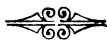


**ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ,**

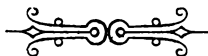
ИЗДАНИЕ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1908.



ЯНВАРЬ.



КАЗАНЬ.  
Центральная Типографія.  
1908.

## СОДЕРЖАНІЕ:

	<i>Стран.</i>
<b>Въ поискахъ земли Обѣтованной. Метаморфозы сіонизма. В. Протопопова . . . . .</b>	3—56.
<b>Святитель Іоаннъ Златоустъ. А. Царевскаго . . .</b>	57.—85.
<b>Внутренняя организація общинъ южно-русскихъ необаптистовъ (штундистовъ—то же). Епископа Алексія . . . . .</b>	86—123.
<b>Философія буддизма. Іеромонаха Гурія . . . . .</b>	124—134.
<b>Златоустовскіе дни въ Казани. Священника С. Спирина . . . . .</b>	135—152.

---

<b>Отчетъ о состояніи Казанской духовной академіи за 1906—1907 учебный годъ . . . . .</b>	1—54.
<b>Объявленія объ изданіи журналовъ и газетъ въ 1908 г. и новыхъ книгахъ, поступившихъ въ редакцію . . . . .</b>	1—8.

---

*Объявленіе о новыхъ книгахъ, продающихся въ редакціи и объ изданіи журнала Православный Собесѣдникъ въ 1908 году (см. на оборотѣ обложки).*

---

# ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ,

ИЗДАНИЕ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

---

**1908.**

ПЕРВОЕ ПОЛУГОДИЕ.

---

КАЗАНЬ.

ЦЕНТРАЛЬНАЯ ТИПОГРАФІЯ.

1908.

Печатать разрѣшается. Ректоръ Академіи, Епископъ *Алексій*.

# ВЪ ПОИСКАХЪ ЗЕМЛИ ОБЪТОВАННОЙ.

## МЕТАМОРФОЗЫ СІОНИЗМА.

---

Еврейскій вопросъ. Его рѣшенія. Сіонизмъ. Сіонизмъ религіозный. Сіонизмъ практическій. Сіонизмъ національно-политическій. Сіонизмъ духовно-культурный. Сіонизмъ-территоріализмъ. Сіонизмъ социалистическій. Идея мірового господства евреевъ.

Въ ряду неблагословенныхъ вопросовъ, волнующихъ современное общество, — далеко не послѣднее мѣсто, по своей жгучести и практической значимости, занимаетъ вопросъ еврейскій, т. е. вопросъ о томъ, какъ быть евреямъ, или какъ быть съ евреями. Въ утѣшеніе нашему времени въ данномъ случаѣ можно указать лишь на то, что вопросъ этотъ былъ вопросомъ съ незапамятныхъ временъ <sup>1)</sup>, и что къ практическому разрѣшенію этого во-

---

<sup>1)</sup> Нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ предположеніи, что переселеніе Фарры и Авраама изъ Месопотаміи въ Ханаанъ, а затѣмъ Авраама и Іакова изъ Ханаана въ Египетъ, помимо прямыхъ библейскихъ причинъ, могло скрывать въ себѣ и нѣкоторыя косвенныя причины, опредѣлявшіяся отношеніемъ къ семитамъ несемитическаго населенія Месопотаміи и Ханаана.—За время пребыванія евреевъ въ Египтѣ эти косвенныя причины передвиженія евреевъ изъ одной страны въ другую выясняются предъ нами съ достаточной наглядностью. Въ виду непомѣрно-быстраго размноженія евреевъ и возможной семитизаціи Египта, національное правительство послѣдняго принуждено было прибѣгнуть, въ концѣ концовъ, къ крайнимъ мѣрамъ еврейскаго ограниченія. Выходъ евреевъ изъ Египта освобождалъ евреевъ отъ египтянъ, египтянъ—отъ евреевъ.—Краткое пребываніе евреевъ въ вавилонскомъ плѣну было, однакоже, вполне достаточ-

проса въ настоящее время замѣчается усиленная готовность какъ со стороны нееврейскаго населенія, такъ и со стороны самихъ евреевъ.

Не касаясь формъ разрѣшенія еврейскаго вопроса со стороны правительствъ и господствующаго населенія той или иной страны,—въ предлагаемомъ мною рефератѣ я займусь краткимъ историческимъ описаніемъ одного изъ тѣхъ современныхъ намъ еврейскихъ движеній, которому евреи придаютъ особенное значеніе въ дѣлѣ скорѣйшаго практическаго разрѣшенія большаго вопроса и которое получило названіе сіонизма.

нымъ для того, чтобы въ полной степени познакомить владыкъ и населеніе Вавилона съ особенностями еврейской націи. Характерно въ данномъ случаѣ циркулярное „письмо Артаксеркса“ къ сатрапамъ его имперіи. „Царствуя надъ многими народами и властвуя надъ всею вселенною (говорится въ этомъ письмѣ), я хотѣлъ, не превозносясь гордостью власти, но управляя всегда кротко и тихо, сдѣлать жизнь подданныхъ постоянно безмятежною и, соблюдая царство свое мирнымъ и удобопроходимымъ до предѣловъ его, возстановить желаемый для всѣхъ людей миръ. Когда-же я спросилъ совѣтниковъ, какимъ-бы образомъ привести это въ исполненіе, то\*..... узналъ, что „во всѣхъ племенахъ вселенной замѣшался одинъ враждебный народъ (еврейскій), по законамъ своимъ противный всякому народу, постоянно пренебрегающій царскими повелѣніями, дабы не благоустроилось безукоризненно совершаемое нами соуправленіе“.... Посему „мы повелѣли... всѣхъ (евреевъ) съ женами и дѣтьми всецѣло истребить вражескими мечами, безъ всякаго сожалѣнія и пощады...., чтобы эти и прежде и теперь враждебные люди, бывши въ одинъ день насильно низвергнуты въ преисподнюю, не препятствовали намъ въ послѣдующее время проводить жизнь мирно и безмятежно до конца“ (Есѣ. III, 13). Указы Кира Персидскаго и Артаксеркса I, предоставлявшіе евреямъ право свободнаго возвращенія въ Ханаанъ, могутъ быть разсматриваемы, между прочимъ, и какъ мѣра внутренней политики правительства, освобождавшей коренное населеніе государства отъ нежелательнаго элемента.—Со времени окончательнаго прекращенія политическаго существованія іудейскаго царства подъ ударами римскаго могущества и разсѣянія евреевъ по разнымъ странамъ римской имперіи,—еврейскій вопросъ, извѣстный доселѣ лишь въ Африкѣ и Азіи, становится печальнымъ достояніемъ и нашего материка-Европы, а отсюда, въ недавнее сравнительно время, проникаетъ и въ Америку.

