочайшія понятія въ Своей собственной жизни, такъ что Онъ выступаетъ предъ нами, какъ виновникъ и учредитель единой вѣры, возможной для всѣхъ вѣковъ и народовъ, какъ первообразъ человѣка, когда онъ стоялъ на самой высокой степени, какъ вождь всѣхъ поколѣній и проч. [1]).

Христіанство—для всѣхъ, потому что Богъ хочетъ, чтобы всѣ люди спаслись и пришли къ познанію истины. Христіанство сдѣлало высочайшую истину популярнѣйшею вещію и силою обыденной жизни, и подняло даже самыхъ необразованныхъ на несравненно высшую ступень, нежели на какой стояли даже самые высокообразованные древняго міра [2]).

Если народъ еврейскій, говоритъ Лютардъ, считаетъ и называетъ себя *народомъ Божіимъ*, то это было не мечтой высокомѣрія, но выраженіемъ фактической дѣйствительности, потому что къ этому народу Богъ вступилъ въ особенное отношеніе; здѣсь Богъ насадилъ Свою истину и укрѣпилъ ее подобно неподвижной скалѣ въ волнахъ моря народовъ; здѣсь при-

---

[1]) Тамъ же, Вып. II. Москва. 1893 г. Примѣчаній стр. 389.

[2]) Объ Откровеніи (Изъ апологетики Лютарда). См. Православное Обозрѣніе 1866 г. т. 21, стр. 123.

готовилъ Онъ Себѣ мѣсто, на которомъ должна была совершиться исторія Его откровенія. Истина, религія, откровеніе ограничивались однимъ этимъ народомъ: какъ всѣ религіи міра были народными религіями, такъ и истинная религія, религія откровенія сдѣлалась удѣломъ народа, но только для того, чтобъ отсюда сдѣлаться удѣломъ человѣчества. Эта вѣра въ свое значеніе для цѣлаго человѣчества, эта надежда будущаго была душою этого народа и его жизни. Партикуляризмъ (особность) израильскаго народа носилъ въ себѣ въ зародышѣ универсализмъ (всемірность). Во Христѣ и въ христіанствѣ этотъ универсализмъ распустился въ цвѣтокъ. Вотъ въ чемъ состояло *призваніе этого народа*. Онъ не имѣлъ значенія для культурной жизни человѣчества, какъ Греки и Римляне.... Все значеніе этого народа сводится только къ тому, чтобы быть народомъ религіи, народомъ Откровенія.... Израиль есть народъ надежды. Древнія предсказанія о будущемъ искупленіи и Искупителѣ существовали въ этомъ народѣ и постоянно направляли его взоръ въ будущее. Съ древнѣйшаго времени передавалось изъ рода въ родъ пророческое слово, вышедшее изъ устъ Божіихъ еще при началѣ исторіи человѣчества — пророческое слово о Сѣмени жены, имѣющемъ сокрушить главу змія. Это пророческое слово, указывающее въ туманную даль, обѣщаетъ окончательную побѣду человѣчества надъ силою зла на землѣ, имѣющую быть совершенною Сыномъ человѣческимъ. Всѣ послѣдующія пророчества въ сущности были только дальнѣйшимъ развитіемъ этого первопророчества.....

Въ Іисусѣ изъ Назарета явился пророкъ, объявлявшій Себя обѣщаннымъ Мессіею и Сыномъ Божіимъ, и силою Своего слова и величіемъ Своихъ дѣяній увлекшій за Собою великую часть народа, проникшагося самымъ живымъ энтузіазмомъ, а другую часть народа, и прежде всего начальниковъ его, возбуждавшій все къ болѣе и болѣе страстному противорѣчію, пока столкновеніе не разрѣшилось самой ужасной катастрофой

и не возвело Его на крестъ, какъ бы богохульника и обольстителя народа. Но скоро послѣ того выступили Его ученики (которые при смерти Его были, какъ овцы, на которыхъ нападаетъ волкъ, а теперь сдѣлались мужами, готовыми противостоять цѣлому міру) съ проповѣдью, что Іисусъ, воскреснувъ изъ мертвыхъ, сидитъ одесную Бога и придетъ нѣкогда, какъ Самъ обѣщалъ, судить міръ. Но Израиль отвергъ отъ себя эту вѣсть, исключилъ изъ своей среды послѣдователей Іисуса и ведетъ съ тѣхъ поръ загадочное существованіе — какъ народъ противорѣчія христіанству, начавшему съ того времени подчинять себѣ міръ. Надъ его страною и его городомъ въ потрясающей драмѣ разрушенія Іерусалима разразилась катастрофа, какой еще не видалъ міръ ни прежде, ни послѣ... Іисусъ предсказалъ этотъ судъ надъ Израилемъ.... Храмъ ихъ лежитъ въ развалинахъ... вмѣстѣ съ храмомъ Богослуженіе ихъ распалось и сдѣлалось невозможнымъ, и они уже не могутъ болѣе исполнять закона. Безъ царя, безъ священства, безъ жертвы, безъ центра своего мѣстопребыванія, они все-таки остаются еще въ связи между собою, разложившись почти на атомы, и живутъ, — если только они не растерялись въ презрѣнномъ служеніи интересамъ дня, — живутъ воспоминаніемъ о прошломъ и надеждою на будущее, хотя уже потомство Давида болѣе не существуетъ и жреческое племя Аарона уже исчезло — загадка въ исторіи, для которой есть одно только рѣшеніе, а именно: древнее пророчество Израиля исполнилось въ Іисусѣ, Сынѣ Маріи, и Израиль, великая руина народовъ, оставленная исторіей, служитъ памятникомъ и свидѣтельствомъ этого исполнившагося пророчества и проч. [1]).

Христіанство не есть религія *одного дня*, *или одного вѣка*; она есть *система* милосердія, которая должна существовать безпрерывно чрезъ всѣ вѣки, которая шествуетъ постепенно къ торжеству ее ожидающему, и

[1]) Тамъ же, стр. 283—290.

которая наконецъ, преодолѣвъ всѣ препятствія, должна распространиться по лицу всей земли. Такое стремленіе христіанской религіи должно поражать всякаго любителя божественной истины, внимательно замѣчающаго постепенныя измѣненія нравственнаго состоянія рода человѣческаго. Когда Евангеліе достигнетъ конца своего поприща, которое надлежитъ ему пройти, тогда возраженіе, будто только малая часть рода человѣческаго знаетъ христіанство, совершенно само по себѣ разрушится; потому что, тогда „благословятся въ Немъ (въ Мессіи) всѣ племена земныя, всѣ народы будутъ ублажать Его“ (Псал. 71) [1]).

Универсализмъ христіанской религіи доказывается преимущественно всеобщностью искупленія по отношенію а) къ лицамъ и времени, т. е. что сила заслуги Христовой, по ученію Откровенія, простирается *на всѣхъ* людей и *на всѣ* времена, и б) по отношенію *ко всѣмъ* грѣхамъ и слѣдствіямъ ихъ [2]).

Но особенно подробно говоритъ объ универсальности и всеобъемлемости христіанства ученый Епископъ Астраханскій Хрисанѳъ, докторъ Богословія, въ своемъ спеціальномъ трехтомномъ сочиненіи: „Религіи древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству“. Въ третьемъ и послѣднемъ томѣ Епископъ Хрисанѳъ обозрѣваетъ библейское вѣроученіе въ сопоставленіи съ религіозными воззрѣніями древности и его отличительный характеръ. „Переходя отъ частностей къ общему характеру христіанства, въ сопоставленіи его съ другими религіями, мы находимъ, — говоритъ ученый Епископъ Хрисанѳъ, — слѣдующія отличительныя черты, несомнѣнно возвышающія его надъ всѣми исторически извѣстными вѣрованіями.

---

[1]) Опытъ о божественности Новаго Завѣта. Соч. *Давида Бока*. Москва. 1840 г. стр. 262—264.

[2]) Подробности см. въ книгѣ: Православное догматическое Богословіе. Соч. *Филарета, Архіепископа Черниговскаго*. Изд. 2. Черниговъ. 1865 г. ч. II, стр. 132—138.

1) Христіанство есть религія *универсальная*, всеобщая.

2) Будучи универсальною и заявляя себя религіей всемірною, христіанство есть религія *отрѣшенная* въ своемъ содержаніи отъ всякихъ національныхъ и территоріальныхъ стихій и отъ всего, обусловленнаго пространствомъ и временемъ.

3) Христіанская религія есть религія чуждая односторонностей *и полная внутренней цѣлости и единства.*

4) Всеобщее и всеобъемлющее, полное гармоніи и цѣлости, христіанство есть вмѣстѣ съ тѣмъ религія, вполнѣ *удовлетворяющая* всѣмъ религіознымъ потребностямъ человѣческаго духа.

5) Религія христіанская есть религія *умственнаго и нравственнаго развитія.*

6) По всему этому она есть религія безусловно *новая* [1]).

Мы не излагаемъ здѣсь подробностей, какими обставляетъ всѣ эти положенія или тезисы объ универсализмѣ христіанской религіи Епископъ Хрисанѳъ. Мы желали бы, чтобъ ученые евреи сами прочитали ученый трудъ Епископа Хрисанѳа и убѣдились въ справедливости выводовъ христіанскаго богослова, основательно изучившаго религіи древняго міра, въ томъ числѣ и религію еврейскую. Для нашей цѣли послѣ того, что уже сказано было отчасти нами, а главнымъ образомъ послѣ приведенныхъ мнѣній философовъ и богослововъ объ универсализмѣ христіанства, достаточно было привести изъ сочиненія Епископа Хрисанѳа только его заключительные тезисы.

Протоіерей **Е. Маловъ.**

---

[1]) Религіи древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству. Историческое изслѣдованіе. Томъ третій и послѣдній. *Епископа Хрисанѳа.* С.-Петербургъ. 1878 г. стр. 383—385. 389—390.

БЫТЪ

ПАТРІАРХОВЪ ЕВРЕЙСКАГО НАРОДА*).

Патріархальный культъ.

Хожденіе еврейскихъ патріарховъ предъ Богомъ, какъ они сами характерно называютъ свое служеніе Ему, выражалось въ различныхъ внѣшнихъ дѣйствіяхъ и обрядахъ богопочтенія. Эти дѣйствія и обряды въ общей своей совокупности составляютъ патріархальный богослужебный культъ. У всѣхъ народовъ культъ, являясь внѣшнимъ выраженіемъ религіознаго міровоззрѣнія, всегда отражалъ въ себѣ то или другое понятіе о Богѣ и Его отношеніи къ міру и человѣку. Чѣмъ ниже стоялъ народъ по своему религіозному развитію, чѣмъ слабѣе было его представленіе о высшемъ, духовномъ мірѣ, тѣмъ грубѣе, матеріальнѣе являлись и тѣ формы богослуженія, въ какихъ онъ обращался къ своему божеству и какими по большей части старался отвлечь отъ себя его грозныя проявленія. Съ другой стороны, если народъ содержалъ болѣе чистое и возвышенное ученіе о Богѣ, то и видимое богослуженіе его должно было отличаться бо́льшимъ духовнымъ характеромъ.

Мы разсмотрѣли религіозное міровоззрѣніе патріарховъ. Они признавали Единаго, Всемогущаго Бога, Творца вселенной, исповѣдывали Его промыслительное отношеніе къ человѣку и содержали правильное ученіе о загробномъ мірѣ. Вполнѣ естественно поэтому, что и богослужебный ихъ культъ носилъ на себѣ слѣды

*) См. Прав. Собес. 1900 г. сентябрь.

такого возвышеннаго и духовнаго поклоненія Богу и являлся съ этой стороны какъ-бы символомъ ихъ догматической доктрины [1]). Внѣшнее богослуженіе патріарховъ было очень просто и не имѣло еще строго опредѣленныхъ формъ, но въ самой простотѣ своей и несложности оно проникнуто было духовнымъ характеромъ и носило слѣды чрезвычайной близости человѣка къ Богу, предъ которымъ онъ служилъ, той близости, какая проявлялась въ частныхъ богоявленіяхъ и особыхъ Божественныхъ откровеніяхъ и какая вообще характеризуетъ патріархальную жизнь. Жертвоприношеніе патріарховъ, какъ форма внѣшняго богопочтенія, выражая или ихъ благодареніе по поводу особыхъ Божественныхъ милостей и обѣтованій, или прошеніе при разныхъ обстоятельствахъ своей жизни, всегда сопровождалось глубокой, внутренней молитвой, какую возносили при этомъ патріархи. Обрѣзаніе патріарховъ, будучи видимымъ знакомъ ихъ завѣта съ Богомъ и внѣшнимъ средствомъ для вступленія въ патріархальную церковь, всегда должно было указывать на внутреннее обрѣзаніе, на умерщвленіе плотского и рожденіе духовнаго человѣка. Тоже нужно сказать и о благословеніи патріарховъ и о другихъ, правда немногихъ, формахъ богослуженія.

Эти двѣ стороны патріархальнаго богослужебнаго культа, именно, чрезвычайная близость человѣка къ Богу и особенная простота богослужебныхъ формъ, сильно отличаютъ его отъ богослужебнаго культа дальнѣйшей еврейской исторіи, когда этотъ культъ сильно развился подъ вліяніемъ обрядоваго Моисеева закона, хотя въ основѣ этого развитія, какъ мы увидимъ, лежали патріархальныя формы служенія истинному Богу, напримѣръ, жертва и даже нѣкоторые частные виды ея. Въ противоположность особенной, патріархальной близости къ Богу, выразившейся, напримѣръ, въ извѣстномъ обращеніи Господа къ патріарху Аврааму: „*утаю-ли Я*

[1]) С. Мункъ „Еврейскія древности“, глава III, стр. 94.

отъ Авраама раба Моего, что хочу дѣлать“,—а со стороны патріарха во многократномъ дерзновенномъ ходатайствѣ предъ Богомъ за преступные города, въ которыхъ пріютилась семья его родного племянника (18, 17 срав. 23–33), вмѣсто такого взаимообщенія человѣка съ Богомъ обрядовый законъ въ основу отношеній ветхозавѣтнаго человѣка къ Богу полагалъ чувство благоговѣйнаго страха предъ Нимъ, „*Служите Господу со страхомъ и радуйтесь предъ Нимъ съ трепетомъ*“ (Псал. 2, 11). Вмѣсто простоты богослужебныхъ дѣйствій патріарховъ Моисеевъ законъ опредѣлилъ всю религіозную жизнь еврейскаго народа множествомъ самыхъ подробныхъ предписаній и частныхъ обрядовъ съ цѣлью привести его къ полному посвященію Богу.

Основнымъ дѣйствіемъ патріархальнаго богослуженія является жертвоприношеніе, которое выражало религіозныя потребности духовиой жизни патріарховъ. Начало жертвоприношенія, по точному указанію Библіи, относится къ древнѣйшей исторіи человѣка на землѣ послѣ его грѣхопаденія [1]). Ко времени Ноя опредѣлены уже были и животныя годныя для жертвоприношенія (Быт. 8, 20). Поэтому потомки Авраама, руководясь прямымъ историческимъ преданіемъ послѣпотопныхъ патріарховъ, могли сохранить въ своемъ патріархальномъ родѣ самый правильный образъ совершенія жертвоприношеній. И вообще жертва есть са-

---

[1]) По мнѣнію бл. Августина, начало жертвы относится еще къ райской жизни человѣка. Первые люди приносили Богу въ раю — жертву хваленія, поклоненія, благодаренія и прошенія своимъ исполненіемъ заповѣди Божіей о запрещенныхъ плодахъ. Такая жертва безусловной преданности Господу и сообщала людямъ благодатныя силы и способствовала ихъ духовному развитію („Апологія христіанства“, Геттингера, часть 2, чтеніе IX, стр. 341, С.-Петербургъ. 1872 г.). Начало богослуженія къ райской жизни людей относитъ и Сарторіусъ.

мое древнее и священнѣйшее учрежденіе въ человѣчествѣ, въ которомъ проявляется его религіозная жизнь. Насколько исторіи удалось проникнуть въ глубину древности, видно, что жертва составляла принадлежность религій всѣхъ народовъ и всѣхъ періодовъ развитія и вездѣ служила сосредоточіемъ религіозныхъ культовъ. Будучи основной идеей всякой религіи, жертва выражала собой господствовавшее во всемъ древнемъ мірѣ сознаніе предъ Богомъ виновности, заложенное въ совѣсти человѣка, и сознаніе необходимости искупленія, съ цѣлью заглажденія своихъ грѣховъ и примиренія съ Верховнымъ Существомъ. „Жертва, по словамъ одного ученаго апологета, была ничѣмъ инымъ, какъ громкимъ и никогда непрерывавшимся воплемъ человѣчества къ Небу о примиреніи съ Богомъ,—воплемъ, раздававшимся изъ всѣхъ пунктовъ земли и оглашавшимъ всѣ тысячелѣтія исторіи,—памятникомъ, воздвигнутымъ между небомъ и землею, чтобы постоянно свидѣтельствовать о раскаяніи человѣчества“ [1]). Очевидно, не смотря на сильное потемнѣніе религіозныхъ представленій о Богѣ и объ искупленіи, въ языческомъ мірѣ сохранилась идея жертвы, выражающая сознаніе своихъ грѣховъ предъ Богомъ и надежду на будущее спасеніе и примиреніе съ Нимъ черезъ великую жертву небеснаго Избавителя народовъ, впервые возвѣщеннаго людямъ подъ образомъ спасительнаго Сѣмени жены.

Несомнѣнно, таково было основное значеніе и тѣхъ жертвъ, какія приносили въ теченіе своей жизни патріархи еврейскіе. Различіе заключается только въ томъ, что жертвы языческихъ народовъ смутно указы-

---

[1]) Геттингеръ „Апологія христіанства, 7. 2, стр. 344—345.—„Приготовленіе языческаго міра къ принятію христіанства“, свящ. Дьяченко, глава 3-я, („Характеристика главнѣйшихъ сторонъ религіозной жизни“) и — „Премудрость и благость Божія въ судьбахъ міра и человѣка“, письмо четвертое, стр. 258—259. Москва 1855 г.

вали на преступленіе человѣка и на необходимость его заглажденія и искупленія, патріархи же имѣли болѣе опредѣленное сознаніе всеобщности первороднаго грѣха, который передается путемъ плотскаго рожденія. Содержа по древнему преданію радостную для человѣчества вѣсть объ Искупителѣ міра, еврейскіе патріархи съ момента призванія къ особому служенію и завѣту съ Богомъ получили болѣе ясное и точное обѣтованіе о Сѣмени жены,—указаніе, что именно изъ ихъ благословеннаго рода произойдетъ Спаситель міра. Прообразовательное значеніе патріархальная жертва пріобрѣтаетъ особенно со времени жертвоприношенія Исаака на горѣ Моріа, когда патріархъ Авраамъ, озаренный даромъ предвѣдѣнія, увидѣлъ день голгоѳскихъ страданій своего Божественнаго Потомка и постигъ тогда глубочайшій смыслъ своего призванія и своихъ великихъ искушеній, которыя привели его теперь на вершину этой священной горы.

Вмѣстѣ съ этимъ, такъ сказать, вѣроисповѣднымъ значеніемъ, жертва патріарховъ выражала и другія благочестивыя настроенія ихъ души. Такъ, она приносилась ими для выраженія чувствъ благоговѣнія и благодарности предъ Богомъ за тѣ великія обѣтованія и милости, какія открывалъ Онъ патріархамъ при Своихъ явленіяхъ. Таковымъ характеромъ благодарности и любви проникнуты почти всѣ тѣ жертвы, о которыхъ говоритъ Бытописатель при описаніи патріархальной жизни (12, 7. 8; 13, 4 и пр.). На это указываетъ и еврейское названіе жертвы „*минха*“ — „*даръ*“ (Быт. 31. 54 сравн. 4, 3, Левитъ 2, 1. 4–6), т. е. благодареніе Богу.—Но были жертвы, которыми патріархи выражали молитвенныя прошенія предъ Господомъ по разнымъ случаямъ своей жизни. Во время такихъ жертвоприношеній они возносили къ Господу Богу свои горячія молитвы, прося въ нихъ у Бога поддержки и наставленія, благоустройства своей семейной жизни, дарованія дѣтей, устроенія ихъ судьбы. Молились они также за очищеніе и прощеніе своихъ грѣ-

ховъ, согрѣшеній своихъ дѣтей и всѣхъ членовъ своего рода, — за грѣхи, какіе совершали они въ своей обыденной жизни и которые, по сознанію ихъ совѣсти, оскорбляли безпредѣльное величіе Всесвятаго и Всевѣдущаго Бога (39, 9). На языкѣ свящ. лѣтописца „*молитва*“ и „*жертвоприношеніе*“ являются понятіями синонимичными, которыя обнимаютъ собой въ одномъ актѣ всю ихъ духовно-нравственную жизнь.

Призванные къ истинному служенію Богу и находящіеся подъ чрезвычайнымъ водительствомъ Божественнаго Промысла, патріархи непрестанно совершали Ему духовное служеніе, выражая его видимымъ дѣйствіемъ въ актѣ жертвоприношенія. Поэтому-то въ исторіи ихъ странствованія мы постоянно встрѣчаемъ упоминаніе, что, дѣлая частыя перекочевки, они вездѣ ставили жертвенники и призывали имя Господа. Такъ неоднократно замѣчается о патріархѣ Авраамѣ (12, 7. 8; 13. 4; 22, 13), объ Исаакѣ (25, 22; 26, 25) и объ Іаковѣ (30, 20; 35, 7; 46, 1).

Жертва патріарховъ не могла, конечно, быть бездушнымъ дѣйствіемъ, только сожженіемъ жертвеннаго тука, какъ это было у язычниковъ. Они совершали свои жертвоприношенія предъ Живымъ, Личнымъ Богомъ, призывая Его имя въ своихъ молитвахъ и прося Его въ своихъ нуждахъ. Вотъ патріархи—Авраамъ и Іаковъ по призыву Господа оставляютъ Месопотамію и достигаютъ земли ханаанской; съ первыхъ-же остановокъ въ ней, не успѣвъ еще устроить свои станы и разбить шатры, они воздвигаютъ тутъ жертвенники, приносятъ жертвы и молятся (12, 7. 8; 33, 20)! О чемъ? О своей предстоящей жизни въ невѣдомой, чуждой имъ по вѣрѣ и обычаямъ, землѣ. Этой молитвой на границахъ земли обѣтованной патріархи просили Божественнаго покровительства. — Горячо молился патріархъ Исаакъ въ продолженіи 20-ти лѣтъ о разрѣшеніи неплодства своей жены Ревекки (25, 21).—Молится и Іаковъ предъ встрѣчей съ своимъ грознымъ братомъ; для этой молитвы онъ ищетъ полнаго уединенія, чтобы

въ тиши его излить предъ Всевѣдущимъ Богомъ свою душевную тоску и тревогу. Здѣсь онъ, по словамъ пророка Осіи, „*плакалъ и умолялъ Его*“ (12, 4). Господь внялъ искренней, тайной молитвѣ патріарха и, явившись въ таинственномъ видѣ борца, укрѣпилъ трепещущую душу своего вѣрнаго почитателя (32, 9—10. 24—28). Молится Господу и Лія, нелюбимая жена патріарха Іакова, и въ своей молитвѣ къ Нему находитъ отраду и спокойствіе своей душевной жизни, а въ чадородіи, какъ видимомъ знакѣ Божественнаго къ ней благоволенія,—счастье и жизни семейной. „Господь призрѣлъ на мое бѣдствіе, услышалъ мою искреннюю молитву, поэтому я восхваляю Его“, вотъ молитва патріархальной женщины (29, 32—35).

Несомнѣнно, молились патріархи при совершеніи жертвоприношенія за грѣхи свои и всѣхъ членовъ своей семьи и рода. Ясное указаніе на такое значеніе патріархальной жертвы находится въ кн. Іова. Этотъ патріархъ совершалъ чрезъ извѣстное время жертвоприношеніе за грѣхи своихъ дѣтей, которыхъ онъ призывалъ для этого, какъ бы освящая жертвой на дальнѣйшую жизнь. „*Возносилъ Іовъ всесожженія по числу дѣтей своихъ* (*и одного тельца за грѣхъ о душахъ ихъ*). *Ибо говорилъ онъ: можетъ быть, сыновья мои согрѣшили и похулили Бога въ сердцѣ своемъ*“ (Іова 1, 5). Можно думать, что такой благочестивый обычай молиться за грѣхи дѣтей и приносить подобную жертву всесожженія существовалъ и въ патріархальномъ еврейскомъ родѣ. Правда на него нѣтъ опредѣленнаго указанія въ кн. Бытія, но отсутствіе такого свидѣтельства не можетъ еще служить доказательствомъ, что такого обычая не было. Патріархальная исторія во многихъ мѣстахъ представляетъ косвенныя и частныя указанія на существованіе подобной молитвы. Такъ, патріархъ Авраамъ неоднократно ходатайствуетъ предъ Господомъ о помилованіи и спасеніи нечестивыхъ городовъ. Господь любвеобильно и кротко принимаетъ такое ходатайство и такую усиленную молитву о грѣшныхъ

людяхъ Содома. Если же города іорданской долины и были наказаны полнымъ истребленіемъ, то произошло это не отъ недостатка и безсилія молитвы патріарха, а отъ того, что города эти были недостойны такого высокаго, святого моленія праведника. „*Вопль Содомскій и Гоморскій*, говоритъ Господь патріарху, *великъ онъ, и грѣхъ ихъ, тяжелъ онъ весьма*“ (18, 20) и „*мѣра беззаконія Содомлянъ уже исполнилась*“ (срав. 15, 16). Въ другихъ случаяхъ молитвы великаго патріарха были сильны предъ Богомъ. Ради ихъ спасенъ былъ Лотъ изъ среды истребленія (19, 29), по молитвамъ патріарха помилованъ былъ Авимелехъ герарскій и весь его домъ. „*Помолился Аврааамъ Богу, и исцѣлилъ Богъ Авимелеха, и жену его, и рабынь его*“ (20, 17). О такой силѣ и значеніи молитвы патріарха ясно говоритъ и самъ Богъ Авимелеху: „*Онъ* (Авраамъ) *пророкъ* [1]) *и помолится о тебѣ и ты будешь живъ*“ (20, 7). Такимъ образомъ, патріархи совершали молитвы за другихъ людей, въ которыхъ они просили у Господа о прощеніи ихъ грѣховъ и помилованіи отъ должнаго наказанія. Если же патріархи возносили молитвы за грѣхи другихъ людей, то, несомнѣнно, молились они и за свои согрѣшенія, такъ какъ всегда считали себя людьми грѣшными и недостойными милостей Божіихъ. „*Вотъ я прахъ и пепелъ*“, смиренно называетъ себя

---

[1]) Хотя слово пророкъ (набй) принято понимать обыкновенно въ смыслѣ боговдохновеннаго человѣка, предсказывающаго будущее, но въ Св. Писаніи это слово употребляется и въ болѣе широкомъ значеніи. Наби можетъ быть названъ и всякій, вдохновенный Богомъ или служащій орудіемъ сообщенія Его воли людямъ. Ааронъ, говорившій за Моисея, называется также наби (Исх. 7, 1). Въ христіанской церкви называются пророками учители вѣры, хотя они и не предсказывали будущее (Дѣян. 13, 1; 1 Коринѳ. 12, 28; 14, 29). Поэтому и патріархъ Авраамъ, какъ человѣкъ пользовавшійся особеннымъ благоволеніемъ Бога и находящійся въ близкомъ общеніи съ Нимъ, получаетъ изъ устъ Божіихъ названіе пророка—набй (20, 7). См. митр. Филаретъ. „Записки на кн. Бытія“, ч. 2, стр. 147—148.

Авраамъ. Прося Бога о помилованіи и прощеніи грѣховъ, они призывали имя Божіе и въ знакъ своего раскаянія приносили Ему жертвы. Поэтому Бытописатель и объединяетъ молитву патріарховъ и ихъ жертвоприношеніе. „*Создалъ Авраамъ жертвенникъ Господу и призвалъ имя Господа*“ (12, 8). „*поставилъ Іаковъ жертвенникъ и призвалъ имя Господа Бога Израилева*“ (33, 20).

Патріархи еврейскіе почти исключительно приносили жертвы кровавыя. Жертвы безкровныя или возліянія были въ богослужебной жизни патріарховъ явленіемъ случайнымъ и вызывались только необходимостью. Патріархи употребляли въ жертвы тѣхъ самыхъ животныхъ и птицъ, какія впослѣдствіи Моисей узаконилъ для разныхъ жертвоприношеній при скиніи (Левит. 1, 10–14), именно: вола, овна (тельца, агнца) и козла, не старѣе трехлѣтняго возраста, а изъ птицъ горлицу и голубя. Всѣ эти животныя были указаны Аврааму Самимъ Богомъ, когда Онъ, желая вступить съ патріархомъ въ особый завѣтъ, повелѣлъ приготовить ему и особыхъ животныхъ и птицъ для жертвоприношенія. „*Возьми Мнѣ*, говоритъ Господь, *трилѣтнюю телицу, трилѣтнюю козу, трилѣтняго овна, горлицу и молодого голубя*“ (15, 9). Можно думать, что до этого времени патріархъ Авраамъ употреблялъ для жертвъ и прочихъ чистыхъ животныхъ, руководясь въ данномъ случаѣ примѣромъ своего благочестиваго и праведнаго предка Ноя, который по выходѣ изъ ковчега, въ благодарность за спасеніе своего семейства отъ потопа, принесъ Богу жертву „*изъ всякаго скота чистаго, и изъ всѣхъ птицъ чистыхъ*“ (Быт. 8, 20). Теперь, по заключеніи чрезвычайнаго завѣта съ Іеговой, патріархъ долженъ былъ, какъ бы въ память его и жертвы совершенной при немъ, возносить на жертвенникъ только указанныхъ Богомъ животныхъ и птицъ. Приношеніе въ жертву именно этихъ животныхъ входитъ въ богослужебную жизнь патріарховъ и становится закономъ.

Изумленный отрокъ, идя съ отцомъ въ гору для жертвоприношенія и не видя животнаго, спрашиваетъ его: „*Отецъ мой!.... вотъ огонь и дрова, гдѣ же агнецъ для всесожженія*“ (22, 7)? И когда подвигъ вѣры и самоотверженія былъ совершенъ, Богъ указалъ патріарху запутавшагося въ чащѣ „*овна*“ (ст. 13). Отсюда становится понятнымъ, почему законодатель указалъ для жертвоприношеній только на тѣхъ животныхъ и птицъ, какія принесъ въ жертву и родоначальникъ еврейскаго народа, патріархъ Авраамъ. Эти животныя должны были какъ-бы напоминать народу на начало завѣта съ Іеговой и на первую жертву Авраама въ этомъ завѣтѣ. Замѣчательно при этомъ еще то, что жертва патріарха при заключеніи завѣта съ Богомъ состояла изъ всѣхъ указанныхъ животныхъ и птицъ. Это было въ знакъ того, что жертва Авраама въ данный моментъ была всеобщая — за всѣхъ потомковъ патріарха, которые будутъ состоять въ заключаемомъ завѣтѣ съ Іеговой, какъ народъ богоизбранный, — и жертва образцовая, почему и указывала на всѣ роды будущихъ жертвъ евреевъ.

Патріархи приносили почти исключительно одинъ родъ жертвы, это—**всесожженіе**, (по еврейски „ола“, восходящая или возносящаяся) [1]. Въ первый разъ о жертвѣ всесожженія упоминается въ Св. Писаніи по поводу приношенія этой жертвы Ноемъ, по выходѣ изъ ковчега (8, 20). По преданію она стала извѣстна еврейскимъ патріархамъ и приносилась ими во все время странствованія (15, 9. 17; 22, 2. 7—8. 13 и др.). Отличительная особенность всесожженія состояла въ томъ, что приносимое въ жертву животное сжигалось все. „Всесожженіе заключало въ себѣ идею всецѣлаго

---

[1]) Законъ Моисеевъ впослѣдствіи установилъ четыре рода кровавыхъ жертвъ: 1) всесожженіе (ола), совершеніе ея подробно описано въ 1 главѣ кн. Левитъ. Потомъ 2 и 3) жертвы —грѣха, повинности (Левит. 6, 17—23; 7, 1—8) и 4) мирную или жертву благодаренія (Левит. 7, 12. 29—34).

посвященія себя Богу и, по словамъ ап. Павла, предъизображало жертву Господа (Евр. 5, 1. 3. 7–8). Возносившій всесожженіе, выражая чувство полной преданности волѣ Божіей, исповѣдывалъ предъ лицемъ Господа грѣховность и преступность своей души и просилъ избавленія отъ грѣховъ. О такомъ душевномъ настроеніи патріарховъ при жертвоприношеніи мы уже говорили.

Въ исторіи Іакова встрѣчается однажды упоминаніе о жертвѣ мирной, при которой только жирныя части животнаго были сожигаемы на жертвенникѣ, а мясо его было оставляемо для трапезы (31, 54). Когда этотъ патріархъ по повелѣнію Божію оставилъ Месопотамію, взявъ свою семью и многочисленный скотъ, Лаванъ, узнавъ объ этомъ, пустился въ погоню. Тайный уходъ племянника разсердилъ корыстолюбиваго дядю тѣмъ болѣе, что у него похищены были и его домашніе боги. Іаковъ могъ ожидать съ его стороны страшной мести. Но Богъ, явившись Лавану во снѣ, побудилъ его заключить съ патріархомъ дружескій союзъ (31, 1–53). Видя явную милость Божію къ себѣ, Іаковъ, въ чувствѣ благодарности предъ Богомъ, принесъ на горѣ Галаадъ, гдѣ у него былъ раскинутъ станъ, мирную жертву. Нѣкоторыя части жертвеннаго животнаго были оставлены; изъ нихъ патріархъ устроилъ торжественную трапезу, *„позвалъ родственниковъ своихъ ѣсть хлѣбъ; и они ѣли хлѣбъ (и пили) и ночевали на горѣ“* (стих. 54). Мирныя жертвы были въ обычаѣ у древнихъ народовъ [1]). Но приносили ли еврейскіе патріархи мирную жертву кромѣ этого раза еще когда либо, объ этомъ свидѣтельствъ нѣтъ.

Тоже надо сказать и о безкровныхъ патріархальныхъ жертвахъ или возліяніяхъ и приношеніяхъ. Упо-

---

[1]) О нихъ упоминаетъ, напр., Гомеръ въ Иліадѣ, говоря о священныхъ трапезахъ, изъ которыхъ часть предлагалась божеству. «Еврейскія древности», С. Мунка, глава III, § II, стр. 105.

минаніе о нихъ находится тоже только въ исторіи Іакова. Послѣ таинственнаго видѣнія лѣстницы Іаковъ, желая отмѣтить это страшное и святое мѣсто, поставилъ на немъ камень, служившій ему изголовьемъ во время сна *„и возлилъ елей на верхъ его“*. При этомъ Іаковъ даетъ обѣтъ, если Господь сохранитъ его въ пути и подастъ ему пищу и одежду, то онъ по возвращеніи на родину освятитъ это мѣсто богоявленія и предоставитъ десятую часть своего имѣнія Господу (28, 17—22). Дѣйствительно, по возвращеніи изъ Месопотаміи Іаковъ останавливается въ Веѳилѣ, на мѣстѣ видѣнія, вторично ставитъ каменный памятникъ и опять *„возлилъ на него возліяніе, и возлилъ на него елей“* (35, 14). Для возліяній по закону Моисееву повелѣвалось употреблять вино (Числ. 15, 5). Такимъ образомъ, Іаковъ для жертвы Богу въ одномъ случаѣ употребилъ елей, бывшій съ нимъ въ дорогѣ, и далъ обѣтъ сдѣлать приношеніе въ видѣ десятины отъ своихъ имѣній, а въ другомъ,—возлилъ на камень возліяніе, т. е. вѣроятно елей и вино [1]). Мы думаемъ, что подобныя жертвы въ патріархальное время были очень рѣдки, если только не единственныя въ жизни Іакова [2]). И этотъ патріархъ, если и возлилъ елей въ первый разъ, то принесъ такую жертву въ силу необходимости. Онъ былъ

---

[1]) Обычай приношеній и возліяній былъ въ большомъ употребленіи въ дальнѣйшей жизни евреевъ; ими сопровождались между прочимъ и нѣкоторыя кровавыя жертвы. Разнообразнѣе были, конечно, и предметы безкровныхъ жертвъ. Кромѣ вина и елея по закону дозволялось приносить пшеничную муку, ладонъ, соль. Возліянія и приношенія совершались и язычниками. Такъ, индусы для приношенія богамъ дѣлали пироги безъ закваски, греки и римляне при жертвоприношеніяхъ обыкновенно бросали соль. „Еврейскія древности“, Мункъ, гл. 3, § 11, стр. 107—108.

[2]) Іосифъ Флавій совершенно опускаетъ въ своей исторіи оба случая возліянія патріарха Іакова и, слѣдовательно, вообще ничего не говоритъ о безкровныхъ жертвахъ патріарховъ. „Іудейскія древности“, кн. 1, глава XIX, §§ 2—3, стр. 58—59 и XXI гл., § 2, стр. 68.

на пути въ Месопотамію, спасаясь бѣгствомъ отъ мести своего брата; съ нимъ былъ только страннический посохъ, да небольшой запасъ елея, для пищи, и для умащенія тѣла. Желая освятить мѣсто богоявленія и излить свою благодарность предъ Богомъ за великія обѣтованія ему и его потомству, Іаковъ наскоро воздвигаетъ камень и вмѣсто жертвенной крови возливаетъ на него елей, все, что только было у него въ данное время. „Возліяніе Іакова“, говоритъ митрополитъ Филаретъ, „изъясняется изъ недостатка потребностей для обыкновенной жертвы („Записки на книгу Бытія“, часть 3-я, стр. 35). Что касается вторичнаго возліянія въ Веѳилѣ на обратномъ пути, то, несомнѣнно, патріархъ сдѣлалъ его въ воспоминаніе нѣкогда бывшаго ему на этомъ мѣстѣ чуднаго видѣнія и великихъ обѣтованій, которыя отчасти теперь и исполнились на немъ. Господь обѣщалъ тогда охранять его въ путешествіи и умножить. И вотъ онъ теперь опять здѣсь, но ужѣ не бѣднымъ, одинокимъ скитальцемъ, какъ тогда, а могущественнымъ, сильнымъ патріархомъ-родоначальникомъ, и окруженъ многочисленнымъ, роднымъ семействомъ. Камень, тогда поставленный имъ, очевидно, въ это время не былъ найденъ. Іаковъ ставитъ новый и опять возливаетъ на него елей, но на этотъ разъ еще и вино, въ знакъ духовной радости, которая объяла теперь сердце патріарха въ виду явнаго Божественнаго о немъ попеченія [1]).

Обѣтъ Іакова посвятить Богу десятину напоминаетъ намъ поступокъ Авраама, который далъ Мелхиседеку, какъ священнику Бога Всевышняго, десятину изъ полученной во время похода военной добычи [2]).

---

[1]) По мнѣнію митр. Филарета. „Записки на кн. Бытія“, часть 3-я, стр. 87.

[2]) А не изъ всего имѣнія. Такъ понимаетъ библейское указаніе *„далъ Авраамъ десятую часть изъ всего“* (Быт. 14, 20) Іосифъ Флавій. „Іудейскія древности“, кн. 1, гл. X, § 2, стр. 38—39.

Какъ исполнилъ Іаковъ свой обѣтъ—неизвѣстно. По предписанію Моисеева закона десятина шла на содержаніе священниковъ и левитовъ, но тогда не было еще ихъ. Могъ Іаковъ употребить пожертвованную имъ Богу десятину или на дѣла благотворенія неимущимъ, сиротамъ, подобно практикѣ позднѣйшаго времени (Второз. 14, 28—29) [1]), или на усиленныя жертвоприношенія и созиданіе алтарей [2]). Отто Герлахъ въ комментаріяхъ къ англійской библіи предполагаетъ, что обѣтъ Іакова нужно понимать въ болѣе отвлеченномъ смыслѣ. Десятая часть всегда выражала идею цѣлаго, и, обѣщая посвятить десятину Богу, патріархъ тѣмъ самымъ выражалъ, что все, что онъ получитъ отъ руки Божіей, будетъ принадлежать Богу [3]).

Въ заключеніе рѣчи о жертвахъ еврейскихъ патріарховъ необходимо разобрать мнѣніе раціоналистовъ, что патріархи наряду съ кровавыми жертвами изъ животныхъ приносили еще и жертвы человѣческія. Выдающимся примѣромъ такихъ жертвъ, по ихъ мнѣнію, служитъ жертвоприношеніе Авраамомъ своего сына Исаака. Есть и такіе писатели, которые признаютъ самое обрѣзаніе видоизмѣненіемъ человѣческихъ жертвъ и замѣной кровавой человѣческой жертвы. Такое мнѣніе было высказано Максомъ Дункеромъ на страницахъ его „Исторіи древняго міра“ [4]). Отрицательная школа Кюнена настаиваетъ, что человѣческія жертвы были вообще у евреевъ „національны и обычны при богослуженіи Іеговѣ“. Начало и развитіе ихъ онъ отно-

---

[1]) М. Херасковъ „Руководство къ послѣд. ченію Пятокнижія Моисеева“, стр. 135.

[2]) „Записки на книгу Бытія“, митр. Филарета, часть 3, стр. 37.

[3]) „Священная лѣтопись“, Г. К. Властова, томъ 1, стр. 322, § 17.

[4]) „Библейская исторія при свѣтѣ новѣйшихъ изслѣдованій и открытій“, проф. Лопухина, томъ I, кн. VI, глава XLIX, стр. 766—767, 769.

ситъ ко временамъ патріарховъ, существованіе ихъ видитъ и въ дальнѣйшей исторіи евреевъ, на что будто бы и имѣются многія доказательства, (какъ-то: жертва Іефѳая, требованіе гаваонитянъ (2 Цар. 21, 6), поступокъ Самуила въ Галгалѣ (1 Цар. 15, 37) и пр.) [1].

Но всѣ подобныя разсужденія раціоналистической критики являются ложной клеветой на возвышенный богослужебный культъ еврейскихъ патріарховъ. Не имѣя крѣпкой исторической почвы, они противорѣчатъ и яснымъ прямымъ указаніямъ Бытописателя, и данному потомъ строгому запрещенію Іеговы приносить человѣческія жертвы (Левит. 18, 21; Второз. 12, 31), и глубокой вѣрѣ патріарховъ, и всей вообще благочестивой ихъ жизни. Другіе раціоналисты признавая, что изъ разсказа о жертвоприношеніи Исаака нельзя доказывать, что человѣческія жертвы были обычны у евреевъ, даютъ иныя—весьма странныя толкованія библейскому разсказу объ этомъ событіи. Такъ, Генгстенбергъ думаетъ, что Авраамъ не понялъ того способа, которымъ повелѣно было ему сдѣлать приношеніе и только вслѣдствіе простого недоразумѣнія хотѣлъ осуществить на самомъ дѣлѣ жертвоприношеніе своего сына [2]. По Брунсу, Авраамъ при жертвѣ сына подражалъ финикіянамъ, у которыхъ практиковались человѣческія жертвоприношенія, но почему-то постигъ неугодность такой жертвы Богу и оставилъ свое намѣреніе [3]. Бауеръ въ повѣствованіи 22 главы кн. Бытія находитъ только историческій миѳъ, который могъ сложиться подъ вліяніемъ обычая сосѣднихъ наро-

---

[1]) Тамъ же, томъ I, кн. III, гл. XVII, стр. 325—326.

[2]) „Приготовленіе еврейскаго народа къ принятію христіанства“, свящ. Дьяченка, глава II, Призваніе и воспитаніе Авраама. — „Библейская исторія“, Лопухина, т. I, книга III, гл. XVII, стр. 325.

[3]) „Записки на книгу Бытія“, митрополита Филарета, часть II, стр. 168.

довъ [1]). Эйхгорнъ же говоритъ, что вся вообще эта исторія произошла только во снѣ; во снѣ Авраамъ получилъ Божественное повелѣніе, во снѣ и исполнилъ его [2])!

По свидѣтельству іудейскаго преданія Богъ испытывалъ Авраама по настоянію сатаны, который, явившись предъ Его престоломъ, обвинялъ патріарха въ томъ, что онъ служитъ Богу только изъ желанія пользоваться его милостями. И вотъ, желая показать противнику человѣческаго рода великую вѣру Авраама, Онъ и повелѣлъ ему принести въ жертву возлюбленнаго сына. Тщетно сатана подъ видомъ немощнаго старца встрѣтивъ патріарха на дорогѣ старался отвратить его отъ исполненія этого дѣла". Такія подробности указываютъ на заимствованіе изъ книги Іова [3]). По другому преданію въ кн. „Sepher hajaschar" Исаакъ въ спорѣ съ Измаиломъ самъ выразилъ желаніе пожертвовать свою жизнь Іеговѣ, послѣ чего Господь и повелѣлъ Аврааму принести его въ жертву [4]).

Вмѣсто подобныхъ измышленій и гипотезъ раціоналистовъ свящ. лѣтописецъ говоритъ намъ о дѣйствительномъ событіи въ жизни великаго патріарха, но событіе это никогда не можетъ дать повода обвинить еврейскихъ патріарховъ въ возношеніи ими человѣческихъ жертвъ. Будучи послѣднимъ, величайшимъ искушеніемъ Авраама, оно вмѣстѣ съ тѣмъ предъизображало собой жертвоприношеніе и смерть І. Христа. Что жертвоприношеніе Исаака было явленіемъ исключи-

---

[1]) Изложеніе этого мнѣа Бауеромъ находится, напримѣръ, у Лопухина во введеніи къ его исторіи („Библейскій раціонализмъ въ его историческомъ происхожденіи и развитіи", § 4. Миѳическая теорія). т. I, стр. 26. Тоже у Дьяченки, ibid., стр. 75—78.

[2]) „Записки на кн. Бытія", митр. Филарета, часть II-я, стр. 168.

[3]) Beer «Das Leben Abrahams nach Auffasung des Jüdischen Sage».

[4]) „Священная лѣтопись", Властова, т. I, стр. 261, § 2.

тельнымъ въ жизни патріарховъ это ясно видно изъ повѣствованія Бытописателя и изъ свидѣтельства дальнѣйшей исторіи народа. Такъ смотритъ на него и позднѣйшій іудейскій историкъ Іосифъ Флавій [1]). Преданіе о немъ, какъ исключительномъ фактѣ, сохранилось у магометанъ и у другихъ народовъ древности. Магометане чтутъ это событіе особымъ праздникомъ, перенося только жертвоприношеніе Исаака на своего родоначальника Измаила [2]). Отголоски его, параллели этому событію находятся и въ классической литературѣ—въ повѣствованіи, напр., объ Ифигеніи, дочери Агамемнона, въ сказаніяхъ Плутарха о жертвѣ царскаго сына Фрикса и пр. [3]).

Еще неосновательнѣе является предположеніе Макса Дункера относительно обрѣзанія. Оно дано было патріархамъ, какъ „знаменіе ихъ завѣта съ Іеговой". Считая же его видоизмѣненіемъ человѣческихъ жертвъ, Дункеръ преднамѣренно искажаетъ прямое историческое свидѣтельство.

Жертвенники патріарховъ и мѣста ихъ богослуженія и богопочтенія. Кровавыя жертвы патріархи возносили на особо-устроенныхъ жертвенникахъ и въ особо-освященныхъ мѣстахъ, возліянія же изъ вина и елея совершали на камняхъ, называемыхъ ими „Веѳилями".

Жертвенникъ патріарховъ по еврейски „*мизбеахъ*". Названіе это, по мнѣнію комментаторовъ, указываетъ

---

[1]) Его разсказъ о жертвоприношеніи Исаака въ сравненіи съ библейскимъ повѣствованіемъ имѣетъ нѣкоторыя особенности; именно, по свойственной слабости этого историка къ риторическимъ пріемамъ изложенія, Флавій приписываетъ Аврааму длинную рѣчь, съ какой онъ обратился къ лежащему предъ нимъ на жертвенномъ кострѣ сыну, а также и отвѣтъ ему Исаака. „Іудейскія древности", кн. 1, гл. XIII, §§ 1—4, стр. 47—49.

[2]) „Коранъ Магомета", переводъ съ франц. Николаева, Сура XXXVII, ст. 98—111, стр. 330. Москва, 1864.

[3]) Всѣ эти сказанія греко-римскихъ писателей подробно описаны Розенмюллеромъ. Das alte und neue Morgenland ss. 94—95, § 61.

на мѣсто принесенія кровавыхъ жертвъ [1]). По свидѣтельству Библіи такой жертвенникъ устроилъ первый разъ Ной, по выходѣ изъ ковчега (Быт. 8, 20). Талмудисты увѣряютъ, что собственно первый жертвенникъ поставленъ былъ по повелѣнію Божію еще Адамомъ по удаленіи его изъ рая. На этомъ жертвенникѣ приносили впослѣдствіи жертвы Каинъ и Авель, Ной, еврейскіе патріархи. На этомъ же мѣстѣ стоялъ и жертвенникъ Соломонова храма [2]).

Патріархальная исторія не дѣлаетъ никакихъ указаній, какъ и изъ чего воздвигались жертвенники. Нѣкоторыя свѣдѣнія объ этомъ можно находить уже въ позднѣйшей исторіи евреевъ. При синайскомъ законодательствѣ, Господь повелѣлъ Моисею устроить себѣ жертвенникъ или изъ земли, или изъ камней, но строго воспретилъ обтесывать эти камни (Исх. 20, 24—25). Они были невысоки и устраивались всегда безъ ступеней, чтобы восходившій по нимъ для принесенія жертвъ не открылъ наготы своего тѣла (Исх. 20, 26). Вѣроятно таковы были и жертвенники патріарховъ. Іосифъ Флавій въ одномъ мѣстѣ дѣлаетъ повидимому указаніе на форму жертвенника патріарховъ. Сказавъ о союзѣ Іакова съ Лаваномъ, онъ замѣчаетъ, что, они обмѣнялись клятвенными увѣреніями и на память *„воздвигли колонну въ формѣ алтаря“*, (т. е. жертвенника). („Іудейскія древности“, кн. 1, гл. XIX, § 11, стр. 65). По этому сообщенію жертвенникъ патріарховъ могъ быть круглый и высокій. Но принимая во вниманіе позднѣйшее указаніе о формѣ жертвенника при Моисеѣ, едва ли можно считать замѣчаніе Флавія достовѣрнымъ.

Признавая всевѣдѣніе и вездѣприсутствіе Божіе, патріархи естественно могли обращаться въ своихъ молитвахъ съ благодареніемъ и прошеніями къ Господу во всякое время и на всякомъ мѣстѣ. Такъ, напр.,

---

[1]) „Священная лѣтопись“, Г. Властова, т. I, стр. 176, § 15.

[2]) Bähr Symbol II, 250, у Верховскаго „Библ. Словарь“, т. I, стр. 740.

Эліезеръ молится у харранскаго колодца (24, 12–14); Іаковъ молится во время ночи при бродѣ на Іавокѣ (32, 22–24 срав. Осія 12, 4), извѣстна и его молитва на смертномъ одрѣ при благословеніи сыновей и внуковъ (48, 15–16. 19–20; 49, 3–27). Св. Іоаннъ Златоустъ говоритъ, что также приносили они и жертвы. „Патріархи исполняя на себѣ увѣщаніе великаго учителя, ап. Павла: „*на всякомъ мѣстѣ приносить жертвы*“ (1 Тимоѳ. 2, 8), дѣйствительно, на всякомъ мѣстѣ созидали жертвенники, вознося на нихъ благодареніе Господу“ [1]).

Тѣмъ не менѣе нельзя не замѣтить, что для молитвы и жертвоприношенія патріархи избирали по преимуществу мѣста возвышенныя и лѣсистыя, какъ болѣе способныя возбудить сосредоточенность и чувство благоговѣнія, здѣсь и воздвигали свои жертвенники. На горѣ повелѣваетъ Богъ Аврааму принести сына во всесожженіе (22, 2. 4. 14), на горѣ близь Веѳиля ставитъ жертвенникъ и самъ патріархъ (13, 14–15 срав. 12) [2]), на горѣ Галаадъ, заключивъ дружескій союзъ съ Лаваномъ, приноситъ жертву и Іаковъ (31, 54). Предпочитаютъ патріархи для богослуженія и мѣстности лѣсистыя. У дубравы Морѐ, въ Сихемѣ, устрояетъ Авраамъ первый жертвенникъ въ землѣ ханаанской (12, 7 срав. 6). Тоже дѣлаетъ патріархъ и у дубравы Мамврійской, гдѣ прожилъ долгое время (13, 18) [3]). Впо-

---

[1]) Бес. XXXII, § 3, стр. 341—342.

[2]) Такъ можно заключить изъ того, что послѣ одного веѳильскаго жертвоприношенія явившійся Господь повелѣлъ патріарху посмотрѣть во всѣ стороны на раскинутую предъ нимъ землю, которая обѣщается теперь его потомству; очевидно патріархъ стоялъ на горѣ, откуда открытъ былъ видъ на окрестность (См. 13 гл. 12—17 ст.).

[3]) Іосифъ Флавій называетъ Мамврійскую дубраву „дубомъ Огигъ“ („Іуд. древ.“ кн. 1, гл. X, § 4, стр. 39—40), очевидно отъ греческаго слова „*ωγύνιος*“ древній, почтенный. Такое названіе, кромѣ даннаго мѣста нигдѣ не встрѣчается.

слѣдствіи, пріобрѣтая здѣсь въ собственность погребальную пещеру, Авраамъ купилъ и часть освященной Мамврійской дубравы, гдѣ очевидно находился у него жертвенникъ (23, 17). Не найдя въ пустынной Вирсавіи, куда перекочевалъ патріархъ изъ Гераръ, лѣсного пространства, Авраамъ разводитъ на мѣстѣ стоянки цѣлую рощу. „*Насадилъ Авраамъ при Вирсавіи рощу, и призвалъ тамъ имя Господа, Бога Вѣчнаго*“ (21, 33), т. е. принесъ всесожженіе на устроенномъ жертвенникѣ. Къ этой рощѣ съ благоговѣніемъ относились впослѣдствіи и другіе патріархи. Въ ней приноситъ жертвы Исаакъ (26, 25), сюда идетъ узнать Божественную волю предъ отправленіемъ въ Египетъ и патріархъ Іаковъ (46, 1).

Въ отношеніи мѣстъ богослуженія, устройства жертвенника и постановки камней патріархальный культъ представлялъ особенную простоту и мало отличался отъ культа сосѣднихъ ханаанскихъ народовъ. Эти народы тоже служили своимъ богамъ на высокихъ горахъ, холмахъ, подъ вѣтвистымъ деревомъ, гдѣ ставили имъ жертвенники, столбы и освящали рощи. Господь, предсказывая евреямъ чрезъ Моисея завоеваніе земли ханаанской, повелѣлъ „*разрушить всѣ мѣста, гдѣ народы, которыми овладѣютъ они, служили богамъ своимъ, на высокихъ горахъ и на холмахъ, и подъ всякимъ вѣтвистымъ деревомъ; и разрушить жертвенники ихъ, и сокрушить столбы ихъ, и сжечь огнемъ рощи ихъ*“ (Второз. 12, 2–3 срав. Исх. 34, 13). Этимъ объясняется, безъ сомнѣнія, и то почтеніе, какое туземцы оказывали священнымъ мѣстамъ и жертвенникамъ патріарховъ. По чувству зависти къ богатству и славѣ патріарховъ ханаанскія племена рѣшались иногда дѣлать непріятности имъ; пастухи ихъ ссорились съ пастухами патріарховъ, отнимали и засыпали ихъ колодцы. Но Бытописатель не сообщаетъ намъ ни одного случая, чтобы хананеяне рѣшались осквернять или разрушать жертвенники патріарховъ; не смотря на продолжительныя перекочевки съ одного мѣста на

другое жертвенники патріарховъ всегда оставались нетронутыми. Патріархъ Авраамъ, возвратившись изъ Египта, гдѣ онъ пробылъ не мало времени, нашелъ свой жертвенникъ въ Веѳилѣ на прежнемъ мѣстѣ (13, 4 срав. 1—3). Указанное сходство богослужебныхъ мѣстъ еврейскихъ патріарховъ и язычниковъ хананеяновъ не можетъ, конечно, набросить тѣнь на истинное служеніе патріарховъ Единому Богу. Дѣло устроенія жертвенниковъ освящено было для патріарховъ примѣромъ праведнаго Ноя; служеніе ихъ на горахъ происходило по прямому повелѣнію Божію (22, 2. 4). Жертвоприношеніе патріарховъ въ рощахъ при видимомъ сходствѣ тоже глубоко отличается по своему духу отъ служенія въ „священныхъ рощахъ“ языческихъ народовъ. Язычники освящали свои рощи постановкой идоловъ относились къ нимъ съ суевѣрнымъ страхомъ, нерѣдко содержали въ нихъ цѣлый классъ блудницъ [1]). Патріархи, напротивъ, если и приносили жертвы въ дубравахъ, то приходили сюда только съ цѣлью найти полное уединеніе, чтобы сосредоточиться для совершенія Богу своей душевной, внутренней молитвы. Если же вирсавійская, сихемская и мамврійская рощи и пользовались у патріарховъ особеннымъ уваженіемъ, то только потому, что мѣста эти освящены были многократными явленіями Іеговы.

Жертвенники воздвигали патріархи по преимуществу на тѣхъ мѣстахъ, на которыхъ удостоивались Богоявленія. Почти всѣ Богоявленія, бывшія патріархамъ, по сказанію кн. Бытія, заканчиваются созиданіемъ

---

[1]) Указаніе на это (правда не вполнѣ ясное) мы встрѣчаемъ уже въ патріархальный періодъ, именно, въ исторіи Іуды, сына Іакова (38, 15). Въ дебряхъ древняго Ханаана были блудницы „посвященныя“ богинѣ Милиттѣ или Dea Syra (Англ. Коммен. Библія. Властовъ „Священная лѣтопись“, т. I, стр. 400—401, § 14). Можно предполагать, что они нашли себѣ пріютъ въ тѣхъ священныхъ рощахъ, которыми изобиловала земля ханаанская и которыя Господь повелѣлъ евреямъ вырубить (Второз. 12, 3).

жертвенниковъ. „*Создалъ самъ* (патріархъ) *жертвенникъ Господу и призвалъ имя Господа, явившагося ему*“ (12, 8 и др.). Патріархъ Авраамъ ставитъ жертвенники—въ Сихемѣ у дубравы Море, на мѣстѣ первой остановки въ землѣ ханаанской (12, 6–7),—между Веѳилемъ и Гаемъ на мѣстѣ второй стоянки (12, 8),—у дубравы Мамврійской, на мѣстѣ третьей стоянки (13, 18) и въ Вирсавіи, гдѣ насадилъ онъ священную рощу. (21, 33). Всѣ эти мѣста ознаменованы были въ исторіи Авраама богоявленіями. Исаакъ устроилъ жертвенникъ въ Беэр-лахай-рои (25, 21. 11; 26, 25), и по всей вѣроятности къ этому жертвеннику пришла „*вопросить Господа*“ беременная Ревекка (25, 22) [1]. Ставилъ-ли Исаакъ жертвенникъ въ Вирсавіи, куда оттѣсненъ былъ Авимелехомъ герарскимъ, или онъ нашелъ здѣсь въ

---

[1]) Библейское выраженіе „*пошла вопросить Господа*“ не ясно само по себѣ и понимается толковниками различно. Древне-іудейское преданіе высказываетъ удивленіе по поводу того, что женщина дерзнула говорить съ Богомъ (Midr. Beresch). Вѣроятно на основаніи такого взгляда Іосифъ Флавій говоритъ, что вопрошала собственно не Ревекка, а Исаакъ, чрезъ котораго и было ей откровеніе о ближайшихъ родахъ и судьбѣ ея сыновей („Іуд. древн.“ кн. 1, гл. XVIII, § 1, стр. 54). Это мнѣніе раздѣляетъ и митроп. Филаретъ, считая, что „Ревекка, не будучи сама пророчицею, вопрошала чрезъ посредника“ („Записки на кн. Бытія“, часть 3-я, стр. 5). По мнѣнію однихъ такимъ посредникомъ могъ быть — Симъ, по другимъ—Авраамъ, Мелхиседекъ (сводъ всѣхъ этихъ мнѣній смотр. у Цшокке „Библейскія женщины ветхаго завѣта“, стр. 140—141).—Но мы склонны думать согласно съ бл. Ѳеодоритомъ, что Ревекка сама горячо молилась предъ жертвенникомъ и удостоилась откровенія. „Поелику, говоритъ бл. Ѳеодоритъ, патріархи имѣли обычай въ мѣстахъ, гдѣ жили, воздвигать жертвенники Богу, то, вѣроятно, Ревекка ходила къ одному изъ сихъ жертвенниковъ помолиться Богу всяческихъ и узнать, что будетъ“. (Толков. на кн. Бытія вопр. 77. Библейскіе ветхозавѣтные факты“, стр. 89). Услышалъ же Господь впослѣдствіи молитвы Ліи и призрѣлъ на ея бѣдствіе (29, 31—34). Призрѣлъ Онъ и теперь на душевное волненіе и страхъ благочестивой, страннолюбивой Ревекки и открылъ ей свою волю.

священной рощѣ жертвенникъ своего отца, во всякимъ случаѣ въ Вирсавіи онъ возносилъ жертвоприношенія (26, 25). Здѣсь же приносилъ жертвы и его сынъ Іаковъ, отправляясь съ своей семьей въ Египетъ (46, 1). Вирсавія на ряду съ Сихемомъ и дубравой Мамврійской ознаменована была особенно частыми богоявленіями. Іаковъ послѣ благополучнаго возвращенія изъ Месопотаміи созидаетъ жертвенникъ въ Сихемѣ на мѣстѣ первой остановки въ землѣ обѣтованной и другой жертвенникъ по повелѣнію Божію въ Веѳилѣ, гдѣ нѣкогда видѣлъ онъ во снѣ таинственную лѣстницу (35, 7).

Относительно сихемскаго жертвенника, какъ мѣста богослуженія патріарховъ вообще нужно замѣтить, что онъ пользовался у нихъ особеннымъ благоговѣніемъ и почетомъ. Сихемъ, какъ извѣстно, былъ первый пунктъ въ землѣ ханаанской, гдѣ патріархи еврейскіе, переселенцы съ харранской возвышенности, могли безпрепятственно остановится и разбить свои походные шатры. Сѣвернѣе его земля заселена была плотнѣе и кочевать тамъ скотоводамъ не было никакой возможиости. Поэтому-то здѣсь и останавливаются первый разъ и Авраамъ и Іаковъ; здѣсь же патріархи созидаютъ въ честь истиннаго Бога и первый жертвенникъ въ Ханаанѣ [1]); здѣсь же была у нихъ священная роща—это дубрава Морѐ [2]). Въ ней патріархъ Іаковъ совершалъ

---

[1]) Устроеніе жертвенника въ Сихемѣ было первымъ религіознымъ дѣйствіемъ отца вѣрующихъ Авраама, въ той землѣ, которую обѣщалъ Богъ его потомству. „Жертвенникъ созданъ тотчасъ, говоритъ митр. Филаретъ, какъ скоро дана земля; Авраамъ едва получилъ даръ Божій, какъ уже поспѣшаетъ принести его въ жертву Богу“ („Записки на кн. Бытія“, часть 2, стр. 58. Св. Іоаннъ Златоустъ, Бес. на кн. Бытія XXXII, § 3, стр. 341).

[2]) Морѐ былъ, вѣроятно, владѣтелемъ этого мѣста, подобно Мамвре-мамврійской дубравы, но о немъ ничего неизвѣстно. Дубрава эта представляла по всей вѣроятности рощу дубовъ или терпентиновыхъ деревьевъ.

между прочимъ обрядъ очищенія своего дома и всего рода, отобравъ идолы и талисманы, которые суевѣрно почитались нѣкоторыми членами его семьи, и закопавъ ихъ подъ однимъ дубомъ (35, 4). Близъ Сихема Іаковъ вырылъ глубокій колодезь, изъ котораго и бралъ воду для своего многочисленнаго скота (Евангелие Іоан. 4, 5—6, 12) [1]). Вслѣдствіе такого значенія для патріарховъ сихемскій жертвенникъ и окружавшая его дубрава навсегда остались священнымъ мѣстомъ и для еврейскаго народа. Здѣсь по завоеваніи земли хананаанской, при Іисусѣ Навинѣ были религіозныя собранія евреевъ; сюда принесена была скинія Божія; здѣсь созданъ новый жертвенникъ Богу (Іис. Нав. 24, 1. 25); а во время судей бывали здѣсь народныя собранія и даже избранія царей (Суд. 9, 6).

Въ исключительныхъ случаяхъ вмѣсто жертвенниковъ, которыми патріархи освящали мѣста всѣхъ богоявленій, они просто ставятъ на этихъ мѣстахъ камни и, вмѣсто принесенія кровавыхъ жертвъ, совершаютъ на нихъ только возліянія. Такъ дважды поступилъ Іаковъ. Желая освятить мѣсто своего чуднаго таинственнаго сна и богоявленія и не имѣя возможности принести кровавую жертву, патріархъ поставилъ камень и совершилъ на немъ жертвенное возліяніе изъ елея (28, 17—19). Каменный памятникъ ставитъ Іаковъ на этомъ мѣстѣ и по возвращеніи изъ Месопотаміи и называетъ это мѣсто „веѳиль“, т. е., домъ Божій (35, 15 срав. 28, 19).

Подобный богослужебный обычай извѣстенъ былъ многимъ народомъ древности, въ томъ числѣ и хананеямъ, среди которыхъ странствовали патріархи. Господь двукратно повелѣваетъ *„сокрушить столбы“* тѣхъ народовъ, въ землю которыхъ взойдутъ евреи (Второз. 12, 3. Исх. 34, 13). Нѣкоторые думаютъ, что поставленіе

---

[1]) Здѣсь, у „колодезя Іаковлева“, Божественный Потомокъ Іакова поучалъ женщину-самарянку молиться Богу духомъ и истиной.

камней патріархи заимствовали у язычниковъ, напр., у хананеевъ, другіе,—наоборотъ, предполагаютъ, что обычай этотъ появился сначала среди еврейскихъ патріарховъ, а отъ нихъ перешелъ и къ другимъ народамъ. Но какъ то, такъ и другое мнѣніе нельзя считать правильнымъ. Поставленіе камней, какъ богослужебное дѣйствіе, не настолько было извѣстно въ патріархальное время, чтобы послужить началомъ весьма распространеннаго обычая всей языческой древности. Упоминаніе о немъ находится въ исторіи одного только патріарха, но и то патріархъ воспользовался имъ по необходимости. Мало извѣстенъ былъ этотъ обычай и въ дальнѣйшей жизни евреевъ, а при Моисеѣ окончательно былъ запрещенъ (Второз. 16, 22). Не могли и патріархи заимствовать его у язычниковъ, потому что ихъ почитаніе „веѳилей“ глубоко разнится отъ языческаго поклоненія имъ. Если Іаковъ и поставилъ камень близь Веѳиля, то онъ былъ для него только вещественнымъ памятникомъ бывшаго видѣнія и богоявленія; такъ онъ смотритъ на этотъ камень самъ и отнюдь не почитаетъ самый камень божествомъ. Между тѣмъ язычники обоготворяли „*столбы*“ каменные или веѳили, воздавая имъ божеское поклоненіе. Подобное идолопоклонство предъ веѳилями было и среди хананейскихъ народовъ, чѣмъ и вызвано было запрещеніе Моисея воздвигать камни. По изслѣдованію ученыхъ, веѳили язычниковъ были—аэролиты, обоготворявшіеся какъ произведенія того или другого бога [1]). Почитаніе и поклоненіе имъ было распространено по всему древнему міру, почему и остатки ихъ находятся въ раз-

---

[1]) Мюнтеръ, копенгагенскій епископъ, подробно разсматриваетъ этотъ вопросъ въ своемъ сочиненіи „Сравненіе древнихъ «baetyli» съ камнями упавшими съ неба въ позднѣйшее время“. Принимая во вниманіе цвѣтъ и качество этихъ камней, а также божеское почитаніе ихъ язычниками, Мюнтеръ думаетъ, что «baetyli» есть ничто иное, какъ падающіе звѣзды или метеоры. («Das alte und neue Morgenland», § 89, ss. 125—128).

личныхъ мѣстахъ. Особымъ поклоненіемъ пользовался камень въ храмѣ Аполлона Дельфійскаго, который почти ежедневно умащался елеемъ,—камень въ Эмесѣ, недалеко отъ Ливана, какъ символъ солнца,—такъ называемый черный камень въ Меккѣ, по вѣрованію мусульманъ принесенный съ неба Архангеломъ Гавріиломъ (?), и другой камень, недалеко отъ Каабы, на Авраамовомъ мѣстѣ и пр. [1]).

Съ цѣлью сохранить память о важныхъ событіяхъ своей жизни патріархи воздвигали каменныя колонны и по другимъ случаямъ. Такъ Іаковъ поставилъ колонну вмѣстѣ съ Лаваномъ въ память своего союза въ Галаадѣ (Быт. 31, 51—52 срав. Флавій „Іудейскія древности", кн. 1, гл. XIX, § 11, стр. 65), и устроилъ памятникъ надъ гробомъ любимой жены Рахили, умершей на дорогѣ въ Виѳлеемъ (35, 19—20). Подобные памятники извѣстны были и въ классической древности. Ими, по свидѣтельству Павзанія, Діонисія Галикарнасскаго, полна была древняя Греція. Виргилій разсказываетъ про Энея, что онъ сооружалъ памятники во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ Греціи, Сициліи и Италіи, которыя посѣщалъ. По такимъ памятникамъ греки и римляне передавали впослѣдствіи исторію своихъ древнихъ героевъ [2]).

Патріархи какъ совершители богослуженія въ своемъ родѣ. Мы описали основныя богослужебныя дѣйствія патріархальнаго культа, молитву патріарховъ, разные роды ихъ жертвъ и ихъ священныя мѣста. Вся эта религіозно-богослужебная жизнь въ патріархальномъ еврейскомъ родѣ находила себѣ выраженіе въ лицѣ патріарха. Онъ удовлетворялъ религіозно-богослужебныя потребности какъ своей семьи, такъ и всѣхъ членовъ своего рода, и являлся для нихъ жрецомъ и слу-

---

[1]) Rosenmüller, ibidem, § 90, 55. 129—131.

[2]) Rosenmüller «Das alte und neue Morgenland» § 27, ss. 48—49. — Ern. Renan «Histoire du peuple d'Israel; tome I, ch. 11, pp. 24—25.

жителемъ истиннаго Бога. Заботы родоначальника-патріарха по наученію и наставленію истинной вѣрѣ въ Бога—членовъ семьи, своихъ домочадцевъ и всѣхъ рабовъ, были весьма велики. Даже рабъ, купленный за серебро въ зрѣломъ возрастѣ, не могъ далѣе оставаться идолопоклонникомъ въ этомъ благочестивомъ, избранномъ родѣ. Поэтому Бытописатель ясно и говоритъ намъ, что рабы патріарховъ исповѣдовали Единаго Бога и служили Ему наравнѣ съ своимъ господиномъ. Сообщая правильное богопознаніе, патріархъ, какъ жрецъ, совершалъ надъ членами рода и всѣ обрядовыя, богослужебныя дѣйствія. При рожденіи младенца онъ по большей части давалъ имя и производилъ надъ нимъ обрѣзаніе; по достиженіи зрѣлаго возраста онъ благословлялъ его на вступленіе въ бракъ, благословлялъ также и при другихъ случаяхъ жизни; повелѣвалъ всему роду присутствовать при жертвоприношеніяхъ; вознося предъ Богомъ всесожженіе, онъ молился за грѣхи предстоящаго рода и просилъ о прощеніи ихъ. Заботился патріархъ о погребальныхъ мѣстахъ, съ глубокой вѣрой въ загробную жизнь и съ молитвой провожалъ онъ послѣдній разъ до могилы умершихъ своихъ, которые присоединялись теперь къ почившимъ предкамъ.

Нареченіе именъ. Въ позднѣйшей исторіи еврейскаго народа имя мальчику давалось при обрѣзаніи, но во времена патріарховъ имя давалось раньше, при самомъ рожденіи. При нареченіи имени не было, повидимому, строго опредѣленнаго обычая; въ однихъ случаяхъ имя новорожденному даютъ сами патріархи, въ другихъ,—ихъ жены. Присматриваясь къ этой разности, нельзя не замѣтить нѣкоторой ея зависимости отъ многоженства патріарховъ. Извѣстно, что при многоженствѣ вслѣдствіе частыхъ несогласій женъ, мужъ принужденъ былъ стоять вдали отъ всѣхъ событій семейной жизни. Поэтому и при рожденіяхъ въ такихъ семьяхъ не отецъ, а мать давала имя младенцу, и въ первые годы безраздѣльно вѣдала его воспитаніе. Не желая возбуждать

ревность и огорчать другихъ женъ, мужъ оставался ко всему этому равнодушенъ. Въ другомъ положеніи находился онъ при единоженствѣ. Рожденіе сына было тогда для него великимъ счастіемъ и онъ проявлялъ на немъ всю заботу и любовь. — И, дѣйствительно, патріархи—Авраамъ, Исаакъ и Іуда, какъ единоженцы, сами даютъ имена своимъ сыновьямъ,—Авраамъ—Измаилу (16, 15) и Исааку (21, 3), Исаакъ—Исаву и Іакову (25, 25–26), Іуда своему первенцу Иру (38, 3). Между тѣмъ Іаковъ предоставляетъ это дѣло женамъ, почему они сами и называютъ сыновей (29, 32–34; 30, 23–24) [1]).

Нареченіе имени у патріарховъ и вообще въ древности всегда имѣло особый смыслъ. Иногда данное имя указывало на какія либо важныя событія, происшедшія въ жизни родителей до рожденія младенца. Напримѣръ Агарь, наложница Авраама, до рожденія сына терпѣла притѣсненія отъ Сарры. Въ названіи своего сына Измаиломъ, согласно повелѣнію ангела, мать и указываетъ на это обстоятельство. „*Исма-ель*“ —„*слышитъ Елогимъ*“, т. е. услышалъ Іегова страданіе твое (16, 15 срав. 11).—Авраамъ называетъ своего сына отъ Сарры „*Исаакомъ*“ („*смѣется, возрадуется*“), указывая этимъ на тотъ смѣхъ, какимъ встрѣтила Сарра Божественное обѣтованіе о рожденіи ею сына (21, 6 срав. 17, 19). — Дочери Лота въ названіи своихъ сыновей указываютъ, что они родили ихъ отъ отца: „*Моавъ*“ (что значитъ „*онъ отъ отца моего*“), *Бенъ-Амми*, (т. е. „*онъ сынъ рода моего*“) (19, 37–38). Иногда имя указывало на тѣ обстоятельства, какія случились во время рожденія младенца. „*Іаковъ* (*запинатель*“) получаетъ свое имя отъ того, что при рожденіи онъ держался рукой за пяту брата (25, 26). Іуда

---

[1]) Что касается другихъ древнихъ народовъ, то, кажется, у грековъ при нареченіи имени принимала большое участіе мать. Гомеръ въ одномъ мѣстѣ, напр., говоритъ: „По имени слылъ Арнеономъ, такъ матерью названъ былъ при рожденіи“..... Одиссея, пѣснь XVIII, ст. 5—6. стр. 297.

называетъ своего сына отъ Θамари „*Θаресомъ*“ (*„исторженіе“*), потому что онъ расторгъ себѣ преграду и родился прежде брата (38, 29). Иногда имя выражало собою чаянія отца и матери. Такъ Рахиль, называя сына своего первенца *Іосифомъ* (что значитъ *„Онъ прибавитъ“*) выражаетъ тѣмъ, что Господь дастъ ей еще сына (Быт. 30, 23–24).—Родивъ первенца, Рахиль радуется, что Господь снялъ съ нее позоръ. Чувствуя при родахъ второго сына приближеніе смерти, Рахиль называетъ его *„Бенони—сынъ скорби моей“*. Но отецъ, желая утѣшиться въ смерти любимой жены хоть ея сыномъ, называетъ его *„Веніаминомъ* (что значитъ *„сынъ десницы, сынъ силы моей“*) (35, 18). Свои мысли въ названіи дѣтей выражаетъ и Іосифъ; первенца своего онъ называетъ *„Манассіей* (*приводящій въ забвеніе*), *потому что, говорилъ онъ „Богъ далъ мнѣ забыть всѣ несчастія мои“* (41, 51). Иногда имя обозначало тѣ или другія физическія особенности новорожденнаго. Такъ Исаакъ старшаго сына называетъ *„Исавомъ — волосатымъ“*, потому что онъ родился такимъ (25, 25). Имена дочерей Лавана указываютъ на ихъ физическую красоту и недостатки. *Рахиль—барашекъ*, нѣжное, ласкательное имя, говорящее о ея красотѣ и стройности, *Лія—утомленная, тупая*, была не красива. Такой характеръ нареченія именъ проявляется и въ дальнѣйшей еврейской исторіи [1]). Принимая во вниманіе особенное значеніе патріархальныхъ именъ, Златоустъ восхваляетъ этотъ обычай патріарховъ. „Жены патріарховъ не просто, не какъ случится, налагали имена рожденнымъ отъ нихъ, а заключали въ имени дитяти предзнаменованіе того, что имѣло быть съ нимъ“ [2]).—Подобный обычай родителей при

---

[1]) Малипкій въ своемъ сочиненіи „Собственныя имена у древнихъ евреевъ и ихъ религіозное значеніе“, на основаніи филологическаго изученія и классификаціи ихъ старается возсоздать религіозный и семейно-общественный бытъ евреевъ.

[2]) „Бесѣды на кн. Бытія“, Бес. LI, § 1, стр. 549—550.

нареченіи именъ своимъ дѣтямъ былъ распространенъ по всему древнему міру и сохраняется до нашихъ дней среди восточныхъ народовъ. Восточный житель до сихъ поръ не можетъ представить себѣ, чтобы имя человѣка могло ничего не значить [1]). Но у нѣкоторыхъ арабскихъ племенъ способъ давать имена принялъ странныя формы и зависитъ отъ всевозможныхъ мелкихъ случайностей. Новорожденнаго называютъ именами мѣстностей, именами первыхъ попавшихся на глаза предметовъ и пр. [2]).

Послѣ нареченія имени младенца по прямому повелѣнію Божію патріархъ долженъ былъ совершать обрядъ обрѣзанія въ восьмой день по рожденіи надъ всѣми младенцами мужескаго пола, рожденными въ его родѣ (17, 12). Со времени Авраама всякій младенецъ мужескаго пола у евреевъ обязанъ былъ имѣть обрѣзаніе, какъ видимый знакъ завѣта съ Іеговой. Понимая важность обряда обрѣзанія, патріархъ Авраамъ исполнилъ его немедленно: *„въ тотъ самый день, какъ сказалъ ему Богъ“*, онъ обрѣзанъ былъ самъ, всѣ домочадцы его и всѣ рабы купленные за серебро (17, 28) [3]).

---

[1]) Нибуръ разсказываетъ, что ему пришлось перемѣнить свое имя на восточное только потому, что имя Нибуръ ничего не значило, чему туземцы и не вѣрили и удивлялись („Библейская археологія“ арх. Іеронима, томъ I, вып. II, гл. 9, § 154, стр. 131).

[2]) Розенмюллеръ говоритъ, что арабка назоветъ своего сына «Belkan», если онъ родится въ мѣстности «Belka», назоветъ «Kurra» если родится по близости „осла“; если роды произошли въ присутствіи „кошки“, то мальчика назовутъ «Biss». Зайдетъ ли отецъ въ шатеръ къ новорожденному съ награбленными вещами, сынъ получаетъ имя «Marsuk» («Das alte und neue Morgenland», § 97, ss. 139—141 и § 98, s. 141).

[3]) Всѣхъ обрѣзанныхъ въ родѣ патріарха могло быть съ подростками и младенцами не менѣе тысячи. Но ап. Варнава, желая придать своему толкованію таинственный смыслъ, говоритъ, что Авраамъ обрѣзалъ 318 мужей, разумѣя очевидно только тѣхъ воиновъ, съ которыми ходилъ онъ на освобожденіе Лота. Обрѣзывая 318 мужей патріархъ пред-

Потомъ, патріархи совершали обрѣзаніе въ восьмой день по рожденіи, какъ было заповѣдано. Такъ въ восьмой день Авраамъ обрѣзалъ сына своего Исаака (21, 4). Это имѣло символическое значеніе [1]). Кромѣ того отнесеніе обрѣзанія на восьмой день жизни младенца было сдѣлано съ той цѣлью, чтобы дать новорожденному возможность нѣсколько окрѣпнуть и легче перенести болѣзнь обрѣзанія. — Заповѣдь объ обрѣзаніи строго соблюдали послѣдующіе патріархи. Вся семья Іакова считаетъ себя обрѣзанной и выдѣляетъ себя изъ среды необрѣзанныхъ хананеевъ (34, 14–15). Ясно, что въ станѣ патріарха обрѣзаны были и всѣ рабы, иначе сыновья Іакова, Симеонъ и Левій, не сказали бы Сихему и Эммору, что у нихъ обрѣзанъ весь мужескій полъ. Филонъ утверждаетъ, что Богъ, повелѣвая обрѣзывать и мужскій полъ рабовъ, имѣлъ цѣлью содѣйствовать чрезъ это размноженію патріархальнаго еврейскаго рода [2]). Но, основываясь на прямомъ указаніи Божіемъ, нельзя ограничивать совершеніе обрѣзанія надъ рабами только одной цѣлью размноженія, какъ думаетъ Филонъ. Обрѣзаніе для всѣхъ, конечно,

---

зрѣлъ духомъ Іисуса распятаго на крестѣ, потому что „триста“ обозначается буквой „Т“ — это крестъ, „десять“ — буквой „І“ и „восемь“—„И“, это начало имени: Іисусъ. Посему —318: ТІИ. (посланіе св. ап. Варнавы, гл. IX). „Библейскіе ветхозавѣтные факты“, стр. 78.

[1]) Для совершенія обрѣзанія избирается первый день второй недѣли жизни, восьмой день. Число 7 въ Св. Писаніи имѣетъ таинственное значеніе. Оно можетъ указывать или на 6 дней творенія и седьмой день покоя (6+1) или на образъ Св. Троицы и четыре стороны міра (3+4). Употребленіе числа 8, начала новой семерицы, выражаетъ идею возобновленія, возрожденія, а въ отношеніи ребенка восьмой день считался какъ-бы его вторымъ днемъ рожденія, началомъ для него новой жизни и новаго развитія („Библейская исторія при свѣтѣ новѣйшихъ изслѣдованій и открытій“; проф. Лопухина, т. I, кн. 3, гл. XIV, стр. 291—292).

[2]) „Библейская археологія“, Іеронима т. I, вып. II, § 153, стр. 128.

имѣло одинаковое значеніе. „*Будетъ завѣтъ Мой*, говоритъ Господь, *на тѣлѣ вашемъ.... знаменіе завѣта между Мною и вами* (17, 13 срав. 11). Какъ получившіе обрѣзаніе, рабы патріарховъ воспитывались въ истинной вѣрѣ и богопознаніи, и удостоивались, на ряду съ семьей патріарховъ, участія въ завѣтѣ и божественныхъ обѣтованіяхъ.

За неисполненіе и нарушеніе обряда обрѣзанія Господь опредѣляетъ строжайшее наказаніе. „*Не обрѣзанный мужскаго пола, который не обрѣжетъ крайней плоти своей* (*въ осьмой день*), *истребится душа та изъ народа своего*; *ибо онъ нарушилъ завѣтъ мой*“ (17, 14). Изъ жизни Моисея извѣстно, какъ онъ наказанъ былъ сильной, внезапной болѣзнію за то, что, отправляясь въ дорогу, не совершилъ обрѣзанія въ восьмой день надъ своимъ младшимъ сыномъ, Эліезеромъ, надѣясь произвести его впослѣдствіи, при болѣе благопріятныхъ условіяхъ. Онъ выздоровѣлъ только послѣ того, какъ обрядъ обрѣзанія былъ исполненъ (Исх. 4, 25—26). | Относительно Исава существуетъ преданіе, что будто онъ, обрѣзанный въ 8-й день по рожденіи, впослѣдствіи нашелъ средство уничтожить признаки обрѣзанія [1]), чтобы выразить этимъ пренебреженіе къ завѣту съ Богомъ и печати своихъ отцовъ.

Нѣкоторые ученые утверждаютъ, что обрѣзаніе патріархъ Авраамъ заимствовалъ у египтянъ, къ которымъ онъ приходилъ во время голода, и ссылаются при этомъ на свидѣтельства Геродота, Діодора Сицилійскаго и Страбона. Опровергая такое мнѣніе, еще Оригенъ („противъ Цельса“, кн. 5) говорилъ, что разсказы древнихъ историковъ, какъ основанные на показаніяхъ египетскихъ жрецовъ, не имѣютъ достовѣрнаго значенія. Обрѣзаніе у египтянъ взошло въ обычай го-

---

[1]) Это онъ сдѣлалъ, по свидѣтельству св. Епифанія Кипрскаго, съ помощію особеннаго хирургическаго инструмента спужетира („Библейскіе ветхозавѣтные факты“.... Протопопова, стр. 92).

раздо позднѣе временъ Авраама и, можетъ быть, было ими самими заимствовано у сосѣднихъ аравійскихъ племенъ, которыя имѣли его, какъ прямые потомки патріарха Авраама чрезъ наложницъ Агарь и Хеттуру. Нѣкоторое подтвержденіе этого позднѣйшаго и заимствованнаго египтянами обычая обрѣзанія можно видѣть во времени совершенія египтянами обрѣзанія, именно, въ тринадцатилѣтнемъ возрастѣ, подобно арабамъ, совершающимъ его въ томъ же возрастѣ, по примѣру своего родоначальника Измаила (Быт. 17, 25). Кромѣ этого египетское обрѣзаніе совершенно было отлично отъ еврейскаго. Въ Египтѣ подвергались обрѣзанію преимущественно жрецы и люди, посвящавшіе себя занятію тайными науками, въ патріархальномъ же еврейскомъ родѣ обрѣзывались безусловно всѣ младенцы мужскаго пола. Египтяне придавали обрѣзанію исключительно гигіеническое и санитарное значеніе, патріархи же, если и имѣли это въ виду, главнымъ образомъ придавали обрѣзанію значеніе религіозное, смотрѣли на обрѣзаніе, какъ на видимый знакъ своихъ особенныхъ отношеній къ Богу, по повелѣнію Котораго они ввели его у себя [1]). — Обрѣзаніе патріархи еврейскіе производили, по всей вѣроятности, каменными ножами. Хотя Бытописатель и не упоминаетъ объ этомъ въ своей исторіи, но указаніе на такое орудіе совершенія обряда встрѣчается нѣсколько позднѣе, въ періодъ жизни Моисея до освобожденія народа, когда вся жизнь каждаго еврея въ религіозно-бытовомъ отношеніи устроялась исключительно на преданіяхъ и обычаяхъ патріархальныхъ. Сепфора, жена Моисея, за болѣзнію мужа, но несомнѣнно подъ его руководствомъ и указанію, „*взявши каменный ножъ, обрѣзала крайнюю плоть своего сына*“ (Исх. 4, 25). Острыми каменными ножами произвелъ обрѣзаніе сы-

[1]) Вопросъ объ отношеніи еврейскаго обрѣзанія къ египетскому подробно обслѣдованъ въ сочиненіи Соколова „Обрѣзаніе у евреевъ“, стр. 149—196.

новъ Израилевыхъ, родившихся въ пустыни, и Іисусъ Навинъ (Іис. Нав. 5, 3–4 срав. 24–30). Операція обрѣзанія была очень болѣзненна, особенно для взрослаго человѣка; младенцы переносили ее гораздо легче. Болѣзнь, по замѣчанію раввина Абен-Езра, усиливалась на третій день [1]). Такимъ ея развитіемъ коварно и воспользовались для своей мести сыновья Іакова. „*На третій день, когда Сихемляне были въ болѣзни, Симеонъ и Левій*“, вооруженные, напали и избили ихъ (34, 25 срав. 26–29). Защищаться, говоритъ Златоустъ, они не могли, потому что „всѣ лежали, какъ раненые“ [2]). Обрѣзаніе въ зрѣломъ возрастѣ и теперь совершается на востокѣ и причиняетъ человѣку, по словамъ путешественниковъ, сильнѣйшую боль. Больной принужденъ бываетъ пролежать въ постели по крайней мѣрѣ дней 20 и болѣе и во все это время безъ вреда для здоровья не можетъ ходить [3]). Можетъ быть, имѣя въ виду такой тяжелый процессъ болѣзни обрѣзанія Максъ Дункеръ произвольно и предположилъ, что патріархи ввели его въ замѣнъ человѣческихъ жертвоприношеній.

При извѣстныхъ случаяхъ члены патріархальнаго рода принимали благословеніе патріарха и присутствовали при совершеніи имъ жертвоприношеній.

Патріархъ благословлялъ членовъ своего рода при вступленіи въ бракъ, испрашивая при этомъ у Господа брачной четѣ счастливаго и долгаго сожитія и многочисленнаго сильнаго потомства. „*Да родятся отъ тебя тысячи тысячъ, и да владѣетъ потомство твое жилищами враговъ твоихъ!*“ говорили родственники Ревекки, благословляя ее на бракъ съ Исаакомъ (24, 60 срав. 28, 1–3). Въ продолженіи и размноженіи человѣческаго рода заключалась главная цѣль патріархаль-

---

[1]) „Записки на кн. Бытія“, ч. 3, стр. 81.

[2]) „Бесѣды на кн. Бытія“, Бес. LIX, § 3, стр. 640.

[3]) «Das alte und neue Morgenland», Rosenmüller, § 118, s. 169.

наго брака. На это указано было патріарху Аврааму при харранскомъ богоявленіи, когда Господь обѣщалъ произвести отъ него великій, многочисленный народъ (12, 2).

Благословлялъ патріархъ своихъ дѣтей и родъ при отправленіи въ далекое путешествіе; въ такіе моменты онъ обращался съ молитвой къ Всемогущему Богу, Которому служилъ, и просилъ у Него покровительства и защиты отправлявшимся въ путь и благополучнаго возвращенія домой. „*Богъ Всемогущій да благословитъ тебя*!“ молится Исаакъ, отправляя своего сына къ дядѣ въ Месопотамію (28, 3). „*Богъ Всемогущій да дастъ вамъ найти милость у человѣка того*!“..... напутствуетъ Израиль своихъ сыновей при вторичномъ отправленіи за хлѣбомъ въ Египетъ (43, 14). И въ томъ, и въ другомъ случаѣ молитвенное благословленіе патріарховъ видимымъ образомъ отражается въ событіяхъ пути странниковъ. Едва одинокій Іаковъ успѣлъ оставить домъ своего отца, явившійся Господь въ чудномъ видѣніи укрѣпляетъ и ободряетъ его. „*Вотъ Я съ тобою, сохраню тебя*,.... *возвращу тебя въ сію землю*,.... *не оставлю тебя*“(28, 15). Нашли и дѣти Израиля въ Египтѣ *милость у человѣка того*“,.... о чемъ молилъ отецъ ихъ. Іосифъ на этотъ разъ открылся своимъ братьямъ; „*и цѣловалъ всѣхъ братьевъ своихъ и плакалъ, обнимая ихъ*“ (45, 15 срав. 1—14 ст.).

Съ чувствомъ глубокаго благоговѣнія преклоняется египетскій фараонъ предъ престарѣлымъ патріархомъ Іаковомъ и получаетъ отъ него благословеніе (47, 7). Еще съ большимъ благоговѣніемъ относились цари ханаанскіе къ еврейскимъ патріархамъ, которыхъ они считали пророками и князьями Божіими (20, 7—14; 23, 6).

Благословляли, наконецъ, патріархи своихъ дѣтей предъ смертію, передавая первенцамъ власть надъ родомъ (27, 28—29; 49, 8—12. 22—26).—При благословеніи патріархъ обнималъ и цѣловалъ преклоненнаго предъ нимъ благословляемаго сына (48, 10—12 срав. 31, 55), а иногда и возлагалъ на него свои руки, выражая

этимъ видимымъ дѣйствіемъ свою внутреннюю молитву (48, 14) [1]).

Богослужебная жизнь членовъ патріархальнаго семейства завершалась участіемъ ихъ въ жертвоприношеніяхъ. Если жертва служила сосредоточіемъ патріархальнаго культа, то совершеніе жертвоприношеній было торжественной минутой въ жизни патріарховъ и всего ихъ рода. Жертвы приносили, какъ сказано, сами патріархи, какъ священники и служители Истиннаго Бога, отъ лица своего семейства и всего рода. При совершеніи ихъ долженъ былъ присутствовать и весь родъ. Съ вѣроятностью можно предполагать, что патріархальное жертвоприношеніе носило величественный характеръ общественнаго богослуженія и молитвы. Предъ жертвоприношеніемъ патріархи старались приготовить себя и членовъ своего семейства къ достойному совершенію жертвъ и присутствію при нихъ. Съ этой цѣлью они повелѣвали домашнимъ омывать свое тѣло, перемѣнять одежды, увѣщевали оставлять нѣкоторыя суевѣрныя преданія и обычаи. Бытописатель сохранилъ намъ одинъ только случай такого приготовленія къ жертвоприношенію изъ жизни Іакова, но это даетъ полное основаніе предполагать, что и другіе патріархи соблюдали предъ Богослуженіемъ этотъ благочестивый обычай. Когда Господь повелѣлъ Іакову отправится въ Веѳиль, устроить тамъ жертвенникъ и принести жертву, патріархъ обращается къ своему роду и проситъ его: покинуть изображенія месопотамскихъ, домашнихъ боговъ, которыхъ нѣкоторые

---

[1]) Въ благословеніи Іакова своихъ внуковъ, Ефрема и Манассіи, дѣтей Іосифа, нѣкоторые переводчики усматриваютъ даже крестообразное возложеніе рукъ патріархомъ на ихъ головы и переводятъ въ 14 ст. 48 гл. *„крестообразно положилъ онъ руки свои“* (LXX и Вульгата); эту мысль сохраняетъ и нашъ славянскій переводъ *„премѣнивъ руцѣ“*. Хотя русскій переводъ Библіи, согласно съ переводомъ митр. Филарета, устраняетъ это и передаетъ: *„съ намѣреніемъ положилъ онъ такъ руки свои“*.

рабы еще по старой привычкѣ суевѣрно почитали. „*Бросьте боговъ чужихъ* (theraphim), говоритъ Іаковъ, *находящихся у васъ.... И отдали Іакову всѣхъ боговъ чужихъ, бывшихъ въ рукахъ ихъ, и серги, бывшія въ ушахъ у нихъ*“ (35, 2–4). Что это за боги чужіе (theraphim) въ станѣ благочестиваго патріарха? Упоминаніе о нихъ встрѣчается въ исторіи Іакова нѣсколько раньше. Лаванъ, догнавъ ушедшаго племянника, возводитъ между прочимъ на него тяжелое обвиненіе: „*зачѣмъ ты укралъ боговъ моихъ*“ (31, 30)? Патріархъ удивляется такому обвиненію и съ полной охотой позволяетъ дядѣ произвести обыскъ. Но Рахиль, которая, дѣйствительно, взяла терафимы изъ отцовскаго дома, спрятала ихъ подъ свое сѣдло, по чему обыскъ не удался и боги остались въ станѣ патріарха. Іаковъ, приказывая бросить „теперь чужихъ боговъ“, разумѣетъ этихъ терафимовъ, о существованіи которыхъ въ своемъ лагерѣ онъ могъ узнать послѣ отъ Рахили, но до сихъ поръ терпѣлъ это суевѣріе. Таково мнѣніе Златоуста (Бѣс. LIX, § 4, стр. 642) и Іосифа Флавія [1]). Щеголевъ, на основаніи „Thesaur. philologico-critic. linguae hebraeae, Gulielmi Hesenii“ дѣлаетъ филологическій разборъ слова „theraphim“, даетъ подробную историческую справку употребленія этого слова въ Библіи и приходитъ къ такому выводу: терафимы употреблялись еврейскимъ народомъ въ продолженіи всей исторіи, но они не идолы, а только предметы религіознаго суевѣрія и, слѣдовательно, почитаніе ихъ не идолопоклонство [2]). Эти домашніе боги Лавана представляли изъ себя небольшія фигурки, большею частію чрезвычайно безобразной формы. По мнѣнію ученыхъ одна изъ такихъ фигуръ-терафимовъ находится теперь въ Луврскомъ музеѣ. — Проф. Лопухинъ на страницахъ

---

[1]) „Іудейскія древности“, кн. 1, гл. XXI, § 2, стр. 68.

[2]) „Призваніе Авраама и церковно-историческое значеніе этого событія“, ч. I, стр. 77—99.

своей исторіи представляетъ нѣсколько такихъ изображеній [1]). Почитаніе терафимовъ свойственно было не однимъ только евреямъ, суевѣріе это широко было распространено и у другихъ древнихъ народовъ. У персовъ, напр. оно носило характеръ сабеизма и подобныя изображенія назывались „телафимами“ (измѣненное слово „theraphim“). Между языческими народами оно содержится даже до настоящаго времени [2]). Къ предметамъ суевѣрія отнесены и серги, оказавшіеся у людей Іакова. Хотя это и были женскія украшенія, но имъ придавали значеніе талисмана. По бл. Августину это „idolorum philacteria“ („Записки на кн. Бытія“, ч. 3, стр. 85). Съ такимъ значеніемъ сохранились они и до сихъ поръ на востокѣ. Chardin говоритъ, что ему приходилось много разъ видѣть такіе талисманы. Иногда они бываютъ очень малы и плотно прилегаютъ къ уху, но встрѣчаются и большіе, украшенные рубинами и жемчужинами. На нѣкоторыхъ встрѣчаются фигурки и какіе-то знаки. По мнѣнію язычниковъ они служатъ надежнымъ противодѣйствіемъ волшебства и чародѣйства [3]). Въ большомъ изобиліи находятся они у индійскихъ женщинъ [4]).—Таковы были серги и боги чужіе отобранные Іаковомъ и зарытые имъ подъ сихемскимъ дубомъ (35, 4). Эти талисманы принесены были его месопотамскими рабами съ своей родины, гдѣ суевѣріе это было всеобщимъ, и усердно сохранялись ими. Правда ихъ захватила съ собой и Рахиль..... Но нельзя ли предположить, что она взяла ихъ и по другому побужденію. Терафимы тогда, какъ и теперь, дѣлались изъ драгоцѣннаго металла и были

---

[1]) „Библейская исторія при свѣтѣ новѣйшихъ изслѣдованій и открытій“, т. I, кн. 3-я, гл. 21, стр. 370 и 374.

[2]) Rosenmüller «Das alte und neue Morgenland», § 105, ss. 152—153.

[3]) «Das alte und neue Morgenland», ibid.

[4]) William Ward «Erläuterungen der heiligen Schrift aus den Sitten und Hebräuchen der Hindus», § 121, ss. 171—172.

вообще очень драгоцѣнными вещами [1]). Похищая ихъ у отца, Рахиль хотѣла хоть этимъ взять себѣ небольшую часть отцовскаго имѣнія, которую Лаванъ незаконно удерживалъ. На это она и раньше жаловалась мужу: *„отецъ продалъ насъ и съѣлъ даже серебро наше“* (31, 15). Поэтому она плохо и чтитъ ихъ, спрятавъ подъ сѣдло, на которомъ сидѣла (31, 34). — Какъ бы то ни было, но только теперь, отправляясь на нѣкогда освященное имъ мѣсто, въ Веѳиль, патріархъ рѣшилъ очистить свой народъ и отъ этого послѣдняго признака харранскаго идолопоклонства и суевѣрія. — Кромѣ того Іаковъ велитъ народу очиститься и перемѣнить одежды свои. Еврейское слово *„очиститесь“* указываетъ на обрядъ омовенія водой. Моисей говоритъ, что ходившіе на войну считаются нечистыми и чтобы войти въ станъ *„должны очиститься очистительною водою“* (Числ. 31, 23 срав. 21, 24). Гроціусъ предполагаетъ, что религіозное очищеніе водой, какъ обрядъ, — хорошо былъ извѣстенъ патріархамъ и могъ возникнуть въ ихъ богослужебной жизни при воспоминаніи о потопѣ, омывшемъ грѣховную землю. Послѣ такого приготовленія Іаковъ отправился со всѣмъ своимъ домомъ къ освященному имъ мѣсту въ Веѳиль и торжественно совершилъ тамъ всесожженіе (35, 7 срав. 2—4).

При жертвоприношеніи патріарха главное мѣсто занималъ его первородный сынъ, какъ преемникъ по священнодѣйствію и сохраненію въ родѣ всѣхъ богослужебныхъ преданій и обычаевъ. Поэтому онъ и одѣвался въ такихъ случаяхъ въ особую священную одежду [2]). Далѣе, стояли всѣ домочадцы патріарха, женщины и дѣти. Жертвоприношенія происходили очень часто. Ими заканчивались всѣ важныя событія обще-

---

[1]) По Rosenmüller'y, § 105, s. 152 и Лопухину, стр. 374.

[2]) Такая одежда *„богатая“* (буквально съ еврейскаго „вожделѣнная“) была и у первенца—Исава; въ нее и одѣла Ревекка своего любимца, посылая къ отцу за благословеніемъ (27, 15 срав. 5—14).

ственной жизни рода, какими являлись, напримѣръ, заключенія дружескихъ союзовъ, побѣда надъ враждовавшими сосѣдями. Мирный договоръ съ Лаваномъ патріархъ Іаковъ завершилъ жертвоприношеніемъ при всемъ родѣ (31, 54). Тоже можно думать сдѣлалъ и патріархъ Авраамъ, вернувшись съ побѣды надъ Кедорлаомеромъ и когда былъ встрѣченъ между прочимъ Мелхиседекомъ, священникомъ Бога Всевышняго (14, 18—22). Такъ какъ въ подобныхъ случаяхъ жизни жертвоприношенія являлись благодарственной молитвой патріарха, то они, по обычаю того времени, должны были заканчиваться торжественной трапезой и пиршествомъ всего рода. Это и было, какъ мы знаемъ, при упомянутой жертвѣ Іакова.

Совершались всенародно жертвоприношенія по разнообразнымъ радостнымъ и печальнымъ случаямъ семейной жизни патріарховъ. Къ радостнымъ событіямъ можно отнести, напр., необыкновенное рожденіе Исаака, отнятіе его отъ груди, когда патріархъ-отецъ устроилъ торжественный пиръ для всѣхъ домочадцевъ (21, 8), дарованіе дѣтей неплодной Реввеккѣ, Рахили и пр. Переживали патріархи иногда и скорбныя минуты (смерть Сарры, Рахили, внезапная продажа Іосифа) и тогда всѣ ихъ мысли были устремлены къ Богу, гдѣ они находили себѣ утѣшеніе и успокоеніе.—Но несомнѣнно бо́льшая часть жертвоприношеній совершены были по случаю богоявленій, когда присутствовавшіе при нихъ домочадцы благоговѣли предъ таинственными отношеніями Іеговы къ патріархамъ.

Такова была религіозно-богослужебная жизнь еврейскихъ патріарховъ и ихъ рода. При всей простотѣ своихъ формъ, патріархальное богослуженіе обнимало собою всѣ состоянія души человѣка и носило возвышенный, духовный характеръ. Мы видѣли, что религіозное міровоззрѣніе патріарховъ заключало въ себѣ высокое и ясное понятіе о Богѣ, Его предвѣчныхъ свойствахъ и Его промыслительномъ дѣйствіи въ судьбахъ человѣка, а это и есть основныя положенія всего

библейскаго, ветхозавѣтнаго міровоззрѣнія. Мы указывали, что патріархальный культъ, хотя былъ простъ и не сложенъ въ своихъ богослужебныхъ дѣйствіяхъ, послужилъ основой, на которой развился обрядовый законъ Моисея, воспитавшій еврейскій народъ къ принятію Божественнаго Потомка великаго патріарха Авраама, а въ этомъ заключается одна изъ важныхъ задачъ изслѣдованія еврейскаго быта во времена патріарховъ.

Священникъ **П. Сысуевъ.**

ВОСПОМИНАНІЯ

ПРЕОСВЯЩЕННАГО НИКОЛАЯ,

МИССІОНЕРА ЯПОНІИ.

(Изъ дневника архимандрита Андроника).

Въ настоящемъ году исполнилось 40 лѣтъ (1860—1900) плодотворной дѣятельности знаменитаго устроителя Православной церкви въ Японіи Преосвященнаго Николая.

„Вотъ что разсказывалъ намъ Преосвященный,— пишетъ въ своемъ дневникѣ архимандритъ Андроникъ, бывшій членомъ Японской миссіи въ 1898 году, — о томъ, какъ онъ сдѣлался миссіонеромъ на дальнемъ Востокѣ.

У меня въ первый разъ вопросъ о поступленіи въ миссію возникъ совершенно мимоходомъ. Когда я еще былъ въ 4-мъ классѣ семинаріи, одинъ преподаватель сказалъ, что его товарищъ о. Аввакумъ ѣдетъ священникомъ при нашемъ консульствѣ въ Пекинѣ. По этому поводу у меня сразу возникъ вопросъ: „ахъ, вотъ еще какое мѣсто: интересно; а нельзя-ли какъ нибудь туда попасть, т. е. въ тѣ страны?“ Но это такъ и было позабыто потомъ совсѣмъ и вопроса больше не возникало долго. Потомъ уже въ академіи, когда мы на курсѣ читали Обломова, у меня клубомъ роились мысли о томъ, что мы всѣ русскіе весьма склонны къ этой обломовщинѣ, и въ обыкновенной жизни изъ нея какъ будто ужъ и не выберешься,— такъ она и насядетъ на тебя. Поэтому, что нибудь

одно: или исполненіе идеала высоты, вообще всего, что для меня представляется высокимъ, и въ такомъ случаѣ порвать всякія связи съ сутолокою и безсодержательностію семейной и хозяйственной жизни; или напротивъ — идти обычною колеею семейной жизни и тогда, конечно, придется позабыть всякіе идеалы. Такъ я тогда разсуждалъ. Такова моя односторонняя натура всегда была: что нибудь одно изъ двухъ. Но и эти мысли тоже были, конечно, забыты, т. е. исчезла рельефность ихъ въ приложеніи къ даннымъ обстоятельствамъ. Третій толчекъ къ одному и тому же былъ много спустя: лежалъ я въ больницѣ и читалъ въ „Русскомъ Вѣстникѣ“ разборъ книги Головкина объ Японіи. Вотъ тогда-то я уже яснѣе задалъ себѣ вопросъ: попасть бы туда какъ нибудь?! Подумалъ, подумалъ, но среди обычныхъ потомъ студенческихъ дѣлъ такъ же и это позабылъ. И только уже на третьемъ году былъ послѣдній и рѣшительный толчекъ. Я былъ старшимъ въ одномъ изъ номеровъ младшаго курса; тамъ я и занимался. Вотъ однажды иду оттуда къ своимъ товарищамъ однокурсникамъ, которые жили въ сосѣднемъ номерѣ. А ходилъ я, какъ и теперь, какъ и все я вообще дѣлаю, быстро, а тогда-то я это продѣлывалъ еще быстрѣе. Полы у насъ натирали воскомъ, и поэтому я для быстроты не ходилъ, а обыкновенно катался на подошвахъ по полу отъ номера до номера; иногда налетишь на кого либо такимъ то образомъ, сядешь ему на плечи, повалишь на полъ, поваленный бранится, а ты себѣ летишь дальше. Только одинъ студентъ былъ сильнѣе меня, и поэтому когда такъ то налечу на него, то обыкновенно роли перемѣнялись: онъ схватывалъ меня и валилъ на полъ. Изъ за стола послѣ обѣда и ужина я тоже весьма быстро уходилъ и катилъ въ номеръ. Такъ вотъ и въ тотъ разъ: вкатываюсь въ номеръ товарищей, наваливаюсь на столъ, а на немъ—вижу—лежитъ какой-то листъ. Читаю его, оказывается, это изъ министерства иностранныхъ дѣлъ предложеніе: не желаетъ ли кто

изъ студентовъ академіи ѣхать въ Японію въ Кобе въ русское консульство священникомъ или монахомъ. А потомъ вижу имена трехъ записавшихся, изъ которыхъ одинъ — согласенъ и на принятіе монашества. Прочиталъ я это и опять отправился въ номеръ, гдѣ жилъ, но уже, кажется, поскромнѣе, не катился, а прошелъ; помню только, что въ номерѣ какъ-то не сидѣлось мнѣ и дѣломъ не хотѣлось заниматься. Оказывается, эта бумага съ недѣлю валялась въ номерѣ товарищей, а я, какъ рѣдко въ немъ бывавшій, и не зналъ ее. Теперь я задумался снова надъ вопросомъ объ Японіи и уже безповоротно рѣшилъ туда ѣхать, если пошлютъ, и ѣхать непремѣнно монахомъ, ибо иначе нельзя для дѣла. Пошелъ я тутъ же и самъ подписался на томъ листѣ, что желаю ѣхать въ Японію монахомъ. На этомъ пока и успокоился. Итакъ, въ тотъ вечеръ я самъ по себѣ принадлежалъ уже Японіи. На другой день мнѣ нужно было быть на свадьбѣ своего двоюроднаго брата (впослѣдствіи соборнаго протоіерея Касаткина, нынѣ умершаго). Вечеромъ я въ своемъ номерѣ собирался на балъ. Я вѣдь танцовалъ прежде, и сильно, хотя и не умѣлъ ничего, кромѣ, такъ называемыхъ, тяжелыхъ танцевъ. Товарищи меня и собирали; конечно, фракъ и многое прочее парадное было взято на прокатъ. Снаряжали меня, а я смѣялся: вотъ сегодня на свадьбу, а завтра въ монахи.—„Ты развѣ пойдешь! толкуютъ они, куда тебѣ въ монахи!“ А я утверждалъ свое. Такъ и не повѣрили и съ шутками проводили на пиръ. Тамъ я по прежнему танцовалъ, но, кажется, не весело, а въ нѣкоторой задумчивости: помню, кажется, даже платья у дамъ пообрывалъ. Конечно, въ академію пришелъ я утромъ, но такъ какъ въ 7 часовъ у насъ всѣ бывали обыкновенно уже на ногахъ, то спать было некогда, и поэтому я помылся, освѣжился послѣ безсонной ночи и потомъ пошелъ къ ректору, преосв. Нектарію, и сказалъ ему, что желаю ѣхать въ Японію монахомъ. Преосв. Нектарій на это замѣтилъ мнѣ: „что-жъ, Вы

непремѣнно въ Японію? мы вамъ и здѣсь можемъ дать хорошее дѣло и мѣсто; мы Васъ и при академіи можемъ устроить". А я на это ему замѣтилъ, что желаю быть монахомъ только для миссіи, а здѣсь не останусь въ этомъ санѣ; и потомъ подалъ ему прошеніе о постриженіи въ монашество съ тѣмъ, чтобы ѣхать въ Японію. Преосв. Нектарій доложилъ объ этомъ митрополиту Григорію, а сей Св. Синоду. Въ Синодѣ вышло разногласіе: нѣкоторые возражали, что не совсѣмъ слѣдуетъ посылать въ Японію молодого человѣка, да еще студента, еще не окончившаго курса; а нѣкоторые дѣлали другое возраженіе: зачѣмъ посылать непремѣнно монаха? Но митрополитъ отстоялъ это дѣло и мое прошеніе удовлетворили. А пока еще, въ невѣдѣніи этого, подписавшіеся студенты и товарищи волновались и интересовались этимъ дѣломъ, занятые имъ, когда оно уже было въ окончательномъ разрѣшеніи. Всѣ, конечно, говорили, что пошлютъ меня, потому что я изъявилъ свое желаніе принять монашество. Конечно, когда сдѣлалось извѣстно назначеніе меня въ Японію, поднялись разные споры и возраженія по поводу принятія мною монашества. Наше время было живое: тогда въ жизни зарождались разныя направленія; тогда поднимались разные литературные толки о томъ, какъ жизнь сдѣлать получше. И мы весьма увлекались всѣмъ этимъ и горячо обсуждали разныя теченія общественной мысли. Но все было на религіозной и церковной почвѣ. Помню, я съ наслажденіемъ и любопытствомъ засматривался и слушалъ, какъ мои младшіе студенты читали разныхъ Шопенгауэровъ и другихъ философовъ и нефилософовъ-отрицателей, и при этомъ тщательно разбивали ихъ. У насъ были живые интересы къ общественной жизни и не было или мало было отрицанія. Вотъ и вопросъ о принятіи мною монашества тоже горячо обсуждался; находились и разные возражатели; но все это очень мирно и благожелательно, ничего низкаго и задирающаго не было высказано. На прощаніе передъ постригомъ я устроилъ

обѣдъ, на которомъ конечно говорились разные рѣчи и тосты; а одинъ изъ записавшихся, но не назначенный въ Японію, вѣроятно, немного обиженный, вмѣсто всякаго тоста взялъ стаканъ и разбилъ его объ полъ въ знакъ благожеланія. Но студенты не одобрили этой его выходки: вся посуда была взята на прокатъ, а расплачиваться-то вѣдь не особенно есть изъ чего. Во время разныхъ толковъ и споровъ по поводу моего монашества, я спросилъ объ этомъ же одного изъ моихъ товарищей, котораго я уважалъ за спокойствіе, уравновѣшенность; онъ очень рѣдко говорилъ самъ, но его всѣ уважали. На мой вопросъ онъ отвѣтилъ: „я думаю, что вы скоро возвратитесь изъ Японіи въ Россію“. И вотъ такіе скептики были и неприкровенно говорили, что я черезъ Японію надѣюсь пройти скорѣе къ архіерейству и т. п. Конечно, меня это не мало обижало; но все таки въ концѣ концовъ все у насъ кончалось мирно и благожелательно. Скоро меня постригли въ монахи и рукоположили въ іеродіакона и іеромонаха. Я пришелъ къ преосв. Нектарію, а онъ вдругъ мнѣ говоритъ, противъ обыкновенія, такъ строго и грубо: „ну, вотъ что: Вамъ теперь въ академіи нечего дѣлать, Вамъ она не нужна; собирайтесь въ 24 часа и уѣзжайте; я съ Вами больше никакихъ дѣлъ не имѣю“. Я вообще никогда не былъ такимъ, чтобы отъ такого случая опустить голову и смущаться; а тутъ всетаки задумался невольно надъ причиной такого пріема, но спокойно и не трусливо. Конечно, я поспѣшилъ собраться и пришелъ къ преосв. Нектарію проститься. Онъ мнѣ сказалъ: „Вы человѣкъ молодой, жизнь передъ вами еще впереди; поэтому держите свой языкъ за зубами“. Я, конечно, былъ этимъ еще болѣе озадаченъ и отчасти обиженъ, поэтому тотчасъ же просилъ его объяснить въ чемъ дѣло. „Вы тамъ вездѣ ходите и говорите, что въ академіи учиться не стоитъ, что тамъ ничего хорошаго нѣтъ, что нужно ѣхать за границу, и вотъ поэтому-то вы теперь ѣдете въ Японію“. Это меня ужасно возмутило и я взволнованнымъ голосомъ

прямо сказалъ преосв. Нектарію: „въ глаза назовите лжецомъ и мошенникомъ того человѣка, который сказалъ вамъ подобную вещь. Я никогда не былъ неблагодарнымъ ни къ семинаріи, ни тѣмъ болѣе къ академіи, никогда неблагодарнымъ и не намѣренъ быть; да и вообще я никогда и ни къ кому, кажется, не бываю ни въ чемъ неблагодарнымъ. Я самыя отрадныя воспоминанія, исполненныя благодарности, выношу изъ академіи; и поэтому снова скажу, что не честный человѣкъ тотъ, кто сказалъ подобную клевету на меня“. Преосвященный, должно быть, понялъ, что я искренно и справедливо говорю и, больше объ этомъ не сказавъ ничего, отпустилъ меня ласково и благожелательно, мирно. Это было послѣднее, что я пережилъ обиднаго по поводу своего монашества въ академіи. А оказывается, что это недоразумѣніе произошло вотъ отъ чего: одинъ изъ собиравшихся ѣхать въ Японію, дѣйствительно, говорилъ то, что сказано сейчасъ про меня; а потомъ все это перенесли съ него на меня. — Вотъ какъ случайно сдѣлался я проповѣдникомъ христіанства въ Японіи.

ЛѢТОПИСЬ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ.

Начало новаго учебнаго года въ Казанской Академіи.

Началомъ новаго учебнаго года для Казанской духовной академіи было 4-ое число сентября. Въ этотъ день предположено было отслужить „молебенъ предъ началомъ ученія“. По принятому обычаю въ этотъ день въ академію была принесена чудотворная икона Казанской Божіей Матери. Высокопреосвященный архипастырь Арсеній изъявилъ согласіе самъ отслужить молебенъ въ академической церкви и прибылъ въ академію ровно въ 1 ч. дня. Передъ началомъ молебна онъ обратился съ слѣдующею рѣчью къ предстоящимъ:

„Святая церковь смотритъ на ученіе, какъ на дѣло важное и трудное. Она составила даже особый чинъ, или молитвословіе предъ началомъ ученія, чтобы особою молитвою, и при томъ церковно-общественною, молиться о благоуспѣшномъ прохожденіи поприща ученія.

Если вникнуть въ этотъ чинъ молитвословія, то легко замѣтить, о чемъ молится церковь и о чемъ должны мы молиться предъ ученіемъ.

Она молится и внушаетъ намъ молиться—прежде всего просить у Господа *здоровья*. Безъ этого дара нельзя совершить и легкаго дѣла, а тѣмъ болѣе та-

кого продолжительнаго и труднаго дѣла, каково ученіе книжное вообще, а ваше—особенно.

Кромѣ того, во всемъ молитвословіи предъ ученіемъ возносится молитва ко Господу Богу о просвѣщеніи умовъ и сердецъ вступающихъ на поприще ученія, такъ какъ безъ дарованій ума и сердца трудно проходить и низшія степени ученія, а высшія—невозможно.

Но церковь молится и намъ внушаетъ молиться нетолько о дарованіи способностей къ прохожденію ученія, но *и исправленію* оныхъ: во еже внимати *полезному* преподаваемому ученію, уразумѣть *истинную премудрость*, познать *силу Закона Божія*, *волю Божію*, что есть угодно Господу, и по сему строить свое добродѣтельное житіе во славу Божію, въ созиданіе св. церкви и для собственнаго спасенія.

Всѣ эти моленія особенно необходимы въ вашемъ возрастѣ, на вашемъ поприщѣ ученія, когда любознательность проявляется въ высшей степени, когда рѣютъ въ головѣ добрыя и худыя мысли, когда приходится читать и слушать подходящее и неподходящее, когда приходится встрѣчаться и въ книгахъ, на поприщѣ ученія, и въ жизни, съ мнимыми и ложными научными авторитетами... О, въ эту пору какъ необходимо молиться не *о здравіи* только тѣла (что значитъ здоровье тѣлесное при гибельной болѣзни души!..), а о просвѣщеніи ума и сердца, о томъ, чтобы познать силу Закона Божія, волю Божію, что есть благоугодно Господу, чтобы учиться во славу Божію, въ созиданіе церкви Христовой, для собственнаго спасенія.

Вамъ, юноши и зрѣлые мужи нашей высшей духовной школы и высшей богословской науки, болѣе всѣхъ и болѣе всего это нужно. Ибо вы *надежда* нашей церкви. Вы не только должны образовываться здѣсь въ духѣ и направленіи тѣхъ прошеній и моленій, каковыя церковь возноситъ къ Господу предъ началомъ ученія, но и всемѣрно стараться это благожеланіе церкви воплощать въ себѣ и осуществлять его

въ своей жизни, чтобы во всю свою жизнь вы могли быть благими учителями, добрыми проповѣдниками и вѣрными служителями церкви.

Признавая важное значеніе молитвы о семъ, я прибылъ къ вамъ, чтобы вмѣстѣ съ вами помолиться предъ вашимъ ученіемъ и призвать на васъ и ваши труды Божіе благословеніе".

По окончаніи молебна Архипастырь благословилъ профессоровъ и студентовъ, поступившихъ-же на I-й курсъ кромѣ того одѣлилъ серебряными крестиками [1]); затѣмъ посѣтилъ студенческую столовую и квартиры о. ректора и инспектора.

Преосвященный Алексій, ректоръ Казанской духовной академіи.

Преосвященный Алексій, въ мірѣ Алексѣй Васильевичъ Молчановъ, сынъ сельскаго священника, родился въ 1853 году въ Сарапульскомъ уѣздѣ. По окончаніи курса въ 1876 году въ Вятской духовной семинаріи со степенью студента, проходилъ должности: учителя начальной земской школы, псаломщика и завѣдующаго двухкласнымъ М. Н. Просвѣщенія Кукарскимъ сельскимъ училищемъ.

Въ 1883 году, уже семейный, онъ поступилъ въ число студентовъ XXVIII курса Казанской духовной академіи; въ томъ же году былъ рукоположенъ къ академической церкви въ санъ діакона, а въ 1885 г. 22 октября—во священника. Въ 1887 г. онъ окончилъ курсъ академіи со степенью кандидата богословія съ правомъ на полученіе степени магистра безъ новаго

---

[1]) Въ нынѣшнемъ учебномъ году поступило на I-й курсъ—45 студентовъ, изъ нихъ 1 іеромонахъ, 2 священника и 2 рясофорныхъ монаха.

устнаго испытанія и безъ представленія новаго сочиненія; 19 мая 1888 года, послѣ защиты диссертаціи: „Св. Кипріанъ Карѳагенскій и его ученіе о церкви“, Совѣтомъ академіи удостоенъ степени магистра богословія, въ каковой и утвержденъ Св. Сунодомъ.

1-го сентября 1887 года онъ былъ назначенъ законоучителемъ 3-й Казанской гимназіи, въ 1895 году 1-го января переведенъ на таковую же должность въ Императорскую 1 гимназію. Будучи законоучителемъ въ мужскихъ гимназіяхъ, о. Алексѣй преподавалъ Законъ Божій въ старшихъ классахъ Маріинской женской гимназіи и состоялъ членомъ-секретаремъ и предсѣдателемъ Казанскаго уѣзднаго отдѣленія Епархіальнаго училищнаго совѣта. 2-го марта 1897 года лишился супруги.

4 сентября 1899 года въ крестовой церкви Вознесенія Господня, что при загородномъ архіерейскомъ домѣ, за всенощнымъ бдѣніемъ, Высокопреосвященный Арсеній постригъ въ иночество о. Алексія, съ оставленіемъ того же имени. Послѣ постриженія Архипастырь привѣтствовалъ іеремонаха Алексія слѣдующими словами:

Привѣтствую тебя, священно-инокъ Алексій, съ принятіемъ монашескаго званія. Ты готовился принять иночество давно, но постриженіе твое совершилось внезапно. Считай сіе, какъ особенное призваніе Божіе тебя на служеніе церкви во иноческомъ санѣ и принимай за даръ Божій. Прилежи своему новому званію со всею вѣрностію, любовію и усердіемъ въ исполненіи монашескихъ обѣтовъ. Господь поставилъ тебя на иноческій путь для болѣе высшаго служенія церкви Христовой. Это высшее служеніе предстоитъ тебѣ въ воспитаніи нашего духовнаго юношества въ правилахъ вѣры и строгаго благочестія для приготовленія къ пастырскому служенію. А быть можетъ, Господь, призвавъ тебя къ иночеству, тѣмъ самымъ поставилъ тебя на прямой путь къ высшему іерархическому служенію въ Его церкви. Посему не на минуту да не явится въ

тебѣ раскаяніе въ перемѣнѣ твоей жизни. Но напротивъ, мысль о семъ пусть вызываетъ въ тебѣ чувства глубокой благодарности къ Богу за Его милость и благодѣяніе. Твое образованіе, твои лѣта и твой образъ жизни вполнѣ обезпечиваютъ нашу надежду, что ты будешь истинный монахъ и вѣрный служитель церкви Божіей не только въ обычныхъ ея потребностяхъ, но и въ особыхъ—высшихъ ея служеніяхъ".

На привѣтствіе Архипастыря новопостриженный отвѣтилъ слѣдующею рѣчью:

Владыко святый!

Если кому и когда, то именно мнѣ и сейчасъ всего приличнѣе и удобнѣе молчаніе. Но отъ избытка сердца уста глаголютъ. Поэтому смиренно прошу принять сей сыновній отвѣтъ мой на твое отеческое мнѣ привѣтствіе.

Наконецъ-то, свершилась воля Божія о мнѣ: я вступилъ въ жизнь иноческую и вмѣстѣ съ тѣмъ всецѣло предалъ себя на служеніе Богу и Его святой церкви. Наконецъ-то, сбылись искреннія желанія и завѣтныя мечты всѣхъ моихъ доброжелателей, друзей и сродниковъ. Быть можетъ, я нѣсколько запоздалъ пріобщеніемъ себя къ чину ангельскому. Что дѣлать! Видно, крѣпки еще были объятія, только не отчія, а міра сего, которыя до сихъ поръ удерживали меня за оградой двора Отчаго. Но лишь только раздался чрезъ твой святительскій голосъ благодатный призывъ меня, какъ блуднаго сына, въ домъ Отчій, какъ мірскія цѣпи, сковывавшія меня доселѣ, стали замѣтно слабѣть и слабѣть, душа какъ будто окрилилась и свободно понеслась въ высь небесную, къ источнику духовной свободы, святого простора, туда, гдѣ Духъ Господень, а вмѣстѣ съ Нимъ и свобода. И вотъ въ это-то царство духовной свободы я введенъ сейчасъ, Владыко, твоею святительскою рукою.

Благодарю Бога, Небеснаго Отца нашего, что Онъ такъ любовно пріялъ меня, многогрѣшнаго, въ свой домъ Отчій. Приношу сыновнюю благодарность и тебѣ милостивый Архипастырь и отецъ, какъ передатчику благодатнаго ко мнѣ зова Небеснаго, какъ видимому отцу, объявшему своею любовію многогрѣшную выю возвращающагося съ мірскихъ распутій кающагося сына.

О! Господи, Господи! Какъ велики и страшны тѣ святые обѣты, которые я только что изрекъ здѣсь предъ Твоимъ алтаремъ! Но ты Самъ ободряешь меня, когда говоришь, что Сила Твоя совершается и въ немощахъ человѣческихъ, что иго Твое—иго благое, и бремя Твое—бремя легкое. Не дай же, Господи, непусти, чтобы эти благолѣпныя украшенія, которыми церковь Твоя, какъ чадолюбивая мать, одѣла меня въ этотъ часъ, были осквернены моимъ недостоинствомъ (Апок. III, 4). И ты, святитель Божій, не забывай твоего сына въ своихъ молитвахъ святыхъ, чтобы и мнѣ нѣкогда съумѣть воспѣть предъ Агнцемъ пѣснь новую и явиться непорочнымъ предъ престоломъ Божіимъ (Апок. XIV, 3. 5). Аминь".

7-го сентября того же года о. Алексій назначенъ былъ ректоромъ Казанской духовной семинаріи, съ возведеніемъ въ санъ архимандрита, и 14 сентября возведенъ былъ Высокопреосвященнѣйшемъ Арсеніемъ въ санъ архимандрита въ церкви при I-ой гимназіи при чемъ, при врученіи жезла, Высокопреосвященнѣйшій Владыка сказалъ новопоставленному архимандриту глубоко-назидательную рѣчь [1]).

26 іюля 1900 г. Св. Синодомъ архим. Алексій назначенъ ректоромъ Казанской духовной академіи, а 27 іюля Государь Императоръ утвердилъ докладъ Св. Сунода о бытіи ректору Казанской духовной ака-

---

[1]) Рѣчь эта напечатана въ ноябр. кн. Прав. Соб. за 1899 годъ.

деміи Архимандриту Алексію Епископомъ Чистопольскимъ, первымъ викаріемъ Казанской епархіи.

Нареченіе и хиротонія ректора академіи въ санъ епископа.

Нареченіе ректора академіи Алексія во епископа „богоспасаемаго града Чистополя“ было совершено 9 сентября въ 12 часовъ дня въ Казанскомъ каѳедральномъ соборѣ. Къ этому времени соборъ былъ переполненъ желавшими посмотрѣть на церковное торжество, столь рѣдкое для провинціальнаго города, хотя Казань въ этомъ отношеніи оказалась далеко счастливѣе многихъ другихъ городовъ, потому что не особенно давно ея жители были свидѣтелями нареченія и хиротоніи ректора духовной академіи Преосвященнаго Антонія, нынѣ епископа Уфимскаго и Мензелинскаго, и Преосвященнаго Іоанна, епископа Чебоксарскаго.

Ровно въ 12 часовъ дня, послѣ окончанія богослуженія, на средину собора вышли слѣдующіе Архипастыри: Высокопреосвященный Арсеній, Архіепископъ Казанскій и Свіяжскій, Преосвященные: Владиміръ Епископъ Нижегородскій и Арзамасскій, Гурій Епископъ Самарскій и Ставропольскій, Никандръ Епископъ Симбирскій и Сызранскій, Василій Епископъ Старицкій и Іоаннъ Епископъ Чебоксарскій,—и заняли приготовленныя имъ каѳедры. Архипастыри были въ мантіяхъ, Высокопреосвященный Арсеній кромѣ того былъ облаченъ въ омофоръ и епитрахиль. Весь сей освященный соборъ знаменовалъ собою въ данный моментъ отдѣленіе Св. Синода русской православной церкви. Вслѣдъ за Архипастырями на средину храма вышли въ облаченіяхъ: ключарь собора съ крестомъ, протодіаконъ и діаконъ со св. водою, за ними—два архимандрита въ мантіяхъ: Андрей, наблюдатель миссіонерскихъ курсовъ, и Андроникъ.

Послѣ нихъ вышли въ облаченіяхъ два старѣйшихъ протоіерея (каѳедральный Е. А. Маловъ и

инспекторъ академіи Н. П. Виноградовъ), и принявъ благословеніе отъ Архипастырей, прослѣдовали въ алтарь, откуда боковыми дверями вывели нарекаемаго Архимандрита Алексія.

Помолившись предъ царскими вратами и предъ ракою святителя Гурія, нарекаемый принялъ благословеніе отъ всѣхъ епископовъ, въ порядкѣ ихъ старшинства, и сталъ лицемъ къ нимъ, имѣя позади себя вышеназванныхъ архимандритовъ. Секретарь Казанской духовной консисторіи, какъ мѣстный представитель государственной власти, прочиталъ указъ Св. Синода, утвержденный Государемъ Императоромъ, о бытіи Архимандриту Алексію Епископомъ Чистопольскимъ, первымъ викаріемъ Казанской епархіи. Выслушавъ указъ, Архимандритъ Алексій отвѣтилъ благодарностію и согласіемъ по установленной формѣ: „Понеже Всепресвѣтлѣйшій и Самодержавнѣйшій Великій Государь Императоръ Николай Александровичъ, Самодержецъ Всероссійскій, повелѣлъ произвести и Святѣйшій Правительствующій Всероссійскій Синодъ судили мене достойна быти въ таковую службу, благодарю и пріемлю и нимало вопреки глаголю“. Послѣ этого всѣ епископы встали съ своихъ каѳедръ и совершили краткое молитвословіе сами, безъ участія священнослужащихъ лицъ. По возгласѣ, сдѣланномъ первенствующимъ, Архипастыри пропѣли: „Царю Небесный“, „Святый Боже“, „Пресвятая Троице“, „Отче нашъ“, тропарь „Благословенъ еси, Христе Боже нашъ“ и кондакъ „Егда снишедъ, языки слія“. Затѣмъ Архіепископъ произнесъ эктенію съ особыми прошеніями о новонарекаемомъ, прочіе же святители пѣли „Господи помилуй“.

По отпустѣ протодіаконъ провозгласилъ многолѣтіе Государю Императору и всему Царствующему Дому, Св. Синоду, присутствующимъ Архипастырямъ и „новоизбранному во епископа богоспасаемаго града Чистополя Архимандриту Алексію“.

По окончаніи многолѣтія, епископы снова заняли свои каѳедры, а Архимандритъ Алексій, предстоя имъ и къ нимъ обращаясь, произнесъ слѣдующую рѣчь:

Святѣйшіе отцы и Архипастыри
Св. Церкви Христовой!

Когда нарекаютъ имя младенцу, онъ бываетъ лишенъ свободныхъ дѣйствій и всецѣло находится во власти старшихъ. Если бы ему была предоставлена полная свобода движеній, это повело бы къ печальнымъ послѣдствіямъ для его безопасности, здоровья и даже жизни. И благо младенцу, когда любящая рука матери или вѣрной приставницы обоймет его, спеленаетъ, свяжетъ...

Тоже случается и въ духовной жизни не только малыхъ дѣтей, а и людей взрослыхъ. Сколько, въ самомъ дѣлѣ, бываетъ бѣдъ и несчастій, а съ ними горя и слезъ, когда человѣкъ, порвавши духовную связь съ волей высшей, начинаетъ жить своей вольной волею, волею своевольною! Страшно становится тогда за человѣка, какъ за утлую ладью безъ руля и безъ вѣтрилъ въ открытомъ морѣ бурномъ. И только во время простертая властная рука опытныхъ пловцовъ, любящихъ отцовъ и матерей, добрыхъ наставниковъ и руководителей, людей умудренныхъ опытомъ жизненнымъ, спасаетъ жалкихъ своевольниковъ, безразсудныхъ пловцовъ отъ ихъ конечней гибели въ волнахъ моря житейскаго. И благо человѣку, когда любящая десница Промысла Божія свяжетъ его своевольную волю, скажетъ ему „ты по Мнѣ гряди“ и поведетъ его по тропѣ евангельской на дѣланіе до его жизненнаго вечера въ вертоградѣ Божіемъ (Іоан. XXI, 18. 22. Пс. CIII, 23).

Давно, очень давно, когда мнѣ было не болѣе девяти лѣтъ, повезъ меня отецъ мой въ духовное училище, въ науку. Не хотѣлось мнѣ разставаться съ

роднымъ гнѣздомъ, съ любимыми полями и лѣсами, гдѣ такъ безмятежно протекли первые мои дѣтскіе годы, и я убѣжалъ изъ дома и скрылся. Но потомъ скоро былъ найденъ и силой отвезенъ въ науку. Власть родительская, покорившая безразсудную волю дѣтскую, конечно, была права. И теперь я благословляю эту святую волю родительскую.

Когда надъ моимъ семейнымъ очагомъ пронеслась житейская буря и вырвала изъ сердечныхъ объятій мужа горяче-любимую супругу и мать (2 марта 1897 г.), я долго не могъ примириться съ правдой Божіей о мнѣ, долго не могъ понять этой суровой воспитательной мѣры небесной, и готовъ былъ снова у грѣшнаго міра искать утѣшенія. Но 4-го сентября 1899 г., увлеченный силою любви Архипастыря Казанскаго, впрочемъ, не безъ борьбы и внутренняго упорства, едва не нуждею, сложилъ я вся красная міра сего у подножія алтаря Господня и облекся въ смиренный образъ иночества. Воля Божія, побѣдившая упорствовавшую волю человѣческую, была снова права. Путемъ суровой жизненной школы она звала меня хотя остатокъ дней моихъ грѣшныхъ пожить не по волѣ человѣческой, а по волѣ Божіей (1 Петр. IV, 2). Она судила, чтобы самъ я предварительно прошелъ путь огненнаго искушенія, дабы сумѣть потомъ и искушаемымъ придти на помощь (1 Петр. IV, 12. Евр. II, 18). Постепенно смиряя, она вела меня, хотя бы въ качествѣ запоздалаго дѣлателя, къ иному высшему служенію въ вертоградѣ Божіемъ.

Нынѣ милостію Божіею я уже и призываюсь къ этому служенію. Но, признаюсь, не думалъ я, что такъ скоро падетъ на меня жребій епископства, соединеннаго при томъ съ ректурой въ высшей духовной школѣ. И когда дошли до меня слухи о новомъ моемъ назначеніи, я долго недоумѣвалъ, не ошибочно ли на столь слабыя и еще мало привычныя рамена возлагается такое тяжелое бремя. Но, размышлялъ я, Господь знаетъ, на кого возлагаетъ (Іоан. XIII, 18). Часто

Онъ избираетъ незнатное міра и уничиженное и ничего незначущее, чтобъ упразднить значущее (1 Кор. I, 28). Да и кто я, чтобы мнѣ спорить съ Богомъ? Издѣліе скажетъ ли сдѣлавшему его: зачѣмъ ты меня такъ сдѣлалъ? (Римл. IX, 20). И сказалъ тогда я предъ очами Всевидящаго Бога: вотъ, я рабъ Твой, Господи, буди мнѣ по глаголу Твоему!

Конечно, если когда, то особенно въ настоящія тревожныя минуты съ неотразимою ясностію предстаютъ предъ мною всѣ трудности новаго служенія—съ одной стороны, и собственная моя малоопытность и духовное убожество—съ другой. Если когда, то въ эти минуты я готовъ пасть во прахѣ предъ лицемъ Божіимъ и воскликнуть вмѣстѣ съ Іовомъ: Трясуся всѣми удесы, вѣмъ бо, яко не безвинна мя оставиши (Іов. IX, 28). Уже теперь объемлетъ меня чувство страха предъ великою отвѣтственностію епископскаго служенія и на судѣ человѣческомъ, а наипаче на страшномъ судѣ Христовомъ: како отвѣщаю безсмертному царю, или коимъ дерзновеніемъ воззрю на судію, егда истязанъ буду за каждую душу, ввѣренную моему попеченію?

Но вѣрую отъ всего сердца и усты исповѣдую, что и я, недостойный, не лишенъ буду чрезъ возложеніе освященныхъ рукъ Вашего Святѣйшества той всесильной благодати Христовой, которая врачуетъ все немощное и богатно восполняетъ всякую скудость духовную. Святый Духъ, поставляющій пастырей церковныхъ, подкрѣпляетъ насъ въ немощахъ нашихъ (Дѣян. XX, 28. Рим. VIII, 26). Святымъ Духомъ всяка душа живится и чистотою возвышается, свѣтлѣется Тройческимъ единствомъ *священнотайнѣ* (степ. антиф. 4 гласа).

Глубоко вѣруя въ это священнотаинственное возрожденіе пастырей церкви, совершаемое въ таинствѣ хиротоніи, а также въ силу молитвъ Вашего Святѣйшества о моемъ недостоинствѣ, съ дѣтскою покорностію повергаюсь предъ неисповѣдимыми судьбами Про-

мысла Божія и весь животъ мой Христу Богу предаю. Аминь".

Послѣ рѣчи архимандритъ Алексій приложился ко кресту и былъ окропленъ св. водою. Этимъ и закончился актъ нареченія во епископа.

10 сентября въ воскресенье, была назначена хиротонія въ каѳедральномъ соборѣ. Еще задолго до благовѣста соборный храмъ былъ переполненъ желавшими помолиться за этимъ торжественнымъ богослуженіемъ и посмотрѣть на невиданное для громаднаго большинства священнодѣйствіе. Божественную литургію совершали всѣ вышеназванные Архипастыри съ цѣлымъ сонмомъ архимандритовъ, протоіереевъ и священниковъ. Высокопреосвященному Арсенію въ соборѣ была сдѣлана встрѣча, въ которой участвовалъ и хиротонисуемый. Высокопреосвященный Арсеній, а за нимъ и хиротонисуемый во время входныхъ молитвъ приложились къ св. иконамъ и мощамъ св. Гурія. Затѣмъ по обычному порядку Высокопреосвященный облачился посреди собора, послѣ чего вышли изъ алтаря въ облаченіяхъ Преосвященные Епископы и всѣ прочіе священнослужители. Хиротонисуемый остался въ алтарѣ. Каѳедральный протоіерей и протодіаконъ, получивъ благословеніе отъ всѣхъ Архипастырей, пошли въ алтарь и вывели изъ него царскими вратами хиротонисуемаго въ полномъ облаченіи. Ставши на конецъ большаго орлеца (коверъ съ изображеніемъ большаго орла, разостланный предъ архіерейскимъ амвономъ), хиротонисуемый дѣлаетъ поклоны первенствующему Архипастырю и прочимъ преосвященнымъ. Протодіаконъ возглашаетъ: „Приводится боголюбезнѣйшій, избранный и утвержденный архимандритъ Алексій хиротонисатися во епископа богоспасаемаго града Чистополя". Первенствующій въ священнослуженіи Архіепископъ Арсеній произнесъ установленный вопросъ: „Чего ради пришелъ еси и отъ нашея мѣрности чесого просиши"? — „Хиротонію архіерейскія благодати, преосвященнѣйшій",

отвѣтилъ хиротонисуемый. „И како вѣруеши?“—былъ новый вопросъ архіепископа. На это архимандритъ Алексій отвѣтилъ чтеніемъ никео-цареградскаго символа. Приведенный послѣ этого протодіакономъ на средину орлеца, на требованіе первенствующаго „явити еще пространнѣе, како исповѣдуеши о свойствахъ тріехъ ѵпостасей непостижимаго Божества“, хиротонисуемый прочиталъ болѣе подробное изложеніе православнаго вѣроученія. Послѣ этого хиротонисуемый былъ возведенъ на главу орлеца. Первенствующій въ третій разъ потребовалъ „явити еще пространнѣе, како исповѣдуеши яже о вочеловѣченіи ѵпостаснаго Сына и Слова Божія; и како содержиши каноны святыхъ апостолъ и святыхъ отецъ и преданія и установленія церковная“? На это послѣднее требованіе о. архимандритъ отвѣтилъ очень большимъ и подробнымъ исповѣданіемъ, въ которомъ давалъ торжественныя клятвы неизмѣнно и неуклонно блюсти и охранять „догматы единыя каѳолическія и апостольскія церкви, каноны святыхъ апостолъ, седми вселенскихъ и благочестивыхъ помѣстныхъ соборовъ. соблюдати церковный миръ и усердно учити врученныя люди, повиноватися всегда Святѣйшему Синоду, въ чуждей епархіи не литургисати и не рукополагати, Его Императорскому Величеству Государю Императору Николаю Александровичу и Всероссійскаго престола Наслѣднику и Великому Князю Михаилу Александровичу вѣрнымъ, добрымъ и послушнымъ подданнымъ быти и въ томъ живота своего въ потребнѣмъ случаѣ не щадити; безъ крайнія нужды и тяжкія вины никого не проклинати, и отъ таинствъ церковныхъ не отлучати; монаховъ содержати по положеннымъ имъ правиломъ и уставомъ; священниковъ и діаконовъ и прочихъ церковниковъ свыше подобающія потребы не умножати; паству всю на всякое лѣто, по крайней же мѣрѣ въ два или въ три года, по обычаю апостолъ посѣщати и назирати; сія же вся дѣйствовати по совѣсти, не работствуя лицепріятію, но со страхомъ Божіимъ, всегда имѣя въ памяти неумытный судъ Его. Аще же обѣ-

щанное мною что преступлю, или божественномъ правиломъ, и чину восточныя православныя церкви, и Св. Правительствующему Синоду явлюся непослушенъ или противенъ, тогда лишенъ да буду всего сана своего и власти“ [1]). Послѣ произнесенія послѣднихъ обѣщаній хиротонисуемый вручилъ первенствующему Архіепископу „Чинъ исповѣданія и обѣщанія Архіерейскаго“, подписанный собственноручно. Затѣмъ протодіаконъ провозгласилъ многолѣтіе въ томъ же самомъ порядкѣ, что и на нареченіи. Послѣ многолѣтія хиротонисуемый удалился въ алтарь.

Самый важный и таинственный моментъ хиротоніи совершился во время литургіи, предъ чтеніемъ апостола. Въ этотъ великій моментъ, чрезъ возложеніе рукъ всѣхъ епископовъ на главу архимандрита Алексія благодать, нѣкогда излившаяся на апостоловъ чрезъ сошествіе Святаго Духа и съ того часа переходящая отъ рода въ родъ, изъ вѣка въ вѣкъ чрезъ преемственное рукоположеніе, сообщила ему полноту дарованій Божіихъ, по слову апостола, живущую во епископахъ (1 Тимоѳ. 4, 14). Чинъ хиротоніи былъ совершенъ въ слѣдующемъ порядкѣ. Послѣ произнесенія Высокопреосвященнѣйшимъ Арсеніемъ „Призри съ небесе, Боже“, хиротонисуемый о. Алексій былъ выведенъ изъ алтаря сѣверными дверями каѳедральнымъ протоіереемъ и протодіакономъ къ царскимъ вратамъ. Здѣсь его встрѣтили Преосвященные Владиміръ и Гурій и подъ руки ввели во св. алтарь. На голову колѣнопреклоненнаго предъ св. престоломъ о. архимандрита всѣ епископы возложили разогнутое Евангеліе. Первенствующій Архипастырь вслухъ всѣхъ прочиталъ молитву посвященія, послѣ которой всѣ священнослужители трижды пропѣли „Господи помилуй“. Затѣмъ всѣ Архипастыри положили правыя руки на главу хиротонисуе-

---

[1]) Изъ чина исповѣданія и обѣщанія Архіерейскаго, листы 5—9.

маго и Первенствующій прочиталъ положенную молитву; одинъ изъ архипастырей въ это время тихо произносилъ эктенію. Послѣ молитвы съ головы хиротонисуемаго сняли св. Евангеліе, и начали облачать его въ архіерейскія одежды — саккосъ и омофоръ, и возложили на него крестъ, панагію и митру, при чемъ архипастырями и клиромъ во все время облаченія медленно пѣлось „аксіосъ“. По облаченіи новый епископъ занялъ соотвѣтствующее мѣсто среди Архипастырей. Божественная литургія продолжалась обычно при стройномъ и выразительномъ пѣніи архіерейскаго хора.

Третьимъ, заключительнымъ актомъ архіерейскаго посвященія было торжественное врученіе Высокопреосвященнѣйшимъ Арсеніемъ жезла новопоставленному епископу Алексію. По окончаніи божественной литургіи всѣ архипастыри разоблачились въ алтарѣ; здѣсь на новопоставленнаго епископа Высокопреосвященный Архіепископъ возложилъ рясу, панагію, архіерейскую мантію, клобукъ и четки. Затѣмъ всѣ архипастыри въ мантіяхъ вышли на средину собора, послѣ всѣхъ вышелъ и преосвященнѣйшій Алексій, въ сопровожденіи каѳедральнаго протоіерея и протодіакона, и сталъ лицомъ къ епископамъ. Первоприсутствующій Архіепископъ Арсеній, вручая новопоставленному жезлъ, обратился къ нему съ привѣтственною рѣчью. Это слово, помѣщенное въ началѣ настоящей книжки журнала, было замѣчательное по его сердечной теплотѣ и задушевности и, произнесенное взволнованнымъ отъ полноты чувства голосомъ, было трогательною рѣчью отца, радующагося о любимомъ чадѣ своемъ.

По окончаніи рѣчи епископы и священнослужащіи удалились въ алтарь, на амвонъ же взошелъ новый епископъ и осѣнилъ въ первый разъ архіерейскимъ благословеніемъ предстоящій ему народъ. Всѣ бывшіе въ соборѣ устремились къ амвону, наперерывъ торопясь получить благословеніе новаго епископа.

Было уже около 3 часовъ дня, когда новопоставленный епископъ Алексій, благословивши всѣхъ бывшихъ въ храмѣ, вступилъ въ покои архіерейскаго дома.

Первое служеніе Преосвященнаго ректора въ академическомъ храмѣ.

11 сентября, на другой день послѣ хиротоніи, Преосвященнѣйшій Алексій совершилъ первое служеніе въ академическомъ храмѣ. При входѣ въ храмъ онъ встрѣченъ былъ академическимъ духовенствомъ въ облаченіяхъ, наставниками и студентами академіи, при чемъ о. инспекторъ академіи произнесъ слѣдующую привѣтственную рѣчь:

Преосвященнѣйшій Владыко!

Семнадцать лѣтъ тому назадъ Ты въ числѣ другихъ юношей вступалъ въ этотъ храмъ высшей духовной науки за тѣмъ, чтобы получить здѣсь высшее богословское образованіе. Теперь же Ты приходишь сюда уже въ высшемъ священномъ санѣ и уже не за тѣмъ, чтобы учиться, а за тѣмъ, чтобы учить, руководить и управлять. Какая рѣзкая перемѣна въ Твоемъ положеніи и какое великое различіе въ задачахъ и цѣляхъ Твоего настоящаго пришествія сюда сравнительно съ прежнимъ!... Впрочемъ, 17 лѣтъ въ жизни отдѣльнаго человѣка—не малый періодъ времени для разнаго рода перемѣнъ и движеній, и мы, дѣйствительно, были свидѣтелями многихъ перемѣнъ въ Твоей жизни и дѣятельности за этотъ періодъ, до послѣдняго акта, который, волею Божіею, и привелъ Тебя къ настоящему положенію. Но не объ этихъ перемѣнахъ въ Твоей жизни и не объ этихъ путяхъ, приведшихъ Тебя сюда, наша рѣчь; она клонится къ тому внутреннему Твоему настроенію, къ тому чувству, съ какимъ вступалъ Ты

сюда въ первый разъ, и какое, несомнѣнно, волнуетъ Тебя сейчасъ. Прибывъ сюда съ горячимъ желаніемъ учиться, Ты,—помнится намъ,—по свойственному Тебѣ смиренію, глубоко сознавалъ слабость своей научной подготовки и сильно безпокоился за успѣхъ въ своемъ поступленіи въ Академію и преодолѣніи трудностей академической науки. Весьма понятно и настоящее твое смущеніе, ибо если трудно *учиться*, то еще труднѣе, конечно, *учить и воспитывать другихъ*, особливо въ высшей школѣ. Несомнѣнно, Твоему сознанію предносятся всѣ трудности предстоящаго Тебѣ высокаго и отвѣтственнаго служенія; несомнѣнно, что Ты глубоко сознаешь необходимость быть для насъ образцомъ не только *словомъ и житіемъ, любовію и духомъ, вѣрою и чистотою*, но и знаніемъ и мудростію, опытомъ и совѣтомъ... Но *да не смущается сердце* Твое, *ни устрашаетъ*. (Іоан. XIV, 28). Если, по слову Писанія, *смиреннымъ Богъ даетъ благодать*, если *сила Божія* и *въ немощи совершается* (2 Кор. XII, 9) и если, при помощи этой силы Божіей, Ты не только преодолѣлъ трудности академическаго образованія, но и оказался въ числѣ лучшихъ питомцевъ этой высшей школы, то, несомнѣнно, таже всемогущая и всесовершительная благодать Божія поможетъ Тебѣ и въ предстоящемъ Тебѣ здѣсь великомъ служеніи. Въ томъ порука—весь пройденный Тобою съ такимъ успѣхомъ трудовой путь Твоей педагогической дѣятельности въ школахъ низшей и среднихъ, какъ свѣтскихъ такъ и духовныхъ; а какъ бы въ видимую помощь и въ видимое подкрѣпленіе Твоихъ силъ для предстоящаго Тебѣ высокаго и труднаго служенія, не далѣе какъ лишь вчера торжественно низведена была на Тебя благодать святительства. И самыя условія Твоего вступленія на поприще академическаго служенія даютъ прочныя основанія надеждѣ на успѣхъ въ Твоей дѣятельности. Ты приходишь сюда *не странникомъ и пришельцемъ*, а какъ *свой*. Какъ свое собственное чадо, родная тебѣ Академія съ материнскою любовію принимаетъ Тебя

и заключаетъ въ свои объятія. Какъ истинный сынъ и питомецъ ея, Ты и самъ, несомнѣнно, горишь любовію къ воспитавшей Тебя Академіи и для ея блага и счастія готовъ принести въ жертву всѣ свои силы и дарованія. Какъ свой, а не чужой, Ты, безъ сомнѣнія, больше чѣмъ кто-либо знакомъ съ внѣшнею и внутреннею жизнію и отношеніями въ Академіи, знаешь ея священныя завѣты, дорогія традиціи и временемъ установленные порядки,—знаешь и скорѣе, чѣмъ кто-либо, готовъ блюсти и хранить ихъ неприкосновенными. Наконецъ, и самое состояніе, въ какомъ Ты застаешь воспринимаемую Тобою Академію, обѣщаетъ вѣрный успѣхъ Твоему служенію здѣсь. Не въ видѣ печальнаго наслѣдія, безпорядочнаго и разстроеннаго, принимаешь Ты вручаемую твоему смотрѣнію Академію, а въ видѣ вертограда благоустроеннаго, упорядоченнаго и воздѣланнаго усиленными трудами и попеченіями Твоихъ великихъ предшественниковъ. Въ лицѣ ея наставниковъ Ты найдешь честныхъ и самоотверженныхъ тружениковъ, мужей истинно-христіанскаго знанія и науки, людей высокаго благородства и величайшей простоты, готовыхъ всегда дѣлиться своими научными средствами. А въ ея питомцахъ Ты, къ величайшему своему утѣшенію, увидишь юношей зрѣлыхъ, богато надѣленныхъ духовными дарованіями, проникнутыхъ духомъ религіозности и церковности, кротости и смиренія, измлада навыкшихъ къ послушанію и покорности, усердію и трудолюбію.

Вниди же, святитель Христовъ, во святый храмъ сей, осѣни всѣхъ насъ Твоимъ святительскимъ благословеніемъ и, ставши во главѣ врученной Тебѣ сей паствы, веди насъ путемъ истины и правды ко спасенію!

Благословенъ грядый во имя Господне“!

По окончаніи литургіи предъ отпустомъ Преосвященный, обращаясь къ наставникамъ и студентамъ сказалъ слѣдующую рѣчь:

„Прежде всего, друзья мои, благодарю Бога за великое благодѣяніе, что Онъ удостоилъ меня недо-

стойнаго вступить въ качествѣ сослужителя вашего и соработника, въ этотъ родной для меня домъ благодати Божіей и высшей науки христіанской. Молитвенно благодарю и земное мое начальство, облекшее отнынѣ меня такимъ высокимъ довѣріемъ. Оправданіе въ моей жизни и дѣятельности милости Божіей и довѣрія моего земного начальства и будетъ сущею благодарностію съ моей стороны.

Когда-то, въ болѣе раннюю пору моей жизни, когда, по соображеніямъ человѣческимъ, я могъ быть, повидимому болѣе годнымъ для дѣланія въ домѣ семъ, желалось мнѣ очень послужить духовно-родившей меня академіи хотя бы въ рядахъ скромныхъ ея наставниковъ. Но тогда не суждено было осуществиться моему скромному желанію, и, думать надо, потому, что еще не былъ готовъ я къ тому дѣлу великому, какое люди ума и воли свершаютъ здѣсь. Промыслу Божію угодно было заставить меня пройти и изучить не только школу народную—начальную, въ которой я проработалъ еще до академическаго курса цѣлыхъ семь лѣтъ, но и среднюю—свѣтскую и духовную, а главнымъ образомъ—школу жизни, школу скорбей земныхъ, чтобы вразумить меня худороднаго, что за великое и отвѣтственное дѣло нужно браться руками на то пріуготовленными, что воспитаніе капризной воли человѣческой можетъ взять на себя лишь тотъ, кто хотя *отчасти* отказался отъ своей воли своевольной, что проникнуть въ далекія глубины человѣческаго сердца можетъ тотъ, кто хотя *отчасти* поскорбѣлъ и поплакалъ надъ грѣховными язвами своего многогрѣшнаго сердца, что помочь падающему брату снова подняться на ноги можетъ скорѣе тотъ, кто самъ неоднократно испыталъ на себѣ всю тяжесть вины своей предъ Богомъ и людьми. Словомъ, для дальнѣйшаго своего служенія земнаго я долженъ былъ запастись нѣкоторыми, хотя бы самыми необходимыми, средствами и орудіями, я долженъ былъ добыть и положить въ свой жизненно-школьный ранецъ и долю терпѣнія, и покорности волѣ

Божіей, и хотя часть нѣкую сострадательной любви къ ближнему, и умѣнья знать и понимать людей, безъ чего, разумѣется, служить Богу и людямъ нельзя.

Впрочемъ, говоря это, я далекъ отъ мысли, будто къ принятію на себя новаго служенія я вполнѣ уже готовъ. Нѣтъ, я по прежнему сознаю все свое убожество. Со страхомъ и трепетомъ становлюсь я на то мѣсто, которое нѣкогда занимали такіе люди, какъ Іоаннъ и Никаноръ, или ближайшіе мои предшественники—добродушнѣйшій и мудрый старецъ, этотъ патріархъ нашей академіи, отецъ протоіерей Александръ Поликарповичъ, и любвеобильнѣйшій Епископъ Антоній.

Одно меня утѣшаетъ и ободряетъ, что я родной для васъ человѣкъ, родной по духу и завѣтамъ нашей дорогой almae matris, какъ недостойный и смиренный ея питомецъ. Примите же меня, хотя и убогаго сработника вашего, но все-же какъ своего роднаго. Утѣшаетъ и ободряетъ меня еще и то, что въ рядахъ моихъ сослуживцевъ здѣсь я буду имѣть моихъ бывшихъ добрыхъ наставниковъ и даже товарищей, изъ которыхъ одни, по праву и добротѣ наставника, другіе, по чувству долга товарищескаго, вразумятъ меня тамъ, гдѣ или скуднымъ окажется мой собственный разумъ, или бѣднымъ недостаточнымъ мой жизненный опытъ. Не оставляйте же отселѣ вашего сослуживца совѣтами и вразумленіями; земно поклонюсь за нихъ и неблагодарнымъ постараюсь не быть. Утѣшаетъ и ободряетъ меня, наконецъ, и то, что по милости Божіей становлюсь я наставникомъ и руководителемъ лучшихъ, избранныхъ силъ духовнаго юношества, которому издревле присущи и высота помысловъ, и чистотой намѣреній и стремленій, и искренность и твердость убѣжденій, на учено-жизненномъ знамени котораго на вѣки вѣчные начертаны завѣты Небеснаго Наставника нашего „истина, любовь и правда“. Руководить такими „словесными“ (λογικοῖς) овцами стада Христова и пріятно и, думать надо, легко.

Молитвами и заступленіемъ нашего покровителя небеснаго, Архистратига Божія Михаила, да продолжаетъ каждый изъ насъ святое дѣланіе въ вертоградѣ семъ въ мѣру силы своей, дабы преданные намъ отъ Отца свѣтовъ таланты съ лихвою возвратить *въ день онъ* Господину ихъ. Аминь".

Послѣ службы Преосвященный посѣтилъ академическую столовую, гдѣ собраны были всѣ студенты, а въ его квартирѣ представились ему всѣ наставники и должностныя лица академіи.

БИБЛІОГРАФІЯ.

А. А. Папковъ. Братства. Очеркъ исторіи западнорусскихъ братствъ. Св.-Троицкая Сергіева лавра. 1900.

Предлагаемая вниманію читателя книга стоитъ въ тѣсной связи съ другими работами автора по исторіи прихода и церковно-приходской жизни въ древней Руси и теперь. Таковы: „Церковныя братства“ (1893 г.), „Древне-русскій приходъ; краткій очеркъ церковно-приходской жизни въ восточной Россіи до XVIII в. и въ западной—до XVII в.“ (1897), „Упадокъ православнаго прихода (XVIII—XIX в.)“, „Погосты въ значеніи правительственныхъ округовъ и сельскихъ приходовъ въ сѣверной Россіи“.

По изслѣдованіямъ г. Папкова, древне-русскій приходъ былъ земской, самоуправлявшейся единицей, той основой, на которой держался весь нашъ гражданскій и церковный строй. Сама церковная община вѣдала всѣ функціи своей жизни и дѣятельности и высоко держала знамя христіанства и русской гражданственности. Высшимъ выраженіемъ церковно-общинной жизни были такъ называемыя братчины, преобразовавшіяся въ западной Россіи въ концѣ XVI ст. въ особые благотворительно-просвѣтительные союзы, извѣстные подъ именемъ братствъ. Такъ какъ въ послѣднее время и въ обществѣ и въ литературѣ все сильнѣе раздаются голоса о необходимости возсоздать древнее значеніе прихода, усвоивъ ему вновь его старое церковное и административное значеніе, то труды г. Папкова были

встрѣчены нѣкоторыми органами печати очень сочувственно. „Русскій трудъ“, напримѣръ, готовъ видѣть въ нихъ „исходную точку очень большаго переворота во внутренней жизни Россіи“ (1899 г., № 37).

Мы скажемъ нѣсколько словъ о послѣднемъ произведеніи г. Папкова, обозначенномъ въ заглавіи настоящей статьи.

Свою работу г. Папковъ называетъ „лишь попыткой изложенія всеобщей исторіи братствъ въ систематическомъ видѣ“, „на основаніи (только) обнародованныхъ документовъ и пособій“, охотно сознается въ несовершенствѣ выпускаемаго имъ въ свѣтъ труда, что обусловливается какъ „отсутствіемъ достаточныхъ документальныхъ данныхъ для правильнаго и подробнаго изложенія этой исторіи нашихъ братскихъ учрежденій“, такъ и „невольно допущенными имъ ошибками и пропусками“. Въ виду этого мы надѣемся, что авторъ не посѣтуетъ на насъ, если мы нѣсколько остановимся какъ на указаніи недостатковъ его труда, такъ и на выясненіи ихъ причинъ.

Книга г. Папкова — второй въ нашей церковно-исторической литературѣ опытъ полной исторіи западнорусскихъ братствъ. Первый — это извѣстный трудъ свящ. І. Флерова: „О православныхъ церковныхъ братствахъ, противоборствовавшихъ уніи въ юго-западной Россіи въ XVI, XVII и XVIII ст.“ (Спб., 1857), остающійся доселѣ единственной вполнѣ систематической исторіей этихъ знаменитыхъ учрежденій.

„Система“ о. Флерова или его схема очень проста. Давъ въ началѣ книги картину положенія православія въ западной Россіи къ концу XVI ст. и выяснивъ историческія условія происхожденія братствъ, онъ въ первой части своей книги говоритъ объ устройствѣ братствъ,—ихъ составѣ и внутреннемъ управленіи, отношеніи братствъ къ властямъ гражданскимъ, духовнымъ и другъ къ другу, во второй — о цѣляхъ братствъ, какъ общинъ человѣколюбивыхъ и религіозно-нравственныхъ, и о средствахъ къ ихъ достиженію: брат-

скихъ школахъ и типографіяхъ, построеніи и благолѣпіи храмовъ, о храненіи внѣшнихъ правъ церкви и порядка по ея внутреннему управленію, о матеріальныхъ средствахъ. Такой планъ позволилъ о. Флерову, не дробя предмета своего изслѣдованія по періодамъ, представить яркую картину какъ устройства братствъ, такъ и всѣхъ сторонъ ихъ дѣятельности въ ихъ историческомъ развитіи. Предъ нами ростъ организма братскаго и его отправленія въ различные періоды его жизни, причемъ для насъ ясны какъ поступательные шаги, такъ и причины отклоненія организма отъ нормальной дѣятельности. По книгѣ г. Папкова это развитіе трудно прослѣдить. Тѣ или другія наростанія въ братскихъ уставахъ, новыя черты въ дѣятельности братствъ являются не органическими слѣдствіями жизни братствъ, а какъ бы случайными результатами тѣхъ или иныхъ событій гражданской и особенно церковной исторіи западной Россіи. Сообразно съ послѣдними г. Папковымъ сдѣлано и раздѣленіе исторіи братствъ на пять періодовъ.

Содержаніе книги г. Папкова слагается изъ Введенія, характеризующаго „положеніе православія и русской народности въ Литвѣ (точнѣе—въ западной Россіи) до XVII в.“. и пяти главъ: 1) „Эпоха преобразованія западно-русскихъ церковныхъ братствъ (1586—1600 гг.)“, 2) „Братства, какъ мощная защита православія—вплоть до возстановленія православной іерархіи въ 1620 г. (1600—1620 гг.)“, 3) „Охранительная дѣятельность православныхъ братствъ въ послѣдніе годы царствованія короля Сигизмунда III (1620—1632)“, 4) „Оживленная дѣятельность православныхъ братствъ въ эпоху м. Петра Могилы (1632—1647)“ и 5) „Жизнь и дѣятельность братствъ во второй половинѣ XVII и въ XVIII вѣкахъ“. Въ приложеніяхъ даны примѣчанія, опечатки, указатели лицъ и братствъ и дополненія. Въ послѣднемъ отдѣлѣ помѣщены поправки и добавленія къ примѣчаніямъ и цитатамъ, на основаніи вновь вышедшихъ сочиненій (преимущественно II тома „Петра

Могилы“ проф. Голубева) или изданій, уже раньше бывшихъ въ рукахъ автора, но не довольно усердно изученныхъ имъ прежде.

Первый періодъ—эпоху преобразованія братствъ, превращенія ихъ изъ учрежденій чисто-приходскихъ съ направленіемъ церковно-благотворительнымъ въ религіозно-просвѣтительные союзы, получившіе общецерковный характеръ, г. Папковъ начинаетъ съ 1586 г., т. е. съ пріѣзда въ Львовъ п. Іоакима (стр. 10 и 11). Между тѣмъ антіохійскій патріархъ только освятилъ то новое направленіе въ жизни львовскаго братства, которое выразилось въ заботѣ его о пріобрѣтеніи типографіи Ивана Ѳедорова для пользы „церквамъ Божіимъ и всему православію“ (1585 г.). И едва-ли эти заботы были первымъ симптомомъ новаго направленія въ братской дѣятельности. Съ другой стороны, преобразованіе виленскаго братства совершилось уже въ 1584 г.

Г. Папковъ заканчиваетъ первый періодъ и начинаетъ второй 1600 годомъ. На какомъ основаніи? На томъ, очевидно, что въ 1599 г. умеръ уніатскій митрополитъ Михаилъ Рагоза и его преемникомъ „сдѣлался Ипатій Потѣй, одинъ изъ создателей уніатскаго дѣла въ западной Россіи и наиболѣе ревностный гонитель православія и церковныхъ братствъ“ (стр. 65 и 66; ср. стр. 68, 72, 77—86, 88, 100, гдѣ главнымъ лицомъ исторіи православныхъ братствъ является уніатскій митрополитъ). Странно однако ставить основаніемъ дѣленія исторіи братствъ явленіе внѣшнее по отношенію къ ней, и тѣмъ страннѣе, что Потѣй обнаружилъ свое неблаговоленіе къ братствамъ еще до назначенія митрополитомъ и успѣлъ даже закрыть одно изъ нихъ (брестское). Притомъ же преобразованіе братствъ и открытіе новыхъ, съ новымъ типомъ, продолжалось и послѣ 1600 г. (въ 1615 г. открылось кіевское, въ 1617 г. преобразовалось луцкое). Наконецъ, и въ концѣ XVI и въ началѣ XVII ст. продолжали открываться братства стараго типа, съ самой ограниченной программой. Этотъ періодъ—мощ-

ной защиты братствами православія—г. Папковъ ограничиваетъ 1620 годомъ. Почему такъ? Вся его книга не служитъ ли свидѣтельницей, что мощной защитой православія братства—не всѣ разумѣется—отличались съ момента своего преобразованія до конца XVII ст. и даже далѣе? Если авторъ хотѣлъ сказать, что въ этотъ періодъ, до возстановленія іерархіи, братства были единственными въ западной Россіи представителями православной церкви, „какъ бы высшими пастырями, просвѣщавшими, наставлявшими и поддерживавшими его въ эти тяжелые годы“ (стр. 9), то можно на это сказать, что и тогда (до 1620 года) у насъ не безъ архипастырей было—и своихъ (Михаилъ Копыстенскій и Іеремія Тиссаровскій), и греческихъ, подолгу гостившихъ у насъ.

По г. Папкову, братства въ третьемъ періодѣ (послѣ 1620 г. и до 1632 г.) носили „охранительный“ характеръ. Но что существеннаго внесло въ жизнь и устройство братствъ возстановленіе іерархіи? Ничего. Оно только подкрѣпило ихъ въ дѣлѣ „мощной защиты православія“ и русской народности. „Охранительная дѣятельность“ братствъ началась, если угодно, лишь послѣ того, какъ братства, при содѣйствіи казаковъ и Петра Могилы, завоевали себѣ извѣстныя права и могли, не добиваясь бо́льшихъ, беречь полученное...

Заголовокъ 4-й главы говоритъ объ „оживленной дѣятельности православныхъ братствъ въ эпоху митр. Петра Могилы“. Въ самомъ сочиненіи г. Папковъ признаетъ „царствованіе Владислава эпохой полнаго расцвѣта братскихъ учрежденій, когда они распространились повсюду, сдѣлались неотъемлемымъ органомъ церковно-приходской жизни православныхъ, и въ этомъ качествѣ были признаны высшею духовною и свѣтскою властью“, и обѣщаетъ показать, „какъ этотъ знаменательный переворотъ въ политикѣ польскаго правительства отразился на жизни и дѣятельности старѣйшихъ братствъ, какъ эти новыя вѣянія вызвали къ жизни заглохнувшія было подъ давленіемъ всесиль-

ныхъ латинянъ и уніатовъ прежде основанныя братства, и какъ, вслѣдствіе этихъ благопріятныхъ условій, стали повсемѣстно учреждаться новыя братства, особенно въ южной части западной Россіи“ (165). Но, во-первыхъ, изъ данной главы не видно, чтобы время Владислава IV и Петра Могилы представляло эпоху болѣе „оживленной дѣятельности братствъ“, чѣмъ какой она была раньше. Мы лично думаемъ, что 90-ые годы XVI ст. не уступали ей ни по энергіи братской дѣятельности, ни по числу вновь открытыхъ братствъ и вписавшихся въ нихъ членовъ [1]). Даже непосредственно предшествовавшіе Могилѣ годы царствованія Сигизмунда III, годы наибольшаго давленія на православіе, можетъ быть, не уступали Могилинской эпохѣ по интенсивности братской дѣятельности: и въ это время братства открываются, утверждаются патріархами и правительствомъ, реформируются, заводятъ школы, преобразуютъ ихъ, снабжаютъ учителями съ высшимъ европейскимъ образованіемъ, печатаютъ во множествѣ книги, являются ревностными борцами за права всего русскаго народа и православной церкви, защищаютъ даже возсозданную при ихъ помощи свою іерархію. Во-вторыхъ, авторъ и не объясняетъ, почему и какъ „охранительная дѣятельность братствъ“ предшествующаго періода смѣнилась при Могилѣ „оживленной“. Если братства получили отъ Владислава подтвержденіе своего существованія и своихъ правъ, то въ этомъ имъ и раньше не всегда отказывалось, да и послѣ привиллегіи оставались подчасъ пустой буквой и нуждались въ новомъ подтвержденіи въ виду враждебныхъ отношеній къ братствамъ латинянъ и уніатовъ. Если же причины успѣховъ и оживленія братской дѣятельности заключались, по Папкову, въ „благосклонности“ къ братствамъ м. Петра Могилы, кото-

[1]) Количество братствъ, открытыхъ при Могилѣ, не такъ велико; многія изъ тѣхъ братствъ, которыя авторъ называетъ на стр. 185 и 186, существовали раньше, даже въ XVI ст.

рый „ни разу не отнималъ у братствъ своего довѣрія; напротивъ того, старался возвысить ихъ и предоставить имъ большую долю самостоятельности въ ихъ дѣлѣ“ (стр. 173. 195—197), то не нужно забывать, что отношенія Могилы къ братствамъ имѣли и другую сторону, что извѣстно и г. Папкову, хотя какъ-то затушевывается имъ (стр. 173. 175. 187. 192. 193). Дѣло въ томъ, что Петръ Могила вступилъ на митрополію съ твердо сложившимся характеромъ и съ стремленіемъ централизовать въ своемъ лицѣ всѣ отрасли управленія западнорусской церковью, и съ самаго же начала добивается у патріарха Кирилла Лукариса права, по которому все, что имѣло совершаться въ ней, даже сношенія съ вселенскимъ престоломъ, должно было происходить съ его вѣдома и благословенія (Голубевъ, Петръ Могила, т. I, Прилож. стр. 557). Эту тенденцію онъ приложилъ и къ братствамъ. Признавая все ихъ значеніе въ дѣлѣ защиты православія и ихъ полную самостоятельность по отношенію къ епархіальнымъ епископамъ, онъ все же стремился подчинить ихъ своей власти. Г. Папковъ говоритъ о могилевскомъ братствѣ, что Петръ Могила, „имѣя самъ права патріаршаго экзарха, не смущался тою самостоятельностью, которую пріобрѣло братство, какъ учрежденіе ставропигіальное“, почему и подтвердилъ въ 1635 г. его ставропигіальность, т. е. подчиненность „не мѣстному епископу, а ему, митрополиту, какъ патріаршему экзарху“ (173; ср. 187). Между тѣмъ Петръ Могила заботился не столько о правахъ вселенскаго патріарха, сколько о своихъ—не экзаршескихъ, а митрополичьихъ, что видно изъ столкновенія его съ самимъ константинопольскимъ патріархомъ Парѳеніемъ изъ-за вопроса о ставропигіальности львовскаго братства и стремленія патріарха подчинить его своей непосредственной власти (Голубевъ, Петръ Могила, II, 500—505). Вотъ и является вопросъ, не связывается ли новое направленіе въ организаціи и дѣятельности братствъ съ ослабленіемъ, если не съ прекращеніемъ подчиненія ихъ

константинопольскому патріарху и съ усиленіемъ вліянія на ихъ дѣла кіевскаго митрополита сверху и духовенства вообще внутри каждаго изъ нихъ. Проф. Голубевъ въ своей „Исторіи Кіевской духовной академіи“ (I, 85. 91) выразился, что едва ли не самое крупное явленіе въ первомъ періодѣ существованія братствъ, содѣйствовавшее ихъ развитію,—*борьба* ихъ, но не съ иновѣріемъ, а съ своимъ собственнымъ православнымъ духовенствомъ, и что стремленіе къ автономіи въ средѣ братчиковъ, съ преобразованіемъ братствъ, достигаетъ самыхъ широкихъ размѣровъ. Вполнѣ согласиться съ этимъ взглядомъ трудно, но все же нужно обратить вниманіе на то, что почти всѣ братства основываются мірянами, мѣщанами городовъ, безъ участія духовенства. Эта безучастность духовенства къ братскимъ дѣламъ и даже враждебныя подчасъ отношенія между нимъ и свѣтскими братчиками доходили до того, что порой слышались голоса о неправославіи братствъ, объ ихъ протестантскомъ принципѣ. И лишь мало-помалу члены духовенства, въ силу ли высшаго образовательнаго ценза, или потому, что нѣкоторыя задачи братствъ стояли весьма близко къ ихъ призванію, приняли участіе въ братской дѣятельности, сначала въ видѣ служебныхъ органовъ (наемныхъ священниковъ, проповѣдниковъ, учителей), потомъ въ качествѣ полноправныхъ братчиковъ и, наконецъ,—высшихъ по значенію членовъ братствъ. Въ Луцкѣ, напримѣръ, духовные не только *допускаются* къ союзу съ свѣтскими братіями, но вмѣстѣ съ тѣмъ имъ передаются нѣкоторыя отрасли братской дѣятельности (школа) и даже важное участіе въ управленіи. Такъ, по уставу п. Кирилла Лукариса 1623 г., пресвитеру братскому предоставлено избраніе четырехъ старшихъ братчиковъ (?). Такого значенія въ организаціи и дѣятельности братствъ духовенство достигло ко времени Петра Могилы и это обстоятельство, въ связи съ „благосклоннымъ“ отношеніемъ къ братствамъ этого митрополита, не является ли болѣе разумнымъ основаніемъ дѣленія исторіи ихъ

на періоды, чѣмъ тѣ событія, которыя полагаетъ г. Папковъ на рубежѣ эпохъ братской жизни?

Пятая глава посвящена жизни и дѣятельности братствъ во второй половинѣ XVII и въ XVIII в., т. е. обнимаетъ періодъ времени не въ 12—20 лѣтъ, какъ первыя четыре, а въ полтораста. Періодъ этотъ не характеризуется заголовкомъ и не видно, что новаго внесло въ устройство братствъ послѣмогилинское время. По внѣшней судьбѣ это періодъ упадка православія въ Польшѣ и сокращенія православной церкви въ территоріальномъ и количественномъ отношеніяхъ,— слѣдовательно, періодъ паденія братствъ. Но кромѣ внѣшнихъ обстоятельствъ не было ли какихъ-либо внутреннихъ, коренившихся въ измѣнившихся отношеніяхъ братствъ? Г. Папковъ даетъ отвѣтъ на это, но не развиваетъ: „Въ этой неровной борьбѣ съ католическо-уніатской силой южно-русскія братства не могли уже отстоять своей самобытности и защитить православіе. Эти братства, будучи ослаблены нарушеніемъ своихъ вѣковыхъ связей съ константинопольскимъ патріархомъ и съ остальною Русью, были подкопаны въ своихъ устояхъ". Ослабленіе же это было совершено сеймомъ 1676 г., воспретившимъ братствамъ сноситься съ вселенскимъ патріархомъ и представлять на его рѣшеніе дѣла, касающіяся вѣры, причемъ для пресѣченія всякаго общенія между Константинополемъ и западною Русью было возбранено православнымъ всѣхъ сословій отлучаться за границу; братствамъ же надлежало подчиняться мѣстнымъ епископамъ (стр. 204. 207). Но не была ли прервана связь съ Константинополемъ еще раньше и именно Петромъ Могилой, пытавшимся изъять братства изъ-подъ непосредственнаго подчиненія патріархамъ? Въ такомъ случаѣ періодъ упадка братствъ не наступилъ ли еще раньше тѣхъ политическихъ и другихъ невзгодъ, которыя постигли западную Россію послѣ смерти Петра Могилы?

Изъ всѣхъ братствъ, имѣвшихъ видное значеніе при защитѣ православной церкви въ Польшѣ, только бѣль-

ское, могилевское и виленское дожили до нынѣшняго столѣтія. Прочія или перетли въ унію или закрылись вслѣдствіе латино-польскаго давленія; иныя прекратили свое существованіе съ переходомъ подъ власть Россіи. Но кромѣ названныхъ братствъ въ XVIII и XIX ст. продолжали существовать и даже вновь открывались братства во множествѣ селъ и мѣстечекъ какъ Малороссіи, такъ и Бѣлоруссіи. Имъ посвящены послѣднія страницы книги г. Папкова. Отсюда мы узнаемъ, что его „историческій очеркъ посвященъ главнымъ образомъ выясненію дѣятельности городскихъ братствъ, принявшихъ на себя задачи религіозно-просвѣтительныя“, и „почти вовсе не касался сельскихъ и цеховыхъ братствъ, разбросанныхъ по всѣмъ мѣстечкамъ и селамъ нашего сѣверо-западнаго и юго-западнаго края“, почему о послѣднихъ и сообщаются нѣкоторыя свѣдѣнія, „чтобы дать только понятіе о ихъ значеніи и дѣятельности въ эпоху XVII и XVIII в.“ (282). Но что же они такое? Въ какой связи стоятъ эти сельскія братства съ городскими? Называя послѣднія религіозно-просвѣтительными, г. Папковъ какъ будто даетъ знать, что сельскія братства не просвѣтительныя. Между тѣмъ оказывается, что во многихъ изъ нихъ заботились о школьномъ образованіи (284, прим.; 289, прим. **)...

Итакъ, принятое г. Папковымъ дѣленіе исторіи братствъ на періоды имѣетъ тотъ существенный недостатокъ, что, во-первыхъ, не вполнѣ соотвѣтствуетъ прошедшей дѣйствительности и, во-вторыхъ, закрываетъ отъ читателя органическій ходъ развитія братствъ. Г. Папковъ даетъ только рядъ историческихъ очерковъ „жизни и дѣятельности“ братствъ въ различные періоды исторіи западнорусской церкви, но не выясняетъ постепеннаго генезиса ни каждаго отдѣльнаго братства, ни всѣхъ ихъ вообще, — ни того, какъ на основѣ древнихъ медовыхъ братчинъ выросъ сложный организмъ братствъ со всѣми ихъ функціями, ни того, какимъ образомъ, подъ вліяніемъ какого разложенія внутри самихъ же братствъ, умирали они.

Въ частности недостаточно выясненъ вопросъ о происхожденіи братствъ. Г. Папкову они представляются стоящими въ генетической связи съ древнерусскими братчинами, получившими въ историческихъ обстоятельствахъ толчокъ къ своему развитію и преобразованію, причемъ „права, предоставленныя въ Литвѣ, на основаніи магдебургскихъ законовъ, горожанамъ въ городскомъ самоуправленіи, а также цеховое устройство ремесленнаго сословія, могли только способствовать укрѣпленію и дальнѣйшему развитію церковныхъ братствъ, которыя однако въ своемъ происхожденіи являются совершенно самобытными древне-русскими учрежденіями“ (Пред. LX). Нѣсколько подробнѣе г. Папковъ говоритъ объ этомъ въ статьѣ „Древне-русскій приходъ“, напечатанной первоначально въ Богословскомъ Вѣстникѣ за 1897 г. (II, 63—67). Но выпуская въ свѣтъ спеціальное изслѣдованіе о братствахъ, г. Папковъ долженъ былъ вновь изслѣдовать этотъ вопросъ, помимо ссылки на другое свое сочиненіе, причемъ нужно было подвергнуть разбору всѣ существующія въ литературѣ воззрѣнія на этотъ предметъ не только свящ. Флерова и проф. Н. А. Скабалановича, но и Кояловича, Костомарова, Кулиша и др. Требовалось или опровергнуть мнѣнія о несамобытномъ происхожденіи нашихъ братствъ или детально выяснить, что вошло въ ихъ организацію, не нарушая основнаго ихъ характера, изъ нерусскихъ и неправославныхъ учрежденій (магдебурскаго управленія городовъ, цеховыхъ отношеній, западно-европейскихъ гильдій, польскихъ католическихъ братствъ): всѣ они могли повліять на устройство нашихъ братствъ если и не при самомъ ихъ учрежденіи, то при преобразованіи въ церковно-просвѣтительные союзы и даже послѣ. Съ другой стороны, новому изслѣдователю западнорусскихъ братствъ нужно было серьезно считаться съ взглядомъ С. Т. Голубева, видящаго въ нихъ не что иное. какъ проявленіе и дальнѣйшіе развитіе коллективнаго патроната по отношенію къ храмамъ (Ист. Кіев. дух. акад.,

I, 80—83). Исторія братствъ виленскаго и брестскаго особенно подтверждаетъ этотъ взглядъ, и мы лично очень склоняемся къ нему, не забывая въ тоже время о всевозможныхъ инославныхъ вліяніяхъ. Что эти инославныя вліянія могли быть и были—объ этомъ свидѣтельствуетъ исторія братскихъ училищъ.

Вопросъ о школахъ г. Папковъ намѣренно оставилъ въ тѣни: „здѣсь не мѣсто—говоритъ онъ—входить въ подробную оцѣнку братскаго школьнаго дѣла, которое, навѣрно, дождется своего правдиваго и знающаго историка“ (60). Между тѣмъ просвѣтительные труды братствъ — едва ли не самое главное въ ихъ борьбѣ съ иновѣріемъ. Созданные ими храмы переходили въ чужія руки, политическая дѣятельность ихъ парализовалась враждой къ православію польскаго правительства, а вліяніе братскихъ школъ, учебниковъ и богословско-полемическихъ сочиненій выразилось какъ въ долгомъ противодѣйствіи успѣхамъ протестантства, латинства и уніи, такъ и въ воздѣйствіи на устройство училищъ и развитіе просвѣщенія въ Московской Руси XVII и XVIII ст. Съ другой стороны, изученіе инославныхъ вліяній на братскія школу и богословскую литературу могло бы послужить къ выясненію вопроса о причинахъ паденія братствъ. Не даромъ же въ концѣ XVII ст., когда на Москвѣ спорили о сравнительномъ достоинствѣ греческой образовательной системы и латино-польской, представлявшейся между прочимъ кіевской братской коллегіей, защитники первой объясняли успѣхи латинства и уніи въ западной Россіи именно латино-польскимъ направленіемъ ея школьной образованности.

Насколько несерьезно отнесся г. Папковъ къ вопросу о братскихъ училищахъ, видно изъ слѣдующихъ примѣровъ.

На стр. 26—27 г. Папковъ принимаетъ старое мнѣніе м. Евгенія объ учрежденіи кіевскаго братства и школы въ 1589 г., а на стр. 110, поддерживая его, говоритъ и объ „учрежденіи“ и „основаніи“ новаго

братства и новой школы въ 1615 г., причемъ совершенно игнорируетъ тѣ выводы, къ которымъ пришелъ проф. Голубевъ въ своей „Исторіи Кіев. дух. академіи“. Точно также авторъ прошелъ съ легкимъ сердцемъ мимо вопроса о соединеніи лаврской школы въ Кіевѣ съ братской,—для него здѣсь не было ни борьбы людей, ни борьбы школьныхъ направленій, а все было тихо и спокойно: Петра Могилу „просили“ и онъ „охотно согласился“ „перенести школы, которыя онъ началъ устраивать въ Кіево-печерской лаврѣ. на мѣсто при братской церкви“ (139; 193 и 194). А между тѣмъ и тутъ г. Папковъ имѣлъ надежнаго руководителя въ лицѣ того же ученаго...

На стр. 148—152 авторъ излагаетъ содержаніе „замѣчательнаго устава“, выработаннаго Луцкимъ братствомъ для своей школы на основаніи „уставовъ извѣстныхъ школъ: Львовской, Виленской и др., и ихъ почти 40-лѣтней опытности“. Въ дѣйствительности же это — буквальная почти копія Львовскаго школьнаго Порядка 1586 г. въ его русской редакціи. Неправильно также г. Папковъ и здѣсь и въ дополненіи къ стр. 150 называетъ этотъ уставъ „вторымъ“: по времени употребленія въ луцкой школѣ онъ первый, а то, что обыкновенно называется первымъ луцкимъ школьнымъ уставомъ, есть второй—оригинальный ея уставъ. (См. наше изслѣдованіе О западно-русскихъ школахъ, стр. 343).

На стр. 155—157 не выясненъ вопросъ о происхожденіи такъ называемыхъ младенческихъ братствъ; учрежденіе могилевскаго младшаго братства отнесено къ 1669, тогда какъ оно образовалось предъ 1625 г. (Чт. въ Общ. Нестора лѣтоп., V, Матер., 226, прим.), и студенческаго братства при виленскомъ св.-духовскомъ—къ 1651 г., хотя самому г. Папкову извѣстно, что оно существовало уже въ 1635 году (стр. 168, прим. *).

На стр. 184, въ прим., авторъ цитуетъ безъ всякой критики одно мѣсто изъ сочиненія Лонгинова о

существованіи въ 1644 г. у люблинскаго братства школы, въ которой учились и католики. На самомъ дѣлѣ Красноставскій соборъ 1644 г., „запрещая католикамъ посѣщать русскія школы“, разумѣлъ подъ ними уніатскія, а не православныя.

Такихъ промаховъ въ изложеніи школьно-просвѣтительной дѣятельности братствъ можно было бы указать еще не мало (напр., на стр. 13; 21 и 61; 60; 76; 105; 135; 137; 166—167; 274—276) [1]).

---

[1]) Отъ этихъ общихъ замѣчаній о планѣ и характерѣ работы г. Папкова переходимъ къ частностямъ.