За невозможностью достичь юридическаго уравненія съ кореннымъ населеніемъ мѣстности, въ рукахъ еврейской массы находились и были въ употребленіи три ключа, обѣщавшіе ей выходъ къ свободѣ, — это: завоеваніе въ странѣ экономическаго преобладанія; ассимилированіе съ господствующимъ въ странѣ народомъ; эмиграціонное въ Палестину, или какую-либо иную сторону наименьшаго сопротивленія. Длинный и тяжелый опытъ показалъ, однако, евреямъ, что первыя два средства далеко не всегда достигаютъ намѣченной цѣли: финаломъ экономическаго преобладанія евреевъ въ извѣстной мѣстности нерѣдко является грозный протестъ эксплуатируемыхъ, въ кровавыхъ волнахъ котораго тонетъ достигнутое благоденствіе побѣдителей-экономистовъ; ассимилированіе съ кореннымъ населеніемъ страны, въ концѣ концовъ, не удовлетворяетъ ни ту, ни другую изъ враждующихъ сторонъ, такъ какъ свойства еврейской націи не позволяютъ ей растворяться въ чуждой народности <sup>1)</sup>. Оставалось и остается такимъ образомъ пользоваться послѣднимъ, самымъ радикальнымъ (при существовавшихъ и существующихъ условіяхъ) средствомъ — эмиграціонное въ святую землю отцовъ, или въ какую-либо иную сторону наименьшаго сопротивленія.

Въ большей или меньшей степени, добровольно или невольно, средство это находило свое примѣненіе къ Judennoth <sup>2)</sup> съ древнѣйшихъ временъ. Благословенный Ханаанъ, какъ извѣстно, пріютилъ на своихъ пажитяхъ выходцевъ изъ Халдеи Өарру и его семейство; тотъ-же богообѣтованный Ханаанъ послужилъ затѣмъ прибѣжищемъ для еврейскаго народа послѣ удаленія его изъ Египта; къ Сіону, святой землѣ отцовъ своихъ, были устремлены взоры и сердца евреевъ, томившихся въ

---

<sup>1)</sup> Съ этимъ соглашаются и сами евреи. См., напр., ст. А. Носига: „Будущность еврейства“, помѣщенную въ Сіонистскомъ Обозрѣніи, Елизаветградъ 1905 г., № 9,—а также всѣ вообще статьи еврейскихъ авторовъ противоассимиляціоннаго направленія.

<sup>2)</sup> Judennoth—еврейское горе (выраженіе Герцля).

плѣну Вавилона <sup>1)</sup>). Съ момента окончательнаго разрушенія іудейскаго царства и разсѣянія евреевъ по разнымъ странамъ Европы, Азіи и Африки,—земля божественныхъ обѣтованій сдѣлалась для изгнанниковъ тѣмъ лучемъ свѣта, который скрашивалъ ихъ тяжелое существованіе и указывалъ имъ выходъ къ возможно-лучшему будущему. Не имѣя средствъ ассимилироваться, или занять болѣе удобное положеніе въ странѣ голуса <sup>2)</sup>, евреи не переставали мечтать о томъ блаженномъ времени, когда они, съ божественной помощью, вновь соединятся около Сіона и заживутъ здѣсь счастливой жизнью богохранимаго народа <sup>3)</sup>. Лучшимъ религіозно-поэтическимъ отраженіемъ этихъ ожиданій евреевъ служатъ ихъ молитвы и гимны. Становясь лицомъ къ востоку, въ сторону разореннаго Іерусалима <sup>4)</sup>, еврей молится: „Боже нашъ и Боже отцовъ нашихъ, да въздетъ, вознесется, досягнетъ и предстанетъ предъ Тебя поминовленіе наше; да будеть благопривѣтствуема, услышана, зачтена и возобновлена предъ лицомъ Твоимъ память о насъ, память объ отцахъ нашихъ, память о помазанникѣ—сынѣ раба Твоего Давида, память объ Іерусалимѣ—священномъ градѣ Твоемъ, память о всемъ народѣ Твоемъ—домѣ Израилевомъ!“ <sup>5)</sup>.. „Утѣшь, Господи Боже нашъ, плачущихъ о Сіонѣ, скорбящихъ объ Іерусалимѣ, и самый градъ—сѣтующій, разрушенный, опозоренный, опустошенный!“ <sup>6)</sup>... „Святылище Царево, городъ столичный, возстань, выйди изъ крушенія; довольно сидѣть тебѣ въ юдоли плача: Онъ

---

<sup>1)</sup> См. 136 псаломъ.

<sup>2)</sup> Голусъ—состояніе еврейской приниженности.

<sup>3)</sup> „Всѣ слезы, проливаемыя евреями (замѣтилъ Гейне), текутъ, соединившись, на югъ и изливаются въ Іорданъ“.

<sup>4)</sup> Shulchan arukh, Orach chajim, § 94, 1. См. Проф. П. Г. Троицкій: „О сіонизмѣ въ современномъ іудействѣ“, Христ. Чт. 1903 г., V, стр. 745.

<sup>5)</sup> Мол. въ новомѣсячія, дни опрѣсноковъ и пр. кушей. См. Молитвы евр. на весь годъ, съ дословн. пер. и примѣч. А. Л. Воля. Вильно, 1870 г., стр. 63.

<sup>6)</sup> Мол. 9-го Аба. См. Молитвы евр. на весь годъ.... стр. 61.



(Господь) пощадить тебя, пощадить“<sup>1)</sup>... Наступитъ время когда „Самъ, Господи, будешь царствовать надъ всѣми Твоими твореніями на горѣ Сіонѣ—столицѣ величія Твоего; въ Іерусалимѣ—священномъ градѣ Твоемъ, какъ и писано въ посвященныхъ Тебѣ псалмахъ: „Господь воцарится на всегда; Богъ Твой, о Сіонѣ, на вѣки вѣковъ. Аллилуія!“<sup>2)</sup> „Милосердный, возврати (же), по безконечной милости Твоей, величіе Твое сіонскому граду Твоему, чинъ богослуженія Іерусалиму. Да узрятъ глаза наши, какъ возвратишься, по милости Твоей, на Сіонѣ, гдѣ мы будемъ служить Тебѣ благоговѣнно, какъ въ дни былые, какъ въ лѣта древнія!“<sup>3)</sup> „Когда (Ты) воздвигнешь (о, Господи) на Сіонѣ новый алтарь, мы будемъ опять приносить (Тебѣ) новомѣсячныя всесожженія, охотно приготавливать овновъ и въ купной радости служить въ храмѣ при звукахъ пѣсень раба Твоего Давида, которыя нѣкогда уже раздавались въ градѣ Твоемъ, распѣвались предъ алтаремъ Твоимъ. Принеси (же) намъ вѣчную любовь Твою, для блага дѣтей вспомни завѣтъ съ отцами (нашими). Приведи насъ съ торжествомъ въ сіонскій градъ Твой, Іерусалимъ, въ священный храмъ Твой на вѣчную радость!“<sup>4)</sup>... „Да прославляется имя Его (Господне) въ мірѣ, который Онъ сотворилъ по Своему изволенію, да процвѣтетъ искупленіе Его, да явится Мессія Его<sup>5)</sup> и да освободитъ народъ Свой въ жизни вашей и

<sup>1)</sup> Мол. въ концѣ Субботы. См. Молитвы евр. на весь годъ... стр. 102.

<sup>2)</sup> Мол. утренняго богослуженія въ Новый Годъ. См. Молитвы евр. на весь годъ... стр. 176. Новогоднее привѣтствіе евреевъ: „На будущей годъ въ Іерусалимѣ!“

<sup>3)</sup> Благословеніе когеновъ. См. Молитвы евр. на весь годъ... стр. 172.