Пред. стр. XXVII, прим. ***. Г. Папковъ признаетъ Апостолъ Фр. Скорины (1525 г.) назначеннымъ для католиковъ; между тѣмъ расположеніе въ немъ Дѣяній и Посланій апостольскихъ по зачаламъ, а послѣднихъ по праздникамъ прав. церкви указываетъ на то, что онъ изданъ для православныхъ (*Владиміровъ*, Д-ръ Фр. Скорина, 1888 г., 179).

Стр. XXXVIII и XLI. Въ числѣ фамилій, обращенныхъ іезуитами изъ православія въ латинство, указываются между прочимъ Радивиллы, Кишки. Представители этихъ родовъ переходили въ латинство изъ протестантскихъ сектъ, а не изъ православія.

Стр. 1. „Явившись въ Литвѣ.... іезуиты направили всю свою энергію къ порабощенію православія латинству“. Исторія призыва іезуитовъ въ Литву показываетъ, что первоначально почти вся ихъ энергія была направлена на борьбу съ протестантствомъ.

Стр. 5. Считать м. Исаію Копинскаго воспитанникомъ острожской школы нѣтъ достаточныхъ основаній.

Стр. 18. Присылку п. Іереміей въ львовскую школу архіепископа (а не митрополита) Арсенія елассонскаго нужно понимать такъ, что Іеремія только благословилъ его заниматься въ школѣ послѣ того, какъ Арсеній случайно попалъ въ Львовъ.

Стр. 19. 20 и прим. 14 и 15. Г. Папковъ вслѣдъ за проф. Голубевымъ склоняется къ признанію уставомъ виленскаго братства 1588 г. той его редакціи, которая утверждена п. Ѳеофаномъ въ 1620 г. Но это не одно и то-же (см. наше изслѣдованіе „Западнорусскія школы“, 315, прим. 2).

Стр. 48. Едва ли можно сказать безъ оговорки, что патріаршій экзархъ Никифоръ и Кириллъ Лукарисъ были при-

Остановимся еще на внѣшней сторонѣ дѣла.— Заглавный листъ говоритъ, что книга составилась изъ статей, печатавшихся въ Богословскомъ Вѣстникѣ въ 1898 и 1899 г., и вышла въ свѣтъ въ 1900 г. Въ дѣйствительности печатаніе началось еще въ 1897 г., а книга издана въ 1899 г. Противъ привычки нѣкоторыхъ издателей и авторовъ обозначать издаваемыя книги слѣдующимъ годомъ не разъ уже раздавались голоса. Будущая библіографія и библіологія приводятся въ нѣкоторое заблужденіе, наравнѣ съ нынѣшней публикой. Есть неудобства въ этомъ и для авто-

---

сланы патріархами на брестскій соборъ 1596 г.: Лукарисъ прибылъ въ западную Россію еще въ срединѣ 1594 г., а Никифоръ приглашенъ былъ княземъ Острожскимъ въ концѣ 1595 г.

Стр. 56. 67. 68. Г. Папковъ похваляетъ необыкновенныя кротость, смиреніе, терпѣніе братствъ и пониманіе ими великаго христіанскаго требованія о непротивленіи злу, обнаруженныя ими при нападеніяхъ на нихъ латино-уніатовъ. Правда только то, что братства почти не отвѣчали насиліемъ на насиліе, но они вообще рѣдко оставляли безъ протестовъ нарушеніе своихъ правъ, и не смиренное перенесеніе обидъ, а борьба, законная борьба съ обидчиками создала славу братствъ.

Стр. 129. 130. „Совѣтованіе о благочестіи“ не есть актъ собора 1621 г., какъ думаютъ г. Папковъ и др. изслѣдователи вслѣдъ за м. Макаріемъ, а только меморіалъ для предстоявшаго собора (*Франко*, Іван Вышенскій і его твори, Львив, 1895).

Стр. 185. Первое упоминаніе о Саноцкомъ братствѣ г. Папковъ относитъ къ 1641 г. вмѣсто 1600 г.

Ни въ изслѣдованіи, ни въ указателѣ не упомянуто бѣлиловецкое братство конца XVI или начала XVII в. (*Востоковъ,* Описаніе Румянц. музея, № 290). Гдѣ находился г. Бѣлиловецъ — неизвѣстно. Можно было бы думать, что это— м. Бѣлиловка Бердичевскаго уѣзда, если бы не авторитетное замѣчаніе Востокова о бѣлорусскомъ почеркѣ Октоиха, написаннаго въ школѣ этого братства.

При чтеніи книги мы отмѣтили еще невѣрности, неточности и пропуски на стр. LIV, LVII, 2, 3, 4, 6, 9, 11, 17, 37, 43, 47, 51, 62, 71, 72, 78, 79, 87, 91, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 104, 106, 107, 109, 115, 133, 137, 167, 174, 195 и т. д., и т. д.

ровъ. Отъ авторовъ молодящихся сочиненій можно требовать большей полноты обозрѣнія или указанія литературы предмета. А въ этомъ г. Папковъ не неповиненъ.

За невѣрнымъ указаніемъ заглавнаго листа слѣдуетъ множество опечатокъ, какъ въ текстѣ, такъ и въ примѣчаніяхъ; особенно сильно пострадали польскія цитаты. Опечатки въ большомъ количествѣ—неизбѣжное, кажется, зло нашихъ провинціальныхъ типографій, и бороться съ нимъ часто приходится уже по напечатаніи книги. У г. Папкова получился довольно солидный рядъ „важнѣйшихъ опечатокъ“ (5 стр.), но и среди опущенныхъ неважныхъ встрѣчается немало досадныхъ промаховъ наборщика: напр. на стр. LXI, 4, 35 (братскаго каштеляна вм. брестскаго), 56 (Великаго братства вм. виленскаго, почему эта страница не попала и въ указатель братствъ), 254, 261 (Макарій Лигаридъ вм. Паисій). Дополненій стр. XXIX „окончательно устанавливаетъ“ дату одного документа и—ошибается на 10 лѣтъ (1597 г. вм. 1587).—Не отличаются точностью и указатели.

Къ неудобствамъ книги относится и двойная система примѣчаній — подстрочныхъ и по главамъ — въ концѣ книги. Она ничѣмъ рѣшительно не мотивирована и является здѣсь столь же странной, какъ и въ Богословскомъ Вѣстникѣ, гдѣ подъ каждой страницей встрѣчались двоякія примѣчанія—отмѣченныя звѣздочками и цифрами.

Таковы недостатки книги г. Папкова. Причины ихъ отчасти указаны самимъ авторомъ, который жалуется прежде всего на недостатокъ изданныхъ матеріаловъ и сообщаетъ, что весьма богатый матеріалъ для исторіи братствъ хранится въ архивахъ Вильны, Кіева, Витебска, Львова и др. городовъ. Но почему же было имъ не воспользоваться? Г. Папковъ проектировалъ бы учредить въ нашихъ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ особыя каѳедры для самостоятельнаго изученія исторіи братствъ,—для руководства въ дѣлѣ со-

биранія матеріала и для правильной и скорѣйшей его разработки. Исторія западнорусскихъ братствъ тѣсно связана съ исторіей церкви и мечта автора можетъ получить осуществленіе при открытіи каѳедры южнорусской церкви въ одной изъ духовныхъ академій, но все же это не освобождало его отъ необходимости, вмѣсто огульной ссылки на богатства архивныхъ матеріаловъ по исторіи братствъ, извлечь что-нибудь новое и пустить въ научный оборотъ, особенно въ виду того, что не всѣ вопросы этой исторіи освѣщены въ наукѣ одинаково...

Но и печатные матеріалы и изслѣдованія не всѣ авторомъ изучены и далеко не всѣ использованы имъ надлежащимъ образомъ. Конечно, не во всѣхъ городахъ Россіи можно достать все нужное, особенно провинціальныя и заграничныя изданія. Но Москва и Петербургъ составляютъ въ этомъ случаѣ счастливое исключеніе... И въ рукахъ автора было дѣйствительно очень много изданнаго въ послѣдніе 40 лѣтъ, послѣ выхода въ свѣтъ сочиненія о. Флерова, но не всѣмъ онъ съумѣлъ воспользоваться: часть допущенныхъ имъ ошибокъ и пропусковъ пріобрѣтаетъ поэтому не „невольный“, а вольный характеръ.

Впрочемъ, авторъ желалъ представить не сухое подчасъ изслѣдованіе тѣхъ или другихъ фактовъ, не анализъ документовъ и выясненіе ихъ взаимнаго отношенія, не критику чужихъ взглядовъ, а живой, связный разсказъ о минувшихъ судьбахъ братствъ. Своему первоначальному назначенію книга г. Папкова удовлетворяетъ и въ этомъ отношеніи можетъ искренно быть рекомендуема читающей публикѣ.

К. Харламповичъ.

2 февр. 1900 г.
Казань.

МОЕ УЧАСТІЕ

НА ЮБИЛЕЙНОМЪ ТОРЖЕСТВѢ

РИЖСКОЙ ЕПАРХІИ.

(Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго).

Въ іюлѣ сего года исполнилось 50 лѣтъ со времени открытія самостоятельной Рижской епархіи, (а прежде нѣсколько лѣтъ она была псковскимъ викаріатствомъ). Но празднованіе ея пятидесятилѣтія отложено было до 1 октября, когда въ полномъ сборѣ бываютъ всѣ учащіеся въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ и открыто ученіе въ нихъ и особенно въ православныхъ Прибалтійскихъ (церковно-приходскихъ) школахъ.

Получивъ сначала телеграмму, а потомъ и оффиціальное приглашеніе для присутствованія на семъ юбилеѣ отъ Преосвященнаго Агаѳангела, Епископа Рижскаго, я нисколько не задумался и далъ отвѣтъ, что постараюсь прибыть. Болѣе пятой части прошедшаго пятидесятилѣтія я служилъ Рижской епархіи. Служеніе мое въ ней было благоплодное, а взаимная любовь и расположеніе у меня съ Рижскою паствою были сильныя. Празднованіе предстояло многозначительное. Меня потянуло въ Ригу, или, какъ я сказалъ въ привѣтственномъ словѣ собравшемуся народу на вокзалѣ въ Ригѣ и въ Рижскомъ соборѣ „любовь моя къ Рижской паствѣ нашла предлогъ, чтобы подняться за двѣ тысячи верстъ, прибыть сюда, повидать и благословить васъ“.....

Въ воскресенье 24 сентября я отслужилъ литургію въ Казанскомъ каѳедральномъ соборѣ, молебенъ святителю Гурію предъ его мощами и напутственный молебенъ, а въ понедѣльникъ 25 сентября, утромъ, двинулся въ путь чрезъ Нижній-Новгородъ, Москву и Петербургъ. Въ Петербургѣ на этотъ разъ я пробылъ нѣсколько часовъ и повидался съ Высокопреосвященнѣйшимъ Митрополитомъ Антоніемъ, у котораго встрѣтилъ высокорадушное гостепріимство, и Экзархомъ Грузіи Высокопреосвященнѣйшимъ Флавіаномъ.

Въ Ригу я прибылъ 29 сентября въ 10 час. утра. Представительное Рижское общество во главѣ съ Преосвященнымъ Агаѳангеломъ и великимъ множествомъ народа встрѣтило меня на вокзалѣ весьма почетно и сочувственно. Я тутъ же благодарилъ всѣхъ собравшихся встрѣтить меня и, по предложенію Преосвященнаго Агаѳангела, съ вокзала поѣхалъ въ каѳедральный соборъ. Очень пріятно и трогательно было для меня вступить въ дорогой для меня соборъ и вознести въ немъ молитву къ Богу. Все градское духовенство собралось въ соборъ и въ облаченіяхъ встрѣтило меня со славою. Каѳедральный протоіерей о. Владиміръ Плиссъ привѣтствовалъ меня сильною, трогательною рѣчью. Въ концѣ краткаго молитвословія, послѣ многолѣтія за Царствующій Домъ и Святѣйшій Синодъ, я произнесъ многолѣтіе Преосвященному Агаѳангелу, Епископу Рижскому и Митавскому, и всей Рижской паствѣ. Въ краткомъ словѣ своемъ я благодарилъ духовенство и собравшійся народъ за память, вниманіе и любовь ихъ ко мнѣ и за торжественную встрѣчу, молитвенно призвалъ на всѣхъ Божіе благословеніе и затѣмъ всѣхъ благословилъ. Изъ собора я отправился въ архіерейскій домъ. Преосвященный Агаѳангелъ предоставилъ въ мое пользованіе тѣ самыя комнаты, въ которыхъ я жилъ во время своего служенія въ Рижской епархіи.

На другой день (въ субботу 30 сентября) въ первый день юбилейнаго торжества (поминальный) я

служилъ паннихиду въ Петропавловской церкви, бывшемъ каѳедральномъ соборѣ—по почившимъ ревнителямъ о православіи въ Прибалтійскомъ краѣ, вмѣстѣ съ Преосвященнымъ Агаѳангеломъ и Преосвященнымъ Іоакимомъ, Епископомъ Гродненскимъ и Брестскимъ. Послѣдній служилъ литургію въ той же церкви. Храмъ наполняли по преимуществу учащіеся въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ и церковныхъ школахъ. Слово, приличное торжеству, говорилъ священникъ мѣстной Благовѣщенской церкви о. Георгій Вохрамѣевъ. Вечеромъ въ тотъ же день (суббота) я служилъ торжественное всенощное бдѣніе въ каѳедральномъ соборѣ со множествомъ священнослужителей; соборъ наполнялъ народъ въ великомъ множествѣ; послѣ всенощной, я долго благословлялъ жаждущихъ принять мое благословеніе. Многіе вслухъ заявляли радость о моемъ прибытіи въ Ригу.

1-го октября (воскресенье) былъ второй и главный день рижскаго церковнаго юбилейнаго торжества. Литургію служили въ каѳедральномъ соборѣ:—я, какъ предстоятель, Преосвященный Агаѳангелъ и Преосвященный Іоакимъ, съ 12-ю сослужащими—архимандритами, протоіереями, іереями и іеромонахами, при громадномъ стеченіи народа. Послѣ литургіи начался молебенъ, который послѣ прочтенія Евангелія продолжался при величественномъ крестномъ ходѣ изъ собора въ Петропавловскую церковь. Въ крестномъ ходу несли чудотворную икону Божіей Матери Умиленія, ежегодно приносимую въ это время въ Ригу изъ Псково-Печерскаго монастыря. По окончаніи молебна съ многолѣтіемъ въ Петропавловской церкви, Преосвященный Агаѳангелъ пошелъ обратно съ крестнымъ ходомъ въ соборъ, а я остался благословлять народъ. Послѣ богослуженія я посѣтилъ причтъ соборный—прежняго каѳедральнаго протоіерея Князева—85-лѣтняго старца, и настоящаго — протоіерея о. Владиміра Плисса, и ключаря, священника Николая Лейсмана.

Послѣдніе два—мои ученики по Петербургской духовной академіи.

Вечеромъ у Преосвященнаго Агаѳангела былъ обѣдъ на 25 лицъ *въ честь меня*. На обѣдъ собраны были лица преимущественно служившія при мнѣ, близкіе мои знакомые и друзья и родной братъ мой П. Дм. Брянцевъ, директоръ народныхъ училищъ Курляндской губерніи. Гостепріимный хозяинъ сказалъ мнѣ трогательную заздравицу; я душевно благодарилъ его. Трапеза была для меня трогательная.

Въ понедѣльникъ 2 октября въ 9 часовъ утра я проѣхалъ на архіерейскую дачу Эйхелбергъ, бывшее любимое мѣсто моего лѣтняго жительства,—осмотрѣть это мѣсто и полюбоваться растущимъ тамъ огромнымъ почти тысящелѣтнимъ дубомъ.—Возвращаясь съ дачи я заѣхалъ въ Свято-Троицкую женскую Общину, въ которой монахини устроили мнѣ скромную встрѣчу въ храмѣ. Я сказалъ имъ небольшое поученіе и начальницѣ, монахинѣ Екатеринѣ, далъ на общину свою лепту. Изъ общины я заѣхалъ къ почтенной статсъ-дамѣ М. Н. Мансуровой, матери устроительницъ общины—сестеръ Мансуровыхъ, а затѣмъ посѣтилъ духовное училище, въ которомъ благословилъ всѣхъ учениковъ и сказалъ имъ слово назиданія.

Съ часа дня—до 4 1/2 часовъ по полудни въ Русскомъ собраніи „Улей“ былъ торжественный актъ, устроенный въ честь пятидесятилѣтія Рижской епархіи. На актѣ прочитаны были: историческая записка о Рижской епархіи (ректоромъ семинаріи—протоіереемъ А. П. Аристовымъ), — рѣчь о православіи (каѳедральнымъ протоіереемъ о. Владиміромъ Игнатьевичемъ Плиссомъ) и архіерейскими пѣвчими пропѣты были концертъ и кантата въ честь праздника. Послѣ сего началось чтеніе привѣтственныхъ адресовъ, писемъ и телеграммъ. Эти привѣтствія началъ я своимъ привѣтомъ, каковой я не читалъ, но сказалъ на память—въ сокращеніи. Актъ закончился благодарностію Преосвященнаго Агаѳангела всѣмъ присутствовавшимъ на актѣ и пѣніемъ гимна „Боже Царя храни“...

Вотъ привѣтъ мой Рижской епархіи съ совершившимся пятидесятилѣтіемъ ея церковной жизни:

„Съ великою радостію, съ благодарнымъ чувствомъ къ Господу, и съ искреннимъ, вседушевнымъ благожеланіемъ привѣтствую я Рижскую епархію съ совершившимся пятидесятилѣтіемъ ея православно-церковной жизни.

Уже открытіе самостоятельной Рижской епархіи назадъ тому пятьдесятъ лѣтъ свидѣтельствовало о томъ, что православіе въ Прибалтійскомъ краѣ настолько утвердилось и число православныхъ настолько умножилось, что здѣсь понадобилась отдѣльная епархія съ надлежащею епархіальною властію и епархіальнымъ управленіемъ.

Долго-долго приходилось ждать отраднаго и утѣшительнаго явленія въ исторіи православной русской церкви—утвержденія въ семъ краѣ православія и открытія самостоятельной епархіи. А между тѣмъ православіе здѣсь старше старыхъ городовъ сего края—Риги, Юрьева, Ревеля, Якобштадта и др., — старше господствовавшаго здѣсь нѣкогда католичества, силою, огнемъ и мечемъ вытѣснявшаго и почти уничтожавшаго здѣсь православіе, — далеко старше протестантства, вытѣснившаго отсюда въ свою очередь католичество, и безмѣрно старше господствующаго здѣсь нынѣ лютеранства. — Послѣ или среди давняго и мрачнаго язычества, изъ людей, исповѣдовавшихъ христіанскую вѣру, православные христіане были здѣсь первые обитатели, а православная вѣра была старѣйшая; католичество и протестантство — позднѣйшія здѣсь вѣроисповѣданія; католическіе магнаты и ксендзы и протестантскіе бароны и пасторы — пришельцы сего края. Въ продолженіе многихъ вѣковъ много пронеслось бѣдъ и напастей, гоненій и мученій надъ православными сего края. Довольно вспомнить мученическую кончину св. священно-мученика Исидора и съ нимъ пострадавшихъ 72 православныхъ мучениковъ и мученицъ юрьевскихъ, На историческомъ горизонтѣ очень недавно загрѣло

здѣсь солнце для православія и для православныхъ. Открытіе Рижской епархіи еще не свидѣтельствовало о свободѣ и безпрепятственности исповѣданія здѣсь св. православной вѣры, но ясно говорило о возстановленіи, распространеніи и утвержденіи здѣсь православія.

Настоящее торжество празднованія пятидесятилѣтія существованія Рижской епархіи не есть увлеченіе нынѣшняго времени къ празднованію юбилеевъ, а дѣйствительно это такой трудный и важный періодъ времени въ жизни православной церкви въ семъ краѣ, за который слѣдуетъ вознести къ Господу благодарныя молитвы и вспомянуть въ заупокойной молитвѣ истинныхъ тружениковъ на православной нивѣ въ этотъ періодъ, уже отошедшихъ ко Господу.—Хотя открытіе и существованіе самостоятельной епархіи свидѣтельствуетъ объ устройствѣ мѣстной церкви; но какой трудный былъ первый пятидесятилѣтній періодъ жизни Рижской епархіи!... Сильно скорбѣли первые архипастыри Прибалтійской православной церкви изъ-за стѣсненій въ исповѣданіи православной вѣры, притѣсненій православныхъ и принужденій ихъ обращаться въ лютеранство. И самихъ архипастырей, какъ опасныхъ и вредныхъ лицъ для края, переселяли отсюда съ позоромъ и униженіемъ для православія, хотя съ честію и славою для нихъ. Тяжело вспоминать шестидесятые годы оканчивающагося столѣтія, когда православныхъ, если не огнемъ и мечемъ, то вервіемъ заставляли отрекаться отъ православія, стѣсняя ихъ всемѣрно въ семейномъ, земельномъ и хозяйственномъ отношеніяхъ. Тяжело было для православія и православныхъ управленіе Прибалтійскимъ краемъ во время генералъ-губернаторства князя Суворова. Не говоря о многомъ, довольно сказать, что трудно было пріобрѣсть кусокъ земли подъ построеніе православнаго храма и для церковнаго погоста. Перемѣнились обстоятельства, настало время болѣе или менѣе благопріятное для православія и православныхъ въ Прибалтійскомъ краѣ,

когда русское правительство обратило особое свое вниманіе на положеніе того и другихъ. Гоненія и притѣсненія православныхъ остались только подъ спудомъ. Желающіе принимать православіе могли принимать оное безбоязненно. Правительство стало отпускать большія деньги на построеніе православныхъ храмовъ. Время измѣнилось. Наступило сравнительно торжество православія. Ярко засвѣтило солнце для православныхъ и согрѣло ихъ въ славное и незабвенное царствованіе въ Бозѣ почившаго Императора Александра III, возлюбившаго Прибалтійскій край, какъ всю Россію, возродившаго и обновившаго оный; движеніе латышей и эстовъ въ православіе началось сотнями и тысячами (при Архіепископѣ Донатѣ); православные храмы стали воздвигаться десятками; а деньги на храмы, причтовые дома и православныя школы, по волѣ Царя-Миротворца, стали отпускаться изъ казны сотнями тысячъ. Это благодатное время для православія продолжается здѣсь и въ настоящее время—въ богохранимое царствованіе возлюбленнаго Монарха нашего Императора Николая II, свято сохраняющаго завѣты своего въ Бозѣ почившаго Родителя.

Обдумывая и оцѣнивая все то, что совершилось въ судьбѣ православной церкви въ Прибалтійскомъ краѣ во все время ея существованія здѣсь и въ частности въ прошедшее пятидесятилѣтіе, нельзя не вознести благодарныхъ молитвъ къ Господу за то, что среди волнъ житейскихъ, среди разнаго рода коварныхъ дѣйствій враговъ православія, при многоразличныхъ гоненіяхъ на православіе и притѣсненіяхъ православнымъ, Онъ сохранилъ въ прибалтійскомъ краѣ св. православную вѣру Христову, — за то, что во́время воздвигалъ благопотребныхъ мужей на защиту православія и на благую и полезную дѣятельность для воздѣланія православной нивы Христовой, — за то, что изъ борьбы и страданій вывелъ православіе и православныхъ, если не на тучныя, то на злачныя пажити, если не на степень господствующаго здѣсь вѣроиспо-

вѣданія, то на степень свободы и безопасности,—и за то, наконецъ, что обратилъ вниманіе правительства на бѣдственное положеніе православія и православныхъ и на нужды православной церкви и открылъ сердце Царево, изъ котораго полился обильный источникъ щедротъ и милостей къ благоустроенію здѣсь церкви православной и образованію православнаго народа въ духѣ православной вѣры и благочестія.

Возблагодаривши Господа за Его великія благодѣянія православной церкви въ прибалтійскомъ краѣ, нельзя не вознести молитвы къ Нему объ упокоеніи въ селеніяхъ праведныхъ тѣхъ лицъ, которыя принесли пользу православной церкви и потрудились въ семъ краѣ на благо православія и уже отошли ко Господу. Да упокоитъ Господь Богъ въ селеніяхъ праведныхъ въ Бозѣ почившихъ Благочестивѣйшихъ Государей нашихъ Императоровъ Николая I. Александра II и Александра III, въ Бозѣ почившихъ Рижскихъ архипастырей: митрополита Платона, архіепископовъ: Иринарха, Филарета и Доната, и епископовъ: Веніамина, Серафима и Филарета II, со многими почившими протоіереями и іереями, а равнымъ образомъ—Царскихъ помощниковъ и мѣстныхъ дѣятелей, потрудившихся на благо православія и на пользу православныхъ, въ Бозѣ почившихъ—Николая Авксентьевича Монасеина, князя Сергія Владиміровича Шаховскаго, Михаила Николаевича Капустина, Николая Алексѣевича Лавровскаго, Георгія Самарина, Чешихина и мн. др.

Прожитъ трудный—многовѣковый періодъ жизни православной церкви въ Прибалтійскомъ краѣ; православная вѣра не только сохранилась неповрежденною здѣсь, но даже явила она цѣлый сонмъ святыхъ мучениковъ, Богомъ прославленныхъ за подвиги для православія; прожитъ первый пятидесятилѣтній періодъ жизни православной Рижской епархіи, въ продолженіе котораго православная церковь здѣсь благоустроилась, православіе укрѣпилось и распространилось, а св. кресты на православныхъ храмахъ засіяли по всему Прибал-

тійскому краю. Теперь остается молить Господа, да подастъ Онъ благопоспѣшеніе и благоденственное и мирное житіе св. православной церкви въ Прибалтійскомъ краѣ и сохранитъ ее непоколебимою до скончанія вѣка. Да сохранитъ Господь на многія лѣта возлюбленнаго раба своего Благочестивѣйшаго Государя нашего Императора Николая Александровича, по примѣру Своего въ Бозѣ почившаго Родителя продолжающаго царственныя заботы свои о развитіи и благоустройствѣ православной церкви въ семъ краѣ и храмовъ ея. Да поможетъ Господь Богъ во здравіи и благоденствіи съ добрымъ успѣхомъ трудиться на нивѣ Христовой пастырямъ Рижской церкви во главѣ съ своимъ Архипастыремъ и всѣмъ прочимъ здѣшнимъ добрымъ и благонадежнымъ дѣятелямъ, и всѣмъ православнымъ жителямъ Прибалтійскаго края да подастъ Господь здравіе и спасеніе и мирное житіе.

Дорогая и близкая моему сердцу Рижская епархія, нынѣ празднующая пятидесятилѣтіе своего существованія, приметъ отъ меня сіе искренне-благожелательное привѣтствіе. Отъ всей души съ глубокою молитвою о ея дальнѣйшемъ житіи—благоденствіи и процвѣтаніи—благословляю ее иконою Казанской Божіей Матери".

Послѣ акта въ тотъ же день — 2 октября и въ томъ же залѣ „Улья" былъ торжественный юбилейный обѣдъ, на которомъ участвовало до 200 лицъ. Обѣдъ продолжался съ 7 до 11 часовъ вечера и былъ весьма оживленный. Вмѣсто заздравицъ-тостовъ протодіаконъ произнесъ шесть многолѣтій. Затѣмъ начались рѣчи и заздравицы—по желанію. Въ этихъ заздравицахъ помянуто было многое изъ исторіи православія въ Прибалтійскомъ краѣ. Любо, трогательно, поучительно и радостно было слушать эти рѣчи. Правда историческая здѣсь выражалась безъ стѣсненія. Отъ этой трапезы, несомнѣнно, гости возвратились исполненные высокаго утѣшенія и довольства.

3-е октября былъ послѣдній день моего пребыванія въ Ригѣ. Утромъ въ этотъ день я посѣтилъ Рижскую духовную семинарію: въ семинарскомъ храмѣ преподалъ ученикамъ назиданіе и всѣхъ благословилъ.

Въ 4 часа дня у Преосвященнаго Агаѳангела былъ обѣдъ для благочинныхъ; и на ономъ я былъ главнымъ гостемъ. Хозяинъ и его сотрудники выразили мнѣ любовь и благодарность за мое бывшее служеніе въ Рижской епархіи и за прибытіе на 50-лѣтній юбилей ея.

Въ 6 часовъ вечера я отправился на вокзалъ; проводить меня собралось опять великое множество рижанъ, чѣмъ былъ я глубоко тронутъ. Все видѣнное, слышанное и пережитое мною, конечно, никогда не повторится; да и подобное сему едва ли когда придется еще испытать въ такой силѣ..... Благодареніе Господу, что даровалъ мнѣ побывать въ Ригѣ на 50-лѣтнемъ юбилейномъ торжествѣ Рижской епархіи.

На обратномъ пути я пробылъ въ Петербургѣ два дня—4-го и 5-го октября; послалъ отсюда привѣтственную телеграмму моей Казанской паствѣ съ великимъ праздникомъ памяти святителей казанскихъ Гурія и Варсонофія; былъ у Высокопреосвященнѣйшаго Митрополита Антонія, у Оберъ-Прокурора Св. Синода, у Высокопреосвященнаго Экзарха Грузіи Флавіана и другихъ высокопоставленныхъ лицъ. Проѣздомъ чрезъ Москву я посѣтилъ Высокопреосвященнѣйшаго Митрополита Владиміра и кушалъ у него хлѣбъ-соль. — Въ Казань я возвратился вполнѣ благополучно 8 октября въ 10 часовъ утра.

Не могу не замѣтить, что такого рода путешествіе, какое совершилъ я въ настоящій разъ, при полномъ благополучіи въ пути и при тѣхъ духовныхъ и душевныхъ утѣшеніяхъ, каковыя я встрѣтилъ и испыталъ въ Ригѣ и во время свиданій въ Петербургѣ и Москвѣ съ Митрополитами и Оберъ-Прокуроромъ Св. Синода, производитъ вліяніе величайшее: оживляющее, укрѣпляющее и побуждающее къ дальнѣйшей неослабной дѣятельности.

ВНѢШНІЙ ВИДЪ

ВЕТХОЗАВѢТНАГО ТЕКСТА.

1) Матеріалъ и способъ еврейскаго письма.

Ветхозавѣтныя книги написаны были на еврейскомъ языкѣ, которымъ евреи говорили въ періодъ ихъ появленія. Нельзя воспроизвести съ точностію общій внѣшній видъ ветхозавѣтнаго текста въ подлинныхъ автографическихъ спискахъ ветхозавѣтныхъ книгъ, такъ какъ до нашего времени не сохранилось ни одного автографа. По аналогіи съ другими письменными памятниками болѣе поздняго времени евреевъ и другихъ народовъ, можно указать слѣдующія отличительныя черты автографическаго и вообще древнѣйшаго еврейскаго ветхозавѣтнаго текста. Всѣ книги были писаны сплошнымъ письмомъ, безъ раздѣленія словъ, безъ заглавныхъ буквъ, сирофиникійскимъ алфавитомъ, безъ гласныхъ буквъ и знаковъ, безъ знаковъ препинанія.

На чемъ писались ветхозавѣтныя книги? По библейскимъ свидѣтельствамъ можно думать, что у евреевъ употреблялся различный матеріалъ для письма. Нѣкоторыя особенно важныя изреченія и постановленія закона вырѣзывались на камняхъ (Исх. 31, 18. Втор. 27, 1—9. Іис. Нав. 8, 32. Іов. 19, 24). Вырѣзанныя на камняхъ слова могли долго не стереться и остаться надежнымъ памятникомъ событія. Этотъ обычай сохранился и донынѣ у цивилизованныхъ народовъ. Также вырѣзывали еще болѣе краткія изреченія на

металлѣ: на золотыхъ дощечкахъ кидара первосвященника (Исх. 28, 36) и на мѣдныхъ листахъ (1 Мак. 8, 22). Въ рѣдкихъ случаяхъ дѣлали вырѣзки на деревѣ—на жезлѣ Аарона и др. (Чис. 17 гл. Іез. 37, 16). Чаще употреблялись надписи на деревянныхъ табличкахъ (Ис. 8, 1. Іез. 37, 16). Но изъ тѣхъ же библейскихъ свидѣтельствъ видно, что на этомъ матеріалѣ дѣлались и вырѣзывались небольшія изреченія. Никто не можетъ думать, чтобы цѣлыя ветхозавѣтныя книги вырѣзывались на деревѣ, металлѣ или камнѣ.

Болѣе естественно предположеніе, что многія ветхозавѣтныя книги первоначально писались на такъ называемомъ пергаментѣ или обдѣланной кожѣ. По свидѣтельству историковъ, въ Азіи съ древняго времени употреблялся для письма пергаментъ. По Геродоту, у финикійцевъ употреблялась кожа для письма и отъ нихъ этотъ матеріалъ письма перешелъ къ грекамъ. Это письмо, говоритъ Геродотъ, было древняго происхожденія—ἀπὸ τοῦ παλαιοῦ и употребительно въ Малой Азіи (v. 58). По свидѣтельству Діодора, въ Персіи, у киприйцевъ и лакедемонянъ употреблялись для письма кожи. Плиній приписываетъ изобрѣтеніе пергамента Евмену 2-му, царю пергамскому (197—150 гг. до Р. Хр.), но невѣрно, потому что онъ гораздо ранѣе употреблялся въ Персіи и Іоніи (Геродотъ V, 196).

Очень возможно, что евреи воспользовались этимъ удобнымъ и прочнымъ матеріаломъ. Еврейское слово סֵפֶר книга—отъ гл. סָפַר стричь, брить, снимать волоса (особ. въ сирскомъ языкѣ съ такимъ значеніемъ употребляется этотъ глаголъ и отъ него производное מספר—бритва),—означаетъ очищенный отъ волосъ матеріалъ, т. е. кожу. По закону Чис. 5, 23 священникъ долженъ написать клятву обвиняемой въ прелюбодѣяніи жены и изгладить ее въ водѣ обличенія. Этотъ законъ можно было исполнить, если писать слова на кожѣ, не портившейся отъ воды, чернилами, которыя могли разойтись въ водѣ.

Кромѣ столь прочнаго матеріала у евреевъ употреблялся и болѣе слабый—папирусъ или листья египетскаго тростника. Если онъ былъ болѣе слабъ, то и болѣе легокъ для переноски и храненія. Изъ Іер. 36, 23 видно, что свитки книжные могли легко горѣть на жаровнѣ. Пергаментъ, конечно, не могъ такъ горѣть, а папирусъ могъ. Папирусъ былъ очень употребителенъ въ древнемъ мірѣ у финикіянъ, египтянъ, римлянъ и др. Но употребительный у вавилонянъ и ассирійцевъ матеріалъ — глиняныя таблички—въ Библіи неизвѣстенъ. Въ египетскихъ саркофагахъ находятъ полотняные свитки съ іероглифами. Можетъ быть и у евреевъ употреблялось полотно для письма.

Листы пергамента, папируса или полотна свертывались на скалку и назывались свитками (Пс. 39, 6). И доселѣ у евреевъ употребляются пергаментные и папирусные свитки, особенно въ синагогахъ. При употребленіи описываемыхъ свитковъ, для прочтенія написаннаго нужно не „раскрывать книгу“, какъ у насъ, а „развертывать“ свитокъ (Ис. 37, 14. Іер. 2, 9), и по прочтеніи не „закрывать“, а „свертывать его“ (Ис. 34, 4. Апок. 6. 14). Писаніе производилось разнымъ способомъ. На камняхъ и металлахъ вырѣзывали надписи желѣзнымъ рѣзцомъ (Іов. 19, 24. Іер. 17, 1); на табличкахъ писали грифелемъ; на пергаментѣ, папирусѣ и полотнѣ кисточкой или тростниковой палочкой (Пс. 44, 2). Таблички для письма натирались воскомъ, камни и металлъ обдѣлывались и полировались, а для кожи и папируса употреблялись чернила (Чис. 5, 23. Іер. 36, 18). Писцы весь свой матеріалъ носили въ особомъ ящикѣ (Іез. 9, 3–5).

Текстъ на свиткахъ писался на одной лишь сторонѣ каждаго листа, раздѣлялся на нѣсколько колоннъ или столбцовъ, пересѣкаемыхъ перпендикулярно или горизонтально особо украшенными, на подобіе дверей, чертами (еврейск. דלות—Іер. 36, 23).

Можно думать, что въ 3-мъ вѣкѣ до Р. Хр. употреблялся уже исключительно папирусъ, потому что

LXX толковниковъ евр. סֵפֶר и מְגִלָּה переводятъ: χαρτίον, βιβλίον, означающими папирусный свитокъ. Въ синагогахъ же всегда употреблялся пергаментъ, и LXX толковникамъ, по Флавію, изъ Іерусалима данъ былъ законъ, писанный на пергаментѣ золотыми буквами. По талмуду онъ долженъ приготовляться изъ кожи чистыхъ животныхъ (Ier. Meg. 71, d.). Нѣкоторые ученые (*Buhl.* Kanon... 198—9 ss.) настаиваютъ на томъ положеніи, что въ довольно давнее время у евреевъ свящ. списки собирались въ формѣ кодексовъ, въ коихъ отдѣльные свитки соединялись въ одинъ корешокъ и одну книгу (Baba Batra 13, b. Лук. 4, 17—20). Отсюда дается основаніе для установленія твердаго предѣла въ составѣ каноническихъ книгъ, „не прибавляемыхъ и не убавляемыхъ". Вавилонскій списокъ пророковъ имѣетъ форму кодекса.

2) Исторія еврейскаго алфавита [1]).

Нынѣ употребительный у евреевъ алфавитъ называется квадратнымъ, такъ какъ буквы его имѣютъ квадратную форму. Всѣ сохранившіяся еврейскія рукописи свящ. текста писаны этимъ алфавитомъ. Но въ настоящее время никто не сомнѣвается въ томъ, что во время написанія ветхозавѣтныхъ книгъ у евреевъ употреблялся другой алфавитъ. Раввины 2 и 3 вв. по

---

[1]) Исторія еврейскаго алфавита излагается нами по слѣдующимъ сочиненіямъ: *Hupfeld.* Beleuchtung dunkeln Stellen d. alttestam. Textgeschichte. Studien und Kritik. 1830 г. 256—301 ss. *Loisy.* Histoire critique du texte et versions de la Bible. 56—95 pp. *Buhl.* Kanon und Text des alt. Testaments. 1891 г. Въ русской литературѣ: *Хвольсонъ* „Краткая исторія священнаго ветхозавѣтнаго текста и переводовъ". Христ. Чт. 1874, 1. (Только начало обширнаго изслѣдованія). Ученая древняя и новая литература, а также палеографическія свѣдѣнія о еврейскомъ письмѣ и алфавитѣ изложены въ послѣднее время въ сочиненіи: *Steinschneider.* Vorlesungen über die Künde Hebräeischen Handschriften. Leipz. 1897. 17—36 ss.

Р. Хр., Юлій Африканскій, Оригенъ и Іеронимъ свидѣтельствуютъ, что въ прежнее время у евреевъ употреблялся иной алфавитъ. Древній алфавитъ у евреевъ назывался כתב עברי письмо еврейское, въ отличіе отъ новаго, называемаго ассирійскимъ — כתב אשורית; по формѣ древнее письмо называется רעץ или דעץ—неправильное, „разорванное“, въ отличіе отъ новаго, называемаго כתב מרבע—квадратное письмо (Iadaim. IV, 5. Sanhedrin. fol. 21—22. Hier. Meg. fol. 71, 6. Оригенъ Hexapl. 1, 86 р. Іеронимъ. Prol. gal.).

Каковъ былъ древній еврейскій алфавитъ, когда онъ вышелъ изъ употребленія и когда былъ введенъ квадратный алфавитъ? На всѣ указанные вопросы можно давать отвѣты на основаніи памятниковъ.

Древнѣйшимъ памятникомъ, въ которомъ сохранился древній алфавитъ, употреблявшійся у всѣхъ западныхъ семитовъ и евреевъ, считается памятникъ моавитскаго царя Месы, ок. 9-го в. до Р. Хр. Всѣ надписи другихъ памятниковъ имѣютъ алфавитъ, сходный съ алфавитомъ Месы. Такъ, открытая въ 1880 г. Силоамская надпись, современная Езекіи (8-го в. до Р. Хр.), печати еврейскія, ок. 8 и 7 вв. до Р. Хр., малыя еврейскія печати болѣе поздняго происхожденія, съ 5-го в. до Р. Хр. по 135 г. по Р. Хр., короткія надгробныя надписи и монеты еврейскія того же времени имѣютъ алфавитъ, сходный съ алфавитомъ Месы.

Алфавитъ всѣхъ указанныхъ памятниковъ сходенъ съ финикійскимъ алфавитомъ, сохранившимся въ надписяхъ на финикійскихъ монетахъ и камняхъ, на саркофагѣ Эсмунацара, финикійскаго царя, и несомнѣнно составляетъ тотъ древнееврейскій алфавитъ, о которомъ сохранили воспоминаніе раввины и христіанскіе писатели 2 и 3 вв. по Р. Хр. Съ этимъ алфавитомъ сходенъ алфавитъ самарянскаго Пятокнижія, а это подтверждаетъ его сходство съ древнимъ священнымъ алфавитомъ, такъ какъ, по свидѣтельству Іеронима и Оригена, прежній алфавитъ еврейскій сохранился у Сама-

рянъ (Origen. com. in Ezechiel. 9, 4). Раввины талмуда, не смотря на свое нерасположеніе къ Самарянамъ, самарянскій алфавитъ называли древнимъ, бывшимъ до Ездры. Согласно свято-отеческому свидѣтельству, во всѣхъ этихъ памятникахъ и самарянскомъ Пятокнижіи буква тавъ имѣетъ форму креста: ☓.

У восточныхъ семитовъ - арамеевъ употреблялся, какъ видно изъ сохранившихся памятниковъ, сначала алфавитъ общій съ западными семитами, потомъ онъ сталъ значительно видоизмѣняться. Видоизмѣненіе его замѣтно на памятникѣ Карпентры и на восьми отрывкахъ изъ папируса, относящихся ко времени Птоломеевъ, изъ коихъ три папируса принадлежатъ египетскимъ іудеямъ. Къ его же памятникамъ принадлежатъ надписи, открытыя Лейярдомъ въ Ниневіи въ украшеніяхъ дворца изъ времени Салманассара, Саргона и Сеннахерима. Здѣсь виденъ переходъ отъ алфавита Месы къ квадратному. Нѣкоторые папирусы съ этимъ алфавитомъ относятся къ эпохѣ персидскаго владычества, содержатъ имя Ксеркса и современны Ездрѣ. Можетъ быть этимъ алфавитомъ евреи пользовались въ сношеніяхъ съ персидскими царями. Алфавитъ этихъ памятниковъ называется арамейско - египетскимъ. Изъ него произошелъ пальмирскій алфавитъ. Пальмирскій алфавитъ почти тождественъ съ нынѣшнимъ квадратнымъ и Вогюе считаетъ его „элегантнымъ квадратнымъ письмомъ“ [1]). Это—послѣднія ступени арамейскаго алфавита на пути преобразованія древне еврейскаго и общесемитическаго алфавита въ квадратный. Участіе въ такомъ преобразованіи арамейскаго алфавита подтверждается тѣмъ, что еврейскій языкъ сначала былъ измѣняемъ, а потомъ и совсѣмъ вытѣсненъ у евреевъ по возвращеніи изъ вавилонскаго плѣна арамейскимъ языкомъ. Арамейскій языкъ былъ оффиціальнымъ языкомъ

---

[1]) Это алфавиты монументальные, но одновременно съ ними употреблялись скорописные, напр. сирійское письмо, набатейское и синайское.

евреевъ въ сношеніи съ персидскимъ правительствомъ (1 Езд. 4, 7). Многія части даже священныхъ ветхозавѣтныхъ книгъ написаны арамейскимъ языкомъ. Въ талмудѣ замѣчается, что при Ездрѣ введено ассирійское письмо и арамейскій языкъ (Sanhedrin. fol. 21).

Преобразованіе древне-еврейскаго алфавита въ квадратный могло совершиться естественнымъ путемъ. Напрасно талмудисты утверждали, что Ездра принесъ изъ Вавилона квадратный алфавитъ и сразу замѣнилъ имъ древне-еврейскій алфавитъ. Какъ видно вообще изъ исторіи алфавитовъ, перемѣна ихъ совершается не такъ быстро и не единичными личностями, а естественнымъ и потому медленнымъ путемъ. Наблюденія надъ измѣненіями алфавитовъ приводятъ къ признанію двухъ факторовъ измѣненій: скорописи и каллиграфіи. Подъ вліяніемъ желанія скорѣе и больше писать рукописи, алфавиты упрощаются въ начертаніи буквъ. Подъ вліяніемъ желанія красиво писать рукописи, начертанія буквъ пріобрѣтаютъ изящный видъ. Изъ потребностей скорописи, неправильность и извилины въ буквахъ, оконечности и витіеватости, надъ которыми изощряются переписчики, хотя не придавая тѣмъ письму особой красоты, постепенно исчезаютъ, и буквы т. о. принимаютъ видъ болѣе прямыхъ линій, могутъ близко соединяться однѣ съ другими и тѣмъ ускорять процессъ письма. Подъ вліяніемъ каллиграфіи, буквы пріобрѣтаютъ строгую соразмѣрность въ расположеніи отдѣльныхъ своихъ частей и измѣняются по вкусу того или другого народа. Не вдаваясь въ исторію другихъ алфавитовъ, можемъ замѣтить въ русскомъ алфавитѣ, въ сравненіи съ славянскимъ, особенно древнимъ рукописнымъ, преимущество въ скорости и красотѣ письма.

Примѣняя эти общія положенія къ исторіи еврейскаго алфавита, можемъ согласиться, что и здѣсь измѣненія происходили подъ вліяніемъ тѣхъ же законовъ скорописи и каллиграфіи. Такъ, древне-еврейскій алфавитъ имѣетъ буквы, состоящія изъ извилинъ, непрямыхъ линій, съ извилистыми оконечностями, неудобно

соединяющіяся между собою: ихъ совершенно невозможно писать однимъ почеркомъ и близко соединять другъ съ другомъ; въ расположеніи своихъ частей онѣ не имѣютъ симметріи и изящества [1]). Напротивъ, квадратный алфавитъ имѣетъ буквы, соотвѣтствующія потребностямъ скорописи и каллиграфіи. Буквы квадратнаго алфавита состоятъ изъ прямыхъ линій, мало имѣютъ въ оконечностяхъ завитковъ и извилинъ, близко одна съ другой могутъ писаться; окончаніе одной примыкаетъ къ началу слѣдующей буквы. Самое названіе этого алфавита, принятое у евреевъ: מרבע—квадратный, показываетъ, что буквы его имѣютъ симметрію и гармонію своихъ частей и отличаются изяществомъ. Изъ талмуда видно, что евреи заботились объ изящности письма квадратнаго,—много было выработано у нихъ правилъ для „совершеннаго“ письма. Квадратный алфавитъ, вслѣдствіе прямолинейности буквъ, давалъ возможность раввинамъ опредѣлять пространство для начертанія и раздѣленія словъ. Еврейскія книги, писанныя (и въ особенности печатныя) квадратнымъ алфавитомъ, производятъ своимъ изяществомъ пріятное впечатлѣніе на всякаго читателя [2]).

Когда и кѣмъ былъ введенъ въ употребленіе квадратный алфавитъ?—Какъ выше было замѣчено, іудейское талмудическое преданіе (Sanhedrin. fol. 21—22. Hier. Meg. 71, 6), Оригенъ (Hexapl. 1, 86 p. ed. Montfauc.), Іеронимъ (Prol. gal.), пріурочивали это событіе къ личности заключителя канона, свящ. Ездры, будто принесшаго изъ Вавилона весь алфавитъ и замѣнившаго имъ древній алфавитъ. Это мнѣніе въ 17 столѣтіи было поддержано знаменитымъ филологомъ и кри-

---

[1]) Всѣ виды древне-еврейскаго и сродныхъ ему алфавитовъ помѣщены въ русскомъ переводѣ грамматики Гезеніуса. Наши соображенія легко здѣсь провѣрить.

[2]) Подробныя доказательства вліянія каллиграфіи и тахиграфіи на судьбу еврейскаго алфавита см. у *Гупфельда*. Studien und Kritik. 1830, 250—79.

тикомъ библейскаго текста Буксторфомъ. По его предположенію, со времени Ездры квадратный алфавитъ постоянно употреблялся въ рукописяхъ религіознаго характера, а въ сочиненіяхъ свѣтскаго характера уступалъ мѣсто древнему алфавиту. Въ 60-хъ годахъ нынѣшняго столѣтія тоже предположеніе было поддержано Блеккомъ. Онъ полагалъ, что ветхозавѣтныя книги, написанныя послѣ вавилонскаго плѣна, въ автографахъ уже писались квадратнымъ алфавитомъ. Въ подтвержденіе онъ приводилъ также свидѣтельства Оригена и Іеронима, что до плѣна у евреевъ употреблялся древній алфавитъ, а Ездра ввелъ новый, квадратный, алфавитъ. Но болѣе справедливо другое предположеніе библеистовъ, что всѣ ветхозавѣтныя каноническія книги, доплѣннаго и послѣплѣннаго происхожденія, были первоначально писаны древнимъ алфавитомъ. Такъ, варіанты въ послѣ-плѣнныхъ книгахъ сравнительно съ доплѣнными объясняются смѣшеніемъ сходныхъ по начертанію буквъ древняго алфавита. Напр. городъ, названный въ 1 Парал. 6, 59 (по рус. 41) Асанъ, въ кн. Іис. Нав. 21, 16, называется Аинъ. Это различіе объясняютъ ошибкою переписчика, смѣшавшаго буквы шинъ и аинъ, по начертанію сходныя въ древнемъ еврейскомъ алфавитѣ. Еще: въ 1 Пар. 18, 16 писецъ Давида называется Суса, а во 2 Цар. 8, 17—Серай. Разночтеніе, думаютъ, произошло отъ смѣшенія буквъ шинъ и решъ, по начертанію сходныхъ въ древне-еврейскомъ алфавитѣ. Сравн. 1 Пар. 11, 34—Хасанъ и 2 Цар. 23, 32—Асанъ и др. Что касается приводимыхъ Блеккомъ свидѣтельствъ Оригена и Іеронима, то они основывались на раввинскомъ талмудическомъ преданіи, безусловная справедливость коего ни Блеккомъ, ни другими учеными не принимается на вѣру. Раввины говорили напр., что Моисей раздѣлилъ Пятокнижіе на параши и фесукимъ, но съ этимъ сказаніемъ никто конечно не согласится. Талмудическое преданіе можно принять въ слѣдующемъ смыслѣ: можетъ быть Ездра принесъ употребительное въ Вавилонѣ арамейское пись-

мо (хотя не чисто квадратное, но близкое къ нему) и постепенно оно стало входить въ свящ. кодексы. Самаряне же оставались вѣрны прежнему письму; въ свѣтскихъ іудейскихъ памятникахъ оставалось также прежнее или смѣшанное письмо.

Первое свидѣтельство объ употребленіи квадратнаго алфавита находится въ переводѣ LXX толковниковъ. Варіанты этого перевода сравнительно съ еврейскимъ текстомъ преимущественно, если не исключительно, объясняются тѣмъ, что у переводчиковъ былъ текстъ писанный квадратнымъ алфавитомъ. Смѣшеніе буквъ, сходныхъ по начертанію въ квадратномъ алфавитѣ, нерѣдко объясняетъ происхожденіе варіантовъ этого перевода. Напр.: 1 Цар. 1, 9—אכלה - ѣсть её, переводится—*το φαγεῖν αὐτὸς*, — ѣсть ихъ, какъ бы читалось—אכלם, такъ какъ буквы мемъ и га (ם и ה) сходны въ квадратномъ алфавитѣ. Блаженный Іеронимъ передаетъ, что современные ему христіане по ошибкѣ читали въ переводѣ LXX имя Божіе Іегова, написанное еврейскими буквами יהוה, греческимъ словомъ *πιπι*. Очевидно, въ греческихъ рукописяхъ употреблялся квадратный алфавитъ. Но съ другой стороны, многіе варіанты объясняются только по предположенію, что у переводчиковъ были рукописи и древняго сиро-финикійскаго алфавита, а потому не лишено значенія соображеніе Люази, что нѣкоторыя рукописи у переводчиковъ писаны были древнимъ, другія новымъ алфавитомъ [1]).

Другіе древніе переводы: таргумы, пешито, Акилы, Симмаха и Ѳеодотіона также своими разночтеніями доказываютъ употребленіе квадратнаго алфавита.

---

[1]) *Loisy*. l. c. 103. Примѣры варіантовъ перевода LXX и объясненіе ихъ изъ разныхъ еврейскихъ алфавитовъ приводятся въ обиліи у *Reinke*: Beiträge zur Erklärung d. alt. Testaments. 7 Band. 241—303. ss. 1866. *А. Олесницкій*. Книга Притчей. Кіевъ 1884 г. 134—137 стр.

На основаніи изреченія Іисуса Христа: *йота едина или черта едина не прейдетъ отъ закона, дондеже вся будутъ* (Мѳ. 5, 18), можно заключать, что при Іисусѣ Христѣ употреблялся у евреевъ въ священныхъ книгахъ исключительно квадратный алфавитъ, такъ какъ въ этомъ алфавитѣ йота есть малѣйшая буква по величинѣ.

Такимъ образомъ, на основаніи древнихъ памятниковъ, можно полагать, что квадратный алфавитъ вошелъ въ общее употребленіе у евреевъ въ періодъ времени съ IV вѣка до Р. Хр. до послѣдняго вѣка предъ Р. Хр. включительно. Въ параллель съ новымъ, какъ бы церковнымъ, принятымъ у послѣдователей Ездры, алфавитомъ употреблялся и древній, смѣшанный алфавитъ, напр. на памятникѣ Аракъ-эль-Емиръ къ востоку отъ Іордана (отъ 176 г. до Р. Хр.); на памятникахъ Бенэ-Гезиръ, Кефръ-Береимъ (130 г. по Р. Хр.) и на монетахъ того же времени встрѣчаются буквы древняго и новаго алфавита. Но въ синагогальныхъ памятникахъ и на могильныхъ памятникахъ священниковъ употреблялся квадратный алфавитъ. Такъ, талмудическое преданіе справедливо, что въ школахъ Ездры введенъ квадратный алфавитъ (ср. *Buhl.* Kanon... 203—204 ss.).

Опредѣленныхъ лицъ, вводившихъ новый алфавитъ, кромѣ Ездры, іудейское преданіе не указываетъ и нельзя указать, и въ алфавитахъ вообще измѣненія совершаются не отдѣльными лицами, а постепенно всею пишущею массою народа. Языкъ и алфавитъ суть достояніе не отдѣльныхъ лицъ, а цѣлаго народа. Но согласно свидѣтельству іудейскаго и христіанскаго преданія, какъ выше сказано, нельзя не придавать нѣкотораго значенія участію въ этомъ священника Ездры.

Послѣ введенія въ общее употребленіе, квадратный алфавитъ не подвергался существеннымъ измѣненіямъ. Древнія еврейскія рукописи, нынѣ извѣстныя, всѣ писаны квадратнымъ алфавитомъ, мало отличнымъ отъ употребительнаго нынѣ алфавита. Въ нѣкоторыхъ

средневѣковыхъ рукописяхъ онъ только отличается размѣромъ буквъ, принимаетъ скорописный и курсивный видъ. Не въ алфавитѣ, а скорѣе въ почеркѣ и тонѣ письма есть нѣкоторыя разности въ еврейскихъ рукописяхъ: нѣмецкихъ и польскихъ съ одной стороны, и испанскихъ и восточныхъ съ другой.

Что касается происхожденія особой формы буквъ увеличенныхъ (majusculae), уменьшенныхъ (minusculae), приподнятыхъ (suspensae), то время его неизвѣстно. Въ трактатахъ талмуда (Kidduschin 66, Sopherin IX) онѣ упоминаются. Стало быть въ 3—6 вв. онѣ уже были. И особой формы конечныя буквы (цаде, кафъ, мемъ и др.) также являются, какъ твердо принятыя, въ талмудѣ и очевидно введены задолго до талмудистовъ (Sab. 104. Sanh. 94^a, 98^b. Menachot—f. 29).

Общій критико-текстуальный выводъ изъ исторіи еврейскаго алфавита долженъ быть тотъ, что постепенное и медленное преобразованіе еврейскаго алфавита гарантировало неизмѣнность священнаго текста при измѣненіи алфавита.

П. Юнгеровъ.

ХРИСТІАНСКОЕ ДРУЖЕСТВО.

(Слово въ день св. Апостола Іоанна Богослова).

Вы друзи Мои есте, аще творите, елика Азъ заповѣдаю вамъ (Іоан. 15, 14).

Такъ говорилъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ Своимъ ученикамъ и апостоламъ. И ничего не было величественнѣе и утѣшительнѣе слышать отъ своего божественнаго Учителя Его апостоламъ, какъ эти глубоко трогательныя слова: *Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповѣдую вамъ.* Всѣ избранные Господомъ апостолы были ближайшими Его учениками, на которыхъ Онъ изливалъ особенную Свою любовь, не исключая и Іуды Искаріотскаго, который послѣ отпалъ отъ сего святѣйшаго общества и сдѣлался добровольно предателемъ своего Господа. Но преимущественнымъ, дружескимъ довѣріемъ и расположеніемъ Господа пользовался предъ всѣми Его учениками прославляемый нынѣ св. Церковью возлюбленный Апостолъ Іоаннъ Богословъ, присный другъ Христовъ. Вотъ высочайшій образецъ истинной христіанской дружбы, а вмѣстѣ съ тѣмъ и достойный предметъ настоящаго слова.

Человѣкъ естественно сближается съ тѣми лицами, которыя болѣе сходятся съ нимъ въ мысляхъ, чувствованіяхъ и желаніяхъ; такимъ лицамъ человѣкъ чаще повѣряетъ все, что есть у него на душѣ, въ надеждѣ найти себѣ искреннее сочувствіе, добрый совѣтъ, а

при случаѣ — и нужную помощь. Такъ устроивается между извѣстными лицами тѣсный духовный союзъ, переходящій въ дружбу между ними. Примѣры подобной дружбы между людьми мы часто можемъ видѣть сами, а равно нерѣдко можемъ видѣть и непрочность таковой дружбы, когда она основывается только на естественномъ расположеніи и влеченіи лицъ между собой. Есть друзья, которые усердствуютъ намъ во дни нашего благополучія и покидаютъ насъ во дни нашего несчастія; есть друзья, которые переходятъ даже во враговъ нашихъ и бываютъ виновниками нашего безславія. Поэтому еще ветхозавѣтный мудрецъ сынъ Сираховъ совѣтовалъ: *Если хочешь пріобрѣсть друга, пріобрѣтай его по испытаніи и не скоро ввѣряйся ему* (14, 7). При выборѣ себѣ друзей, особенно юношамъ нужно быть осмотрительнымъ, чтобы этотъ выборъ не палъ на лицъ ненадежныхъ, на такихъ, отъ которыхъ можетъ быть вредъ въ нравственномъ отношеніи. Премудрый Соломонъ говорилъ: *обращающійся съ мудрыми будетъ мудръ: а кто держится съ глупыми, развратится* (Притч. 13, 21). *Худыя сообщества*, говоритъ Апостолъ Павелъ, *развращаютъ добрые нравы* (1 Кор. 15, 33). Если Апостолъ заповѣдуетъ избѣгать дурныхъ сообществъ въ обыкновенныхъ недружескихъ сношеніяхъ съ людьми, то тѣмъ болѣе нужно остерегаться дружескихъ сообществъ, если они вредятъ нашему доброму поведенію. Подъ видомъ искренняго сочувствія намъ, содѣйствія нашему саморазвитію, подобные хитрые и льстивые друзья, незамѣтно для насъ самихъ, увлекаютъ въ свой таинственный кружокъ, изъ котораго нерѣдко трудно бываетъ человѣку выйти на истинную дорогу; невидимыя коварныя сѣти человѣческой дружбы опутываютъ и губятъ насъ. Опасна и гибельна такая человѣческая дружба и не нужно съ первыхъ обольщеній ея переходить на ея сторону.

Для насъ заслуживаетъ особеннаго вниманія не эта естественная человѣческая дружба, а дружба хри-

стіанская, которая основывается на любви къ Господу нашему Іисусу Христу. Такая дружба составляетъ таинственный союзъ благочестивыхъ сердецъ, заключенный для того, чтобы болѣе и болѣе преуспѣвать въ премудрости и добродѣтели. Только такая дружба и можетъ быть прочною между людьми. Кто въ дружбѣ преслѣдуетъ свои внѣшнія выгоды или ищетъ какія-либо чувственныя удовольствія, тотъ напрасно жалуется на измѣну друзей, потому что выгоды и удовольствія, смотря по времени, измѣняются. Одна истинная добродѣтель неизмѣнна, а потому и друга истиннаго и неизмѣннаго могутъ найти только люди добродѣтельные, которые полюбили и продолжаютъ любить другъ друга за одно благочестіе. Естественныя чувствованія любви и расположенія въ человѣкѣ, освящаясь благодатію Св. Духа, становятся въ друзьяхъ христіанахъ истинно великимъ утѣшеніемъ и услажденіемъ въ жизни. Ветхозавѣтный мудрецъ такъ восхваляетъ подобное дружество: *Вѣрный другъ — врачество для жизни, и боящіися Господа найдутъ его. Боящійся Господа направляетъ дружбу свою такъ, что, каковъ онъ самъ, таковъ дѣлается и другъ его* (Прем. Сир. 14, 14–17). Въ книгѣ Дѣяній Св. Апостоловъ описывается такое благословенное время, когда *у множества увѣровавшихъ въ Іисуса Христа было одно сердце и одна душа: и никто ничего изъ имѣнія своего не называлъ своимъ, но все у нихъ было общее* (4, 32). Тогда всѣ были связаны союзомъ самой тѣсной братской любви въ Іисусѣ Христѣ, всѣ были истинными друзьями. Въ послѣдующія времена мы не видимъ такихъ дружескихъ отношеній въ церкви; но за то священная и церковная исторія представляетъ намъ великіе образцы частной дружбы между отдѣльными христіанами. Такъ извѣстно, что Апостолъ Петръ особенно отличалъ своею любовію ученика своего Марка (1 Петр. 5, 13). Ап. Павелъ дружески относился къ ученику своему Тимоѳею, который, въ свою очередь, служилъ Павлу въ благовѣствованіи (Филип. 11, 20–21). Великіе и все-

ленскіе учители Василій Великій и Григорій Богословъ были истинными друзьями между собой съ юныхъ лѣтъ своего ученія и до самой своей смерти. Когда они оба учились въ Аѳинахъ, городѣ полномъ тогда идоловъ и богатомъ общественными увеселеніями, то мірскіе соблазны и искушенія не коснулись этихъ двухъ друзей. „Мы были другъ для друга, говоритъ одинъ изъ нихъ, все: у насъ была одна комната, одинъ образъ жизни, однѣ мысли, однѣ надежды; наша взаимная любовь съ каждымъ днемъ дѣлалась пламеннѣе и сильнѣе“ (Григор. Богосл. слово 43). Эти юноши такъ любили другъ друга, такое высокое удовольствіе находили во взаимномъ обмѣнѣ мыслей и чувствъ, что другаго рода удовольствія имъ не приходили въ голову. Имъ знакомы были въ Аѳинахъ только двѣ улицы: одна, которая вела къ священнымъ храмамъ и находящимся при нихъ наставникамъ въ словѣ Божіемъ, другая—къ училищу. Улицъ, ведущихъ на праздники и зрѣлища, они не знали. Дай Богъ, чтобы и среди современныхъ учащихся юношей встрѣчались подобные друзья. Въ Ветхомъ Завѣтѣ извѣстна дружба Іонаѳана и Давида. Одинъ былъ царскій сынъ, другой — сынъ простого гражданина изъ Виѳлеема. Чѣмъ сильнѣе разгоралась ненависть Саула противъ Давида, тѣмъ сильнѣе горѣло сердце Іонаѳана желаніемъ чаще встрѣчаться съ гонимымъ своимъ другомъ, укрывавшимся въ пустынѣ. При одной изъ этихъ встрѣчъ Давидъ сначала трижды поклонился своему другу, какъ царскому сыну и своему благодѣтелю, потомъ они бросились въ объятія другъ другу и долго плакали, пока Давидъ не выплакалъ свое сердце. При этомъ они повторили завѣтъ вѣчной и неизмѣнной дружбы (1 Цар. 20, 41—42). Истинныхъ друзей, если они при этомъ еще и благочестивые христіане, можно уподобить Ангеламъ небеснымъ. Самъ Богъ находится посреди ихъ. Но если благочестіе перестаетъ соединять ихъ души, то Богъ, связующій ихъ союзомъ любви, удалится отъ нихъ и святое дружество разрушится. Вотъ по-

чему иные подвижники обращеніе съ Ангелами предпочитали обращенію съ людьми, такъ какъ тысячи небесныхъ силъ имѣютъ одну волю и единодушно славятъ Бога, а на землѣ желанія человѣческія безчисленны и помышленія различны. Будемъ же любить друзей нашихъ не для собственнаго удовольствія, а для ихъ блага, для ихъ и нашей добродѣтели.

Но есть еще дружество у христіанина не земное, а небесное, не человѣческое, а божественное, дружество Самого Господа Іисуса Христа съ Его истинными учениками, когда Самъ Господь удостоиваетъ назвать кого Своимъ другомъ. Съ наименованіемъ друга Божія ничто не можетъ сравниться на землѣ; пріобрѣтя это имя, человѣкъ пріобрѣлъ все, что достижимо на землѣ и необходимо для вѣчнаго наслѣдія въ небесныхъ обителяхъ. Называя учениковъ Своими друзьями, Господь Іисусъ Христосъ напоминаетъ намъ названіе, данное отцу вѣрующихъ Аврааму, который сподобился быть другомъ Божіимъ, какъ говоритъ Ап. Іаковъ: *вѣровалъ Авраамъ Богу, и это вмѣнилось ему въ праведность, и онъ нареченъ другомъ Божіимъ* (11, 23). Но въ Ветхомъ Завѣтѣ, при рабствѣ закону, не была еще раскрыта человѣку духовная тайна Существа Божія и любви Божіей къ человѣку. Съ пришествіемъ же на землю Іисуса Христа Богъ возводитъ человѣка отъ рабства къ общенію съ Собою. Истинный христіанинъ, другъ Христовъ, съ любовію внимаетъ ученію Господа и исполняетъ все, что заповѣдуетъ божественный его Учитель. Всецѣлая преданность христіанина волѣ Божіей, искреннее исполненіе заповѣдей Божіихъ изъ послушанія и любви къ Верховному Законодателю и Искупителю человѣка — привлекаютъ къ нему и любовь Божественную. Господь любитъ столько, сколько заслуживаетъ того самъ истинный ученикъ Его, какъ Онъ Самъ говоритъ: *Кто будетъ исполнять волю Отца Моего небеснаго, тотъ мнѣ братъ, и сестра, и Матерь* (Матѳ. 12, 50). Почему и послѣдователей Своихъ называетъ *не слугами, не понимающими дѣлъ Госпо-*

дина своего, а друзьями, ближайшими, довѣреннѣйшими людьми, которымъ Онъ откроетъ всю волю Божію (Іоан. 15, 15). Хотя отношенія сыновства и дружества Богу составляютъ особое, отличительное преимущество Новаго Завѣта, но въ извѣстномъ смыслѣ всегда и необходимо человѣкъ остается все же и рабомъ Бога. Господь неоднократно повторялъ ученикамъ Своимъ и заповѣдалъ помнить слово, которое Онъ говорилъ имъ: *рабъ не больше Господина своего* (Матѳ. 10, 24–25; Луки 14, 40; Іоанна 13, 16; 15; 20). Но это рабство христіанина свободно и самое дружество его къ Господу всегда проникнуто трепетнымъ и благоговѣйнымъ страхомъ, такъ какъ это дружество началомъ своимъ обязано исключительно безконечному снисхожденію Божію. *Не вы Меня избрали*, говоритъ Христосъ, *но Я васъ избралъ и поставилъ васъ, чтобы вы шли и приносили плодъ* (Іоан. 15, 16). Избраніе это есть дѣло благости и любви Избравшаго Себѣ друзей среди рабовъ.

Имѣя въ лицѣ св. Апостола Іоанна Богослова высочайшій образецъ возлюбленнѣйшаго ученика Господня, будемъ молить его, чтобы онъ своимъ ходатайствомъ и заступленіемъ предъ престоломъ Всевышняго направилъ нашъ разумъ и сердце къ познанію премудрости и благости Божіей и научилъ насъ достойному исполненію заповѣдей своего Небеснаго Учителя, чтобы и мы не лишены были совершенно участія въ той любви къ намъ Господа, какою св. Евангелистъ Іоаннъ самъ пользовался въ земной жизни и наслаждается теперь въ вѣчныхъ обителяхъ Отца Небеснаго. Аминь.

Ректоръ Казанской духовной семинаріи,
Протоіерей **А. Зеленецкій.**

ПОЯВЛЕНІЕ

И ПЕРВОНАЧАЛЬНАЯ ИСТОРІЯ

СЕКТЫ БѢГУНОВЪ ИЛИ СТРАННИКОВЪ

ВЪ КАЗАНИ [1]).

Сорокъ лѣтъ назадъ въ Казани не было общества, такъ называемыхъ „странствующихъ христіанъ“. Они жили и убѣжища имѣли главнымъ образомъ въ предѣлахъ Ярославскихъ и Костромскихъ, хотя послѣдователи ихъ ученія были и въ Сибири, частію сосланные туда, частію сами уходившіе въ Томскіе лѣса и пустыни ради спасенія. Казань не стояла на пути ихъ дороги (кромѣ сосланныхъ, подъ присмотромъ идущихъ). Изъ Костромскихъ лѣсовъ тропа ихъ лежала прямо по направленію къ предѣламъ Вятки и Перми, а затѣмъ за Уральскія горы. За ними, въ безлюдномъ пространствѣ было полное раздолье путнику черезъ Тюмень и до Томска, а тамъ иди, куда хочешь. Но не пустыня только нужна была этимъ „пустынникамъ“, а и города и селенія, потому что нужны были и люди, чтобы склонить ихъ въ свое общество. Въ Казань проникло ихъ ученіе совершенно, повидимому, случайно. Близъ г. Казани, въ деревнѣ Борисковой, близъ Девли-

---

[1]) Настоящій разсказъ составленъ по записямъ обратившейся изъ бѣгунской секты извѣстной дѣвицы Елизаветы, провѣреннымъ и дополненнымъ другою обратившеюся уже много лѣтъ назадъ, имя которой упоминается въ самомъ разсказѣ.

кеева, жилъ молодой крестьянскій парень Кондратій, по отцѣ Александровъ, по фамиліи неизвѣстно какъ звался. Наученъ онъ былъ ремеслу шить платье; слылъ портнымъ и жилъ, переходя изъ дома въ домъ, въ своихъ деревняхъ. По религіознымъ убѣжденіямъ онъ былъ старообрядецъ „нѣтовскаго“ согласія; но не вполнѣ удовлетворенный ученіемъ „нѣтовщины“ [1]), онъ искалъ лучшаго, искалъ „вѣры истинной“. Въ Девликеевѣ, или въ Борисковѣ онъ сошелся съ какимъ-то старикомъ, такимъ же „искателемъ истины“, съ которымъ и направились прямо въ Сибирь искать истинной вѣры. Должно быть „истинной вѣры“ тамъ не нашли, или по указанію кого либо, Кондратій очутился въ Ярославлѣ, познакомился тамъ близко со странниками, былъ перекрещенъ въ бѣгунство и даже сдѣлался чѣмъ-то въ родѣ бѣгунскаго проповѣдника и миссіонера. При перекрещиваніи онъ получилъ имя Симеона. Новаго „странствующаго христіанина“ потянуло въ родныя мѣста для проповѣди. И вотъ, лѣтомъ 1859 года двадцатипятилѣтній проповѣдникъ бѣгунства явился въ Казани. Пріостановился онъ въ городѣ и въ первые по пріѣздѣ дни скитался гдѣ день, гдѣ ночь. По какому-то, неизвѣстному, случаю онъ познакомился съ казанскимъ купцомъ Власомъ Кулаковымъ, который и поселилъ его въ своемъ домѣ, на Вознесенской улицѣ, недалеко отъ церкви Богоявленія. По наружному виду Семенъ Александровъ былъ очень несимпатиченъ: высокаго роста, бѣлокурый, съ небольшой бородкой, съ маленькими, бѣгающими глазами, прямо ни на кого не смотрѣвшими, онъ обнаруживалъ очень хитрую душу. Поселившись въ домѣ Кулакова, онъ принялся за проповѣдничество, сталъ устраивать бесѣды, сначала въ домѣ Кулакова, а потомъ сталъ ходить для того же и въ свои родныя деревни — Борисково и въ Девликеево. На бесѣдахъ

---

[1]) О нѣтовщинѣ или спасовомъ согласіи см. нашу „Исторію раскола“.

онъ проводилъ ученіе бѣгуновъ, т. е. что для полученія спасенія нужно удалиться отъ міра въ пустыни, по подобію святыхъ, удалявшихся въ пещеры и пропасти земныя. Скоро народная молва признала въ немъ великаго оратора и проповѣдника. И на самомъ дѣлѣ говорить онъ умѣлъ очень вкрадчиво, тономъ мягкимъ и всегда ровнымъ и спокойнымъ. Приходившіе на его бесѣды послѣдователи поморскаго безпоповщинскаго толка, которыхъ въ Казани было не мало, дѣлали возраженія проповѣднику новаго ученія, и Александрову приходилось имѣть съ ними горячія состязанія. Но такъ какъ и поморцы и странники сходились въ томъ, что настоящее время есть уже самое послѣднее и въ мірѣ царствуетъ антихристъ, то Семену Александрову и не стоило большого труда доказывать поморцамъ, что теперь уже въ мірѣ и спасенія нѣтъ, а нужно проводить пустынное житіе, какъ о томъ и въ Апокалипсисѣ писано: *и жена побѣже въ пустыню* (гл. 11-я). Не трудно было Александрову, при его вкрадчивомъ ораторствѣ, оплакивать жизнь въ мірѣ, рисуя ее самыми мрачными красками, и обличать строго поморцевъ за открытую мірскую жизнь, даже съ семействами, за ихъ сводные браки, за куплю и продажу, ими производимыя, и за исполненіе всѣхъ требованій властей. Поморцы такъ сильно вознегодовали на новаго проповѣдника, что нѣсколько разъ выдавали его полиціи, какъ жившаго безъ пашпорта. Шесть разъ Александровъ содержался при полиціи и всякій разъ или его выкупали его приверженцы, или убѣгалъ какъ-то самъ. вѣроятно, вслѣдствіе тѣхъ же подкуповъ. Что до приходившихъ на бесѣды православныхъ, то они совершенно безмолвствовали, и только вздыхали, слушая горькія рѣчи о грѣховной и пагубной жизни въ мірѣ и сладкія — о пустынномъ житіи. Въ то время не было православныхъ начетчиковъ, могущихъ поспорить съ начетчиками старообрядческими, не было, какъ теперь, ученыхъ миссіонеровъ, ведущихъ публичныя бесѣды и разбирающихъ на нихъ

неопровержимо всѣ положенія раскола. Духовенство же вовсе не интересовалось безвѣстнымъ пришлымъ проповѣдникомъ и его бесѣдами, да, вѣроятно, мало и знало о нихъ.

А между тѣмъ про бесѣды Александрова узнали многіе деревенскіе жители, верстъ за 15—25 отъ города, и стали приходить и пріѣзжать послушать его рѣчей. Всѣ оставались довольны его ученіемъ. Такъ Александровъ пріобрѣлъ себѣ послѣдователей, хотя за это первое время никого еще не перекрестилъ въ свою секту. Въ числѣ его учениковъ самымъ ревностнымъ послѣдователемъ оказался крестьянинъ села Мамонина (25 верстъ отъ Казани) Николай Аполлоновъ. Онъ былъ человѣкъ семейный, пользовавшійся уваженіемъ, былъ состоятельнымъ, имѣлъ два дома, но въ тоже время велъ жизнь скромную, любилъ читать книги, усердно ходилъ въ церковь и дружилъ съ духовенствомъ, вообще считался умнымъ и набожнымъ человѣкомъ. Семью его составляли жена и единственная дочь Аксинья, 18-лѣтняя въ то время дѣвушка [1]). Аксинья также имѣла характеръ скромный [2]), и отличалась между своими сверстницами красивой наружностью и богатымъ приданымъ. Но отецъ такъ любилъ свою дочь, что ни за что не хотѣлъ разстаться съ нею и выдать за-мужъ. Дочь взаимно любила отца и не выходила изъ его воли. Мирная жизнь семьи Аполлоновыхъ, какъ увидимъ далѣе, и была нарушена проповѣдникомъ ученія странниковъ, который успѣлъ склонить отца и дочь въ свою пользу.

У Николая Аполлонова былъ пріятель, тоже изъ Мамонина, Максимъ Яковлевъ. Онъ былъ человѣкъ торговый, проживалъ въ Казани и имѣлъ двѣ мучныя

---

[1]) Это та самая наставница-бѣгунка, которая въ позапрошломъ году посѣщала Академію и къ которой мы писали три письма, напечатанныя въ „Миссіон. Обозрѣніи“ за прошедшій 1899 годъ.

[2]) По личному знакомству мы въ этомъ убѣдились.

лавки на хлѣбномъ базарѣ. Семья его состояла также изъ жены и дочери, дѣвочки Настасьи (умерла въ пустыни, въ молодыхъ еще годахъ), и также была православная. Оба пріятели: Аполлоновъ и Яковлевъ разъ нечаянно попали на бесѣду Александрова. Того и другого поразила неслыханная доселѣ проповѣдь: „нужно оставить міръ и вся, яже въ мірѣ“, мягкимъ, вкрадчивымъ тономъ говорилъ проповѣдникъ, „если домъ есть, нужно продать, имѣніе раздать, съ родными разлучиться и идти въ слѣдъ Христа“. Настроеннымъ на религіозный духъ пріятелямъ казалось, что они слышатъ что-то неземное. Правда, слова эти многимъ показались невмѣстимыми [1]), но восторженные словами проповѣдника Аполлоновъ и Яковлевъ рѣшились на дѣлѣ осуществить слышанное.

Прибывъ изъ города домой, Аполлоновъ прежде всего и передалъ дочери о томъ, что слышалъ и что задумалъ привести въ исполненіе. Когда отецъ разсказывалъ, Аксинья ѣла медъ: „А я-то, вотъ, говорилъ отецъ, ѣлъ такой медъ, что все хочется, видѣлъ ангела-благовѣстника, а не человѣка“. Въ слѣдующую поѣздку въ Казань Аполлоновъ взялъ съ собой и дочь и свелъ на бесѣду; и на нее Александровъ произвелъ сильное впечатлѣніе.

Когда окончилась лѣтняя страдняя пора, Аполлоновъ объявилъ распродажу всего своего имущества, и движимаго и недвижимаго, а изъ движимости многое и даромъ раздавалъ. Тутъ начались небывалые до того раздоры въ семьѣ. Жена его оплакивала каждую вещь, уносимую и увозимую со двора; еще болѣе страшила ее продажа домовъ и отъѣздъ невѣдомо куда. Въ продолженіе осени все было продано, или роздано. Тогда Николай Аполлоновъ, по совѣту своего наставника, перемѣстился на жительство въ Казань, со всей семьей, нанявъ квартиру, въ которой далъ пріютъ и Александ-

[1]) Почему теперь такъ круто бѣгуны не проповѣдуютъ, а оговариваются и принятіемъ странныхъ.

рову. — Послѣднему проживать въ домѣ Кулакова, повидимому, представлялось уже не безопаснымъ.

Въ Мамонинѣ былъ у Николая Аполлонова братъ Гавріилъ Аполлоновъ. Онъ имѣлъ большую семью:— двухъ сыновей, Михаила и Ивана (который считается отцомъ присоединившейся Елизаветы и умеръ въ бѣгахъ, лѣтъ 12 назадъ), и три дочери: Зиновію, Ѳевронію и Елену. Гаврило Аполлоновъ хотя зналъ о новомъ ученіи и сочувствовалъ оному, но ему тяжело было послѣдовать примѣру брата [1]). Оставшись жить по прежнему, онъ получилъ отъ брата домъ, который не былъ проданъ, а также не мало движимаго имущества.

Между тѣмъ въ Казани Семенъ Александровъ, проживая въ квартирѣ Николая Аполлонова, успѣлъ образовать, хотя и немногочисленную, общину и нѣсколько человѣкъ перекрестилъ въ бѣгунство, большею частію изъ деревень. Когда ученіе бѣгуновъ было такимъ образомъ въ Казани посѣяно и принесло свои плоды, Александровъ отдалъ приказаніе своимъ послѣдователямъ быть готовымъ въ дорогу. „Я увезу васъ въ далекую пустыню, говорилъ онъ, на восточной сторонѣ, тамъ будете жить и спасать свои души. Тамъ, на востокѣ рай пресвѣтлый“. Узнавъ о семъ и пріятель Николая Аполлонова, Максимъ Яковлевъ сталъ распродавать свой товаръ изъ лавокъ, не заботясь о пользѣ и о барышахъ, а по распродажѣ, прекратилъ торговлю, продалъ и лавки и домъ и переселился на нѣкоторое время на квартиру, чтобы приготовиться къ отъѣзду.

Семена Александрова, сдѣлавшаго свое дѣло въ Казани, тянуло въ другія мѣста для пропаганды бѣгунства. Около масляницы было все готово къ отъѣзду. 10-го февраля 1860 года двинулись изъ Казани на

---

[1]) Впослѣдствіи вся семья сдѣлалась бѣгунскою и только Елена, состоя „жиловою“ и по „виду“ живя около бѣгуновъ, умерла въ больницѣ и похоронена по православному.

прогонныхъ лошадяхъ Аполлоновы и Яковлевы, въ количествѣ 6-ти человѣкъ; съ ними поѣхали и Семенъ Александровъ, его ученикъ Яковъ Ефимовъ и Акулина Леонтьева, дочь старика, съ которымъ Александровъ пріѣхалъ въ Казань. Другіе, пожелавшіе странствовать, остались до наступленія весны, потому что путь зимою, на лошадяхъ, казался имъ не по средствамъ.

На самыхъ первыхъ порахъ, когда странствованіе проповѣдывалъ основатель секты, Евфимій, всѣ странствующіе представлялись пѣшеходами, или случайно воспользовавшимися попутною лошадью, или лошадьми, именемъ Христовымъ. Теперь, когда прошло 80 лѣтъ, привычки и обычаи измѣнились, ходить пѣшкомъ стало казаться затруднительнымъ и незавлекательнымъ, стали соображать и пріискивать средства, какъ-бы проѣхать весь путь на наемныхъ лошадяхъ, а еще лучше, — потому что дешевле, — на пароходѣ, а еще позже и желѣзными дорогами не стали брезговать. Какъ бы то ни было, но отправившіеся путники ѣхали довольные, одна станція смѣнялась другою, нанятыя, перемѣнныя тройки летѣли, какъ птицы, да и зима стояла теплая. Чего же лучше?

Имѣвшіяся деньги всѣ сложили вмѣстѣ, а распорядителемъ-экономомъ выбрали Николая Аполлонова. Но деньги-то собственно были у двоихъ — Аполлонова и Яковлева, которые, кромѣ своихъ семейныхъ, везли своего наставника и двухъ съ нимъ упомянутыхъ лицъ за свой счетъ. И это никому не казалось удивительнымъ, ибо достоинъ дѣлатель мзды своея, да и денегъ Аполлоновъ и Яковлевъ своими, имъ принадлежащими, уже не считали, употребляя ихъ на общую пользу; въ душѣ они отреклись уже отъ всего земного. Дорогою, когда они встрѣчали, или нагоняли партію арестантовъ, то, останавливаясь, давали имъ обильную денежную милостыню. Въ порывѣ возбужденнаго чувства они воображали, что денегъ имъ не нужно будетъ, лишь бы только доѣхать до прелестнаго „восточнаго рая“, что тамъ, въ этомъ воображаемомъ раю, не по-

надобится ни пищи, ни одежды. Такъ доѣхали до Томска. Остановившись въ городѣ, начали искать дорогу въ непроходимыя и безлюдныя пустыни. Въ 50 верстахъ отъ города, въ лѣсной глуши стали строить себѣ скитъ: выстроили прежде соборную моленную, а потомъ стали строить и кельи для мужчинъ отдѣльныя, а верстахъ въ шести и женскія. Когда Александровъ сталъ говорить, что женщинъ необходимо отдѣлить отъ мужчинъ, то у дѣтей и молодыхъ, по выраженію старой теперь Аксиньи (по перекрещеніи, Екатерины), „волосы стали дыбомъ“; они никакъ не могли понять, зачѣмъ ихъ отцовъ и матерей хотятъ разлучить между собою. Не успѣли еще, впрочемъ, достроить всѣхъ келій и произвести полное разлученіе мужей и женъ, какъ дошли слухи, что на этихъ мѣстахъ скоро будетъ обыскъ отъ начальства. Слухи эти побудили прекратить окончаніе построекъ и уйти далѣе въ глушь, въ такъ называемую „Маріинскую пустыню“, что и было исполнено. Здѣсь наши путники встрѣтили столько горя и нужды, что совсѣмъ забыли о „восточномъ раѣ“. Приходилось носить тяжелыя ноши на своихъ плечахъ верстъ по пятнадцати, да ночевать подъ открытымъ небомъ. Крѣпкіе мужчины еще выносили такое странствованіе, но молодымъ дѣвушкамъ было уже очень трудно, — хотя и они переносили все безъ ропота, думая тѣмъ службу приносити Богу. Случалось иногда и по ночамъ плутать въ неизвѣстныхъ мѣстахъ. Разъ всю ночь пробродили, потерявъ дорогу, и сильно голодали. На разсвѣтѣ уже признали, что опять пришли къ тому мѣсту, откуда пошли вечеромъ.

Въ этихъ плутаніяхъ нечаянно столкнулись съ другими такими же странниками, но уже сосланными въ Иркутскъ за неимѣніе пашпортовъ, (по бѣгунски:— за исповѣданіе вѣры). Какъ они ушли изъ Иркутска и очутились въ „Маріинской пустынѣ“, неизвѣстно; но то были слѣдующія лица: Аѳанасій Григорьевъ, Василій Петровъ,—оба наставники, и Ирина Евдокимова, все извѣстныя въ бѣгунствѣ лица. Встрѣтили

еще въ пустыни Марью Васильеву, одѣтую въ мужской костюмъ, чтобы удобнѣе было проходить лѣсами. Такъ собралась тамъ, въ Маріинской пустынѣ, почти цѣлая община. Расчистили мѣсто и принялись за постройки..... Но должно быть такая, дѣйствительно пустынная, жизнь скоро наскучила тому, кто увлекъ въ нее. Какъ бы то ни было, но Александровъ, Григорьевъ, Петровъ и Аполлоновъ рѣшили оставить сибирскія пустыни и возвратиться кому куда нужно. Только Максимъ Яковлевъ, пріятель Аполлонова, котораго перекрестили съ именемъ Маркелла, рѣшился всю жизнь прожить въ дремучихъ лѣсахъ, что и исполнилъ; умеръ онъ недавно, оставивъ послѣ себя цѣлое братство странниковъ и сдѣлавъ впослѣдствіи Томскіе предѣлы столицею противостатейниковъ.

Отправившіеся изъ пустыни странники не на тройкахъ уже поѣхали, а купили одну лошадь, на которую сложили свои пожитки, а сами шли около лошади пѣшкомъ, иногда съ пѣніемъ псалмовъ. Не дойдя Тюмени, они встрѣтили цѣлую толпу, человѣкъ въ 20, странниковъ, идущихъ по направленію къ Томску ради пустыннаго житія. Въ числѣ ихъ оказалась родная сестра Аполлонова, Анна, которая была замужемъ за офицеромъ, убитымъ во время восточной войны, въ Крыму. Овдовѣвъ, она жила въ Москвѣ, какимъ-то путемъ совращена была бѣгунами и теперь въ числѣ другихъ шла въ Томскіе лѣса съ шестилѣтнимъ сыномъ [1]). Были и другіе знакомые изъ Казани; гдѣ бѣгунство получило уже значительное распространеніе. Возвращающіеся уговорили идущихъ воротиться назадъ, сказавъ, что и въ Томскихъ предѣлахъ жить очень трудно, что и тамъ гоненіе.

Такимъ образомъ всѣ вмѣстѣ пришли въ Тюмень, сняли тамъ большой двухъэтажный домъ, гдѣ и прожили нѣсколько мѣсяцевъ, до половины зимы. Такъ

---

[1]) Сынъ Анны былъ потомъ перекрещенъ, но впослѣдствіи отступилъ отъ бѣгунства и гдѣ теперь,—неизвѣстно.

какъ между ними всѣ почти не были еще перекрещены (кромѣ трехъ или четырехъ), и имѣли узаконенные, хотя и просроченные „виды“, то и жить оказалось возможнымъ, полиція ихъ не трогала. Жившіе безъ пашпортовъ на глаза не показывались.

Отъ нечего дѣлать, въ это время нѣкоторыхъ, болѣе испытанныхъ, стали приготовлять ко крещенію. Таковыми оказались двѣ дѣвушки: дочь Николая Аполлонова Аксинья и другая, изъ числа встрѣтившихся и воротившихся, — бывшая послѣдовательница поморской секты, изъ Казани, совращенная въ бѣгунство, Дарья Алексѣева. Обѣимъ готовящимся къ перекрещенію назначенъ былъ, такъ называемый „пригласъ“ (приглашеніе), т. е. шестинедѣльный постъ, по окончаніи котораго ихъ и крестили 17 ноября въ проруби, въ рѣкѣ Турѣ, за три версты отъ города, и дали одно имя Екатерины, которое приходилось на 8-й день послѣ крещенія (24 числа). Обѣ Екатерины долгое время были большими подругами, но въ послѣдствіи судьба развела ихъ въ разныя стороны. Первая, Екатерина Аполлонова, и до сего времени остается бѣгункою и занимаетъ мѣсто старшей игуменьи въ Казани, вторая присоединилась къ православію и проживаетъ такъ-же въ Казани. Она-то и провѣряла и дополняла настоящій разсказъ.

Проживъ въ Тюмени до половины зимы, странники направились въ Казань, куда и прибыли около Пасхи. На праздники собирались они для богомоленій въ домѣ Кулакова. Предъ Пасхою былъ перекрещенъ Николай Апполлоновъ и названъ Кирилломъ. По перекрещеніи онъ опредѣленъ былъ послушникомъ къ наставнику Семену Александрову, а его дочь Екатерина поселена была съ другими дѣвушками въ домѣ Кулакова, гдѣ и стали обучать ее крюковому пѣнію.— Видимо домъ Кулакова былъ въ то время центромъ бѣгунства въ Казани.

Но такъ какъ въ одномъ домѣ всѣхъ помѣстить было нельзя, а другихъ, подходящихъ, домовъ въ го-

родѣ въ то время было еще мало, то прибывшихъ, послѣ праздниковъ, стали разселять для прожитія по деревнямъ, въ которыя занесены уже были сѣмена бѣгунства, гдѣ безпачпортнымъ, перекрещеннымъ странникамъ жить представлялось безопаснѣе и гдѣ предполагалось для нихъ возможнымъ распространять бѣгунское ученіе. Екатерину Аполлонову, разлучивъ съ отцемъ, поселили въ Чепчугахъ (Каз. у.), съ нѣсколькими другими дѣвицами. Жили они въ домѣ какого-то послѣдователя поморскаго толка и успѣли поморскую семью расположить къ бѣгунству. Прознали объ этомъ поморскіе старики и отправили изъ Казани наставника для вразумленія отпадающихъ. Пріѣхалъ какой-то учитель поморства совсѣмъ неожиданно. Молодыя проповѣдницы бѣгунства спрятаться куда нибудь по-дальше не успѣли. Положили ихъ на конникъ и завалили одеждой, такъ что дышать было трудно. А пріѣхавшій учитель располагался остаться погостить. „Бѣда, да и только, между двухъ огней“. Хозяинъ ушелъ. Хозяйка плачетъ, что у ней сестра умираетъ въ другой деревнѣ, идти нужно и дорогого гостя угощать не можетъ. Такъ незваннаго учителя и выжили. Уѣхалъ. Тогда бѣгунокъ поселили, для безопасности, въ подпольѣ, гдѣ находился теленокъ: для лежанія подостлали солому, а для тепла спустили желѣзную печь. Такъ и жили онѣ нѣсколько времени.

Гдѣ и какъ жили другіе, неизвѣстно. Но всѣ они насаждали въ тѣхъ мѣстностяхъ, гдѣ жили, бѣгунство.

А между тѣмъ въ Казани Семенъ Александровъ дѣлалъ свое дѣло: постоянно, неумолкаемо бесѣдовалъ съ народомъ, а по воскреснымъ и праздничнымъ днямъ въ домѣ Кулакова устраивалъ церковныя службы. Вскорѣ нашлось для послѣднихъ и другое помѣщеніе, въ домѣ нѣкоего Андрея Синцова. На службы народу собиралось очень много и изъ города и изъ деревенъ.

Такъ появилось бѣгунское ученіе и такъ образовалось общество бѣгуновъ въ Казани. Отмѣчаемъ это въ тѣхъ видахъ, дабы всякому было ясно, какъ и во-

обще ведется сектантская пропаганда, какъ незамѣтно отторгаются отъ православной церкви ея чада. Какая по этому пастырская ревность, какое тщательное наблюденіе должны быть со стороны пастырей, чтобы не дать овцамъ уйти отъ стада, какое усердіе—учить ихъ вѣрѣ и спасительному упованію и обнаруживать окружающихъ волковъ, предупреждая отъ опасностей. И прежде всего нужно отчетливо знать о томъ, съ какихъ сторонъ и въ какомъ видѣ опасность можетъ появиться, чтобы дать по крайней мѣрѣ знать о ней кому слѣдуетъ. Управленію же духовному необходимо наибольшее вниманіе имѣть къ тому, гдѣ опасность является, или можетъ явиться, дабы можно было остановить зло въ самомъ началѣ, потому что потомъ, когда оно разростется, слишкомъ уже трудно будетъ даже ослаблять его. Вѣдь въ этомъ именно и заключается вѣковая, священная, завѣтомъ Господа возложенная, задача Христовой церкви.....