<sup>4)</sup> Мусафъ въ новомѣсячіе. См. Молитвы евр. на весь годъ... Стр. 162. О томъ-же говорится и въ мол. Тефилла (18 славословіи). См. Талмудъ, т. I, въ перев. Переферковича, Спб. 1899 г., стр. 44—45.

<sup>5)</sup> Маймонидъ, авторитетъ котораго для евреевъ-талмудистовъ имѣетъ такую-же силу, какую для православныхъ христіанъ имѣетъ авторитетъ св. Василия Великаго или св. І. Златоустаго, въ своемъ объясненіи на одинъ изъ отдѣловъ мишны въ трактатѣ Сангедринъ

во дни ваши и въ жизни всего дома израилева какъ можно скорѣ!“<sup>1)</sup> „Воструби (Господи) рогомъ великимъ на свободу нашу, подыми знамя, чтобы собрать изгнанниковъ, собери насъ вмѣстѣ съ четырехъ концовъ земли. Благословенъ Ты, Господи, собирающей скитальцевъ народа Своего, Израила! Возврати намъ судей нашихъ по прежнему и совѣтниковъ нашихъ по первоначальному. Отстрани отъ насъ печаль и стонъ и царствуй надъ нами Ты одинъ милостиво и суди насъ праведно. Благословенъ Ты, Господи, Царь, любящій милость и правосудіе!“<sup>2)</sup> Обращаясь къ Богу послѣ принятія пищи, еврей молится: „Умилосердись, Господи Боже нашъ, надъ Израилемъ—народомъ Твоимъ, надъ Іерусалимомъ—городомъ Твоимъ, надъ Сіономъ—жилищемъ славы Твоей, надъ царствомъ дома Давида—помазанника Твоего, и надъ храмомъ великимъ и священнымъ, надъ которымъ наречено имя Твое!.... Устрой Іерусалимъ, городъ святой, скоро въ дни наши, и поведи насъ туда. Возрадуй насъ устроеніемъ его, дай намъ вкушать плоды земли святой и насыщаться благами ея, дабы мы благословляли Тебя въ святости и чистотѣ!“<sup>3)</sup>...

Тѣми-же мотивами благоговѣйнаго восторга предъ Сіономъ, религиозной жажды скорѣйшаго обладанія имъ

---

называемый Хелекъ, по вопросу о томъ, что слѣдуетъ разумѣть подъ днями Мессіи, говоритъ: „подъ днями Мессіи разумѣются времена имѣющей возстановиться монархіи израилевой, когда изрильтяне возвратятся въ Святую землю. Государство это будетъ наибольшимъ изъ всѣхъ. Столица его будетъ въ Сіонѣ; имя его прославится, и памятью о немъ будетъ полнота народовъ. Оно будетъ гораздо славнѣе царства Соломонова. У него со всѣми народами будетъ миръ, ибо всѣ будутъ служить изрильтянамъ ради ихъ великой справедливости и чудесъ, ими совершаемыхъ. Всякаго, кто будетъ противиться изрильтянамъ, благословенный Богъ сокрушитъ и предастъ власти ихъ“. См. Проф. П. Г. Троицкаго „О сіонизмѣ...“. Христ. Чт. 1903, V, 746.

1) Қаддишъ. См. А. Никитинъ: „Синагоги іудейскія, какъ мѣста общественнаго богослуженія“. Кіевъ. 1891 г. Стр. 232.

2) Тефилла. См. Талмудъ, т. I, въ пер. Переферковича... стр. 44.

3) Мол. послѣ принятія пищи. См. Талмудъ, т. I, въ пер. Переферковича, стр. 48.

проникнута и старинная поэзія евреевъ. Классическими въ данномъ случаѣ пѣснями о Сіонѣ являются пѣсни славныхъ еврейскихъ поэтовъ Габироля (XI в.) и Галеви (XII в.). „Бѣдная плѣнница въ землѣ чужой (скорбѣль Габироля) стала рабыней... Съ того дня, какъ Ты, Боже, ее покинулъ, она ждетъ Тебя... Всему есть конецъ, но нѣтъ конца моему несчастію. Годы чередуются,—и нѣтъ исцѣленія моей ранѣ. Живу въ изгнаніи, тону въ пучинѣ,—и никто не беретъ весла, чтобы вывести ладью. Истерзанные, придавленные, несущіе иго, ограбленные, ошипанные, втопанные въ землю,—доколѣ, Боже, будемъ мы сѣтовать на обиды, на многолѣтнюю неволю? Исмаиль (мусульмане) подобенъ льву, а Исавъ (христіане)—коршуну: едва оставляетъ насъ одинъ, принимается за насъ другой..... Покинутая, пожираемая отчего ты плачешь? Развѣ ты отчаялась въ Томъ, Котораго ждешь?... Жди, бѣдняжка: еще недолго—и Я пошлю Своего вѣстника, чтобы онъ очистилъ для Меня путь, и на горѣ Сіона Я помажу Моего царя“<sup>1)</sup>..... Вѣковая скорбь и страстные порывы еврея къ землѣ отцовъ его слышатся и въ сіонской пѣснѣ Галеви: „На орлиныхъ крыльяхъ несъ Ты голубицу, пріютилъ ее нѣкогда на лонѣ своемъ, скрывалъ ее въ тихихъ покояхъ... Отчего-же Ты теперь покинулъ ее, чтобы она скиталась по лѣсамъ, гдѣ со всѣхъ сторонъ разставлены ей сѣти? Чужіе искушаютъ ее другими богами, а она втайнѣ рыдаетъ объ Избранникѣ юности своей.... Отчего-же такъ далекъ отъ нея Другъ небесный и такъ гнететъ ее врагъ?..“.... „О, чудный край, радость міра, градъ великаго Царя! Къ тебѣ стремится душа моя... Жгучая жалость наполняетъ меня, когда вспомню о древнемъ величій твоёмъ, нынѣ исчезнувшемъ, и о твоёмъ храмѣ, нынѣ опустошенномъ. О, кто понесъ-бы меня на орлиныхъ крыльяхъ,—и я напоилъ-бы землю слезами своими; я обнималъ и цѣловалъ-бы камни твои, и вкусь

---

<sup>1)</sup> С. М. Дубновъ. Всеобщая исторія евреевъ. Кн. II. Періодъ талмудическій и средневѣковой. Спб. 1905 г., стр. 284—285.

твоихъ глыбъ былъ-бы для меня слаще меда!“<sup>1)</sup>....

Священныя горы, долины, ущелья, воды далекой Палестины, покрытыя ореоломъ былого счастья народа, представляли изъ себя тотъ фокусъ, въ которомъ сосредоточивались думы и желанія многихъ милліоновъ выброшенныхъ за бортъ своего отечества скитальцевъ земли. Подъ давленіемъ неблагоприятныхъ жизненныхъ условий въ странахъ голуса и въ ожиданіи лучшаго будущаго подъ благодатнымъ небомъ Ханаана,—туда издавна устремляли свои стопы несчастныя чада Агасѳера. Случалось, что единичныя еврейскія эмигрированія въ Сирію и Палестину принимали характеръ массовыхъ теченій<sup>2)</sup>. Спорадически являвшіеся лжемессіи евреевъ<sup>3)</sup> окрыляли силы послѣднихъ новыми надеждами на лучшее будущее и нерѣдко вызывали новыя усиленныя стремленія въ Ханаанъ,—богатое и славное царство могущественнаго Мессіи.

Неуспѣхъ лжемессіанскихъ движеній отрѣзвилъ пылкія мечты евреевъ; въ связи съ развитіемъ раціоналистическихъ теченій послѣднихъ столѣтій, повліялъ даже на коренное видоизмѣненіе ихъ мессіанскихъ вѣрованій<sup>4)</sup>, но отнюдь не прекратилъ еврейскихъ упованій на Палестину. Палестина по прежнему привлекала къ себѣ умы и сердца обездоленнаго еврейскаго люда, хотя теперь уже не столько по религіознымъ, сколько по чисто практи-

---

<sup>1)</sup> Д-ръ С. Бекъ и д-ръ М. Браннъ. Еврейская исторія, въ переводѣ С. М. Дубнова. Т. II. Западный періодъ, отъ возникновенія еврейско-испанской культуры до нашихъ дней. Одесса. 1897 г., стр. 52.

<sup>2)</sup> Какъ, напр., въ VIII в., при завоевательныхъ войнахъ сарацинъ; въ XII—XIII вв., при крестовыхъ движеніяхъ; въ XVI в., при усиленномъ дѣйствованіи инквизиціи и т. д.

<sup>3)</sup> В. Рыбинскій: „Историческій очеркъ лжемессіанскихъ движеній въ іудействѣ“. Труды Кіев. Д. Академіи 1901, IX. — Кулишеръ: „Тоска по Палестинѣ. Лжемессіи“. Кн. Восхода 1899, II.

<sup>4)</sup> Въмѣсто личнаго Мессіи, „просвѣщенное еврейство“ стало ожидать наступленія „истинно-мессіанскихъ временъ“, т. е. временъ возможнаго соціально-экономическаго прогресса, полнаго матеріальнаго и моральнаго благополучія. Личнаго Мессію (говорили евреи на своемъ Франкфуртскомъ собраніи, въ первой четверти XIX вѣка) „мы не ожидаемъ и не желаемъ“.

чекимъ соображеніямъ. Преимущественно-религіозный сіонизмъ смѣняется сіонизмомъ преимущественно-практическимъ.

Возникновеніе антисемитизма въ Европѣ и противо-еврейскихъ погромовъ въ Россіи (въ 80-хъ годахъ XIX стол.) имѣли своимъ слѣдствіемъ то обстоятельство, что практическое эмигрированіе евреевъ въ Палестину (и другія страны, особенно Америку) усилилось въ чрезвычайной степени. Въ помощь эмигрировавшимъ и въ цѣляхъ планомѣрнаго развитія еврейской эмиграціи въ будущемъ устраиваются различныя организаціи, какъ на-примѣръ: Ясскій колонизаціонный комитетъ (1882 г.), нашедшій себѣ подражателей и въ другихъ городахъ Румыніи, а также на югѣ Россіи, въ Австріи, Германіи, Франціи; сгруппировавшіеся около колонизаціонныхъ комитетовъ кружки „Друзей Сіона“ („Хове-Ціонъ“); вѣнская ассоціація „Кадима“ (1882 г.)<sup>1)</sup>, съ ея подражателями въ различныхъ городахъ Западной Европы<sup>2)</sup>; Международное Еврейское Колонизаціонное Общество, съ комитетами въ Лондонѣ, Одессѣ, Яффѣ и др. городахъ; Русское общество вспомошествованія евреямъ земледѣльцамъ и ремесленникамъ въ Сиріи и Палестинѣ, съ Комитетомъ въ Одессѣ и подчиненномъ послѣднему Управленіемъ въ Палестинѣ (1890 г.).

Но, переставъ быть преимущественно религіознымъ, сіонизмъ не могъ остаться въ то-же время и исключительно-практическимъ движеніемъ еврейскаго люда въ сторону наименьшаго сопротивленія. Волна эмансипаціонныхъ теченій начала XIX столѣтія, всколыхнувшая Европу и отразившаяся на ея внутренней и внѣшней политикѣ, задѣла собою и еврейскій народъ. Евреи почувствовали себя націей, и, какъ нація, пожелали приобрѣсти для

---

<sup>1)</sup> Кадиманцы первые стали употреблять терминъ „сіонизмъ“, „сіонисты“ и т. п.

<sup>2)</sup> Въ 1891 г., напр., образовалась черновицкая ассоціація „Наштопеа“, въ 1892 — пражская „Массабееа“, переименованная впослѣдствіи въ „Баръ-Кохба“.

себя и внѣшнія атрибуты послѣдней—собственную территорию и самоуправленіе. Издавна существовавшее среди евреевъ палестинофильство получаетъ національно-политическую окраску. Сіонизмъ практической дѣлается вмѣстѣ и сіонизмомъ національно-политическимъ. Ученые, писатели, ораторы, молодежь евреевъ являются усердными адептами и пропагандистами новаго сіонизма; колонизаціонные комитеты исполняются новой энергіей, во имя новыхъ, болѣе широкихъ и заманчивыхъ перспективъ.

М. Гессъ (1840 г.) писалъ: „Мы всегда останемся чужими среди націй, пока будемъ ставить на второй планъ наши великія воспоминанія, а на первый—правило: *Ubi bene—ibi patria*“. Перець Смоленскій (въ 1870-хъ гг.) доказывалъ ту мысль, что евреи представляютъ изъ себя вполне опредѣленную національную единицу, хотя ихъ національная жизнь и не включена въ рамки какихъ-либо территориальныхъ границъ; и что единственнымъ исходомъ для евреевъ изъ ихъ настоящаго бѣдственнаго положенія можетъ послужить только ихъ духовно-политическое возрожденіе подъ небомъ родной Палестины <sup>1)</sup>.

Въ началѣ 1880-хъ годовъ энергичнымъ защитникомъ идеи національнаго возрожденія евреевъ выступаетъ М. Л. Лилиенблюмъ. Въ 1881 г. появилась его статья: „Общеврейдскій вопросъ и Палестина“. „Мы привыкли думать,—пишетъ авторъ,—что средневѣковыя страданія евреевъ уже давно отошли въ вѣчность, что германскій антисемитизмъ—это только обезьяна, выдуманная Бисмаркомъ для своихъ политическихъ цѣлей, что наши погромы—слѣдствіе безправности евреевъ и т. п., и что, поэтому, когда Бисмаркъ достигнетъ своей цѣли, а русскіе евреи будутъ уравниены въ правахъ съ кореннымъ населеніемъ, тогда вся эта напасть пройдетъ: XIX вѣкъ вступитъ въ свои права, будетъ тишь, да гладь, да Божья благодать“ <sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Д-ръ І. Б. Сапиръ. Сіонизмъ. Вильно, 1903 г., стр. 84—87.