Но обратимся къ дальнѣйшей исторіи казанскаго бѣгунства. Когда общество бѣгуновъ въ Казани значительно умножилось, то оно раздѣлилось на три „братства“ или прихода. Это раздѣленіе было сдѣлано по приказанію главнаго бѣгунскаго наставника Никиты Семенова, проживавшаго въ предѣлахъ Ярославля. Всѣ эти „братства“ или приходы управлялись тремя наставниками: Семеномъ Александровымъ, Аѳанасіемъ Григорьевымъ и Василіемъ Петровымъ.

Для стройности въ управленіи, для упорядоченія въ жизни, Никита написалъ статьи, которыя предварительно и предложилъ обсужденію „собора“ въ своей мѣстности. По его требованію со всѣхъ сторонъ собрались бѣгунскіе наставники и начетчики, въ томъ числѣ и упомянутые наставники изъ Казани. Статьи Никиты были разсмотрѣны, признаны правильными, съ Писаніемъ согласными; положено было принять ихъ. Въ подтвержденіе этого присутствовавшіе, — въ количествѣ до 200 человѣкъ, сдѣлали подъ ними свои подписи. Дѣло, повидимому, прошло хорошо.

Но когда утвержденныя статьи стали примѣнять къ жизни, то вскорѣ обнаружились раздоры. Прежде всего противъ нихъ провинился наставникъ Савва Александровъ, въ Рыбинскѣ. Онъ самовольно, не спросивъ позволенія у главныхъ наставниковъ въ Ярославлѣ, выстроилъ на свой счетъ особую келью, въ которой и поселился жить одинъ, а въ стряпухи къ себѣ взялъ молодую дѣвицу. То и другое статьями было предусмотрѣно и запрещалось. Когда о проступкѣ его узнали старшіе, въ Ярославлѣ, то послали строжайшій приказъ: изъ своей кельи перейти въ другую, къ одному старику, или, если того не пожелаетъ, то къ себѣ въ келью помѣстить стариковъ, а дѣвицу удалить; если же и сего не исполнитъ, то будетъ подвергнутъ отлученію отъ братіи. Получивъ такой приказъ, Савва не обратилъ на него никакого вниманія, а сталъ еще говорить: „я самъ не желаю быть съ ними въ общеніи, но понимаю ихъ за такихъ же отступниковъ, какъ никоніане, потому что они учинили новшество, издавъ статьи, похожіе на Петровскіе указы, свободы всѣхъ лишающіе. По нимъ Никита самочинно присвоилъ себѣ въ церкви власть патріарха. Развѣ не жили мы безъ статей? Что это еще за выдумки?! А что касается жизни, то они еще больше моего ошибаются“. Начавъ такъ говорить про статьи, а также и про жизнь другихъ, онъ сталъ и противодѣйствовать: привлекалъ народъ на свою сторону и крестилъ снова окрещенныхъ уже по-страннически, словомъ, произвелъ открытый расколъ въ бѣгунствѣ.

Начавшійся въ Рыбинскѣ пожаръ перекинуло и въ Казань. Савва пріѣхалъ туда и приказалъ всѣмъ собраться на соборъ для сужденія о статьяхъ. Одни на соборъ не пошли, но многіе пришли. Видимо, и здѣсь велась уже глухая борьба, существовало недовольство статьями. Изъ наставниковъ пришелъ одинъ Василій Петровъ. Савва Александровъ сталъ вычитывать на соборѣ, что по поводу статей всѣ отступили и кто хочетъ состоять въ правдѣ, тотъ пусть поло-

житъ началъ и будетъ вмѣстѣ съ нимъ. Четыре старухи послушались и положили началъ. Всѣ молчали. Но молодой послушникъ Аѳанасія Григорьева, родомъ изъ Тагила, обратился къ наставнику Василію Петрову и началъ говорить: „Что молчишь, вѣдь твое стадо вредится отъ волка. Если ты пастырь, то долженъ имѣть противъ него возраженіе и успокоить совѣсть своего народа“. А потомъ повелъ рѣчь къ упомянутымъ старухамъ: „вы, старухи, на что смотря, положили началъ, не зная, зачѣмъ и къ кому идете?—Вѣдь, онъ самъ отлученный; уѣдетъ, а вы съ кѣмъ останетесь и кто будетъ о васъ попеченіе имѣть?“ Старухи заплакали и начали просить тутъ же, чтобы исправили ихъ ошибку. Савва сконфузился и уѣхалъ изъ Казани безъ всякаго успѣха.

Вскорѣ его потребовали для увѣщанія на соборъ; дважды за нимъ посылали, но онъ не хотѣлъ послушать, въ третій разъ послали молодого человѣка изъ казанскихъ, по имени Нифонта. Пріѣхавъ въ Рыбинскъ, Нифонтъ не сказалъ Саввѣ, что онъ посланъ старшими, а сказалъ, что хочетъ быть его ученикомъ и на соборѣ будетъ помогать ему въ разглагольствіяхъ. Такимъ образомъ Нифонтъ и расположилъ Савву ѣхать на соборъ. Это происходило въ 1867 году. Соборъ состоялъ изъ 60 стариковъ. Никита Семеновъ былъ тутъ же. Но такъ какъ онъ былъ заинтересованнымъ лицомъ, то предсѣдательствовалъ на соборѣ старшій послѣ него наставникъ, Никола Васильевъ. Среди обширной комнаты былъ поставленъ аналой съ крестомъ и евангеліемъ. Вокругъ сидѣли всѣ, по чину. Савва Александровъ стоялъ. Его спрашивали, по какой причинѣ и въ чемъ завиняетъ онъ Никиту Семенова? Въ отвѣтъ на это Савва растянулъ длинную рѣчь, въ которой не сказалъ ничего важнаго, кромѣ укоризнъ на Никиту. По окончаніи рѣчи Никита взялъ подручникъ и поклонился до земли всему собору, говоря: „если я въ чемъ виноватъ оказываюсь, исправьте меня, братія, Бога ради!“ Послѣ

этого началось разбирательство дѣла. Нѣсколько разъ 12 судей выходили въ секретную комнату для разспросовъ и совѣщаній. Послѣ разбирательства послѣдовало рѣшеніе, которое прочиталъ Никола Васильевъ. Сущность рѣшенія заключалась въ томъ, что „за Никитой Семеновымъ не находится никакихъ винъ, жизнь его засвидѣтельствована многими, а сочиненія его вреда не приносятъ. Савва же Александровъ,—всѣмъ извѣстный своимъ поведеніемъ, оказался измѣнникомъ обществу и непокорнымъ сыномъ церкви. И на соборѣ онъ выражался неблагопристойно и осмѣлился прямо въ глаза поносить много своему лицу неравнаго Никиту Семенова, который трудолюбіемъ своимъ заслужилъ высшій титулъ церковнаго чина. За такія дѣянія онъ, Савва, подвергается соборному отлученію, если не смиритъ себя и не раскается".

По прочтеніи приговора вздумали было увѣщевать Савву, но онъ не хотѣлъ уже никого и ничего слушать, вышелъ изъ себя, сталъ кричать на всѣхъ, что онъ докажетъ на нихъ полиціи и побѣжалъ изъ собранія. Въ дверяхъ его успѣли схватить и заперли въ отдѣльную комнату, изъ опасенія, что угрозу свою онъ приведетъ въ исполненіе. Когда всѣ разъѣхались, тогда его выпустили на свободу. Онъ отправился на мѣсто своего жительства, въ Рыбинскъ, гдѣ и продолжалъ свою раздорническую проповѣдь.

Мы привели этотъ боковой эпизодъ, мало имѣющій отношенія къ мѣстному казанскому бѣгунству, потому что онъ имѣетъ значеніе для исторіи бѣгунства вообще, а также и для того, чтобы показать, какъ происходятъ у бѣгуновъ ихъ соборы. По внѣшнему характеру описанный соборъ очень напоминаетъ бывшее впослѣдствіи собраніе подъ предсѣдательствомъ уже Никиты, для суда надъ другимъ Саввою (Онисимовымъ), бывшимъ наставникомъ въ Казани. по жалобѣ на его зазорную жизнь [1]).

[1]) См. наши Публичныя лекціи объ устройствѣ секты бѣгуновъ, въ „Миссіон. Обозрѣніи" за текущій годъ.

Въ то время, какъ происходили такія дѣла въ предѣлахъ Ярославля, въ Казани совершились событія въ другомъ родѣ. Семенъ Александровъ былъ обнаруженъ полиціею и, какъ необъявившій своего имени, препровожденъ и заключенъ въ тюрьму. Аѳанасій Петровъ, какъ бѣжавшій ссыльный, отъ страха быть пойманнымъ, уѣхалъ изъ Казани. На Василія Петрова послѣдовали жалобы Никитѣ Семенову, какъ на противника статей, и послѣдній, по окончаніи дѣлъ въ Ярославлѣ, пріѣхалъ въ Казань, чтобы поставить новыхъ наставниковъ. Жалобы на Василія Петрова оказались основательными, и Никита его отрѣшилъ отъ наставничества, а на мѣсто его и двухъ другихъ единоличнымъ наставникомъ сдѣлалъ Кирилла Аполлонова.

Сдѣлавшись настоятелемъ бѣгуновъ въ Казани, Кириллъ занялся устроеніемъ келій. Много работалъ онъ самъ, такъ какъ зналъ плотничное и печное мастерство. Перекрещенныхъ въ то время было уже много, и имъ требовалось дать секретныя помѣщенія. Особыхъ келій до того времени не существовало, а крещенные странники жили вмѣстѣ съ домохозяевами. Теперь они стали поселяться въ отдѣльныхъ помѣщеніяхъ, гдѣ нибудь внизу дома, или на чердакахъ, или въ особыхъ, выстроенныхъ на дворѣ домикахъ. При этомъ размѣщали такъ, чтобы молодые жили со старшими, исполняя тѣ или другія послушанія: дѣвушки помѣщались со старухами, мальчики — со стариками. Мужчины отъ женщинъ и женщины отъ мужчинъ были совершенно отдѣлены, такъ что и на молитвенныя собранія сходились тѣ и другія отдѣльно, въ разныхъ мѣстахъ. Только на самые большіе праздники, какъ то: на Пасху, на Троицу, на Рождество Христово и т. п. молились въ одномъ мѣстѣ, и въ это время была такая тѣснота, что даже и въ сѣняхъ стоять было не гдѣ. Посѣщать женщинъ въ ихъ кельяхъ отнюдь не допускалось, кромѣ брата, отца и дяди. Даже наставникъ не долженъ былъ ходить по женскимъ кельямъ одинъ, а долженъ былъ брать съ собою двухъ стари-

ковъ, — впослѣдствіи, двухъ наставниковъ: духовника и крестителя. Все это было предписано „статьями“ Никиты, и новый, назначенный Никитою, управитель въ Казани явился такимъ образомъ ревностнымъ исполнителемъ его правилъ.

Такъ управлялъ Кириллъ своимъ братствомъ, а дочь его Екатерина въ это время была отправлена въ деревню Айши (Каз. у.), гдѣ и успѣла совратить въ бѣгунство девять домовъ.—И это на первый разъ [1]).

Кириллъ Аполлоновъ не долгое время управлялъ бѣгунскимъ стадомъ. Упоминаемый выше Нифонтъ сдѣлалъ заявленіе полиціи о мѣстахъ пребыванія бѣгуновъ, желая особенно того, чтобы Аполлоновъ былъ пойманъ. Это было 30 лѣтъ назадъ. По его заявленію, начались осмотры указанныхъ домовъ. Хотя никого и не нашли, такъ какъ успѣвали скрываться въ тайникахъ, тѣмъ не менѣе многіе, по распоряженію настоятеля, были отправлены въ болѣе безопасныя мѣста. Въ концѣ апрѣля 1871 года Аполлоновъ пришелъ въ одинъ домъ и попросилъ хозяйку дома сходить туда, гдѣ проживала пріѣхавшая изъ Айши его дочь, съ которой ему хотѣлось повидаться. Во время отсутствія хозяйки полиція, вѣроятно предувѣдомленная кѣмъ либо о мѣстѣ нахожденія Аполлонова, и явилась въ означенный домъ. Скрыться оказалось невозможнымъ,—такъ какъ въ домѣ не было устроено тайника,— и Аполлоновъ былъ задержанъ. Задержанный назвалъ себя „христіаниномъ“, письменнаго вида неимѣющимъ и странствующимъ. Когда его отправили въ полицію, то многіе просили отдать его имъ на поруки, старались его выкупить, но всѣ просьбы ихъ успѣхомъ не увѣнчались. По новому судопроизводству дѣло поступило къ судебному слѣдователю. Было установлено, что Аполлоновъ не простой только бродяга, но наставникъ и учитель, и его предали суду не только за проживаніе безъ письменнаго вида, но и за распро-

[1]) Видно,—какъ легко было склонять въ расколъ!

страненіе бѣгунства. Самъ Аполлоновъ на слѣдствіи хотя и назвалъ свою родину и кто онъ такой былъ, но заявилъ, что возвратиться туда не желаетъ, почему, на основаніи закона, и былъ приговоренъ судомъ къ ссылкѣ на Кавказъ. Во время тюремнаго заключенія, когда разрѣшены были свиданія съ нимъ, его посѣщали очень многіе его послѣдователи, другіе получали отъ него письма, писанныя разведенной сажей, которыя какимъ-то образомъ доставлялись по назначенію. Эти письма хранили по-нѣсколько лѣтъ. Осенью Аполлоновъ былъ отправленъ изъ Казани на пароходѣ, внизъ по Волгѣ. Толпа бѣгуновъ провожала его до парохода и по берегу, пока пароходъ скрылся. Мѣсяца чрезъ два стали получаться съ Кавказа его письма, въ которыхъ писались наставленія быть твердыми въ ученіи странниковъ. На Кавказѣ Аполлоновъ и умеръ.

Именемъ Аполлонова и его управленіемъ и оканчивается первоначальная исторія бѣгунства въ Казани. Послѣ него наставникомъ былъ опредѣленъ нѣкто Ѳедоръ Семеновъ, казанскій мѣщанинъ. Но это былъ наставникъ совершенно невидный и ничѣмъ не замѣчательный. Вскорѣ послѣ него опредѣленъ былъ наставникомъ Савва Онисимовъ, который живъ и доселѣ и занимаетъ высшую должность наблюдателя за нѣсколькими областями; проживаетъ онъ больше въ Сарапулѣ и въ Перми, гдѣ и имѣетъ, говорятъ, свои дома. Нѣкоторыя лица и состояніе бѣгунства за позднѣйшее время освѣщены въ нашихъ лекціяхъ (еще не оконченныхъ печатаніемъ въ „Миссіонерскомъ Обозрѣніи“) и еще болѣе, надѣемся, будутъ освѣщены въ „Запискахъ“ обратившейся Елизаветы, которыя ею составляются. Онѣ могутъ быть доведены до конца по окончаніи ею ученія, весною будущаго 1901-го года, въ Окружномъ женскомъ училищѣ духовнаго вѣдомства, куда она принята по милостивому соизволенію вдовствующей Государыни Императрицы Маріи Ѳеодоровны.

Проф. **Н. Ивановскій.**

ОРФЕЙ

ВЪ ДРЕВНЕХРИСТІАНСКОМЪ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМЪ ИСКУССТВѢ [1]).

Ваше Высокопреосвященство!

Ваше Преосвященство!

Мм. г—ни и Мм. г—ри!

Совѣтъ Казанской духовной академіи возложилъ на меня лестную обязанность въ нынѣшній торжественный академическій праздникъ занять вниманіе высокочтимаго собранія своей рѣчью о какомъ-нибудь предметѣ изъ области моей академической спеціальности.

Въ археологіи христіанскаго искусства, относящейся между прочимъ къ области моей академической спеціальности, довольно важный и сравнительно наиболѣе интересный отдѣлъ составляютъ изображенія символическія, гдѣ видимый образъ даетъ одинъ только намекъ на какую-нибудь высшую отвлеченную идею, дойти до которой можно только путемъ мышленія. Символизмомъ запечатлѣнъ главнымъ образомъ первый періодъ христіанскаго искусства (до IV в.), который, по его главному направленію, и можетъ быть названъ періодомъ именно символическимъ. Первые христіане въ Римѣ, лишь только они начинаютъ проявляться какимъ бы то ни было образомъ, уже употребляютъ символическіе знаки и фигуры; ихъ встрѣчаешь на памятникахъ самаго ранняго времени распространенія

[1]) Рѣчь, произнесенная въ торжественномъ годичномъ собраніи Казанской духовной академіи, 8 ноября 1900 года.

новой вѣры. На стѣнахъ катакомбъ, на плитахъ надгробныхъ, на предметахъ различнаго рода, принадлежавшихъ первымъ христіанамъ, въ ихъ живописи и скульптурѣ постоянно встрѣчаешь символическіе знаки и фигуры, посредствомъ которыхъ послѣдователи ученія Спасителя выражали іероглифически догматы и таинства своей религіи. Фактъ этотъ имѣетъ свое глубокое основаніе. Во первыхъ, соціальное положеніе первыхъ христіанъ требовало, чтобы ихъ догма оставалась тайною для язычниковъ. Нѣтъ нужды распространяться о тѣхъ преслѣдованіяхъ, которымъ подвергались первые христіане и особенно ихъ храмы въ тотъ періодъ, когда они не имѣли еще свободы вѣроисповѣданія. Всякая, даже незначительная, улика въ принадлежности къ обществу христіанъ могла вызвать безпощадно строгое преслѣдованіе и поруганіе святыни. „Не мечите бисера предъ свиньями“ (Ев. Матѳ. 7, 6)—говорилъ Спаситель своимъ ученикамъ, т. е. не выставляйте на видъ вашу завѣтную религіозную истину, если знаете, что она, по неразумію или злобѣ, будетъ осмѣяна и поругана. Такъ, дѣйствительно, и поступали первые христіане. Даже въ мрачныхъ ущельяхъ катакомбъ, куда они собирались для богослуженія и куда доступъ для язычниковъ былъ не такъ легокъ, — и тамъ всегда приняты были мѣры предосторожности отъ гонителей. Поставленные часто въ необходимость не изобличать себя и таить свои мысли, вѣрующіе должны были прибѣгать къ изображеніямъ придуманнымъ ими или заимствованнымъ у міра языческаго, значеніе которыхъ было извѣстно только имъ однимъ; посредствомъ ихъ они узнавали друзей среди враждебнаго общества, тайно напоминали другъ другу данныя обѣщанія, равно какъ и великія вдохновлявшія ихъ надежды. При такихъ обстоятельствахъ естественное благоразуміе заставляло христіанъ скрывать свою догму подъ покровомъ символа: мѣра эта, если не безусловно, то по крайней мѣрѣ до нѣкоторой степени могла избавлять христіанъ отъ преслѣдованій и насмѣшекъ.

Но широкое развитіе чрезвычайно сложной системы символизма нельзя приписать только одному желанію скрывать, изъ осторожности, сущность новаго ученія. Христіане Рима прибѣгали къ символизму, какъ это видно по памятникамъ и изъ словъ писателей церкви, еще до того времени, какъ они должны были скрываться, сдѣлавшись въ глазахъ римскаго правительства послѣдователями суевѣрія преступнаго и потому достойными казни. До Константина были эпохи безопасности для христіанъ, продолжавшіяся иногда многіе годы; развитіе ихъ символизма однако не только не пріостанавливалось въ эти періоды, но шло постепенно возрастая и осложняясь. Таинственные знаки и фигуры изображались ими не только на предметахъ, которые могли попадаться на глаза язычникамъ, какъ напр. на кольцахъ, на лампахъ и т. д., но и возлѣ надписей, въ отдаленныхъ галлереяхъ катакомбъ, куда, вѣроятно, проникали только вѣрующіе. Слѣдовательно символизмъ у христіанъ идетъ развиваясь гораздо дальше этой необходимости скрываться; причину его слѣдуетъ искать въ самой сущности новаго вѣрованія, именно въ символическомъ характерѣ самаго христіанскаго ученія, выраженіемъ котораго является древнехристіанское искусство. Христіанство есть явленіе востока, а потому въ своемъ внѣшнемъ образованіи оно необходимо должно было подвергнуться нѣкоторому вліянію со стороны условій восточной жизни, разумѣется, духовной, которая, какъ извѣстно, вращается преимущественно въ сферѣ символизма. Поэтому и Самъ Іисусъ Христосъ, конечно, примѣняясь къ обычному способу мышленія своихъ первыхъ послѣдователей, говорилъ „притчами“; образами и притчами говорили также и апостолы. Естественно поэтому, что подобный способъ представленія отвлеченной идеи перенесенъ былъ первыми христіанами и на искусство.

Наконецъ, не могло не вліять на развитіе символизма христіанскаго искусства и весьма широкое раз-

витіе символизма въ то время въ греко-римскомъ культѣ и искусствѣ.—Всѣми этими условіями въ совокупности и объясняется преимущественно символическое направленіе древнехристіанскаго искусства. Символическія изображенія слѣдовательно уже по самому времени, къ которому они относятся, получаютъ для насъ особенный интересъ.

Въ самомъ дѣлѣ, немногія историческія эпохи могутъ представить бо́льшій интересъ, чѣмъ тѣ времена, когда христіанское ученіе начало распространяться въ римской имперіи и находить послѣдователей въ ея столицѣ. Переворотъ, произведенный новымъ вѣрованіемъ въ жизни и нравахъ римскаго общества, тѣ особенности, которыя выразились въ пониманіи имъ христіанскихъ идей и принциповъ, все это, по справедливымъ словамъ Фонъ-Фрикена, — факты и явленія громаднаго значенія, и памятники, уцѣлѣвшіе отъ этой необыкновенной эпохи, должны быть для насъ особенно драгоцѣнны. Литературные памятники того времени не многочисленны и малосодержательны. Все, что въ нихъ сказано о первыхъ временахъ распространенія христіанства, не можетъ разоблачить намъ скрытое броженіе, вызванное имъ въ языческомъ обществѣ, ни представить его тайный ходъ, его постепенное развитіе. Это было бы намъ не извѣстно, если бы первые христіане не оставили послѣ себя катакомбъ и въ нихъ произведеній своего искусства. Поэтому-то эти гигантскія подземныя кладбища и все, что̀ еще сохранилось въ нихъ, начиная отъ стѣнной живописи и мраморныхъ саркофаговъ до глиняныхъ лампъ и стеклянныхъ сосудовъ, до самыхъ ничтожныхъ, повидимому, вещей, найденныхъ въ гробахъ, — все это достойно подробнаго изученія. Подобно тому, какъ въ Помпеѣ мы возстановляемъ нравы и понятія римлянъ по произведеніямъ ихъ искусства, по тѣмъ предметамъ, на которыхъ, можно сказать, еще теплы слѣды ихъ жизни, точно также въ римскихъ катакомбахъ—христіанской подземной Помпеѣ — первобытное христіанское общество воскресаетъ для насъ въ своихъ памятникахъ.

Теперь, что касается вопроса о томъ, откуда христіанство заимствовало формы для символическаго выраженія своихъ религіозныхъ идей, то относительно этого мы должны сказать, что въ катакомбахъ постоянно встрѣчаются элементы римскаго языческаго искусства; да иначе и быть не могло, такъ какъ первые христіане въ Римѣ по своимъ художественнымъ инстинктамъ, по своей природѣ, по складу своихъ понятій, по своему моральному развитію принадлежали къ міру классическому, такъ что когда христіане Рима, повинуясь влеченію врожденному вообще жителямъ южныхъ странъ Европы къ фигуративнымъ изображеніямъ, которое не пропадаетъ у нихъ съ перемѣною вѣрованія, хотѣли украшать свои гробницы представленіемъ христіанскихъ символовъ и священныхъ событій, то гдѣ они могли заимствовать формы для этого, какъ не въ сродномъ имъ классическомъ художествѣ; тѣмъ болѣе что христіанство, явившееся въ міръ съ новыми идеями, требовавшими соотвѣтствующихъ формъ для выраженія своего внутренняго содержанія, этихъ-то формъ, какъ религія еще новая, и не имѣло у себя; поэтому-то христіанство на первыхъ порахъ, естественно, и должно было воспользоваться готовыми существующими формами, выработанными до-христіанскимъ классическимъ искусствомъ, такъ какъ, по справедливому замѣчанію Рауль-Рошетта, художественная школа никогда не является вдругъ, въ извѣстной мѣрѣ готовой, какъ выскакиваетъ Минерва изъ головы Юпитера. Отсюда понятно, что древнехристіанскіе художники занимались художественными формами, изученными въ ихъ языческой школѣ. Такимъ-то вотъ путемъ на христіанскихъ художественныхъ памятникахъ и появляются нѣкоторыя изображенія, имѣвшія первоначально политеистически-миѳологическій характеръ. Но ко времени появленія христіанства эти античныя художественныя представленія большею частію совершенно уже были очищены отъ своего религіозно-политеистическаго содержанія; ими пользовались съ болѣе или

менѣе ясно выраженнымъ сознаніемъ, что разъ созданный и не легко произвольно вновь пересоздаваемый миѳъ есть самая красивая и самая популярная форма выраженія общепризнанной истины,—всѣмъ присущаго, чисто человѣческаго и потому вѣчно истиннаго чувства. Въ этомъ смыслѣ можно съ полнымъ правомъ говорить о „миѳологіи христіанскаго искусства“, только не слѣдуетъ заходить такъ далеко, чтобы утверждать полную, рабскую зависимость христіанскаго искусства отъ языческаго, какъ въ выборѣ матеріала, такъ и въ исполненіи, какъ это сдѣлалъ Рауль-Рошеттъ въ разныхъ своихъ сочиненіяхъ („Discours sur les types imitatives, qui constituent l'art du Christianisme“. Paris. 1834; „Tableau des Catacombes“. Paris. 1837) и всего яснѣе въ сочиненіи „Trois Mémoires sur les antiquités chrétiennes (Paris. 1838) [1]). Новыя монументальныя занятія въ Римѣ пролили на этотъ предметъ совершенно другой свѣтъ. Изслѣдованіе полнаго комплекта древнехристіанскихъ памятниковъ, предприня-

---

[1]) По теоріи Рауль-Рошетта, всѣ существенные типы древнехристіанскаго искусства заимствованы изъ предшествующаго ему искусства греко-римскаго. Кажется, говоритъ онъ, что мы, начиная съ первыхъ шаговъ въ римскихъ катакомбахъ, находимся еще на почвѣ древности; памятники первыхъ христіанъ представляютъ собою традицію или скорѣе эхо послѣдней; христіанскіе художники находятся въ такой зависимости отъ языческаго искусства, что должны заимствовать въ немъ модель даже для своихъ библейскихъ сюжетовъ и, гдѣ нельзя имъ найти ее, и художники вынуждены бываютъ стать на свои ноги, ихъ исполненіе въ данномъ случаѣ оказывается въ высшей степени неудовлетворительнымъ и можетъ быть названо скорѣе простымъ намекомъ, чѣмъ художественнымъ исполненіемъ данныхъ сюжетовъ. Рауль-Рошеттъ старается доказать это положеніе какъ живописями, такъ и формами и символами надгробныхъ камней и предметами, найденными въ катакомбахъ; между прочимъ особенно ссылается на изображенія І. Христа подъ образами Орфея и Добраго Пастыря (см. Raoul-Rochette. — Troisième Mémoire sur les antiqu. chrét. 1838. p. 165 ff.).

тое знаменитымъ итальянскимъ археологомъ De-Rossi („Roma sotterranea“. 1864—1877), показало, что хотя до Константина вся декоративная система, а съ ней вмѣстѣ и нѣкоторые подходящіе типы были заимствованы христіанами, но что они потомъ въ подражаніе римскому стилю изобрѣли такіе сюжеты и группы, которые были внушены непосредственно уже духомъ новой религіи,—это, во первыхъ. Во вторыхъ, при заимствованіи декорацій христіане спокойно принимали также формы и образы, которые хотя первоначально имѣли идолопоклоннической характеръ, но потомъ съ теченіемъ времени утратили его, такъ что въ христіанскомъ искусствѣ они получили уже чисто орнаментальный характеръ. Морскія чудовища, дельфины, тритоны, нереиды, головы Океана, морскія лошадки, птицы, виноградная лоза и друг. мотивы изъ растительнаго царства близко относятся къ той категоріи, которую и Тертулліанъ также называетъ „simplex ornamentum“ въ отличіе отъ изображеній, которыя „ad idolatriae titulum pertinebant“. Въ третьихъ, при усвоеніи языческихъ типовъ, которымъ подставляли христіанскій смыслъ, христіане должны были уже быть осмотрительнѣе. Спеціально политеистическіе сюжеты, или сюжеты, оскорбляющіе нравственное чувство христіанъ, само собой разумѣется, исключались отсюда. Напротивъ, сюжеты, которые выражали мысли родственныя христіанскимъ идеямъ, какъ напр. мысль о загробной жизни, конечно, могли нравиться христіанамъ, а потому и были принимаемы съ спокойной совѣстью. Сюда могутъ относиться геніи, какъ посредники между человѣкомъ и божествомъ, сирены, какъ символъ искушеній здѣшняго міра, голова Медузы, которая, какъ образъ страха смертнаго, появляется нѣсколько разъ на живописяхъ и саркофагахъ, гранатовое яблоко—плодъ, посвященный Персефонѣ, — подобно маку, символъ смертнаго сна;—далѣе извѣстные предметы изъ вакхическаго круга (маски, пантеры, бубны, каменный козелъ), которые указываютъ на расцвѣтаніе и замира-

ніе природы; можетъ быть также времена года, какъ символъ скоротечности человѣческой жизни, затѣмъ вѣнокъ — символъ побѣды, птицы и животныя, какъ напр. фениксъ — символъ вѣчности, безсмертія, заяцъ и лошадь (бѣгущіе) — символъ скоротечности земнаго существованія и друг. Еще яснѣе выраженный миѳологическій характеръ имѣютъ уже Діоскуры, изображеніе которыхъ встрѣчается на саркофагахъ, какъ символъ супруговъ; далѣе — Juno Pronuba — распорядительница брака, которая изображается на одной гробницѣ позади христіанской брачной четы и между библейскихъ сюжетовъ; наконецъ, Амуръ и Психея, какъ символъ испытанія и очищенія души, и Орфей.

На одномъ-то вотъ изъ этихъ миѳологическихъ образовъ, символизирующемъ чарующую сладость и обаятельную силу ученія Христова, всестороннее раскрытіе, твердое обоснованіе и научное оправданіе котораго должна давать наша высшая духовная школа, я и счелъ приличнымъ настоящему случаю остановить Ваше просвѣщенное вниманіе.

Кто не слыхалъ миѳъ про знаменитаго пѣвца Ѳракіи — Орфея, который своимъ обворожительнымъ пѣніемъ и чудной игрой на лирѣ не только приручалъ къ себѣ дикихъ звѣрей и животныхъ, но даже передвигалъ скалы и деревья, которыя, поддаваясь обаятельному вліянію его чарующаго пѣнія, оставляли свои мѣста и слѣдовали за этимъ пѣвцемъ, чтобы слушать его дивную музыку. Изображеніе этого миѳическаго героя мы встрѣчаемъ нѣсколько разъ на памятникахъ древнехристіанскаго искусства. Самъ собою напрашивается вопросъ, вполнѣ естественно занимавшій многихъ ученыхъ археологовъ, какимъ образомъ этотъ миѳическій пѣвецъ, относящійся къ разряду языческихъ героевъ, попалъ въ кругъ древнехристіанскихъ изображеній, который, по самому существу своему, казалось, долженъ былъ исключать такого рода миѳологическіе сюжеты; — чѣмъ объясняется такое вниманіе къ этому легендарному герою, такая честь со стороны древнихъ

христіанъ? Посильное рѣшеніе этого вопроса, направленное къ выясненію мотивовъ, вызвавшихъ появленіе этого образа въ христіанскомъ искусствѣ, и того значенія, съ какимъ онъ является здѣсь, я и намѣренъ сейчасъ предложить Вашему просвѣщенному вниманію.

Для выясненія мотивовъ, вызвавшихъ появленіе образа Орфея на памятникахъ древнехристіанскаго искусства, необходимо сообщить предварительно для его характеристики миѳологическія данныя объ этомъ легендарномъ пѣвцѣ Ѳракіи и указать то значеніе, какое онъ имѣлъ въ классическомъ мірѣ.

Орфей, — это знаменитѣйшій пѣвецъ миѳической древности, родомъ изъ Ѳракіи, сынъ ѳракійскаго царя или рѣчнаго бога Эагра и музы эпической поэзіи Калліопы. Его называли также сыномъ Аполлона [1])—бога

---

[1]) Греки считали Орфея первымъ эллиническимъ поэтомъ, предшественникомъ Гомера и Гезіода, хотя Аристотель, по словамъ Цицерона («Orpheum poëtam docet Aristoteles nunquam fuisse» — De natura deor. I, 38, 107), отрицалъ существованіе Орфея; Гомеръ и Гезіодъ ничего не знали объ Орфеѣ, а извѣстное сужденіе Геродота (II, 53), что всѣ поэты, которыхъ считаютъ древнѣе Гомера и Гезіода, на самомъ дѣлѣ жили позднѣе ихъ, доказываетъ, что и онъ, хотя не отрицалъ прямо существованія Орфея, всетаки признавалъ приписывавшіяся ему стихотворенія за произведенія позднѣйшихъ временъ. Во всякомъ случаѣ имена Орфея и другого, обыкновенно сопоставляемаго съ нимъ, поэта Музэя были уже вполнѣ извѣстны во 2-й половинѣ VI в. (до Рожд. Хр.)—при Писистратидахъ, когда начинаютъ приписывать имъ разныя поэтическія произведенія. Именно въ это время, по свидѣтельству Геродота (VII, 6), жилъ въ Аѳинахъ Орфей Кротонскій, который вмѣстѣ съ поэтомъ Ономакритомъ участвовалъ въ редакціи Гомеровскихъ поэмъ. У Свиды (Lexicon подъ словомъ *Ὀρφεύς*) собрано много выписокъ изъ разныхъ авторовъ съ названіями произведеній, приписывавшихся Орфею, и иногда съ указаніями ихъ дѣйствительныхъ авторовъ; изъ этихъ выписокъ видно, что было много Орфеевъ, между которыми есть и историческія лица, какъ напр. вышеупомянутый Орфей Кротонскій. Если Орфей, по словамъ Martigny, поскольку онъ — сынъ Аполлона, относится къ миѳу, то онъ можетъ также съ полнымъ правомъ быть разсматриваемъ и

музыки; женою его была прелестная Эвридика, нимфа пенейской долины.

Миѳъ Орфея, очень популярный въ Греціи, представлялъ необыкновенно поэтичный и возвышенный характеръ; вся сила пѣвца заключалась въ его талантѣ, и тѣ подвиги, какіе другими героями совершались съ помощью ихъ могучести или хитрости, Орфей исполнялъ посредствомъ своего очаровательнаго пѣнія. Пѣсни Орфея проникись непобѣдимой силой особенно съ тѣхъ поръ, какъ онъ потерялъ свою нѣжно любимую жену,—нимфу Эвридику. Однажды весною новобрачная Эвридика рвала съ подругой цвѣты на лугу; увидѣлъ ее богъ Астрей [1]) и сталъ ее преслѣдовать. Убѣгая отъ него, наступила она на ядовитую змѣю, скрывавшуюся въ высокой травѣ, и умерла отъ ея укушенія. Спутницы Эвридики,—нимфы горько оплакивали ее и воплями своими оглашали долы и горы ѳракійской земли. Самъ Орфей съ своею лирой сидѣлъ на пустынномъ берегу и съ утра до поздняго вечера и съ вечера до

какъ историческое лицо, ибо, по мнѣнію ученаго аббата Греппо (Dissert. sur les laraires de l'emp. Sévère Alexandre. 1834. p. 22), представляется очень строгимъ отвергать существованіе Орфея. Орфея можно считать лицомъ историческимъ, только надѣленнымъ народной фантазіей необыкновенными качествами, исходя и изъ того, что вѣдь вообще герои классической древности были людьми историческими, только прославившимися своимъ мужествомъ или какими-нибудь необыкновенными подвигами, а потому народъ, считая ихъ отборнѣйшими представителями своими, и слилъ исторію ихъ происхожденія съ исторіей мѣстныхъ божествъ и, сообразно съ ихъ божественнымъ происхожденіемъ, надѣлилъ ихъ силой и красотой, мужествомъ и мудростью въ безконечно высшей степени сравнительно съ обыкновенными смертными. — Впрочемъ вопросъ объ историчности Орфея не имѣетъ существенной важности для нашей цѣли, а потому и распространяться о немъ мы считаемъ излишнимъ, тѣмъ болѣе что вопросъ этотъ, кажется, до сихъ поръ считается въ наукѣ нерѣшеннымъ окончательно.

[1]) Астрей—богъ звѣзднаго свѣта.

утра изливалъ глубокую скорбь свою въ такихъ нѣжныхъ, въ такихъ грустныхъ пѣсняхъ, что вся природа съ сочувствіемъ внимала ему—деревья и скалы, птицы и звѣри. И нимфы и самые боги были такъ тронуты ими, что позволили неутѣшному мужу спуститься въ Аидъ [1]) за супругой своей. Тэнарскою пропастью спускается Орфей въ подземный міръ и безбоязненно проходитъ мимо толпящихся тѣней. Подошедши къ трону подземнаго властителя, заигралъ онъ на своей лирѣ и молвилъ: „боги подземнаго царства! пришелъ я сюда не за тѣмъ, чтобы осмотрѣть мрачный тартаръ, ни для того, чтобы сковать змѣеобвитое чудовище Цербера; пришелъ я ради супруги, лишенной жизни жаломъ змѣи. Я хотѣлъ перенесть это горе, но не могу. Не въ силахъ я превозмочь любви моей: васъ самихъ, —если старинное преданіе не ложно,—соединила любовь“.—Такъ говорилъ онъ и въ то же время ударялъ по струнамъ лиры, а безкровныя тѣни, полныя состраданія къ нему, заливались горькими слезами. Танталъ забылъ о своей жгучей жаждѣ [2]); какъ очарованное, остановилось колесо Иксіона [3]), и Сизифъ, забывъ о

---

[1]) Аидъ—подземный міръ,—обитель усопшихъ.

[2]) Танталъ, царь фригійскій, оскорбилъ правосудіе и любовь боговъ своей безграничной зависчивостью, измѣной и жестокостью къ собственному сыну. За это онъ въ Тартарѣ долженъ былъ трепетать ежеминутно, видя надъ головой у себя нависшую, готовую обрушиться, скалу;—долженъ былъ чувствовать постоянно жестокую жажду и, стоя по горло въ водѣ, не смѣть утолить ее, ибо лишь только онъ готовился освѣжить палящую внутренность, вода тотчасъ понижалась;—долженъ былъ вѣчно томиться голодомъ и не смѣть облегчить его висящими надъ нимъ сочными плодами, ибо лишь только онъ приближалъ къ нимъ алчныя уста, плоды удалялись, раздражая его мученія.

[3]) Иксіонъ, царь ѳессалійскій, подобными же, какъ Танталъ, преступленіями прогнѣвалъ боговъ, за что безсмертные опредѣлили въ Тартарѣ змѣями кровожадными укрѣпить его на колесѣ и вѣтрамъ свирѣпымъ вертѣть его, ни минуты отдыха не давая печальному страдальцу.

своихъ страданіяхъ, сталъ прислушиваться къ сладкимъ звукамъ и остановился, опершись на свой роковой камень [1]). Тронуты были даже—и это въ первый разъ—Эвмениды [2]), и онѣ прослезились; Персефона [3]) съ мрачнымъ своимъ супругомъ не могла отказать пѣвцу въ его просьбѣ. Призвали они Эвридику и позволяютъ ей возвратиться съ супругомъ на землю, но съ условіемъ, чтобы Орфей, во все время пути въ область свѣта, не оглядывался назадъ къ Эвридикѣ. Любящіе супруги отправились въ длинный путь по крутой пустынной тропинкѣ. Молча шелъ Орфей, въ глубокомъ молчаніи слѣдовала за нимъ Эвридика. Уже приближались они къ царству свѣта. какъ Орфей вздумалъ оглянуться назадъ: любовь и забота о милой пересилили его;—и Эвридика отклонилась, напрасно простирая къ милому руки и, едва внятнымъ голосомъ сказавъ ему послѣднее прости, исчезла на вѣки въ предѣлахъ Аида. Безутѣшный, спѣшитъ Орфей за исчезающей во мракѣ супругой; но старецъ Харонъ [4]), не взирая на просьбы и жалобы, не перевозитъ его

---

[1]) Сизифъ, царь коринѳскій, упорствомъ и ложью такъ раздражилъ боговъ, что въ наказанье долженъ былъ въ Тартарѣ вѣчно втаскивать на высокую гору огромную глыбу скалы и, почти достигая предѣла мученій, видѣть, какъ скала съ громомъ скатывается внизъ, чтобъ ему снова начинать нескончаемое страданіе.

[2]) Эвмениды (или фуріи—у римлянъ)—духи злобы, которые пребывали при входѣ въ подземное царство и, исполняя повелѣнія Плутона и Прозерпины, терзали тѣхъ изъ умершихъ, которые, надѣлавши во время земной жизни много зла, вступили въ область тѣней, не примирившись съ разгнѣванными божествами. Эвмениды олицетворяли собой терзанія нечистой совѣсти.

[3]) Персефона (или Прозерпина) — жена Аидеса или Гадеса (—Плутона у римлянъ) — владыки подземнаго, невѣдомаго міра.

[4]) Харонъ былъ назначенъ богами перевозчикомъ душъ умершихъ черезъ рѣку Стиксъ, которой отдѣлялся подземный міръ отъ верхняго.

на другой берегъ. Семь дней, безъ пищи и питья, сидитъ онъ на берегу рѣки Ахерона [1]) и лишь въ слезахъ находитъ отраду. Наконецъ, сѣтуя на жестокость Эреба (бога первобытной тьмы), онъ удаляется въ безлюдныя долины ѳракійскихъ горъ. Здѣсь прожилъ онъ три года, вдали отъ міра, въ печали и скорби. Единственнымъ утѣшеніемъ ему была пѣснь, которой онъ очаровывалъ лѣса и скалы и звѣрей пустыни. Когда раздавались, всюду возбуждающіе восторгъ, обворожительные звуки его голоса, хищныя, равно какъ и безвредныя твари, выходили изъ своихъ берлогъ и укрощенныя стекались къ нему, не страшась другъ друга. Безчисленныя птицы летали вокругъ его головы, рыбы выпрыгивали изъ водъ, деревья наклоняли къ нему свои вѣтви и качались въ тактъ, скалы слѣдовали за нимъ, рѣки пріостанавливали свое теченіе, и бури на морѣ утихали. — Этимъ дивнымъ искусствомъ Орфей, по сказаніямъ позднѣйшихъ миѳографовъ, участвуя въ походѣ Аргонавтовъ, оказывалъ имъ спасительную помощь въ опасностяхъ, особенно когда своимъ неподражаемымъ пѣніемъ и игрой на лирѣ при проѣздѣ мимо острововъ сиренъ уничтожилъ чары пѣнья послѣднихъ и тѣмъ избавилъ участниковъ въ походѣ отъ неминуемой гибели. Очаровательными пѣснями своими сирены обыкновенно привлекали къ своему острову мореходовъ и губили ихъ; и Аргонавты, очарованные ихъ пѣніемъ, готовы уже были бросить у берега якорь, но Орфей взялъ свою лиру и дивными звуками ея заглушилъ голоса сиренъ. Повинуясь вліянію непреодолимой прелести пѣсней Орфея, оказавшихся плѣнительнѣе предательскихъ голосовъ сиренъ, Аргонавты благополучно миновали острова сиренъ. Въ другой разъ, ужъ въ Колхидѣ, Орфей своей игрой усыпилъ дракона, оберегавшаго золотое руно, за которымъ пріѣзжали Аргонавты, и такимъ образомъ, благодаря Орфею, выпол-

---

[1]) Ахеронъ—рѣка вѣчныхъ страданій, — одна изъ рѣкъ, отдѣлявшихъ подземный міръ отъ верхняго

нена была трудная задача Аргонавтовъ — достать это руно.

Очень много трогательнаго представляетъ и смерть Орфея; онъ погибъ жертвой своей чистоты. Однажды сидѣлъ онъ на зеленѣющемъ, освѣщенномъ солнцемъ холмѣ и пѣлъ свои грустныя пѣсни. Деревья, увлекаемыя силою чудныхъ звуковъ, толпятся вокругъ пѣвца и даютъ ему тѣнь и прохладу. Очарованныя скалы тѣснятся къ нему; птицы лѣсныя оставляютъ чащу, звѣри — свои трущобы и тихо и кротко прислушиваются къ сладкимъ пѣснямъ. Увидали тутъ Орфея ѳракіянки, шумно праздновавшія въ горахъ Бахусу. Давно уже гнѣвались онѣ на пѣвца за то, что, потерявъ свою супругу, не хотѣлъ онъ полюбить другой женщины. Неистово бросились онѣ на Орфея: „Посмотрите, вотъ кто презираетъ насъ!“ воскликнула первая приблизившаяся къ нему и бросила ему въ лицо свой тирсъ. Листья, которыми увитъ былъ тирсъ до острія, защищаютъ пѣвца, не даютъ его ранить. Другая вакханка бросаетъ въ него камень. Но, очарованный звуками голоса и лиры, камень падаетъ къ ногамъ Орфея, какъ бы моля о прощеніи. Смятеніе увеличивается. Клики и вопли, оглушительные звуки флейтъ и роговъ, громъ литавръ, — все это вмѣстѣ пересиливаетъ звуки его лиры, и камни свободно сыплятся на пѣвца и обагряютъ его кровью. Неистовыя, бросаются на него вакханки, какъ стая голодныхъ собакъ на издыхающаго оленя, бьютъ его своими тирсами, сучьями и камнями, не щадятъ и тѣхъ устъ, что̀ трогали скалы, укрощали дикихъ звѣрей; и отлетѣлъ духъ Орфея [1]).

---

[1]) По одной изъ недошедшихъ до насъ трагедій Эсхила— *Βασσαρίδες*—Вассариды, Орфей былъ убитъ вакханками за то, что, признавая бога солнца высшимъ божествомъ, пренебрегъ поклоненіемъ Бахусу. По другимъ сказаніямъ, Орфей умеръ отъ тоски по Эвридикѣ; его могилу показывали въ Піеріи, возлѣ Пимплейскаго источника. Есть еще преданіе, вѣроятно, сложенное орфиками, что Орфей былъ убитъ молніей Зевса за то, что открылъ людямъ священныя таинства.

О смерти его пожалѣли птицы и звѣри; твердыя скалы, такъ часто внимавшія его пѣснямъ, проливаютъ слезы. Деревья отъ печали лишаются листьевъ; рѣки полнѣе стали отъ собственныхъ слезъ; дріады и наяды [1]), въ черныхъ одеждахъ, съ плачемъ рвутъ на себѣ волосы. Тѣло несчастнаго пѣвца разорвано въ клочки и разбросано. Голову его и лиру бросаютъ Вакханки въ рѣку Гебръ, и—диво!—въ то время, какъ волны уносятъ ихъ, лира издаетъ тихіе, грустные звуки, языкъ лепечетъ едва внятныя жалобы, и берега отвѣчаютъ тихими, печальными стонами. Такъ голова и лира понеслись по теченію и переплывъ море остановились у острова Лесбоса. Жители его приняли останки Орфея и схоронили ихъ. Присутствіе послѣднихъ на этомъ островѣ имѣло значительное вліяніе на поэтическое развитіе Лесбійцевъ, среди которыхъ, въ послѣдующіе вѣка, было столько замѣчательныхъ поэтовъ и музыкантовъ, между прочимъ — Алкей [2]) и прославленная Сафо. Даже и соловьи, свившіе гнѣзда возлѣ могилы Орфея, по миѳу, пѣли пріятнѣе и громче прочихъ соловьевъ. Но тѣнь пѣвца сошла въ царство смерти, стала искать и нашла Эвридику, заключила ее въ свои объятія и никогда уже не разлучалась съ нею.

Мы для того подробно изложили содержаніе этого миѳа, чтобы рельефнѣе представить характеристику Орфея, какъ знаменитаго греческаго киѳариста, потомучто чрезъ весь миѳъ съ начала до конца яркой нитью проходитъ мысль о той необыкновенной чарующей силѣ, какую имѣло обворожительное пѣніе Орфея и его чудная игра на лирѣ,—а это-то, какъ мы увидимъ потомъ, и важно для нашей цѣли.

Орфей для грековъ былъ не только самый древній знаменитый киѳаристъ, любимецъ Аполлона, но въ то же время и сочинитель священныхъ гимновъ и основатель извѣстныхъ подъ его именемъ мистерій.

---

[1]) Дріады—нимфы лѣсовъ, а наяды—нимфы источниковъ.

[2]) Алкей—сынъ знаменитаго героя Персея и Андромеды.

Приблизительно съ VI столѣтія до Рожд. Хр. въ Греціи начали появляться поэмы религіознаго характера, приписываемыя Орфею, въ которыхъ говорилось о происхожденіи боговъ, о началѣ міра, объ освященіи и очищеніи и тому под. — Что́ придавало особенное значеніе пѣснямъ Орфея, такъ это—проявленіе въ нихъ идей монотеистическаго характера, выраженныхъ иногда очень опредѣленно и поэтично. Аполлонъ, Плутонъ, Нептунъ и другіе боги представляются въ этихъ гимнахъ, какъ видоизводы одного всемірнаго божества. Точно такъ же очень положительно и ясно была высказана въ поэмахъ Ѳракійскаго пѣснопѣвца надежда на будущую жизнь, въ которой грѣшные подвергнутся наказанію, а праведные будутъ вознаграждены. Въ гимнахъ Орфея встрѣчаются также строфы, заключающіе въ себѣ намеки на пришествіе Сына Божія, на догматы новой религіи, на евангельское ученіе вообще. Строфы эти, по всей вѣроятности, вставлены были въ гимны Орфея уже въ 3 столѣтіи христіанами, преимущественно александрійскими.—Эти религіозные гимны Орфея большинствомъ признавались за дѣйствительныя сочиненія пѣвца Ѳракіи. Между тѣмъ Павзаній (VIII, 37, 3) нѣкоторыя части орфической ѳеологіи приписываетъ поэту Ономакриту, жившему въ Аѳинахъ во 2-й половинѣ VI в. при Писистратидахъ,—современнику Орфея Кротонскаго; нѣкоторые же поэта Ономакрита считаютъ вообще авторомъ орфическаго сборника. Что сочиненія Орфея въ ихъ настоящемъ видѣ не восходятъ къ той эпохѣ, гдѣ исторія помѣстила ихъ предположительнаго автора (2 пол. VI в.), что они были интерполированы благочестивымъ обманомъ сравнительно въ новѣйшія времена, — это много разъ, даже немного слишкомъ рѣшительно было утверждаемо разными археологами. Однако болѣе авторитетные въ этихъ вопросахъ критики думали, что, вѣроятно, эти поэмы были составлены по древнимъ источникамъ, сохранившимся быть можетъ только въ преданіи (Greppo.—Dissert. sur les laraires de l'emper. Sévère Alexandre.

1834. p. 22). А наконецъ, если мы и согласимся, что интерполяціи, относящіяся къ таинствамъ христіанской вѣры, могли имѣть мѣсто въ первые вѣка христіанства, какъ мы замѣтили выше, то намъ нисколько не кажется необходимымъ прибѣгать къ предположенію подлога, чтобы объяснить столь возвышенныя чувства, которыя дышатъ въ нѣкоторыхъ изъ этихъ гимновъ, и особенно столь ясное выраженіе ученія о единствѣ Божіемъ, которое представлено здѣсь подъ самыми разнообразными и самыми поэтическими формами. Между прочимъ въ данномъ случаѣ можно сослаться на авторитеты св. Іустина Мученика и Климента Александрійскаго, которые вѣрили, что Орфей, дѣйствительно, проповѣдывалъ эти послѣднія доктрины. Св. Іустинъ Мученикъ, который во II вѣкѣ перешелъ отъ платонической философіи къ вѣрѣ Христовой и сталъ однимъ изъ самыхъ сильныхъ ея защитниковъ, хотя и не отрицалъ того, что первый періодъ жизни Орфея запечатлѣнъ явнымъ характеромъ политеизма, и что онъ въ этотъ періодъ присоединилъ къ столь богатому уже циклу греческаго пантеона 360 новыхъ божествъ, —однако считаетъ за безспорный фактъ обращеніе Орфея къ идеямъ болѣе здравымъ, и высказываетъ догадку, что переворотъ, происшедшій въ его мнѣніяхъ, особенно относительно природы и единства Божества, долженъ быть приписанъ тому знанію, которое онъ пріобрѣлъ изъ книгъ Моисеевыхъ во время своего путешествія въ Египетъ („Увѣщаніе къ Эллинамъ“ гл. 14 и 15). Необходимо при этомъ замѣтить, что этотъ урокъ исторіи данъ былъ христіанскимъ апологетомъ грекамъ — самому просвѣщенному народу древности, которые, лучше всѣхъ другихъ народовъ зная поэтическія произведенія Орфея, не преминули бы отнести къ числу интерполяцій, если бы таковыя были, тѣ мѣста, которыми св. Іустинъ пользовался, какъ орудіемъ, чтобы подорвать ихъ старыя заблужденія.

Наряду съ ученіемъ о происхожденіи природы изъ міровыхъ силъ и съ замѣчательною идеею объ единобожіи и загробной жизни, въ сочиненіяхъ Орфея встрѣчаются и чисто миѳологическіе разсказы, главнымъ содержаніемъ которыхъ являются сказанія о Діонисѣ (или Бахусѣ), его страданіяхъ, убіеніи титанами и возрожденіи. Такимъ образомъ ученіе орфиковъ [1]) существенно примыкаетъ къ культу Діониса. И, дѣйствительно, нѣкоторые древніе авторы приписываютъ Орфею основаніе таинственнаго служенія Діониса. Далѣе орфическое ученіе говоритъ о прирожденной грѣховности человѣческаго рода, о переходѣ душъ чрезъ смертныя тѣла, въ которыя онѣ заточены, какъ въ темницу, для того, чтобы искупить эту грѣховность, и затѣмъ, очистившись, получить лучшія жилища на звѣздахъ, о наказаніи неочистившихся и необходимости очищенія посредствомъ религіознаго посвященія и примѣненія умилостивительныхъ средствъ, открытыхъ Орфеемъ. И, дѣйствительно, принятіе въ общество орфиковъ совершалось посредствомъ посвященія, для котораго необходимо было предварительное исполненіе предписанныхъ очищеній; кромѣ того, у нихъ устраивались собранія, въ которыхъ орфическое ученіе находило себѣ выраженіе частію въ молитвахъ, частію въ изложеніи священныхъ сказаній, частію въ обрядахъ;—назывались эти собранія мистеріями, потому-что ихъ обряды и сказанія имѣли скрытый, мистическій смыслъ. Такимъ образомъ мистеріи, извѣстныя подъ именемъ орфическихъ, какъ основанныя Орфеемъ, требовались самымъ ученіемъ Орфея и служили для посвященныхъ, нужно замѣтить, ручательствомъ будущей блаженной жизни послѣ смерти — ручательствомъ безсмертія.

Итакъ Орфей не только обладалъ необыкновеннымъ даромъ пѣнія, но былъ извѣстенъ въ классиче-

---

[1]) Орфиками называются послѣдователи ученія Орфея.

скомъ мірѣ и какъ сочинитель священныхъ гимновъ и основатель мистерій.—Вся Грецiя была исполнена славы Орфея.

Изображенiя этого легендарнаго героя въ различныхъ эпизодахъ его жизни встрѣчаются много разъ на самыхъ разнообразныхъ памятникахъ классическаго искусства, какъ греческаго, такъ и римскаго: и въ статуяхъ (напр. на Геликонѣ [1]), по свидѣтельству Павзанiя), и на вазахъ, и на фрескахъ (напр. открытой въ Помпеѣ въ 1875 г.), и на мозаикахъ (въ городѣ Перуджiи, въ Галлiи, Британiи и Швейцарiи), и на медаляхъ (императоровъ Антонина Пiя и Марка Аврелiя), и на рѣзныхъ камняхъ, и на лампахъ и т. д. Изображается Орфей и играющимъ на киѳарѣ передъ Цербером, изводящимъ изъ ада Эвридику, изображается и смерть Орфея, но всего чаще изображается Орфей, своимъ пѣнiемъ и игрой на лирѣ укрощающiй звѣрей. —Этотъ вотъ именно послѣдній сюжетъ, и исключительно онъ только, встрѣчается и на памятникахъ искусства христiанскаго.

По манерѣ изображенiя Орфея христiанскiе памятники этого рода раздѣляются на двѣ группы: на одной группѣ памятниковъ, примѣнительно къ типу античному, Орфей изображается окруженнымъ большимъ количествомъ большею частiю дикихъ звѣрей, а на другой группѣ, примѣнительно къ христiанскому типу Добраго Пастыря, изображается Орфей окруженнымъ только овцами.

Несомнѣнно христiанскаго происхожденiя слѣдующiя изображенiя Орфея: Два фресковыхъ изображенiя въ катакомбѣ Домитиллы, относящiяся къ образамъ Орфея перваго класса, затѣмъ одно фресковое изображенiе въ катакомбѣ Каллиста и два рельефныхъ изображенiя на саркофагахъ, относящiяся ко второму классу.

---

[1]) Эта гора была посвящена музамъ и украшена ихъ статуями, равно какъ и изображенiями самыхъ замѣчательныхъ музыкантовъ и поэтовъ Грецiи.

Самое замѣчательное изъ всѣхъ этихъ изображеній, и по своей отличной сохранности, и по полнотѣ своихъ подробностей, и по изяществу исполненія, это—фресковое изображеніе на потолкѣ въ катакомбѣ Домитиллы.

Фреска эта написана въ центрѣ потолка катакомбной комнаты, въ такомъ мѣстѣ, гдѣ обыкновенно изображается Добрый Пастырь. Здѣсь пѣвецъ Ѳракіи изображенъ въ правильномъ осмиугольникѣ сидящимъ на обломкѣ скалы; одѣтъ онъ въ тунику, подпоясанную въ двухъ мѣстахъ — подъ мышками и подъ чреслами, а сверху наброшенъ плащъ (sagum); на головѣ фригійская шапка; длинные волосы падаютъ ему на плечи; на ногахъ узкія панталоны (такъ называемыя у восточныхъ anaxyrides), украшенныя узкой полосой матеріи пурпуроваго цвѣта (clavus), которыя, опускаясь до оконечности ногъ, составляютъ вмѣстѣ и обувь. Голова и взоръ обращены вправо, правое плечо слегка выдвинуто впередъ; вдумчивое и пріятное лицо его вдохновлено; онъ поетъ, не обращая вниманія на дѣйствіе, производимое его пѣніемъ; пальцы обѣихъ рукъ трогаютъ струны лиры, поставленной на колѣно лѣвой ноги, которая опирается на камень, а правая нога слегка вытянута и, повидимому, выбиваетъ тактъ. Деревья по обѣ стороны наклоняются къ нему, какъ бы привлеченныя его пѣніемъ. Орфея окружаютъ, внимая его музыкѣ, кроткія и дикія животныя: лошадь, овца, баранъ, левъ, собака [1]), мышь, зайчикъ, ящерица, черепаха и змѣя, а на деревьяхъ сидятъ птицы, между которыми виденъ павлинъ. Вокругъ этого центральнаго изображенія въ восьми отдѣленіяхъ нарисованы, въ перемежку съ ландшафтами, слѣдующіе эпизоды изъ ветхаго и новаго завѣта: Даніилъ во рву львиномъ, Моисей, изсѣкающій воду изъ скалы, Давидъ

---

[1]) Нѣкоторые же (какъ напр. Heussner) видятъ въ этомъ изображеніи лисицу, а нѣкоторые (напр. Фонъ-Фрикенъ)—волка.

съ пращею въ рукѣ—образы торжествующей вѣры, и воскрешеніе Лазаря — побѣда надъ смертію [1]). Углы квадратнаго поля потолка наполнены граціозными изображеніями въ классическомъ стилѣ — изображеніями птицъ на вѣткахъ [2]). Христіанское происхожденіе этой живописи несомнѣнно: оно доказывается, во первыхъ, мѣстомъ нахожденія ея, именно въ христіанской катакомбѣ — въ центрѣ потолка, во вторыхъ, изображенными здѣсь сценами изъ Св. Писанія, и въ третьихъ,

---

[1]) По мнѣнію Piper'a (Mythol. d. christ. Kunst. 1847 p. 122), эти ветхозавѣтныя сцены свидѣтельствуютъ, что человѣкъ при своей слабости, если онъ вооруженъ божественной силой, не только побѣждаетъ грубую человѣческую силу (Давидъ съ пращею), но даже природу, — ея дары себѣ вымогаетъ (Моисей, источающій воду изъ скалы), ея ужасы укрощаетъ (Даніилъ во рву львиномъ), но все это, какъ прообразъ Христа, Который въ природномъ господствѣ совмѣщаетъ чудесныя силы, какъ Онъ и представленъ здѣсь, какъ господинъ надъ смертію. Нѣкоторые въ этихъ сценахъ хотятъ видѣть указаніе на 4 стихіи, между тѣмъ какъ раздѣляющіе эти сцены 4 ландшафта съ домашними животными, отдыхающими подъ тѣнію зеленыхъ деревьевъ, хотятъ понимать, какъ образы временъ года (Kraus—Real-Encyclop. II p. 562).

[2]) Это изображеніе Орфея издано у Bosio, Roma sotteranea. 1632. p. 239.—Aringhi, Roma subterranea. 1651, I. 547. — Bottari, Sculture e pitture sagre. 1737. II. tav. 63.—Münter, Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. 1825. H. 1. Taf. 3, 64.—Perret, Les Catacombes de Rome. 1850. I pl. 34.—Guigniaut, Religions de l'antiquité. pl. 172. Nr. 645a. — Kinkel, Geschichte d. bildenden Künste bei den christlichen Völkern. 1845. Taf. 6a.—Bruyn, Archéologie religieuse. 1869. I p. 169. — Martigny, Dictionnaire d. antiqu. chrét. 1865. 488.—Kraus, Real-Encyclopädie d. christ. Alterthümer. 1886. II p. 562; — Roma sotterranea. 1879. p. 231.—Garrucci, Storia dell'arte cristiana. 1873 ff. tav. 25. — Roller, Les Catacombes de Rome. I. 1881. pl. 36, 3. — V. Schultze, Die Katakomben. 1882 p. 104.—E. Frantz, Geschichte d. christ. Malerei 1887, I taf. 3.—Kunsthistorische Bilderbogen. 1879. Taf. 192, 4.—Handausgabe d. Kunsthistorisch. Bilderbogen. 1886. II. Taf. 1, 3. — Lübke, Grundriss d. Kunstgeschichte. 1887. 10 Aufl. I. 282. — Baum, Kirchengeschichte. 1889. p. 66.—Kaufmann, Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler. 1900. p. 128.

эпитафіями, открытыми въ той же усыпальницѣ. По исполненію и концепціи эта живопись весьма близко стоитъ къ изображеніямъ Орфея императорскаго времени. Происхожденіе ея обыкновенно относится учеными археологами ко 2—3 столѣтію [1]).

Совершенно въ такомъ же видѣ, какъ на описанной нами катакомбной фрескѣ, и съ такими же подробностями изображается Орфей и на языческихъ памятникахъ, о чемъ свидѣтельствуютъ какъ дошедшія до насъ языческія изображенія ѳракійскаго пѣвца, играющаго на лирѣ среди звѣрей, такъ и извѣстныя намъ только по описаніямъ. Особенно приближается къ нашей фрескѣ, какъ расположеніемъ фигуръ, такъ и подробностями, мозаика, открытая въ 1778 г. въ Cheyres, возлѣ Yvonand, въ Швейцаріи, не далеко отъ Невшательскаго озера [2]). Орфей здѣсь представленъ юношей, съ непокрытой головой, въ греческой одеждѣ, сидящимъ между двухъ деревьевъ; лѣвой рукой онъ держитъ лиру, поставленную на его колѣно, а правой —плектронъ [3]). Возлѣ него изображены—левъ, бѣлка на заднихъ лапкахъ и павлинъ; на одной оконечности его лиры сидитъ небольшая птичка. Кругомъ Орфея,

---

[1]) De-Rossi—(Roma sotter. II p. 355), Kraus (Real-Encyclop. II p. 564), Schultze (Die Katacomben. 1882. p. 105), Heussner (Die altchristl. Orpheusdarstell. 1893. p. 2) и Kaufmann (Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler. 1900. p. 128) относятъ эту живопись ко 2 столѣтію; Kraus въ своей Geschichte d. christ. Kunst. 1896. p. 214 эту живопись относитъ ко 2—3 столѣтію, а Roller (Les Catacombes de Rome. I p. 246)—къ срединѣ 3 столѣтія.

[2]) Мозаика эта въ настоящее время уже не существуетъ, а сохранился только снятый съ нея рисунокъ, помѣщенный въ сочиненіи: Aventicum Helvetiorum. Prof. Dar. C. Bursian. Taf. XXIII. Zurich. 1867. Очень напоминаетъ нашу фреску также Помпейская стѣнная живопись, открытая въ 1875 г. на стѣнѣ одного богато украшеннаго дома. См. описаніе ея Boissier въ Revue des deux mondes. Oct. 1878.

[3]) Плектронъ, это — маленькая деревянная или костяная палочка, которой древніе извлекали звуки изъ струнныхъ инструментовъ.

занимающаго центральный медальонъ, распредѣлены, каждый въ особомъ отдѣлѣ, восемь укрощенныхъ имъ звѣрей. Судя по рисунку, мозаика эта не лишена художественнаго достоинства.—Еще болѣе наша фреска подходитъ къ описанію Орфея, которое мы находимъ у греческаго писателя Филострата, жившаго въ III столѣтіи по Рожд. Хр., такъ что даже можно подумать, что неизвѣстный художникъ христіанскихъ кладбищъ, сочиняя вышеупомянутую фреску, или вспоминалъ слова Филострата, если происхожденіе фрески относить къ 3 стол., когда уже существовало это описаніе, или же имѣлъ предъ глазами самую картину, которую описалъ Филостратъ (Imag. VI ap. Bottari II, p. 64) и которая, несомнѣнно, воспроизводила типъ, принятый въ языческой древности: такъ много сходства между той и другой и относительно фигуры, и позы, и одежды главнаго лица. „Орфей, говоритъ Филостратъ, сидитъ въ тіарѣ, сіяющей золотомъ, легкій пушекъ покрываетъ его щеки и подбородокъ, глаза его блестятъ божественнымъ вдохновеніемъ..... Религіозный характеръ его пѣсенъ отражается въ чертахъ его благороднаго лица. На лѣвую ногу, опирающуюся на землю, поставлена лира, а правой онъ бьетъ тактъ. Деревья, птицы и различныя животныя окружаютъ его“; такъ какъ, по миѳу, какъ мы замѣтили выше, игра Орфея была настолько совершенна, что могла привлекать милость боговъ, укрощать ярость морскихъ волнъ, останавливать теченіе рѣкъ, укрощать дикихъ звѣрей и заставлять деревья покидать свои мѣста и слѣдовать за нимъ.

Согласно съ миѳомъ выражается объ Орфеѣ и Горацій (Lib. I Carm. od. 12), когда говоритъ:

.....Insecutae Orphea sylvae —
„За Орфеемъ слѣдовали лѣса“—

и немного дальше:

.....Auritas fidibus canoris
Ducere quercus. —
„Игрою на лирѣ ушатые дубы водить“.

Но поэтъ-философъ, — Горацій даетъ впрочемъ раціональное объясненіе этихъ чудесныхъ явленій, указывая мотивъ, который заставлялъ приписывать такую силу лирѣ высокаго пѣвца;—онъ замѣчаетъ:

Sylvestres homines sacer interpresque Deorum
Caedibus et victu foedo deterruit Orpheus,
Dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones.
(De arte poet. vers, 360). —

Т. е. „Объ Орфеѣ говорятъ, какъ объ укротителѣ тигровъ и свирѣпыхъ львовъ, потому, что онъ, ставъ проповѣдникомъ закона боговъ, (своимъ пѣніемъ) удалялъ дикихъ людей отъ убійствъ и варварскихъ поступковъ“.—Здѣсь чувствуется вѣяніе того скептицизма, который во времена Августа расшатывалъ старыя политеистическія вѣрованія.

Манилій (Astron. lib. V vers. 257) самымъ рѣшительнымъ образомъ выражается о силѣ пѣсенъ Орфея, допуская, что онѣ придавали чувствительность скаламъ и уши лѣсамъ:

Et sensus scopulis et sylvis addidit aures.—
„И чувства скаламъ и уши лѣсамъ придалъ“.

— Всѣ эти миѳологическія данныя въ точности, какъ мы видѣли, переданы въ вышеописанной катакомбной фрескѣ.

Другое фресковое изображеніе Орфея [1]) находится въ той же катакомбѣ Домитиллы — на задней стѣнѣ аркосолія [2]). Нижняя часть этой фрески была, къ не-

---

[1]) Рисунокъ этой фрески помѣщенъ у Bosio—Roma sotteranea. p. 255.—Aringhi, Roma subterranea, I p. 563.—Bottari, Sculture e pitture sagre II tav. 71, 4.—Perret, Les Catacombes de Rome. I pl. 20.—Garrucci, Storia dell'arte crist. tav. 30.—Roller, Les Catacombes de Rome. 1881. I pl. 36, 2.

[2]) Подъ названіемъ arcosolium извѣстны гробницы, имѣющія форму арки въ стѣнѣ. Обыкновенно въ стѣнѣ дѣлалось углубленіе въ формѣ арки, и подъ этой аркой по вертикальному направленію вырывалась самая гробница, имѣющая видъ

счастію, уничтожена при устройствѣ въ этомъ мѣстѣ горизонтальной гробницы — loculus, но фигура пѣвца сохранилась.—Здѣсь изображенъ Орфей такъ же, какъ и въ первой фрескѣ, сидящимъ между 2-хъ деревьевъ, въ подпоясанной туникѣ и во фригійской шапкѣ на головѣ, только на немъ здѣсь болѣе узкая туника, чѣмъ въ первой живописи, съ узкими рукавами, и болѣе длинный палліумъ или можетъ быть sagum, который, ниспадая съ плечъ, покрываетъ его и облегаетъ отъ пояса до ногъ, тогда какъ въ предшествующей живописи этотъ плащъ прикрѣпленъ на плечахъ. Такой костюмъ, по свидѣтельству Горація (De arte poet. vers. 215), носили обыкновенно музыканты. Лицо Орфея таинственно вдохновенно; онъ смотритъ вдаль; въ лѣвой рукѣ онъ держитъ лиру, а правая поднята какъ бы для рѣчи и слегка повернута вправо. На деревьяхъ сидятъ птицы, между которыми виденъ павлинъ, а кругомъ Орфея — различныя животныя, изъ коихъ, благодаря упомянутому поврежденію, видны только— быкъ, два верблюда и два льва. На передней стѣнѣ аркосолія сверху Орфея изображены библейскіе сюжеты—поклоненіе волхвовъ младенцу Іисусу и Моисей, источающій воду изъ скалы, что доказываетъ христіанское происхожденіе этой фрески. Относится она ко 2—3 столѣтію.

Подобными же чертами описываетъ Орфея Каллистратъ (Stat. n. 7), когда, говоря о статуѣ Орфея, замѣчаетъ, что одежда его спускалась съ плечъ до пятъ, что на головѣ его была персидская тіара, что лѣвой ногой онъ поддерживаетъ лиру — формы совершенно похожей на ту, какая изображается въ нашей фрескѣ, а именно — оканчивающуюся сверху двумя остріями, тогда какъ лира на первой фрескѣ закруглена въ своей верхней части, и ея двѣ стороны образуютъ какъ бы

продолговатаго четырехъугольнаго углубленія. Внутреннія стѣны этой арки и украшались живописью религіознаго характера.

два вида луковъ, подобно той, которую описываетъ Филостратъ.

Кромѣ 2-хъ вышеописанныхъ фресковыхъ изображеній Орфея въ катакомбѣ Домитиллы, есть еще, сравнительно недавно открытое De-Rossi, 3-е фресковое изображеніе Орфея—въ катакомбѣ Каллиста [1]). Орфей изображенъ здѣсь такъ же, какъ и въ катакомбѣ Домитиллы, въ центрѣ потолка, нѣкогда украшеннаго чисто декоративно—изображеніями павлина, птицы съ вѣткой и морскаго коня. Поза пѣвца почти такая же, какъ и въ первой фрескѣ, но необутыя ноги обѣ поставлены на гладкой площади, такъ что верхняя одежда длинными складками свѣшивается между ногъ. Орфей играетъ на лирѣ. Группы деревьевъ склоняются къ нему съ обѣихъ сторонъ. Направо и налѣво отъ Орфея, вмѣсто дикихъ, укрощенныхъ имъ животныхъ, какъ на вышеописанныхъ фрескахъ, здѣсь представлено по одной овцѣ, изъ коихъ одна — направо — стоитъ прямо, повернувъ голову къ пѣвцу, между тѣмъ какъ—налѣво—представлена, кажется, отдыхающей [2]). По происхожденію своему это фресковое изображеніе относится также ко 2—3 столѣтію.

Изображеніе Орфея встрѣчается также и въ скульптурѣ первыхъ христіанъ, но рѣже, чѣмъ въ живописи. Изъ памятниковъ этого рода мы должны упомянуть прежде всего рѣзной саркофагъ, открытый въ Остіи [3]). Въ серединномъ полѣ здѣсь изображенъ Орфей, въ

---

[1]) Рисунокъ изданъ у De-Rossi — Roma sotter. crist. 1864. II tav. XVIII, 2. — Garrucci,—Storia dell'arte crist. tav. 4. — Roller, Les Catacomb. de Rome. I pl. 36, 1. — Kraus, Geschichte d. christ. Kunst. 1896. p. 214 fig. 175.

[2]) Ненадежность рисунковъ, равнымъ образомъ недостатокъ фотографическихъ снимковъ не позволяютъ вообще сдѣлать вѣрное сужденіе объ отдѣльныхъ частяхъ этого катакомбнаго изображенія.

[3]) Саркофагъ этотъ въ настоящее время находится въ христіанскомъ Латеранскомъ музеѣ. Въ первый разъ онъ описанъ былъ и изображенъ Visconti—Dichiarazione di un sarcofago

подпоясанной туникѣ, панталонахъ (anaxyrides), во фригійской шапкѣ и хламидѣ, застегнутой на правомъ плечѣ; ноги его обуты въ сапоги, правое плечо сильно повернуто впередъ, голова обращена вправо. Лѣвая нога его поставлена очень высоко, лѣвая рука его поддерживаетъ лиру, а правая держитъ плектронъ. Съ правой стороны пѣвца возвышается оливка (или маслина), на которой сидитъ птица, а у ногъ его—баранъ въ положеніи шагающаго впередъ съ головою повернутою вверхъ назадъ къ пѣвцу. Позади Орфея на полу видна голова овцы. Одна изъ сторонъ саркофага отломана; на оконечности другой рядомъ съ Орфеемъ представленъ рыбакъ (символическая фигура Спасителя), что̀ указываетъ на христіанское происхожденіе саркофага.

Изображеніе Орфея мы находимъ также на барельефѣ еще другого христіанскаго саркофага von Porto Torres (на островѣ Сардиніи) [1]). Въ серединномъ полѣ изображенъ здѣсь сидя играющій на лирѣ Орфей въ рѝмской одеждѣ, туникѣ, палліумѣ, съ непокрытой головой и необутыми ногами. Направо — дерево и на немъ птица бьющая крыльями, на верху лиры сидитъ другая птица. У ногъ его лежитъ овца съ головою повернутою вверхъ къ пѣвцу [2]).—Оба фрагмента саркофага относятся къ 3 столѣтію.

Кромѣ вышеописанныхъ памятниковъ, изображеніе Орфея очень часто встрѣчается также на лампахъ,

---

di Ostia in den Dissertationi della Pontif. trad. Rom. di Archeol. T. 15. p. 159 ff. Rom. 1859. Послѣдующія изображенія этого саркофага помѣщены у Kraus—Real-Encyclop. II p. 563, — Geschichte d. chr. Kunst. I p. 214 fig. 176. Roller,—Les Catacomb. de Rome. II pl. 55, 1. Garrucci—Storia dell'arte crist. tav. 307, 3.

[1]) Рисунокъ помѣщенъ у Garrucci—Storia dell'arte crist. tav. 307, 4.

[2]) Краусъ—(Real-Encyclop.) сомнѣвается въ христіанскомъ происхожденіи этого саркофага. Единственное изображеніе овцы около Орфея однако должно указывать на христіанское происхожденіе.

на рѣзныхъ камняхъ и на мраморныхъ рельефахъ. Но христіанское происхожденіе ихъ не доказано. Изъ лампъ такого рода можно указать глиняную лампу, публикованную Perret (Les Catacomb. de Rome. 1850. IV pl. 17, 1), гдѣ Орфей представленъ играющимъ на лирѣ и окруженнымъ разными животными. Нѣсколько лампъ того же рода находится въ разныхъ музеяхъ, между прочимъ одна, упомянутая Рауль-Рошеттомъ (Trois Mém. sur les antiquités chrét. Paris. 1839. I, p. 27, not. 2; III, p. 232), находится въ Кабинетѣ древностей въ Парижѣ. Изъ рѣзныхъ камней съ тѣмъ же сюжетомъ нужно указать на одну гемму [1] изъ музея Vettori [2]), процитованную у Mamachi (Origg. et antiquit. Christ. 1841. III, p. 81, not. 2). Сюда же нужно отнести упомянутые у Piper'a (Mythol. d. christ. Kunst. p. 123) карнеоль [3]) и двѣ античныхъ пасты [4]) въ Берлинскомъ музеѣ; — на одной изъ этихъ пастъ изображенъ Орфей во фригійской шапкѣ сидящимъ подлѣ дерева и играющимъ на лирѣ; вокругъ него— медвѣдь, кентавръ, левъ и другіе звѣри. Мраморные рельефы съ тѣмъ же сюжетомъ,—одинъ на фрагментѣ саркофага изъ катакомбы Прискиллы, другой на саркофагѣ von der via delle Muratte 70, описаны у Matz Duhn (Antike Bilderwerke in Rom Nr. 2907. 2906). Наконецъ, мраморный горельевъ [5]), очень хорошо сохранившійся, но довольно грубой работы, который

---

[1]) Геммы—драгоцѣнные камни съ вырѣзанными на нихъ фигурами или письменами.

[2]) По предположенію Пипера (Mythol. d. christ. Kunst p. 123), теперь эта гемма находится въ христіанскомъ Ватиканскомъ музеѣ.

[3]) Карнеоль или сердоликъ, минералъ разныхъ оттѣнковъ краснаго цвѣта. См. Настольный энциклопедическій словарь— Гарбеля, вып. 43. 1892.

[4]) Паста — слѣпокъ съ древнихъ рѣзныхъ камней, изъ тѣстовидной массы сургуча, сѣры, гипса или стекла.

[5]) Этотъ памятникъ находится теперь въ Аѳинахъ.

слѣдуетъ отнести къ первымъ вѣкамъ торжества церкви, былъ открытъ сравнительно въ недавнее время на островѣ Эгинѣ [1]). Онъ изображаетъ Орфея съ фригійской шапкой на головѣ, играющаго на лирѣ; кругомъ его стоятъ различныя животныя: левъ, тигръ, слонъ, пантера, обезьяна, пѣтухъ и на верху—орелъ. Внизу левъ раздираетъ какое-то животное; этимъ хотѣли, вѣроятно, представить миролюбіе слушающихъ пѣніе Орфея и лютость не внимающихъ ему [2]). Но, повторяю, какъ эти мраморные рельефы, такъ и нѣсколько выше упомянутыя нами изображенія Орфея — на лампахъ и рѣзныхъ камняхъ,—сомнительно-христіанскаго происхожденія. Вышеописанныя же нами — 3 фресковыхъ изображенія въ катакомбѣ Домитиллы и Каллиста и два скульптурныхъ — одно на саркофагѣ, открытомъ въ Остіи, другое на саркофагѣ, найденномъ на островѣ Сардиніи, имѣютъ, какъ мы замѣтили и выше. несомнѣнно христіанское происхожденіе.

На первый взглядъ представляется нѣсколько страннымъ встрѣчать миѳологическую фигуру Ѳракійскаго пѣвца, представленную, какъ мы видѣли, совершенно по античнымъ типамъ, въ христіанскихъ катакомбахъ, и притомъ не какъ побочную декорацію, а какъ центральное изображеніе въ живописи потолка, окруженное сценами изъ Св. Писанія — библейскими пророками и новозавѣтными святыми (въ катакомбѣ Домитиллы), или на задней стѣнѣ аркосолія (въ катакомбѣ Каллиста), нарисованное съ чуждою христіанскому искусству подробностію. Орфей, слѣдовательно,

---

[1]) H. Brunn въ Bulletino dell' Instituto di corr. arch. anno 1860. p. 35.

[2]) Кстати здѣсь нужно упомянуть, какъ одинъ изъ рѣдкихъ примѣровъ изображенія Орфея христіанами въ средніе вѣка, барельефъ цилиндра изъ слоновой кости (изд. R. P. Cahier — Nouveax mèlanges d'archeologie, d'histoire et de littérature sur le moyen âge. Revue archeol. 1875. 2-me part. p. 67), служившаго, вѣроятно, дароносицей, гдѣ изображенъ Орфей, играющій на лирѣ и окруженный животными.

является въ христіанскомъ кругѣ изображеній, какъ имѣющій на то полное право,—одинаковаго происхожденія съ фигурами Добраго Пастыря, Моисея, Даніила и друг. Это, по видимому, странное обстоятельство подало поводъ ко многимъ ученымъ спорамъ. (Раульт-Рошеттъ, какъ мы замѣтили выше, не мало старался обосновать чрезъ это свою теорію о всецѣлой зависимости христіанскаго искусства отъ античнаго). Теперь, когда символика и значеніе изображеній Орфея стали ясны, миѳологическій пѣвецъ на нашихъ живописяхъ и саркофагахъ представляетъ одно изъ самыхъ сильныхъ доказательствъ, какъ глубоко и широко благочестивые христіанскіе художники понимали христіанскія идеи и какъ остроумно они старались выразить это.

Если мы теперь спросимъ, какимъ же образомъ христіане дошли до того, что приняли эту миѳологическую фигуру въ кругъ своихъ образовъ и при томъ дали ей такое выдающееся мѣсто среди другихъ христіанскихъ изображеній,—чѣмъ объясняется то особенное почтеніе, какое получила фигура легендарнаго языческаго героя со стороны древнихъ христіанъ, то нѣкоторый отвѣтъ на этотъ вопросъ мы находимъ въ церковной литературѣ и прежде всего у Іустина Мученика, который во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій („Увѣщаніе къ Эллинамъ“ гл. 14, 15, 36; „О единовластительствѣ“ гл. 2) упоминаетъ объ Орфеѣ на основаніи приписываемыхъ ему религіозныхъ пѣсенъ, что онъ, будучи сначала проповѣдникомъ политеизма, въ концѣ своей жизни раскаялся въ своемъ заблужденіи и проповѣдывалъ уже монотеизмъ — такъ, какъ будто онъ самъ созерцалъ величіе Бога, и училъ, что Богъ сотворилъ все чрезъ Слово; что вообще о божескихъ вещахъ онъ высказалъ болѣе правильное ученіе, чѣмъ всѣ другіе языческіе учители древности. Въ своихъ сочиненіяхъ христіанскій философъ цитируетъ массу выраженій и стиховъ, которые тогда приписывали Орфею, и высказываетъ мнѣніе, что Ѳракійскій мудрецъ

научился своей мудрости въ Египтѣ изъ книгъ Моисея. Между другими фрагментами, на которые ссылался Іустинъ для подтвержденія своего разсужденія, заслуживаютъ особеннаго вниманія стихи, которые адресовалъ Орфей своему сыну Музэю [1]), чтобы исправить свои прежнія наставленія. „Приведу также свидѣтельство Орфея, пишетъ Іустинъ, который ввелъ 360 боговъ, но въ книгѣ подъ заглавіемъ «Завѣщаніе» раскаялся въ своемъ заблужденіи и вотъ что написалъ:

„Я пою только благочестивымъ! профаны, прочь!
„Послушай ты, Музэй, сынъ свѣтоносной луны!
„Прежде ученія вредныя, противныя будущей жизни,
„Ты узналъ отъ меня; — а теперь я скажу тебѣ истину.
„Взирая на Божественное Слово, къ Нему всецѣло стремись.
„Образуй по этому принципу свой умъ и свои поступки.
„Идя путемъ правымъ, поклоняйся этому Царю вселенной;
„Онъ—единъ,—самобытный, Имъ все сотворено.
„Онъ живетъ во всемъ, и никто изъ смертныхъ не видитъ Его.....
„Нѣтъ другаго, кромѣ великаго Царя“.
(„Увѣщ. къ Эллин.“ гл. 15; „О единовласт.“ гл. 2).

За исключеніемъ 2-го стиха, который приписываетъ Музэю почти звѣздное происхожденіе, всѣ другіе стихи, особенно послѣдніе три, отличаются замѣчательной точностью, почти можно сказать, безупречной богословской строгостью.

„И въ своихъ «Заклинаніяхъ» Орфей такъ говоритъ, замѣчаетъ въ другомъ мѣстѣ Іустинъ: «Заклинаю тебя небомъ, премудрымъ дѣломъ великаго Бога, заклинаю тебя первымъ Словомъ, которое произнесъ

[1]) По Іустину, Музэй—сынъ Орфея, а по другимъ,—ученикъ Орфея.

Отецъ, когда утвердилъ вселенную своими законами»"; и при этомъ Іустинъ объясняетъ, что это первое Слово есть „Слово, чрезъ которое получили бытіе небо и земля и всякая тварь, какъ научаютъ божественныя пророчества святыхъ мужей: съ ними-то, продолжаетъ Іустинъ, отчасти познакомился Орфей во время путешествія въ Египетъ" (Увѣщаніе къ Эллинамъ гл. 15).

Свидѣтельство знаменитаго пресвитера Александрійскаго Климента не менѣе ясно и не менѣе убѣдительно, чѣмъ свидѣтельство мученика—апологета. Вотъ что онъ говоритъ по вопросу о перемѣнѣ, происшедшей въ мысляхъ Орфея о Божествѣ (Увѣщаніе къ Эллинамъ гл. 7): „Ѳракійскій іерофантъ, а вмѣстѣ и поэтъ, сынъ Эагра, послѣ посвященія мистовъ въ оргіи и послѣ своего идольскаго богословія принимается, хотя и поздно, за священную пѣснь".—Здѣсь затѣмъ приводятся стихи, выражающіе о природѣ Бога идеи совершенно аналогичныя съ идеями гимна, приведеннаго Іустиномъ [1]).

У Ѳеофила Антіохійскаго (Ad Autolyc. lib. III, c. 2) читаемъ: „Орфей перечислилъ 360 боговъ, которыхъ онъ самъ подъ конецъ своей жизни отвергнулъ, говоря въ своемъ „Завѣщаніи", что Богъ одинъ" [2]).

Лактанцій въ своемъ сочиненіи „Divinarum institutionum libri VII" (lib. I c. 5) говоритъ: „Орфей, самый древній поэтъ и современникъ боговъ, именуетъ Бога

---

[1]) Эти же стихи, съ небольшими измѣненіями, кромѣ сочиненій Іустина Мученика (Увѣщ. къ Эллин. гл. 15; О единовласт. гл. 2), приводятся также у Евсевія (Praepar. evang. XIII, c. 12) и Кирилла Александрійскаго (Adv. Jul. 1). Много фрагментовъ изъ сочиненій Орфея, въ которыхъ выражаются подобныя же мысли о единствѣ Божества, о Его природѣ и творческой силѣ, приводится у Климента Александрійскаго и въ его сочиненіи «Stromata» — lib V, c. 12, p. 693. 718. 722. 723. 724. 725. 726 (Edit. Potter).

[2]) Въ другомъ мѣстѣ у Ѳеофила Антіохійскаго (Ad Autolyc. lib. III, c. 17) читаемъ: „И поэты—Гомеръ, Гезіодъ и Орфей не говорили ли, что они научены Промысломъ Божіимъ",

перворожденнымъ, какъ бы началомъ всѣхъ вещей. Онъ называетъ Его также *первоявившимся*, потомучто Онъ первый изшелъ (по его мнѣнію) изъ ничтожества".

И блаж. Августинъ не чуждъ былъ вѣрованія, что Орфей, какъ и Сивиллы, проповѣдывалъ о Богѣ и Его Сынѣ — Іисусѣ Христѣ. Августинъ свидѣтельствуетъ, что въ его время было распространено это вѣрованіе, и ничего при этомъ не говоритъ, чтобы кто-нибудь опровергалъ его: „Sibyllae et Orpheus de Filio Dei aut Patre vera praedixisse, seu dixisse perhibentur" (Contra Faust. lib. XVII cap. 15). И нужно согласиться, что въ глазахъ язычниковъ, искавшихъ свѣта, какъ и новообращенныхъ, это свидѣтельство Орфея должно было имѣть особенное значеніе, ибо оно совпадало съ массой другихъ предсказаній, которыя завладѣли вниманіемъ всего міра предъ Рождествомъ Христовымъ,—о наступленіи экстраординарныхъ событій, новой эры, новаго золотого вѣка и проч.

Бл. Ѳеодоритъ (Opera Theodoreti. Editio Schulze. 1772. t. IV p. 735—736) сохранилъ намъ фрагментъ изъ Орфея, который даетъ поистинѣ поразительныя точки сближенія съ доктриной Евангелія о величіи и великолѣпіи божественномъ. Чтобы провести параллель, приведемъ сначала мѣсто изъ 1 посланія апостола Павла къ Тимоѳею, гдѣ на каждой строкѣ замѣчается тождество идей и часто тождество выраженій: „Блаженный и единый сильный Царь царствующихъ и Господь господствующихъ, Единый, имѣющій безсмертіе, который обитаетъ въ неприступномъ свѣтѣ, котораго никто изъ человѣковъ не видѣлъ и видѣть не можетъ. Ему честь и держава вѣчная. Аминь" (6 гл. 15—16 ст.). — Теперь приведемъ стихи, приписываемые великому поэту Ѳракійскому:

„Богъ совершенъ, Онъ одинъ сотворилъ все;
„Онъ видитъ все, и никому изъ людей не дано видѣть Его;
„Его никто не видитъ, потомучто мы окутаны внѣшними облаками,

„И потомучто наша смертная натура, слабость нашихъ органовъ, оковы нашего тѣла противятся этому.
„Пребывая на вершинѣ Олимпа, Онъ возсѣдаетъ на золотомъ тронѣ;
„Онъ попираетъ своими ногами землю и простираетъ десницу свою до послѣднихъ предѣловъ океана.....
„Хотя Онъ пребываетъ на небѣ, но ничего безъ Него не дѣлается въ глубинахъ земли;
„Онъ управляетъ началомъ, срединой и концемъ“ [1]).

Во всѣхъ приведенныхъ нами свидѣтельствахъ церковныхъ писателей Орфей является, какъ послѣдователь монотеизма и провозвѣстникъ грядущаго спасенія.— Этимъ самымъ Θракійскій пѣвецъ, конечно, могъ нравиться вѣрующимъ христіанамъ, тѣмъ болѣе, что послѣдовавшее въ концѣ жизни его обращеніе отъ политеизма къ Единому Богу неоднократно находило параллель и въ нихъ самихъ.—На этомъ основаніи нѣкоторые ученые (напр. Schultze. Die Katakomben. 1882. S. 105) полагаютъ, что Орфей и былъ принятъ въ кругъ христіанскихъ изображеній, именно какъ послѣдователь монотеизма,—проводникъ истиннаго знанія о Богѣ въ язычество, и какъ провозвѣстникъ христіанства [2]) (какъ

---

[1]) Почти буквально въ такихъ же словахъ приводятся эти стихи и у Іустина Мученика въ его сочиненіяхъ: „Увѣщ. къ Эллин.“ гл. 15 и „О единовласт.“ гл. 2.

[2]) Шульце (Die Katakomben. S. 104—106) вооружается противъ, можно сказать, традиціоннаго объясненія образа Орфея въ христіанскомъ искусствѣ, какъ символа Христа, находя слишкомъ смѣлымъ для христіанскаго искусства изображать Христа подъ образомъ языческаго героя. Но противъ этого мы должны сказать, что на самомъ дѣлѣ нѣтъ ничего предосудительнаго изображать Христа подъ образомъ Орфея, хотя бы и языческаго героя, если онъ выставляется въ церковной литературѣ такимъ благомыслящимъ, и если между дѣятельностію Христа на землѣ и мнимой дѣятельностію Орфея, какъ увидимъ ниже, такъ много точекъ сближенія.

позднѣе оцѣнены были Сивиллы) [1]).