<sup>2)</sup> М. Л. Лилиенблюмъ: „О возрожденіи еврейскаго народа на св. землѣ его древнихъ отцовъ“. Изд. 3-е. Одесса. 1903 г., стр. 4.

Между тѣмъ на самомъ дѣлѣ оказывается, что и причина нашихъ несчастій глубже, чѣмъ мы полагаемъ, и средство для ихъ излеченія требуется болѣе радикальное. Антисемитизмъ Европы, русскіе погромы осязательно говорятъ намъ, что мы не избѣгнемъ своихъ злосчастій до тѣхъ поръ, пока будемъ чужими въ странѣ. „Чужой въ семьѣ обыкновенно терпится какъ гость, а не какъ членъ семейства, и если ему придется задѣть интересы настоящаго домочадца, то ему, вѣжливо или грубо, напомнятъ о томъ, что онъ чужой и можетъ убраться. Этого требуетъ инстинктъ самосохраненія того, по крайней мѣрѣ, члена семьи, чью воду непрошенный гость осмѣлился замутировать. Цѣлый народъ—это большая семья, и, въ силу того-же инстинкта, не терпитъ тѣхъ чужихъ, которые осмѣливаются въ чемъ-нибудь конкуррировать съ его собственными членами“ <sup>1)</sup>. „Ясно т. о., что пока воздухъ будетъ составлять чью-нибудь собственность, и евреи должны будутъ ѣсть, пить, одѣваться и пр., и, слѣдовательно, принуждены будутъ чѣмъ-нибудь заниматься, да отнимать занятія у другихъ,—во все это время, за чтò евреи ни возьмутся, они будутъ лишнимъ бременемъ для коренного населенія“ <sup>2)</sup>. „Гдѣ-же выходъ изъ такого, безусловно несноснаго (для евреевъ) положенія?“ спрашиваетъ авторъ. „Очевидно, говоритъ онъ, что выходъ только одинъ—перестать быть чужими“ <sup>3)</sup>, и притомъ не путемъ, конечно, ассимилированія съ кореннымъ населеніемъ страны. „Не говоря (уже) о всей низости такого лицемѣрнаго поступка, не говоря о томъ, что отъ такого слиянія наше потомство будетъ терять и тѣ прекрасныя качества и способности, которыми такъ щедро одарено еврейское племя, и которыхъ лишать наше потомство мы имѣемъ столько-же права, сколько здоровый человѣкъ имѣетъ нравственнаго права жениться на одержимой наслѣдственной болѣзнью дѣвушкѣ; не говоря, наконецъ, и о томъ, что врядъ-ли враждебное къ намъ обширное море согласится прогло-

---

<sup>1)</sup> Тамъ-же, стр. 5. <sup>2)</sup> Тамъ-же, стр. 13—14.

<sup>3)</sup> Тамъ-же, стр. 14.

тять насъ,—мы вообще не можемъ возлагать никакихъ надеждъ на полное, абсолютное сляніе“<sup>3)</sup>. Существуетъ иной, болѣе честный и болѣе цѣлесообразный способъ перестать быть чужими. „Правда, мы признаны Европою чужими, но вѣдь мы не по своей волѣ пришли, чтобы надоѣдать вамъ; насъ насильно изгнали изъ нашей страны въ Западную Европу и оттуда въ Польшу; не мы, конечно, виноваты въ томъ, что римское войско, состоявшее изъ отрядовъ отчасти теперешнихъ европейскихъ народовъ, физически было сильнѣе насъ; не мы также виноваты въ томъ, что съ раздѣленіемъ Польши мы, частью внезапно, стали русскими подданными, а частью увеличили собою число австрійскихъ и прусскихъ подданныхъ. Мы, напротивъ, желали-бы оставаться въ нашей обѣтованной землѣ и совсѣмъ не знакомиться со всѣми прелестями среднихъ вѣковъ, антисемитизмомъ и погромами новѣшаго времени. Вѣдь мы люди (наконецъ) и имѣемъ право на существованіе; мало того—мы имѣемъ право на вниманіе: мы—древнѣйшій изъ всѣхъ существующихъ нынѣ культурныхъ народовъ, не мало внесли въ европейскую цивилизацію и еще болѣе—страдали на своемъ вѣку..... Отведите намъ такой уголокъ, въ который мы могли-бы постепенно, въ теченіи нѣсколькихъ десятковъ лѣтъ, переселяться и гдѣ мы могли-бы существовать какъ хозяева, а не какъ чужіе. Этимъ вы навсегда избавите—себя отъ убыточной для вашихъ членовъ нашей конкуренціи, насъ—отъ нашихъ вѣчныхъ, не заслуженныхъ страданій отъ васъ. Та-кимъ уголкомъ, по моему мнѣнію, можетъ быть только Палестина.—Если преслѣдующая насъ Европа останется глухой къ этому справедливому требованію, то ужъ мы сами никоимъ образомъ не должны оставаться равнодушными къ нашему положенію въ настоящемъ и будущемъ. Мы должны знать, что теперь начинается вторая глава въ исторіи нашихъ страданій, подъ заглавіемъ: „національный фанатизмъ“, и кратковременный отдыхъ евреевъ въ послѣднее время есть только существующій обыкно-

---

<sup>3)</sup> Тамъ-же, стр. 14—15.



венно между главами пробѣлъ, который въ разныхъ изданіяхъ, по усмотрѣнію наборщика, бываетъ большей или меньшей величины“. При усиленномъ подъемѣ своего національнаго чувства, при чрезвычайномъ напряженіи своихъ силъ и энергіи, „мы должны стремиться къ колонизаціи Палестины, къ заселенію ея нашими соплеменниками такъ, чтобы въ теченіи одного вѣка евреи могли почти окончательно оставить негостепріимную Европу и переселиться въ близкую къ ней страну нашихъ предковъ, на которую мы имѣемъ историческое право, не уничтожившееся и не потерянное нами съ потерей независимости, какъ это доказала судьба народовъ Балканскаго полуострова“<sup>1)</sup>.—Съ тою-же экспрессіей чувства авторъ доказываетъ свою мысль и въ послѣдующей статьѣ: „Наше народное дѣло“<sup>2)</sup>. Всѣ насъ обвиняютъ, говоритъ авторъ. „Космополиты видятъ въ насъ узкихъ націоналистовъ, Богъ которыхъ—племенной, религія которыхъ—національная; націоналисты видятъ въ насъ космополитовъ, для которыхъ отечество тамъ, гдѣ имъ хорошо живется. Набожные считаютъ насъ безрелигіозными; свободомыслящіе—фанатиками. Либералы смотрятъ на насъ, какъ на консерваторовъ; послѣдніе,—какъ на либераловъ. Иные администраторы и публицисты видятъ въ насъ корень крамолы; анархисты-же считаютъ насъ капиталистами, приверженцами той ветхозавѣтной цивилизаціи, которая, по ихъ словамъ, основана на рабствѣ и эксплуатаціи..... Каждый видитъ въ насъ враговъ своего любимаго конька. Даже наша добродѣтель ставится намъ въ порокъ: евреи потому де не совершаютъ убійствъ и самоубійствъ, что они трусы; что не мѣшаетъ, однако, приписывать намъ убійства съ религіозною цѣлью“<sup>3)</sup>. „Съ поникшею головою, чуть-ли не на колѣняхъ, мы внимательно выслушиваемъ всевоз-

---

1) Тамъ-же, стр. 15—17.