Но, по нашему мнѣнію, не смотря на многочисленныя свидѣтельства церковной литературы объ Орфеѣ, какъ послѣдователѣ монотеизма и провозвѣстникѣ христіанства, въ этомъ еще нельзя видѣть достаточнаго оправданія для принятія его въ кругъ христіанскихъ изображеній и особенно въ такомъ выдающемся мѣстѣ, хотя это, повторяю, не могло не располагать христіанъ къ Орфею. Что Орфей изображался въ катакомбномъ искусствѣ не какъ послѣдователь монотеизма, предтеча и пророкъ христіанства, такъ это видно между прочимъ изъ того, что вѣдь и Сивиллы почитались за христіанскихъ пророчицъ, и однако изображенія ихъ нигдѣ не встрѣчаются въ катакомбномъ искусствѣ. Значитъ причину нужно искать не въ ученіи Орфея, а въ миѳѣ, касающемся его. Тамъ между прочимъ есть, какъ мы видѣли выше, разсказъ, какъ Орфей старался высвободить свою супругу Эвридику изъ ада, — разсказъ, нужно замѣтить, очень благопріятствующій христіанской вѣрѣ въ безсмертіе и загробное свиданіе, каковыя идеи между прочимъ высказываются, какъ мы замѣтили выше, и въ приписываемыхъ Орфею религіозныхъ гимнахъ и въ извѣстныхъ подъ его именемъ такъ называемыхъ орфическихъ мистеріяхъ.—На этомъ между прочимъ основаніи въ новѣйшее время Heussner старается доказать, что Орфей принятъ въ кругъ христіанскихъ образовъ именно, какъ проповѣдникъ идеи безсмертія и загробной жизни (Die altchristlichen Orpheusdarstellungen. 1893) [2]). Но если бы христіанскіе

[1]) Вставки, сдѣланныя христіанами въ первые вѣка въ Сивиллины книги, и даже цѣлыя сочиненія, приписываемыя Сивилламъ, въ которыхъ предвѣщалось рожденіе Спасителя, доставили мнимымъ пророчествамъ Сивиллъ такой же авторитетъ между новообращенными христіанами, какъ и гимнамъ Орфея.

[2]) Доводы Heussner'a, свидѣтельствующіе не о поверхностномъ знакомствѣ его съ соотвѣтствующимъ монументальнымъ и литературнымъ матеріаломъ, не безъинтересны и въ

художники хотѣли указать на это именно значеніе Орфея, то употребили бы скорѣе изображеніе Орфея въ аду или возвращеніе Эвридики изъ ада, каковыя

общемъ не безъосновательны. Опровергая существующія объясненія образа Орфея на христіанскихъ памятникахъ, какъ символа І. Христа, во первыхъ, и какъ послѣдователя монотеизма и провозвѣстника христіанства, во вторыхъ, Хёйсснеръ старается обосновать свое предположеніе о значеніи христіанскаго образа Орфея, какъ проповѣдника идеи безсмертія, на значеніи образа Орфея въ языческомъ искусствѣ, съ одной стороны, и на основной идеѣ древнехристіанскаго гробничнаго украшенія, съ другой стороны. Въ изображеніяхъ Орфея между овцами, гдѣ образъ Орфея соприкасается съ типомъ Добраго Пастыря, Хёйсснеръ видитъ новое доказательство въ пользу своего предположенія, такъ какъ на древнехристіанскихъ памятникахъ овца, какъ символъ умершаго съ надеждой на воскресеніе, и образъ пастыря, какъ выраженіе спасенія вѣрующихъ, связываются съ мыслью о загробной жизни. Свое предположеніе Хёйсснеръ старается обосновать затѣмъ и на отношеніи Орфея къ орфически-вакхическимъ мистеріямъ, которыя для посвященныхъ служили ручательствомъ безсмертія. Наконецъ, въ подтвержденіе своего предположенія Хёйсснеръ ссылается и на орфическія сочиненія, въ которыхъ тоже проводится ученіе о безсмертіи. Не будемъ входить въ подробный разборъ какъ отрицательныхъ, такъ и положительныхъ доводовъ Хёйсснера, такъ какъ это завлекло бы насъ слишкомъ далеко, а ограничимся краткими замѣчаніями относительно только положительныхъ его доводовъ, такъ какъ отрицательные доводы сами собой падаютъ при обоснованіи нами значенія образа Орфея въ христіанскомъ искусствѣ, какъ символа І. Христа, о чемъ будетъ рѣчь ниже. Противъ взгляда Хёйсснера нужно выставить, во первыхъ, то, что погребальное значеніе перенятаго христіанами образа Орфея на языческихъ памятникахъ, если и было извѣстно, то вовсе не было такъ общераспространенно, особенно въ то время, когда появляются христіанскія изображенія Орфея. Допустить же, что только христіане утвердили за образомъ Орфея погребальное значеніе—на основаніи существовавшаго нѣкогда отношенія его имени къ идеѣ безсмертія (въ орфическихъ сочиненіяхъ и орфическихъ мистеріяхъ), представляется совсѣмъ невѣроятнымъ, потомучто едва ли мыслимо, чтобы христіане главную идею гробничнаго круга изображеній заимствовали изъ языческихъ мистерій и

изображенія довольно часто встрѣчаются на античныхъ памятникахъ (вазахъ, мраморныхъ рельефахъ, стѣнныхъ живописяхъ, монетахъ, мозаикахъ и гемыахъ), между тѣмъ какъ въ катакомбахъ изображенія этихъ сценъ мы нигдѣ не находимъ. Слѣдовательно и значеніе Орфея, какъ проповѣдника идеи безсмертія, нельзя считать мотивомъ къ принятію образа Орфея въ кругъ христіанскихъ изображеній и притомъ, повторимъ опять, въ такомъ выдающемся мѣстѣ, гдѣ обыкновенно изображается Христосъ и чаще всего подъ символическимъ образомъ Добраго Пастыря, хотя и это значеніе Орфея не могло не располагать къ нему до нѣкоторой степени древнихъ христіанъ.

Какъ бы ни симпатиченъ былъ для христіанъ образъ Орфея, какъ проповѣдника монотеизма и загробной жизни, всетаки этого, повторяю, далеко не достаточно для того, чтобы Орфей изображался на памятникахъ христіанскаго искусства самъ по себѣ, потому-что Орфей всетаки былъ языческій герой,—легендарный поэтъ. Если принять во вниманіе преимущественно символическое направленіе древняго періода христіанскаго искусства, то нужно допустить, что Орфей былъ изображаемъ на памятникахъ христіанскаго искусства

орфическихъ сочиненій. Къ тому же взглядъ, что въ христіанскомъ образѣ Орфея мыслится Орфей самъ по себѣ, а не какъ символъ, какъ это проповѣдуетъ Хёйсснеръ, слишкомъ ужъ преувеличиваетъ интересъ къ личности Орфея, особенно если принять во вниманіе, что въ срединѣ живописи потолка, гдѣ изображается Орфей, весьма часто является Самъ Христосъ и больше всего подъ образомъ Добраго Пастыря. Наконецъ, и связь Орфея съ овцами дѣлала яснымъ, что не Орфей тутъ мыслится самъ по себѣ, а Христосъ. Какъ рѣдко христіане изображали бы Орфея, если бы они хотѣли видѣть въ немъ основателя ручавшихся за безсмертіе мистерій, потомучто нѣтъ болѣе прямого указанія на жизнь послѣ смерти, кромѣ Христа, символическій образъ Котораго около гробовъ христіанъ во всякомъ случаѣ всего болѣе ручался за жизнь послѣ смерти.

не самъ по себѣ, а какъ символъ. Если же далѣе мы обратимъ вниманіе на то выдающееся мѣсто, какое обыкновенно занимаетъ Орфей на памятникахъ христіанскаго искусства среди другихъ изображеній, — не рѣдко библейскихъ сюжетовъ изъ ветхаго и новаго завѣта, гдѣ весьма часто изображается Добрый Пастырь, —несомнѣнный символъ Іисуса Христа, то мы должны признать за несомнѣнное, что Орфей является на христіанскихъ памятникахъ, именно какъ символъ Іисуса Христа или, скорѣе, исходящихъ отъ Него дѣйствій [1]). Слѣдовательно, мотивомъ къ принятію образа Орфея въ кругъ христіанскихъ символовъ послужилъ для христіанскихъ художниковъ тотъ другой миѳъ, который передается Филостратомъ, и по которому Орфей силою своей дивной музыки и чарующаго пѣнія укрощалъ даже самыхъ дикихъ звѣрей, даже деревья и скалы заставлялъ слѣдовать за нимъ. Что именно этотъ миѳъ, миѳъ о силѣ музыки Орфея, укрощающей дикихъ звѣрей, а не ученіе, приписываемое ему, послужилъ причиной появленія Орфея въ христіанскомъ символизмѣ, такъ за это между прочимъ говоритъ то обстоятельство, что какъ разъ со времени Антонина до IV в., когда именно появляются христіанскія изображенія Орфея, съ любовію изображается этотъ же самый сюжетъ — Орфей, укрощающій звѣрей,—также и на языческихъ памятникахъ, особенно на галльскихъ и англійскихъ мозаикахъ [2]). Насколько популяренъ

---

[1]) Объясненіе Zucker'a (Gött. Gel.—Anz. 1889. S. 324 ff.), который придаетъ изображенію Орфея чисто декоративный характеръ, должно быть окончательно отвергнуто, потомучто изображеніе Орфея, чтобы стать въ ряду съ имѣющими декоративный характеръ маленькими ландшафтами на потолкѣ въ катакомбѣ Домитиллы, — слишкомъ для этого многосодержательно и слишкомъ господствующее положеніе занимаетъ.

[2]) Къ этому именно времени относится передающая этотъ сюжетъ мозаика, открытая въ 1778 г. въ Швейцаріи, которую можно считать прямымъ первообразомъ христіанскихъ изображеній Орфея.

сдѣлался этотъ миѳъ въ Римѣ, показываютъ излюбленныя театральныя представленія этого сюжета (Friedländer. — Sittengesch. II, p. 269). Христіане же, особенно обращенные изъ язычества, въ чьихъ сердцахъ не успѣли еще совершенно угаснуть ихъ прежнія вѣрованія, которые еще можетъ быть очень недавно почитали Орфея,—во Ѳракійскомъ пѣвцѣ, музыка и пѣніе котораго такимъ чудеснымъ образомъ очаровывали даже самыя упорныя существа, видѣли теперь символъ и прообразъ духовной силы Спасителя надъ сердцами людей, той силы, чудесное вліяніе которой они сами на себѣ испытывали, доказательства которой они ежедневно имѣли предъ своими глазами въ обращеніяхъ даже самыхъ злобныхъ христоненавистниковъ. Какъ Орфей своимъ пѣніемъ укрощалъ дикихъ звѣрей, такъ Христосъ Своимъ божественнымъ ученіемъ усмирялъ страсти внимавшихъ Его словамъ, возбуждая въ нихъ милосердіе и любовь къ ближнему. Параллель была тѣмъ ближе, что вѣдь Самъ Спаситель, по видимому, указалъ на это божественное притяженіе, которое Онъ долженъ былъ производить, когда сказалъ о Себѣ: „Когда я буду вознесенъ отъ земли, всѣхъ привлеку къ Себѣ“ (Іоан. 12, 32). Къ тому же и пророческія книги ветхаго завѣта и въ частности книга пророка Исаіи, развертывая предъ нами картину чудесъ, которыя должны осуществиться съ пришествіемъ Мессіи, описываютъ ихъ именно такими чертами, какъ изображаются чудесныя дѣйствія, приписанныя древностію лирѣ Ѳракійскаго пѣвца. И нѣтъ сомнѣнія, что такого рода сближенія, дѣлаемыя каждый день первыми христіанами, гораздо болѣе пристрастными къ чтенію божественныхъ книгъ, чѣмъ мы въ настоящее время, могли сильно способствовать тому, чтобы изображать этотъ популярный и почти священный образъ [1]), сквозь покровъ котораго они видѣли и почитали своего Спа-

[1]) Орфей у грековъ почитался, какъ идеалъ святости и чистоты правовъ.

сителя. Все, что поэты сказали объ Орфеѣ, властвующемъ можно сказать, надъ всей природой своими гармоническими аккордами, равно какъ и живописи, начертанныя рукою художниковъ, не кажутся ли какъ бы отраженіемъ слѣдующихъ пророческихъ словъ Исаіи о божественной отрасли изъ колѣна Іессеева: „Тогда (т. е. въ царствѣ Мессіи), говоритъ Исаія, волкъ будетъ жить вмѣстѣ съ ягненкомъ, и барсъ будетъ лежать вмѣстѣ съ козленкомъ; и теленокъ, и молодой левъ, и волъ будутъ вмѣстѣ, и малое дитя будетъ водить ихъ. И корова будетъ пастись съ медвѣдицею, и дѣтёныши ихъ будутъ лежать вмѣстѣ, и левъ, какъ волъ, будетъ ѣсть солому. И младенецъ будетъ играть надъ норою аспида, и дитя протянетъ руку свою на гнѣздо змѣи. Не будутъ дѣлать зла и вреда на всей святой горѣ Моей: ибо земля будетъ наполнена вѣдѣніемъ Господа, какъ воды наполняютъ море (Исаіи 11, 6—9) [1]). Символическое изображеніе всего этого мы можемъ видѣть на катакомбныхъ фрескахъ, рисующихъ Орфея [2]). Параллель между Орфеемъ и Христомъ можно провести и еще дальше: Какъ Орфей, цивилизаторъ, посланный богами, погибъ вслѣдствіе своей ревности отъ фанатизма вакханокъ, такъ Сынъ Божій, проповѣдуя новый законъ, сдѣлался жертвой непонимавшихъ Его ученія. — И еще дальше: Какъ о смерти Орфея восплакала вся природа—и деревья, и скалы, и птицы,

---

[1]) Merz (Christlich. Kunstblatt. 1882. S. 38) хочетъ видѣть въ христіанскихъ изображеніяхъ Орфея указаніе на райскія блаженства въ вѣчной жизни. Эту мысль, по всей вѣроятности, внушили ему вышеприведенныя слова пророка Исаіи (11, 6—8), но мы не имѣемъ никакого доказательства въ пользу того, чтобы такія именно соображенія вызвали появленіе образа Орфея на памятникахъ христіанскаго искусства.

[2]) Примѣненію мифа Орфея къ идеямъ христіанства могли благопріятствовать и хиліастическія надежды, которыя царили между всѣми вѣрующими, не говоря объ еретикахъ, и которыя думали обосновать на пророкахъ и между прочимъ на вышеприведенномъ пророчествѣ Исаіи (11, 6—8).

и звѣри, такъ и въ моментъ смерти Спасителя содрогнулась отъ ужаса вся природа: „и сдѣлалась тьма по всей землѣ.... и померкло солнце, и завѣса въ храмѣ раздралась по срединѣ.... и земля потряслась, и камни разсѣлись....“ (Лук. 23, 44–45 и Матѳ. 27, 51).

Орфей, нужно замѣтить, въ классическомъ мірѣ почитался еще, какъ богъ пастуховъ, и культъ орфическій былъ въ возвышенномъ смыслѣ буколическаго происхожденія: пастушеская жизнь Орфея, равно какъ и приписанный ему даръ музыки составляютъ все буколическое основаніе культа Орфея. Съ этой стороны Орфей, слѣдовательно, имѣетъ нѣкоторое сродство съ Добрымъ Пастыремъ. Въ этомъ сродствѣ мы можемъ видѣть новый мотивъ для христіанскихъ художниковъ къ изображенію Орфея на памятникахъ христіанскаго искусства, потомучто какой, въ самомъ дѣлѣ, для Христа былъ естественнѣе символъ, какъ не образъ Добраго Пастыря, который овцы своя пасетъ и по имени глашаетъ ихъ, которыя гласъ его знаютъ и слѣдуютъ за нимъ (Іоан. 10, 3. 4. 27). Этотъ образъ Добраго Пастыря, нужно замѣтить, былъ самый излюбленный у древнихъ христіанъ символъ І. Христа и всего чаще повторявшійся на самыхъ разнообразныхъ памятникахъ древнехристіанскаго искусства. Дѣйствительно, не только въ первый періодъ своего существованія, но и во всѣ другія времена, христіанское искусство не создавало болѣе идеальнаго и трогательнаго изображенія Спасителя, въ которомъ такъ поэтически выражены заботы Христа о спасеніи людей и снисходительность Его къ ихъ заблужденіямъ. Этимъ сродствомъ Орфея съ Добрымъ Пастыремъ объясняется и то выдающееся мѣсто, какое заняли немногіе извѣстные образы Орфея на памятникахъ христіанскаго искусства. Подтвержденіе этого сродства мы видимъ и въ нѣкоторыхъ изображеніяхъ Орфея, а именно—въ катакомбѣ Каллиста и на саркофагѣ изъ Остіи, гдѣ художникъ эти два типа соединилъ, когда вмѣсто дикихъ звѣрей помѣщаетъ у ногъ Орфея овецъ и такимъ

образомъ превращаетъ его почти въ Добраго Пастыря. Знаменитый такъ называемый „князь археологовъ“ — De-Rossi объ этихъ замѣнахъ говоритъ: „È evidente il tentativo di ridurre il tipo del classico Orfeo ad una foggia direttamente alludente alla personificazione di Cristo“ (Roma Sotter. II. 359) — „Очевидна попытка свести типъ классическаго Орфея къ образу прямо намекающему на олицетвореніе Христа“. — Изъ этого ясно слѣдуетъ, что очень глубокая мысль руководила художникомъ, который вводилъ этотъ совершенно языческій сюжетъ въ подземные некрополи первоначальнаго христіанства. Эта мысль имѣла въ основѣ не священное значеніе культа Орфея съ его указаніемъ на безсмертіе и Элизій [1]), а миѳологическую обстановку буколическаго пѣвца (въ противоположность Хёйсснеру и Шульце). Въ силу этой-то обстановки, вѣроятно, Орфей и могъ быть поставленъ на мѣсто Добраго Пастыря.

Въ христіанскомъ Орфеѣ мы, слѣдовательно, имѣемъ предъ глазами примѣръ, какъ миѳологическій типъ былъ употребленъ въ христіанскомъ смыслѣ, или, другими словами, видимъ попытку христіанизировать его. Въ стѣнныхъ живописяхъ катакомбъ это, нужно сказать, — единственный примѣръ подобнаго рода, ибо другія изображенія, какъ Амуръ и Психея, времена года, небо и земля, относятся къ тѣмъ, которыя, разоблачившись отъ всякаго религіозно-миѳологическаго содержанія, имѣли просто общечеловѣческое значеніе. Миѳологическій же образъ Орфея въ катакомбномъ искусствѣ получилъ въ тѣсномъ смыслѣ христіанское значеніе. Образы Орфея и Добраго Пастыря, по мнѣнію Пипера, взаимно дополняютъ другъ друга; ибо въ этомъ противоположеніи, говоритъ онъ, чрезъ Добраго Пастыря (который иногда держитъ пастушескую

---

[1]) Элизій или Острова блаженныхъ, это—блаженныя обители въ подземномъ мірѣ—въ противоположность Тартару—мѣсту казни для нечестивыхъ.

флейту въ рукѣ) съ своими овцами, изъ коихъ одну пропавшую и найденную вновь онъ часто несетъ на плечахъ, означается Христосъ, какъ Онъ посланъ былъ къ погибшимъ овцамъ дома Израилева (Матѳ. 15 24),—между тѣмъ какъ Орфей съ лирой, окруженный дикими звѣрями, означаетъ дѣятельность Христа въ мірѣ языческомъ.

Итакъ въ сближеніи Орфея съ Добрымъ Пастыремъ, которое подтверждается и памятниками искусства и соображеніями теоретическими, мы видимъ новое подтвержденіе, что Орфей въ христіанскомъ искусствѣ является, какъ несомнѣнный символъ Христа.

Подтвержденіе принятаго нами толкованія образа Орфея, какъ символа Христа, привлекающаго къ Себѣ сердца людей прелестью Своего божественнаго Слова, мы находимъ и въ церковной литературѣ. И прежде всего—у Климента Александрійскаго. Во введеніи къ своему „*Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*“ онъ высказываетъ слѣдующія мысли: „Какъ учитъ греческая сага, Ѳракійскій мудрецъ однимъ лишь своимъ пѣніемъ приручалъ дикихъ звѣрей; своей музыкой онъ даже деревья передвигалъ съ своихъ мѣстъ и пересаживалъ ихъ“.... Сказавъ объ Орфеѣ и силѣ, какую приписывали его пѣснямъ, Климентъ показываетъ дальше, насколько непреодолимѣе и благотворнѣе Слово Іисуса. „*Но не таковъ мой Пѣвецъ* (*Ἀλλ' οὐ τοιός δε ὁ ᾠδὸς ὁ ἐμὸς*), говоритъ Климентъ Александрійскій. Дабы не медлить слишкомъ долгое время освобожденіемъ отъ горькаго рабства тиранническимъ демонамъ, Онъ сошелъ долу. И приводя насъ подъ мягкое и человѣчное ярмо благочестія, Онъ призываетъ низверженныхъ на землю снова на небо. *Вѣдь единственно Онъ только изъ всѣхъ пѣвцевъ, какіе когда либо жили, укротилъ самыхъ дикихъ звѣрей, это—людей*,—птицъ, т. е. людей легкомысленныхъ, змѣй, т. е. обманщиковъ, львовъ, это—гнѣвливыхъ, свиней, это—сластолюбцевъ, и волковъ, это—людей хищныхъ; но камни и деревья, это —неразумные; но еще безчувственнѣе камней—чело-

вѣкъ погрязшій въ безуміи". Сославшись затѣмъ въ подтвержденіе своего толкованія на нѣкоторыя мѣста изъ Евангелія, гдѣ Самъ Іисусъ Христосъ людей хищныхъ назвалъ „волками одѣтыми въ овечью шкуру" (Матѳ. 7, 15), а лицемѣровъ Іоаннъ Креститель „порожденіемъ змѣинымъ" назвалъ (Матѳ. 3, 7; Лук. 3, 7) и сказалъ: „Силенъ Богъ и изъ этихъ камней воздвигнуть чадъ Аврааму" (Матѳ. 3, 9; Лук. 3, 8), Климентъ Александрійскій продолжаетъ: *„И всѣхъ этихъ весьма дикихъ звѣрей и всѣ эти камни это небесное пѣніе превратило въ кроткихъ людей.....* Посмотри, говоритъ Климентъ дальше, сколь могущественна была новая пѣснь: людей она дѣлала изъ камней, людей—изъ дикихъ звѣрей, и тѣ, которые нѣкогда были какъ бы мертвы, въ истинной жизни не принимали никакого участія, оживали, коль скоро становились лишь слушателями этой пѣсни. Поистинѣ, она все гармоніей украсила и разногласіе элементовъ привела въ согласный порядокъ, дабы весь міръ сталъ предъ Нимъ гармоніей..... Но Онъ (Пѣвецъ), происшедшій хотя и отъ Давида, но существовавшій прежде его, Слово Божіе, пренебрегъ лирою и цитрою—этими бездушными инструментами, а гармонически настраивая Св. Духомъ этотъ міръ, а также и малый міръ,—именно человѣка, душу его и тѣло, на этомъ многоголосномъ инструментѣ воспѣваетъ похвалами Бога и играетъ на этомъ инструментѣ, человѣкѣ..... Въ качествѣ прекраснаго одушевленнаго инструмента Господь создалъ человѣка по образу Своему; но Онъ и Самъ есть инструментъ Божій, звучащій полнотою гармоніи, инструментъ благозвучный и святой, неземная мудрость, небесное Слово. Чего желаетъ теперь этотъ инструментъ, Слово Божіе, Господь и Его новая пѣснь? Глаза слѣпыхъ открывать (Матѳ. 11, 5; Лук. 7, 22), уши глухихъ отмыкать, хромлющихъ на обѣ ноги или блуждающихъ къ правдѣ приводить, людямъ невѣдущимъ Бога являть, ихъ поврежденіе останавливать, смерть побѣждать, непослушныхъ дѣтей съ Отцемъ примирять. Человѣколюбивъ этотъ инструментъ Божій....." (Увѣщаніе къ Эллинамъ гл. 1).

То же сравненіе между Орфеемъ и Христомъ проводитъ и Евсевій въ своемъ „Похвальномъ словѣ царю Константину“ (гл. 14): „Спаситель людей, говоритъ онъ, посредствомъ человѣческаго тѣла, которое Онъ восхотѣлъ соединить съ своимъ Божествомъ, всѣмъ даровалъ блага и спасеніе, подобно тому, какъ музыкантъ посредствомъ лиры всѣмъ показываетъ свое искусство. Орфей, какъ разсказывается въ греческихъ басняхъ, очаровывалъ своимъ пѣніемъ всякаго рода звѣрей и, ударяя плектромъ по струнамъ музыкальнаго орудія, укрощалъ ярость дикихъ животныхъ. Греки воспѣваютъ эти чудеса и вѣрятъ, что бездушная лира не только внушаетъ кротость звѣрямъ, но что, повинуясь чарующей музыкѣ, даже и деревья двигаются съ своихъ мѣстъ. Точно такимъ же образомъ мудрѣйшее Слово Божественное, силою и могуществомъ котораго держится все, различнымъ образомъ врачуетъ души человѣческія, погрязшія во всевозможныхъ порокахъ, и, принявъ въ свои руки человѣческую природу, какъ бы нѣкоторый музыкальный инструментъ—твореніе своей мудрости, начало бряцать таинственныя пѣсни уже не безсловеснымъ звѣрямъ, а разумнымъ существамъ, и врачеваніями небеснаго ученія исцѣлило всю дикость въ нравахъ грековъ и варваровъ, даже всѣ неистовыя и звѣрскія страсти душъ; и вочеловѣчившійся Богъ, какъ отличнѣйшій врачъ, къ болящимъ душамъ, искавшимъ Бога въ твореніи, пришелъ на помощь съ сроднымъ и приличнымъ лекарствомъ. Потомъ, заботясь о тѣлѣ не менѣе, чѣмъ о душѣ, Онъ сообщилъ тѣлеснымъ очамъ дивныя дѣла, божественныя чудеса и силы, а тѣлесному слуху, посредствомъ плотскаго языка, внушилъ ученіе. И все это Онъ совершилъ чрезъ воспринятую Имъ человѣческую природу для людей, которые не иначе, какъ только такимъ образомъ могли познать Его божественность“ (Eusebii Pamphili opera. 1570. Basileae. p. 961—962).—Въ приведенной нами выдержкѣ заслуживаетъ особеннаго вниманія то, что Евсевій сравненіе отно-

ситъ не только къ дѣлу, но также и къ личности Христа, ибо „какъ Θракійскій пѣвецъ, говоритъ онъ, пользовался лирой, какъ инструментомъ, такъ и у Христа человѣческая натура была органомъ, посредствомъ котораго Онъ дѣйствуетъ на людей".

Можно бы и еще больше привести цитатъ въ доказательство того, что первоначальная церковь смотрѣла на Орфея, какъ на символъ Христа. Но для нашей цѣли достаточно и этого.

Итакъ, взглядъ первоначальной церкви на Орфея, какъ на символъ Христа, подтверждаемый свидѣтельствами церковной литературы, нужно съ увѣренностію признать, и былъ главнымъ мотивомъ для христіанскихъ художниковъ къ принятію образа Орфея въ кругъ христіанскихъ изображеній именно въ этомъ смыслѣ, что̀ подтверждается и высказанными выше соображеніями въ пользу этого именно значенія Орфея на памятникахъ христіанскаго искусства. Орфей въ древнехристіанскомъ изобразительномъ искусствѣ является, слѣдовательно, подобно Доброму Пастырю, символическимъ изображеніемъ Спасителя или, точнѣе,— исходящихъ отъ Него дѣйствій [1]). — Параллель эта, конечно, не вполнѣ совершенная, и ею пользовались христіане только какъ возможнымъ наглядным средствомъ передать въ образѣ высоту божественнаго ученія, проводя въ то же время безконечную разницу между самой личностью Орфея и Христа (см. Клим. Алекс. „Увѣщ. къ Эллин." гл. 1).

Всѣ вышеупомянутые нами памятники христіанскаго искусства, на которыхъ изображается Орфей, относятся, какъ мы замѣтили выше, къ 2 и 3 вв. Съ

---

[1]) Это пониманіе Орфея, какъ символа Христа, можно считать почти общепринятымъ; оно появилось въ наукѣ со времени такъ называемаго „Христофора Колумба римскихъ катакомбъ"—Антонія Бозіо († 1630) и съ тѣхъ поръ, за рѣдкими исключеніями (Schultze, Heussner, Merz u Zucker), поддерживается учеными археологами до послѣдняго времени (Piper, Martigny, Kraus, Hasenclever, Dopffel, Kaufmann и др.).

3-мъ вѣкомъ этотъ типъ, нужно замѣтить, совершенно уже исчезаетъ въ христіанскомъ искусствѣ, или скорѣе — находитъ мѣсто преобразованіе этого типа въ типъ Добраго Пастыря, какъ это доказываетъ относящаяся къ 4 вѣку фреска изъ катакомбы Прискиллы, которая открыта при раскопкахъ 1887 г. (De-Rossi—Bull. 1887. p. 29 tav. 6). Извѣстно, что императоръ Александръ Северъ велѣлъ въ своей божницѣ вмѣстѣ съ статуями Авраама, Аполлонія Тіанскаго и Александра Великаго поставить также и статуи Орфея и Спасителя. Это странное соединеніе лицъ, представителей столь различныхъ доктринъ и вѣрованій, можетъ служить доказательствомъ наклонности сближать религіи, преобладавшей въ ту эпоху въ римскомъ обществѣ, и вмѣстѣ свидѣтельствуетъ о безполезныхъ усиліяхъ Римлянъ-язычниковъ всскресить падшія силы оффиціальнаго культа, сливъ съ нимъ вѣрованія новыя и по своей сущности столько же непримиримыя между собою, сколько и съ греко-римскимъ политеизмомъ. Можетъ быть въ синкретистическихъ наклонностяхъ этого рода и лежало побужденіе, почему іерархическая власть отвергла потомъ изображенія Орфея. Отнесясь отрицательно къ синкретистическимъ попыткамъ философовъ примирить между собою христіанскія и языческія идеи, христіанская церковь, чтобы и впредь предохранить своихъ чадъ отъ всякаго заблужденія, должна была отнестись съ осужденіемъ и къ дальнѣйшему изобразительному представленію Орфея въ катакомбахъ. На исчезновеніе образа Орфея въ христіанскомъ искусствѣ, съ другой стороны, могло вліять также и то обстоятельство, что какъ разъ около этого времени (по мнѣнію De-Rossi, отъ смерти Антонина до IV в.) особенно умножились изображенія Орфея въ языческомъ искусствѣ, преимущественно на Галльскихъ и Британскихъ мозаикахъ, а также на монетахъ Антонина и Марка Аврелія. Слѣдовательно христіане уже въ силу простой антипатіи къ язычникамъ должны были оставить изображенія Орфея. Этихъ изображеній,

дѣйствительно, мы не находимъ ужъ ни въ мозаикахъ христіанскихъ церквей, ни въ миніатюрахъ священныхъ книгъ, и вообще въ искусствѣ среднихъ вѣковъ, за исключеніемъ вышеупомянутаго нами барельефа на цилиндрѣ изъ слоновой кости, служившемъ, вѣроятно, дароносицей, гдѣ изображенъ Орфей, играющій на лирѣ и окруженный животными.

Мы достаточно сказали, чтобы объяснить присутствіе образа Орфея въ христіанскихъ подземныхъ некрополяхъ. Но если бы кто вздумалъ при всемъ томъ упрекнуть первыхъ христіанъ по этому поводу въ идолослуженіи, то оправданіе въ этомъ имъ было бы дано бл. Августиномъ, который въ своемъ сочиненіи: „De civitate Dei“ (lib. XVIII, c. 14) замѣтилъ, что если Орфей, Музэй, Линосъ [1]) и другія лица языческой и миѳологической древности были идолопоклонниками, то сами они никогда не получали божескихъ почестей („Orpheus, Museus, Linus, etc. Deos coluerunt, non pro Diis culti sunt“).

Въ самомъ дѣлѣ, самое высокое и самое знаменательное почитаніе, какого удостоился Орфей между язычниками, это, несомнѣнно, то, которое ему воздалъ императоръ Александръ Северъ, помѣстивъ его, по свидѣтельству историка Лампридія (Alex. Sev. XXIX), въ своей божницѣ наряду съ Аполлоніемъ, Христомъ, Авраамомъ и Александромъ Вел. Но хотя статуи указанныхъ лицъ были помѣщены и въ большомъ лараріумѣ (lararium majus), болѣе важномъ, чѣмъ lararium secundum, который былъ, вѣроятно, только библіотечной залой, или музеемъ, назначеннымъ для помѣщенія бюстовъ великихъ людей, однако это всетаки не даетъ права считать божескими тѣ почести, которыя раздѣлялъ Орфей съ македонскимъ завоевателемъ и софистомъ Тіанскимъ и которыя не могли имѣть характера культа обожанія въ собственномъ смыслѣ,

[1]) Линосъ — замѣчательный миѳическій пѣвецъ, по преданію, учитель Орфея.

какъ для I. Христа, связаннаго здѣсь вслѣдствіе безпримѣрнаго эклектизма съ именами столь несравнимыми.

Присоединимъ сюда, что это почитаніе Орфея, оказанное ему христіанской древностію, если оно держалось въ законныхъ границахъ, не было противно также и духу христіанства, если мы примемъ во вниманіе, насколько были широки идеи первыхъ христіанъ и особенно наиболѣе древнихъ церковныхъ авторовъ о спасеніи язычниковъ, которые имѣли познаніе о Богѣ и соблюдали естественный законъ. Нечего и думать о собраніи здѣсь текстовъ отцевъ и особенно греческихъ, которые развивали эту доктрину [1]). Можетъ быть достаточно напомнить, что многіе изъ нихъ, основываясь на словахъ 1 посл. ап. Петра (3, 19): „Онъ и находящимся въ темницѣ духамъ, сошедши, проповѣдалъ", думали, что извѣстное число язычниковъ получили проповѣдь о Сынѣ Божіемъ въ аду во время пребыванія Его тамъ между Своей смертію и воскресеніемъ. Никита (Serronius) въ своемъ комментаріѣ на 42-е слово св. Григорія Назіанзина приводитъ необыкновенный разсказъ, по которому Платонъ, явившись ночью одному христіанину, отзывавшемуся о немъ, какъ о нечестивцѣ, сообщилъ ему, что когда Христосъ сошелъ во адъ, то онъ первый тогда увѣровалъ въ Его слово [2]). Каковъ бы ни былъ этотъ фактъ самъ по

---

[1]) См. объ этомъ предметѣ 3-е dissertat. Calmet о посланіи къ Римлянамъ и слово—Gentils въ его Dictionnaire de la Bible.

[2]) Въ 42 словѣ (на Пасху) Григорія Назіанзина мы читаемъ: „Если Онъ (Христосъ) снисходитъ во адъ, и ты снисходи вмѣстѣ съ Нимъ. Познай и тамошнія Христовы тайны: какая цѣль двойнаго снисхожденія (съ неба на землю и съ земли во адъ), какая причина: всѣхъ ли безъ исключенія спасаетъ Онъ своимъ явленіемъ или и тамъ только увѣровавшихъ" (Gregorii Nazianzeni opera. 1690. Coloniae. t. I, p. 693). Въ комментаріѣ Никиты на это мѣсто Григорія Назіанзина читаемъ: „Христосъ при сошествіи во адъ не всѣхъ спасъ, а только увѣровавшихъ. Златоустъ утверждаетъ, что никто въ аду не получилъ спасенія отъ Христа, кромѣ тѣхъ, кото-

себѣ, достовѣрный или вымышленный, онъ констатируетъ мнѣніе первыхъ христіанъ о божественномъ призваніи ко спасенію и язычниковъ, потому что онъ былъ принятъ, какъ не противорѣчащій вѣрѣ.

Итакъ, совсѣмъ не слѣдуетъ удивляться тому почитанію, какое было оказано Орфею христіанскою древностью, ибо, съ одной стороны, оно основывалось на сближеніяхъ между нимъ и Спасителемъ, а съ другой, оно имѣло также свой источникъ и въ чувствѣ широкой и свѣтлой терпимости, къ которому изъ теперешнихъ христіанъ очень немногіе были бы способны,— одни, не проявляя его безъ всякой причины, а другіе, не умѣя возвыситься до него,—за недостаткомъ точнаго и правильнаго пониманія истиннаго духа христіанства: „Не вѣсте, коего духа есте вы“ (Лук. 9, 55).

Въ заключеніе своей рѣчи, чтобы дать возможно полное представленіе о чрезвычайномъ богатствѣ привлекательныхъ и поэтическихъ мыслей, которыя доставили св. отцамъ и церковнымъ писателямъ вообще замѣчательная исторія Ѳракійскаго пѣвца, равно какъ и чудеса его лиры, приведемъ двѣ строки изъ Іустина Мученика („Увѣщаніе къ Эллинамъ“ гл. 8), гдѣ апологетъ сравниваетъ праведныхъ и добродѣтельныхъ

рые были достойны спасенія при отшествіи изъ этой жизни. Но можетъ быть, замѣчаетъ Никита, которые увѣровали тогда, считались достойными спасенія. Нѣчто такое, продолжаетъ Никита, повѣствуется въ исторіяхъ отцевъ о язычникѣ Платонѣ, — что когда, спустя много времени послѣ его смерти, онъ былъ поносимъ однимъ христіаниномъ, какъ человѣкъ безбожный и нечестивый, онъ ночью пришелъ къ своему поносителю и обвинилъ его, что онъ несправедливо преслѣдуетъ его своими поношеніями. Ибо я, говоритъ онъ, нисколько не буду отрицать, что я грѣшникъ; но когда Христосъ сошелъ во адъ, никто прежде меня не обратился къ вѣрѣ. Это разсказывается о Платонѣ: слѣдуетъ ли этому вѣрить, или нѣтъ, предоставляю судить слушателямъ“ (Gregorii Nazianzeni opera. 1690. Coloniae. t. II. Commentar. Nicetae. p. 1192—1193).

мужей съ „музыкальными инструментами,—съ цитрами или лирами, струны которыхъ, вибрируя подъ божественнымъ смычкомъ, спустившимся съ неба (Духомъ Святымъ), сообщаютъ намъ вѣденіе о небесномъ и божественномъ". Названія лиры и цитры и даже самаго Орфея прилагаются и къ нѣкоторымъ знаменитымъ церковнымъ пѣснопѣвцамъ и даже въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ. Такъ въ Греческой службѣ св. Козмѣ Маюмскому читаемъ: „Вотъ духовная цитра, лира священная...." Въ греческой службѣ св. Дамаскину церковь поетъ:

„Какъ назовемъ тебя святый?.....
„Пастыремъ ли носящимъ цитру?
„Или цитрою пастыря?...."

Въ другой стихирѣ:

„Отче Іоанне премудрый!.....
„Дѣйствіемъ Духа ударялъ ты въ цитру твою...."

Въ извѣстномъ стихотворномъ „Каталогѣ пѣснотворцевъ". Никифора Каллиста читаемъ:

„Вотъ пѣвцы божественныхъ пѣсней:
„Духовная лира—Козма чудный;
„Новый Орфей—Дамаска даръ (т. е. Іоаннъ Дамаскинъ)..."

Да проститъ мнѣ высокочтимое собраніе, если и я, пользуясь предметомъ своей рѣчи, позволю себѣ сравнить нашихъ ученыхъ богослововъ съ цитрами или лирами, струны которыхъ, вибрируя подъ ударами духа православія, бряцаютъ чистыя религіозныя истины, и пожелать родной академіи предъ наступленіемъ новаго столѣтія, чтобы она, въ лицѣ своихъ ученыхъ представителей, подобно сладкозвучной лирѣ Орфея, привлекала къ себѣ вниманіе всѣхъ, жаждущихъ насладиться Словомъ Истины Христовой.

В. Нарбековъ.

ПАУЛЬСЕНЪ О КАНТѢ.

(КРИТИЧЕСКІЙ РАЗБОРЪ).

Въ началѣ прошлаго года почти одновременно—и на нѣмецкомъ языкѣ и въ русскомъ переводѣ г. Лоскаго—вышелъ въ свѣтъ трудъ проф. Берлинскаго университета Ф. Паульсена, подъ заглавіемъ: „Иммануилъ Кантъ, его жизнь и ученіе". Нѣмецкій подлинникъ этой книги написанъ для „Библіотеки философскихъ классиковъ Фроманна". Будучи изслѣдованіемъ *о классическомъ* философѣ, настоящая книга и сама исполнена *классически*. Большія научныя достоинства, оригинальность ея основной мысли и частныхъ положеній были замѣчены въ литературѣ и вызвали рецензію какъ въ спеціальныхъ философскихъ журналахъ, такъ и въ общихъ изданіяхъ и даже газетахъ. Но и послѣ нихъ нашъ трудъ,—кажется,—не будетъ излишнимъ, во первыхъ потому, что во всѣхъ нихъ, по нашему мнѣнію, совершенно несправедливо отвергнута самая основная и завѣтная мысль Паульсена о Кантѣ, какъ метафизикѣ, и во вторыхъ потому, что рецензенты, сосредоточивъ все свое вниманіе на опроверженіи этой мысли, недостаточно выпукло представили другія достоинства настоящаго труда.

Въ системахъ и монографіяхъ по исторіи философіи мы встрѣчаемся съ двумя способами изложенія предмета въ соотвѣтствіе двумъ направленіямъ научной мысли историковъ. Одно направленіе, именующее себя

объективнымъ, своимъ идеаломъ поставляетъ подробное, перифразистическое изложеніе мыслей того или другого философа, по возможности въ томъ самомъ порядкѣ, какой данъ у самаго излагаемаго автора, съ самымъ полнымъ и точнымъ воспроизведеніемъ его индивидуальныхъ взглядовъ, если даже эти послѣдніе и не имѣютъ большого значенія въ системѣ самого мыслителя, и, тѣмъ болѣе, въ общей исторіи мысли. Для ученыхъ историковъ этого направленія важны не *проблеммы* или *понятія* философіи, а тѣ *лица*, которыя высказывались по поводу той или другой вѣчной проблеммы. Въ подобныхъ системахъ или монографіяхъ очень много говорится о *философахъ*, но очень мало о *самой философіи*. При этомъ считается обязательнымъ, чтобы самъ ученый авторъ исторіи какъ можно искуснѣе прятался за спину излагаемаго автора и не говорилъ ни единаго слова въ разъясненіе его системы, не пытался даже перевести ее на современный языкъ, обозначить суть той или другой проблеммы въ современныхъ терминахъ, выразить ту или другую мысль системы независимо отъ той формы, въ которой она изложена у философа. Какихъ-либо обобщеній, какихъ-либо попытокъ изображенія исторіи философіи въ качествѣ связнаго и стройнаго цѣлаго, какихъ-либо собственныхъ сужденій историка не допускается, такъ какъ-де все это ведетъ къ конструктированію исторіи и тенденціозности. Подобные курсы *исторіи* философіи въ сущности отдѣльныя историко-философскія монографіи, да при томъ только механически воспроизводящія свои оригиналы, дающія знаніе частностей и подробностей, но не цѣлаго и сути. Такое только документальное (біографическое и библіографическое) изложеніе предмета называется научнымъ объективизмомъ.

Наряду съ указаннымъ направленіемъ существуетъ другое направленіе, рѣзко отличающіеся отъ перваго по обработкѣ историческаго матеріала. Историками этого направленія задачію науки поставляется изображе-

ніе *идей* и проблеммъ философіи, отысканіе и опредѣленіе тѣхъ мыслительныхъ пружинъ, благодаря которымъ проникли въ сознаніе и развились въ теченіи исторіи принципы пониманія и оцѣнки міра и человѣческой жизни. Основнымъ объектомъ своихъ трудовъ они (историки) полагаютъ историческое переплетеніе тѣхъ идейныхъ теченій, изъ которыхъ выросло наше міросозерцаніе и міровоззрѣніе (жизнепониманіе). Ихъ занимаютъ не философы, а философія. Историки этого направленія не прибѣгаютъ къ подробному перифразу той или другой системы. Собственныя формулировки авторовъ они указываютъ лишь въ томъ случаѣ, когда онѣ даютъ цѣнное выраженіе и обоснованіе высказанныхъ мыслей, замѣняя ихъ, въ противномъ случаѣ, выясненіемъ самаго смысла *существеннаго* содержанія философскихъ положеній. Если историкъ-философъ этого направленія пишетъ монографію, то, конечно, ему приходится считаться и съ идивидуальныни чертами міровоззрѣнія и мышленія излагаемаго имъ автора, но и здѣсь онъ стремится не только къ изложенію, но и объясненію системы.

Разность характеризуемыхъ направленій въ наукѣ исторіи философіи особенно ярко сказывается (къ невыгодѣ перваго) въ томъ случаѣ, когда приходится изслѣдовать систему, еще не отшедшую въ область преданія, а живую, дѣйствующую, вліяющую (прямо или косвенно) на современную философскую мысль. Въ лучшихъ трудахъ перваго направленія мы найдемъ только, такъ сказать, *описаніе* философской системы, а не проникновеніе въ духъ ея, *уразумѣніе*, въ худшихъ—рабскій, протокольный пересказъ безъ всякаго оттѣненія основнаго и существеннаго. Изъ сочиненій послѣдняго рода читатель рѣшительно не можетъ понять, что въ той или другой системѣ собственно относится *къ (субъективной) формѣ изложенія* и что составляетъ *саму излагаемую мысль*. Отсюда своеобразныя по формѣ философскія системы (напр. Фихте Старшаго) представляются какой-то экстравагантностью

геніальнаго ума, витающаго въ облакахъ отвлеченности и играющаго этими отвлеченіями, но не дающаго ничего жизненнаго, ничего соприкасающагося съ живой дѣйствительностью. Даже и въ лучшихъ трудахъ этого направленія (напр. у Фалькенберга), въ силу основнаго стремленія излагать философскую систему какъ можно ближе къ подлиннику (и со стороны логики и, главнымъ образомъ, со стороны терминовъ, выраженій) и проистекающей отсюда расплывчатости, преобладаетъ изложеніе подробностей, частностей, надъ изложеніемъ важнѣйшихъ пунктовъ, основныхъ принциповъ. Прочитавъ курсъ исторіи философіи, написанный въ духѣ характеризуемаго направленія, читатель выноситъ то убѣжденіе, что исторія этой науки есть рядъ *субъективныхъ* построеній, обусловленныхъ исключительно индивидуальными воззрѣніями ихъ творцевъ, что философы работали не надъ одними проблеммами, которыя въ общихъ чертахъ представляютъ изъ себя данныя въ общечеловѣческомъ мышленіи загадки о мірѣ и человѣкѣ, а создавали чисто личныя концепціи, связанныя между собою лишь по времени и, пожалуй, по названіямъ предметовъ этихъ концепцій (Богъ, міръ и человѣкъ). Строго придерживаясь въ своемъ изложеніи той субъективной формы, въ которой вылилась философская мысль, данное научное направленіе обыкновенно не связываетъ извѣстную систему съ современными понятіями, не показываетъ ея мѣсто (положительное или отрицательное) въ настоящемъ, да и не можетъ этого сдѣлать вслѣдствіе громадной разницы между разновременными міровоззрѣніями въ *выраженіи* (но не въ *содержаніи*) мыслей. Отсюда то и выходитъ, что даже системы, которыя несомнѣнно вліяютъ на философскую мысль настоящаго времени, при перифразистическомъ изложеніи, представляются чѣмъ то чуждымъ и отдаленнымъ для нашихъ понятій и воззрѣній. — Сказаннымъ не отвергается извѣстной доли значенія за указаннымъ способомъ изложенія исторіи философіи. Филологически-историческій пріемъ (какъ называетъ его

Виндельбандъ) разработки философскихъ системъ *нуженъ* въ наукѣ исторіи философіи, но не самъ по себѣ, не какъ конечный идеалъ науки, а какъ матеріалъ для оцѣнки того значенія, какое имѣетъ по отношенію къ общему результату философскаго процесса та или другая отдѣльная философская система. *Мы считаемъ точное установленіе объекта историко-философскаго изслѣдованія необходимымъ*, а возстаемъ только противъ крайностей. Крайности-же эти видимъ въ перифрастическомъ способѣ изложенія, — съ одинаковымъ обращеніемъ вниманія на главное и второстепенное,— и въ совершенномъ исключеніи толкованій автора-историка и критической оцѣнки значенія той или другой философемы. Вѣдь *всякое научное* изслѣдованіе состоитъ не только въ констатированіи факта, но и въ его толкованіи съ точки зрѣнія тѣхъ общихъ принциповъ, которые являются закономъ, нормой или критеріемъ достоинства явленій. И если историкъ философіи будетъ толковать и оцѣнивать философскія дисциплины, то этимъ онъ не погрѣшитъ противъ научнаго объективизма. Объективизмъ есть скорѣе нравственное свойство писателя, чѣмъ умственное. Объективенъ не тотъ историкъ, который ничего не говоритъ отъ себя, а тотъ, кто намѣренно не искажаетъ фактовъ. Можно ни слова не говорить отъ себя и вмѣстѣ съ тѣмъ тенденціозно передавать факты; можно искажать передаваемое не только собственными толкованіями, но и комбинаціями фактовъ, тономъ разсказа, подчеркиваніемъ словъ. Ссылка на то, что у объективнаго историка факты сами говорятъ за себя, основана на недоразумѣніи. Простые факты, конечно, *ясны сами по себѣ*, но такихъ фактовъ въ наукѣ немного. Если же подобная ясность обусловливается искуснымъ подборомъ и расположеніемъ фактовъ, тогда историкъ уже не объективенъ, онъ уже толкуетъ факты, хотя и скрываетъ свою личность. Въ тѣхъ же случаяхъ, гдѣ факты серьезнаго значенія не всѣмъ понятны, тамъ необходимо нарочитое толко-

ваніе ученаго историка: вѣдь несомнѣнно, что онъ желаетъ такого же ихъ пониманія со стороны читателя, какого онъ придерживается самъ. Кто же, спрашивается, можетъ истолковать ихъ лучше, чѣмъ самъ ученый историкъ? И толкуя историческіе факты, онъ можетъ и не отступить отъ научной объективности, а между тѣмъ *безъ* критико-историческаго элемента научное изложеніе является неполнымъ: установленные факты не подвергаются разумному разъясненію.

Правда, и второй способъ изложенія исторіи философіи какъ будто не чуждъ нѣкоторыхъ недостатковъ. Историки этого направленія, поставивъ себѣ задачею изображеніе исторіи *идей* философіи, а не философовъ, впадаютъ иногда въ крайность, *совсѣмъ* игнорируя индивидуальные способы изложенія философской истины. Признавъ извѣстную философему сходной по *общей идеѣ* съ какой нибудь прежде существовавшей системой, они бываютъ склонны не придавать ей особаго историческаго значенія, какъ новой *варіаціи на старую* тему. Между тѣмъ нерѣдко (если не сказать болѣе: ибо что ново подъ луной) новизна-то и сказывается въ освѣженіи аргументаціи, въ новой *постановкѣ* вопроса,—и реставрація стараго, предпринятая глубокимъ и разностороннимъ мыслителемъ, весьма часто бываетъ сильнымъ и глубокимъ философскимъ теченіемъ.

Нельзя скрыть и того, что историки указаннаго направленія по временамъ конструктируютъ историческій процессъ. Вслѣдствіе этого происходитъ игнорированіе нѣкоторыхъ философскихъ дисциплинъ, какъ неподходящихъ подъ основной критерій автора, невѣрная оцѣнка ихъ и забвеніе исторической перспективы. Но вѣдь все это недостатки *приложенія* метода, а не его *существа*. Въ общемъ же современные историки истолковательнаго направленія стараются построять свои схемы на основаніи фактовъ и совсѣмъ не чуждаются детальнаго знакомства съ матеріаломъ, подлежащимъ научной разработкѣ. Идейное же изло-

женіе философскихъ концепцій, съ рельефнымъ различеніемъ существеннаго и второстепеннаго, желаніе передать *сущность мыслей* извѣстнаго философа, а не рабски воспроизводить *текстъ* философскаго сочиненія, оцѣнка системы въ исторіи философскихъ *проблеммъ*,— все это, безъ сомнѣнія, важныя и непререкаемыя заслуги историковъ этого направленія.

Конечно, мы разумѣемъ здѣсь *дѣйствительно* существующіе *научные* труды по исторіи философіи (напр. Виндельбанда, Геффдинга), а не тѣ, которые *могутъ* появиться и появляются, какъ плодъ неразумнаго пониманія указаннаго метода. Мы вполнѣ признаемъ, что хорошіе труды, написанные по первому методу, полезнѣе *поверхностныхъ* трудовъ втораго направленія и что писать въ духѣ этого послѣдняго очень не легко, а поэтому не всякій можетъ брать на себя эту задачу.

Мы остановились на этихъ общихъ соображеніяхъ не безъ цѣли. Книга, заголовокъ которой мы выписали, принадлежитъ ко второму истолковательно-критическому направленію и въ этомъ состоитъ одна изъ главныхъ ея особенностей. Истолковательное изложеніе особенно необходимо по отношенію къ Канту. Философія этого мыслителя имѣетъ значеніе не только для прошлаго, ея интересъ всего менѣе исключительно историческій.

„Кантовскія открытія въ теоріи познанія“, говоритъ проф. А—дръ Ив. Введенскій „обусловливали развитіе всей германской философіи 19 вѣка“, что блестяще выяснилъ проф. Каринскій въ своемъ сочиненіи „Критическій обзоръ послѣдняго періода нѣмецкой философіи“. Ученіе Канта о субъективности нашего познанія совершенно разрушило старый механическій взглядъ на этотъ психическій процессъ и съ нѣкоторыми поправками принимается и современными мыслителями. Найдутся у Канта и другія заслуги и другія связи съ современной философіей. А

поэтому всего менѣе можно излагать этого мыслителя по описательному способу, да еще со всѣми скрупулезными подробностями, съ послѣдовательнымъ изложеніемъ каждой мысли, но *безъ* всякаго освѣщенія со стороны историка. Въ одномъ русскомъ изслѣдованіи было заявлено, что именно подробное описаніе мысли Канта *и нужно*. Авторъ противопоставляетъ свой трудъ извѣстному изложенію Кантовскаго ученія, сдѣланному Виндельбандомъ въ его исторіи новой философіи. По мнѣнію автора, Виндельбандъ болѣе *толкуетъ*, чѣмъ *излагаетъ* Канта. Между тѣмъ, по соображенію автора, для читателя весьма важно ознакомиться съ собственнымъ ходомъ мыслей знаменитаго философа, для чего, при истолковательномъ способѣ изложенія, нѣтъ де никакой возможности. Намъ подобное оправданіе описательнаго пріема кажется совсѣмъ неосновательнымъ. Если знакомство съ логикой писателя поставляется въ зависимость отъ возможно близкой передачи его произведенія, то тогда самое лучшее дѣло, конечно, не писать *никакихъ* изложеній, а отсылать читателя къ подлиннику, котораго вѣдь и самое подробное изложеніе замѣнить всетаки не можетъ. Въ разсужденіяхъ подобнаго рода смѣшивается практическое развиваніе мышленія при помощи чтенія или изученія тѣхъ или другихъ образцовыхъ въ логическомъ отношеніи произведеній съ пониманіемъ логической концепціи философскаго сочиненія (т. е. хода мыслей, ихъ взаимной связи и значенія). Исторія философіи не обязана давать въ своихъ изслѣдованіяхъ *образцы* правильнаго мышленія и для этой цѣли прибѣгать къ перифразу или къ буквальнымъ выпискамъ изъ произведеній великихъ мыслителей, но она *должна* раскрыть логику того или другаго писателя. Эта послѣдняя цѣль гораздо лучше достигается, если историкъ опредѣляетъ то, что въ извѣстной доктринѣ есть существеннаго и несущественнаго, если онъ раскрываетъ логическую связь положеній автора, если указываетъ ихъ цѣнность другъ для друга,—однимъ словомъ, если онъ *толкуетъ*,

а не излагаетъ только, систему философа. Такъ поступаетъ Паульсенъ относительно Канта и изъ дальнѣйшаго изложенія мы увидимъ фактическое, а не теоретическое только, подтвержденіе всей пользы и важности истолковательнаго пріема изложенія въ его отношеніи къ Канту.

Второе общее достоинство Паульсеновскаго обозрѣнія заключается въ стремленіи автора возсоздать для читателя философію Канта какъ полное, цѣльное міровоззрѣніе. Эта тенденція анализируемаго нами труда принадлежитъ къ самымъ характернымъ его особенностямъ, и такъ настойчиво, какъ дѣлаетъ это нашъ авторъ, едва-ли кѣмъ проводилась въ печатныхъ трудахъ о Кантѣ. Даже въ лучшихъ изложеніяхъ идей знаменитаго мыслителя его три „критики“ считаются чѣмъ-то самодовлѣющимъ, выражающимъ всю полноту философскихъ воззрѣній Канта. Обыкновенно полагаютъ, что въ нихъ онъ далъ окончательные, послѣдніе отвѣты, и притомъ положительнаго характера, на вопросы философскаго сознанія. Если и говорятъ о неполнотѣ философскаго зданія, построеннаго Кантомъ, то подъ этимъ скорѣе разумѣютъ недоконченность самихъ „Критикъ“, преимущественно-же „Критики чистаго разума“, или, точнѣе сказать, недоконченность, недостаточную широту отрицанія, заложеннаго въ этой послѣдней, а не то, что въ этихъ сочиненіяхъ изложена только одна сторона философіи Канта (отрицательная) и только намѣчаются положительныя воззрѣнія мыслителя. Между тѣмъ тотъ взглядъ, что въ „Критикахъ“ мы имѣемъ *полное* формулированіе Кантова міровоззрѣнія и окончательно положительные отвѣты философа по вопросамъ философскаго вѣдѣнія, совершенно извращаетъ понятіе объ истинной цѣли его изысканій.

На Канта смотрѣли и продолжаютъ смотрѣть, какъ на разрушителя метафизики *вообще*, а не только метафизики догматическаго характера. Даже защитники философіи утверждаютъ, что Кантъ поставилъ

ей новую задачу, указавъ спеціальный предметъ философіи въ опредѣленіи границъ нашего познанія (Эрдманъ), Виндельбандъ же прямо заявляетъ [1]), что, тогда какъ подъ теоретической частью у другихъ философовъ нужно „разумѣть прежде всего ихъ научное обоснованіе міровоззрѣнія, у Канта это названіе по своимъ существеннымъ чертамъ принадлежитъ теоріи человѣческаго познанія, т. е. собственно теоріи о теоріи“. Такія сужденія были бы отчасти справедливы, если бы они относились только къ констатированію того, что написано или, точнѣе, вполнѣ обработано и напечатано Кантомъ, и если бы, читая эти обработанныя произведенія, мы останавливали свое вниманіе и утилизировали изъ прочитаннаго только то, что оправдываетъ нашъ взглядъ на Канта, какъ на разрушителя метафизики, и съ легкимъ сердцемъ обходили своимъ вниманіемъ то, что и при бѣгломъ чтеніи какъ-будто не вяжется съ этимъ взглядомъ. Но если указанными сужденіями утверждается мысль о тождествѣ написаннаго и *задуманнаго* Кантомъ (послѣднее мы можемъ возстановить на основаніи замѣчаній Канта, разбросанныхъ въ разныхъ мѣстахъ его сочиненій, конечно, лишь въ самыхъ общихъ чертахъ), то съ этой точки зрѣнія ихъ необходимо признать уже совершенно ложными.

В. Никольскій.

(Продолженіе слѣдуетъ)

---

[1]) Виндельбандъ. Философія Канта, стр. 62.

ЛѢТОПИСЬ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ.

Наканунѣ академическаго праздника.

Наканунѣ академическаго праздника (7-го ноября) въ академическомъ храмѣ Преосвященнымъ ректоромъ Академіи Епископомъ Чистопольскимъ Алексіемъ въ сослуженіи академическаго духовенства совершена была заупокойная литургія и паннихида по почившимъ основателямъ, покровителямъ, начальникамъ, наставникамъ, должностнымъ лицамъ и студентамъ академіи, въ присутствіи всей академической корпораціи и всѣхъ студентовъ академіи. По окончаніи литургіи предъ паннихидой Преосвященный обратился къ присутствующимъ съ слѣдующимъ словомъ:

„Завтра, если Богъ благословитъ, наша академія будетъ торжественно праздновать свой годичный праздникъ. Сегодня она творитъ благоговѣйную память о всѣхъ здѣ служившихъ, учившихъ и учившихся и отъ житія сего отшедшихъ,—да вселитъ ихъ Богъ духовъ и всякія плоти въ мѣстѣ свѣтлѣ, въ мѣстѣ злачнѣ, въ мѣстѣ покойнѣ, и да проститъ имъ всякое согрѣшеніе, содѣянное ими, яко нѣсть человѣкъ, иже живъ будетъ и не согрѣшитъ. Завтра мы должны будемъ дать торжественный отчетъ въ годичной дѣятельности нашей, явить свое дѣло, свое богатство духовное на судъ общества. Сегодня вспоминаемъ добрымъ словомъ и молитвой тѣхъ, кто прежде насъ трудился здѣсь надъ созиданіемъ того богатства духовнаго, какимъ Господь благословлялъ и доселѣ благословляетъ нашу академію.

Кто же эти приснопамятные покойники наши, о которыхъ ежегодно въ этотъ день совершается единодушное моленіе семьи академической?

Одни изъ этихъ отшедшихъ отъ насъ отецъ и братій нашихъ полагали краеугольный камень въ основаніе дорогой нашей almae matris; своими неусыпными трудами и заботами созидали это благодатное гнѣздо высшей науки христіанской. Да почіютъ же они, по слову Духа, отъ трудовъ своихъ. и да будетъ всегда священною для насъ память основателей нашей академіи!

Другіе стояли во главѣ управленія академіей; усердно и благоплодно несли на себѣ это тяжелое и отвѣтственное ярмо служебное, умѣлой и твердой рукой вели сложный корабль академическій съ его пытливыми и трудолюбивыми гребцами, въ область высшаго познанія тайнъ бытія и жизни Бога и духа человѣческаго. Почтимъ благодарною памятію великія заслуги почившихъ начальниковъ академіи, да внидутъ они, какъ добрые и вѣрные рабы-приставники, въ радость Господа своего.

Третьи — это наставники академіи, которые не только сами всю свою жизнь работали ради науки, но и другихъ—своихъ слушателей—вели къ познанію и уразумѣнію свѣта научнаго. Все это люди, искавшіе прежде всего царства Божія и правды Его, собиравшіе себѣ и другимъ сокровища не на землѣ, а на небѣ, люди, работавшіе для безсмертнаго духа человѣческаго. Пусть же отъ духа и пожнутъ они жизнь вѣчную, а въ сердцахъ нашихъ молитвенную память за ихъ святыя заботы о нашемъ духовномъ развитіи.

Большая часть изъ отшедшихъ въ жизнь вѣчную братій нашихъ — это бывшіе питомцы академіи.

Одни изъ нихъ срѣзаны безвременною косою смерти еще съ академической нивы, въ пору духовнаго ихъ роста и цвѣтѣнія, среди напряженной и, быть можетъ, много обѣщавшей работы духа, полные благородныхъ стремленій послужить на пользу ближняго всѣми силами

ума и сердца... Да воздастъ имъ Господь, цѣлующій и намѣренія благія, за ихъ святые порывы юности, за ихъ свѣтлое, не избитое суетою и компромиссами жизни, настроеніе душевное.

Другіе взяты изъ среды живыхъ уже созрѣвшими полными колосьями, но не успѣвшими досказать своего послѣдняго слова, додѣлать своего дѣла—по разнымъ причинамъ: то непосильная, часто одинокая, борьба за святые идеалы добра и чести прежде времени унесла ихъ въ могилу, то нужда и тяжелая работа ради семьи и хлѣба насущнаго, то, наконецъ, роковая волна разсвирѣпѣвшаго моря житейскаго. Да отретъ Господь Богъ всякую слезу съ очей ихъ и упокоитъ настрадавшійся духъ ихъ.

Найдутся среди почившихъ питомцевъ академіи, безъ сомнѣнія, и такіе, которые мирно свершили свой жизненный подвигъ, съ утра и до поздняго вечера своей жизни честно и непрерывно работали въ мѣру своихъ силъ на жизненномъ посту, пока не ударилъ послѣдній ихъ часъ. Да воздастъ имъ Господь, *понесшимъ тяготу и варъ* цѣлаго рабочаго дня, полный динарій уплаты небесной.

Не забываетъ академія въ своихъ заупокойныхъ моленіяхъ и всѣхъ когда либо служившихъ въ ней и почившихъ, какъ бы ни была по суду міра скромна ихъ служба здѣсь. Пусть не лишенъ будетъ небесной награды послѣдній слуга академіи, хотя бы напоившій чашею воды одного изъ питомцевъ ея.

Нынѣ заупокойныя моленія весьма нерѣдко сводятся къ одному формальному выполненію какого-то своего рода этикета по отношенію къ покойникамъ. Прочь такая молитва изъ стѣнъ высшей духовной школы! Мы собрались сюда помянуть своихъ дорогихъ покойниковъ по другимъ побужденіямъ.

Потребность молитвенной памяти почившихъ отцовъ и братій нашихъ имѣетъ самыя глубокія основанія въ духѣ человѣческомъ. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь нравственная связь съ почившими близкими и доро-

гими для насъ людьми не прекращается и не можетъ прекратиться даже и со смертію ихъ. Умираетъ близкій намъ человѣкъ только для чувственныхъ очей нашихъ, но для сердца любящаго онъ не умираетъ, но продолжаетъ жить въ немъ, пока бьется на вольномъ свѣтѣ это сердце. И эта сердечная потребность живыхъ быть въ живомъ общеніи съ дорогими мертвецами неискоренима въ человѣкѣ. Замѣчаютъ даже, что мертвыхъ мы любимъ и цѣнимъ даже болѣе, чѣмъ живыхъ. И вотъ сейчасъ въ этомъ заупокойномъ воплѣ молитвенномъ слилась во едино, какъ живая, вся любящая и уважающая другъ друга наша семья академическая. *Богъ нѣсть Богъ мертвыхъ, но живыхъ.* Предъ Богомъ всѣ живы: и мы, живущіе въ этомъ мірѣ, и отшедшіе отъ насъ въ иной міръ, всѣ составляемъ въ очахъ Божіихъ одну живую семью. А нравственный законъ для семьи всегда одинъ и тотъ же,—это *духовное взаимообщеніе*, какъ непремѣнное условіе нравственнаго ея роста и счастія. И мы вѣруемъ, что настоящая наша молитва за почившихъ не только помогаетъ ихъ нравственному созрѣванію (которое, конечно, не прекращается никогда) и блаженному упокоенію въ загробномъ мірѣ, но и насъ нравственно возвышаетъ, поскольку возвышаетъ человѣка молитва и чувство безкорыстной любви и уваженія къ ближнему, и не только возвышаетъ, но и доставляетъ намъ высшее духовное наслажденіе, высшее счастіе, поскольку я могу быть счастливымъ, сливаясь въ чувствѣ взаимной любви съ близкимъ мнѣ человѣкомъ.

Пусть же всегда живетъ въ насъ это чувство взаимной молитвенной связи нашей съ почившими труженіками нашей академіи. Чѣмъ больше будетъ этой духовной связи, чѣмъ больше взаимной молитвы и любви, тѣмъ выше, чище и счастливѣе будетъ жизнь академіи.

Вѣчная память всѣмъ почившимъ отцамъ и братіямъ нашей единой семьи академической! Аминь“.

Годичный праздникъ Академіи.

Годичный праздникъ Академіи (8 ноября) въ настоящемъ году прошелъ съ обычною торжественностію.

Божественную литургію и молебствіе св. Архангелу Михаилу и прочимъ Безплотнымъ Силамъ совершилъ въ академическомъ храмѣ Высокопресвященнѣйшій Арсеній, Архіепископъ Казанскій и Свіяжскій, въ сослуженіи Преосвященнаго Ректора Академіи Алексія Епископа Чистопольскаго и Преосвященнаго Іоанна Епископа Чебоксарскаго, при чемъ во время литургіи рукоположенъ былъ въ санъ іеромонаха студентъ Академіи іеродіаконъ Владиміръ (Путята), а послѣ причастнаго стиха доцентъ Академіи священникъ Дружининъ сказалъ слово. Богослуженіе длилось съ девяти часовъ утра до часу по полудни. Послѣ богослуженія Высокопреосвященнѣйшій Владыка Арсеній посѣтилъ академическую столовую, гдѣ встрѣченъ былъ всѣми студентами академіи съ особенною торжественностію.

Академическій актъ въ залѣ для торжественныхъ собраній Академіи начался въ половинѣ второго и окончился около четырехъ часовъ. Актъ удостоили своимъ присутствіемъ: Г. казанскій губернаторъ, тайн. сов. П. А. Полтарацкій; попечитель учебнаго округа, тайн. сов. М. М. Алексѣенко; его помощникъ г. А. А. Остроумовъ; ректоръ университета А. И. Дубяго; директоръ народныхъ училищъ А. С. Никольскій; директоръ ветеринарнаго института И. Н. Ланге; директоръ промышленнаго училища Н. Г. Грузовъ; начальникъ юнкерскаго училища Л. Н. Аргентовъ; казанскій городской голова А. А. Лебедевъ; военно-медицинскій инспекторъ тайн. сов. Радаковъ; предсѣдатель военноокружнаго суда, генералъ-лейтенантъ Басковъ, многіе изъ профессоровъ университета и много другихъ лицъ свѣтскаго общества. Послѣ актовой рѣчи усиленнымъ хоромъ студентовъ былъ исполненъ двухъ-хорный концертъ „Кто Богъ, велій...“ Бортнянскаго. По окончаніи акта всѣми присутствующими торжественно былъ пропѣтъ русскій народный гимнъ: „Боже, Царя храни!“

Кромѣ помѣщенныхъ въ настоящей книжкѣ журнала рѣчи профессора Нарбекова на тему: „Орфей въ древнехристіанскомъ изобразительномъ искусствѣ“ и „Отчета о состояніи академіи за минувшій 1899—1900 учебный годъ“, прочитаннаго профессоромъ Ивановскимъ, въ концѣ акта о. инспекторомъ Академіи были прочитаны слѣд. телеграммы, присланныя въ этотъ день въ Академію, большею частію на имя Преосвященнаго Ректора:

Изъ С.-Петербурга:

Родную и дорогую мнѣ академію сердечно поздравляю съ свѣтлымъ праздникомъ; молитвенно желаю ей неизмѣннаго поступательнаго движенія впередъ въ ея научной дѣятельности во славу святой церкви и дорогого намъ отечества; всей академической корпораціи возглашаю многая лѣта.

Антоній, Митрополитъ С.-Петербургскій.

Привѣтствую въ лицѣ Вашего Преосвященства родную академію съ храмовымъ праздникомъ и молитвенно желаю ей процвѣтанія на многія столѣтія на пользу церкви и отечества.

Веніаминъ, Епископъ Гдовскій.

Изъ Уфы.

Дорогую, незабвенную академію привѣтствую съ праздникомъ. Да охраняютъ ее ангелы Божіи, да осѣняетъ ее благодать Святаго Духа, да наполняетъ ее любовь Христова.

Епископъ *Антоній*.

Изъ Орла.

Умиленно кланяюсь Владыкѣ; сердечно поздравляю Васъ; душевно привѣтствую досточтимыхъ профессоровъ.

Епископъ *Никаноръ*.

Изъ Вятки.

Сердечно привѣтствуемъ академію съ свѣтлымъ храмовымъ торжествомъ и 58-лѣтнею годовщиною ея существованія. Славная въ прошедшемъ, да процвѣтаетъ она и нынѣ подъ правленіемъ Вашего Преосвященства.

Епископъ *Алексій*.

Каѳедральный протоіерей *Порфирьевъ*.

Изъ Твери.

Присоединяюсь къ академическому празднику; шлю сердечный привѣтъ и искреннія благопожеланія академіи, Владыкѣ Арсенію и Вамъ.

Епископъ *Василій*.

Изъ Харькова.

Шлю привѣтъ родной академіи со днемъ ея праздника. Братски цѣлую Ваше Преосвященство.

Епископъ *Иннокентій*, Викарій Харьковскій.

Кромѣ того были получены телеграммы: *изъ Петербурга* отъ Чельцова и свящ. Бургова; *изъ Одессы* отъ профессора Новороссійскаго университета Алмазова; *изъ Томска* отъ профессоровъ Томскаго университета Бѣликова и Прокошева; *изъ Вятки* отъ Епархіальной библіотеки читальни; *изъ Читы* отъ Злобина, Попова, Степанова, Сигорскаго и Грачева; *изъ Петрозаводска* отъ архимандрита Наѳанаила, Базарянинова, Крылова, Покровскаго, Семенова; *изъ Уфы* отъ священника Голосова; *изъ Самары* отъ Аронова; *изъ Тамбова* отъ Богородицкаго, Полянскаго, Родникова, Ряшенцева, Соколова; *изъ Севастополя* отъ священника Поликарпова; *изъ Елабуги* отъ свящ. Дернова, отъ свящ. Танаевскаго,—Поликарпова; *изъ Чистополя* отъ Чистопольскаго духовнаго училища; *изъ Астрахани* отъ архимандрита Кирилла, Аммосова, свящ. Покровскаго, свящ. Архангельскаго, Поспѣлова, Попова, Лѣтницкаго, Бе-

резина, Доброва, Смиренномудрова, А. и В. Соколовыхъ, Новолѣтова, Рубилина, Покровскаго, Курочкина, законоучителей Савинскаго, Рязанскаго и Дмитревскаго; *изъ Ижевскаго завода* отъ Чиннова; *изъ Вятки* отъ протоіерея Кувшинскаго, Нурминскаго, Верещагина, Иконникова, Немерцаева, Меньшикова, Юферева, Зонова, Гусева, Кибардина, Меньшикова, Александрова, Сокольскаго, Димитріева, Ложкина, Двинянинова, Изергина.

Академія приноситъ глубокую благодарность всѣмъ, вспомнившимъ о ней въ день ея годичнаго праздника.

Пожертвованіе Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія.

На другой день послѣ академическаго акта Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій покровитель Академіи, Владыка Казанскій Арсеній выразилъ Преосвященному Ректору Академіи свое удовольствіе по поводу замѣченнаго имъ въ академіи порядка и добраго настроенія студентовъ, а въ самый день праздника благоволилъ вручить Преосвященному Ректору изъ личныхъ средствъ свидѣтельство Госуд. 4% ренты въ сто рублей, для присоединенія его къ неприкосновенному капиталу Общества вспомоществованія недостаточнымъ студентамъ Академіи.

Молебствіе о здравіи Государя Императора.

Въ пятницу 10 ноября было совершено въ храмѣ Казанской Академіи въ присутствіи всѣхъ профессоровъ, служащихъ въ Академіи лицъ и студентовъ, молебствіе съ колѣнопреклоненіемъ о поданіи исцѣленія отъ болѣзни Его Величеству Государю Императору Николаю Александровичу.

Привѣтствіе Академіи Высокопреосвященнѣйшему Митрополиту Антонію.

Его Высокопреосвященству
Высокопреосвященнѣйшему Антонію
Митрополиту С.-Петербургскому и Ладожскому,
Святѣйшаго Правительствующаго Синода
Первенствующему Члену.

Казанская Духовная Академія радостно привѣтствуетъ Ваше Высокопреосвященство съ тридцатилѣтіемъ добраго служенія Вашего наукѣ христіанской и спасенію людей, и усердно молитъ Бога, Подателя жизни, да прилагаетъ Онъ годы на годы Вашей многоплодной жизни на пользу святой церкви Русской и нашего дорогóго Отечества.

Вашего Высокопреосвященства
нижайшіе послушники:

слѣдуютъ подписи Преосвященнаго Ректора Академіи и всѣхъ членовъ академической корпораціи.

Привѣтствіе Академіи Протопресвитеру І. Л. Янышеву.

С.-Петербургъ. Протопресвитеру Іоанну Леонтьевичу Янышеву.

„Казанская духовная академія имѣетъ пріятный долгъ привѣтствовать своего почетнаго члена съ пятидесятилѣтіемъ учено-богословской его дѣятельности и пожелать ему много лѣтъ здравствовать“.

Ректоръ, Епископъ *Алексій*.

На это привѣтствіе Академіи получена была отъ о. Протопресвитера, изъ Ливадіи, слѣд. телеграмма.

Казань. Преосвященному Алексію, Ректору Академіи.

„Только что получивъ телеграмму Вашего Преосвященства въ Ливадіи, спѣшу выразить славной Казанской академіи глубокую признательность за поздравленіе меня“. Протопресвитеръ Іоаннъ *Янышевъ*.

ПРЕДСКАЗАНІЯ О МЕССІИ

ВЪ ПСАЛМАХЪ ЦАРЯ ДАВИДА.

Первою, самою главною и едва ли не единственною причиной различнаго пониманія и толкованія авторовъ, писавшихъ на языкахъ, давно омертвѣвшихъ, служитъ различное пониманіе свойствъ, духа и характера самихъ этихъ языковъ, а отсюда и различіе въ переводахъ съ нихъ. Поэтому, сколько бы ни являлось переводовъ съ отжившихъ свой вѣкъ языковъ, всѣ они (переводы) болѣе или менѣе, но непремѣнно будутъ отличаться одинъ отъ другаго. Таковое убѣжденіе даетъ и намъ смѣлость предложить свой переводъ нѣсколькихъ, имѣющихъ особенно важное значеніе, пророческихъ псалмовъ и сдѣлать соотвѣтственные переводу выводы.

ПСАЛОМЪ ВТОРОЙ.

Переводъ псалма.

Ст. 1. За что возмутились народы [1]) и поколѣнія [2]) замыслили тщетное?

Ст. 2. Возстаютъ цари земные и старѣйшины собираются вмѣстѣ противъ Іеговы и Его Помазанника (Христа).

Ст. 3. „Расторгнемъ узы Ихъ [3]) (говорятъ они) и сбросимъ съ себя иго Ихъ“.

---

[1]) Иноплеменные Израилю. [2]) Колѣна израильскія.

[3]) Іеговы и Его Помазанника.

Ст. 4. Но Имѣющій престолъ на небесахъ [1]) предастъ ихъ осмѣянію, Господь [2]) выразитъ имъ порицаніе.

Ст. 5. Онъ скажетъ имъ тогда во гнѣвѣ Своемъ и силою гнѣва Своего приведетъ ихъ въ смятеніе:

Ст. 6. „Я же царемъ отъ Него [3]) помазанъ (поставленъ) надъ Сіономъ, горою святою Его,

Ст. 7. Съ тѣмъ, чтобы, согласно повелѣнію, возвѣщать о томъ, что Іегова сказалъ Мнѣ: „Ты — Сынъ Мой; нынѣ и присно раждаю Я Тебя.

Ст. 8. Проси у Меня, и Я дамъ народы въ наслѣдіе Тебѣ и во владѣніе Тебѣ предѣлы земли.

Ст. 9. Будешь управлять [4]) ими жезломъ желѣзнымъ, можешь сокрушить ихъ, какъ скудельный сосудъ“.

Ст. 10. Итакъ вразумитесь, цари! Научитесь, судьи земли!

Ст. 11. Служите Іеговѣ со страхомъ и празднуйте Ему съ трепетомъ.

Ст. 12. Молите Сына, чтобы Онъ не прогнѣвался и чтобы вамъ не уклониться отъ праведнаго пути [5]); потому что тогда гнѣвъ Его возгорится быстро. Блаженны всѣ, повинующіеся Ему.

Предложенный нами переводъ второго псалма, имѣетъ особенныя отличія въ первыхъ двухъ стихахъ, въ стихахъ 6 и 7 и въ стихѣ 12. Выяснимъ подробно причины, побудившія насъ допустить эти отличія.

---

[1]) Сидящій на небесахъ. Въ псалмѣ 47 (сл. 46), стихѣ девятомъ, гдѣ въ еврейскомъ текстѣ стоитъ тотъ же глаголъ, читаемъ: *Богъ сидитъ на престолѣ святомъ Своемъ*. LXX: *Живый на небесѣхъ*, т. е. Іегова.

[2]) Адонай, названный выше Помазанникомъ.

[3]) Отъ Іеговы.

[4]) Пасти ихъ, а не поражать, רעה, а не רעם. LXX: *упасеши я*.

[5]) Не потерять пути.

Переводъ первыхъ двухъ стиховъ псалма втораго.

Ст. 1. *За что возмутились народы* (*гои* — язычники, идолопоклонники) *и колѣна* (израильскія — לְאֻמִּים) *замыслили тщетное?*

Ст. 2. *Возстаютъ цари земные и старѣйшины собираются вмѣстѣ противъ Іеговы и Его Помазанника.*

Что подъ *люммимъ* слѣдуетъ разумѣть именно колѣна израильскія, на то находимъ указаніе въ псалмахъ самого же пророка Давида. Такъ въ псалмѣ 67-мъ (ст. 5) читаемъ: „Ты судишь народы праведно и для племенъ (לְאֻמִּים = колѣнъ) служишь утѣшеніемъ (съ LXX: путеводителемъ) на землѣ“. Но что особенно важно для пониманія перваго стиха псалма, такъ это —то, что такъ понимали его, какъ увидимъ ниже, и святые апостолы. Если же въ первомъ стихѣ подъ племенами (по русскому переводу) или подъ людьми (по славянскому: *людіе поучишася тщетнымъ*) слѣдуетъ разумѣть колѣна израильскія; то во второмъ стихѣ, разумѣя подъ царями земными царей иноплеменныхъ вообще, подъ князьями мы должны будемъ разумѣть старѣйшинъ или правителей колѣнъ израильскихъ. Когда же это было, чтобы одновременно возстали противъ Іеговы и Его помазанника—царя и цари иноплеменные и старѣйшины всѣхъ колѣнъ израилевыхъ? Этого никогда не было. Посему подъ помазанникомъ Іеговы нельзя разумѣть, какъ многіе думаютъ, ни Давида, ни Соломона, ни Езекіи; потому что ни противъ одного изъ нихъ не возставали колѣна израильскія совокупно съ иноплеменниками. Намъ кажется, псалмопѣвецъ имѣетъ въ виду то время, когда вслѣдъ за мадіанитянами и амаликитянами при Гедеонѣ (Суд. 6, 3), аммонитянами при Іефѳаѣ (10, 8 и 11, 32. 33) и наконецъ филистимлянами при Самуилѣ (1 Цар. 5, 1), плѣнившими даже ковчегъ завѣта, и самъ Израиль замыслилъ тщетное, то есть, когда правители колѣнъ или старѣйшины, собравшись всѣ вмѣстѣ, отправились къ Самуилу въ Раму требовать себѣ царя. Вотъ какъ

описывается событіе, это въ первой книгѣ Царствъ (8, 4–8): „и собрались всѣ старѣйшины Израиля и пришли къ Самуилу въ Раму, и сказали ему: вотъ ты состарѣлся, а сыновья твои не ходятъ путями твоими; итакъ поставь надъ нами царя, чтобы онъ судилъ насъ, какъ у прочихъ народовъ. И не понравилось слово сіе Самуилу, когда они сказали: дай намъ царя, чтобы онъ судилъ насъ. И молился Самуилъ Господу. И сказалъ Господь Самуилу: послушай голоса народа во всемъ, что они говорятъ тебѣ; ибо не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтобъ Я не царствовалъ надъ ними“. Если же при составленіи псалма псалмопѣвецъ имѣлъ въ виду событія, произходившія, когда не было еще у евреевъ помазанниковъ—царей, а между тѣмъ въ стихѣ шестомъ говорится именно о царѣ-помазанникѣ; то псаломъ только и можно относить къ ожидаемому евреями Мессіи. Такъ понимали содержаніе псалма и святые апостолы. Въ книгѣ Дѣяній (4, 24–29) читаемъ, что, выслушавъ Петра и Іоанна о томъ, что говорили имъ, по исцѣленіи ими хромаго, первосвященники и старѣйшины, прочіе апостолы *единодушно воздвигоша гласъ къ Богу и рекоша: Владыко, Ты Боже, сотворивый небо и землю и море и вся, яже въ нихъ: Иже Духомъ Святымъ усты отца нашего Давида отрока Твоего реклъ еси: вскую шаташася языцы и людіе поучишася тщетнымъ; Предсташа царіе земстіи и князи собрашася вкупѣ на Господа и на Христа Его. Собрашася бо воистину во градѣ семъ на святаго Отрока Твоего Іисуса, Егоже помазалъ еси, Иродъ же и понтійскій Пилатъ съ языцы и людьми Израилевыми сотворити, елика рука Твоя и совѣтъ Твой преднаречe быти. И нынѣ, Господи, призри на прещенія ихъ, и даждь рабомъ Твоимъ со всякимъ дерзновеніемъ глаголати слово Твое.*

Переводъ шестого и седьмого стиховъ псалма второго.

Ст. 6. „*Я же царемъ отъ Него* (отъ Іеговы) *помазанъ* (поставленъ) *надъ Сіономъ, горою святою Его,*

Ст. 7. *Съ тѣмъ, чтобы, согласно повелѣнію, возвѣщать о томъ, что Іегова сказалъ Мнѣ: „Ты — Сынъ Мой; нынѣ и присно раждаю Я Тебя.*

Славянскій близокъ къ нашему, но русскій, дословный съ еврейскаго, переводъ шестого и седьмого стиховъ?! „Я помазалъ Царя Моего надъ Сіономъ, святою горою Моею“. Нѣтъ сомнѣнія, что это — слова Бога Отца. „Возвѣщу опредѣленіе“. Также слова Бога Отца? „Господь сказалъ Мнѣ“ — также Богу Отцу? „Ты — Сынъ Мой“..... Странное и страшное недоразумѣніе! Какъ могло произойти такое недоразумѣніе? Не обинуясь утверждаемъ, что оно произошло вслѣдствіе поврежденія еврейскаго текста. Несомнѣнно вѣрную его редакцію имѣли LXX; потому что въ ихъ переводѣ читаемъ: *Ἐγὼ δὲ κατεστάθην βασιλεὺς ὑπ' Αὐτοῦ ἐπὶ Σιὼν ὄρος τὸ ἅγιον Αὐτοῦ, διαγγελῶν τὸ πρόσταγμα Κυρίου. Κύριος εἶπε πρὸς Μέ· υἱός Μου εἶ Σύ.* (*Азъ же* [1]) *поставленъ есть царь отъ Него* [2]) *надъ Сіономъ, горою святою Его, возвѣщаяй повелѣніе Господне: Господь рече ко Мнѣ: Сынъ Мой еси Ты.* И ясно и понятно. Какъ могло произойти такое поврежденіе текста? Если взять во вниманіе, что и послѣ перевода LXX-ти еврейскій текстъ, въ продолженіе по крайней мѣрѣ пяти вѣковъ, писали безъ гласныхъ; то поврежденіе его можно объяснить довольно легко. Допустимъ, что писецъ, по торопливости ли, по недостатку ли матеріала на скоропишущей трости, послѣднюю букву ו при словѣ מלכו = царь Его, или царь отъ Него, не дописалъ и у него вышло מלכי = царь мой. Глаголъ же נסכתי безъ гласныхъ можно понимать и: *я поставилъ* или *помазалъ*, и: *я помазанъ* или *поставленъ*, то есть, можно принять и за дѣйствительную форму *калъ* или *піелъ* и за форму страдательную *пюалъ*. Но какъ только писецъ въ словѣ מלכו (царь его) не дописалъ послѣднее ו и у него вышло מלכי (царь мой); то нельзя уже стало читать: *помазанъ* или *поставленъ;* потому что

[1]) Помазанникъ. [2]) Отъ Іеговы.

тогда вышло бы: я поставленъ царемъ моимъ, то есть, царемъ надъ собою. И вотъ мазореты вмѣсто страдательной формы *пюаль* подписали гласныя формы дѣйствительной *каль* и стихъ шестой стало невозможнымъ читать иначе, какъ: *я помазалъ царя моего*, а о согласованіи его съ содержаніемъ стиха седмого не потрудились. Мало того: они не потрудились выяснить себѣ, можно ли слова шестого стиха даже по ходу рѣчи приписать Іеговѣ. Имъ предшествуютъ слова: *Господь* (Адонай) *поругается имъ: тогда возглаголетъ къ нимъ гнѣвомъ Своимъ*. А во второмъ псалмѣ псалмопѣвецъ также ясно отличаетъ *Адонай* отъ *Іегова*, какъ и въ псалмѣ 109-мъ (ст. 1): *рече Господь* (Іегова) *Господеви моему* (Адонай). Такъ во второмъ стихѣ читаемъ: *на Господа* (Іегова) *и на Христа Его*, въ стихѣ седмомъ: *Господь* (Іегова) *рече ко Мнѣ: Ты Сынъ Мой*, въ стихѣ одинадцатомъ: *работайте Господеви* (Іегова) *со страхомъ....* Такъ какъ во второмъ псалмѣ *Іегова* строго отличается отъ *Адонай*; то, чтобы видѣть, гдѣ въ еврейскомъ текстѣ употреблено слово *Іегова* и гдѣ— *Адонай*, мы вообще въ переводѣ всего псалма первое оставляемъ безъ перевода, какъ всѣмъ понятное, а второе передаемъ словомъ *Господь*. Передавая то и другое однимъ и тѣмъ же словомъ *Господь*, переводчики скрадываютъ чрезъ то различіе между ними. Что въ шестомъ стихѣ гласныя подписаны не вѣрно, можно заключать и по тому затруденію, какое встрѣтили переводчики при передачѣ частицы ו, которою начинается стихъ, такъ какъ они оставили ее безъ перевода, за исключеніемъ изданія вѣнскаго (съ еврейскимъ текстомъ), гдѣ она весьма неудачно переведена частицею *вѣдь*: „вѣдь Я помазалъ Царя Моего“; тогда какъ у LXX-ти и въ славянскомъ она передана вполнѣ вѣрно: *Ἐγὼ δὲ κατεστάθην βασιλεὺς ὑπ' Αὐτοῦ ἐπὶ Σιὼν ὄρος τὸ ἅγιον Αὐτοῦ = Азъ же поставленъ есмъ царь отъ Него надъ Сіономъ горою святою Его*. Вполнѣ понятное противоположеніе царямъ земнымъ, владѣющимъ достояніемъ не святымъ.

„Нынѣ и присно раждаю Я Тебя“. Значеніе еврейскаго הַיּוֹם иногда приближается къ понятію непрерывности. Такъ въ псалмѣ девяносто пятомъ (ст. 7) читаемъ: „о если бы вы непрестанно (הַיּוֹם) внимали гласу Его“ (Господа)! А въ отношеніи къ Богу, для Котораго нѣтъ ни прошедшаго, ни будущаго, а есть только одно настоящее, слово *нынѣ* всегда будетъ равносильно слову *присно*. Греческая форма *γεγέννηκα* указываетъ не на совершеніе только дѣйствія, но вмѣстѣ и на его послѣдствія или на его продолженіе: *родилъ и раждаю*, *βεβασίλευκεν*=воцарился и царствуетъ [1]), *ἐξουδένωκα*=отвергъ и отвергаю [2]). Поэтому какъ еврейское: הַיּוֹם יְלַדְתִּיךָ, такъ и греческое: *σήμερον γεγέννηκα*, лучше переводить не *сегодня родилъ*, а *нынѣ и присно раждаю*.

Переводъ двѣнадцатаго стиха.

Ст. 12. *Молите Сына, чтобы Онъ не прогнѣвался и чтобы вамъ не уклониться отъ праведнаго пути; потому что тогда гнѣвъ Его возгорится быстро. Блаженны всѣ, повинующіеся Ему.*

„Молите Сына“. Этими словами мы замѣнили славянскія: *пріимите наказаніе*, потому что въ еврейскомъ текстѣ стоитъ *варъ*=сынъ. Но почему же *варъ*, а не *бенъ*? Употребивъ въ седмомъ стихѣ, гдѣ рѣчь идетъ о царѣ Сіона и слѣдовательно относится, главнымъ образомъ, къ Израилю, понятное для евреевъ слово *бенъ* (сынъ), въ двѣнадцатомъ стихѣ, гдѣ псалмопѣвецъ имѣетъ въ виду всѣ прочіе народы, онъ употребилъ слово *варъ* (сирохалдейское=сынъ), какъ болѣе понятное для нихъ. Въ переводѣ LXX-ти слѣдуетъ, по нашему мнѣнію, вмѣсто *παιδείας* читать *παιδός*. Въ пользу такого чтенія говоритъ еврейскій глаголъ נשק= *лобзать*, *умолять*, какъ приложимый только къ лицу.

А. Некрасовъ.

---

[1]) 2 Цар. 15, 10. [2]) 1 Цар. 16, 1.

СИЛА ПАСТЫРСКАГО ВЛІЯНІЯ.

(Поученіе, сказанное въ церкви Казанской духовной семинаріи 26 сентября 1900 г.).

Добрые юноши, питомцы сего вертограда духовнаго, къ вамъ мое слово! Вы воспитываетесь и молитесь въ школѣ, которая находится подъ покровительствомъ св. Іоанна Богослова, ближайшаго Апостола, соработника и друга Христова. И вы готовитесь здѣсь быть тоже соработниками Христа, пастырями словеснаго стада Его. Вашъ покровитель небесный, Апостолъ и Евангелистъ Іоаннъ Богословъ, есть образецъ истиннаго пастыря церкви.

А знаете ли, что̀ содѣлало его такимъ, что такъ приблизило его ко Христу и возвысило предъ всѣми другими апостолами? Его удивительно доброе сердце, исполненное глубокой любви къ Богу и ближнимъ. Эта любовь и влекла его на самоотверженное служеніе Богу и людямъ; эта любовь и Бога привлекла къ нему самому, Христа привязала къ Апостолу, такъ что онъ одинъ удостоился возлежать на персѣхъ Его; эта любовь, эта благодатная доброта сердца, влекла къ Апостолу и учениковъ его, влекла всѣхъ, на кого она простиралась.