2) Первые четыре главы этой статьи напечатаны были въ первый разъ въ „Разсвѣтъ“ за 1883 годъ; пятая глава—въ „Гамелицъ“ за тотъ-же годъ; вся статья помѣщена въ цитуемой брошюрѣ М. Л. Лилиенблума.

3) М. Л. Лилиенблумъ, цитуемое сочиненіе, стр. 52—53.

можныя на насъ клеветы. Мы святыхъ замучили, мы гостіи крали, колодцы отравляли, мы дѣтей убиваемъ, мы социалисты, мы эксплуататоры, мы трудиться не хотимъ, мы все захватываемъ, мы невѣжды, мы прессой завладѣли, мы атеисты, мы изувѣры и фанатики, мы язва, мы жучки, мы паразиты, мы весь міръ покоряемъ и пр. и пр.“. И что-же, какъ мы отвѣчаемъ на все это? вмѣсто энергичнаго и славнаго протеста, „мы пресмиренно говоримъ: Нѣтъ, ваше высокоблагородіе, мы совсѣмъ не тутъ, и шапка не тутъ. Мы только переливаемъ изъ пустого въ порожнее, рабски защищаемся предъ глухими нашими судьями, переводимъ наши литературные памятники съ цѣлью давать всѣмъ и каждому отчетъ въ нашихъ убѣжденіяхъ и дѣятельности: посмотрите, молъ, честные и доблестные люди, намъ убивать людей не велѣно, обманывать вашихъ братьевъ не приказано, уклоняться отъ вашихъ законовъ не дозволено.... Наши юристы и статистики доказываютъ, что мы пользу приносимъ не хуже дойныхъ коровъ и обросшихъ шерстью овецъ прибыль хозяевамъ доставляемъ. Наши мудрецы твердятъ намъ, что мы, вѣчные всемірные пасынки, никого не должны прогнѣвлять, всякому негодяю въ поясъ кланяться обязаны, что мы, во избѣжаніе зависти босой команды, должны не наряжаться, не роскошествовать.... И насъ вовсе не смущаетъ ни вѣчное сидѣніе на скамѣ подсудимыхъ, ни наша вѣчная обязанность защищаться отъ небывалыхъ преступленій, ни роль дойныхъ коровъ, ни бессмысленные совѣты и увѣщанія нашихъ-же доброжелателей, ни даже сознаніе, что мы пасынки. Мы не хотимъ понимать, что названіе „пасынки“ въ отношеніи цѣлаго народа есть возмутительный абсурдъ“ <sup>1)</sup>. „Вообще, мы любимъ обманывать самихъ себя“. Безсильные обнаружить благородный протестъ противъ незаслуженныхъ нами униженій, мы какъ то слишкомъ поспѣшно и преувеличенно оцѣниваемъ значеніе каждой оказанной намъ случайной ласки. „Улыбку, случайную, чаще всего даруемую съ корыстной

---

<sup>1)</sup> Тамъ-же, стр. 44—45.

цѣлью, мы принимаемъ за знаменіе времени, за общій прогрессъ и чуть-ли не за шагъ впередъ къ разрѣшенію еврейскаго вопроса. За нее мы готовы переименовать себя до обезличенія, обезьянничать до тошноты, жертвовать даже нашими безусловно хорошими качествами, изъ кожи лѣзть, чтобы сдѣлаться чистыми арійцами, хотя это для насъ, семитовъ, вещь невозможная и приводитъ насъ только къ вредной, во всякомъ случаѣ, ломкѣ характера, да къ потерѣ своего и недостиженію чужого..... Да (впрочемъ) что и говорить! Вѣдь стыдимся-же мы сами своего еврейскаго происхожденія, проклинаемъ-же мы нашу судьбу за то, что мы родились въ жалкомъ еврействѣ, связь съ которымъ разорвать мы, однако, не въ силахъ!..... И мы на все это согласны!... Нѣтъ, напрасно мы кичимся своими Моисеями, Маккавеями, Спинозами и пр. Они—таки-были великіе люди, но мы.... Будь мы люди съ достоинствомъ, мы старались-бы жить какъ достойные люди, и достигли бы своей цѣли. Но мы—лишенные чувства достоинства жалкіе рабы и паріи. Плюньте, добрые люди, намъ въ лицо, топчите насъ ногами,—только дайте на хлѣбъ заработать!<sup>1)</sup> Послѣ всего этого становится „яснымъ“, что если мы, евреи, уже столько вѣковъ кочуемъ изъ страны въ страну, нигдѣ не находя ни кола, ни пристанища, ни даже людского сожалѣнія, а служимъ только удобнымъ матеріаломъ для костровъ и темницъ, разграбленія и вымѣщенія злобы черни и quasi—интеллигенціи,—то это только *nostra maxima culpa*, дѣло нашихъ рукъ. Если судьба превратила насъ въ паріевъ, то она сдѣлала насъ только тѣмъ, чѣмъ мы сами хотѣли быть<sup>2)</sup>. „Но что-же намъ дѣлать?“ опять спрашиваетъ авторъ. „Какъ найти средство для того, чтобы евреи перестали, наконецъ, быть предметомъ вопросовъ, преній, обвиненій и оскорбительной защиты, чтобы они разъ навсегда обрѣли увѣренность въ завтрашнемъ днѣ?“<sup>3)</sup> Отвѣтъ очевиденъ: „ясно, что если мы не можемъ усвоить себѣ уставовъ

---

1) Тамъ-же, стр. 49—50. 2) Тамъ-же, стр. 19.

3) Тамъ-же, стр. 76.

тѣхъ монастырей, въ которые мы пришли,—то мы должны выйти изъ этихъ монастырей“<sup>1)</sup>. „Мы должны перестать быть чужими“<sup>2)</sup>, а жить какъ всѣ другіе народы—собственной національной жизнью.... на нашей исторической землѣ“<sup>3)</sup>. „Колонизація Палестины—это единственное для насъ средство, если мы не хотимъ погибнуть“! И средство это не недостижимо для насъ. „Вѣдь намъ не политической самостоятельности нужно, а только національно-экономической, какую пользуются всѣ націи, даже тѣ, которыя въ политическомъ отношеніи никакого значенія не имѣютъ“<sup>4)</sup>. „Открытый и легальный“<sup>5)</sup> образъ дѣйствій поможетъ намъ разбить застарѣлое недовѣріе къ намъ нашихъ европейскихъ и иныхъ сосѣдей. „Главное (для успѣха нашего дѣла),—чтобы мы сами, евреи всѣхъ странъ, были проникнуты нашей святой идеей, дѣйствовали въ пользу ея осуществленія. Тогда успѣхъ нашего дѣла обезпеченъ“<sup>6)</sup>. Если судьба дѣлала насъ тѣмъ, чѣмъ мы сами хотѣли до сихъ поръ быть, то та-же „судьба сдѣлаетъ насъ тѣмъ, чѣмъ мы сами захотимъ быть!“<sup>7)</sup>.