Вотъ, друзья мои, гдѣ кроется причина успѣшной дѣятельности пастырей церковныхъ: въ пламенной любви къ Богу и ближнимъ, въ добротѣ сердечной, въ готовности положить душу свою за друзей. Это та самая любовь пастырская, которая, по слову Господа, побуждаетъ оставить девяносто девять овецъ

и пойти искать одну пропавшую, любовь, умѣющая глашать овецъ своихъ *по имени*, за собой вести, пасти ихъ на доброй пажити, а не на спаленной зноемъ страстей человѣческихъ или обглоданной узкимъ своекорыстіемъ нивѣ заурядnаго дѣланія пастырскаго; любовь, которая съумѣетъ во время отразить нападеніе на стадо Христово самыхъ лютыхъ волковъ и не только сберечь цѣлымъ это стадо, но и привести ко Христу иныхъ овецъ, яже не суть отъ двора сего.

Прочитайте, вдумайтесь въ Евангеліе и посланія св. Іоанна Богослова, и тамъ вы узнаете великаго Апостола любви. „Богъ есть любовь, и пребывающій въ любви, пребываетъ въ Богѣ, и Богъ въ немъ. Будемъ любить Его, потому что Онъ прежде возлюбилъ насъ. Кто говоритъ: я люблю Бога, а брата своего ненавидитъ, тотъ лжецъ: ибо не любящій брата своего, котораго видитъ, какъ можетъ любить Бога, Котораго не видитъ? И мы имѣемъ отъ Него такую заповѣдь, чтобы любящій Бога любилъ и брата своего“. Припомните всѣмъ извѣстную трогательную любовь Апостола къ обращенному имъ юношѣ ефесскому и потомъ снова попавшему въ шайку людей порочныхъ; прислушайтесь къ этому старческому голосу добраго пастыря, ищущаго спасти погибающую душу человѣческую: „Остановись, остановись, сынъ мой!“ И грѣшникъ остановился, онъ снова у ногъ Апостола, онъ прощенъ, онъ снова въ родномъ домѣ благодати Божіей. А предсмертныя, часто повторяемыя слова престарѣлаго Апостола: „Дѣти, дѣти, любите другъ друга“? Вотъ, она—добрая душа Апостола-пастыря, въ этихъ словахъ вся она сказалась.

Когда припомнишь все это и подумаешь о настоящемъ, о современной нашей заботливости о спасеніи человѣка-грѣшника, — тяжело и грустно становится... Ужели, напримѣръ, можетъ сущая любовь къ человѣку-грѣшнику такъ отчаянно заявлять, какъ это дѣлаютъ нѣкоторые, что будто бы пастырская проповѣдь среди закоренѣлыхъ магометанъ уже *запоздала*?

Да развѣ Савлъ изъ Тарса былъ менѣе закоренѣлымъ фанатикомъ фарисеемъ? Развѣ изъ груди умиравшихъ самыхъ отчаянныхъ враговъ христіанства не вырывались эти слова: „Ты побѣдилъ меня, Галилеянинъ!“ Кто можетъ безстрашно утверждать, что такое же сознаніе своего безсилія предъ могуществомъ Христа болѣе уже не повторится ни со стороны язычества, ни со стороны магометанства, или іудейства? Ужели тутъ сущая любовь о спасеніи ближняго, когда мы не хотимъ сдѣлать шагу, чтобы поискать на распутіяхъ міра погибающую душу, чтобы на встрѣчу выйти возвращающемуся въ Отчій домъ сыну блудному? Не здѣсь ли причина того печальнаго явленія, что такъ называемая интеллигенція современная бѣжитъ отъ насъ, не идетъ къ намъ, не слушаетъ или мало слушаетъ голоса нашего? А мы, высокомѣрно махнувъ на нее рукой, думаемъ, что правы? Нѣтъ, друзья мои, Христосъ Самъ шелъ на встрѣчу мытарямъ и грѣшникамъ, принималъ ихъ, заходилъ къ нимъ въ домы, ѣлъ и пилъ съ ними. А св. Іоаннъ Богословъ не пощадилъ своей дряхлой старости, не убоялся опасностей, самъ пошелъ въ толпу разбойниковъ и отыскалъ своего ефесскаго юношу. Вотъ образецъ истинно-пастырской любви, вотъ гдѣ сила пастырскаго вліянія!

Запасайтесь же, друзья мои, этой силой великой, чаще вдумывайтесь въ ученіе и жизнь вашего покровителя Апостола Іоанна Богослова, усвойте духъ его пастырской ревности и любви, а этотъ духъ и есть духъ Христовъ. Молитесь усердно Другу и Наперснику Христа, чаще взывайте: Апостоле, Христу Богу возлюбленне, ускори избавити люди безотвѣтны, пріемлетъ тя припадающа, Иже падша на перси пріемый; Егоже моли, Богослове, и належащую мглу языковъ разгнати, прося намъ мира и велія милости. Аминь.

Епископъ **Алексій.**

О ПРЕВОСХОДСТВѢ МОИСЕЯ

ПРЕДЪ ВСѢМИ ПРОРОКАМИ.

Библейско-экзегетическое изслѣдованіе противъ Евреевъ *).

О смерти Моисея.

Въ самой смерти пророка Моисея евреи, приверженцы талмудизма, видятъ также превосходство его предъ всѣми другими пророками. Но и здѣсь также не обошлось у нихъ дѣло безъ преувеличеній противъ словъ Библіи.

Евреи признаютъ, что Моисей вполнѣ поработилъ тѣло свое духу, что по самой тѣлесной природѣ своей онъ сдѣлался чистымъ умомъ, ангеломъ, и что въ немъ нечему было умирать.

Такъ, рабби Танхума изображаетъ Моисея не какъ обыкновеннаго человѣка, но представляетъ его *ангеломъ и человѣкомъ*: „нижняя часть Моисея, говоритъ онъ, была человѣческая, а верхняя ангельская“.... Это было поистинѣ существо не земное, а небесное; его мы такъ и величаемъ: *„эльёнъ ве тахтенъ* (עֶלְיוֹן וְתַחְתּוֹן), т. е. высшій (небесный) и низшій (земной). Земнымъ существомъ онъ былъ, когда жилъ среди людей; тутъ онъ ѣлъ, пилъ, подобно всѣмъ людямъ. Но, вотъ, Моисей восходитъ на небо, и тамъ уже не ѣстъ и не пьетъ, живетъ, какъ всѣ ангелы, и, когда онъ возвращался, то отъ него сіяло небеснымъ свѣтомъ такъ, что на

*) См. Прав. Собес. 1900 г. октябрь.

него не возможно было смотрѣть. Моисею приходилось прикрывать лице свое покрываломъ, которое снималъ онъ только тогда, когда входилъ въ скинію. Можно ли послѣ этого, заключаетъ мидрашъ Танхума, считать Моисея обыкновеннымъ человѣкомъ? О, нѣтъ! онъ поистинѣ былъ небесный человѣкъ.

Иной человѣкъ скажетъ: какъ же у этого безплотнаго Моисея были плотскія дѣти? Очень просто, отвѣчаетъ мидрашъ Танхума: „Моисей до Богоявленія въ купинѣ несгораемой былъ человѣкъ и велъ семейную жизнь, какъ всѣ другіе, поэтому и имѣлъ дѣтей; но съ того времени, какъ Богъ явился ему и освятилъ его силою высшею, духовною, онъ становится другимъ лицемъ: все плотское въ немъ исчезаетъ, сгораетъ, и Моисей дѣлается, точно, безплотнымъ ангеломъ. А такому святому лицу къ чему жена? Вѣдь она можетъ мѣшать его великому дѣлу, для котораго онъ посвятилъ себя — служить Іеговѣ и Израилю. Этотъ новый образъ жизни (т. е. ангельскій) Моисей принялъ, по увѣренію мидраша, на 80 году своей жизни [1]).

Но всѣ эти разсужденія евреевъ совершенно излишни для прославленія Моисея.

1) Дѣло въ томъ, что восхожденія Моисея на небо не слѣдуетъ понимать буквально. Моисей восходилъ къ Богу, а Господь взывалъ къ нему съ горы (Исход. 19, 3). Это показываетъ, что Моисей восходилъ не на небо, а на гору Синай, а Богъ сходилъ на гору (Исход. 19, 18. Сравн. Исход. 24, 18. 34, 2. 27–29). И не только священная Тора самого Моисея свидѣтельствуетъ объ этомъ, но и Талмудъ подтверждаетъ тоже самое. „Никогда Шехина не спускалась на землю, и никогда Моисей и Илія не возносились на небо, говоритъ рабби

---

[1]) Толкованіе—мидрашъ Танхума на Пятокнижіе Моисея. См. Очерки домашней и общественной жизни Евреевъ, ихъ вѣрованія, Богослуженіе, праздники, обряды, Талмудъ и Кагалъ. Составилъ *А. А. Алексѣевъ*. Изд. 2. Новгородъ. 1891 г. глав. XXI, стр. 96—99.

Іосе, ибо въ Библіи ясно сказано: „небо — для Превѣчнаго, землю же далъ Онъ людямъ“ [1]).

Такимъ образомъ, если иногда и христіанскіе толкователи говорятъ о восхожденіи Моисея на небо, то такое толкованіе ихъ слѣдуетъ понимать въ духовномъ смыслѣ (сравн. Іоан. 3, 13). При томъ, въ толкованіяхъ христіанскихъ писателей Моисей не считается чрезъ это превосходнѣйшимъ, напротивъ сравнивается только съ другими лицами, удостоившимися того же. Такъ, бл. Іеронимъ говоритъ: „Господь восходитъ на небо съ Енохомъ (Быт. 5, 21—24), восходитъ съ Иліею (4 Цар. 2, 1—11), восходитъ съ Моисеемъ, котораго мѣсто погребенія нельзя было найти на землѣ (Второз. гл. 34), потому что онъ возшелъ на небо“ [2]). Но о каждомъ умершемъ человѣкѣ можно сказать нѣчто подобное: тѣло возвращается въ землю, изъ которой оно взято, а духъ—къ Богу, Иже даде его (Екклез. 12, 7).

Евреи, говоря объ ангельской жизни Моисея, видятъ ее въ томъ, что Моисей на горѣ Синаѣ, при полученіи закона Божія, не ѣлъ и не пилъ 40 дней. Откуда же Моисей получалъ себѣ пищу? Онъ питался сіяніемъ Шехины, говорятъ талмудисты [3]). Но гораздо лучше рѣшаетъ этотъ вопросъ одинъ ученый прошлаго столѣтія, именно Іог. Іакобъ Гессъ. Онъ говоритъ: Моисей пробылъ 40 дней и ночей на горѣ (Синаѣ), и въ продолженіе такого времени онъ не принималъ никакой пищи. При этомъ Гессъ замѣчаетъ: Моисей, го-

---

[1]) См. Succa 5[a]. Сравн. Восходъ. 1895 г. февраль: „Къ вопросу о реформѣ въ области еврейской религіи“, *А. Брагина*, стр. 101. Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. *Von Prof. Dr. Jacob Levy.* T. 4. Leipzig. 1889 г. стр. 554, подъ словомъ „шехина“—שְׁכִינָה.

[2]) См. Три книги толкованій на пророка Амоса, въ русскомъ переводѣ (гл. IX, 6). Труды Кіевской духовной академіи. 1895 г. ноябрь, стр. 159.

[3]) См. Bibliotheca Rabbinica... Der *Midrasch Schemot Rabba*... Zum ersten Male ins deutsche übertragen *von Lic. Dr. Aug. Wünsche.* Leipzig. 1882 г. стр. 327 и 387.

ворившій Израильтянамъ, что „не однимъ хлѣбомъ живетъ человѣкъ, но всякимъ словомъ, исходящимъ изъ устъ Господа“ (Второз. 8, 3. Сравн. Матѳ. 4, 3–4), самъ и доказалъ это на себѣ, своимъ опытомъ [1]).

Правда, что пророкъ Моисей своимъ необыкновеннымъ воздержаніемъ представляетъ собою удивительный примѣръ для подражанія, очень рѣдко достижимый для слабыхъ сыновъ человѣческихъ. Но мы можемъ, впрочемъ, напомнить евреямъ-талмудистамъ, что и въ этомъ отношеніи Моисей представляетъ примѣръ высокій и удивительный, но не единственный и исключительный. Мы знаемъ, и увѣрены, что съ нами согласятся отчасти и сами евреи-талмудисты, что изъ числа пророковъ Божіихъ не одинъ только Моисей постился такъ строго при необыкновенныхъ обстоятельствахъ въ своей жизни. Былъ еще такой же ревнитель славы Божіей — св. пророкъ Илія [2]). А мы — христіане укажемъ еще на подобный постъ въ пустынѣ Іисуса Христа“ [3]).

2) Когда стало сіять лице Моисея, и какое значеніе имѣетъ это сіяніе въ жизни Моисея?

Изъ сейчасъ прочитаннаго „Мидраша“ Танхума ничего опредѣленнаго читатель не можетъ вынести, кромѣ того, что лице Моисея сіяло, какъ будто, всегда, когда онъ возвращался съ неба, (т. е. съ горы Синая). Но такъ думать нельзя; лице Моисея стало сіять только послѣ такъ называемаго возстановленія завѣта.

Когда Моисей пророкъ былъ на горѣ Синаѣ и въ первый разъ получилъ отъ Бога каменныя скрижали закона (Исход. 31, 18), тогда евреи, замѣтивши, что Моисей долго не сходитъ съ горы, уклонились съ пути,

---

[1]) Geschichte Moses. Von dem Verfasser der Ceschichte Jesu. *Joh. Jakob. Hesz.* Erster Theil. Tübingen. 1788 г. Viertes Buch, zweites Kapitel. стр. 295.

[2]) См. 1 Цар. 19, 8 (по еврейск. тексту).

[3]) Матѳ. 4, 2.

сдѣлали себѣ литаго тельца, и поклонились ему и принесли жертвы. Господь хотѣлъ истребить еврейскій народъ и произвести многочисленный народъ отъ Моисея, но Моисей ходатайствовалъ за народъ еврейскій предъ Богомъ, и Господь отмѣнилъ Свое рѣшеніе. Впрочемъ, когда уже приблизился Моисей къ стану, и увидѣлъ тельца и пляски; тогда воспламенился гнѣвъ его, и бросилъ Моисей изъ рукъ своихъ скрижали и разбилъ ихъ подъ горою (Исход. гл. 32).

Послѣ того какъ Моисей возревновалъ о славѣ Божіей и наказалъ виновныхъ въ этомъ случаѣ изъ народа, имъ руководимаго, Господь снова повелѣлъ Моисею подняться на гору Синайскую, для полученія заповѣдей, но приготовить или вытесать двѣ скрижали каменныя, подобныя прежнимъ, Господь велѣлъ самому Моисею. „И Я напишу, говорилъ Господь, на скрижаляхъ слова, какія были на прежнихъ скрижаляхъ, которыя ты разбилъ“ (Исход. 34, 1–2). Моисей поступилъ, какъ повелѣлъ ему Господь „и пробылъ тамъ (на горѣ Синайской) Моисей у Господа 40 дней и 40 ночей, хлѣба не ѣлъ и воды не пилъ; и написалъ на скрижаляхъ слова завѣта, десятословіе. И было, когда сходилъ Моисей съ горы Синая, и двѣ скрижали свидѣтельства были въ рукѣ у Моисея при сошествіи его съ горы;

וּמֹשֶׁה לֹא־יָדַע כִּי קָרַן עוֹר פָּנָיו בְּדַבְּרוֹ אִתּוֹ

Моисей не зналъ, что стало сіять лучами лице его отъ того, что *Богъ* говорилъ съ нимъ.

И увидѣлъ Ааронъ и всѣ сыны Израилевы Моисея, и вотъ, сіяетъ лучами лице его, и боялись подойти къ нему. И позвалъ ихъ Моисей, и обратились къ нему Ааронъ и всѣ князи общества, и говорилъ Моисей съ ними. А потомъ приблизились къ нему всѣ сыны Израилевы, и онъ заповѣдалъ имъ все, что говорилъ ему Господь на горѣ Синаѣ.

וַיְכַל מֹשֶׁה מִדַּבֵּר אִתָּם וַיִּתֵּן עַל־פָּנָיו מַסְוֶה׃ *И когда пересталъ Моисей говорить съ ними, то положилъ на лице свое покрывало* (Исход. 34, 33).

Когда же входилъ Моисей предъ лице Господа [1]), чтобы говорить съ Нимъ, снималъ покрывало, доколѣ не выходилъ и проч. (Исход. 34, 28–35).

Изъ этого сказанія видно, что когда Ааронъ и народъ увидѣли, что стало сіять лучами лице Моисея, то боялись подойти къ нему. Тѣмъ не менѣе изъ того же сказанія видно, что Моисей на первый разъ не покрылъ лице свое покрываломъ и говорилъ съ Ааропомъ и со всѣми сынами Израилевыми съ сіяющимъ лицемъ, потому что замѣчено: „и когда пересталъ Моисей говорить съ ними, то положилъ на лице свое покрывало“.

Переводъ греческій LXX-ти, а также и переводъ славянскій, передавая обстоятельства, при которыхъ началось сіяніе лица Моисеева, называютъ это сіяніе *прославленіемъ* (Исход. 34, 29–33. 35): „и Моисей не вѣдяше, *яко прославися зракъ плоти лица его*, егда глаголаше (Богъ) съ нимъ... „*и бяше прославленъ зракъ плоти лица его*: и убоялся приступити къ нему“ и проч.

Кромѣ этого повѣствованія мы въ Священномъ Писаніи Ветхаго Завѣта ничего нигдѣ не встрѣчаемъ о сіяніи лица Моисеева [2]).

3) Напрасно также евреи-талмудисты усиливаются показать превосходство Моисея предъ другими пророками въ его, будто, ангельской, безплотной жизни, вслѣдствіе которой онъ не имѣлъ надобности въ супружеской жизни, какъ будто унижающей человѣка, особенно же пророка.

---

[1]) Т. е. въ скинію.

[2]) Мы не имѣемъ здѣсь въ виду не совсѣмъ ясный намекъ, быть можетъ на сіяніе лица Моисеева, въ книгѣ Іисуса сына Сирахова 45, 3.

Бракъ какъ въ еврейскомъ, такъ и въ христіанскомъ законѣ вовсе не считается дѣломъ порочнымъ. Напротивъ, бракъ благословляется Самимъ Богомъ, и именно потому, что „не добро быти человѣку единому“ (Быт. 2, 18. 22—24).

Извѣстно, что когда Моисей отправился, послѣ Богоявленія ему у горы Божіей Хорива, въ Египетъ, чтобы вывести народъ еврейскій отъ Фараона, то онъ сначала взялъ съ собою и жену свою Сепфору и дѣтей своихъ (Исход. 4, 20). Потомъ уже, послѣ событія на ночлегѣ (Исход. 4, 24—26), вѣроятно, отпустилъ жену и дѣтей къ своему тестю Іоѳору, священнику мадіамскому, который снова представилъ Моисею въ пустынѣ жену его Сепфору и двоихъ сыновъ его Гирсона и Еліезера (Исход. 18, 1—7), именно въ то время, когда Моисей уже находился у горы Божіей—Синая и когда Моисею надлежало получать законъ (Исход. 19, 3. 9 и дал.). И когда Моисей отпустилъ тестя своего домой, не видно, чтобы отпустилъ и дочь его, а свою жену Сепфору, обратно съ нимъ (Исход. 18, 27). Значитъ, онъ удержалъ жену и дѣтей своихъ при себѣ. А это обстоятельство имѣетъ мѣсто, конечно, уже послѣ того времени, какъ Богъ явился Моисею при купинѣ и освятилъ его и сдѣлалъ Своимъ пророкомъ. Значитъ, взгляды евреевъ-талмудистовъ на брачную жизнь Моисея несогласны съ дѣйствительностью, т. е. ложно ихъ мнѣніе о томъ, будто Моисей отказался отъ супружеской жизни, сдѣлавшись пророкомъ. Изъ книги Чиселъ (глав. 12) видно, что Маріамъ и Ааронъ упрекали Моисея за жену Кушитянку или Еѳіоплянку. Подъ этою женою Кушитянкою ученые комментаторы [1]) разумѣютъ не Сепфору, а другую жену, которую Моисей взялъ, вѣроятно, послѣ смерти первой жены своей Сепфоры. Не соглашаются видѣть въ Кушитянкѣ Сеп-

[1]) См. напримѣръ, Священная Лѣтопись. Т. 3. Четвертая и пятая книги Моисеевы Числа и Второзаконіе. Примѣчанія *Георгія Властова*. С.-Петербургъ. 1878 г., стр. 70—71.

фору потому, что невѣроятно, чтобы Маріамъ продолжала, по истеченіи многихъ лѣтъ, упрекать своего брата Моисея за бракъ, заключенный имъ еще въ то время, когда онъ былъ бѣглецемъ въ чужой странѣ, въ странѣ Мадіамской, и задолго до его божественнаго призванія. Можно подтверждать, что Моисей женился во второй разъ и что жена его Еѳіоплянка не тожественна съ Сепфорою, тѣмъ, что у Моисея, кромѣ тестя Іоѳора, отца Сепфоры, былъ еще тесть *Кени* (Суд. 1, 16), быть можетъ отецъ Еѳіоплянки. Также Кушъ отличается отъ Мадіама (Быт. 10, 6. Сравн. 25, 2). Такимъ образомъ мадіанитянка Сепфора вовсе не кушитянка. Поэтому полагаютъ, что Маріамъ и Ааронъ упрекали Моисея за новый бракъ, въ который Моисей вступилъ, по всей вѣроятности, не задолго до этихъ упрековъ.

Можно еще замѣтить, что имѣется еще свидѣтельство книги Мидрашъ о томъ, что предъ исходомъ изъ Египта, Моисей взялъ въ жены себѣ дочь Еѳіопскаго царя Тарбисъ изъ Мероэ [1]).

Все вышеизложенное свидѣтельствуетъ о томъ, что Моисей не чуждался супружеской жизни даже и тогда, когда былъ уже пророкомъ.

4) Самый разсказъ евреевъ объ обстоятельствахъ смерти Моисея носитъ всѣ признаки общаго талмудистамъ воззрѣнія на превосходство Моисея предъ всѣми пророками.

Мы думали было, для удобства русскихъ читателей, воспользоваться еврейскими свѣдѣніями, какія сообщаетъ о смерти Моисея *г. Алексѣевъ*, но опасаемся это сдѣлать, чтобы евреи-талмудисты не отвернулись отъ этихъ свѣдѣній на томъ лишь основаніи, что они будутъ взяты изъ сочиненія *г. Алексѣева, крещеннаго*

---

[1]) Іосифа Флавія — „Древности іудейскія“ кн. 2, гл. 10, § 2. Сравн. Моисей, его жизнь и время. Профессора *Раулинсона*. С.-Петербургъ. 1889 г. стр. 52—53. 182—183.

Еврея [1]). Поэтому мы приведемъ полныя свѣдѣнія объ обстоятельствахъ смерти Моисея изъ подлинной еврейской книги талмудическаго характера, именно изъ „Мидрашъ Дебаримъ Рабба“, т. е. изъ Толкованія на пятую книгу Моисея, или Второзаконіе.

Раввинъ Меиръ сказалъ: Ангелъ смерти пришелъ къ Моисею и сказалъ ему: Богъ посылаетъ меня къ тебѣ; сегодня ты долженъ быть взятъ. — Уходи отсюда! возразилъ ему Моисей, я хочу прославить Бога, какъ сказано: „не умру, но живъ буду и буду проповѣдывать дѣла Господни“ (Псал. 118, 17). — Зачѣмъ превозноситься? возразилъ ему Ангелъ смерти; у Него (т. е. у Господа) есть кому прославлять Его. Небеса и земля прославляютъ Его ежечасно, какъ сказано (Псал. 19, 2): „небеса проповѣдуютъ славу Божію“. Моисей сказалъ: я прикажу имъ молчать, и прославлю Его, какъ сказано: „слушайте, небеса, я хочу говорить“. Ангелъ смерти пришелъ къ нему во второй разъ. Что сдѣлалъ Моисей? Онъ произнесъ полное имя Божіе, и Ангелъ обратился въ бѣгство, какъ сказано: „Ибо имя Превѣчнаго я провозглашаю“ (Второз. 32, 3). Когда же онъ пришелъ къ нему въ третій разъ, то Моисей подумалъ: такъ какъ онъ посланъ Богомъ, то я долженъ подчиниться закону. Чѣмъ это можетъ быть доказано? Тѣмъ, что сказано: взгляни на скалу (т. е. на Бога): совершенны дѣла Его (Второз. 32, 4).

Раввинъ Ицхакъ сказалъ: Душа Моисея тяжело разставалась съ нимъ, и онъ бесѣдовалъ съ ней, говоря: подумай, душа моя, о томъ, что Ангелъ смерти хочетъ взять тебя силой. Душа отвѣчала: этого не сдѣлаетъ Господь (см. Псал. 116, 8); „Ибо Ты избавляешь мою душу отъ смерти“. Потомъ онъ сказалъ:

[1]) Очерки домашней и общественной жизни Евреевъ, ихъ вѣрованія, богослуженіе, праздники, обряды, Талмудъ и Кагалъ. Изд. 2. Состав. *А. А. Алексѣевымъ*. Новгородъ. 1891 г., стр. 99—102.

видѣла ли ты, какъ они плакали (т. е. Израильтяне) и плакала ли съ ними? Она отвѣчала: (Онъ спасаетъ) „око мое отъ слезъ“. Онъ сказалъ ей; думаешь ли ты, что будешь низвергнута въ адъ? Она отвѣчала: (Онъ избавляетъ) „ногу мою отъ претыканія“. Онъ сказалъ ей: куда же пойдешь ты теперь? Она отвѣчала: я буду жить предъ лицемъ Всевышняго въ странѣ живыхъ“ (Псал. 116, 9).—Когда услышалъ это Моисей, отпустилъ ее со слѣдующими словами: возвратись, душа моя, въ мѣсто твоего успокоенія (Псал. 116, 7).

Раввинъ Абинъ сказалъ: когда Моисей умеръ, низшіе прославили его словами: „Моисей далъ намъ законъ“; высшіе же прославляли его словами: Праведенъ былъ онъ предъ Превѣчнымъ; Богъ прославилъ его словами: „И не возсталъ въ Израилѣ пророкъ подобный Моисею“ (Второз. 34, 14).

Чѣмъ заслужилъ Моисей счастіе обратить на себя вниманіе Господа? спрашивается въ Мидрашъ Дебаримъ Рабба, и отвѣчается: когда онъ пришелъ въ Египетъ и наступило время освобожденія Израильтянъ, всѣ Израильтяне занялись серебромъ и золотомъ, а Моисей ходилъ три дня и три ночи вокругъ города, чтобы отыскать могилу Іосифа, потому что они не могли выйти изъ Египта безъ гроба Іосифа. Почему? Потому что Іосифъ заклиналъ объ этомъ, какъ сказано: „И заклиналъ Іосифъ сыновъ Израилевыхъ и сказалъ: „вспомнитъ Богъ о васъ, тогда вынесите кости мои отсюда“ (Быт. 50, 25). Въ то время, какъ Моисей трудился такимъ образомъ, встрѣтилась ему Сегулла [1]).

Она увидѣла, что Моисей утомленъ трудомъ и спросила его: господинъ мой, чѣмъ ты такъ утомленъ? Онъ сказалъ ей: три дня и три ночи хожу я вокругъ

---

[1]) См. Sota fol. 13 и Midr. Schem. r. Par. 20. Сегулла, т. е. Серахъ дочь Ашера. Сравн. Neuhebräisches und chaldaisches Wörterbuch über die Talmudim und Midrachim. Von Prof. Dr. Iacob *Levy*. Leipzig. 1883 г. т. 3, стр. 475 подъ словомъ: סְגֻלָּא.

города, отыскивая гробъ Іосифа, и не могу найти его. — Пойдемъ со мною, сказала она ему, я покажу его тебѣ. Она привела его къ рѣкѣ (Нилу) и сказала: на этомъ мѣстѣ сдѣлали они гробъ вѣсомъ въ 500 центнеровъ [1]) и опустили его въ рѣку. И сказали чтецы іероглифовъ и кудесники Фараону; если хочешь, чтобы этотъ народъ не ушелъ отсюда, то сдѣлай такъ, чтобы они никогда не нашли костей Іосифа, тогда имъ нельзя будетъ уйти. Моисей, стоя на берегу рѣки, воскликнулъ: Іосифъ, Іосифъ! ты знаешь, о чемъ ты заклиналъ Израильтянъ (см. Быт. 50, 25): „вспомнитъ Богъ о васъ“ и проч. Прославь Бога Израильскаго и не задерживай освобожденія Израиля. Много добрыхъ дѣлъ ты совершилъ; моли же, чтобы Создавшій тебя умилосердился надъ тобою, и чтобы гробъ поднялся изъ глубины. Немедленно гробъ Іосифа пришелъ въ движеніе и, подобно тростнику, поднялся изъ глубины, и положилъ Моисей его себѣ на плечи и понесъ, а всѣ Израильтяне несли серебро и золото, которое взяли съ собой изъ Египта, а Моисей несъ гробъ Іосифа. Моисей! сказалъ ему Господь, ты думаешь, что сдѣланное тобою незначительно. Клянусь твоею жизнью: это дѣло любви, которое ты совершилъ, есть нѣчто великое. Ты не думалъ о серебрѣ и золотѣ, поэтому Я окажу тебѣ милость и обращу на тебя вниманіе.

Когда приблизилось время, въ которое Моисей долженъ былъ покинуть міръ, Богъ сказалъ ему: смотри, вотъ приходитъ твой день, (сравн. Второз. 31, 14). Моисей сказалъ ему: Владыка міра! послѣ всѣхъ трудовъ (которые я перенесъ), говоришь Ты мнѣ: „смотри, вотъ пришелъ твой день“, нѣтъ, „я не хочу умирать, я буду жить и повѣствовать о дѣлахъ Превѣчнаго“.— Это невозможно, возразилъ ему Господь, потому что таковъ удѣлъ всѣхъ людей. — Владыка міра! продол-

---

[1]) Въ настоящее время *центнеръ*, въ разныхъ государствахъ, опредѣляется вѣсомъ отъ 2-хъ и болѣе пудовъ, не болѣе, впрочемъ, 6.

жалъ Моисей, въ такомъ случаѣ, я предъ своею смертію испрошу у Тебя нѣчто другое, а именно: когда я буду входить, да отверзутся всѣ врата небесныя и бездны, чтобы я увидѣлъ, что нѣтъ равнаго Тебѣ. Чѣмъ это доказывается? Тѣмъ, что сказано (Второз. 4, 39): „знай же нынѣ и положи въ сердцѣ своемъ, что Господь есть Богъ на небѣ—вверху и на землѣ—внизу; нѣтъ другаго". Тогда Богъ отвѣтилъ ему: ты говорилъ: *веейнъ одъ* (וְאֵין עוֹד), т. е. нѣтъ другаго, Я также скажу: не возстанетъ болѣе въ Израилѣ пророкъ подобный Моисею, по всѣмъ знаменіямъ и чудесамъ, которыя Превѣчный послалъ его совершить, и по страшнымъ великимъ дѣламъ, которыя совершилъ Моисей предъ глазами всего Израиля (Втор. 34, 10–12). Смотри, вотъ приближается день твоей смерти.—Раввинъ Ибо сказалъ: Моисей сказалъ: Владыка міра! тѣмъ словомъ, которымъ я прославилъ Тебя среди 60 миріадъ, чтущихъ имя Твое, Ты хочешь предать меня смерти, какъ сказано: „смотри, приближаются дни, въ которые ты долженъ умереть". Итакъ, каждая Твоя мѣра—есть мѣра за мѣру (т. е. Ты всегда справедливъ, Ты воздаешь мѣрой за мѣру); здѣсь была бы дурная мѣра за хорошую, недостаточная за полную, ограниченная за обширную. И та мѣра, возразилъ Богъ Моисею, которую Я возвѣстилъ тебѣ словомъ: *генъ* (הֵן) „вотъ", „смотри" есть мѣра хорошая, а именно (Исход. 23, 20): „Вотъ" (*гинне* הִנֵּה), Я посылаю Ангела предъ тобою и (Притч. 11, 31): вотъ (הֵן), праведный получаетъ возмездіе на землѣ и (Малах. 3, 23): (הִנֵּה) „вотъ", Я посылаю къ вамъ пророка Илію. И такъ же, какъ ты прославилъ Меня среди 60 миріадъ, такъ со временемъ прославлю Я тебя среди 55 миріадъ совершенныхъ праведниковъ, какъ сказано: (הֵן) „вотъ", смотри". Слово *генъ* הֵן означаетъ это число: буква *ге* (ה) означаетъ 5, а *н*—(נ) — 50.—Раввинъ Іохананъ замѣтилъ: десять разъ относительно Моисея упоминается слово смерть (מֵת) а именно: 1) Второз, 31. 14. 2) — 32, 50. 3) — 4, 22. 4) — 31, 29. 5) 31, 27. 6) — 33, 1. 7) —

34, 7. 8) — 34, 5. 9) Іис. Нав. 1, 1. 10) Іис. Нав. 1, 2). Этимъ объясняется, что хотя и было десять разъ рѣшено, что Моисей не войдетъ въ страну Израилеву, этотъ суровый приговоръ не былъ окончательнымъ до тѣхъ поръ, пока не былъ произнесенъ надъ нимъ приговоръ высшаго судилища, который возвѣстилъ ему: рѣшено Мною, что ты не перейдешь на ту сторону Іордана, какъ сказано: „Ибо ты не перейдешь за Іорданъ". Это не имѣло, однако, значенія въ глазахъ Моисея, который много разъ говорилъ: Израиль не разъ совершалъ тяжкіе грѣхи, и когда я молился о нихъ, Онъ (Богъ) внималъ молитвѣ моей (бывалъ я услышанъ), какъ сказано (Второз. 9, 14): Оставь Меня, Я истреблю ихъ. Что сказано тамъ? Исход. 32, 14: „и оставилъ Превѣчный намѣреніе о злѣ". Числ. 14, 12 сказано: Поражу его моромъ и истреблю его". Что еще сказано тамъ? Числ. 14, 20: „И Превѣчный сказалъ: Я прощаю". А я, который не согрѣшилъ отъ юности моей, не совершилъ никакого грѣха [1]), на сколько же больше, если я буду молиться о себѣ, буду Имъ услышанъ.

Когда Богъ увидѣлъ, что все это казалось Моисею такимъ незначительнымъ, и чтобы онъ не молился, Онъ поспѣшно поклялся Своимъ великимъ именемъ, что Моисей не войдетъ въ страну Израиля, какъ сказано (Числ. 20, 12): *„поэтому"* (*лакѣнъ*—לָכֵן) вы не введете этого народа въ страну, которую Я даю имъ". Подъ словомъ *лакѣнъ* לָכֵן слѣдуетъ подразумѣвать не что иное, какъ клятву שְׁבוּעָה сравн. 1 Сам. 3, 14: „Поэтому клянусь дому Илія". Когда увидѣлъ Моисей, что окончательный приговоръ произнесенъ надъ нимъ, то наложилъ на себя постъ, очертилъ вокругъ себя небольшой кругъ, сталъ въ него и сказалъ: я не уйду отсюда, пока не будетъ отмѣненъ приговоръ. Какъ поступилъ Моисей? Онъ одѣлся во

---

[1]) А Господь Богъ, вопреки талмудистамъ, упоминаетъ о грѣхѣ Моисея и Аарона: Второз. 32, 50—52.

вретище, посыпалъ себя пепломъ и стоялъ въ молитвѣ предъ Богомъ, такъ что содрогнулись небеса и земля и всѣ роды созданія. И они думали: быть можетъ наступило время воли Божіей для обновленія міра (создавать новый міръ). Тогда раздался голосъ съ небесъ, который говорилъ: не наступило еще время воли Божіей для обновленія міра (для того, чтобы создавать новый міръ), но какъ сказано (Іова 12, 10): „въ рукѣ Котораго душа всего живущаго и духъ всякой плоти человѣка“. Здѣсь подъ словомъ *ишъ* (אִישׁ) „человѣкъ“ подразумѣвается никто иной, какъ Моисей. Сравн. Числ. 12, 2: „А этотъ мужъ, Моисей, былъ очень смиренный, болѣе всѣхъ людей, которые на землѣ“. Какъ поступилъ Господь? Онъ сказалъ: у каждыхъ воротъ небесной тверди и во всѣхъ судахъ, чтобы не принимали молитвы Моисея и не давали ей вознестись къ Нему, ибо окончательный приговоръ надъ Моисеемъ былъ произнесенъ. Тогда поспѣшно позвалъ Богъ Ангела-глашатая, по имени Акрезіеля (אַכְרִזִיאֵל) или Акзеріеля (אַכְזְרִיאֵל), и сказалъ онъ подчиненнымъ: сойдите и заприте всѣ врата тверди небесной, потому что сильно раздается голосъ молитвы въ высь. Они хотѣли подняться къ тверди небесной изъ-за голоса молитвы Моисея, потому что молитва его была подобна мечу, который разрываетъ и разрубаетъ такъ, что ничто не возстановляется, потому что молитва его была подобна по значенію невыразимому имени Господа, потому что этой молитвѣ научилъ его учитель его Загзагель (זַגְזַגְאֵל), т. е. ярко сіяющій предъ Богомъ [1]). О часѣ томъ сказано (Іезек. 3, 12): „и услышалъ я позади себя большой шумъ: слава величію Превѣчнаго съ Его мѣста“. Подъ словомъ *раашъ* רַעַשׁ шумъ слѣдуетъ понимать *зіа* זִיעַ содраганіе, а подъ словомъ *гаддлъ*

---

[1]) Загзагель имя Ангела, который принималъ участіе въ погребеніи Моисея. См. Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Von *Prof. Dr. Jacob Levy*. Leipzig. 1876 г. т. 1, стр. 512.

גָּדוֹל большой, великій—Моисея, какъ сказано (Исход. 18, 3): Также великъ былъ мужъ Моисей въ Египтѣ, въ глазахъ слугъ Фараоновыхъ и въ глазахъ народа. Что значитъ: слава величію Превѣчнаго съ Его мѣста? Въ то время, когда колесы колесницы и Серафимы пламенѣющаго огня увидѣли, что Богъ не принималъ молитвы Моисея, что Онъ не оказалъ ему вниманія, и не даровалъ ему жизни, и не позволилъ ему войти въ землю Израилеву, они сказали: слава величію Превѣчнаго съ Его мѣста! Который не взираетъ на лица, ни на малыя, ни на великія.—Чѣмъ доказывается, что въ этотъ промежутокъ времени Моисей помолился 515 разъ? Второз. 3, 23: „и умолялъ я (וָאֶתְחַנַּן) Превѣчнаго въ то время такъ“. Слово: и умолялъ—*ваэ̀тханнàнъ* (וָאֶתְחַנַּן) имѣетъ число 515. Въ это время Моисей говорилъ Богу: Владыка міра! Тебѣ открыто и извѣстно, сколько трудовъ и усилій стоили мнѣ Израильтяне, пока они повѣрили во имя Твое; какъ много трудился я изъ-за заповѣдей, пока я не передалъ имъ заповѣдей и закона; я думалъ, что, какъ я видѣлъ ихъ въ бѣдствіи, такъ же увижу въ благополучіи. Теперь наступило благополучіе Израиля, и Ты говоришь мнѣ (Второз. 31, 2): „не перейдешь ты Іордана сего“. Вотъ, такимъ образомъ Ты дѣлаешь Твою Тору недѣйствительной (обманчивой), какъ сказано (Второз. 24, 15): „въ день его (въ тотъ же день) отдай ему плату его (работнику), да не зайдетъ солнце, ибо онъ бѣденъ, и душа его ждетъ платы; да не возопіетъ на тебя Господу и да не обременишь ты себя грѣхомъ“. Это ли награда за сорокалѣтній трудъ, исполненный мною для того, чтобы сдѣлать ихъ святымъ и вѣрнымъ народомъ, какъ сказано (Осіи 12. 1): „Іуда не страшится ни Бога, ни вѣрныхъ святыхъ“.

Нечестивый ангелъ Самаелъ, глава всѣхъ діаволовъ, ждалъ въ теченіе всего этого времени смерти Моисея. Онъ говорилъ: когда приблизится конецъ или мгновеніе, въ которое кончится жизнь Моисея, и я сойду взять душу его? Объ этомъ говорится у Давида (Псал.

37, 32): „присматриваетъ нечестивый за праведникомъ и ищетъ умертвить его“. Нѣтъ среди діаволовъ болѣе нечестиваго, нежели Самаелъ; нѣтъ среди пророковъ болѣе праведнаго, нежели Моисей, какъ сказано: „не возстанетъ болѣе въ Израилѣ пророкъ подобный Моисею, котораго Превѣчный зналъ лицемъ къ лицу“. Съ чѣмъ это можно сравнить? Съ человѣкомъ, который былъ приглашенъ на брачный пиръ (пиръ жениха и невѣсты) и ждетъ его съ нетерпѣніемъ (не можетъ дождаться) и говоритъ: когда же наступитъ ваша радость, чтобы я могъ ей порадоваться? Съ такимъ же нетерпѣніемъ нечестивый Самаелъ ждалъ души Моисея и говорилъ: когда же Михаилъ заплачетъ, а я буду во все горло хохотать! пока Михаилъ не сказалъ ему: какъ, безбожный! Я плачу, а ты смѣешься? См. Мих. 7, 8:

„Не радуйся изъ-за меня, непріятельница моя; хотя я ниспалъ, но возстану; хотя я во мракѣ, но Господь свѣтъ для меня“. „Дѣйствительно, ниспалъ я“ смертью Моисея, „но возстану“, благодаря возложенному на Іисуса Навина предводительству, когда онъ низвергнетъ (побѣдитъ) 31 царя; „хотя я во мракѣ“, при разрушеніи перваго и втораго храма, „но Господь свѣтъ для меня“ въ дни Мессіи.

Между тѣмъ, Моисею оставался только одинъ часъ сроку. И сказалъ онъ Господу: Господи! если Ты и не дашь мнѣ войти въ страну Израиля, то позволь мнѣ въ этомъ мірѣ жить и не умирать. И отвѣчалъ ему Господь: если Я позволю тебѣ не умирать въ этомъ мірѣ, какъ же оживлю Я тебя въ другомъ? И не только поэтому, но и потому, что ты дѣлаешь законъ Мой лживымъ, такъ какъ ты самъ написалъ въ Моемъ законѣ: „Нѣтъ избавляющаго отъ руки Моей“ (см. Второз. 32, 39). Господи! продолжалъ Моисей, если Ты не дозволишь мнѣ войти въ страну Израилеву, то позволь мнѣ подобно полевымъ животнымъ питаться травой, утолять водой жажду и видѣть свѣтъ (наслаждаться). Пусть будетъ моя душа подобна одному

изъ нихъ. Богъ возразилъ: довольно! (т. е. не говори больше!). Но Мойсей продолжалъ: Господи! если это невозможно, то позволь мнѣ быть въ этомъ мірѣ птицей, которая летаетъ во всѣ четыре страны свѣта, ежедневно собираетъ себѣ пищу и къ вечеру возвращается въ свое гнѣздо. Пусть душа моя уподобится одной изъ нихъ! Довольно! сказалъ Господь. Что значитъ: довольно! Богъ сказалъ ему: довольно того, что ты сказалъ. Когда Моисей понялъ, что ни одно изъ созданій не можетъ спасти его отъ смерти, онъ произнесъ слова (Второз. 32, 4): „Защитникъ (Скала)! дѣла Его совершенны, ибо всѣ пути Его — законъ; Богъ вѣрности, безъ неправды, праведенъ и справедливъ Онъ“. Что сдѣлалъ Моисей? Онъ взялъ свитокъ и написалъ на немъ имя Божіе и книгу пѣсни (Второз. гл. 32).

Онъ еще не кончилъ писать, когда наступило время, въ которое онъ долженъ былъ умереть. И сказалъ Господь Гавріилу: пойди, Гавріилъ, возьми душу Моисея. Господи! возразилъ Ему тотъ, какъ могу я видѣть смерть того, кто могущественъ, какъ 60 миріадъ? И какъ могу я обойтись гнѣвно съ тѣмъ, кто обладаетъ такими свойствами? Тогда сказалъ Богъ Михаилу: пойди, принеси душу Моисея! Тотъ сказалъ ему: Господи! Я былъ наставникомъ его, онъ былъ моимъ ученикомъ, я не могу видѣть его смерти.

Тогда сказалъ Господь нечестивому Самаелу: пойди, принеси ты душу Моисея! Тотчасъ вооружился тотъ гнѣвомъ, опоясался мечемъ своимъ, одѣлся жестокостью и пошелъ къ Моисею. Когда онъ увидѣлъ его, тотъ сидѣлъ и писалъ полное имя Господне (*шемъ гаммефорашъ* שֵׁם הַמְּפוֹרָשׁ), и блескъ взгляда его былъ подобенъ Ангелу Превѣчнаго Саваоѳа. И испугался Самаелъ Моисея и сказалъ: Воистину! не можетъ ангелъ взять души Моисея. Прежде, нежели Самаелъ явился къ Моисею, тотъ зналъ уже, что онъ пришелъ. Когда Самаелъ увидѣлъ Моисея, его охватили дрожь и содроганіе, какъ жену въ мукахъ рожденія, и онъ не на-

ходилъ повода заговорить съ Моисеемъ, пока тотъ не сказалъ ему (Исаіи 57, 21): „нѣтъ мира нечестивымъ!“ Чего тебѣ надо здѣсь? спросилъ онъ его.—За твоей душей пришелъ я. *Моисей*: кто послалъ тебя?—Тотъ, Кто создалъ всѣхъ живущихъ. *Моисей*: ты не возьмешь моей души.—Души всѣхъ, въ мірѣ живущихъ, преданы мнѣ!—*Моисей*: я сильнѣе всѣхъ, живущихъ въ мірѣ. *Самаелъ*: въ чемъ сила твоя? *Моисей*: я сынъ Амрама; изъ чрева матери моей я родился обрѣзаннымъ, меня не надо было обрѣзывать. Въ день рожденія моего я могъ говорить и бѣгать; я говорилъ съ моимъ отцемъ и съ моей матерью и меня не вскармливали молокомъ. Когда мнѣ исполнилось три мѣсяца, я предсказалъ, что со временемъ получу изъ пламени законъ, и когда я вышелъ на улицу, то вошелъ въ дворецъ царя и снялъ вѣнецъ съ головы его. Когда мнѣ было 80 лѣтъ, я совершилъ въ Египтѣ знаменія и чудеса и вывелъ оттуда 60 миріадъ, на глазахъ всѣхъ египтянъ, раздѣлилъ море на 12 частей, превратилъ горькую воду въ сладкую, я поднялся и пришелъ по дорогѣ въ небеса, воевалъ съ ангелами и получилъ законъ изъ огня; я обиталъ подъ огненнымъ престоломъ, скрывался подъ огненнымъ столбомъ и говорилъ съ Нимъ (т. е. съ Богомъ) лицемъ къ лицу; я одержалъ побѣду надъ родомъ вышнимъ (небеснымъ) и открылъ тайны его сынамъ человѣческимъ; я получилъ законъ изъ десницы Господа и научилъ ему Израильтянъ; я велъ войну съ Сигономъ и съ Огомъ, царями—героями въ мірѣ, которые были такъ высоки, что во время потопа вода достигала до лодыжекъ ихъ; я приказалъ солнцу и лунѣ стоять неподвижно надъ міромъ, своею рукою билъ ихъ жезломъ и поразилъ. Кто же изъ живущихъ въ мірѣ могъ совершить нѣчто подобное? Иди прочь отсюда, нечестивый, ты не имѣешь права такъ говорить. Ступай, бѣги отъ меня, я не дамъ тебѣ моей души!—Самаелъ вернулся и донесъ обо всемъ Всемогущему. Пойди, принеси душу Моисея, сказалъ опять Богъ Самаелу, а тотъ тотчасъ извлекъ свой мечъ изъ но-

женъ и сталъ рядомъ съ Моисеемъ. Моисей разсердился и взялъ въ руки жезлъ, на которомъ было вырѣзано имя Божіе, и сталъ бить Самаела изъ всѣхъ силъ, такъ что тотъ побѣжалъ отъ него, а онъ бѣжалъ за нимъ съ именемъ Божіимъ и взялъ лучъ величія его отъ глазъ его, такъ что Самаелъ ослѣпъ. Теперь осталось Моисею одно еще мгновеніе, истеченіе котораго возвѣстилъ голосъ съ неба словами: наступилъ конецъ кончины твоей! Моисей сказалъ Господу: Господи! вспомни тотъ день, когда Ты явился мнѣ въ терновомъ кустарникѣ и сказалъ (Исходъ 3, 10): „Итакъ, пойди, Я пошлю тебя къ Фараону; и выведи народъ Мой, сыновъ Израилевыхъ, изъ Египта“; вспомни то время, когда я пробылъ на горѣ Синаѣ 40 дней и 40 ночей. Прошу Тебя, не предавай меня въ руки ангела смерти.

Тогда небесный голосъ произнесъ: не бойся, *Я Самъ займусь тобою и твоимъ погребеніемъ*. И поднялся Моисей, и освятился подобно Серафимамъ, и Богъ сошелъ съ высочайшихъ небесъ, чтобы принять душу Моисея, и три служебныхъ Ангела, Михаилъ, Гавріилъ и Закзагелъ были съ Нимъ. Михаилъ приготовилъ ложе для Моисея; Гавріилъ разостлалъ ткань изъ виссона въ головахъ; Закзагелъ—въ ногахъ, Михаилъ съ одной стороны, Гавріилъ — съ другой. Тогда сказалъ Господь Моисею: закрой глаза твои одинъ за другимъ. Затѣмъ Богъ сказалъ ему: положи руки на грудь! И онъ положилъ руки на грудь. Богъ опять сказалъ ему: положи ноги твои одну на другую! И онъ положилъ ноги свои одну на другую. Въ это время Богъ позвалъ душу его изъ тѣла словами: дочь Моя, 120 лѣтъ назначилъ Я тебѣ пробыть въ тѣлѣ Моисея, теперь приблизился твой конецъ, выйди не медля! Господи! сказала она, я знаю, что Ты Богъ всѣхъ духовъ, и всѣхъ душъ, что души всѣхъ живыхъ и мертвыхъ въ Твоей рукѣ; Ты создалъ меня, Ты на 120 лѣтъ далъ меня въ тѣло Моисея, въ которомъ не будетъ ни дурнаго запаха, ни червя, ни тлѣнія.

Поэтому я полюбила его и не хочу теперь уходить изъ него. Душа, выходи! сказалъ ей Богъ опять, не медли. Я позволю тебѣ вознестись до высочайшихъ небесъ и поселю тебя подъ престоломъ славы Моей рядомъ съ Херувимами, Серафимами и тьмами (Превѣчнаго). Она сказала Ему: Господи! отъ высотъ Шехины Твоей сошли два Ангела Уза и Азазелъ и погубили путь свой на землѣ, пока Ты не повелѣлъ имъ парить между небомъ и землей [1]), а сынъ Амрама съ того дня, какъ Ты явился ему въ терновникѣ, не позналъ жены своей (не вошелъ къ ней), какъ сказано (Числ. 12, 1): И говорили Маріамъ и Ааронъ противъ Моисея по поводу эѳіоплянки, которую онъ взялъ за себя; ибо онъ взялъ за себя эѳіоплянку".

בְּבַקָּשָׁה מִמְּךָ הַנִּיחֵנִי בְּנוּפוֹ שֶׁל מֹשֶׁה בְּאוֹתָהּ שָׁעָה נִשָּׁקוֹ הַקָּבָּה וְנָטַל נִשְׁמָתוֹ בִּנְשִׁיקָה וְהָיָה הַקָּבָּה בּוֹכֶה וכו׳

Прошу тебя, оставь меня въ тѣлѣ Моисея. *Тогда Богъ поцѣловалъ его и лобзаніемъ взялъ у него душу.* Богъ пролилъ слезы...

И сказалъ (Псал. 94, 16): „кто возстанетъ за Меня противъ злодѣевъ! Кто станетъ за Меня противъ дѣлающихъ беззаконіе?" Духъ Святый сказалъ (Второз. 34, 10): „И не возстанетъ больше въ Израилѣ пророкъ подобный Моисею". Небеса пролили слезы и сказали (Мих. 7, 2): „не стало благочестиваго на землѣ". Земля пролила слезы и сказала: „Нѣтъ прямодушнаго между людьми". И когда Іисусъ Навинъ искалъ наставника своего и не находилъ его, то пролилъ слезы и сказалъ (Псал. 12, 2): „Спаси, Господи, ибо скончался благочестивый и уменьшилось число праведныхъ между людьми". Служебные ангелы сказали: „Правду Превѣчнаго творилъ онъ". Израильтяне пролили слезы и сказали: „И законы его въ Израилѣ". Тѣ и эти (всѣ вмѣстѣ) воскликнули (Исаіи 57, 2). „онъ переходитъ

[1]) Сравн. Коранъ, гл. 2, ст. 96. 53, 19—26.

къ покою; ходящіе прямымъ путемъ своимъ будутъ покоиться на ложахъ своихъ". Притч. 10, 7: сказано: Память праведнаго благословенна", и душа его пребудетъ для жизни будущаго вѣка" [1])!

Разсказъ о смерти Моисея пророка очень пространенъ. Мы, конечно, не будемъ разбирать его во всѣхъ подробностяхъ, а остановимся только на томъ, въ чёмъ сами евреи-талмудисты хотятъ видѣтъ особенное значеніе и доказательство величія Моисея и его превосходства предъ всѣми другими пророками.

Такъ, въ разсказѣ о смерти не разъ приводился стихъ Второзаконія (34, 10) о томъ, что не возставалъ, или какъ чаще, хотя невѣрно, говорятъ евреи: *не возстанетъ больше* во Израилѣ такой пророкъ, какъ Моисей.

Далѣе, въ разсказѣ отведено довольно мѣста спорамъ и даже дракѣ Моисея съ ангеломъ смерти, такъ что Моисей успокоился лишь тогда, когда Господь Богъ взялъ Самъ на Себя заботы о его погребеніи.

Свое превосходство предъ другими людьми Моисей самъ доказывалъ ангелу смерти, который, замѣтно, не довѣрялъ ему и старался, хотя слабо, возражать. Слѣдовало бы, напримѣръ, возразить, можно ли доказать словами святой Торы, или вообще словами Священнаго Писанія то, что Моисей родился обрѣзаннымъ? Или: чѣмъ доказать, что Моисей не согрѣшилъ никогда предъ Богомъ? На всѣ подобные факты мы не будемъ обращать вниманія.

Но не можемъ оставить безъ разсмотрѣнія того, будто *Моисей умеръ отъ поцѣлуя Божія.*

---

[1]) См. Der Midrasch Debarim Rabba, das ist die haggadische Auslegung des fünften Buches Moses. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen von. Lic. Dr. Aug. *Wünsche*. Leipzig. 1882 г. стр. 109—118. Сравн. Johann Andreae *Eisenmengers*... *Entdecktes Judenthum*. 1700 г. ч. 1, гл. XIX, стр. 855—861.

Мы узнали, что евреи-талмудисты утверждаютъ, будто пророкъ Моисей умеръ не такъ, какъ умираютъ вообще всѣ люди, т. е. они утверждаютъ, что Моисей умеръ не обычною, естественною смертію, а какимъ-то необычайнымъ, можно сказать, чудеснымъ образомъ: *отъ поцѣлуя Божія.*

Намъ уже извѣстно, что евреи-талмудисты усиливались подтвердить ту несправедливую мысль, будто пророкъ Моисей никогда не видѣлъ Бога въ чувственномъ образѣ. Мы ясно доказали имъ ложность этого ихъ утвержденія. Въ настоящемъ случаѣ евреи-талмудисты уже сами идутъ противъ себя. Они говорятъ, что Моисей умеръ *отъ поцѣлуя Божія*, и что Господь Богъ, когда увидѣлъ Моисея умершимъ, *прослезился.* Все это показываетъ, что и къ Моисею пророку Богъ являлся въ чувственномъ образѣ.

Основаніемъ какъ вышеприведеннаго талмудическаго разсказа о смерти Моисея отъ поцѣлуя Божія, такъ и для разныхъ комментаторовъ Торы Моисеевой, служатъ слова Второзаконія 34, 5. Такъ, согласно съ талмудистами объясняетъ смерть Моисея и знаменитый комментаторъ Пятокнижія Моисеева Раши. При объясненіи словъ Второзаконія (34, 5): *и умеръ тамъ Моисей*, — онъ говоритъ: возможно ли, чтобы Моисей послѣ смерти могъ написать; „*и умеръ тамъ Моисей*“ (וַיָּמָת שָׁם מֹשֶׁה)? Конечно написалъ Моисей до этого стиха, а далѣе уже писалъ Іисусъ Навинъ (послѣ смерти Моисея).

Но Рабби Меиръ спрашиваетъ: поэтому можно подумать, что книгѣ закона Моисеева не достаетъ самой малѣйшей части? Между тѣмъ какъ сказано: „возьми эту (полную) книгу закона“ (Второз. 31, 26)? Поэтому онъ думаетъ, что Вѣчный повелѣлъ Моисею это написать, и Моисей написалъ это подъ диктовку со слезами на глазахъ: *и умеръ* тамъ Моисей *алъ пи Іеговà* (עַל פִּי יְהוָה), т. е. *при устахъ Божіихъ*, или *отъ устъ Божіихъ.*

Онъ умеръ, поясняетъ Раши сей часъ приведенныя слова: *бинешикà* (בִּנְשִׁיקָה), т. е. „*чрезъ цѣлованіе Божіе*“ [1]).

Мы должны обратить особенное вниманіе на указанныя слова Второзаконія и, хотя кратко, филологически разсмотрѣть ихъ.

Еврейскій текстъ читается такъ:

וַיָּמָת שָׁם מֹשֶׁה עֶבֶד־יְהוָה — И умеръ тамъ Моисей, рабъ Господень, въ землѣ
בְּאֶרֶץ מוֹאָב עַל־פִּי יְהוָה: — Моавитской, *алъ-пи Іегова*.

Послѣднія слова и дали евреямъ-талмудистамъ поводъ составить басню, будто пророкъ Моисей умеръ *отъ поцѣлуя Божія*.

Но все выраженіе: *алъ-пи Іегова* עַל־פִּי יְהוָה значитъ: *по слову*, или *по повелѣнію* Іеговы. Напримѣръ: и перечислилъ ихъ Моисей, *по слову Господню*, какъ повелѣно (Числ. 3, 16). Или: И описалъ Моисей, по повелѣнію Господню (*алъ-пи Іегова*) путешествіе ихъ (т. е. сыновъ Израилевыхъ) по станамъ ихъ (Числ. 33, 2) [2]). И мы въ Библіи не встрѣтили примѣра, гдѣ бы слово *пе* (פֶּה) употреблено было въ смыслѣ поцѣлуя или *цѣлованія*.

Въ священныхъ книгахъ Ветхаго Завѣта для выраженія понятія: *прикладываться* или *лобызать*, *цѣловать*, употребляется глаголъ *нашакъ* (נָשַׁק). См. напримѣръ: Псал. 2, 12: *цѣлуйте* Сына; Псал. 85, 11: правда и миръ *облобызаются*). Впрочемъ, надобно сказать, что этотъ глаголъ (т. е. *нашакъ*) сочиняется или съ винительнымъ падежемъ лица (1 Сам. 20, 41), или еще чаще

---

[1]) רש״י על התורה *Der Raschi* — Kommentar zu den fünf Büchern Moses, vollständig in's Deutsche übersetzt mit beigedrucktem Bibel—Texte in einem Bande *von Julius Dessauer*. Budapest, 1887 г., стр. 554.

[2]) Еврейскій и Халдейскій этимологическій Словарь къ книгамъ Ветхаго Завѣта. Составилъ *О. Н. Штейнбергъ*. Т. I. Вильна. 1878 г., стр. 352—353 и 376.

съ предлогомъ *ле* (לְ): Быт. 27, 26. 32, 1. Съ глаголомъ *нашакъ*—цѣловать употребляется иногда и слово *пе* (פֶּה), но не въ смыслѣ тоже поцѣлуя, или цѣлованія, а въ прямомъ своемъ значеніи—*устъ*. Напримѣръ: о, если бы онъ поцѣловалъ меня поцѣлуями *устъ своихъ* (Пѣсн. Пѣсн. 1, 2).

А что дѣйствительно выраженіе *алъ-пи Іегови* употребляется въ Библіи не въ смыслѣ поцѣлуя, а въ значеніи: „*по слову Господню*“, или „*по повелѣнію Господню*“, на это мы имѣемъ многочисленные примѣры [1]).

Выраженіе Второзаконія (34, 5): *алъ-пи Іегови* переводятъ: „по слову Господню“, или „по повелѣнію Господню“, не только LXX и другіе христіанскіе переводчики [2]), но даже ученые евреи: *Л. Мандельштамъ* [3]) и раввинъ, ученый Докторъ *В. Фейльхенфельдъ* и многіе другіе.

Такимъ образомъ почва для талмудическаго утвержденія „о смерти Моисея отъ поцѣлуя Божія“ оказалась ненадежная.

Слѣдуетъ сказать и то еще, что евреи-талмудисты сами опровергаютъ свой взглядъ на смерть Моисея отъ поцѣлуя Божія, какъ на доказательство его превосходства предъ всѣми другими ветхозавѣтными пророками, тѣмъ, что заявляютъ, что этотъ родъ смерти не былъ исключительною принадлежностію одного про-

---

[1]) См. Быт. 41, 40. 43, 7. 45, 21. Исход. 23, 13. Числ. 3, 16. 39. 51. 4, 37. 41. 45. 49. 9, 18. 20. 23. 10, 13. 13, 3. 27, 21. 36, 5. Второз. 1, 43. 17, 6. 10. 11. 19, 15.

[2]) Напримѣръ греческ. LXX „*διὰ ῥήματος Κυρίου*“, *по слову Господа;* Вульгата «Jubente Domino», по повелѣнію Господню“; Лютеръ: «nach dem Wort des Herrn» „по слову Господа“ (см. Polyglotten—Bibel zum practischen Handgebrauch. Die heilige Schrift.... bearbeitet von *R. Stier* und *R. G. W. Theile*. T. I. Bielefeld. 1847 г. стр. 998—999.

[3]) Тора, т. е. Законъ, или Пятикнижіе Моисеево. Буквальный переводъ. Изд. 2. Берлинъ 1872 г., стр. 538 и евр. текста стр. 276.

рока Моисея; отъ поцѣлуя Божія умеръ не одинъ Моисей, но и нѣкоторыя другія личности.

Можно было бы ограничиться лишь перечисленіемъ всѣхъ этихъ личностей и указаніемъ самаго талмудическаго трактата, въ которомъ свидѣтельствуется, что они умерли отъ поцѣлуя Божія. Но мы признаемъ, что одного этого будетъ крайне недостаточно, потому именно, что считаемъ приводимыя тамъ доказательства до невѣроятности странными. Прочитавши ихъ, читатель несомнѣнно придетъ къ заключенію, что евреи-талмудисты или просто шутятъ, или же смѣются надъ логикой ума человѣческаго. Такъ доказательства ихъ неподходящи!

Въ самомъ дѣлѣ, талмудистамъ достаточно было подыскать въ библейскомъ текстѣ, не относятся ли еще къ кому либо слова: *алъ-пи Іегова*, чтобы сейчасъ же заключить, что тотъ человѣкъ умеръ также отъ поцѣлуя Божія. Если же этихъ словъ нѣтъ при тѣхъ личностяхъ, которыя считаются великими и славными въ какомъ либо отношеніи, то евреи-талмудисты нашли въ библейскомъ текстѣ при этихъ личностяхъ другія слова, на основаніи которыхъ они выводятъ такъ называемый рогатый силлогизмъ, что и эти лица умерли не такъ, якоже прочіе человѣцы, но чудеснымъ образомъ, какъ Моисей, что ангелъ смерти не смѣлъ касаться ихъ, что они умерли отъ поцѣлуя Божія. Напримѣръ: при описаніи нѣкоторыхъ подробностей смерти Моисея въ Библіи употреблено слово „*шамъ*“ (שָׁם)—„тамъ“: и умеръ *тамъ* Моисей (т. е. въ землѣ Моавитской)... Талмудисты нашли, что слово „тамъ“ встрѣчается еще въ разсказѣ Библіи о смерти Маріамы, сестры Моисеевой, и — заключили, что и она умерла также, какъ и Моисей.

Но чтобы показать, что не мы выдумываемъ такіе перлы талмудической логики, спѣшимъ привести подлинное свидѣтельство изъ Талмуда.

По талмудическимъ сказаніямъ было шесть человѣкъ, надъ которыми ангелъ смерти не имѣлъ ника-

кой власти. Объ этомъ въ талмудическомъ трактатѣ *Baba Batra* (17 col. 1) написано такъ:

תָּנוּ רַבָּנָן וּלְאׇ שָׁלַט בָּהֶן מַלְאַךְ הַמָּוֶת וְאֵלּוּ הֵן אַבְרָהָם יִצְחָק וְיַעֲקֹב מֹשֶׁה אַהֲרֹן וּמִרְיָם אַבְרָהָם יִצְחָק וְיַעֲקֹב דִּכְתִיב בְּהוּ בַּכֹּל מִכֹּל כֹּל׃ מֹשֶׁה אַהֲרֹן וּמִרְיָם דִּכְתִיב בְּהוּ עַל־פִּי ה׳ וָהָא מִרְיָם לֹא כְתִיב בָּהּ עַל־פִּי ה׳ אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר מִרְיָם נַמִּי בְּנְשִׁיקָה מֵתָה דְּאָתְיָא שָׁם שָׁם מִמֹּשֶׁה וּמִפִּנְיָ מַה לֹּא נֶאֱמַר בָּהּ עַל־פִּי ה׳ שֶׁנֶּאֱמַר הַדָּבָר לֵאמֹר׃

Наши раввины учатъ, что было шесть человѣкъ, надъ которыми Ангелъ смерти не имѣлъ власти, именно: Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ, Моисей, Ааронъ и Маріамъ. Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ, о которыхъ сказано: *бакколъ* (во всёмъ), *миккольъ* (изъ всего), *колъ* (все) [1]). Моисей, Ааронъ и Маріамъ, о которыхъ сказано: *алъпи Іегова*. Рабби Еліезеръ сказалъ, что хотя о Маріамѣ и не написано: *алъпи Іегови*, однакоже и Маріамъ также умерла отъ нѣкоего поцѣлуя, каковой доказывается тѣмъ, что какъ о Моисеѣ, точно также и о Маріамѣ читается буквально (Числ. 20. 1) одно и тоже слово *шамъ* (тамъ):

[1]) Т. е. лицамъ, къ которымъ эти слова въ Свящ. Писаніи относятся, ничего недоставало; они всё имѣли. Объ Авраамѣ читается (Быт. 24, 1): „и Авраамъ былъ старъ и въ лѣтахъ преклонныхъ, и Господь благословилъ Авраама *всѣмъ* (*во всёмъ—бакколъ* בַּכֹּל)“. Объ Исаакѣ написано (Быт. 27, 33): „и вострепеталъ Исаакъ весьма великимъ трепетомъ, и сказалъ: ктожъ это, который наловилъ дичи и принесъ мнѣ, и я ѣлъ *отъ всего* (*миккольъ* מִכֹּל); прежде нежели ты пришелъ, и я благословилъ его? Онъ и будетъ благословенъ!“—Объ Іаковѣ также объявляется (Быт. 33, 11): „прими подарокъ мой, который привезенъ къ тебѣ (Исаву); потому что Богъ даровалъ мнѣ, и есть у меня *все* (*колъ* כֹּל). И упросилъ (Іаковъ) его (Исава); и тотъ взялъ“. И чрезъ это, по толкова-

„и умерла *тамъ* Маріамъ, и погребена *тамъ*“. Но почему же объ ней не сказано: *алъ-пи Іегова*?—и умерла *тамъ отъ поцѣлуя Божія*? Потому что постыдно это сказать, (т. е. что Богъ поцѣловалъ и ее (женщину) также, какъ онъ чрезъ поцѣлуй Свой заставилъ умереть Моисея и Аарона). Но это, замѣчаетъ справедливо *г. Эйзенменгеръ*, не есть ли нелѣпое доказательство, чрезъ которое Священному Писанію придается превратный смыслъ [1])?

Но такъ какъ *проф. Эйзенменгеръ* не пользуется довѣріемъ среди евреевъ, то, чтобы кто либо не подумалъ, что въ Талмудѣ всего сейчасъ изложеннаго вовсе нѣтъ, мы укажемъ для удобства справокъ на авторитетный и для евреевъ переводъ вавилонскаго Талмуда *профессора* Августа *Вюнша*. Все, что мы привели здѣсь изъ книги Эйзенменгера, находится и въ нѣмецкомъ переводѣ талмудическаго трактата *Baba Batra* проф. Вюнша [2]).

Не лишнимъ считаемъ замѣтить, что какъ въ талмудическомъ трактатѣ Baba Batra, такъ и въ комментаріи на Пятокнижіе знаменитаго Раши упоминается, будто и Ааронъ умеръ также, какъ и Моисей *алъ-пи Іегова* עַל־פִּי יְהוָה *отъ поцѣлуя Божія*. Объясняя 38 стихъ 33 главы Чиселъ, Раши приводитъ выраженіе этого стиха: *алъ пи Іегова* עַל־פִּי ה׳, и замѣчаетъ: это научаетъ

нію Рабби Соломона Ярхи, объясняется, что упомянутыя лица ни въ чемъ добромъ не имѣли никакого недостатка.

Къ Аврааму, Исааку и Іакову присоединяютъ еще Давида, о коемъ сказано (Псал. 109, 22 по еврейскому тексту): „сердце мое пронзено внутри меня“.

[1]) *Johann* Andreae *Eisenmengers*, professoris der orientalischen Sprachen bey der Universitaet Heydelberg, *Entdecktes Judenthum* и проч. 1700 г. I Theil, стр. 864—865. Сравн. стр. 855—856.

[2]) См. Der Babilonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen wortgetreu übersetzt und durch Noten erläutert *von Dr.* Theolog. et Phil. *Aug. Wünsche*. Zweiter Halband. 2 Abtheilung. Leipzig. 1888 г. III Tractat *Baba Batra*, № 42, fol. 16^b и 17^a, стр. 153—154.

тому, что Ааронъ умеръ самымъ тихимъ родомъ смерти, какъ будто Богъ поцѣлуемъ отнялъ у него душу.

Но достаточно повнимательнѣе нѣсколько прочитать 38-й стихъ 33 главы книги Числъ, чтобы видѣть несправедливость ссылки и талмудическаго трактата „Baba Batra“ и комментатора Пятокнижія Раши на то, будто здѣсь говорится о тихой смерти Аарона отъ поцѣлуя Божія [1]). Стихъ этотъ читается такъ (Числ. 33, 38):

„И *взошелъ* Ааронъ, священникъ, *на гору Оръ по повелѣнію Господню* (*алъ-пи Іегова* עַל־פִּי יְהוָה), и умеръ тамъ въ сороковой годъ по исшествіи сыновъ Израилевыхъ изъ земли Египетской, въ пятый мѣсяцъ, въ первый день мѣсяца“.

Очевидно, что здѣсь выраженіе: *алъ-пи Іегова* относится къ возшествію Аарона на гору Оръ, а вовсе не къ смерти его; если бы это выраженіе относилось къ слову „и *умеръ*“, то здѣсь, предъ словомъ „умеръ“ союзъ послѣдовательный „*и*“ (*ва* וַ) былъ бы излишнимъ.

А что дѣйствительно повелѣніе Божіе относится къ возшествію Аарона на гору Оръ, это очевиднымъ становится изъ 20 главы книги Числъ, гдѣ сообщаются подробности смерти Аарона. Здѣсь (Числ. 20, 12 и 20) прежде всего говоритъ Богъ Моисею и Аарону: „за то, что вы не повѣрили Мнѣ... *не введете вы* народа сего въ землю, которую Я даю ему“. Потомъ Богъ говоритъ Моисею относительно Аарона: „пусть приложится Ааронъ къ народу своему“. За тѣмъ Богъ *повелѣваетъ* Моисею (Числ. 20, 25): и возьми Аарона (брата твоего) и Елеазара, сына его, *и возведи ихъ на гору Оръ* (предъ всѣмъ обществомъ). (Числ. 20, 26): И сними съ Аарона одежды его и облеки въ нихъ

---

[1]) См. רש״י על התורה. Der *Raschi* — Kommentar zu den fünf Büchern Moses, vollständig in's Deutsche übersetzt mit beigedrucktem Bibel-Texte in einem Bande *von Julius Dessauer*. Budapest. 1887 г., стр. 454.

Елеазара, сына его, и пусть Ааронъ *отойдетъ и умретъ тамъ*. (Числ. 20, 27): И сдѣлалъ Моисей *какъ повелѣлъ Господь*. Взошли они на гору Оръ въ глазахъ всего общества (ст. 28): и снялъ Моисей съ Аарона одежды его, и облекъ въ нихъ Елеазара, сына его. *И умеръ тамъ* Ааронъ на вершинѣ горы (ст. 29). И видѣло все общество, что Ааронъ умеръ и проч.

Итакъ, выраженіе (Числ. 33, 38): *алъ-пи Іегова*, относится къ возшествію Аарона на гору Оръ и къ снятію съ него священныхъ одеждъ и къ облеченію въ нихъ Елеазара, сына его, а отнюдь не къ факту смерти Аарона. Поэтому нѣтъ основанія говорить о чудесной смерти Аарона, будто бы, отъ поцѣлуя Божія. Талмудистамъ гораздо было бы удобнѣе доказывать смерть Аарона отъ поцѣлуя Божія тѣмъ же самымъ способомъ, какъ они доказывали смерть Маріамы, т. е. употребленіемъ слова *шамъ* (שָׁם) — *тамъ*. Это слово употребляется въ библейскомъ текстѣ о смерти Моисея (Второз. 34, 5): „и умеръ *тамъ* (т. е. въ землѣ Моавитской) Моисей. Оно же употребляется, когда рѣчь идетъ о смерти Маріамы (Числ. 26, 1) и о смерти Аарона (Числ. 33, 29). Но въ такомъ случаѣ евреямъ-талмудистамъ придется увеличить списокъ лицъ, умершихъ, якобы, отъ поцѣлуя Божія. Къ числу шести такихъ лицъ, перечисленныхъ въ трактатѣ *Баба-Батра*, придется имъ присоединить, напримѣръ, Сарру, жену патріарха Авраама, потому что и въ разсказѣ библейскомъ о ея смерти употребляется слово „*шамъ*“ (שָׁם) — *тамъ*: „и я похороню *тамъ* умершую мою, говорилъ Авраамъ Ефрону Хеттеянину.... (Быт. 23, 13).

Изъ 20 же главы книги Чиселъ, откуда мы сейчасъ приводили подтвержденіе на то, что выраженіе *алъ-пи Іегова* относится не къ смерти Аарона, а къ восхожденію его на гору Оръ, мы можемъ извлечь ясное доказательство и на то, что находящееся въ книгѣ Второзаконія (34, 5) выраженіе: *алъ-пи Іегова* (עַל־פִּי יְהוָה) отнюдь не слѣдуетъ переводить въ смыслѣ поцѣлуя Божія. Это всякій еврей-талмудистъ можетъ

ясно видѣть, если не будетъ, конечно, отворачивать глазъ своихъ отъ словъ Самаго Господа. Такъ, Господь за долго до смерти Моисея возвѣстилъ ему, что онъ не взойдетъ въ землю обѣтованія, а также и братъ его Ааронъ (Числ. 20, 12). Давая же Моисею Свои распоряженія о смерти брата его Аарона, Господь говорилъ Моисею и Аарону на горѣ Оръ (Числ. 20, 23–24):

וַיֶּאֱסַף אַהֲרֹן אֶל־עַמָּיו כִּי לֹא
יָבֹא אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי
לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל עַל אֲשֶׁר־
מְרִיתֶם אֶת־פִּי לְמֵי מְרִיבָה׃

„Пусть *приложится* Ааронъ *къ народу своему*; потому что онъ не войдетъ въ землю, которую Я даю сынамъ Израилевымъ, *за то, что вы непокорны были повелѣнію Моему* у водъ Меривы“.

Повелѣніе Божіе, о которомъ идетъ здѣсь рѣчь и которому были непокорны Моисей и Ааронъ, выражено здѣсь словомъ еврейскимъ „*этъ-пи*“ (אֶת־פִּי), т. е. тѣмъ именно словомъ, которымъ выражена и причина смерти Моисея (Второз. 34, 5). Это *повелѣніе* дано было Господомъ Богомъ Моисею и Аарону при водахъ Меривы о изведеніи воды изъ камня или скалы (Числ. 20, 7–13). Ясно, что здѣсь, при распоряженіи Божіемъ о смерти Аарона, ни въ какомъ случаѣ нельзя сказать, что Моисей и Ааронъ были непокорны *поцѣлую Божію*. Слѣдовательно, и во Второзаконіи, когда говорится о смерти самого Моисея (34, 5), то разумѣется это же самое *повелѣніе Божіе*, которому не оказали эти братья покорности, а отнюдь не *поцѣлуй*.

Остается снова сказать, что талмудическая басня о смерти Моисея отъ поцѣлуя Божія не имѣетъ въ словахъ священнаго библейскаго текста никакого основанія. Будемъ надѣяться, что послѣ всѣхъ сдѣланныхъ нами разъясненій о причинѣ смерти Моисея и Аарона, о естественности смерти и погребенія обоихъ братьевъ, басня талмудическая о *Божіемъ* будто *поцѣлуѣ*, отъ котораго умерли Моисей и Ааронъ и нѣкоторыя дру-

гія лица, останется достояніемъ дѣтей. Держаться этой сказки людямъ, считающимъ св. Тору Моисея божественнымъ закономъ, никакъ не слѣдуетъ.

А тотъ фактъ,—что родъ смерти Моисея отъ поцѣлуя Божія приписывается талмудистами не ему исключительно одному, а по крайней мѣрѣ шести личностямъ: Аврааму, Исааку и Іакову, Моисею, Аарону и Маріамѣ, — показываетъ, что во времена составленія Талмуда вовсе еще не считали Моисея пророкомъ превосходнѣйшимъ всѣхъ другихъ пророковъ, на томъ основаніи, что онъ умеръ не такъ, будто, какъ другіе пророки.

Евреи-талмудисты думаютъ, какъ мы видѣли, что Самъ Богъ занимался похоронами Моисея и Самъ похоронилъ его [1]). А нѣкоторые, болѣе созерцательные Іудеи готовы были признать, что Моисей не умеръ, а взятъ былъ живымъ на небо. Такое мнѣніе, между прочимъ, едва ли не первый изъ евреевъ высказалъ Іосифъ Флавій („Древности Іудейскія“. Кн. IV, глава 8, § 48): Когда Моисей предъ кончиною своею сказалъ рѣчь Іисусу Навину о войнѣ съ Хананеянами и, благословляя каждое колѣно въ отдѣльности, предрекъ ему будущую его участь, то весь народъ громко заплакалъ; даже женщины били себя въ грудь, выражая скорбь по поводу близкой смерти Моисея, равно какъ и дѣти, которыя рыдали все больше и больше и никакъ не могли подавить свои вопли, показывая тѣмъ самымъ, что, не смотря на ихъ возрастъ, имъ всетаки были понятны добродѣтель и все величіе Моисея. Казалось, какъ будто старъ и младъ старались превзойти другъ друга въ выраженіи своей печали: одни сокрушались о будущемъ, вполнѣ сознавая, какого начальника они теперь лишаются; другіе же были удручены горемъ не только по этой причинѣ, но и потому, что

---

[1]) См. Міровоззрѣніе талмудистовъ въ выдержкахъ изъ главнѣйшихъ книгъ раввинской письменности. Т. I, стр. 227. С.-Петербургъ. 1874 г.

приходится разставаться съ человѣкомъ, всей доблести котораго они раньше не успѣли оцѣнить. Впрочемъ, какъ велика была скорбь и печаль народа, можно видѣть изъ того, что случилось съ самимъ законодателемъ нашимъ; а именно, хотя онъ самъ всегда держался убѣжденія, что не слѣдуетъ скорбѣть о предстоящей смерти, которая является послѣдствіемъ предопредѣленія Божія и законовъ природы, въ этомъ случаѣ однако горе народа сломило его и самъ онъ заплакалъ [1]). Когда же онъ отправился туда, гдѣ ему было положено умереть, то вся толпа народная съ плачемъ послѣдовала за нимъ. Тогда Моисей знакомъ руки остановилъ стоявшихъ подальше, прося ихъ не слѣдовать за нимъ, а тѣхъ, которые стояли ближе къ нему, уговаривалъ не увеличивать своимъ присутствіемъ тягости разлуки. Не смѣя перечить ему въ этомъ его желаніи — одинъ на-одинъ встрѣтить смерть, они со слезами на глазахъ остановились и не послѣдовали за нимъ дальше. Лишь старѣйшины, первосвященникъ Елеазаръ и военачальникъ Іисусъ еще сопровождали его. Когда же Моисей достигъ вершины горы, носящей названіе Аваримъ [2]), то отпустилъ и старѣйшинъ. Затѣмъ онъ обнялъ Елеазара и Іисуса и пока еще говорилъ съ ними, его вдругъ окружила туча, и онъ скрылся въ какомъ-то ущельи. Впрочемъ, въ Священныхъ книгахъ онъ самъ упомянулъ о своей смерти, изъ опасенія, какъ бы люди не вздумали утверждать, будто бы онъ, вслѣдствіе особенной къ нему любви со стороны Господа Бога, былъ взятъ прямо на небо [3]).

---

[1]) Сравн. Второз. 33, 1—29.

[2]) Это библейское *гаръ га-аварѝмъ* (הַר־הָעֲבָרִים) или *гарѐ га-аваримъ* (הָרֵי הָעֲבָרִים). Эта возвышенность лежитъ насупротивъ Іерихона и съ нея открывается чудный видъ на всю Ханаанею.

[3]) См. *Іосифа Флавія*, Древности іудейскія. Переводъ *Генкеля*. „Восходъ“. 1896 г., стр. 235—236.

Евреи говорятъ еще, что никто не знаетъ могилы Моисея. Главное основаніе для такого заключенія указываютъ въ словахъ книги Второзаконія (34, 6): *и никто не знаетъ могилы его до сего дня.*

Но скажутъ ли евреи, гдѣ находится могила пророка Иліи? Скажутъ ли даже, что Илія умеръ? О Моисеѣ они должны сказать, что онъ умеръ, потому что Библія говоритъ объ его смерти ясно. Но умеръ ли Илія? Этого не могутъ сказать (4 Цар. 2, 9. 10. 12). Не извѣстно, говоритъ авторъ Исторической картины религіи, — въ какомъ мѣстѣ Всемогущій блюдетъ вѣрнаго своего пророка Илію, и всѣ мнѣнія богослововъ о семъ предметѣ суть только догадки [1]). Ученики, или сыны пророческіе три дня искали тѣла пророка Иліи, но не нашли.

Но если мы отбросимъ въ сторону басни Талмуда и пожелаемъ узнать изъ Библіи, какъ о томъ, какимъ нравственнымъ характеромъ обладалъ Моисей, такъ и о томъ, какъ онъ умеръ и гдѣ погребенъ, то мы увидимъ, что и пророкъ Моисей не былъ чуждъ нѣкоторыхъ слабостей, и что онъ умеръ естественною смертію, подобно прочимъ людямъ.

Моисей не скрывалъ своихъ слабостей и погрѣшностей. Такъ, онъ говоритъ, что онъ убилъ египтянина (Исход. 2, 11—14), что онъ не былъ краснорѣчивымъ ораторомъ, а былъ косноязыченъ (Исход. 4, 10—17. 6, 30). Онъ говоритъ, что Господь Богъ неоднажды гнѣвался на него за то, что онъ долго отказывался отъ порученія, которое возлагалъ на него Самъ же Господь— вывести народъ еврейскій изъ Египта (Исход. 4, 14), гнѣвался на него Господь и по другимъ причинамъ (Второз. 1, 37. 3, 24—27. 4, 21). Господь даже хотѣлъ умертвить его за то, что онъ не обрѣзывалъ одного изъ сыновъ своихъ (Исход. 4, 24). Моисей обращался

---

[1]) См. Историческая картина религіи *Аббата Филасье*. Москва. 1833 г. т. I, стр. 303.

къ Богу иногда какъ бы съ упреками (Исход. 5, 22–23. 11, 11 и дал.). Моисей и Ааронъ осуждены Богомъ умереть внѣ земли обѣтованной за то, что, по случаю недостатка воды, обнаружили недостатокъ вѣры предъ народомъ, тогда какъ имѣли повелѣніе отъ Бога извести воду изъ камня (Числ. 20, 7–13. Сравн. Числ. 27, 12–14).

Сами евреи-талмудисты утверждаютъ, что Моисеемъ три раза овладѣвалъ гнѣвъ, и что вслѣдствіе этого онъ впалъ въ ошибку [1]). Зная это, Моисей самъ же говорилъ евреямъ, что онъ умретъ и не перейдетъ Іордана (Второз. 4, 21–22). Дѣйствительно, въ послѣдней главѣ книги Второзаконія (34, 1–8) мы читаемъ о смерти и погребеніи Моисея и о траурѣ по немъ слѣдующее:

„И взошелъ Моисей съ равнинъ Моавитскихъ на гору Небо, на вершину Фазги, что противъ Іерихона, и показалъ ему Господь всю землю Нефѳалимову, и землю Ефремову и Манассіину, и всю землю Іудину до моря крайняго, и полуденную страну, и область долины Іерихона, городъ Пальмъ, до Сигора.

„И сказалъ ему Господь: вотъ земля, о которой Я поклялся Аврааму, Исааку и Іакову, говоря: сѣмени твоему дамъ ее. Я далъ тебѣ увидѣть ее глазами твоими, но туда ты не войдешь.

„И *умеръ тамъ Моисей*, рабъ Господень, *въ землѣ Моавитской*, по слову Господню [2]).

„И *погребенъ на долинѣ* въ землѣ Моавитской противъ Веѳфегора, и никто не знаетъ могилы его до сего дня.

Моисей же *былъ 120 лѣтъ, когда* онъ *умеръ*; но не притупилось зрѣніе его и свѣжесть въ немъ не изсохла.

---

[1]) Именно: 1) Лев. 10, 16; 2) Числ. 20, 10 и слѣд. и 3) Числ. 31, 14. Neuhebraisches und chaldaisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. *Von Dr. Jacob Levy.* Leipzig. 1876 г. т. II, стр. 372.

[2]) См. Числ. 27, 12—14. Второз. 32, 48—51.

„И *оплакивали Моисея* сыны Израилевы на равнинахъ Моавитскихъ *30 дней*.

„И прошли дни плача и сѣтованія о Моисеѣ".

Послѣ всѣхъ этихъ ясныхъ и опредѣленныхъ библейскихъ сказаній о смерти Моисея, о мѣстѣ его погребенія и о траурѣ по немъ, какъ судить о словахъ евреевъ-талмудистовъ, будто на землѣ даже не могло найтись мѣста для могилы Моисея? Почти также говорится въ Пятокнижіи Моисея о смерти и о мѣстѣ погребенія Аарона, брата Моисеева (Числ. 20, 23–29). Грѣхъ Моисея и Аарона предъ Богомъ былъ одинаковъ, и приговоръ Божій о смерти имъ произнесенъ былъ одинаковый (Числ. 27, 12–14).

Выраженіе Библіи: „и никто не зналъ могилы его до сего дня„ вовсе нельзя такъ хитро толковать, какъ объясняютъ евреи-талмудисты. Не знать чьей либо могилы не значитъ вовсе отвергать самый фактъ смерти извѣстнаго лица. И напрасно *г. Соловейчикъ*, по поводу словъ Второзаконія (34, 6) съ удивленіемъ вопрошаетъ: какъ? никто не зналъ могилы (Моисея) *даже въ моментъ погребенія*? Такой вопросъ положительно неумѣстенъ. Текстъ Второзаконія говоритъ о неизвѣстности могилы *не въ моментъ погребенія*, а во времена послѣдующія. Въ моментъ погребенія могила Моисея указана ясно: *и похоронилъ его* (*вайикбѣръ отѣ* וַיִּקְבֹּר אֹתוֹ), конечно, не Самъ Господь, какъ думаютъ талмудисты, и не самъ себя похоронилъ Моисей, какъ думаютъ также нѣкоторые изъ нихъ [1]), а всего естественнѣе принимать то, что похоронилъ его Іисусъ Навинъ *на долинѣ въ землѣ Моавитской, противъ Веѳфегора* (Второз. 34, 6). Іисусъ Навинъ, какъ главный вождь и преемникъ Моисея, былъ, конечно, главнымъ дѣйствующимъ лицемъ при погребеніи Моисея, но, безъ сомнѣнія, и другія лица участвовали въ этомъ

---

[1]) רש"י על התורה Der Raschi-Kommentar zu den fünf Büchern Moses... *von Julius Dessauer*. Budapest. 1887 г., стр. 554.

дѣлѣ, поэтому въ переводѣ LXX говорится: „и погребоша его"—καὶ ἔθαφαν αὐτὸν (Второз. 34, 6) [1]).

Слѣдуетъ имѣть въ виду то, что извѣстія о смерти Моисея, его погребеніи и траурѣ записаны, по всей вѣроятности, писателемъ конца книги Второзаконія, т. е. Іисусомъ Навинымъ, значительно спустя послѣ всѣхъ этихъ событій, т. е. когда евреи, подъ предводительствомъ новаго своего вождя—Іисуса Навина, перешли Іорданъ, оставивъ дорогую могилу Моисея, раба Господня, какъ говорится, на волю Божію. Потомъ они, перешедши Іорданъ, стали постепенно завоевывать землю обѣтованную и размѣщаться въ ней на жительство. Многіе свидѣтели смерти Моисея, хорошо знавшіе самое мѣсто его погребенія, конечно, стали перемирать, и Господу Богу угодно было, по премудрымъ Его цѣлямъ, произвести посредствомъ бурь и дождей какія либо измѣненія во внѣшнемъ видѣ той мѣстности, гдѣ была могила Моисеева, такъ что вся мѣстность та приняла, быть можетъ, другой, трудно узнаваемый, видъ, а небольшое мѣсто, гдѣ была самая могила Моисеева, совершенно затерялось. И, поэтому, новыя поколѣнія, при коихъ написано было извѣстіе о смерти Моисея, могли дѣйствительно уже не знать точно мѣста могилы. Но что Моисей умеръ, какъ и другіе люди, это мы съ достовѣрностію можемъ заключать изъ того, что Самъ Богъ неоднократно [2]) приравнивалъ будущую смерть Моисея смерти брата его Аарона. „И сказалъ Господь Моисею: взойди на эту гору Аваримъ, и посмотри на землю, которую Я даю

---

[1]) Безличная форма: *и былъ погребенъ, и погребоша его,* допускается и еврейскимъ языкомъ. См. Еврейская грамматика В. Гезеніуса. Переводъ профессора *К. Коссовича.* С.-Петербургъ. 1874 г. стр. 521, пункты 2 и 3.

[2]) Сами талмудисты говорятъ, что слово смерть въ отношеніи къ Моисею употреблено въ Пятикнижіи 10 разъ. См. Мидрашъ Дебаримъ Рабба въ переводѣ на нѣмецкій языкъ. *Von Dr. Aug. Wünsche.* Leipzig. 1882 г., стр. 112.

сынамъ Израилевымъ. И когда посмотришь на нее: *приложись* къ народу своему *и ты, какъ приложился Ааронъ*, братъ твой; потому что вы не послушались повелѣнія Моего въ пустынѣ Цинъ, по случаю распри общества, чтобы явить предъ глазами ихъ святость Мою при водахъ. (Числ. 27, 12–14. Сравн. Второзак. 31, 14. 16. 32, 59–52). Ужели мы не должны вѣрить словамъ Божіимъ, а довѣрять словамъ талмудистовъ?

Если мы обратимъ вниманіе на еврейскую терминологію, какая употребляется въ Библіи при разсказѣ о смерти Моисея, то и въ ней не замѣтимъ ничего необыкновеннаго, чудеснаго. Такъ

Моисей самъ объявляетъ о своей старости и нѣкоторой слабости—предвѣстникахъ смерти.

„И пошелъ Моисей... и сказалъ имъ (Израильтянамъ): теперь мнѣ 120 лѣтъ, и не могу уже выходить и приходить, и Господь сказалъ мнѣ: ты не перейдешь этотъ Іорданъ“ (Второз, 31, 1–2). Самъ Господь напоминалъ ему о приближеніи къ смерти: „И сказалъ Господь Моисею: вотъ дни твои приблизились къ смерти... (Второз. 31, 14); „вотъ, ты *почіешь съ отцами* твоими (тамже ст. 16). И самъ Моисей, готовясь сдѣлать народу предсмертное наставленіе, говорилъ: я знаю, что *по смерти моей* вы развратитесь (Второз. 31, 29).

Послѣ того, какъ Моисей высказалъ наставленіе народу, или изрекъ всѣ слова предсмертной своей пѣсни, въ тотъ же самый день Господь сказалъ Моисею:

Взойди на эту гору Аваримскую, на гору Нево, которая въ землѣ Моавитской, что противъ Іерихона, и посмотри на землю Ханаанскую, которую Я даю сынамъ Израилевымъ во владѣніе; *и умри* на горѣ, на которую ты взойдешь, и *приложись къ народу своему, какъ умеръ Ааронъ, братъ твой*, на горѣ Оръ, и *приложился къ народу своему, за то, что вы согрѣшили противъ Меня* среди сыновъ Израилевыхъ при водахъ Меривы въ Кадесѣ, въ пустынѣ Цинъ, за то, что неявили святости Моей среди сыновъ Израилевыхъ (Второз. 32, 49–51. Сравн. Числ. 27, 12–14).

Всѣ выраженія, какія здѣсь были употреблены, какъ то: *умереть*, *почить съ отцами своими*, или *приложиться* къ народу своему, *быть похороненнымъ*, означаютъ естественный переходъ человѣка изъ этой жизни въ будущую жизнь чрезъ смерть естественную, обычную для всѣхъ людей [1]).

Итакъ, св. пророкъ Моисей умеръ естественною смертію и былъ погребенъ въ извѣстномъ мѣстѣ, но только уже въ послѣдствіи времени, по премудрымъ путямъ Промысла Божія, люди не стали знать того самого мѣста, гдѣ была могила Моисеева, гдѣ положено было тѣло его. Но прежде, т. е. въ скоромъ времени послѣ смерти Моисея, мѣсто этой могилы было хорошо извѣстно, именно оно находилось *въ землѣ Моавитской, на долинѣ противъ Веѳфегора* (Второз. 34, 6). Мѣсто это, еще до погребенія здѣсь Моисея, было хорошо извѣстно евреямъ. По преданіямъ евреевъ „уже со времени шестаго дня творенія приготовлена была тамъ, т. е. *на долинѣ противъ Веѳфегора* (מוּל בֵּית פְּעוֹר) могила Моисея, для того, чтобы загладить позднѣе имѣвшій произойти грѣхъ Израильтянъ, состоявшій въ служеніи Ваалъ-фегору, каковое служеніе сопровождалось распутствомъ. Могила Моисея есть одинъ изъ предметовъ, которые сотворены были наканунѣ субботы предъ закатомъ солнца“ [2]).

Но во всякомъ случаѣ, мы думаемъ, что естественная смерть никого не унижаетъ, и мы вполнѣ увѣрены, что благоразумные евреи, слѣдующіе тексту Библіи, согласятся съ нами и отвергнутъ навсегда талмудическія басни о смерти Моисея, будто бы, отъ поцѣ-

---

[1]) См. Быт. 2, 17. 5, 5. 8. 9, 29. 23, 9. 11. 13. 19. 25, 8. 35, 29. 49, 33 и др. Сравн. Іисус. Нав. 24, 29—30. 33.

[2]) רש״י על התורה Der Raschi-Kommentar zu den fünf Büchern Moses, vollständig in's Deutsche übersetzt mit beigedrucktem Bibel-Texte in einem Bande *von Julius Dessauer*. Budapest. 1887 г., стр. 554. Срав. *Пиркѣ Аботъ* פִּרְקֵי אָבוֹת Поученія отцевъ синагоги. Трактатъ Мишны „Седеръ Незикинъ“, гл. 5.

луя Божія. Высокое достоинство пророка Божія Моисея,—мы не говоримъ о его превосходствѣ предъ всѣми другими истинными пророками, — Библія и Евангеліе ясно показуютъ, безъ всякихъ талмудическихъ сказочныхъ преувеличеній и прикрасъ.

Протоіерей **Е. Маловъ.**

ИЗЪ ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ГЕОГРАФІИ *).

Патріархатъ Антіохійскій.

(Продолженіе).

III. *Провинціи на востокъ патріархата.*

а) Провинція Евфратская. Къ Евфратской провинціи были отчислены двѣ области, имѣвшія нѣкогда иное названіе: Комагена и Кирестическая область. Область Комагены лежала по правому прибрежью Евфрата — и по берегамъ этой замѣчательной рѣки было въ Комагенѣ много великихъ городовъ, особенно значительныхъ въ древнее время, но во времена римскаго господства нѣсколько упавшихъ. Только при Юстиніанѣ война съ Персіею побудила этого императора укрѣпить нѣкоторые приевфратскіе города.—Другая составная часть Евфратской провинціи — область Кирестическая, названная такъ по имени находившагося здѣсь города Кира, лежала ближе къ Сиріи; во времена римскаго господства города этой области болѣе процвѣтали, чѣмъ города области Комагены, такъ какъ были ближе къ Антіохіи, чѣмъ тѣ.

Самосаты. Главнымъ городомъ Комагены были Самосаты. Городъ Самосаты лежалъ на Евфратѣ, близъ горъ, по Страбону, былъ укрѣпленъ самою природою и область его хотя была мала, но весьма плодородна, что и дало этому городу первенство. Флавій также называетъ этотъ городъ большимъ. Но со временъ Фла-

*) См. Прав. Собес. 1900 г. іюль—августъ.

вія значеніе Самосатъ стало слабѣть. До того времени Самосаты были столицею Комагенскаго царства, цари котораго происходили отъ Селевкидовъ. Съ распространеніемъ на востокѣ владычества римлянъ, они утратили свою власть, хотя и продолжали носить названіе государей. Послѣднимъ изъ этихъ царей былъ Антіохъ IV, судьбу котораго описываетъ Іосифъ Флавій. Антіохъ во времена войны римлянъ съ іудеями долженъ былъ присоединить свои войска къ римскимъ.— По окончаніи войны римскій полководецъ обвинилъ комагенскаго государя въ замыслахъ противъ владычества римлянъ. Антіохъ IV бѣжалъ изъ Самосатъ, но былъ схваченъ и въ узахъ отправленъ въ Римъ. Это случилось въ 72 году. Къ числу жителей Самосатъ, подвергшихся опалѣ римскаго правительства и потерпѣвшихъ ссылку, принадлежалъ нѣкто Марій, который, по словамъ его въ „письмѣ къ сыну его Серапіону", „когда городъ его стоялъ въ величіи, пользовался любовію многихъ". „Если же теперь, продолжаетъ онъ, нѣкоторые насильственно преслѣдуютъ насъ, то они примутъ за это отмщеніе. Мы явили нашу вѣрность, и то, что не имѣемъ никакихъ злоумышленій противъ имперіи. Но если римляне позволятъ намъ снова возвратиться въ родную страну, тогда заслужатъ имя справедливыхъ, ихъ страна будетъ наслаждаться тишиною. Пусть они сдѣлаютъ насъ свободными и мы готовы повиноваться ихъ власти". Изъ этой выдержки ясно, что область самосатская находилось въ большой опалѣ у римскаго правительства. Неизвѣстно, когда распространена была въ Самосатахъ христіанская вѣра. Во второмъ вѣкѣ жилъ здѣсь великій противникъ христіанской религіи—философъ Лукіанъ самосатскій въ сочиненіи о перегринѣ Протеѣ легкомысленно осмѣявшій братское любвеобиліе членовъ христіанской церкви и ихъ стремленіе къ мученической кончинѣ. Въ 3-мъ вѣкѣ изъ Самосатъ произошелъ другой противникъ истиннаго христіанскаго ученія, Павелъ самосатскій. Не довольствуясь скромною дѣятельностью въ маломъ

городкѣ, какимъ тогда были Самосаты, ища бо́льшей славы, Павелъ, какъ мы знаемъ, переселился въ Антіохію, сдѣлался здѣсь епископомъ и въ санѣ епископа распространялъ здѣсь ученіе еретиковъ антитринитаріевъ. Но въ III же вѣкѣ жилъ въ Самосатахъ, и былъ родомъ изъ этого города, извѣстный основатель антіохійской христіанской учености, Лукіанъ, впослѣдствіи пресвитеръ антіохійскій.—Епископы самосатскіе становятся извѣстными только со временъ Константина Великаго. Но и въ это время епископы самосатскіе (кромѣ Евсевія, обличителя аріанъ, во времена Валента) болѣе сочувствуютъ возникавшимъ въ церкви ересямъ, чѣмъ правому ученію. — Изъ нихъ особенно замѣчателенъ Андрей самосатскій, болѣе Ѳеодорита Кирскаго сочувствовавшій Несторію, но менѣе Ѳеодорита ученый. Впрочемъ, по боязливости характера онъ отказался идти въ Ефесъ для защиты дѣла Несторія. Ереси распространены были въ Самосатахъ и во времена Ефрема Сирина. Въ Самосатахъ, гдѣ нужно было проходить Ефрему изъ Кессаріи въ Едессу, при самомъ входѣ въ городъ, одинъ изъ еретиковъ, замѣтивъ убогаго инока, нагло началъ издѣваться надъ нимъ и даже ударилъ его по лицу. Но были въ Самосатахъ и подвижники благочестія. Таковы: св. Даніилъ столпникъ фракійскій († 489 г.) и преп. Раввула въ VI вѣкѣ. Въ IX вѣкѣ, вслѣдствіе бѣдствій отъ магометанъ и другихъ несчастій, городъ Самосаты былъ вмѣстѣ съ Амидою подъ управленіемъ одного епископа. Въ это время (въ 810 г.) онъ былъ центромъ павликіанъ, руководимыхъ Константиномъ армяниномъ.

Іераполь. Главнымъ городомъ Кирестической области и митрополіею всей Евфратской провинціи былъ Іераполь. Въ этомъ городѣ особенно почитали Сирійскую богиню, оттого Селевкъ и назвалъ его священнымъ городомъ—Іераполемъ. Благодаря удобству своего положенія, городъ этотъ, по словамъ Марцеллина, сдѣланъ былъ римскимъ правительствомъ митрополіею Евфратской провинціи и сталъ городомъ гораздо болѣе

значительнымъ, чѣмъ древній городъ Самосаты. Прокопій также называетъ Іерополь главнымъ городомъ всей страны и знаменитѣйшимъ. Изъ митрополитовъ Іераполя особенно замѣчателенъ Александръ, бывшій горячимъ защитникомъ Несторія. Подозрѣвая Кирилла александрійскаго въ аполлинаріанствѣ, онъ не хотѣлъ входить ни въ какое общеніе съ нимъ, а къ своимъ подчиненнымъ епископамъ писалъ, что скорѣе позволитъ себѣ отсѣчь члены, нежели отступитъ отъ своего мнѣнія. Если хотятъ, пусть придутъ и поставятъ на мое мѣсто другого. На увѣщаніе бл. Ѳеодорита принять ученіе св. Кирилла, онъ писалъ ему: Прошу тебя болѣе не мучить себя. Я не смотрю на то, какъ дѣлаютъ киликійскіе и исаврійскіе; но хотя бы всѣ жившіе отъ начала міра воскресли и стали называть благочестіемъ египетское ученіе, для меня ихъ ученіе не было бы болѣе достовѣрно, чѣмъ знаніе, дарованное мнѣ отъ Бога.—8-й епископъ Іерополя Филоксенъ или Ксенаія, родомъ персъ, поставленный Петромъ Фуллономъ, былъ первымъ проповѣдникомъ моноѳелитства и иконоборства. Извѣстно нѣсколько святыхъ, прославившихся въ области Іераполя въ IV вѣкѣ (окт. 4).

Киръ. Другимъ замѣчательнымъ въ церковно-историческомъ отношеніи городомъ кирестической области былъ городъ *Киръ*. Онъ отстоялъ отъ Антіохіи, по свидѣтельству Ѳеодорита, на разстояніе двухъ дней пути, на 70 римскихъ миль (100 верстъ) къ сѣверу. Говорятъ, что онъ былъ построенъ возвращающимися изъ Вавилонскаго плѣна Іудеями и названъ такъ въ честь освободителя ихъ Кира. Удаленный отъ главныхъ путей сообщенія, городъ этотъ былъ немноголюденъ и бѣденъ; жители его, не имѣя чѣмъ уплачивать подати, переселялись въ другія мѣста. Благоденствіе города возвысилось нѣсколько только во времена бл. Ѳеодорита, епископа кирскаго, благодаря неусыпнымъ заботамъ этого епископа. Безкорыстный и нестяжательный пастырь довольствовался для себя только необходимымъ, имуществомъ, не домогался ни отъ кого ни денегъ, ни

одежды. Служащіе при немъ не пользовались отъ другихъ ничѣмъ: единаго хлѣба или яйца никто не взялъ себѣ отъ постороннихъ, говоритъ самъ Ѳеодоритъ. Мало того, на церковное иждивеніе и на свои личныя средства Ѳеодоритъ оказалъ много благодѣяній городу. Онъ построилъ въ Кирѣ, на счетъ церковныхъ доходовъ, два большіе моста, крытыя галлереи, возобновилъ общественныя бани, въ безводные кварталы города проложилъ водопроводы, отъ наводненій обезопасилъ его каналами, вызвалъ въ него изъ разныхъ странъ врачей, (напр. изъ Александріи пригласилъ священника знающаго врачебное искуство), художниковъ, ремесленниковъ, ходатайствовалъ предъ императоромъ, императрицею Пульхеріею и многими знатными сановниками о дарованіи городу различныхъ правъ и привиллегій и т. д. Къ довершенію всего онъ водворилъ между своими пасомыми такое миролюбіе, что во все время его епископства они не знали тяжебъ и старались другъ друга превзойти въ благотворительности. Еще болѣе возвысилось значеніе города при Юстиніанѣ. Этотъ государь, признавая городъ Киръ важнымъ для имперіи, или по уваженію къ мощамъ св. Косьмы и Даміана, находящимся здѣсь, укрѣпилъ этотъ городъ стѣнами и украсилъ храмами. Изъ храмовъ въ Кирѣ особенно замѣчателенъ былъ храмъ Косьмы и Даміана, описанный Ѳеодоритомъ. Былъ еще въ Кирѣ храмъ въ честь св. Діонисія, построенный подвижникомъ Юліаномъ. Благодаря заботамъ бл. Ѳеодорита было въ Кирѣ много св. мощей: то были мощи патріарховъ, пророковъ, апостоловъ, выпрошенныя святителемъ изъ разныхъ мѣстъ Палестины, Финикіи, Сиріи, и съ честію положенныя во вновь устроенной имъ церкви. Епархія Кирская богата была церквами: въ ней было до 800 приходовъ. Она имѣла и своихъ мучениковъ: во времена императора Юліана пострадалъ здѣсь преподобный Дометій съ двумя своими учениками. Когда императоръ выступилъ изъ Антіохіи въ походъ противъ персовъ, на пути, въ области Кирской, нашелъ онъ

преподобнаго Дометія, обитавшаго въ пещерѣ. Раздраженный тѣмъ, что отовсюду стекалось множество людей къ подвижнику за помощію, онъ приказалъ закидать пещеру камнями и такимъ образомъ лишилъ жизни благочестиваго инока съ его учениками. Въ окрестностяхъ города Кира было много и другихъ подвижниковъ, прославившихся святостію своей жизни и чудотвореніями. Однихъ уже не засталъ въ живыхъ бл. Ѳеодоритъ, съ другими былъ знакомъ лично, и какъ о почившихъ, такъ и о своихъ современникахъ, сообщилъ свѣдѣнія въ своей „исторіи боголюбцевъ“. Именно около Кира подвизались: Мавсима, Маръ, Маронъ, Зевинъ и Полихроній, послѣ бывшій епископомъ въ Апамеѣ, Акепсима, Домнина, Іаковъ отшельникъ и Авраамъ, послѣ епископъ Каррійскій [1]).—Но въ паствѣ Кирской довольно было и еретиковъ. Въ ней сохранялись еще остатки нѣкоторыхъ гностическихъ сектъ. Бл. Ѳеодоритъ употреблялъ всѣ мѣры къ истребленію ихъ. Онъ отобралъ до 200 списковъ четвероевангелія, искаженнаго Татіаномъ, и замѣнилъ ихъ новыми и неповрежденными списками Евангелія. До осьми селеній заражено было ересью Маркіона и бл. Ѳеодоритъ обратилъ всего до 10,000 маркіонитовъ. Были въ епархіи кирской и другіе еретики. Такъ были два селенія, наполненныя аріанами и евноміанами, которыхъ также, при помощи божественной, святитель кирскій успѣлъ привести къ православной вѣрѣ. Борьба съ еретиками стоила ему многихъ усилій и опасностей: „многократно, пишетъ онъ, проливалъ я кровь свою, многократно поражаемъ былъ отъ нихъ камнями.....“ Успѣхъ свой въ дѣлѣ обращенія еретиковъ святитель кирскій приписываетъ содѣйствію ему въ этомъ дѣлѣ св. отшельниковъ и ходатайству святыхъ, мощи которыхъ почивали въ его городѣ. Помимо этой мѣстной дѣятельности своей бл.

[1]) Городъ Карры—древній Харранъ, гдѣ жилъ Авраамъ, — находился въ Озроенской провинціи, верстахъ въ 80 отъ Кира, прямо къ востоку отъ него.

Θеодоритъ замѣчателенъ еще какъ великій ученый, оставившій послѣ себя замѣчательные церковно-историческіе и богословскіе труды,—какъ видный дѣятель церкви во времена несторіанскихъ и монофизитскихъ смутъ, первоначально горячо защищавшій дѣло Несторія.—Любовь къ Несторію долго жила въ кирской церкви и послѣ Θеодорита. Такъ напр. 7-й епископъ Кира Сергій—причислилъ Несторія къ лику святыхъ и учредилъ въ честь его особые церковные торжества. Послѣдній—8-й епископъ Кира—также Сергій, жилъ во времена Юстина и сосланъ былъ въ ссылку въ 518 г.

Германиція. Въ этой же кирестической области, на границѣ Сиріи съ Каппадокіей, при горѣ Аманѣ находился городъ Германиція. Во время аріанскихъ смутъ епископомъ этого города былъ нѣкоторое время одинъ изъ самыхъ замѣчательныхъ представителей аріанскаго лжеученія — Евдоксій, впослѣдствіи епископъ антіохійскій и наконецъ константинопольскій. Благодаря его стараніямъ аріанское лжеученіе имѣло въ Германиціи много послѣдователей, которыхъ, ближайшій преемникъ Евдоксія, Стефанъ епископъ Германиціи только съ великимъ трудомъ обратилъ въ православіе. Изъ Германиціи же былъ родомъ Несторій. Впрочемъ епископы Германиціи менѣе сочувствовали его лжеученію, чѣмъ другіе епископы кирестической области, и скорѣе этихъ послѣднихъ пристали къ православію.

б) Месопотамія. Между рѣками Тигромъ и Евфратомъ лежала область Месопотамія (*μεσος ποταμος* —междурѣчіе). Месопотамія была плодоносная равнина съ тучными пажитями. Рѣки Тигръ и Евфратъ, прорѣзавъ горныя цѣпи Арменіи, дающія имъ начало, текутъ по довольно высокой степи, которая однообразно прерывается каменными гребнями, увалами, озерами, между тѣмъ какъ берега рѣкъ поросли яворами, кипарисами, и обрамлены лугами. Чѣмъ площе становится край, тѣмъ болѣе раскидываются въ ширину прирѣчныя плодоносныя долины, и пространство между рѣ-

ками является тѣмъ безлюднѣе и безлѣснѣе; на немъ живутъ только кочевые пастухи, да табуны дикихъ ословъ, стаи страусовъ и драхвъ. Подобно Египту и эти бездождьныя страны получаютъ плодотворное орошеніе благодаря ежегоднымъ разливамъ обѣихъ рѣкъ, которыя однакожъ не такъ правильны въ своемъ ходѣ, какъ разливы Нила. Тигръ часто очень долго покрываетъ равнину своими водами и превращаетъ ее въ необозримое бурное море. Христіанство было проповѣдано здѣсь въ I вѣкѣ, а въ IV-мъ окончательно утверждено св. епископомъ Тагрита Маруѳою. Область Месопотаміи дѣлилась на двѣ провинціи — Озроену, лежащую по лѣвому берегу Евфрата, и собственно Месопотамію, лежащую по правому берегу Тигра. Обѣ провинціи въ сложности имѣли 420 т. шаговъ (около 500 верстъ) въ длину и 270 т. шаговъ (около 300 верстъ) въ ширину, и заключали въ себѣ 16 епархій.

а) Озроена—провинція, лежащая по лѣвому берегу Евфрата, называлась такъ по имени одного изъ первыхъ князей своихъ Озроя. Провинція эта долго была подъ властію арабовъ и называлась Аравіею. Князья ея въ это время назывались авгарями.

Едесса. Главный городъ въ Озроенѣ былъ Едесса. Онъ былъ устроенъ Нимвродомъ и прежде носилъ имя „Арахъ“. Потомъ носилъ имя Антіохіи. Эдессою назвали этотъ городъ македоняне, завоевавшіе его во время Александра Македонскаго, для воспоминанія о своемъ македонскомъ городѣ Эдессѣ. Наконецъ императоръ Юстинъ, отстроившій этотъ городъ послѣ наводненія, далъ ему еще новое имя — Юстинополь. Въ 612 году Эдесса взята была персами, а вскорѣ потомъ магометанами.

— Городъ Эдесса былъ славенъ въ лѣтописяхъ христіанства усердіемъ своего владѣтеля (авгаря) принять Іисуса Христа. Тамъ хранилось отвѣтное письмо Іисуса Христа къ авгарю. Оттуда сдѣлался извѣстнымъ и нерукотворенный образъ Христовъ. Тамъ погребенъ былъ самъ благовѣстникъ, просвѣтившій ав-

гаря вѣрою—ап. Ѳаддей. Ефремъ Сиринъ называетъ Эдессу городомъ благословеннымъ Господомъ, устами его апостоловъ. У ап. Ѳаддея было по преданію два ученика — Морисъ и Агисъ — вмѣстѣ съ нимъ и послѣ него трудившихся въ этой странѣ. Въ началѣ второго вѣка былъ здѣсь епископомъ св. Варсума (память коего 30 января), обратившій много жителей ко Христу, приготовившій ихъ къ мученичеству и самъ пострадавшій при Троянѣ. Этотъ императоръ, лично участвовавшій въ походѣ противъ персовъ, осудившій въ Антіохіи св. Игнатія, очевидно и въ Эдессѣ воздвигнулъ гоненіе на тамошнихъ христіанъ. — Кромѣ Варсумы пострадали здѣсь при Троянѣ Сарвилъ и Вивея (память коихъ октября 15). Въ половинѣ II вѣка жилъ въ Эдессѣ при дворѣ авгаря Баръ Ману гностикъ Вардезанъ, человѣкъ ученый и талантливый поэтъ. Онъ имѣлъ такое вліяніе на авгаря, что тотъ подъ угрозою отсѣченія руки запретилъ безстыдныя торжества въ честь Цибеллы, и на монетахъ его времени, вмѣсто принадлежностей Ваалова культа, стали вычеканивать крестъ. При Декіѣ пострадали здѣсь Галактіонъ и Епистимія (ноября 5) при Діоклетіанѣ,— Гурій, Самонъ и Авивъ (ноября 15). Вообще христіанская вѣра, по свидѣтельству Златоуста, имѣла въ Эдессѣ болѣе послѣдователей, чѣмъ въ другихъ городахъ имперіи, и во время гоненія Діоклитіана въ Эдессѣ искали себѣ убѣжища христіане, преслѣдуемые въ другихъ мѣстахъ имперіи. Епископъ Эдессы Кононъ устроилъ въ это время большую усыпальницу. Эдесса была однимъ изъ тѣхъ городовъ, благочестіе которыхъ не поколебалось и при Юліанѣ. Во время похода своего противъ персовъ, проходя чрезъ Месопотамію, онъ оставилъ влѣвѣ этотъ городъ, *какъ цвѣтущій благочестіемъ*. Однакожъ онъ не утерпѣлъ, чтобы не выразить жителямъ Эдессы всей ненависти своей къ ихъ благочестію, когда представился къ тому случай. Послѣдователи Валентина, вѣроятно изъ школы Вардезановой, принесли ему жалобы на оскорбленіе

эдесскихъ храмовъ. Юліанъ, пользуясь этимъ случаемъ, приказалъ отобрать у церкви эдесской сокровища, а недвижимую собственность, ей принадлежащую, отписать на себя. При этомъ онъ не позабылъ присовокупить обыкновенной своей насмѣшки надъ блаженствомъ нищеты евангельской. При Юліанѣ же пострадалъ въ Эдессѣ Гемеллъ паѳлагонянинъ (память коего дек. 10). Съ конца II-го вѣка распространились въ Эдессѣ гностическія заблужденія, благодаря главнымъ образомъ ученому Вардезану, котораго св. Ефремъ называетъ остроумнымъ. Вардезанъ былъ извѣстенъ по своей борьбѣ противъ ученія астрологовъ о вліяніи планетъ на судьбу человѣка, но и самъ проповѣдывалъ гностическое ученіе о двухъ началахъ. Онъ излагалъ свое ученіе въ поэтической формѣ, написалъ увлекательнымъ языкомъ, по размѣрамъ имъ самимъ изобрѣтеннымъ, 150 пѣсней, по числу псалмовъ. Эти пѣсни, равно какъ и пѣсни сына его Гармонія, получившаго образованіе въ Аѳинахъ, надолго укрѣпили его заблужденія, такъ что на вліяніе этихъ пѣсней жаловался даже Ѳеодоритъ, жившій въ половинѣ V-го вѣка. —Но въ IV и V вѣкахъ церковь эдесская всегда стояла на сторонѣ православія въ борьбѣ съ процвѣтавшими тогда ересями. Когда Валентъ изгналъ изъ Эдессы православнаго епископа Варсу (373 г.) православные учреждали свои собранія за городомъ. Вскорѣ прибылъ въ Эдессу самъ Валентъ и приказалъ префекту преторіи Модесту разогнать ихъ, въ случаѣ нужды даже оружіемъ. Но когда Модестъ отправился для исполненія такого повелѣнія, ему перебѣжала дорогу одна женщина съ младенцемъ на рукахъ. Куда спѣшишь ты? спросилъ у нея префектъ. „Я спѣшу къ своимъ единовѣрцамъ, отвѣчала ему женщина, чтобы вмѣстѣ съ ними принять отъ васъ смерть“. Префектъ немедленно донесъ Валенту объ этой встрѣчѣ и приказаніе было остановлено. Только Валентъ повелѣлъ отослать въ заточеніе до 88 человѣкъ изъ клира эдесскаго. Въ періодъ наступившаго спокойствія послѣ

аріанскихъ смутъ жители города и епископы города занялись созиданіемъ храмовъ. Такъ въ это время епископъ Киръ I устроилъ великолѣпный куполъ надъ величественнымъ храмомъ св. ап. Ѳомы.—Несторіанская ересь, подобно аріанской, также встрѣчена была въ Эдессѣ крайне несочувственно. Это тѣмъ болѣе представляется страннымъ, что весь почти антіохійскій патріархатъ на первыхъ порахъ весьма сочувствовалъ Несторію. Между тѣмъ Раввула, 15-ый епископъ эдесскій, прибывъ на Ефесскій вселенскій соборъ, сталъ на сторону Кирилла александрійскаго, за что жестоко осудилъ его самосатскій епископъ Андрей. Но Раввула славился своей ученостію и ему приписываютъ основаніе эдесскаго училища. Возвратясь въ Эдессу изъ Ефеса, Раввула вступилъ въ дружественную переписку съ Кирилломъ александрійскимъ, и издалъ посланіе, запрещая читать сочиненія Ѳеодора мопсуестскаго. „Тиранъ нашего города, писалъ впослѣдствіи объ этомъ поступкѣ Раввулы преемникъ его по каѳедрѣ, но державшійся относительно ереси Несторія совершенно другихъ, благосклонныхъ къ еретичеству, воззрѣній, эдесскій епископъ Ива — подъ предлогомъ вѣры наказываетъ не только живыхъ, но и тѣхъ, которые давно отошли къ Богу. Одинъ изъ сихъ послѣднихъ есть блаженный Ѳеодоръ, проповѣдникъ истины и учитель церкви, который не только при жизни своей обращалъ еретиковъ къ истинной вѣрѣ своей, но и послѣ смерти въ своихъ сочиненіяхъ оставилъ сынамъ церкви духовное оружіе. Его то дерзнулъ онъ (Раввула) открыто анаѳематствовать передъ церковью, его, который, по ревности Божіей, не только свой собственный городъ отъ заблужденія обратилъ къ истинѣ, но и отдаленныя церкви научилъ своимъ ученіемъ“.. Изъ этой выдержки ясно, что преемникъ Раввулы—Ива былъ уже расположенъ къ несторіанству. — Дѣйствительно, въ письмѣ своемъ къ Марію персу Ива заявляетъ, что Несторій несправедливо осужденъ Кирилломъ, рекомендуетъ читать сочиненія Ѳеодора мопъ-

суестскаго и выражается часто не совсѣмъ православно.—Но Ива не встрѣтилъ себѣ сочувствія въ эдесской паствѣ, не смотря на то, что былъ человѣкъ ученый, заботившійся о благѣ эдесской церкви и выстроившій храмъ во имя св. апостоловъ. Обличителями Ивы явились сами клирики его церкви.—Императоръ Ѳеодосій лишилъ его каѳедры, назначивъ на эдесскую епископію Нонна, который по своимъ заботамъ о благосостояніи города былъ подобенъ бл. Ѳеодориту. Онъ построилъ въ Эдессѣ монастырь, храмъ въ честь св. Іоанна Крестителя, пріютъ для больныхъ, бѣдныхъ и сиротъ, съ церковью въ честь св. Косьмы и Даміана, —сдѣлалъ укрѣпленія, уравнялъ дороги, устроилъ мосты.

Эдесса славилась между городами месопотамскими и своимъ просвѣщеніемъ. Одинъ изъ учителей эдесскихъ, Макарій, былъ наставникомъ св. мученика Лукіана, извѣстнаго своею ученостью. Въ Эдессѣ же получилъ свое образованіе славившійся своею ученостію Евсевій, впослѣдствіи епископъ емесскій. Онъ происходилъ отъ одного благороднаго семейства въ Эдессѣ; въ молодыхъ годахъ, по обычаю отечественному, какъ пишетъ Созоменъ, изучалъ священныя писанія, а послѣ того и науки преподаваемыя у эллиновъ, посѣщалъ тамошнихъ учителей.—Но особенно возвысилось значеніе Эдессы, какъ центра богословскаго образованія, со времени прибытія туда Ефрема Сирина въ IV вѣкѣ. Послѣ кончины св. Іакова Низибійскаго, св. Ефремъ Сиринъ предпринялъ путешестіе въ Эдессу. Влекло его туда, говоритъ Григорій Нисскій, желаніе поклониться тамошней святынѣ, а прежде всего желаніе найти ученаго мужа, отъ котораго бы могъ получить плодъ вѣдѣнія.—Прибывъ въ Эдессу, и видя, что жители Эдессы увлекаются гимнами Вардезена и его гностическимъ ученіемъ, св. Ефремъ составилъ для противодѣйствія этимъ гимнамъ свои гимны, въ которыхъ изложилъ православное ученіе. Богатыя природныя дарованія, постоянная возвышенность его духа, неистощимо богатое чувство,

навыкъ представлять свою мысль въ свѣтлыхъ и выразительныхъ образахъ, тоже чистое нарѣчіе, на которомъ писалъ Вардезанъ (т. е. нарѣчіе эдесское, которое считалось лучшимъ изъ трехъ извѣстныхъ нарѣчій сирскаго языка)—все это обусловливало собою несомнѣнный успѣхъ пѣснопѣній Ефрема. Ефремъ употребилъ для достиженія такого успѣха и нѣкоторое внѣшнее средство. Чтобы болѣе расположить жителей Эдессы къ посѣщенію храмовъ, св. Ефремъ призвалъ для пѣнія пѣснопѣній дѣвъ, посвятившихъ себя Богу, и самъ обучалъ ихъ напѣвамъ, по которымъ должно было пѣть. Предпріятіе его увѣнчалось успѣхомъ. Увлеченные заблужденіями еретическими начали оставлять свои сборища и посѣщать церковныя собранія.

Совмѣстно съ великими поэтическими дарованіями св. Ефремъ обладалъ глубокою ученостью. Онъ зналъ греческій языкъ. Такъ напримѣръ онъ читалъ сочиненія св. Иринея, епископа ліонскаго, жизнь Антонія Великаго, описанную св. Аѳанасіемъ александрійскимъ, и т. д. Замѣтно также, что онъ знакомъ былъ нѣсколько и съ греческими философами—Сократомъ, Платономъ и Аристотелемъ, которыхъ характеризуетъ въ короткихъ словахъ. При толкованіи Св. Писанія онъ во многихъ мѣстахъ руководствовался переводомъ 70 и обладалъ важнымъ и необходимымъ для толкователя Ветхаго Завѣта знаніемъ еврейскаго языка. Обладая такими познаніями, пр. Ефремъ имѣлъ нѣсколько учениковъ, которыхъ наставлялъ примѣромъ и словомъ. Они занимались изъясненіемъ Св. Писанія и подражали своему наставнику въ стихотворныхъ произведеніяхъ. Св. Ефремъ завѣщалъ имъ распространять свѣтъ христіанскаго вѣдѣнія и православнаго ученія. „Симеонъ! говорилъ онъ одному изъ вѣрныхъ учениковъ своихъ, да услышитъ тебя Господь Богъ; въ какой градъ не придешь ты, да исполнишь церковь Его, какъ чашу“. „Да будетъ слово твое, говорилъ онъ другому ученику, какъ огнь, и да попаляетъ терніе ересей; да истребляетъ слово твое ложное ученіе, какъ огнь пожираетъ

дубравы, и, какъ Давидъ, да побѣдишь и низложишь, вмѣсто Голіаѳа, сыновъ заблужденія". И дѣйствительно училище эдесское, основанное Ефремомъ, долгое время процвѣтало и послѣ его кончины, доставляя образованіе не только своей странѣ, но и христіанамъ Персіи и Арменіи. Эдесская школа закрыта была только при эдесскомъ епископѣ Кирѣ II-мъ, въ 488 году, и на мѣстѣ ея устроена церковь Пресвятой Богородицы (вѣроятно вслѣдствіе того, что въ эдесской школѣ предъ этимъ временемъ стало распространяться заблужденіе Несторія, отвергавшаго наименованіе Пресвятой Дѣвы Богородицею). Изъ позднѣйшихъ ученыхъ Эдессы замѣчателенъ Ѳеодоръ эдесскій, жившій во времена магометанскаго правителя Эдессы, благосклоннаго къ христіанамъ, Моавія, и расположившій этого государя возстановить въ Эдессѣ церкви, разрушенныя землетрясеніемъ въ половинѣ VII вѣка.

Въ окрестностяхъ Эдессы процвѣтала жизнь иноческая. Но въ Эдессѣ же въ IV вѣкѣ получило свое начало заблужденіе мессаліанъ или евхитовъ. Первое названіе этихъ еретиковъ сирское, второе—греческое; оба значатъ одно—молитвенники, такъ какъ всю сущность вѣры эти еретики полагали въ молитвѣ. Св. Епифаній свидѣтельствуетъ, что заблужденіе мессаліанъ получило начало въ Месопотаміи. По извлеченіямъ изъ дѣяній соборныхъ у Фотія, видно, что патріархъ антіохійскій Флавіанъ вызывалъ подозрѣваемыхъ въ мессаліанствѣ Адельфія, Евстафія и другихъ изъ озроенской области; а Ѳеодоритъ прямо пишетъ, что Адельфій былъ вызванъ изъ Эдессы. Пр. Нилъ также называетъ Адельфія эдесскимъ. Вѣроятно заблужденіе мессаліанъ было очень вредное, потому что константинопольскій соборъ въ 426 году постановилъ, что всѣхъ мессаліанъ, будутъ ли то епископы или клирики, слѣдуетъ низлагать и отлучать отъ церкви, доколѣ не раскаятся.

Изъ послѣдующихъ событій Эдессы особенно замѣчательно перенесеніе нерукотвореннаго образа Спаси-

теля изъ Эдессы въ Царь-градъ, бывшее при Константинѣ Багрянородномъ. Въ 612 году Эдесса взята персами, а вскорѣ потомъ магометанами.

б) Месопотамія. Римская провинція Месопотамія, лежавшая около Тигра, отдѣлена была отъ провинціи Озроены при императорѣ Троянѣ. Нѣкогда область эта носила имя 4-й Арменіи.

Амида. Главнымъ городомъ месопотамской провинціи назначенъ былъ Трояномъ городъ Амида. Но церковная самостоятельность этого города началась не ранѣе правленія императора Констанція, который въ 4 году своего правленія укрѣпилъ этотъ городъ крѣпкими стѣнами. Городъ Амида находился недалеко отъ Тигра, около отроговъ Тавра. Изъ святыхъ амидскихъ извѣстны: Фенгонъ и Евкарпій муч. около 310 г. (память ихъ явн. 23). Рядъ епископовъ амидскихъ начинается со времени Никейскаго собора. Изъ епископовъ этого города особенно замѣчательны: Акакій, жившій въ IV вѣкѣ и продавшій церковные сосуды для выкупа христіанъ, плѣненныхъ персами, и замѣчательный по учености епископъ VI вѣка Мара третій. Въ началѣ VI-го вѣка городъ Амида былъ взятъ персами и снова выкупленъ римлянами.—Впослѣдствіи до 1176 года въ Амидахъ была каѳедра яковитскихъ патріарховъ.

Низибія. Другимъ замѣчательнѣйшимъ городомъ месопотамской провинціи былъ городъ Низибія, лежавшій при рѣкѣ Мигронѣ подъ горою Магія. Это былъ укрѣпленнѣйшій городъ, (на что указываетъ самое имя его), подобно Эдессѣ построенный по преданію Нимвродомъ, бывшій нѣкогда резиденціею армянскихъ царей отъ Вагаршака до Ерванда. Македоняне, завоевавъ его, дали ему имя Антіохіи Мигдонской, не утвердившееся впрочемъ за городомъ. Проповѣдникомъ христіанской вѣры въ Низибіи былъ, по преданію, ап. Ѳаддей. Въ гоненіе Діоклитіана пострадала въ Низибіи преп. Февронія (память которой іюня 25). Но особенно прославилась низибійская церковь въ началѣ IV вѣка благодаря великимъ заслугамъ епископа ея, св. Іакова

низибійскаго, и ученика его, св. Ефрема Сирина.—Въ низибійской странѣ жизнь отшельническая рано стала извѣстна. Въ окрестныхъ горахъ, пещеры служили жилищемъ подвижникамъ, растенія и плоды, свободно произращаемыя землею, доставляли имъ пищу. Къ числу этихъ то подвижниковъ принадлежалъ св. Іаковъ, епископъ низибійскій, столько же извѣстный своими отшельническими подвигами и чудесами, сколько ревностью въ распространеніи и защищеніи православной вѣры. Будучи уже епископомъ, св. Іаковъ не разлучался съ жизнью подвижническою и среди многолюднаго города. Доказательствомъ его ревности къ распространенію христіанской вѣры можетъ служить то, что онъ нарочно отправлялся въ Персію для распространенія христіанства въ этой смежной съ Низибіею странѣ. —Однимъ изъ самыхъ ближайшихъ учениковъ св. Іакова и самымъ строгимъ исполнителемъ правилъ жизни пустыннической былъ св. Ефремъ Сиринъ. Онъ родился вѣроятно въ первыхъ годахъ IV в. въ самомъ городѣ Низибіи или въ окрестностяхъ его. Предки его, какъ онъ самъ свидѣтельствуетъ, были нищіе, питавшіеся милостынею; дѣды были земледѣльцы и жили достаточно; родители занимались тѣмъ же и состояли въ родствѣ съ городскими жителями. Зная болѣе всѣхъ высокія достоинства своего ученика, св. Іаковъ бралъ св. Ефрема съ собою на Никейскій соборъ; съ нимъ же вмѣстѣ онъ оказалъ великія услуги городу Низибіи во время нашествія на Низибію персидскаго царя Сапора II въ 337 году. Услышавъ о кончинѣ Константина Великаго и разсчитывая на слабость его преемниковъ, этотъ персидскій царь вздумалъ овладѣть пограничнымъ укрѣпленнымъ городомъ Низибіею и осаждалъ его въ теченіи двухъ мѣсяцевъ. Въ это время, когда жители Низибіи начинали уже терять надежду сохранить городъ, св. Іаковъ всѣхъ воодушевлялъ своими молитвами и своими распоряженіями. Спасеніе Низибіи въ это время приписывается въ древнихъ сказаніяхъ чуду, совершившемуся по молитвамъ св. Іакова

и св. Ефрема. „Св. Ефремъ, говорится въ этихъ сказаніяхъ, взявъ благословеніе у епископа, всходитъ на городскую стѣну и молитвами своими наводитъ на персидское войско множество насѣкомыхъ. Въ станѣ персидскомъ все приходитъ въ безпорядокъ. И люди и животныя не знали чѣмъ защищаться отъ возмутительнаго дѣйствія многочисленныхъ враговъ. Сапоръ принужденъ былъ немедленно снять осаду и безъ успѣха возвратиться въ свою землю". Черезъ годъ, въ 338 г. скончался св. Іаковъ, епископъ низибійскій; св. Ефремъ послѣ его кончины немедленно отправился въ Эдессу; а вскорѣ затѣмъ и Низибія подпала подъ власть персовъ. Это случилось тотчасъ послѣ смерти Юліана, который, какъ извѣстно, умеръ во время своего неудачнаго похода на Персію. По смерти его, преемникъ его долженъ былъ заключить невыгодный миръ съ Персіею и по этому мирному договору Низибія была уступлена имъ персидскому правительству. Изъ дальнѣйшей исторіи Низибіи замѣчательно только то, что въ 442 году пришедшіе изъ Эдессы учителя открыли здѣсь училище, которое было разсадникомъ несторіанства, и наставникъ училища, Варсума, былъ первымъ несторіанскимъ епископомъ Низибіи.

Кипрская церковь.

Изъ странъ, сосѣдственныхъ съ антіохійскимъ патріархатомъ, были просвѣщены христіанствомъ въ древнее время *о. Кипръ* и *Персія*.

Островъ Кипръ, находящійся въ сѣверовосточной части Средиземнаго моря, противъ Сиріи и Киликіи, былъ замѣчателенъ и по громадности своей и по плодородію. Онъ изобиловалъ виномъ, масломъ, хлѣбомъ, и былъ богатъ лѣсами и мѣдными и серебряными рудниками. Онъ былъ заселенъ переселенцами изъ Финикіи, а потомъ, послѣ разрушенія Трои, и греческими колонистами, распространившими въ Кипрѣ почитаніе

Венеры, главный храмъ которой, обладавшій громадными богатствами, былъ въ городѣ Паѳѣ, главномъ городѣ страны въ древнее время. Но не мало было на островѣ и іудейскихъ переселенцевъ, поселявшихся главнымъ образомъ въ городѣ Саламинѣ, находящемся на сѣверо-восточной оконечности острова.

Христіанская церковь основана была въ Кипрѣ весьма рано. По преданію, Лазарь, другъ Христовъ, былъ епископомъ въ одномъ изъ городовъ Кипра—*Китіумѣ*. Городъ этотъ вѣроятно находился на берегу моря. „Островъ Кипръ, пишетъ одинъ изъ современныхъ путешественниковъ, издали кажется большимъ и красивымъ: особенно привлекаетъ къ себѣ взоръ четыреугольная съ колоннами колокольня, стоящая, какъ увѣряютъ, надъ самымъ гробомъ друга Христова Лазаря". Апостолъ Варнава былъ урожденецъ Кипра. По сказанію Дѣяній апостольскихъ кипряне были въ Іерусалимѣ въ день пятидесятницы и слушали проповѣдь ап. Петра. Послѣ апостольскаго Іерусалимскаго собора, многіе христіане, избѣгая гоненій, переселились на о. Кипръ.—Жителями Кипра впервые христіанское благовѣстіе было распространено въ Антіохіи и Сиріи.—Въ Кипрѣ проповѣдовалъ нѣкоторое время ап. Павелъ, обративъ здѣсь ко Христу проконсула Сергія Павла. Это значитъ—апостолъ прошелъ съ проповѣдью чрезъ весь островъ, такъ какъ іудейскіе путники, обыкновенно, высаживались на о. Кипръ въ городѣ Саламинѣ, находящемся на восточной сторонѣ острова, а городъ *Паѳъ*, гдѣ жилъ Сергій Павелъ, находился на крайнемъ западномъ пунктѣ острова, ближе къ Риму. Можетъ быть, говоритъ одинъ писатель, этотъ проконсулъ Павелъ, былъ тотъ ученый житель Кипра Сергій Павелъ, на сочиненія котораго постоянно ссылается Плиній, описывая природу о. Кипра. Ап. Варнава, разлучившись съ ап. Павломъ, послѣдніе годы жизни провелъ на о. Кипрѣ, здѣсь потерпѣлъ мученическую кончину и былъ погребенъ.

Въ кипрской церкви было до 15 епископскихъ каѳедръ въ разныхъ городахъ острова. Въ виду апостольскаго происхожденія, кипрская церковь, несмотря на то, что о. Кипръ въ гражданскомъ отношеніи былъ причисленъ къ вѣдѣнію намѣстника Сиріи, всегда хранила свою автокефальность и независимость отъ антіохійскаго патріархата. Въ IV—VII вв. церковь кипрская сохраняла внутренній миръ, имѣла авторитетный голосъ въ дѣлахъ вселенской церкви и дала многимъ православнымъ убѣжище отъ еретиковъ. На никейскомъ соборѣ изъ Кипра были епископъ города *Тримиунта*, находившагося на Кипрѣ въ срединѣ острова, исповѣдникъ, славный смиреніемъ и чудесами св. Спиридонъ,—а также митрополитъ Кипра Геласій. Въ томъ же IV вѣкѣ охранялъ вѣру св. Епифаній, митрополитъ кипрскій, пользовавшійся высокимъ уваженіемъ. Въ его время, въ іюнѣ 370 года, прибылъ въ Антіохію аріанствующій императоръ Валентъ и осудилъ на изгнаніе Мелетія, тамошняго епископа. И другіе православные епископы востока также лишены были каѳедръ. Таковы—Пелагій, епископъ лаодикійской, Барсенъ едесскій. Но Епифаній кипрскій пользовался такимъ всеобщимъ уваженіемъ, что аріане не осмѣливались его тронуть. Митрополитъ Кипра Регинъ обличалъ Несторія на ефесскомъ соборѣ. — Антіохійскіе патріархи, правда, неоднократно пытались сдѣлать кипрскую церковь подвѣдомой своей власти. Первая попытка этого рода была предъ временемъ 3-го вселенскаго Ефесскаго собора. Но на седьмомъ засѣданіи этого собора кипрская церковь признана была автокефальною. Подобныя же притязанія объявлялъ занявшій во времена императора Зенона антіохійскую каѳедру монофизитъ Петръ Кнафей или Фуллонъ. Но, по изволенію Божію, въ это именно время были открыты въ Кипрѣ мощи ап. Варнавы, апостольское происхожденіе кипрской церкви было вполнѣ доказано и притязаніе Фуллона осталось безъ результатовъ. Архіепископы Кипра хранили свою высокую власть даже при случайномъ и насильственномъ

переселеніи въ чужую страну. Именно, въ VII вѣкѣ императоръ Юстиніанъ 2-й, находя положеніе Кипра небезопаснымъ отъ сарацинъ, переселилъ его жителей и епископовъ въ Геллеспонтъ, въ мѣстность, близь Кизика. На трулльскомъ соборѣ, въ 39 канонѣ, по поводу этого переселенія было постановлено, что и на новомъ мѣстѣ жительства архіепископъ Кипра долженъ сохранять всѣ права первенства, быть выше епископа кизическаго и посвящать епископовъ для всѣхъ окрестныхъ странъ. Но пребываніе кипрянъ въ Геллеспонтѣ было не продолжительно. Они возвратились въ отечество. Въ 648 году Кипръ взялъ Моавія, сынъ Абусофіана, и островъ такимъ образомъ подпалъ игу мусульманъ. Въ 969 году его снова взяли греки. А во время крестовыхъ походовъ здѣсь утвердились латиняне: латинскій архіепископъ избралъ себѣ резиденціею городъ *Левкусъ* или иначе Никосію. Въ это время относительно греческой церкви, управляемой прежде 15-ю епископами, было постановлено, что греческихъ епископовъ на островѣ должно быть не болѣе четырехъ.

Саламинъ-Констанція—митрополія и главный городъ о. Кипра — находился на сѣверо-восточной сторонѣ острова и имѣлъ прекрасную гавань. Здѣсь проповѣдовалъ и пострадалъ ап. Варнава. Здѣсь собственно былъ архіепископомъ св. Епифаній Кипрскій. Городъ былъ основанъ греками по разрушеніи Трои и долго носилъ имя Саламина. Но въ началѣ IV вѣкѣ онъ былъ разрушенъ землетрясеніемъ, возстановленъ императоромъ Констанціемъ и получилъ новое имя—„Констанція“, съ которымъ и извѣстенъ въ церковной исторіи. Констанція была митрополіею Кипра до VII вѣка. Въ VII вѣкѣ городъ былъ разрушенъ Сарацинами и митрополія была перенесена въ другой городъ о. Кипра —*въ Арсиною.*

Персидская церковь.

Персія непосредственно прилегала къ восточнымъ провинціямъ антіохійскаго патріархата: Евфратской и Месопотаміи. Подъ именемъ Персіи разумѣется громадная территорія, гдѣ были древнія царства: Ассирійское Вавилонское, Мидійское и Персидское. Послѣдняя монархія, поглотивъ предшествующія, образовалась при Кирѣ въ 536 году до Р. Х. Персы сохранили въ своей имперіи религію и нравы мидянъ, поклонялись огню и признавали два начала: творца всего добраго, подъ именемъ Ормузда, и виновника всякаго зла, подъ именемъ Аримана. Александръ Македонскій лѣтъ за 300 до Р. Х. завоевалъ Персію, но съ половины II вѣка до до Р. Х. по 226 годъ по Р. Х. Персіей владѣли парѳяне.—А съ половины III вѣка основали Персидскую монархію Сассаниды и она существовала болѣе 400 лѣтъ, до VII вѣка.

Въ древности въ этихъ областяхъ были знаменитые города: *Вавилонъ*, *Ниневія*, *Персеполь*, *Экбатана*.

Вавилонъ находился на Евфратѣ и былъ построенъ Немвродомъ. Это былъ самый обширный и богатѣйшій городъ древности, центръ торговли, складочное мѣсто для товаровъ. Стѣны его были выложены изъ кирпичей, такъ какъ въ странѣ не было строительнаго камня, и имѣли до 15 саженъ высоты.—Изъ строеній Вавилона были замѣчательны висящіе на террасахъ сады и въ особенности башня Бела, въ 85 саженъ высоты. На вершинѣ этой башни была обсерваторія, откуда халдеи производили астрономическія наблюденія въ продолженіе болѣе 19 вѣковъ, до взятія Вавилона Александромъ Великимъ. Онъ думалъ было сдѣлать Вавилонъ столицею своей имперіи, но скончался здѣсь въ 323 г. до Р. Х. А затѣмъ разлитія Евфрата и основаніе новыхъ городовъ Селевкіи и Ктезифона побудили жителей Вавилона оставить городъ.

Ниневія столица Ассиріи, находившаяся, по мнѣнію нѣкоторыхъ, тамъ, гдѣ нынѣ Моссулъ, также была

построена Немвродомъ, имѣла стѣны въ 15 саженъ высоты, на которыхъ было до 1500 башенъ, и настолько широкія, что по нимъ могли проѣзжать рядомъ три колесницы. Она разрушена была въ 795 г. до Р. Х.

Экбатана, столица Мидіи, была построена въ 708 г. до Р. Х. и была окружена семью разноцвѣтно окрашенными стѣнами. Персидскіе государи всегда пріѣзжали на лѣто въ Экбатану, потому что она пользовалась прохладною температурою.

Персеполь, при Араксѣ, былъ резиденціею первыхъ персидскихъ царей, а въ послѣдствіи столицею имперіи. Тамъ погребены почти всѣ персидскіе цари.

Но всѣ эти древніе города въ христіанскія времена лежали уже въ развалинахъ.—Значеніе получили вновь возникшіе въ тѣхъ же областяхъ города: Арбелла, Тагритъ, Суза, и особенно *Селевкія-Ктезифонъ*.

Селевкія, при Тигрѣ, была воздвигнута Селевкомъ Никаторомъ около 293 г. до Р. Х., съ тѣмъ намѣреніемъ, чтобы привести въ упадокъ Вавилонъ. Городъ этотъ былъ главнымъ городомъ восточныхъ областей имперіи Селевкидовъ, тогда какъ Антіохія Сирійская была главнымъ городомъ областей западныхъ. Но въ свою очередь и Селевкія запустѣла, когда парѳяне построили *Ктезифонъ*, что было не ранѣе, какъ за 200 лѣтъ до Р. Х. Ктезифонъ, основанный парѳянами, городъ, гдѣ жили ихъ цари по зимамъ, находится такъ близко къ Селевкіи, что нынѣ развалины этихъ двухъ городовъ носятъ одно имя, поставленное въ двойственномъ числѣ Ел-Модаинъ.—Ктезифонъ былъ взятъ четыре раза римлянами: въ 116, 163, 198 и 283 гг. по Р. Х. Отъ Селевкіи Ктезифона до ближайшаго города антіохійскаго патріархата Низибіи было 18 дней пути: отсюда можно заключать о громадномъ пространствѣ персидскихъ областей.—Христіанство въ персидскихъ областяхъ было распространено апостолами Варѳоломеемъ, Матѳеемъ и Ѳомой. Къ концу 2-го вѣка ученый христіанинъ едесскій Вардезанъ упоминаетъ о христіанскихъ общинахъ Парѳіи, Мидіи, Персіи и Бактріи,

Во второй половинѣ второго вѣка въ Персіи возникло манихейство, такъ какъ Манесъ былъ родомъ изъ Вавилона, ученіе его стояло въ связи съ персидскимъ дуализмомъ и въ 227 году онъ былъ казненъ персидскимъ царемъ. Въ половинѣ V вѣка церковь персидская терпѣла гоненіе отъ царя Сапора, воевавшаго съ римлянами, по подозрѣнію, что персидскіе христіане благопріятствуютъ римской имперіи, гдѣ христіанство сдѣлалось покровительствуемою религіею. Въ это время (съ 343 года) пострадало въ Персіи очень много христіанъ. Подобное же гоненіе было въ началѣ V вѣка. Въ 418 году епископъ города *Сузы* Авдій сжегъ языческое капище. Персидскій царь Издегердъ потребовалъ отъ него возобновленія капища и за отказъ предалъ его смерти, а затѣмъ казнилъ и другихъ христіанъ. Это гоненіе продолжалось 30 лѣтъ. Въ это время персидская церковь была еще въ единеніи съ греческою, и епископъ Ктезифона Маруѳа на соборѣ 415 года подтвердилъ правила никейскаго собора. Но въ пятомъ и шестомъ столѣтіяхъ Персію заняли несторіане и яковиты, преслѣдуемые въ грекоримской имперіи, и персидское правительство охотно ихъ принимало. Въ Ктезифонѣ основана была каѳедра несторіанскаго католикоса для персидской церкви. Въ Персіи было въ это время уже девять митрополій, изъ коихъ 4 были еще во времена никейскаго собора. Въ началѣ 7-го вѣка, въ правленіе персидскаго царя Хозроя, персы значительно расширили свои владѣнія: въ 610 году они взяли Едессу и Апамею и доходили до Антіохіи, въ 611 взяли Кессарію каппадокійскую, въ 612—Дамасскъ, а въ іюнѣ 614 г.—Іерусалимъ. — Но въ VII же вѣкѣ Персія была завоевана аравитянами и съ этого времени стала подвергаться постепенному опустошенію.

С. Терновскій.

ПАУЛЬСЕНЪ О КАНТѢ.

(КРИТИЧЕСКІЙ РАЗБОРЪ) *).

Въ противоположность Эрдману, Паульсенъ держится того взгляда, что „основной характеръ не только всей системы Канта, но даже и „*Критики чистаго разума*“ положительный. Кантъ хочетъ строить, а не разрушать, а если и разрушаетъ, то лишь для того, чтобы пріобрѣсти мѣсто для новой постройки. Строить онъ хочетъ слѣдующія зданія: 1) положительную теорію познанія, 2) положительную метафизику, именно идеалистическое міровоззрѣніе (стр. 112)“. Цѣль всѣхъ трудовъ Канта, по воззрѣнію нашего автора, въ *обоснованіи метафизики по новому методу*... при чемъ философъ подразумѣваетъ подъ метафизикой то, что всегда и всѣми разумѣлось, — ученіе о томъ, что лежитъ за предѣлами явленій, ученіе объ умопостигаемомъ мірѣ. Эту свою основную тенденцію Кантъ проводилъ отъ первыхъ сочиненій до послѣдней строки, написанной его рукой (срав. Паульсена стр. 261).

Паульсенъ очень обстоятельно развиваетъ эту свою мысль какъ на всемъ протяженіи своей книги, такъ и въ особой главѣ о метафизикѣ Канта. Онъ ярко подчеркиваетъ тѣ мѣста въ сочиненіяхъ знаменитаго философа и удачно анализируетъ тѣ выраженія (изъ обширной переписки Канта), въ которыхъ Кантъ разъясняетъ конечныя задачи своихъ изысканій. Для

---

*) См. Прав. Собес. 1900 г. ноябрь.

этой-же цѣли Паульсенъ привлекаетъ къ дѣлу и лекціи Канта по метафизикѣ и, какъ намъ кажется, первый удачно примѣняетъ этотъ матеріалъ для выясненія философскихъ воззрѣній Канта. Изслѣдователи системы Канта, встрѣчаясь съ ясными заявленіями его о метафизикѣ, какъ наукѣ, такъ сказать, неуничтожимой, обыкновенно останавливались на этомъ общемъ утвержденіи, не пытаясь глубже вникнуть во взгляды знаменитаго мыслителя по этому вопросу. Вѣроятно, это произошло оттого, что многіе изслѣдователи и не подозрѣвали о существованіи у Канта *положительныхъ* взглядовъ на метафизику. Слѣпые же противники ея, желая завербовать въ свой лагерь человѣка съ такимъ громаднымъ авторитетомъ, какой имѣетъ Кантъ, всѣ его уважительные отзывы о метафизикѣ объясняли остатками прежняго догматизма. Въ опроверженіе этого взгляда Паульсенъ весьма наглядно, и историческимъ и логическимъ путемъ, доказываетъ, что Кантовское міровоззрѣніе *по содержанію* отъ начала до конца было однимъ и тѣмъ-же, въ разныя-же эпохи его развитія; мѣнялся лишь *методъ* изслѣдованія. Это очень тонкое критическое наблюденіе позволяетъ ему привлечь къ построенію міровоззрѣнія Канта *рѣшительно всѣ* сочиненія Канта, а это въ свою очередь позволяетъ Паульсену при помощи тѣхъ произведеній, гдѣ метафизическая точка зрѣнія выражена полнѣе и яснѣе, истолковать и отыскать метафизическія элементы и тенденціи, завитыя въ критическихъ положеніяхъ.

Согласно общему научному направленію труда, изложеніе метафизическихъ воззрѣній Канта у Паульсена сопровождается дѣльными объясненіями, позволяющими читателю оріентироваться въ громадномъ и запутанномъ матеріалѣ. Мы не будемъ передавать этого изложенія системы метафизики Канта, отсылая читателя къ самой книгѣ Паульсена. Мы лишь прослѣдимъ данное въ книгѣ нашего автора обоснованіе, такъ сказать предпосылки, этого изложенія, его разъясненія, почему онъ цѣль всѣхъ трудовъ Канта видитъ въ

обоснованіи научно-состоятельной метафизики по новому методу (стр. 261)? Приступая къ изложенію метафизики Канта, нашъ авторъ дѣлаетъ весьма важное замѣчаніе, разъясняющее, почему многіе изслѣдователи не признавали въ Кантѣ метафизика. Въ философскихъ воззрѣніяхъ знаменитаго мыслителя, говоритъ Паульсенъ, необходимо различать два теченія — гносеологическое и метафизическое. Какъ гносеологъ, Кантъ проповѣдывалъ критическій феноменализмъ (этотъ-то моментъ, скажемъ отъ себя, и былъ признанъ подлиннымъ и полнымъ выраженіемъ философскихъ убѣжденій Канта), какъ метафизикъ—объективный идеализмъ. Какъ гносеологъ Кантъ утверждалъ о вещи въ себѣ, что она есть неопредѣленный x, простое пограничное понятіе. „Трансцендентальный объектъ, который можетъ быть основаніемъ явленія, называемаго матеріей, есть для насъ нѣчто такое, чего мы не поняли бы даже и въ томъ случаѣ, если бы намъ кто-нибудь сказалъ, что это такое“ — такъ говоритъ Кантъ - гносеологъ. Кантъ-метафизикъ по тому-же вопросу даетъ уже иное рѣшеніе. Въ своихъ замѣткахъ (Reflexionen) онъ говоритъ слѣдующее: „Въ мірѣ разсудка субстратомъ служитъ интеллектъ; дѣйствіе и причина есть свобода; общеніе—блаженство, основанное на свободѣ; первичное существо—интеллектъ, обладающій идеями; форма —нравственность; связь—цѣли. Этотъ міръ разсудка уже теперь лежитъ въ основѣ чувственнаго міра и есть истинная самостоятельно существующая дѣйствительность“. „Умопостигаемый міръ, какъ предметъ интуиціи, есть лишь неопредѣленная идея, но какъ предметъ практическаго отношенія нашего интеллекта къ интеллектамъ міра вообще и къ Богу, какъ практическому первосуществу, онъ есть истинное понятіе и опредѣленная идея: царство Божіе“. Тогда какъ огромное большинство изслѣдователей, ставившихъ себѣ принципіальный вопросъ о существѣ Кантовой философіи, а не излагавшихъ ее механически по тремъ Критикамъ, опираясь на подобныя гносеологическія поло-

женія знаменитаго мыслителя, не принимали во вниманіе его метафизическихъ утвержденій и на этомъ основаніи провозглашали Канта отрицателемъ метафизики, Паульсенъ изъ этого двойного ряда данныхъ дѣлаетъ только тотъ строго логическій выводъ, что гносеологическіе и метафизическіе элементы у философа остались несогласованными. Но изъ этого факта несогласованности, по справедливому сужденію нашего автора, еще нельзя сдѣлать вывода, что метафизическая тенденція *не была* главнымъ нервомъ философствованія Канта. Держась метода соглашенія по отношенію къ разнымъ мѣстамъ и разнымъ сочиненіямъ Канта, Паульсенъ далъ стройный очеркъ метафизики знаменитаго философа, изъ котораго по праву сдѣлалъ тотъ выводъ, что у Канта есть настоящая трансцендентная метафизика, которой онъ твердо держится какъ разумнаго міровоззрѣнія, очевидно потому, что метафизика и составляла главный предметъ и цѣль его изысканій. Жестокая критика *старой* метафизики была предпринята Кантомъ не съ цѣлью уничтоженія этого рода знанія, а съ единственнымъ намѣреніемъ его реформированія. Кантъ былъ несогласенъ не съ *предметнымъ* содержаніемъ старой метафизики, а лишь съ формой его обоснованія. А потому отрицаніе доказательной силы утвержденій старой матефизики вытекало не изъ недовѣрія къ ихъ объективной истинности, равно какъ и *новое* утвержденіе ихъ объективной истины объясняется не простымъ желаніемъ Канта какъ нибудь сохранить дорогія для вѣры истины, а глубокимъ убѣжденіемъ въ ложности почвы, на которой держались доказательства старой метафизики и такимъ же убѣжденіемъ въ истинности и плодотворности новаго способа обоснованія. Здѣсь не содержаніе, не объектъ доказательства заставлялъ искать его форму, а былъ вполнѣ естественный переходъ отъ несовершенныхъ обоснованій къ болѣе,—на взглядъ автора,—совершеннымъ.

Коренная ошибка старой метафизики, по Канту, состояла въ утвержденіи, что все содержаніе ея можетъ быть познаніемъ, доказаннымъ a priori, тогда какъ такимъ познаніемъ можетъ быть только математическая физика, имѣющая своимъ предметомъ явленія и ихъ необходимыя отношенія въ пространствѣ и времени. Но если остальное содержаніе старой метафизики и недоказуемо a priori, то отсюда, по Канту, ни мало не слѣдуетъ, что предметы, о которыхъ она трактуетъ, не имѣютъ реальнаго бытія, что не возможна и не нужна наука метафизики: разумъ, какъ высшая способность человѣческаго сознанія, оперирующая безъ вмѣшательства чувственности, съ необходимостью выводитъ насъ за предѣлы міра явленій, въ умопостигаемый міръ идей, обладающихъ бытіемъ, связанныхъ логически-телелогическими связями и интуитивно присутствующихъ въ божественномъ разумѣ. Даже въ мірѣ явленій этотъ идеальный міръ просвѣчиваетъ кое-гдѣ, но въ нравственномъ мірѣ мы постигаемъ его въ его полной дѣйствительности (стр. 255—56).

Рано убѣдившись въ несостоятельности прежней метафизики, Кантъ не сразу нашелъ подлинныя основы истиннаго, на его взглядъ, метафизическаго знанія. Паульсенъ различаетъ три періода въ его попыткахъ установить истинное міровоззрѣніе. Въ первомъ періодѣ Кантъ, выходя изъ критики того положенія старой метафизики, будто все содержаніе ея можетъ и должно быть обосновано *единственно* путемъ телелогическаго объясненія *природы* [1]), справедливо находилъ, что естествознаніе необходимо имманентно, что оно (само по себѣ, безъ другихъ предположеній) никогда не выводитъ за предѣлы физическихъ причинъ, въ міръ сверхъ-физическихъ идеальныхъ дѣятелей. Но знаменитый мыслитель, какъ истинный другъ метафизики, не остановился на этомъ чисто отрицательномъ сооб-

[1]) Объ этомъ см. мою статью въ Протоколахъ Казанской академіи за 1896 г.

раженіи. Сейчасъ-же, взамѣнъ непригоднаго, по его мнѣнію, обоснованія, онъ ищетъ другую, болѣе дѣйствительную аргументацію. Философъ обращается къ умозрѣнію и находитъ, что доказуемымъ въ вопросѣ о бытіи Бога является положеніе о Немъ, какъ логически необходимомъ условіи бытія физическаго міра.

Въ своей докторской диссертаціи Кантъ измѣняетъ эту точку зрѣнія и утверждаетъ, что только въ формахъ чувственности нельзя постигнуть *бытіе* сверхчувственныхъ дѣятелей, посредствомъ же чистыхъ разсудочныхъ понятій, посредствомъ чистаго логическаго мышленія можно дойдти до апріорнаго познанія умопостигаемаго (сверхчувственнаго) міра (хотя-бы и въ формѣ *символическихъ* понятій).

Въ третьей и послѣдней фазѣ обоснованія метафизики отъ предыдущей фазы остается только то утвержденіе, что разсудокъ своей апріорной дѣятельностью создаетъ метафизику, на не метафизику „дѣйствительной дѣйствительности“, а метафизику явленій чувственнаго міра, чистое (въ отличіе отъ эмпирическаго) естествознаніе. Разсудокъ не приводитъ насъ въ страну настоящей (сверхчувственной) дѣйствительности. Его понятія служатъ формами, построяющими лишь міръ явленій. Но и здѣсь Кантъ не выбрасываетъ за бортъ объектовъ метафизики, а, напротивъ, старается о лучшемъ ихъ обоснованіи. Это обоснованіе онъ ведетъ двумя путями. Теоретическій разумъ своимъ постояннымъ стремленіемъ къ безусловному указываетъ намъ на существованіе иного высшаго міра. И человѣкъ знаетъ, что это не какой-либо болѣзненный мистицизмъ, а коренное требованіе его духа, неустранимая идея высшей сферы его самосознанія—*разума*, который влечетъ человѣка къ идеальному міру. Онъ дѣлаетъ это двумя путями. Во первыхъ въ формѣ теоретическаго разума онъ выводитъ насъ за предѣлы обусловленнаго и относительнаго, благодаря присущему ему стремленію къ безусловному. Въ нѣкоторой мѣрѣ это стремленіе можетъ быть обосновано, осмыслено и

данными разсудочнаго сознанія. Такъ, напримѣръ, природа, т. е. пространственно и временно представляемая дѣйствительность, не есть очевидно, абсолютно-самобытное бытіе. Ея немыслимость ни въ формѣ конечнаго, ни въ формѣ безконечнаго показываетъ, что въ абсолютномъ разсудкѣ она не можетъ быть возможной и дѣйствительной. Человѣческій духъ, поэтому, успокаивается на томъ представленіи о подлинной дѣйствительности, объ истинномъ бытіи, въ которомъ она понимается какъ реальный міръ идей, какъ покоящаяся въ себѣ система сущностей, связанныхъ въ единство внутренними телелогическими отношеніями. Тоже разсудочное сознаніе даетъ и другое косвенное доказательство въ пользу истинности идей разума о дѣйствительномъ существованіи объектовъ метафизическаго знанія. Бытіе организмовъ не можетъ быть сполна объяснено изъ природы механическихъ причинъ, каковое объясненіе только и можетъ дать разсудокъ, но которымъ онъ самъ же не удовлетворяется. Слѣдовательно, подлинная природа организмовъ, ихъ истинная сущность, очевидно, есть сверхъчувственное бытіе, сверхъопытная реальность.

Къ признанію сверхчувственно міра ведетъ, во вторыхъ, практическій разумъ. Своей *безусловной* заповѣдью осуществлять идеи въ *условномъ* мірѣ онъ показываетъ, что въ основѣ человѣческой природы лежитъ идеальный міръ. Если-бы было иначе, то стало-бы совершенно непонятнымъ, *какъ* человѣкъ можетъ руководиться такими принципами дѣятельности, которымъ нѣтъ оправданія въ чувственномъ мірѣ.

Такое убѣжденіе въ реальности объектовъ идеальнаго міра, конечно, только предположеніе, хотя и необходимое. Но цѣнность и познавательная достовѣрность *такихъ* предположеній ничуть не меньше показаній, основанныхъ на чувственномъ познаніи. Сильное подчеркиваніе Кантомъ разницы между идеальнымъ и чувственнымъ познаніемъ, подчеркиваніе имѣющее цѣлію отнюдь не пониженіе перваго, а исключительно

опредѣленіе его истиннаго характера, однако, было понято въ первомъ, а не во второмъ смыслѣ. Почему-то не было обращено вниманія на обстоятельныя разъясненія Канта по этому вопросу. По смыслу этихъ разъясненій, то обстоятельство, что объекты метафизическаго знанія не могутъ быть даны въ чувственной интуиціи, нисколько не указываетъ на недостовѣрность ихъ дѣйствительности. *Чувственная* интуиція нужна только для разсудочныхъ понятій, которымъ она даетъ матеріалъ. Но человѣкъ въ своемъ существѣ не есть вѣдь чувственный индивидуумъ, а идеальная личность, принадлежащая къ умопостигаемому міру. Въ силу этого обстоятельства для него должны быть болѣе цѣнны положенія, основанныя на идеяхъ разума, чѣмъ на разсудочныхъ понятіяхъ опыта. Помимо этого, нравственная природа человѣка, протестуя противъ уступчивости низшимъ влеченіямъ чувственности, тѣмъ самымъ показываетъ, въ чемъ лежитъ, такъ сказать, ядро человѣческаго духа.

Такъ аргументируетъ Паульсенъ свою мысль о метафизическомъ характерѣ Кантовой философіи. Онъ, конечно, знаетъ, что знаменитый мыслитель не обработалъ метафизики, какъ хотѣлъ, за исключеніемъ небольшаго сочиненія „метафизеческихъ начальныхъ основаній естествознанія“, но онъ прекрасно подмѣтилъ, что *цѣль* всѣхъ его изслѣдованій состояла въ построеніи метафизики, и никто такъ настойчиво и опредѣленно не выразилъ этой мысли. Для большинства изслѣдователей эта положительная работа Кантовой мысли была закрыта ея отрицательной стороной. Такъ, напримѣръ, указанная выше первая попытка знаменитаго мыслителя обосновать метафизику обыкновенно понимается какъ радикальное отрицаніе ея, какъ безпощадная критика метафизики *вообще*. Во имя чего была предпринята эта критика, обыкновенно замалчивается. Второй положительный моментъ этой попытки не признается опытомъ положительнаго обоснованія метафизическихъ истинъ. Такъ какъ диссертація Канта

на званіе ординарнаго профессора обыкновенно идейно не анализируется, а лишь библіографически описывается, то и вторая попытка обоснованія метафизики проходитъ незамѣтной. Заслуга Паульсена между прочимъ состоитъ въ томъ, что онъ, давъ превосходный идейный анализъ (стр. 86—91) этого сочиненія и показавъ его связь съ „Критикой чистаго разума“, съ одной стороны установилъ фактъ непрерывности метафизическихъ убѣжденій Канта, а съ другой по связи „Критики“ съ диссертаціей, указалъ и наличность тѣхъ же воззрѣній и въ критическій періодъ развитія Канта.

Но ни одинъ моментъ въ философской дѣятельности Канта такъ ложно не истолковывается (по вопросу объ отношеніи его къ метафизикѣ), какъ моментъ критическій. Изслѣдователи, увлеченные яркостью и силою полемическаго элемента „Критики чистаго разума“, просмотрѣли и ея положительныя тенденціи, и ея смыслъ въ общей системѣ философскихъ воззрѣній Канта. Противники метафизики въ двухъ остальныхъ „Критикахъ“, гдѣ положительныя метафизическія идеи перевѣшиваютъ критическій элементъ, усматривали признаки упадка мыслительной силы знаменитаго философа. Въ нихъ видѣли роковое, непримиримое противорѣчіе его прежнимъ взглядамъ. Блестящая *острота* Гейне, въ каррикатурной формѣ представляющая мнимый разладъ между „Критикой чистаго разума“ и „Критикой практическаго разума“, была часто цринимаема за труизмъ, а не за злую остроту. Людьми, не отвергающими значенія метафизики, обоснованіе метафизической проблеммы, данное критическимъ Кантомъ, вообще признается несостоятельнымъ. Кантъ, почти по общему сужденію, отказался отъ построенія метафизики какъ раціональнаго знанія. Вѣдь міровоззрѣніе Канта достигаетъ своего завершенія не путемъ теоретическаго, а путемъ практическаго разума, въ чистой практической *вѣрѣ* его. Вѣдь въ предисловіи ко второму изданію „Критики“ самъ философъ говоритъ: „Я долженъ былъ уничтожить (мнимое) знаніе,

чтобы дать мѣсто (разумной) вѣрѣ". Слѣдовательно-де никакой метафизики Кантъ обосновать не съумѣлъ, а исключительно лишь *по практическимъ* требованіямъ человѣческаго сознанія, нераціонально, допустилъ бытіе высшихъ объектовъ метафизическаго вѣденія.

Настоящія соображенія, высказанныя между прочимъ однимъ изъ русскихъ рецензентовъ книги Паульсена,—мы передаемъ ихъ не буквально,—покоятся на чистомъ недоразумѣніи. Вѣдь нельзя останавливаться на отдѣльныхъ фразахъ въ цѣляхъ опредѣленія самыхъ общихъ идей извѣстнаго автора. Нужно обращать вниманіе на цѣлый строй сочиненія и по возможности не спѣшить искать у столь крупныхъ мыслителей, какъ Кантъ, противорѣчія и... нелѣпостей. Терминологія Канта довольно растяжима и напрасно мы стали бы истолковывать его мысли, придерживаясь собственной терминологіи. Изъ общаго хода аргументаціи творца критической философіи видно, что онъ терминъ „знаніе" употреблялъ въ тѣсномъ смыслѣ *знанія*, покоющагося на чувственной интуиціи. Къ такому пониманію этого термина его вынуждало и обычное, некритическое, словоупотребленіе (такъ какъ большинство нашихъ знаній *дѣйствительно* основывается на чувственной интуиціи) и его полемика съ догматической метафизикой. Старая метафизика хотѣла сверхъопытнымъ объектамъ дать такое же обоснованіе, какъ и объектамъ чувственнаго опыта, т. е. довести свои доказательства до степени очевидной, непререкаемой наглядности. Кантъ отрицалъ такую возможность и не въ разсудочныхъ понятіяхъ, вращающихся въ предѣлахъ возможнаго опыта, искалъ обоснованія сверхъопытныхъ истинъ. Примѣняясь къ обычному пониманію термина „знаніе" и противопоставляя прежней формѣ (мнимаго, по его мнѣнію) познаванія сверхъчувственныхъ объектовъ свою, новую, онъ называлъ ее *вѣрою*, имѣя въ виду, что въ этой формѣ объекты чувственно не представляются, а, какъ и въ актахъ вѣры, своеобразно чувствуются, предполагаются. Мнѣ

кажется, что на основаніи разъясненій самого Канта можно опредѣлить психологическую природу и логическую цѣнность этихъ предположеній. Называя идеи практическаго и теоретическаго разума о предметахъ сверхъопытныхъ „предположеніями“, мы опредѣляемъ ихъ лишь отрицательно, по сравненію съ понятіями, основанными на показаніяхъ чувственнаго опыта. Послѣднія понятія могутъ быть въ концѣ всего сведены съ высоты своего отвлеченія на опредѣленный опытный фактъ и въ этомъ своемъ видѣ *наглядно* сознаны. Идеи разума недоступны такому сведенію, поэтому, отчасти они менѣе принудительны для нашей мысли, оперирующей по большей части надъ объектами чувственными и принадлежащей дѣятелю, живущему болѣе чувственными, чѣмъ духовными интересами. Въ этомъ смыслѣ ихъ можно назвать „предположеніями“, какъ менѣе принудительными для эмпирическаго сознанія человѣка сужденіями, чѣмъ сужденія о предметахъ чувственнаго опыта. Но съ бо́льшимъ развитіемъ человѣческаго самосознанія, съ большимъ углубленіемъ человѣка въ свою духовную природу факты идеальнаго сознанія должны болѣе и болѣе проясняться для мысли, бытіе сверхъопытныхъ объектовъ должно становиться очевиднѣе и съ отрѣшеніемъ человѣка отъ физической дѣйствительности, при чисто внутренной жизни интересами только духа, должны получить очевидную наглядность. Такъ какъ полное откровеніе духовной жизни наступитъ тамъ, за гробомъ, то Паульсенъ совершенно точно передаетъ мысль Канта, заключая изложеніе метафизики знаменитаго мыслителя словами: „Метафизика достигнетъ полной истины послѣ великой метаморфозы, въ вѣчной жизни (стр. 264)“. Но и въ настоящихъ условіяхъ человѣческаго знанія наши идеи о сверхъопытномъ духовномъ бытіи не суть простыя предположенія *отвлеченной* мысли, пробныя ея гипотезы, а основанныя на непосредственномъ созерцаніи дѣйствительныхъ идеальныхъ свойствъ нашей природы, такъ сказать, предчувствія. И только потому,

что нашему зе́мному разсудку не достаетъ соотвѣтствующей природѣ сверхъопытныхъ объектовъ интуиціи, и только потому, что мы не всѣ одинаково и прилежно работаемъ надъ усовершеніемъ своей богоподобной, идеальной духовной природы и такимъ образомъ не создаемъ въ себѣ возможное предначатіе этой интуиціи, а требуемъ отъ идей о сверхчувственныхъ объектахъ наглядности *чувственной* интуиціи съ ея свойствомъ одинаковымъ и всеобщимъ образомъ отражать объекты чувственнаго міра, — только потому не для всѣхъ идеи разума кажутся ясными и бытіе объектовъ этихъ идей достовѣрнымъ.

Такимъ образомъ, если глубже вникнуть въ мысль Канта, какъ это дѣлаетъ Паульсенъ, то окажется, что знаменитый мыслитель выражалъ въ своихъ метафизическихъ идеяхъ не простое безотчетное вѣрованіе, а вполнѣ *раціональное* воззрѣніе, установленное *согласно природѣ подлежащихъ обоснованію истинъ*. Можно отвергать достоинство такого обоснованія, если критеріемъ достовѣрности поставлять данность истины въ чувственной интуиціи, но Кантъ отвергалъ значеніе этого критерія для *истинъ разума*. Съ его точки зрѣнія не то только дѣйствительность, что составляетъ предметъ чувственной интуиціи, имѣетъ эмпирическую реальность, но и то, что имѣетъ реальность умопостигаемую. Вѣрна или невѣрна эта *положительная* мысль Канта, можно или нельзя дѣлать изъ нея выводы, которые уничтожаютъ новый способъ обоснованія метафизики,—это уже другой вопросъ, но это *была мысль Канта* и въ ней *онъ* видѣлъ новое *обоснованіе* метафизики. Это только и говоритъ Паульсенъ, и уже не его вина, если рецензенты, не будучи согласны съ *Кантомъ*, говорятъ, что историкъ не имѣлъ права приписывать ему метафизическихъ тенденцій.

Свои утвержденія о Кантѣ, какъ творцѣ метафизики по новому методу, Паульсенъ высказываетъ не голословно, и не по непосредственному впечатлѣнію, полученному изъ бѣглаго прочтенія Кантовскихъ сочи-

неній, а подходитъ къ утвержденію своей мысли путемъ строго методическимъ.

Для точнаго опредѣленія смысла Кантовой философіи онъ предлагаетъ путь непредубѣжденнаго филологическаго изложенія дѣйствительной цѣли критической философіи. Разные изслѣдователи различнымъ образомъ опредѣляли основное понятіе и, соотвѣтственно этому, различно характеризовали сущность и задачу Кантовой философіи. Такихъ опредѣленій можно насчитать 5. 1) Философія Канта есть гносеологическій идеализмъ (феноменализмъ), 2) философія Канта—формальный раціонализмъ, 3) суть философіи Канта въ критическомъ опредѣленіи границъ познанія, 4) Кантъ, — вопреки атеистическому матеріализму, принимающему тѣлесный міръ за абсолютную дѣйствительность, указывалъ таковую въ умопостигаемой сущности; 5) Кантъ, имѣя въ виду доктринерскій интеллектуализмъ, признающій истинно-дѣйствительнымъ лишь то, что можетъ доказать и конструктировать разсудокъ, утверждалъ, что міровоззрѣніе достигаетъ своего завершенія не путемъ теоретическаго, а путемъ практическаго разума.

Большинство изслѣдователей собственно первыя три понятія считаютъ характерными для философіи Канта, такъ какъ они высказываются въ критической части его философіи. Исходя изъ разнообразнаго ихъ сочетанія и отводя центральное мѣсто одному изъ нихъ, они и построяютъ идею объ общемъ смыслѣ этой философіи. Послѣднія же два понятія или совершенно игнорируются, или механически, безъ должнаго освѣщенія, привязываются къ созданной концепціи, какъ второстепенныя положенія, которыя только потому и нельзя обойдти, что онѣ *есть* въ сочиненіяхъ Канта. Поэтому въ литературѣ, въ качествѣ строго систематически проведныхъ воззрѣній, существуетъ только три направленія.

По первому изъ нихъ суть философіи Канта состояла въ утвержденіи, что предметы нашего познанія явленія, а не вещи въ себѣ — главная роль здѣсь

приписывается идеалистическому или феноменалистическому элементу. Отсюда полагаютъ, что тезисомъ Кантовой философіи служило положеніе: наше сознаніе никогда не можетъ проникнуть въ область самой дѣйствительности, Здѣсь раціоналистическій элементъ въ философіи Канта или совсѣмъ опускается изъ вида, или же принимается за доказательство положенія (абсолютно-идеалистическаго): „мы не можемъ — познавать вещей въ себѣ: субъективныя формы мышленія—пространство, время и категоріи не допускаютъ насъ до вещей въ себѣ“.

Изслѣдователи втораго ноправленія видятъ центръ тяжести Кантовой философіи въ рѣшеніи вопроса о границахъ нашего познанія. Главнымъ утвержденіемъ „Критики“, по ихъ мнѣнію, было: „только опытное познаніе возможно, метафизика не возможна“. Такъ, по Эрдману, *главная цѣль* „Критики“ состоитъ въ въ обоснованіи той мысли, что объективное значеніе категорій не выходитъ за границы возможнаго опыта.

Третья точка зрѣнія на философію Канта та, по которой она есть формальный раціонализмъ, т. е. утвержденіе (вопреки сенсуалистическому эмпиризму, допускающему, лишь опытное познаніе, какъ простое суммированіе воспріятій), что существуетъ апріорное познаніе, познаніе предметовъ путемъ чистаго разума, каковое познаніе и есть познаніе въ собственномъ смыслѣ. Это та точка зрѣнія, которой держится и Паульсенъ, но только съ тѣмъ различіемъ отъ другихъ изслѣдователей, ее принимающихъ, что онъ считаетъ раціонализмъ Канта лишь одной стороной его философіи, подготовительной ступенью къ положительному метафизическому утвержденію. Два первыхъ направленія въ истолкованіи Кантовой философіи онъ опровергаетъ именно потому, что они характеризуютъ ее, какъ гносеологическую доктрину, игнорируя ее метафизическія утвержденія, въ качествѣ существеннаго момента всей суммы воззрѣній знаменитаго философа.

Защитники двухъ указанныхъ воззрѣній, конечно, могутъ привести въ свою пользу сколько угодно цитатъ изъ всѣхъ сочиненій Канта, и всетаки Паульсенъ правъ, считая ихъ односторонними. Дѣло въ томъ, что изслѣдователи всегда приступали къ Канту съ одной общей предвзятой мыслію, что Кантъ стремился къ разрушенію старой философіи, — и вотъ, смотря по тому, что, по ихъ мнѣнію, особенно было необходимо разрушить изъ этихъ результатовъ, то и выставляется цѣлью философскихъ изслѣдованій Канта. Во имя же какихъ положительныхъ идей предпринималось это разрушеніе, изслѣдователи умалчиваютъ. Твердо убѣжденные именно въ полемическомъ характерѣ Кантовскихъ воззрѣній, они, встрѣчая въ его произведеніяхъ иныя идеи, иныя тенденціи, которыя не гармонировали съ отысканными или тенденціями, не сумѣли связать ихъ воедино, а потому то игнорировали, считая ихъ неважными, второстепенными, то объявляли уклоненіемъ философа съ пути строго научныхъ убѣжденій въ дебри ненаучныхъ домысловъ (таковы, напр., идеи Канта о вещахъ въ себѣ, какъ умопостигаемыхъ монадахъ, заключенныхъ въ единствѣ всереальнѣйшаго существа). Детальное изученіе Кантовой философіи и вѣрно избранный методъ изслѣдованія—методъ соглашенія кажущихся разногласій, — поставили предъ сознаніемъ Паульсена вопросъ: въ чемъ-же состоятъ положительныя тенденціи философа, дали возможность не пропустить этихъ тенденцій, признать ихъ не случайными уклоненіями, а такими-же важными элементами въ цѣломъ міровоззрѣніи Канта, какъ указывавшіяся прежде полемическія идеи. Это убѣжденіе въ важности положительныхъ метафизическихъ идей для философіи Канта въ *ея цѣломъ* еще болѣе подкрѣпляло вынесенную изъ детальнаго изученія мысль о главномъ понятіи полемической части философской системы знаменитаго мыслителя. Если цѣль философскихъ изслѣдованій Канта состояла въ томъ, чтобы дать положительную метафизику, то становилось оче-

видным, что именно то понятіе должно считать основным и характернымъ для его отрицательныхъ воззрѣній, которое можно связать съ положительными идеями, какъ подготовительное къ этимъ послѣднимъ и расчищающее путь для нихъ, какъ конечной цѣли философскаго изысканія. Такъ какъ въ сочиненіяхъ Канта переплетаются цѣлыя ряды разнообразныхъ мыслей, и такъ какъ нѣтъ рѣшительно никакого основанія считать каждый изъ этихъ рядовъ за различныя рѣшенія одного и того же вопроса, за изложеніе цѣльной философской доктрины, то, очевидно, изслѣдователь Кантовской философіи долженъ построить такую концепцію, въ которой эти ряды органически бы связывались между собою, одинъ рядъ предполагалъ и обусловливалъ другой. Паульсенъ даетъ такую концепцію въ слѣдующемъ положеніи: „Главной цѣлью критической философіи служитъ обоснованіе всеобщаго и необходимаго научнаго познанія, въ особенности въ области математическаго естествознанія. Сюда присоединяется также и вторая,—съ абсолютной точки зрѣнія, — болѣе важная цѣль, — обоснованіе возможности метафизическаго идеализма въ міровоззрѣніи. Феноменализмъ служитъ при этомъ основаніемъ доказательства обоихъ указанныхъ положеній, а критическое опредѣленіе границъ познанія оказывается необходимымъ слѣдствіемъ ихъ: научное познаніе простирается лишь настолько, насколько мы создаемъ вещи, но создавать мы можемъ, конечно, только явленія, а не вещи въ себѣ. Итакъ, субъективныя формы интуиціи и мышленія не только не препятствуютъ объективному познанію, но даже являются условіемъ возможности его (стр. 110—111)“.

Эту указанную формулу должно признать по существу правильной уже по одному тому, что въ ней указываются всѣ теченія Кантовской мысли, какъ органическія части единаго цѣлаго. Центральное мѣсто, отводимое въ ней положительнымъ метафизическимъ идеямъ, оправдывается тѣмъ простымъ соображеніемъ, что всѣ

другія понятія, которыя обыкновенно указываются въ качествѣ основныхъ для Канта, по самому существу не могутъ быть „главной“ цѣлью философскихъ изысканій (вслѣдствіе ихъ служебнаго характера). Такъ, напр., вопросъ о границахъ познанія несомнѣнно не могъ быть самодовлѣющей цѣлью для Кантовскихъ изысканій: въ послѣднемъ смыслѣ онъ можетъ ставиться въ методологіи опытнаго научнаго знанія, но никакъ не въ философіи. Въ этой послѣдней онъ можетъ трактоваться лишь какъ средство защиты для области познанія, подвергающейся опасности. „Кто не хочетъ съ этимъ согласиться, тотъ“ замѣчаетъ Паульсенъ „долженъ допустить утвержденіе, что для архитектора, разрушающаго старое зданіе (догматическую метафизику) и возводящаго на мѣстѣ его два новыхъ (чистое естествознаніе и область „практической вѣры разума“) разрушеніе стараго зданія составляетъ главную цѣль (стр. 114)“.

Установивъ то общее положеніе, что цѣлью Кантовыхъ изысканій было обоснованіе метафизики по новому методу, за каковымъ обоснованіемъ должно было послѣдовать и само́е построеніе этой науки, Паульсенъ естественно и въ „Критикѣ чистаго разума“, этой мнимой разрушительницѣ метафизики, прочиталъ то, чего не могли прочитать другіе изслѣдователи. „Эстетика и аналитика“, говоритъ онъ, „въ цѣломъ построены какъ доказательства *положительнаго* утвержденія, что существуетъ раціональное познаніе предметовъ какъ явленій, а не какъ доказательство *отрицательнаго* утвержденія, что невозможно никакое такое познаніе за предѣлами возможнаго опыта“. Діалектика, хотя и направляется къ разрушенію основъ старой метафизики, но ея содержаніе не исчерпывается этимъ отрицательнымъ моментомъ. Во первыхъ, вѣдь всетаки и въ ней есть уже опроверженіе скептически-матеріалистическаго пониманія дѣйствительности. Во вторыхъ, уже и въ ней намѣчается дѣйствительная мысль автора о трактуемыхъ въ этой части предметахъ. Религіозная вѣра, гово-

рится здѣсь, имѣетъ другой, болѣе надежный, чѣмъ умозрѣніе, фундаментъ: это неоспоримые факты нравственнаго сознанія. Сознаніе долга, назначенія и цѣнности духовно-нравственныхъ благъ составляетъ выраженіе внутренней сущности самого человѣка; поэтому оно не можетъ быть опровергнуто скептическими доводами. Если, теперь, въ діалектикѣ, самой радикальной части „Критики", Кантъ указывалъ выходъ изъ отрицанія, то ясное дѣло, что не отрицаніе двигало мыслями Канта. Эстетика и аналитика при такомъ освѣщеніи діалектики теряютъ отрицательный смыслъ: по общему мнѣнію они суть подготовительные моменты къ другому болѣе важному положенію, т. е. къ діалектикѣ. И если эта послѣдняя стремилась къ положительному утвержденію или, по крайней мѣрѣ, отрицала съ тѣмъ, чтобы отъ неправильнаго положенія перейдти къ правильному, то ясное дѣло, что полемика двухъ первыхъ направлялась на другіе объекты, чѣмъ это представляется при пониманіи діалектики, какъ отрицаніи метафизики вообще. Если въ діалектикѣ утверждалось, что для человѣка возможна разумная увѣренность въ существованіи высшихъ объектовъ бытія, тогда, конечно, было бы страннымъ видѣть въ аналитикѣ и эстетикѣ отрицаніе раціональнаго познанія предметовъ, какъ явленій, и утвержденіе мысли, что человѣческое знаніе вращается только въ предѣлахъ возможнаго *опыта*. Въ такомъ случаѣ пришлось бы предположить, что по Канту умъ лучше оріентируется въ познаніи истинъ сверхчувственнаго, чѣмъ чувственнаго міра.

Но разъ въ аналитикѣ утверждается возможность раціональнаго познанія предметовъ (хотя и въ смыслѣ явленій), тогда уже невозможно видѣть въ этой части „Критики" отрицаніе метафизики, а напротивъ нужно видѣть ея утвержденіе. Вѣдь по Канту наукой въ собственномъ смыслѣ слова можетъ быть только та дисциплина, которая построяетъ свои понятія съ аподиктической достовѣрностью. Такой наукой, по его мнѣнію, является философія (и математика), часть которой

и составляетъ метафизика. Этимъ своимъ свойствомъ философія отличается отъ эмпирической науки, которая, основываетъ свои положенія на данныхъ опыта. Но аподиктичность истинной науки по Канту всецѣло зависитъ оттого, что она есть система истинъ построенныхъ раціональнымъ путемъ. Слѣдовательно, когда нашъ философъ устанавливалъ (въ аналитикѣ) возможность раціональнаго познанія, то онъ тѣмъ самымъ построялъ одинъ изъ пунктовъ метафизической системы. Правда, обыкновенно говорятъ, что и это положительное утвержденіе аналитики нельзя связать съ ученіемъ Канта объ умопостигаемомъ мірѣ и потому де подозрительными становятся и *старанія изслѣдователей* записать философа въ разрядъ метафизиковъ и *собственныя* заявленія его метафизическаго характера. Но Паульсенъ справедливо замѣчаетъ „что идеи, выраженныя въ аналитикѣ, никогда вообще не проникали вполнѣ въ мышленіе Канта (Паульсенъ стр. 91, прим.“). Слѣдовательно, толкователи его философіи во всякомъ случаѣ стоятъ по почвѣ фактовъ, когда построяютъ свои общія заключенія по данному вопросу, опираясь на тѣ идеи, которыя у Канта *господствуютъ*.