Въ 1882 г. появилась знаменитая<sup>8)</sup> брошюра одесскаго доктора Л. С. Пинскера<sup>9)</sup>, подъ названіемъ „Автоэмансипація“<sup>10)</sup>. Содержаніе и тонъ брошюры Пинскера въ значительной степени совпадаютъ съ содержаніемъ и тономъ вышеизложенныхъ статей Лиліенблюма<sup>11)</sup>: то-же

---

1) Тамъ-же, стр. 81.

2) „Незаконорожденными дѣтми человѣческаго рода, или попросту—циганами Моисеева закона“, тамъ-же, стр. 68.

3) Тамъ-же, стр. 63. 4) Тамъ-же, стр. 84.

5) Тамъ-же, стр. 85. 6) Тамъ-же, стр. 86.

7) Тамъ-же, стр. 22.

8) Къ появленію брошюры Пинскера приурочивается начало политическаго движенія въ сіонизмѣ.

9) Смоленскій, Лиліенблюмъ, Пинскеръ—русскіе евреи.

10) „Autoemancipation!“ Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden. Berlin. 1882.

11) Первая ст. Лиліенблюма появилась въ 1881 г., до выхода въ свѣтъ „Автоэмансипаціи“ Пинскера, вторая — въ 1883 г., послѣ выхода въ свѣтъ „Автоэмансипаціи“.

указаніе на вѣковыя страданія евреевъ, тотъ-же упрекъ за упадокъ среди нихъ національнаго чувства, тотъ-же призывъ къ національному самовоскрешенію, тѣ-же мечты о территориально-обособленной жизни автономнаго еврейскаго народа. Существенная разница лишь въ томъ, что Лиліенблюмъ указываетъ, въ качествѣ пункта территориальнаго обособленія евреевъ, исключительно Палестину, Пинскеръ же—не исключительно; Лиліенблюмъ настаиваетъ на національно-экономическомъ обособленіи евреевъ, Пинскеръ-же, совмѣстно съ этимъ, и на политическомъ. Говоря о ненормальномъ положеніи еврейскаго народа среди другихъ народовъ, авторъ замѣчаетъ, что „евреямъ недостаетъ большинства (внѣшнихъ) атрибутовъ, которыми характеризуется всякая нація. У нихъ нѣтъ той самобытной жизни, которая не мыслима безъ общаго языка, общихъ нравовъ, обычаевъ, какъ и сплоченія на одной общей территоріи. Еврейскій народъ не имѣетъ своего собственнаго отечества (хотя у него есть много родинъ). Нѣтъ у него своего правительства, нѣтъ своего представительства, нѣтъ своего политическаго центра. Онъ вездѣсущъ, но нигдѣ не дома. Народы имѣютъ дѣло не съ еврейской націей, а только съ евреями“<sup>1)</sup>. Причиной бѣдственнаго положенія евреевъ, въ значительной степени, являются сами-же евреи. „Главный тормазъ, удерживающій евреевъ отъ стремленія къ самостоятельному національному существованію, заключается въ томъ обстоятельствѣ, что они не чувствуютъ даже потребности въ подобномъ существованіи. Мало того, они не только не чувствуютъ такой потребности, но отрицаютъ даже наличность какого-бы-то ни-было *raison d'être* для послѣдней“<sup>2)</sup>. „Если всѣ народы земли оказались не въ силахъ уничтожить наше существованіе, то имъ, тѣмъ не менѣе, удалось убить въ насъ чувство національнаго самосозна-

---

<sup>1)</sup> Д-ръ Л. С. Пинскеръ. „Авто-эмансипація“. Призывъ русскаго еврея къ своимъ соплеменникамъ. Переводъ И. Ш. Одесса. 1899 г., стр. 11.

<sup>2)</sup> Тамъ-же, стр. 12.

нія. Съ фатальнымъ равнодушіемъ смотримъ мы, какъ въ нѣкоторыхъ странахъ за евреями не признають того, въ чемъ не легко отказываютъ даже зулусу. Живя въ разсѣяніи, мы отстояли наше индивидуальное бытіе, доказали свою способность къ сопротивленію, но утратили, при этомъ, общую связь нашего національнаго сознанія“<sup>1)</sup>. „Мы хотимъ доказать (своей брошюрой), говоритъ авторъ, что отсутствіе у евреевъ потребности въ самостоятельности и составляетъ главную причину ихъ многовѣковыхъ страданій. Мы хотимъ доказать, что это стремленіе необходимо въ нихъ пробудить и поддерживать; иначе они вѣчно будутъ влачить свое жалкое и позорное существованіе. Словомъ, мы хотимъ доказать, что евреи должны стать націей“<sup>2)</sup>, при наличности всѣхъ внѣшнихъ атрибутовъ послѣдней, а „не оставаться на вѣки пасынкомъ, накопальной для народовъ“<sup>3)</sup>. Правда, путь самоосвобожденія евреевъ будетъ путемъ далеко не легкимъ, но „тысячелѣтнему страннику никакой путь не долженъ показаться длиннымъ“<sup>4)</sup>. „Необходимо (только) захотѣть помочь самимъ себѣ, тогда и чужая помощь не заставитъ себя долго ждать“<sup>5)</sup>. „Прежде всего (говоритъ авторъ въ другомъ мѣстѣ своей брошюры) должно быть опредѣлено—и въ томъ собственно вся суть—какая вообще страна для насъ доступна и въ то-же время пригодна служить безопаснымъ, никѣмъ не оспариваемымъ пріютомъ, способнымъ дать необходимое пропитаніе евреямъ всѣхъ странъ, вынужденнымъ покинуть свою родину“<sup>6)</sup>. „Если экспертиза выскажется въ пользу Палестины или Сиріи, то это рѣшеніе должно быть основано на томъ предположеніи, что при помощи труда и прилежанія эта страна можетъ современнымъ сдѣлаться вполне производительной..... Если-же рѣшеніе свѣдущихъ людей окажется въ пользу Сѣв. Америки, то мы должны будемъ поторопиться туда. Принимаемая во вниманіе, что въ Сѣв. Американскихъ Соед. Шта-

---

1) Тамъ-же, стр. 25. 2) Тамъ-же, стр. 12—13.

3) Тамъ-же, стр. 33. 4) Тамъ-же, стр. 41.

5) Тамъ-же, стр. 40. 6) Тамъ-же, стр. 37.