Если ни аналитика, ни діалектика своимъ содержаніемъ не опровергаютъ мысль о Кантѣ, какъ метафизикѣ, то тѣмъ болѣе это нужно сказать объ эстетикѣ. Заключая свое изложеніе этой части „Критики“, Паульсенъ ясно даетъ понять, что, по его воззрѣнію, уже въ ней просвѣчиваютъ метафизическія тенденціи Канта и что по ней всего лучше догадаться объ истиномъ направленіи его мыслей въ „Критикѣ“. Эстетика, именно, намѣчаетъ переходъ отъ чувственнаго въ міръ умопостигаемый, такъ какъ она изучаетъ чувственное познаніе постольку, поскольку въ немъ есть элементы, дѣлающіе возможнымъ познаніе апріорное. Такими элементами являются пространство и время. Только признавая ихъ идеальность и субъективность (что и раскрывается въ эстетикѣ), разумъ выходитъ изъ границъ чувственнаго міра, только тогда онъ ясно сознаетъ свое

положеніе. Зная же свое положеніе, онъ можетъ найдти средство выйдти на ясный свѣтъ умопостигаемаго міра, руководясь, если не теоретическими *понятіями*, то *практическими идеями*.—Такъ, пользуясь разными мѣстами изъ книги Паульсена, можно представить его мысль о „Критикѣ чистаго разума“, какъ сочиненіи, въ которомъ завиты положительныя а не отрицательныя идеи, такъ или иначе ведущія къ метафизикѣ и развиваемыя на пользу послѣдней. Обобщая все содержаніе „Критики“, авторъ говоритъ, что его можно выразить какъ положительное утвержденіе: существуетъ раціональное познаніе дѣйствительности, познаніе въ собственномъ смыслѣ этого слова, конечно, лишь относительно предметовъ возможнаго опыта,—но никакъ не отрицательное (гносеологическое): по ту сторону границъ возможнаго опыта никакое познаніе не возможно—и (антиметафизическое): мы не познаемъ вещей, какъ они существуютъ сами по себѣ.

Мы уже видѣли, что подобное утвержденіе не только не *противорѣчитъ* метафизическимъ тенденціямъ, но и положительнымъ образомъ указываетъ на метафизическій характеръ мысленаправленія Канта. Въ „Критикѣ“ ясно намѣчается возможность *метафизики явленій*. Но этотъ выводъ не былъ для Канта окончательнымъ и не въ немъ онъ находилъ завершеніе міровоззрѣнія. „Критика“, на почвѣ которой возможно подобное утвержденіе, составляла только часть системы философа и, если она, разсматриваемая сама по себѣ, является изслѣдованіемъ возможности, границъ и источниковъ познанія изъ чистаго разума, и своимъ ученіемъ объ этихъ предметахъ даетъ основаніе для метафизики явленій, то въ тоже время она подготовляетъ почву для болѣе широкаго утвержденія. Теперь, если окажется возможнымъ связать основное содержаніе „Критики“ съ *явно* метафизическими элементами Кантовой философіи, то тогда и опредѣлится, что метафизическіе идеалы давали направленіе *всему* мышленію Канта и что даже *критическій* Кантъ писалъ подъ вліяніемъ

этого идеала, къ которому онъ хотѣлъ приблизиться разными путями въ каждомъ изъ своихъ произведеній. Установленіе той мысли, что тенденціи „Критики“ носятъ положительный характеръ, и выясненіе содержаніе этихъ положительныхъ тенденцій даетъ Паульсену возможность утвердить ея связь съ тѣми метафизическими идеалами, которые выразились въ Крит. практ. раз. и ясно сформулированы въ ея діалектикѣ. Трансцендентальный идеализмъ, — какъ онъ выразился въ эстетикѣ и аналитикѣ,—былъ первымъ моментомъ въ утвержденіи идеалистической метафизики. Этимъ ученіемъ устранялся догматическій матеріализмъ, ставящій физику (т. е. естествознательное міровоззрѣніе) на степень абсолютной науки, рядомъ съ которой не остается никакого мѣста для всякаго другого міровоззрѣнія. Вторымъ моментомъ этого обоснованія является скептическое отношеніе къ прежнимъ попыткамъ утвердить идеалистическое жизнепониманіе. Кантъ полагалъ, что логическая несостоятельность этихъ попытокъ приводила къ отрицанію и самихъ объектовъ доказательства. Отсюда нужда въ ихъ отрицаніи и замѣна другими болѣе раціональными обоснованіями. Діалектика выполнила эту задачу и поэтому была, по Канту, „отрицательнымъ успѣхомъ“ въ дѣлѣ болѣе основательной защиты бытія умопостигаемаго міра. Мы уже видѣли, что этотъ именно моментъ въ критической философіи Канта считается неяснымъ по своей цѣли даже и для защитниковъ философа и на немъ именно основывается мысль объ антиметафизическомъ настроеніи Канта. Въ самомъ дѣлѣ, если онъ въ концѣ концевъ стремился къ апологіи умопостигаемаго міра, то зачѣмъ нужна была такая рѣзкая критика аргументаціи такого міровоззрѣнія, которое самому критику симпатично? Пусть эта критика справедлива, но какъ ее можно разсматривать въ смыслѣ направленія ума человѣка съ ложнаго пути на истинный? Не лучше ли представлять дѣло такъ, что въ діалектикѣ выразилось *настоящее* отношеніе мыслителя къ объектамъ умопостигаемаго міра,

а фактъ защиты ихъ въ Критикѣ практич. разума объ яснять субъективными потребностями его сердечной жизни? Не лучше ли думать такъ, что въ діалектикѣ высказалось *раціональное*, научное міровоззрѣніе Канта, а *Критика практич. разума* явилось какъ плодъ желанія защитить дорогіе безсознательные инстинкты, чтобы не остаться безъ всякихъ устоевъ въ практической дѣятельности? Словомъ, не закончилось ли міровоззрѣніе автора въ первой критикѣ, вторая же и третья критика не есть ли искуственный, незаконный съ логической стороны поворотъ назадъ, вызванный практическими интересами, а не требованіями строгой мысли? Если это такъ, то непрерывность метафизической тенденціи Канта порвана и мысль о метафизическихъ вопросахъ, какъ основныхъ мотивахъ его философствованія во всѣхъ моментахъ, остается недоказанной и, даже больше, рушится вообще мысль о Кантѣ, какъ защитникѣ метафизики. Но это довольно обычное мнѣніе по справедливости отвергается Паульсеномъ, такъ какъ оно не оправдывается фактами и выставляемые имъ вопросы и недоумѣнія могутъ быть рѣшены съ другой точки зрѣнія.

Кантъ былъ убѣжденъ (и это можно доказать документально), что прежняя защита объектовъ умопостигаемаго міра не приводила къ цѣли, а напротивъ дискредитировала въ умахъ скептиковъ великія истины о немъ, но *не убѣждены* были въ томъ защитники стараго способа обоснованія этихъ истинъ. Въ діалектикѣ знаменитый философъ и имѣетъ въ виду этихъ послѣднихъ. Каково же его собственное отношеніе не къ *защитникамъ*, а *защищаемымъ истинамъ*, этого онъ обстоятельно не высказываетъ. Если же Кантъ видѣлъ главную причину скептическаго отношенія къ объектамъ умопостигаемаго міра въ неумѣломъ обоснованіи ихъ истинности, то съ *его* точки зрѣнія удачное ихъ опроверженіе было не только отверженіемъ противоположнаго мнѣнія, но и шагомъ впередъ въ дѣлѣ методологическаго раскрытія истины. Далѣе, вѣдь нужно же

было Канту разъяснить научную цѣнность *своего* способа обоснованія идей о сверхчувственномъ мірѣ, и въ интересахъ именно этого разъясненія онъ и разбиралъ прежнее обоснованіе. Здѣсь можетъ смущать то обстоятельство, что въ діалектикѣ какъ будто осуждаются самыя попытки ставить вопросъ объ умопостигаемыхъ предметахъ, а не только *способъ* разрѣшенія этого вопроса. Къ этому дѣйствительно подаетъ поводъ своеобразная манера писанія Канта. Онъ слишкомъ обобщаетъ вопросъ, не выдѣляетъ изъ аргументаціи противника *истину намѣренія* и его неудачное выполненіе, беретъ нераздѣляемую имъ мысль не въ томъ или другомъ ея конкретномъ обнаруженіи, а построяетъ общую схему ея дѣйствительнаго и возможнаго выраженія, доводитъ мысль до послѣднихъ основаній, и въ этомъ логическомъ построеніи критикуетъ ее. Такъ какъ, далѣе, Кантъ не высказываетъ (обстоятельно) своихъ положительныхъ сужденій по данному вопросу, то и получается впечатлѣніе, что его возраженія относятся не къ *наличному* обоснованію истины, а ко *всякому* обоснованію *вообще*. Но это впечатлѣніе не отвѣчаетъ истинному положенію дѣла, ибо, какъ мы видѣли выше, Кантъ уже въ діалектикѣ,—вѣроятно для того, чтобы не быть ложно понятымъ, — забѣгаетъ впередъ и указываетъ, какъ выйдти на прямую дорогу. Въ частности относительно идеи Божества такое разъясненіе дано въ „приложеніи къ діалектикѣ“, которое часто оставляютъ безъ всякаго вниманія. Тамъ именно разъясняется, что теологическая идея есть необходимая идея нашего мышленія и, если она и не можетъ быть реализована, то только потому, что наши интуиціи пригодны только для чувственныхъ предметовъ, но эта невозможность не служитъ препятствіемъ допускать ея объективное существованіе и гипостазировать ее“. Тамъ даже прямо высказывается, что человѣкъ не только имѣетъ право *допускать*, но и *вынужденъ* реализовать эту идею, т. е. подставить подъ нее реальный предметъ.

Итакъ, нѣтъ никакихъ основаній видѣть въ „Критикѣ чистаго разума“ отрицательное отношеніе мыслителя къ объектамъ умопостигамаго міра. Слѣдовательно, нужно признать то толкованіе значенія критическаго момента въ философіи Канта, какое вытекаетъ изъ ея содержанія и какое указывается самимъ авторомъ ея, т. е. нужно видѣть въ ней (философіи критическаго момента) приготовительную стадію установленія идеалистической метафизики.

Паульсенъ такъ и думаетъ. Философствованіе Канта, какъ оно выразилось въ „Критикѣ практич. разума“ онъ считаетъ заключительнымъ звеномъ стараго методическаго процесса, который философъ осуществлялъ сознательно и преднамѣренно. Объ „Критики“ представляютъ изъ себя, со стороны ихъ существенныхъ мыслей, — органически единую теорію, и въ нихъ основное понятіе развивается съ методической постепенностью. Отрицаніе матеріализма и устраненіе псевдонаучнаго обоснованія идеализма было нужно Канту въ цѣляхъ истинно-научнаго оправданія этого послѣдняго. Если содержаніе „Критики чист. разума“ можно и должно формулировать въ положеніи: „матеріализмъ и теологія съ психологіей, построенныя на діалектическихъ основаніяхъ, не составляютъ истиннаго міровоззрѣнія“ и нельзя формулировать въ положеніи (гносеологическомъ): „мы не познаемъ вещей, какъ они существуютъ сами по себѣ, по ту сторону границъ возможнаго опыта никакое знаніе не возможно“—и онтологическомъ: „не существуетъ для насъ никакого умопостигаемаго міра“,—то „Критика чистаго разума“ безъ *продолженія* является совершенно безцѣльною. Спрашивается, что же слѣдуетъ изъ того, что ни матеріализмъ, ни указанныя псевдо-науки не истинны? Зачѣмъ автору понадобилось такое утвержденіе? Но вопросъ этотъ разрѣшается, если въ метафизическихъ положеніяхъ *Критики практич. разума* видѣть продолженіе изслѣдованія. Тамъ указывается возможность перехода изъ міра явленій въ міръ умопостигаемой дѣйстель-

ности. Человѣкъ, благодаря практическому разуму, предписывающему a priori законы волѣ, переступаетъ границы чувственнаго міра и переносится въ умопостигаемый міръ, въ царство цѣлей. Такъ какъ нравственная стихія есть коренная, необходимая часть самосознанія, то для человѣка нѣтъ ничего достовѣрнѣе утвержденія, что дѣйствительность сама въ себѣ есть порядокъ, соотвѣтствующій цѣлямъ, осуществленіе идей. И теоретическій разумъ косвеннымъ путемъ приходитъ къ тому же положенію. Онъ можетъ строить міръ только при томъ условіи, если разсматривать его какъ *единую* систему. Но міръ можно считать такой системой лишь въ томъ случаѣ, если предположить, что онъ есть органическое объединеніе цѣлей и средствъ. Слѣдовательно, послѣднее необходимое предположеніе теоретическаго разума, благодаря которому осмысливается его дѣятельность, есть та же самая идея, которая опытно (интуитивно) познается въ мірѣ нравственнаго познанія. Теоретическому разуму недостаетъ такой интупціи, но за то они можетъ замѣтить одно обстоятельство, именно цѣлесообразность своей ограниченности: свободная нравственность, по сужденію Канта, основывается на томъ, что, находясь съ своимъ познаніемъ въ чисто чувственномъ мірѣ, своей волей человѣкъ принимаетъ рѣшенія въ пользу сверхчувственнаго міра, чего не было бы, если онъ познавалъ его теоретически.

Въ этихъ утвержденіяхъ, взятыхъ изъ діалектики Критики разума практич. прямо указывается, что конечная задача философіи состоитъ въ возможномъ познаніи сверхчувственнаго міра, т. е. прямо начертывается метафизическій идеалъ. И если „Критика чист. разума“ не только не противорѣчитъ, но и подготовляетъ это утвержденіе, то положеніе Паульсена, что метафизическіе вопросы даютъ направленіе всему мышленію Канта, вполнѣ вѣрно. А что Паульсенъ *согласно Канту* понялъ взаимное отношеніе двухъ критикъ, это подтверждается сочиненіемъ самаго же философа, на-

писаннымъ въ отвѣтъ на вопросъ Берлинской академіи: какіе дѣйствительные успѣхи сдѣлала метафизика въ Германіи со временъ Лейбница и Вольфа? Тамъ именно указывается, что переходъ отъ чувственнаго къ сверхчувственному совершается отъ правильной теоріи познанія чрезъ скептическое ученіе къ ученію мудрости, какъ конечной цѣли метафизики. Первая представляетъ изъ себя теоретико-догматическую (читай: основоположительную) доктрину,—второе (ученіе) *скептическую дисциплину*, третье—*практически догматическую*. Эти мысли Канта особенно цѣнны для его историковъ. Сочиненіе, изъ котораго они извлечены, принадлежитъ къ самымъ послѣднимъ его трудамъ, когда, слѣдовательно, знаменитый мыслитель, лучше всего могъ оцѣнить внутренній смыслъ своихъ произведеній, изобразить ходъ своихъ работъ въ ихъ цѣломъ.

Итакъ, непредубѣжденный анализъ привелъ Паульсена къ мысли, что главной цѣлью Кантовскихъ изысканій было построеніе метафизики на новыхъ началахъ. Фактическое содержаніе главнаго сочиненія Канта, на которомъ основывается мысль о немъ, какъ объ антиметафизикѣ, не только не опровергаетъ, но и подтверждаетъ это положеніе. Возможность его обьединенія съ двумя слѣдущими „Критиками“, гдѣ метафизическая тенденція выступаетъ свободнѣе и сильнѣе, указываетъ, что онѣ не знаменуютъ поворота назадъ, а напротивъ представляютъ дальнѣйшее органическое развитіе одного и того же взгляда. Значитъ, метафизическая тенденція постоянно была дѣйствительной формой міровоззрѣнія Канта.

Когда уставлено это положеніе, Паульсенъ *совершенно законно* посвящаетъ *отдѣльную* главу своего сочиненія метафизикѣ Канта, гдѣ онъ группируетъ разбросанныя въ разныхъ сочиненіяхъ философа положительные, конкретные взгляды по тѣмъ или другимъ вопросамъ метафизической системы и съ полнымъ правомъ привлекаетъ для этой реконструкціи *лекціи*

Канта по метафизикѣ. Послѣ указаннаго опредѣленія *цѣли* философіи Канта, метафизическія мысли его большихъ сочиненій не могутъ разсматриваться какъ слѣды неполнаго освобожденія отъ догматизма, и *лекціи*, какъ оффиціальное, подневольное изложеніе того, что не составляло *подлинныхъ* убѣжденій *критическаго* Канта. Но разъ метафизическія лекціи Канта признаются въ качествѣ надежнаго источника для выясненія подлинныхъ воззрѣній знаменитаго мыслителя, разъ историкъ имѣетъ право черпать оттуда данныя для характеристики философской физіономіи Кенигсбергскаго мудреца, тогда онъ фактически, собственными сужденіями философа, а не одними только догадками и утонченными теоретическими соображеніями, можетъ подтвердить свою мысль о конечномъ идеалѣ его изысканій. Кромѣ того, по многимъ вопросамъ въ этихъ лекціяхъ мы находимъ интересныя разъясненія какъ тѣхъ положеній Канта, на которыхъ обыкновенно основываютъ отрицаніе метафизической тенденціи въ его трудахъ, такъ и другихъ весьма важныхъ пунктовъ его міровоззрѣнія. Такъ, напримѣръ, руководясь введеніемъ въ раціональную теологію, какъ она излагается въ лекціяхъ, Паульсенъ ясно доказываетъ, что критика доказательствъ бытія Божія направлялась именно къ устраненію ихъ формальнаго несовершенства, а не къ возбужденію сомнѣнія въ Божественномъ бытіи (стр. 245—247).

Нельзя далѣе не обратить вниманія на превосходный анализъ нравственныхъ воззрѣній Канта, сдѣланный нашимъ авторомъ. Здѣсь его истолковательные пріемы получили особенно широкое примѣненіе. Паульсенъ старается отыскать основную тенденцію разнообразныхъ и не всегда согласныхъ между собою (если останавливаться на буквѣ) частныхъ положеній Канта, стремится опредѣлить ихъ духъ, общее направленіе.

Первое достоинство Паульсенова анализа состоитъ въ томъ, что онъ отвергаетъ очень распространенное

мнѣніе о спекулятивности этики Канта. Какъ извѣстно, Ахелисъ въ своей книжкѣ Ethnologie und Ethik утверждаетъ, будто Кантъ, какъ представитель спекулятивнаго изложенія этики, совсѣмъ не анализируетъ фактовъ нравственной жизни, но предполагаетъ уже доказаннымъ существованіе нравственнаго закона и занимается только вопросомъ, насколько человѣкъ можетъ подчиниться этому закону. Это воззрѣніе раздѣляется и другими изслѣдователями, утверждающими предвзятость и чисто діалектическое выведеніе нравственныхъ нормъ у Канта.—Паульсенъ совершенно справедливо полагаетъ, что исходнымъ пунктомъ и основой нравственной философіи этого мыслителя служитъ анализъ нравственнаго сознанія. Результатомъ его являются два утвержденія: противоположность между долгомъ и склонностью и признаніе основной формы нравственной оцѣнки въ положеніи: нравственно доброй будетъ та воля, которая опредѣляется исключительно долгомъ или нравственнымъ закономъ. По поводу перваго положенія, намъ кажется, нужно пояснить, что понятія: „долгъ и склонность“ у Канта имѣютъ болѣе широкій смыслъ, чѣмъ они имѣютъ въ обыденномъ словоупотребленіи. Они означаютъ не только *психологическую форму мотивовъ* дѣйствія, но и характеризуютъ *матеріальное* качество всевозможныхъ мотивовъ. Подъ понятіе „долга“ Кантъ подводитъ всю ту разнообразную мотивацію, которая возникаетъ изъ *идеальной* стороны человѣческой личности; подъ понятіе „склонности“ всю ту мотивацію, которая опредѣляется низшими инстинктами человѣческаго существа. Это видно изъ того, что философъ стремленіе жить по требованію долга выводитъ изъ разума, а подъ разумомъ онъ понимаетъ основное идеальное влеченіе человѣческаго духа къ трансцендентному, вызываемое недовольствомъ человѣка наличной дѣйствительностью. Происхожденіе склонностей Кантъ объясняетъ существованіемъ въ душѣ человѣка другого основнаго влеченія, влеченія къ землѣ, къ эмпирической дѣйствительности, выражающагося въ

полномъ довольствѣ человѣка этой послѣдней и, въ силу этого довольства, желающаго устроить свою жизнь не по идеальнымъ запросамъ законовъ „ума“, но по реальнымъ велѣніямъ плоти. Таковъ *этическій* смыслъ ученія философа о чувственности, если его выразить богословскими терминами. Слѣдовательно Кантъ, противопоставляя „склонность“ „долгу“, разумѣетъ не одно только *психологическое* ихъ различіе, по составу и формѣ, состоящее въ томъ, что склонность есть *инстинктивное* влеченіе, а долгъ *сознательно-преднамѣренное*, но и *этико-нормативное*, обусловливаемое тѣмъ, что въ нихъ выражаются различныя *стороны* человѣческаго духа. Философъ этими понятіями характеризуетъ двусторонность въ жизненаправленіи человѣка, отмѣчаетъ такой фактъ, безъ котораго моралистъ шагу не можетъ ступить въ своихъ анализахъ частныхъ явленій нравственнаго сознанія. Удержался ли Кантъ на этомъ различіи двоякаго выраженія нравственной стихіи, — двоякаго по его этической цѣнности, обусловливаемой различнымъ происхожденіемъ того и другаго выраженія, или же онъ, сбиваясь на *психологическую* точку зрѣнія предпочиталъ поведеніе по долгу предъ поведеніемъ по склонности *только* за его бо́льшую духовную такъ сказать организованность, болѣе всеобщій, а не случайный, болѣе сознательный, обдуманный характеръ,—этотъ вопросъ, по моему мнѣнію, спорный. Мы хорошо знаемъ, что можно привести много цитатъ изъ Канта въ пользу отрицательнаго рѣшенія вопроса, но, по справедливому замѣчанію автора разбираемой книги, (высказанному по другому поводу) цитатами тутъ ничего не докажешь..... Равнымъ образомъ, справедливо ли сужденіе философа о томъ, будто *всѣ* склонности, существующія у *дѣйствительнаго* человѣка (склонности въ психологическомъ смыслѣ слова), вытекаютъ изъ низшей стороны природы человѣка,—это уже другой вопросъ. Но всетаки ученіе Канта о склонности и о долгѣ и ихъ различномъ происхожденіи показываетъ, что онъ *анализировалъ* нравственное сознаніе

человѣка, довелъ свой анализъ до послѣдняго пункта и *на основаніи этого анализа* строилъ свою моральную философію, ибо онъ отмѣчаетъ основной моментъ нравственнаго процесса—борьбу въ человѣкѣ двухъ началъ: умопостигаемаго и чувственнаго, по его терминологіи, земнаго и небеснаго, какъ выразился бы богословъ [1]). Если же жизнь по долгу есть въ сущности выраженіе идеальной стороны человѣческаго духа, а стремленіе жить по склонности возникаетъ изъ низшихъ влеченій, то и характеристика доброй воли, данная Кантомъ, не простое формальное противопоставленіе двухъ діалектически построенныхъ понятій, а выводъ изъ фактическаго наблюденія надъ природой нравственной воли. Ошибка была въ посылкахъ (въ утвержденіи чувственнаго характера *всякой* склонности), а не въ выводѣ, который логически слѣдовалъ изъ посылокъ и былъ результатомъ *анализа*, сдѣланнаго въ посылкахъ. Кромѣ того, ученіе Канта о доброй волѣ, которая опредѣляется нравственнымъ закономъ или, что тоже, нравственнымъ идеаломъ, важно своей отрицательной стороной, поскольку изъ него слѣдуетъ, что не *всякая* даже *духовная* мотивація есть только по этому одному идеально-нравственная, но только такая, которая соотвѣтствуетъ имѣющемуся у каждаго человѣка *общему* идеальному представленію. Въ *принципѣ* это опять таки вѣрно. И это стремленіе философа выдѣлить даже изъ чисто духовныхъ мотивовъ жизни *идеально*-нравственныя показываетъ, что его моральные взгляды опредѣлялись не предвзятыми метафизическими положеніями, а анализомъ новыхъ явленій нравственнаго сознанія.

Такимъ образомъ мысль Паульсена о томъ, что Кантъ построялъ свою моральную систему на основаніи анализа нравственнаго сознанія, по нашему мнѣнію, вполнѣ правильна.

---

[1]) Конкретное разъясненіе этого ученія дано Кантомъ въ его „Религіи въ предѣлахъ чистаго разума“.

Тонкое критическое чутье нашъ авторъ обнаружилъ въ толкованіи Кантова ученія о всеобщемъ и необходимомъ характерѣ всякаго истинно-нравственнаго опредѣленія воли. Онъ совершенно вѣрно замѣчаетъ, что „всеобщность“ играла роль пробнаго камня, при помощи котораго можно безошибочно узнать: опредѣляется ли воля изъ разума или изъ чувственности. И дѣйствительно, нѣтъ ничего болѣе невѣрнаго, какъ представлять ученіе Канта объ отличительномъ свойствѣ истинно-нравственнаго опредѣленія воли, какъ *матеріальномъ* принципѣ, изъ котораго философъ будто-бы выводилъ все *содержаніе* нравственныхъ идеаловъ. Своимъ ученіемъ о самопротиворѣчіи воли себѣ въ поступкахъ, не имѣющихъ нравственной цѣнности, и объ отсутствіи этого противорѣчія въ поступкахъ нравственно-цѣнныхъ Кантъ хотѣлъ только отвѣтить на вопросъ: какъ разобраться въ единичныхъ влеченіяхъ воли, какъ опредѣлить нравственное достоинство того или другого моего поступка. Имѣя въ виду, что нравственныя поступки характеризуются въ нашемъ сознаніи признакомъ абсолютнаго долженствованія всегда и при всѣхъ условіяхъ и обстоятельствахъ жизни, Кантъ и говорилъ, что нравственный поступокъ будетъ тотъ, который сохраняетъ свою цѣнность не въ одномъ какомъ-либо обстоятельствѣ, а во всѣхъ условіяхъ жизни. Безнравственный же поступокъ можетъ имѣть значеніе только подъ условіемъ достиженія своей цѣли и внѣ этого условія является совершенно непригоднымъ. При помощи критерія всеобщности, по мысли Канта, нравственный поступокъ, совершенный по инстинктивному влеченію къ добру, сдѣлается ясно *сознаннымъ* въ *своей нравственной природѣ*, а безнравственный въ своемъ *безнравственномъ происхожденіи*. Кантъ видѣлъ въ этомъ критеріи методъ, путь для построенія правильныхъ нравственныхъ сужденій [1]).

[1]) Подробнѣе объ этомъ см. въ моей статьѣ, напечатанной въ Пр. Соб. за 1898 г. февраль.

Изложеніе ученія Канта о содержаніи нравственной воли имѣетъ у Паульсена слѣдующія особенности. Онъ напоминаетъ, что ученіе о содержаніи воли, данное въ „Критикѣ практич. разума“, восполняется въ „Метафизическихъ начальныхъ основаніяхъ добродѣтели“. Тамъ выводится понятіе о совершенствѣ, какъ тоже необходимой цѣли воли. Обыкновенно, это понятіе изслѣдователями игнорируется. Между тѣмъ оно *необходимо* для вѣрнаго пониманія Кантова ученія о высшемъ благѣ. Тогда совершенно отпадаетъ часто дѣлаемый философу упрекъ въ одностороннемъ представленіи послѣдней цѣли человѣческихъ стремленій (см. Учебникъ философіи Кудрявцева, стр. 193). Далѣе, это понятіе указываетъ, что философъ былъ далекъ отъ представленія о блаженствѣ, какъ квіэтическомъ состояніи пассивнаго довольства. Въ „Основахъ“ Кантъ разъясняетъ, что для *себя* нравственный дѣятель ставитъ цѣлію *собственное* совершенство и *чужое* блаженство. Слѣдовательно, въ *процессѣ* своей жизни онъ, по Канту, долженъ руководиться такими мотивами, которые исключаютъ рѣшительно всякій эгоизмъ. Это подтверждается и нарочитыми разъясненіями Канта объ отношеніи идеи нравственности къ идеѣ блаженства. „Нравственность“, говоритъ философъ, „дѣлаетъ возможнымъ блаженство какъ таковое, и не зависитъ отъ него, какъ отъ цѣли, а сама составляетъ первоначальную форму блаженства, при которомъ можетъ не доставать многихъ пріятностей и даже можно взять на себя много бѣдствій жизни, не уменьшая довольства (т. е. *нравственнаго* именно удовлетворенія) и даже увеличивая его этимъ.... Нравственность есть идея свободы, какъ принципа блаженства. Поэтому законы свободы должны быть независимы отъ разсчетовъ о собственномъ блаженствѣ, хотя и содержатъ апріорное, формальное условіе его (Паульсенъ стр. 291). Эти утвержденія вполнѣ согласны съ основной идеей моральной философіи Канта — съ ученіемъ Канта объ автономіи нравственнаго сознанія — и слѣдовательно не могутъ разсматриваться какъ

случайныя, а должны пониматься какъ выраженія *подлинной* мысли философа. По этому, по нашему мнѣнію, если *внѣшнее* формулированіе (въ нрав. доказ. бытія Божія) идеи возстановленія въ загробной жизни соотвѣтствія между добродѣтелью и блаженствомъ—производитъ на читателя сочиненій Канта впечатлѣніе, будто добродѣтель у нашего философа, сначала такъ гордо относящаяся къ блаженству, изподтишка, однако, протягиваетъ руку, чтобы получить воздаяніе (возраженіе Шопенгауера), то *внутренній* смыслъ этого ученія даетъ болѣе возвышенную мысль. И Паульсенъ совершенно правъ, когда говоритъ, что только неуклюжее развитіе мыслей у Канта и стремленіе его изслѣдователей воспроизводить *букву* его разсужденій даютъ поводъ видѣть у философа защиту и выраженіе скрытаго эвдемонизма и въ морали его усматривать маскированное утвержденіе чисто эгоистическихъ тенденцій. По совершенно вѣрному замѣчанію нашего автора, въ своихъ постулятахъ о Богѣ и загробномъ мірѣ Кантъ раскрывалъ мысль о недостаточности даннаго міра, о противорѣчіи порядка природы съ неистребимыми требованіями духа, что это положеніе нужно было философу и помимо *вопроса о блаженствѣ*, какъ основаніе всѣхъ его постулятовъ. А поэтому, по нашему мнѣнію, если Кантъ и говорилъ отъ лица праведника „Я *хочу*, чтобы существовалъ Богъ... *Я настаиваю* на этомъ и не могу отказаться отъ этой вѣры, такъ какъ это единственный пунктъ, на основаніи котораго мое сужденіе неизбѣжно опредѣляется моими интересами, потому что я отнюдь не *смѣю* отступить отъ нихъ“, то, вѣдь, конечно, въ этомъ положеніи описывается не идеальныя чувствованія нравственнаго существа, не дѣйствительная психологія мышленія праведника во всемъ ея объемѣ и цѣломъ содержаніи, а лишь *фигурально* выражается *суть* аргументаціи существованія загробнаго міра и Бога со стороны вѣрующаго противъ тѣхъ, *которые это отрицаютъ*. „Я хочу, я настаиваю“... это не болѣе какъ *реторическая* фигура, *пластическое* изоб-

раженіе той отвлеченной мысли, что нравственность получаетъ окончательное объясненіе и оправданіе только въ идеѣ Бога и потусторонней жизни.

Отсюда Паульсенъ построяетъ слѣдующую схему ндавственной философіи Канта, схему не выработанную Кантомъ въ видѣ органическаго цѣлаго, но все-таки оправдываемую положительными утвержденіями философа, если ихъ сопоставить другъ съ другомъ, а не разрывать намѣренно. Цѣль жизни человѣка, поставленная Богомъ въ его природѣ, заключается въ развитіи отъ животности до человѣчности. Тремя ступенями совершается этотъ прогрессъ: культурой, цивилизаціей и нравственностью. Послѣдней цѣлью этого развитія является созданіе единаго и единодушнаго царства разумныхъ существъ, въ которомъ законъ нравственности будетъ исполняться не случайно, только въ единичныхъ моментахъ жизни, а будетъ такой-же постоянной нормой жизни, каковой является *физическій* законъ въ физической природѣ. Выполняя это свое назначеніе, человѣкъ чувствуетъ въ своей природѣ расколъ, его чувственно-животныя стремленія противятся возведенію требованій нравственнаго закона въ *постоянное* расположеніе къ добру. И вотъ культура и цивилизаціи отрицательнымъ путемъ, смягчая *чувственное* направленіе жизни, содѣйствуютъ очеловѣченію ея. Но только „высшая форма желаній, практическій разумъ“ ставитъ человѣка на истинный путь; этотъ разумъ хочетъ достигнуть предназначенной человѣку цѣли, которая есть ничто иное, какъ самоутвержденіе его.

Отсюда основанія понятія нравственной философіи Канта представляются въ слѣдующемъ видѣ. Нравственность есть постоянная рѣшимость человѣка слѣдовать разуму въ ущербъ чувственности. Истинно-нравственное поведеніе есть поведеніе законосообразное, сознательно-разумное, въ противоположность поведенію по склонностямъ, — поведенію инстинктивному, въ которомъ если и проявляются добрыя тенденціи, то только случайно. Нравственные законы суть всеобщія

правила поведенія, которыя, поскольку они опредѣляютъ волю, направляютъ ее къ высшимъ цѣлямъ. Долгъ и свобода суть обязательство и способность опредѣлять и направлять поведеніе сообразно нравственному закону. Нравственная цѣнность человѣка зависитъ отъ настроенія, исполненіе долга придаетъ человѣку нравственную цѣну и достоинство, независимо отъ содержанія и объема его дѣятельности, потому что послѣднія могутъ опредѣляться и не *волею* дѣйствующаго субъекта, представляя изъ себя готовое, внѣшне-данное условіе для его дѣятельности.

Понятіе блаженства имѣетъ двоякій смыслъ. Оно можетъ быть разсматриваемо какъ наслажденіе субъекта и какъ особое, ни съ чѣмъ ни сравнимое чувство удовлетворенія, сопровождающее осуществленіе высшей способности желанія (практическій разумъ). Блаженство въ послѣднемъ смыслѣ, въ соединеніи съ высшей гуманностью и нравственнымъ влеченіемъ къ совершенству личности, и составляетъ высшее благо, верховный принципъ нравственной дѣятельности. Высшее благо, понимаемое въ этомъ смыслѣ, есть чистая идея, съ которой, правда, не совпадаетъ ни одинъ предметъ въ чувственномъ мірѣ, но только эта идея даетъ смыслъ всей эмпирической дѣйствительности. Вѣра въ Бога есть нравственная увѣренность, что добро составляетъ основаніе и цѣль всѣхъ вещей. Она служитъ побужденіемъ *именно* къ добродѣтельной жизни и вмѣстѣ съ тѣмъ оправданіемъ этого побужденія.

Критика автора моральныхъ идей Канта мѣтка и вполнѣ объективна. Изслѣдователи обыкновенно стараются не оставить камня на камнѣ въ нравственной философіи этого мыслителя, укоряя его въ непониманіи самыхъ элементарныхъ вопросовъ моральнаго знанія, приписывая ему самые непростительные промахи и самыя грубыя противорѣчія. Говорятъ, напр., будто основное правило морали знаменитаго философа: „поступай такъ, чтобы человѣчество въ твоемъ лицѣ, равно какъ и въ лицѣ каждаго, не было для тебя средст-

вомъ, но цѣлью" — не можетъ быть осуществлено въ дѣйствительной жизни, такъ какъ нравственный дѣятель, слѣдующій этому правилу, самъ-то прежде всего и окажется средствомъ для другихъ. Подвергаютъ далѣе критикѣ ученіе Канта о самопротиворѣчіи воли себѣ въ поступкахъ безнравственныхъ и объ отсутствіи этого противорѣчія въ поступкахъ идеально-добрыхъ, какъ ученіе, не имѣющее рѣшительно никакого значенія. Въ доказательство этого выставляютъ то соображеніе, что изъ Кантова принципа нельзя вывести *содержаніе* этической матеріи, конкретныхъ правилъ поведенія, и при томъ поведенія опредѣленнаго нравоученія, напр. христіанскаго. Но вѣдь Кантъ и не считалъ своего критерія верховнымъ *матеріальнымъ* принципомъ нравственности, изъ котораго *выводится* вся сумма моральныхъ предписаній, а лишь нормативнымъ понятіемъ, при помощи котораго *оцѣнивается* любой конкретный фактъ нравственнаго влеченія. Нашъ философъ давалъ не *практическую систему* обязанностей, положительныхъ и конкретныхъ предписаній, а критическую *теорію*, при помощи кототорой человѣкъ сознательно и разумно можетъ оріентироваться въ *данномъ* (такъ или иначе) *содержаніи*. Поэтому, единственной точкой зрѣнія, съ которой можетъ и должна оцѣниваться этика Канта, служитъ рѣшеніе вопроса, можно или нѣтъ, выходя изъ его принциповъ, правильнаго опредѣлить *достоинство* любаго нравственнаго дѣйствія. Паульсенъ и стоитъ на этой точкѣ зрѣнія. Онъ именно утверждаетъ, что опредѣленіе одной только субъективной цѣнности поступка (что утверждается Кантомъ) не есть полная оцѣнка нравственныхъ явленій. Эта оцѣнка должна восполняться установленіемъ *объективнаго* свойства поступковъ, хотя отсюда и не слѣдуетъ, чтобы логическое обобщеніе, которое Кантъ рекомендуетъ какъ критерій для оцѣнки нравственныхъ явленій, не имѣетъ никакого значенія. Напротивъ Паульсенъ (совершенно справедливо) полагаетъ, что этотъ пріемъ весьма удобенъ для опредѣленія тен-

денціи той или другой дѣятельности: трудно и даже невозможно сказать, какую цѣнность имѣетъ поступокъ, взятый какъ отдѣльное явленіе; но истинная природа его ясно обнаружится, если мы вообразимъ, что всѣ люди поступаютъ такъ. Въ свое время мы уже указывали на эту *недостаточность* Кантовскаго критерія, когда говорили, что ошибка философа состояла въ отсутствіи указанія, на ряду съ развиваемымъ имъ формальнымъ принципомъ, на положительныя матеріальныя мотивы этики, безъ каковаго указанія формальнымъ принципомъ можно пользоваться только въ простѣйшихъ случаяхъ. Паульсенъ (стр. 303) справедливо указываетъ, что и оцѣнка этихъ простѣйшихъ случаевъ будетъ считаться правильной только съ точки зрѣнія людей, которые держатся съ нами одинаковыхъ моральныхъ понятій. Поэтому онъ находитъ, что Кантъ неполно начерталъ задачу этической науки, ограничивъ ее изслѣдованіемъ лишь субъективной цѣнности поведенія, тогда какъ нравственная философія должна опредѣлять и объективное его достоинство, выходя изъ извѣстнаго идеальнаго понятія съ опредѣленнымъ этическимъ содержаніемъ. При всемъ томъ, авторъ нашъ не отказываетъ системѣ Канта во многихъ достоинствахъ, которые сказались въ его утвержденіи моральнаго влеченія, какъ самоцѣннаго явленія, развивающаго, въ качествѣ опредѣленій жизни, чисто духовныя мотивы и устраняющаго чувственные интересы, въ его борьбѣ противъ сенсуалистически-эгоистическаго эвдемонизма и т. д.

Съ однимъ только нельзя согласиться съ Паульсеномъ, а именно съ его характеристикой моральнаго идеала Канта понятіемъ *негативизма*. *Негативизмъ* онъ усматриваетъ въ томъ утвержденіи философа, что всякое нравственное дѣйствіе есть результатъ усиленной борьбы человѣка съ собою, а потому идеальное влеченіе осуществляются имъ неохотно. Конечно, если бы Кантъ настаивалъ, что это сужденіе допускаетъ чистое превращеніе, тогда нельзя-бы не согласиться, что ос-

новной признакъ нравственнаго поведенія у философа слишкомъ широкъ. Въ настоящей же формулѣ мысль Канта вполнѣ правильна. Она стоитъ въ тѣсной связи съ его ученіемъ о радикальномъ злѣ, по смыслу котораго добродѣтельная жизнь въ настоящемъ мірѣ связана съ внутренними и внѣшними страданіями. Страданіе же составляетъ предметъ ужаса и отвращенія для естественнаго человѣка, и субъективный процессъ установленія добродѣтельнаго жизненаправленія всегда и предваряется и сопровождается бореніемъ духа. Напрасно Паульсенъ противопоставляетъ здѣсь Канта греческой этикѣ съ ея здравой (sic) теоріей воли, которая считала добродѣтель пріятнымъ образомъ дѣйствія, видѣла въ ней волю, привлекаемую великой и прекрасной цѣлью. Безъ сомнѣнія такова была и мысль Канта о добродѣтели, какъ *объективномъ* идеалѣ человѣка и какъ требованіи уже *осуществленномъ* имъ, но только Кантъ то въ данномъ случаѣ говорилъ не объ этомъ, а о *процессѣ установленія* идеально-добраго направленія и говорилъ безспорно вѣрно. И когда греческіе мыслители говорили объ этомъ *установленіи*, то и они говорили въ *духѣ* Канта. А если христіанскій философъ рѣзче оттѣняетъ трудность добродѣланія, то это потому, что онъ больше язычника зналъ о причинахъ этой трудности. Греческому генію свойственно было отождествлять добродѣтель съ знаніемъ, видѣть причину ея несовершеннаго развитія въ человѣчествѣ исключительно въ недостаточной вдумчивости человѣка въ свое познаніе. Язычникъ ничего не зналъ о грѣхѣ и не думалъ, что его „я“ въ самомъ себѣ носитъ коренное противорѣчіе, а потому склоненіе на путь порока считалъ временнымъ состояніемъ, устранимымъ съ просвѣтленіемъ ума. Отсюда и борьба между эмпирическимъ и идеальнымъ человѣкомъ для него не представлялась столь серьезной, какъ это есть у христіанина.

Что же касается Шиллера, нападки котораго на Канта Паульсенъ считаетъ, повидимому, не совсѣмъ

безосновательными, то Кантъ съ своей точки зрѣнія совершенно справедливо видѣлъ въ его упрекахъ полное извращеніе своей мысли. Если и можно упрекать философа за то, что онъ отрицалъ за дѣяніями, совершенными по склонности, всякое нравственное значеніе: (многія склонности безспорно съ объективной точки зрѣнія идеально-цѣнны и какъ связанныя со *всей* природой дѣйствующаго по нимъ субъекта реальными, объективными связями, могутъ быть и субъективно соединены съ *сознательными* мотивами его жизни, а потому не всегда суть независимые отъ воли, инстинктивныя движенія, чего такъ боялся Кантъ), то уже во всякомъ случаѣ Шиллеръ сдѣлалъ слишкомъ рѣзкое заключеніе изъ требованія Канта все дѣлать по долгу: (ненавидь ихъ, блаженныхъ, и, полонъ враждой и злобой, благотвори).—Поэтому Паусьсенъ совершенно напрасно называетъ жалкой добродѣтелью то воздержаніе, благодаря которому эмпирическій человѣкъ, по Канту, исполняетъ то, чего не хотѣлъ бы по требованію чувственныхъ интересовъ своей жизни. Для Канта это воздержаніе было *пребываніемъ въ добрѣ*, отсутствіе же его тяготѣніемъ ко злу.

Мы не согласны далѣе съ критикой Паульсена ученія Канта объ апріорныхъ формахъ чистаго естествознанія. Апріорный характеръ законовъ чистаго естествознанія Кантъ доказываетъ такъ же, какъ и принциповъ чистой математики и законовъ мышленія. Паульсенъ находитъ доказательства философа для послѣдняго случая вполнѣ основательными (стр. 189—190), и отрицаетъ ихъ основательность для перваго случая. Для убѣдительности аргументаціи нашему автору слѣдовало бы доказать, что оба случая не аналогичны—Паульсенъ этого не дѣлаетъ. Вмѣсто этого онъ указываетъ на то обстоятельство, что каждой законъ естествознанія *научно обосновывается* при помощи эмпирическихъ данныхъ. Но, во первыхъ, Кантъ не распространяетъ понятія „раціональный“ на *обоснованіе* закона и, во вторыхъ, и законы мышленія и законы математики *на-*

учно обосновываются эмпирическимъ путемъ.—Не смотря на эти и нѣкоторые другіе недостатки, которые мы, здѣсь не указываемъ, книга Паульсена есть блестящій трудъ и по строгимъ научнымъ *пріемамъ* изслѣдованія и по изображенію *истиннаго*, неподдѣльнаго Канта.

В. Никольскій.

ЛѢТОПИСЬ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ.

Адресъ Академіи Преосвященному Антонію, Епископу Уфимскому и Мензелинскому.

Преосвященнѣйшій Владыко

Милостивый Архипастырь!

Казанская академія, которой пять лѣтъ Вы были начальникомъ, простилась съ Вами такъ трогательно, что сердце щемитъ и слезы навертываются на глазахъ даже у посторонняго человѣка. Присутствовавшіе при прощаніи члены академической семьи полностію выразили чувства отсутствующихъ, и слова ихъ благоволите принять за общій счетъ. Но то былъ голосъ чувства при разставаніи, то академическая семья провожала своего добраго ректора въ далекую страну на другое поприще духовнаго служенія. Теперь прошло уже время возбужденнаго утратою чувства и наступило время говорить если не тономъ еще историка, то во всякомъ случаѣ языкомъ сознательной мысли и сложившагося убѣжденія. И этотъ языкъ не пойдетъ въ разрѣзъ чувству, но будетъ только ровнѣе и спокойнѣе. И въ этомъ сугубая честь тому, о комъ согласно говорятъ и сердце и мысль.

Пять лѣтъ Вашего пребыванія въ Казанской академіи—время хотя и непродолжительное, но и не малое, для того, чтобы сознательно и продуманно сказать правдивое слово привѣта.

1) Отъ академіи *духовной*, призванной служить церкви, и первое слово должно быть о церкви и церковности. И первый Вамъ привѣтъ и первая признательность за то, что Вы поставили церковность на небывалую высоту благолѣпія. То, что мы видѣли и слышали въ нашемъ храмѣ. то возвышенное, восторгъ и умиленіе производящее богослуженіе во дни свѣтло-радостныхъ праздниковъ, или въ дни поста и покаянія, или въ превышающее всякъ умъ время страстей Господнихъ, никогда не должно изгладиться изъ нашей памяти и изчезнуть изъ нашего сердца. При этомъ и слово пастырскаго назиданія и разъясненіе тонкихъ психологическихъ сторонъ жизни людской обильною струею лилось изъ устъ Вашихъ.

А тамъ, за стѣнами академическаго храма, питомцы Ваши и наши, подъ благотворнымъ вліяніемъ Вашего Преосвященства, шли со словомъ и вразумленіемъ въ среду народа, жаждавшаго питія воды живой—небеснаго ученія. Шли они, какъ и сами Вы, и къ несчастнымъ, отъ общества отверженнымъ, дабы и въ этотъ мракъ внести свѣтъ, и въ этихъ обителяхъ уничиженія и отверженія дать утѣшеніе. Это ли не—заслуга Ваша предъ церковію и академіей, которую Вы постановили въ непосредственное соприкосновеніе съ обществомъ съ той именно стороны, съ которой она и должна служить ему.

2) Затѣмъ не можемъ умолчать, какъ говорятъ, и „pro domo sua“.—о Вашихъ отношеніяхъ къ профессорской корпораціи и къ прочимъ, въ академіи служащимъ.

Въ рѣчахъ своихъ всѣ въ одинъ голосъ говорили о Вашихъ близкихъ, сердечныхъ отношеніяхъ къ академической служащей семьѣ. Не можемъ удержаться не выписать изъ этихъ рѣчей нѣсколько характерныхъ строкъ. „Со дня Вашего появленія стали мы жить съ новымъ ректоромъ, взаимно присматриваясь къ новому начальнику, а начальникъ къ корпораціи. Но прошло очень немного времени, и мы опознали

другъ друга. Новый начальникъ явился къ намъ только какъ бы старшимъ братомъ—добрымъ, деликатнымъ, всегда уравновѣшеннымъ въ обращеніи, заботливымъ о нуждахъ академіи, неутомимо—дѣятельнымъ, побуждавшимъ и другихъ къ дѣятельности собственнымъ примѣромъ, но никого ни къ чему не принуждавшимъ властною рукою". И на самомъ дѣлѣ, никто изъ насъ не слышалъ даже, чтобы въ пріемахъ и въ разговорахъ съ нами Вы возвышали голосъ; все выходило ровно и спокойно. А когда нѣкоторые изъ насъ приходили повѣдать Вамъ тугу сердечную, Вы какъ-то сразу освѣщали дѣло съ свѣтлой стороны и вливали спокойствіе въ душу огорченнаго. Если же при этомъ нужно было содѣйствіе съ Вашей стороны, Вы, не задумываясь, протягивали руку помощи. Отмѣчаемъ эти черты Вашего характера, тѣсно приблизившія къ Вамъ академическую корпорацію, особенно потому, что Вы заняли постъ ректора послѣ лица, столь долго потрудившагося на немъ и настолько всѣми любимаго, что за нимъ осталось имя академическаго „папеньки". Поддержать тотъ же духъ и такія же отношенія новому, молодому ректору было не легко. Много нужно было душевной отзывчивости и благодушной любви, чтобы по преемству услышать имя „старшаго брата". И Ваше Преосвященство заслуженно услышали это.

3) Третіе и послѣднее слово—о питомцахъ нашихъ. Наплывъ учащихся въ Казанской академіи за время Вашего ректорства былъ необычный, такъ что и расширенныя за немного лѣтъ предъ этимъ академическія зданія не могли вмѣстить всѣхъ желающихъ. Причина сего—та, что молва о добротѣ и ласковомъ обращеніи Преосвященнаго Антонія облетѣла всю Россію. И не напрасно. Если профессора увидѣли въ лицѣ Вашемъ, какъ ректора,—„старшаго брата", то учащаяся молодежь легко могла увидѣть „отца" и даже „мать", временами, по влеченію сердца, балующую своихъ дѣтей. И прежде всего всякому нуждающемуся студенту Вы готовы были протянуть руку матеріальной помощи.

Большая часть получаемыхъ Вами средствъ шла на эту помощь, и лѣвая рука никогда, кажется, не знала, что творила правая. А своей лаской и простотой Вы производили на студентовъ просто чарующее вліяніе. Вы называли ихъ часто по имени и отечеству, а то и полуименемъ, и были постоянно ими окружены. Вамъ хотѣлось всѣхъ ихъ поднять до своего уровня, всѣхъ сдѣлать такими, какъ Вы.

Въ нѣкоторыхъ серьезныхъ вещахъ Вы были и строги, но и при этой необходимой строгости Ваше сострадательное и любящее сердце всегда было отзывчиво и на милость. Всѣ ли пользовались и воспользуются въ жизни Вашими уроками любви, какъ должно, того мы не знаемъ. Но во всякомъ случаѣ духъ Вашей любви навѣвалъ общій духъ миролюбія во всей Академіи и не давалъ коснуться ее духу нестроенія. Припоминаемъ прекрасныя слова, сказанныя по поводу бывшихъ около двухъ лѣтъ назадъ въ другихъ заведеніяхъ безпорядковъ, въ которые хотѣли вовлечь и нашу молодежь. Ваше Преосвященство съумѣли своимъ добрымъ вліяніемъ сдержать своихъ, и они на вопросъ: „что у насъ“—отвѣчали: „мы живемъ на островѣ; вокругъ насъ бушуютъ волны, а нашъ островокъ хотя-бы пошелохнулся“.... И въ этомъ непрерывномъ спокойствіи Ваша великая заслуга Академіи.

Кончимъ тѣмъ, съ чего начали, т. е. дѣломъ церковнымъ. Одна изъ важнѣйшихъ задачъ церкви—служить просвѣщенію во тьмѣ сѣдящихъ. Ваше Преосвященство и къ святому дѣлу миссіонерскому относились съ сердечнымъ вниманіемъ и заботливостію. Теперь указаніемъ Божьяго Промысла Вы поставлены во главѣ паствы, окруженной людьми лжевѣрія и церковнаго отступничества. Вѣримъ, что именно Промыслъ Божій поставилъ Васъ стражемъ дома Христова тамъ, гдѣ волки могутъ расхищать стадо. Трудное дѣланіе Господь на того и возлагаетъ, въ комъ видитъ довлѣющія силы и дарованія.

Да возрадуется же Ваша душа радостію пастыря не о цѣлости только и процвѣтаніи православной Вашей паствы, но и о томъ, что и чуждая и враждебная среда освѣтилась свѣтомъ Христова благовѣстія и въ сердца раскольничествующихъ проникъ духъ мира и любви Христовой! Сего отъ души желаемъ и о семъ Бога молитъ та академія, которую, по Вашимъ же словамъ, Вы наиболѣе возлюбили.

Вашего Преосвященства
Милостиваго Архипастыря
душевно преданные бывшіе сослуживцы:

Слѣдуютъ подписи.

Магистерскій коллоквіумъ.

24 сентября настоящаго года въ актовомъ залѣ академіи, подъ предсѣдательствомъ Преосвященнаго Ректора академіи, Епископа Алексія, происходилъ коллоквіумъ исправляющаго должность доцента Казанской академіи священника А. И. Дружинина, защищавшаго свое магистерское сочиненіе, подъ заглавіемъ: „Жизнь и труды св. Діонисія Великаго, епископа александрійскаго“ (съ приложеніемъ въ особой книжкѣ самыхъ твореній св. Діонисія въ переводѣ ихъ на русскій языкъ). Защитѣ предшествовало произнесеніе диспутантомъ рѣчи, въ которой онъ указалъ на руководящія побужденія при выборѣ работы. По его словамъ, жизнь и дѣятельность св. Діонисія можетъ служить образцомъ самоотверженнаго и энергичнаго пастырскаго служенія и борьбы съ тѣми же самыми заблужденіями и церковными нестроеніями, которыя, еще въ болѣе широкихъ размѣрахъ, составляютъ удѣлъ и настоящаго времени. Въ фактахъ дѣятельности св. Діонисія современный дѣятель на поприщѣ пастырскаго и церковно-общественнаго служенія можетъ найти себѣ авторитетныя указанія и руководства. Такимъ образомъ, авторъ, занимающій въ академіи каѳедру пастырскаго богословія и педаго-

гики, поставилъ свою магистерскую работу въ тѣсную связь съ предметомъ своихъ спеціальныхъ занятій по каѳедрѣ.

Оффиціальными оппонентами о. Дружинина были профессора Ѳ. А. Курганов и Л. И. Писаревъ, которые въ общемъ очень сочувственно высказались о сочиненіи диспутанта, какъ въ своихъ оффиціальныхъ рецензіяхъ, такъ и во время своей оппозиціи. Къ достоинствамъ работы были отнесены: тщательность изученія подлежащаго вопроса непосредственно по первоисточникамъ, знакомство съ западно-европейской и русской литературой, посвященной изученію жизни и дѣятельности св. Діонисія александрійскаго, самостоятельное и строго обдуманное критическое отношеніе къ результатамъ предшествующихъ изысканій, хорошій и литературно-обработанный языкъ сочиненія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ рецензенты замѣчали, что работа о. Дружинина въ значительной степени выиграла бы, если бы авторъ своему изслѣдованію по возможности предпослалъ бы историко-критическій анализъ всѣхъ тѣхъ результатовъ, которые были достигнуты западно-европейскими изслѣдователями по вопросу о св. Діонисіи и при обзорѣ литературы вопроса обратилъ бы должное вниманіе на многочисленныя исторіи догматовъ западно-европейскихъ изслѣдователей, — на тѣ Dogmengeschichte, въ которыхъ догматической дѣятельности св. Діонисія отводится не мало очень интересныхъ въ научномъ отношеніи страницъ. Неполноту работы о. Дружинина, по указаніямъ оппонентовъ, составляетъ также отсутствіе строго научнаго анализа тѣхъ историческихъ условій, среди которыхъ развивалась дѣятельность св. Діонисія и которыми опредѣляются всѣ специфическія особенности его догматическихъ воззрѣній. Недостаточность разработки этой весьма важной стороны вопроса неблагопріятнымъ образомъ отразилась на изслѣдованіи о. Дружинина въ томъ отношеніи, что самая характеристика догматической дѣятельности св. Діонисія представлена имъ

безъ достаточной рельефности, и основная тенденція оправдать строгое православіе Діонисія, „въ самыхъ мысляхъ“, вслѣдствіе этого представляется мало убѣдительной и несоотвѣтствующей тѣмъ историческимъ фактамъ, которые самъ авторъ выставляетъ на видъ и которымъ онъ старается съ большими натяжками придать извѣстный смыслъ. Въ числѣ частныхъ недостатковъ указано было на сбивчивость и противорѣчивость хронологическихъ датъ, которыми опредѣляются важнѣйшіе моменты жизни и дѣятельности св. Діонисія; на недостаточную обработку тѣхъ главъ, которыя посвящены выясненію дѣятельности св. Діонисія по вопросу о крещеніи еретиковъ и принятіи въ церковь падшихъ; на неясность представленія пасхальныхъ исчисленій, которыми занимался св. Діонисій въ своихъ пасхальныхъ посланіяхъ. О. Дружининъ, соглашаясь въ принципѣ съ поставленными ему возраженіями, однако въ значительной степени ослабилъ ихъ силу своими доводами и разъясненіями. При чемъ пожеланія оппонентовъ, касающіяся самаго метода и пріемовъ разработки изученныхъ вопросовъ, диспутантъ нашелъ слишкомъ идеальными; выполненіе ихъ усложнило бы и безъ того сложную работу, а главное —отвлекло бы его вниманіе въ побочныя стороны изслѣдованія. Въ заключеніе оба оппонента признали работу о. Дружинина вполнѣ заслуживающей степени магистра богословія, и Совѣтъ академіи постановилъ возбудить предъ Св. Синодомъ ходатайство объ удостоеніи автора степени магистра.

Собраніе философскаго общества студентовъ.

Вечеромъ 8 октября въ академическомъ актовомъ залѣ, въ присутствіи Преосвященнаго ректора академіи Епископа Алексія, состоялось первое въ текущемъ учебномъ году собраніе философскаго общества студентовъ. На этомъ собраніи студентъ IV курса А. Чемодановъ прочиталъ весьма интересный и толково со-

ставленный имъ рефератъ на тему: *Эволюціонизмъ и теизмъ*. Существенный интересъ этого реферата выражается особой ролью доктрины эволюціонизма въ современной борьбѣ науки и религіи. Доктрина эволюціонизма опирается на дѣйствительные факты повсюднаго развитія міровыхъ явленій и даетъ по существу вѣрное представленіе о дѣйствительномъ ходѣ міровой жизни; а между тѣмъ эта, общепринятая нынѣ, доктрина обыкновенно считается совершенно несовмѣстимой съ доктриной теизма, и потому она естественно представляетъ изъ себя будто бы твердую базу для различныхъ опроверженій религіозной вѣры отъ имени научнаго знанія. Въ самомъ дѣлѣ, и въ далекихъ планетныхъ мірахъ, и въ глубокихъ нѣдрахъ земли, и въ бездушномъ царствѣ неорганической природы, и въ душевной жизни людей наблюдательный умъ ученаго подмѣчаетъ одинъ и тотъ же законъ постепеннаго развитія,—въ преобразованіи формъ, въ осложненіи отношеній, въ послѣдовательномъ ростѣ дѣятельныхъ проявленій вещи. О чемъ же можетъ говорить уму эта неустанная работа міра? Для многихъ ученыхъ она говоритъ только о слѣпомъ движеньи вещества, и потому многіе ученые въ своемъ объясненіи міра, какъ цѣлаго, считаютъ возможнымъ связывать научную доктрину эволюціонизма исключительно только съ метафизической доктриной матеріализма, а отсюда ужъ съ логической необходимостію они приходятъ и къ утвержденію атеизма.

Но механикой міровой жизни въ дѣйствительности осуществляется *предопредѣленный* планъ. Правда, мы еще не знаемъ міра, какъ цѣлаго, и потому на почвѣ положительной науки мы еще не можемъ раскрыть общаго плана міробытія. Однако, есть въ мірѣ область, въ которой планосообразный характеръ механической дѣятельности не можетъ подлежать никакому сомнѣнію. Эта область — царство органической жизни. Каждый организмъ развивается изъ своего зародыша несомнѣнно механически, но механическое развитіе зародыша все-

таки подчиняется опредѣленному типу организма и совершается только въ предѣлахъ осуществленія этого типа. Такая планосообразность механической работы сама собою вызываетъ вопросъ: чѣмъ собственно опредѣляется типическое устройство живыхъ организмовъ, — слѣпой ли механикой матеріальныхъ движеній, или еще чѣмъ-нибудь? Въ видахъ упрощенія научной задачи въ изслѣдованіи этого вопроса, его можно свести къ другому вопросу: почему собственно животное видитъ, слышитъ и получаетъ всякія другія впечатлѣнія, —потому ли, что, по различнымъ комбинаціямъ матеріальныхъ движеній и отношеній, у него образовались извѣстные органы чувствъ, или же потому именно у него и образовались разные органы чувствъ, что въ немъ есть что-то такое, что *стремится* имѣть различныя впечатлѣнія и въ удовлетвореніе этого стремленія, *пользуясь* механикой матеріальныхъ движеній, само создаетъ себѣ матеріальные органы чувствъ? Съ постановкой этого вопроса многіе ученые издавна приходили и въ настоящее время приходятъ къ идеѣ міровой души и потому въ своемъ объясненіи міра, какъ цѣлаго, связываютъ научную доктрину эволюціонизма съ метафизической доктриной пантеизма.

Референтъ хорошо изложилъ доводы и соображенія въ пользу господствующихъ въ наукѣ міропониманій — матеріалистическаго и пантеистическаго; но, разбирая эти доводы и соображенія, онъ призналъ ихъ неосновательными и нелогичными. По его мнѣнію, сущность мірового процесса, какъ процесса эволюціи, необходимо требуетъ временнаго начала міра, тогда какъ и матеріализмъ и пантеизмъ одинаково вынуждаются считать міръ вѣчнымъ. Между тѣмъ, на почвѣ положительныхъ данныхъ, какими на самомъ дѣлѣ располагаетъ современная наука, можно отчасти опытно и отчасти умозрительно прослѣдить весь процессъ міробразованія и можно заявить, что было такое время, когда не было нашего міра въ томъ именно видѣ, въ какомъ онъ существуетъ теперь, что раньше существо-

вали только простѣйшіе элементы матеріи. Стало быть, на основаніи научныхъ данныхъ можно говорить собственно не о вѣчности міра, а только о вѣчности простѣйшихъ элементовъ матеріи. Но вѣдь въ такомъ случаѣ необходимо возникаетъ вопросъ: какъ же мыслить вѣчное состояніе этихъ элементовъ — какъ состояніе покоя, или какъ состояніе дѣятельности? Если они отъ вѣчности находились въ состояніи покоя, то почему же среди нихъ появилось движеніе, хотя бы это и случилось съ ними назадъ тому милліарды лѣтъ? Если же они отъ вѣчности находились въ состояніи дѣятельности, то почему же они образовали нашъ міръ въ опредѣленный періодъ времени, хотя бы этотъ періодъ и начался назадъ тому милліарды лѣтъ? По мнѣнію референта, эти вопросы совершенно уничтожаютъ матеріализмъ, а такъ какъ эти же самые вопросы могутъ быть поставлены и поборникамъ пантеизма, то они уничтожаютъ собою и пантеизмъ. Въ самомъ дѣлѣ, для поборниковъ пантеизма міръ есть явленіе, воплощеніе, одѣяніе Бога; но Богъ вѣченъ, а міръ образовался во времени.—какъ же можно мыслить *временное* одѣяніе *вѣчнаго* Бога?

На основаніи своей критики матеріализма и пантеизма референтъ пришелъ къ такому заключенію, что, опираясь на доктрину эволюціонизма, можно объяснить міръ, какъ цѣлое, исключительно только въ формѣ теистическаго міропониманія, именно — подъ условіемъ признанія міра за твореніе Бога.

Рефератъ г. Чемоданова вызвалъ оживленную бесѣду студентовъ. Къ референту обратились со многими критическими замѣчаніями и потребовали отъ него многихъ доказательныхъ объясненій. Одинъ оппонентъ замѣтилъ референту, что вся его критика матеріализма и пантеизма въ сущности сводится къ весьма ничтожному положенію, что если матеріалисты и пантеисты не знаютъ, что было въ началѣ міра и какъ появились простѣйшіе элементы матеріи, то значитъ— они и неправы, а вѣдь между тѣмъ и мы тоже *не знаемъ*,

какъ Богъ создалъ міръ изъ ничего, мы только *вѣруемъ*, что Онъ дѣйствительно создалъ его изъ ничего. Послѣ долгихъ разсужденій по поводу этого замѣчанія референтъ вынужденъ былъ согласиться, что у него дѣйствительно нѣтъ положительнаго оправданія теизма, а получается только защита теистическаго міровоззрѣнія, какъ наиболѣе понятнаго и удобнаго для мысли. Но противъ этой понятности возразилъ другой оппонентъ. Онъ попросилъ объяснить ему, какъ можно согласовать временное происхожденіе міра съ вѣчностію божественной идеи о немъ. Къ разсужденіямъ по этому вопросу былъ приглашенъ и одинъ изъ присутствовавшихъ на собраніи профессоровъ. По мнѣнію профессора, міръ созданъ Богомъ не *во времени*, а *въ началѣ временъ*, такъ какъ время явилось только вмѣстѣ съ явленіемъ міра въ осуществленіи Божественной мысли о мірѣ,—этимъ именно и разрѣшается кажущееся противорѣчіе между *происхожденіемъ* временнаго міра и *вѣчной мыслію* о немъ вѣчнаго Бога. Наконецъ многіе оппоненты возражали противъ самой попытки референта согласовать эволюціонизмъ и теизмъ, но разсужденія по этому вопросу, къ сожалѣнію, не могли быть закончены по случаю поздняго времени.

Распуская собраніе, Преосвященный ректоръ академіи выразилъ свое удовольствіе по поводу всего, что̀ пришлось ему увидѣть и услышать на собраніи, и благословилъ студентовъ на дальнѣйшее служеніе интересамъ духа.

---

† П. Н. Ахмеровъ.

10-го октября скоропостижно скончался отъ разрыва сердца практикантъ арабскаго языка при Казанской духовной академіи Павелъ Николаевичъ Ахмеровъ.

П. Н. родился 6-го декабря 1858 года и былъ родомъ татаринъ. Отецъ его — крестьянинъ деревни

Старыхъ Салманъ, Спасскаго уѣзда Казанской губерніи, отправлялъ должность муэззина или азанчы при мечети, на обязанности котораго состоитъ призываніе магометанъ къ молитвѣ. Первоначальное магометанское имя П. Н. было Сахибъ-Гирей, по отцу Ахметовъ или Ахмеровъ.

Будучи самъ духовнымъ лицемъ, отецъ Сахиба очевидно къ такой же дѣятельности готовилъ и своего сына. Съ ранняго дѣтства маленькій Сахибъ-Гирей началъ читать Коранъ и изучать правила магометанскаго закона.

Въ 1869 г. одинадцати лѣтъ отъ роду Сахибъ-Гирей былъ отправленъ для обученія въ Казань и поступилъ въ Апанаевское медресе (магометанскую школу). Въ медресе Сахибъ-Гирей пробылъ 17 лѣтъ съ 1869 г. по 1886 г. Учился онъ, конечно, гораздо меньше — всего восемь лѣтъ, а остальное время, по окончаніи курса наукъ, оставался въ медресе въ качествѣ преподавателя и казыя (судьи надъ учениками).

Пребывая въ медресе въ качествѣ ученика, Сахибъ-Гирей, какъ замѣчено въ данномъ ему изъ медресе свидѣтельствѣ, усердно изучилъ „всѣ науки“, а по окончаніи службы въ медресе указный мулла и мудерисъ (руководитель) Апанаевской школы Абдулъ-Галлямъ далъ ему отличнѣйшее свидѣтельство, въ которомъ представляетъ его человѣкомъ способнымъ, ученымъ, добронравственнымъ,—вообще достойнымъ быть имамомъ и мудерисомъ. Съ этимъ свидѣтельствомъ молодой и ученый Сахибъ-Гирей въ 1883 г. отправился въ Уфу держать экзаменъ на должность муллы, отлично выдержалъ онъ экзаменъ предъ магометанскимъ духовнымъ собраніемъ и получилъ оффиціальное право на занятіе этой должности.

Получивъ оффиціальное право на положеніе муллы, Сахибъ-Гирей, само собою разумѣется, не могъ долго оставаться безъ мѣста. Дѣйствительно, вскорѣ по возвращеніи его изъ Уфы онъ приглашается занять мѣсто муллы въ селѣ Старый Салманъ. Жители этого села

на мірскомъ сходѣ постановили ходатайствовать предъ гражданскимъ начальствомъ объ утвержденіи къ нимъ на должность муллы Сахибъ-Гирея. Мы не знаемъ точно, получилъ ли Сахибъ-Гирей это утвержденіе отъ гражданскаго начальства, или нѣтъ; но положительно знаемъ только то, что въ это время мысль его была уже занята другимъ дѣломъ.

Въ это время въ душѣ Сахибъ-Гирея совершался переломъ, и онъ переживалъ „бурю сумнительныхъ помышленій“. Отъ нихъ онъ не могъ освободиться собственными силами и они не давали ему покоя. Около этого же времени онъ заводитъ знакомство съ прот. Е. А. Маловымъ и рѣшается вести съ нимъ бесѣды о „русской вѣрѣ“ и вѣрѣ магометанской.

Рѣшеніе обратиться съ вопросами относительно вѣры къ иновѣрцу — очень большой шагъ въ жизни магометанина Сахибъ-Гирея. Этимъ поступкомъ, можно сказать, уже предрѣшалась будущая судьба его. Не всякій магометанинъ рѣшается на то, чтобы вести разговоры о вѣрѣ съ иновѣрцами; обычно магометане всячески избѣгаютъ такихъ разговоровъ, пребывая въ полномъ убѣжденіи, что все, что ни сообщаютъ имъ со стороны—ложь и нелѣпость. Итакъ, если магометанинъ самъ обращается для бесѣды, можно съ увѣренностью сказать, что въ душѣ его происходитъ разладъ: онъ или усумнился въ истинности своей религіи, или уже окончательно отвергъ ее и только ищетъ подтвержденія своихъ мыслей или опоры для себя.

Какъ выработалось отрицательное отношеніе Сахибъ-Гирея къ магометанской религіи и расположеніе къ христіанству при всѣхъ неблагопріятныхъ для того условіяхъ,—прослѣдить это конечно очень трудно. Изъ его разсказовъ по поводу обращенія видно только, что онъ еще въ дѣтствѣ кое-что зналъ „о русской вѣрѣ“ и питалъ къ ней нѣкоторое расположеніе. Въ дѣтствѣ же у него являлось по временамъ необъяснимое желаніе креститься, особенно послѣ того какъ крестилось нѣсколько его односельчанъ. Не малое впе-

чатлѣніе въ пользу христіанской религіи произвело на него слѣдующее событіе, о которомъ онъ нерѣдко вспоминалъ впослѣдствіи. Поѣхалъ онъ однажды съ отцемъ въ сосѣднее село. Молодыя и неспокойныя лошади напугались встрѣтившагося имъ въ странной одеждѣ человѣка и понесли ихъ такъ сильно, что старый Ахметъ—отецъ Сахибъ-Гирея не могъ ихъ удержать. Грозила опасность быть разбитыми и изувѣченными. Маленькій Сахибъ-Гирей началъ про себя молиться; но молитва не оказывала никакого воздѣйствія. Тогда Сахибъ-Гирей вспомнилъ про „русскую вѣру“ и призвалъ на помощь христіанскаго Бога. И вотъ, къ его удивленію и радости, лошади остановились. Это обстоятельство онъ приписалъ дѣйствію христіанскаго Бога и впослѣдствіи нерѣдко вспоминалъ его.

Семнадцатилѣтнее пребываніе въ медресе не могло отразиться благопріятнымъ образомъ на развитіи Сахибъ-Гирея. Насколько велико значеніе магометанской школы для укрѣпленія мусульманскихъ убѣжденій, это трудно даже представить себѣ. Школа — это сильное средство въ рукахъ магометанъ сохранять традиціи ислама, не смотря на всю ихъ несостоятельность. Все образованіе здѣсь сводится исключительно къ изученію религіи и посильному ея оправданію. Изучается до мельчайшихъ подробностей Коранъ, хадисъ (преданіе—изреченія Магомета) и затѣмъ построенныя въ строго-логической формѣ системы догматики. Что касается другихъ наукъ—свѣтскихъ, то онѣ проходятся въ очень слабой мѣрѣ. Отвлекая вниманіе отъ истинной науки и добытыхъ ею результатовъ, магометанская школа внушаетъ полное довѣріе къ авторитетамъ устарѣвшимъ, на которыхъ зиждется вся ея наука. Магометане, какъ бы нарочито, закрываютъ глаза на результаты науки, добытые въ позднѣйшее время. Мало того —ученикамъ внушается недовѣріе къ нимъ и непріязнь. По большей части безъ разсужденія, на память изучаютъ ученики свою религію и обряды, безъ всякаго обсужденія ихъ содержанія. Постепенно — шагъ за

шагомъ они проникаются духомъ своей религіи. Исламъ сковываетъ ихъ умъ и сердце настолько, что они дѣлаются неспособными ни къ свободной мысли, ни къ свободнымъ разсужденіямъ; дѣлаются почти неспособными къ воспріятію истины отвнѣ. Каждый шакирдъ (ученикъ) готовъ защищать самыя очевидныя слабыя стороны своей религіи и прибѣгаетъ для того къ самымъ казуистическимъ увертками и софизмамъ.

Итакъ, слѣпая, фанатическая приверженность къ своей религіи, пренебрежительное до непріязненности отношеніе ко всему чужому, — вотъ что выноситъ магометанскій юноша изъ школы. Эти черты необходимо должны были въ большей или меньшей мѣрѣ отразиться и на характеристикѣ Сахибъ-Гирея послѣ 17-лѣтняго его пребыванія въ медресе. Поэтому, поистинѣ удивительно, какъ онъ могъ освободиться отъ вліянія магометанской школы, оставить все, съ чѣмъ сживался въ теченіи продолжительнаго времени и что составляетъ, можно сказать, вторую природу каждаго магометанина. Только сильная воля въ состояніи вывести человѣка изъ того омута, въ который ввергаетъ его исламъ, заставить человѣка взглянуть на этотъ омутъ со стороны, распознать и оставить, видя его гибельность. Благодаря сильной волѣ Сахибъ-Гирея, магометанская школа не могла заполонить его окончательно, пропитать фанатизмомъ настолько, чтобы сдѣлать невозможнымъ его обращеніе къ христіанству. Его любознательность сильно противодѣйствовала такому вліянію школы. Сахибъ-Гирей не только читалъ и изучалъ книги, но и старался отнестись къ нимъ сознательно, оцѣнить ихъ, и, разумѣется, не могъ не замѣтить при этомъ несостоятельности и лживости ислама. Сношенія съ христіанами заставили его, какъ любознательнаго человѣка, познакомиться съ христіанской религіей. Прочитанныя книги христіанскаго характера оказывали сильное воздѣйствіе на молодого ученаго Сахибъ-Гирея и заставляли его глубоко задумываться надъ рѣшеніемъ многихъ вопросовъ, относящихся къ христіанской ре-

лигіи и мухаммеданству. Подъ вліяніемъ этихъ книгъ онъ еще болѣе волновался и рѣшительно не могъ остановиться и успокоиться на положеніяхъ ислама. Являлась необходимость или искать болѣе глубокихъ и основательныхъ оправданій для него, нежели предлагала ему магометанская казуистика, или совершенно отказаться отъ него. Все это постепенно отдалило его отъ магометанства и заставило искать истину на сторонѣ отъ родственнаго ему круга людей.

Въ это время и начинаетъ Сахибъ-Гирей свои бесѣды съ протоіереемъ Е. А. Маловымъ.

Смѣлымъ, съ сознаніемъ собственнаго достоинства ученаго шакирда, выступаетъ онъ въ этихъ бесѣдахъ. Онъ не высказываетъ при этомъ свои сомнѣнія по поводу замѣченныхъ имъ противорѣчій и нелѣпостей магометанской религіи. Нѣтъ; какъ истовый магометанинъ онъ до поры до времени скрываетъ это изъ боязни потерять свое, не усвоивъ ничего лучшаго на сторонѣ; и старается показать несостоятельность христіанской религіи съ ея догматической стороны. При этомъ, при каждомъ удобномъ случаѣ, онъ поставляетъ на видъ свою ученость и свое превосходство надъ русскими учеными людьми въ знаніи магометанской религіи и арабскаго языка [1]).

Трудно, невообразимо трудно было вести бесѣды съ этимъ умнымъ, изворотливымъ, еще колеблющимся и потому несовершенно освободившимся отъ фанатизма человѣкомъ. Усвоенная въ магометанской школѣ казуистика здѣсь проявляется во всей силѣ; ей дается надлежащее примѣненіе. Но вмѣстѣ съ тѣмъ нельзя было не замѣтить, что самъ Сахибъ-Гирей какъ будто по временамъ не довѣряетъ своимъ доказательствамъ и объясненіямъ, сознавая всю ихъ слабость. Задача мис-

---

[1]) Все это видно изъ книги Е. А. Малова: Объ Адамѣ по ученію Библіи и по ученію Корана. Разговоры съ ученымъ муллой. Казань. 1885 г.

сіонера состояла въ томъ, чтобы обратить вниманіе своего собесѣдника, именно, на эти слабыя мѣста религіи, чтобы заставить его задуматься надъ ними. Когда магометанинъ обратитъ на нихъ свое вниманіе, онъ волей неволей сознаетъ ихъ неудовлетворительность. Онъ не выскажетъ этого, будетъ отстаивать справедливость своихъ сужденій, можетъ даже взять перевѣсъ въ словесномъ диспутѣ. Но тѣмъ не менѣе, обдумывая все это наединѣ, онъ невольно впадетъ въ сомнѣніе и сознаетъ всю нелѣпость своихъ оправдательныхъ разсужденій.

Такой приблизительно характеръ носили разсужденія Е. А. Малова съ Сахибъ-Гиреемъ. При разговорахъ Сахибъ-Гирей во что бы то ни стало стремился отстоять свои убѣжденія и оправдать ихъ. Но, размышляя у себя дома, онъ, какъ впослѣдствіи самъ признавался, всегда сознавалъ справедливость словъ своего собесѣдника. Такимъ путемъ сомнѣнія въ истинности магометанства у него усилились, возросли до большихъ размѣровъ.—Вмѣстѣ съ тѣмъ Сахибъ-Гирей постепенно знакомился съ христіанской религіей и нѣсколько разъ прочиталъ Библію. Знакомство съ священными книгами принесло ему огромную пользу. Впечатлѣніе, произведенное чтеніемъ Евангелія, окончательно убѣдило Сахибъ-Гирея въ справедливости ученія христіанъ. Нравственный обликъ І. Христа, которому должны слѣдовать всѣ христіане, показалъ ему, какъ должно жить. Не рознь и раздоръ, вражда и непріязнь ко всѣмъ иновѣрцамъ, а любовь,—вотъ что должно быть основнымъ мотивомъ жизни. Такое ученіе какъ нельзя болѣе соотвѣтствуетъ душѣ человѣка, и человѣкъ, ищущій истины, не могъ не признать его истиннымъ.

Разсужденія о вѣрѣ Сахибъ-Гирея съ Е. А. Маловымъ (продолжавшіяся 7 лѣтъ) закончились рѣшеніемъ Гирея принять христіанство. Въ послѣдній разъ направился онъ въ свое родное село проститься со всѣмъ, что нѣкогда было для него дорого. Заявилъ

онъ своимъ роднымъ о своемъ желаніи креститься. Взрывы негодованія онъ услышалъ въ отвѣтъ себѣ. Неминуемая преграда становилась между нимъ и его прошлымъ. Онъ долженъ былъ оставить все, съ чѣмъ были связаны воспоминанія дѣтства и юношества. И онъ не остановился ни предъ чѣмъ. Ни увѣщанія, ни угрозы родныхъ и знакомыхъ не подѣйствовали на него. Рѣшеніе его осталось непреклоннымъ.

Въ 1891 году 27 февраля Сахибъ-Гирей подалъ Высокопреосвященному Архіепископу Казанскому Павлу прошеніе о совершеніи надъ нимъ таинства св. крещенія, а 5-го марта былъ крещенъ Е. А. Маловымъ въ Раифской пустыни. При крещеніи онъ нареченъ былъ Павломъ, по крестному отцу Николаевымъ; фамилію унаслѣдовалъ отъ имени своего отца: Ахмеровъ.

По вступленіи П. Н. Ахмерова въ лоно православной церкви, онъ назначенъ былъ сверхштатнымъ практикантомъ арабскаго языка при Казанской духовной академіи. Изъ капитала на распространеніе христіанства между язычниками имперіи ему было назначено жалованье въ количествѣ 500 рублей въ годъ. Впослѣдствіи онъ занялъ еще должность практиканта на миссіонерскихъ курсахъ.

Какъ знатокъ арабскаго языка и магометанства, Павелъ Николаевичъ весьма былъ полезенъ на должности практиканта. Со времени поступленія его на службу въ академію онъ неустанно трудился и въ стѣнахъ аудиторій и дома. Особенно цѣнны были его домашнія занятія со студентами, которымъ онъ никогда не отказывалъ въ своей помощи. Дѣло въ томъ, что за недостаткомъ времени и по трудности арабскаго языка, студенты въ большинствѣ случаевъ не въ состояніи бываютъ усвоить его настолько, чтобы пользоваться арабской литературой. Павелъ Николаевичъ всегда былъ готовъ помочь. Съ необыкновеннымъ терпѣніемъ, неустанно проводитъ онъ время въ этихъ частныхъ занятіяхъ со студентами, не оставляя ихъ до самой своей смерти.

Кромѣ занятій со студентами Павелъ Николаевичъ занимался также переводомъ нѣкоторыхъ книгъ на татарскій языкъ. Хорошо зная нужды татарскаго просвѣщенія, онъ шелъ навстрѣчу этимъ нуждамъ. Никто не станетъ оспаривать великую нравственно-воспитательную силу чтенія житій святыхъ, особенно для лицъ простыхъ, некнижныхъ, способныхъ руководиться въ своемъ жизнеопредѣленіи не отвлеченными катехизическими формулами, а скорѣе конкретными живыми образами, являющимися наглядным осуществленіемъ истиннаго ученія. Понимая все это, Павелъ Николаевичъ перевелъ на татарскій языкъ богатыя примѣрами благочестія жизнеописанія св. Кирилла и Меѳодія и Авраамія Болгарскаго. Въ послѣднее время онъ предпринялъ было распространить въ магометанскомъ мірѣ великую христіанскую идею смиренія и покаянія путемъ художественной литературы. Съ этою цѣлію онъ началъ переводить на татарскій языкъ одно изъ классическихъ произведеній нашего великаго христіанскаго писателя Достоевскаго: „Преступленіе и наказаніе“. Но смерть не дала ему докончить второй половины труда. Еще одинъ и болѣе важный замыселъ не успѣлъ онъ привести въ исполненіе. Зная, что татары слѣпо вѣруютъ въ божественность Корана, даже не будучи съ нимъ знакомы надлежащимъ образомъ, такъ какъ онъ написанъ на чуждомъ для нихъ арабскомъ языкѣ, П. Н. началъ переводить Коранъ на татарскій языкъ съ цѣлію показать, во всей наготѣ, скудость его мыслей и несовершенство его ученія. Но преждевременная смерть не дала ему возможности осуществить и этого благого начинанія.

Преждевременная смерть 10 октября въ 10 часовъ вечера сразила П. Н. еще сильнаго, здороваго и крѣпкаго. Вѣсть о его кончинѣ достигла академіи утромъ на другой день.

Опечаленные скорбнымъ извѣстіемъ отправились студенты миссіонерскаго отдѣленія на квартиру Павла Николаевича отдать послѣднюю дань ихъ руководителю и помощнику и помолиться за него Богу.

Погребеніе П. Н. совершено было 12 октября въ академическомъ храмѣ Преосвященнымъ Ректоромъ Алексіемъ въ сослуженіи протоіереевъ Е. А. Малова и инспектора академіи Н. П. Виноградова и прочаго академическаго духовенства и духовенства съ миссіонерскихъ курсовъ. Послѣ обѣдни было совершено торжественное отпѣваніе покойнаго, при чемъ студенты миссіонерскаго отдѣленія сказали при гробѣ его три рѣчи, въ которыхъ вспомнили всѣ добрыя качества и черты почившаго. Упомянуто было и о его обращеніи въ христіанство и о томъ жизнерадостномъ настроеніи, которое онъ переживалъ въ это время; вспомнили и о той душевной борьбѣ, которую онъ необходимо долженъ былъ вынести прежде чѣмъ рѣшиться принять христіанство. Не забыта была также его жизнь и послѣ принятія христіанства, и его труды по просвѣтительной дѣятельности на пользу татаръ-магометанъ.

Съ чувствомъ скорби и горестнаго настроенія студенты, многіе изъ профессоровъ, родственники умершаго по женѣ и многочисленная толпа посторонней публики отправились изъ академическаго храма на кладбище—проводить покойнаго до могилы на вѣчное успокоеніе. Протоіереемъ Е. А. Маловымъ на могилѣ была отслужена послѣдняя краткая литія, и гробовая крышка закрыла отъ взоровъ окружающихъ тѣло покойнаго.

Молчаливо и задумчиво-серьезно присутствующіе при погребеніи расходились отъ могилы покойнаго, каждый размышляя про себя о жизни этого рѣдкаго по своей судьбѣ человѣка. Говорятъ, что и магометане послѣ смерти П. Н. вспомнили прежняго своего собрата. Братъ покойнаго, пріѣхавшій ради этого случая изъ села Старый Салманъ и нѣсколько другихъ знакомыхъ П. Н. и его товарищей по медресе ходили на могилу покойнаго и молились о упокоеніи его души.

Открытіе попечительства во имя Святителя Варсонофія.

Открытое 12 ноября сего года попечительство во имя Святителя Варсонофія учреждено для содѣйствія состоящимъ при Казанской академіи миссіонерскимъ курсамъ. Оно поставляетъ своими главными цѣлями а) удовлетвореніе нуждъ слушателей миссіонерскихъ курсовъ, а также помощь окончившимъ эти курсы и поступающимъ на миссіонерскую службу и б) изысканіе средствъ для расширенія монастырскихъ помѣщеній Спасопреображенскаго монастыря, занимаемыхъ курсами (§§ 1 и 2).

Открытіе названнаго попечительства, съ благословенія Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго, послѣдовало 12 минувшаго ноября мѣсяца текущаго года. Въ этотъ день Преосвященнѣйшимъ Алексіемъ, ректоромъ академіи и предсѣдателемъ педагогическаго совѣта миссіонерскихъ курсовъ была отслужена въ Спасо-Преображенскомъ монастырѣ литургія и молебенъ святителю Варсонофію, при чемъ по окончаніи литургіи Преосвященный произнесъ слово о значеніи миссіонерскаго дѣла и объ обязанности всякаго христіанина оказывать этому дѣлу возможное содѣйствіе. По окончаніи богослуженія преподаватели курсовъ и всѣ ревнующіе о распространеніи св. вѣры Христовой среди язычниковъ были приглашены въ покои Преосвященнѣйшаго Ректора академіи. Въ квартирѣ Преосвященнаго послѣ молитвы собраніе членовъ попечительства было объявлено Преосвященнымъ открытымъ. По открытіи собранія наблюдатель курсовъ, архимандритъ Андрей прочиталъ записку о причинахъ, побудившихъ начальство курсовъ учредить попечительство, и сообщилъ важнѣйшіе параграфы утвержденнаго Его Высокопреосвященствомъ устава попечительства, а Преосвященнѣйшій Алексій объявилъ о сдѣланныхъ уже болѣе крупныхъ пожертвованіяхъ въ кассу попечительства. На этомъ же собраніи избраны были по-

четные члены попечительства, члены совѣта для управленія дѣлами попечительства и кандидаты къ нимъ. Собраніе закончилось молитвою „Достойно есть“.

Новооткрытое попечительство состоитъ изъ членовъ почетныхъ, пожизненныхъ, дѣйствительныхъ и членовъ-соревнователей. Высокопреосвященнѣйшій Архіепископъ Казанскій и Преосвященные викаріи его состоятъ покровителями попечительства (§ 4). Членами попечительства могутъ быть лица обоего пола, всѣхъ званій и состояній, кромѣ лицъ несовершеннолѣтнихъ, при чемъ внесшія единовременно не менѣе 100 р. признаются почетными членами, внесшія 75 р. — пожизненными, вносящія ежегодно по 3 р. — дѣйствительными, а менѣе трехъ рублей—членами-соревнователями. Кромѣ того въ почетные члены попечительства могутъ быть избираемы общимъ собраніемъ лица, оказавшія какія-либо услуги попечительству (§§ 5 и 6).

Болѣе крупныя пожертвованія въ попечительство поступили отъ нижеслѣдующихъ лицъ: отъ Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго, 100 р. (4% госуд. рента), Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Іонаѳана, Архіепископа Ярославскаго—100 р., Его Высокопревосходительства, Господина Оберъ-Прокурора Св. Синода К. П. Побѣдоносцева—100 р., Преосвященнѣйшаго Антонія, Епископа Уфимскаго и Мензелинскаго—100 р., Преосвященнѣйшаго Алексія, Епископа Чистопольскаго—100 р., Его Превосходительства, г. Казанскаго Губернатора—10 р., И. Г. и О. А. Стахѣевыхъ — 600 р., Н. В. Михайлова—100 р., А. А. Матвѣевскаго 100 р., преподавателя курсовъ И. И. Ястребова—100 р., Г. Г. Чукашева 100 р., инспектора академіи, Протоіерея Н. П. Виноградова 75 р., Почетнаго члена академіи П. В. Знаменскаго 75 р., братіи Почаевской лавры—70 р. и др. Общая сумма всѣхъ пожертвованій въ попечительство въ настоящее время превышаетъ уже 2000 р.

ОГЛАВЛЕНІЕ

второй части

ПРАВОСЛАВНАГО СОБЕСѢДНИКА

на 1900 годъ.

Стран.

Блаженнаго Ѳеофилакта, архіепископа болгарскаго, толкованіе на посланіе св. апостола Павла къ Евреямъ . . . . . 3 и 161.

Исторія канона Священныхъ ветхозавѣтныхъ книгъ въ новозавѣтной церкви. *П. Юнгерова.* . 17.

Очерки изъ церковно-исторической географіи. *С. Терновскаго* . . . . . 37 и 638.

Метафизика жизни и христіанское откровеніе. *В. Несмѣлова* . . . . . 79.

О превосходствѣ Моисея предъ всѣми пророками. (Библейско-экзегетическое изслѣдованіе прокивъ Евреевъ). Протоіерея *Е. Малова* 89, 188, 348 и 599.

Бытъ патріарховъ еврейскаго народа. Священника *П. Сысуева* . . . . . 127, 222 и 388.

Устройство церковнаго управленія въ Константинопольскомъ патріархатѣ. Іеромон. *Михаила.* 137.

О миссіонерскомъ воодушевленіи. *И. Ястребова.* 154.

Можно ли считать аллегоризмъ причиною догматическихъ заблужденій Оригена? *Н. Петрова* 173.

Ученіе о совѣсти. *Н. Богословскаго* . . . . 246.

Письма изъ Константинополя. Іеромонаха *Михаила.* . . . . . 290.

Лѣтопись академической жизни 296, 435, 580 и 701.

Стран.

Рѣчь предъ врученіемъ жезла Преосвященному Алексію, послѣ его хиротоніи, сказанная Высокопреосвященнымъ *Арсеніемъ*, Архіепископомъ Казанскимъ и Свіяжскимъ . . . . 325.

Христіанскій аскетизмъ и свѣтское право. *П. Пономарева*. . . . . 330.

Воспоминанія Преосвященнаго Николая, миссіонера Японіи. Архимандрита *Андроника*. 429.

Библіографія. Отзывъ о книгѣ Пашкова „Братства". *К. Харламповича*. . . . . 456.

Мое участіе въ юбилейномъ торжествѣ Рижской епархіи. (Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго). . . . . 473.

Внѣшній видъ ветхозавѣтнаго текста. *П. Юнгерова*. . . . . 483.

Христіанское дружество. Ректора Казанской духовной семинаріи, Прот. *А. Зеленецкаго*. . . 495.

Появленіе и первоначальная исторія секты бѣгуновъ или странниковъ въ Казани. Профессора *Н. Ивановскаго* . . . . . 501.

Орфей въ древнехристіанскомъ изобразительномъ искусствѣ. *В. Нарбекова*. . . . 519.

Паульсенъ о Кантѣ. *В. Никольскаго* . . . . 570 и 661.

Предсказанія о Мессіи въ псалмахъ царя Давида. *А. Некрасова*. . . . . 589.

Сила пастырскаго вліянія. Епископа *Алексія*. 596.