тахъ въ послѣднія 38 лѣтъ численность народонаселенія поднялась отъ 17 до 50 милліоновъ и что приростъ населенія въ ближайшіе сорокъ лѣтъ будетъ, вѣроятно, совершаться въ той-же пропорціи,—то станетъ яснымъ, что намъ необходимо безъ малѣйшаго замедленія принятыся за дѣло, чтобы не отрѣзать себѣ навсегда возможность основать прочный пріютъ для нашихъ несчастныхъ братьевъ въ Новомъ Свѣтѣ<sup>1)</sup>. „Разумѣется, не можетъ быть и рѣчи о поголовномъ выселеніи народа“. „Зажиточные (евреи) могутъ оставаться даже тамъ, гдѣ евреевъ не особенно терпятъ. Но есть извѣстный, какъ мы уже сказали<sup>2)</sup>, предѣлъ насыщенія, котораго евреи не должны переступать. Излишекъ, образующійся вслѣдъ за насыщеніемъ, будучи въ тягость и себѣ и другимъ, служитъ причиной того, что злой рокъ тяготѣетъ надъ головою всего народа. Теперь настала пора и сдѣлалось неотложнымъ создать убѣжище именно (пока) для этого излишка“<sup>3)</sup>. Итакъ, заключаетъ авторъ свой трудъ, „не гражданское равноправіе въ той или иной странѣ будетъ въ состояніи произвести этотъ переворотъ (въ положеніи еврейскаго народа), но единственно и исключительно автоэмансипація, т. е. самоосвобожденіе еврейскаго народа, какъ націи, образованіе самостоятельной еврейской колонистской общины, которая современемъ сдѣлалась-бы нашей неотчуждаемой родиной, нашимъ отечествомъ“<sup>4)</sup>.

Не удивительно, что горячая, убѣжденная проповѣдь Лиліенблюма, Пинскера и др. подобныхъ будильниковъ національнаго чувства евреевъ производила на нихъ сильное, потрясающее и вмѣстѣ возбуждающее впечатлѣніе. Особенно на молодежь. Наслушавшись своихъ Данте, одушевленная идеей національно-еврейскаго возрожденія на

---

1) Тамъ-же, стр. 49—50. Но „прежде всего (говоритъ авторъ въ другомъ мѣстѣ, стр. 37) мы не должны мечтать (на новомъ мѣстѣ) о возстановленіи *старой* Иудеи. Мы должны завязать *новый узелъ* государственной жизни въ томъ именно пунктѣ, гдѣ она была нѣкогда разбита и уничтожена“.

2) Тамъ-же, стр. 23. 3) Тамъ-же, стр. 43.

4) Тамъ-же, стр. 50.

собственной территории, еврейская молодежь покидает университеты (въ Кіевѣ, Харьковѣ, Одессѣ) и стремится въ Палестину, Америку, добровольно иногда мѣняя обезпеченное положеніе на родинѣ на положеніе простыхъ рабочихъ въ странѣ своего будущаго государства <sup>1)</sup>).

Сіонизмъ практическаго эмиграціоннаго въ Палестину и другія мѣста наименьшаго сопротивленія уступаетъ мѣсто сіонизму національно-политическому. Для болѣе быстраго теченія этого процесса, а главное—для его практической реализаціи, не доставало лишь такого лица, которое могло-бы стать во главѣ новаго теченія, быть вождемъ всемірнаго политическаго сіонизма и указать путь къ осуществленію его надеждъ и стремленій. Но вотъ, судьбѣ угодно было удовлетворить и этому спросу историческаго момента <sup>2)</sup>).

Вождемъ всемірнаго національно-политическаго сіонизма евреевъ становится д-ръ Теодоръ Герцль (Beniamin-Zeev-ben-Iacob Herzl), талантливый вѣнскій журналистъ, редакторъ фельетоннаго отдѣла вѣнской газеты „Neue Freie Presse“. Герцль совмѣщалъ въ себѣ, повидимому, всѣ данныя для успѣшнаго выполненія той роли, на которую выдвинула его исторія: основательное европейское образованіе, глубокою любовь и беззавѣтную преданность къ своему народу, широкой организаторской умъ, сильный и сдержанный характеръ, захватывающее обаяніе своей нравственной личности.

Въ 1896 году появляется, незабвенное въ лѣтописяхъ сіонизма, сочиненіе Теодора Герцля „Der Judenstaat“ („Іу-

---

<sup>1)</sup> Свящ. А. А. Глаголевъ. Сіонистское движеніе въ современномъ еврействѣ. Тр. К. Д. А. 1905, IV, 519.

<sup>2)</sup> „...Въ воздухѣ пронесся звукъ: Сіонъ! Но онъ виталъ надъ бездною. Пары идей, чувствъ, настроеній, горечи и надежды поднялись съ взбаламученной поверхности жизни и сгустились въ смутную, безформенную массу..... Было, пока, безвидно и пусто... Но вотъ, явился Герцль и вдунулъ дыханіе жизни въ безформенный хаосъ,—и хаосъ сталъ дѣломъ реальнымъ, понятнымъ и живымъ“.... (Як. Каценельсонъ. Мысли вслухъ. О сіонизмѣ и территориализмѣ. См. „Еврейскій Голосъ“, 1907 г., № 32, столб. 10).



дейское государство“), впервые указывающее сіонистамъ путь реального осуществленія ихъ завѣтныхъ мечтаній. Не останавливаясь на изображеніи Judennoth, не пускаясь въ пространныя доказательства необходимости для евреевъ ихъ національнаго пробужденія (такъ какъ и то и другое уже въ достаточной мѣрѣ освѣщены были въ сознаніи еврея предшественниками Герцля), Герцль предлагаетъ въ своемъ „Der Judenstaat“ детально-разработанный планъ того, какими средствами и въ какой формѣ слѣдуетъ евреямъ устроить ихъ будущее государство.

Указавъ непрактичность прежнихъ способовъ рѣшенія еврейскаго вопроса (ассимилированія евреевъ съ кореннымъ населеніемъ страны и филантропической колонизаціи ихъ въ мѣстахъ наименьшаго сопротивленія), Теодоръ Герцль замѣчаетъ: „Если-бы намъ дали достаточную территорію на началахъ сюзеренства...., предоставивъ обо всемъ остальномъ позаботиться уже намъ самимъ, то все создалось-бы само собою“ <sup>1)</sup>. Вопросъ о томъ, какая территорія земного шара должна быть территоріей будущаго государства евреевъ, авторъ (какъ и Пинскеръ) пока не рѣшаетъ съ обязательной положительностью, представляя рѣшеніе даннаго вопроса времени и обстоятельствамъ. Веденіе планомѣрнаго выселенія евреевъ изъ странъ негостеприимнаго голуса въ собственную землю будетъ лежать на обязанности ~~двухъ~~ <sup>двухъ</sup> учреждений — „Еврейскаго Союза“ и „Еврейскаго Общества“. „Союзъ долженъ быть органомъ созидательнымъ, Общество—органомъ исполнительнымъ“ <sup>2)</sup>. Союзъ своевременно позаботится о приобрѣтеніи неотъемлемыхъ правъ на землю и будетъ главнымъ распорядителемъ еврейскаго передвиженія. Общество — исполнителемъ тѣхъ предначертаній, какія будутъ даваться ему Союзомъ: Еврейское Общество ликвидируетъ дѣла эмигрантовъ на мѣстѣ ихъ прежняго жительства,

---

<sup>1)</sup> Т. Герцль, докторъ правъ. Еврейское Государство. Опытъ новѣйшаго разрѣшенія еврейскаго вопроса. Переводъ Бенъ-Зеева. Изд. 2-е. Одесса. 1898 г., стр. 22.

<sup>2)</sup> Тамъ-же, стр. 22—23.

детально организуетъ самое переселеніе, создаетъ (черезъ подписку) необходимый переселенческій фондъ и т. д. <sup>1)</sup>. Формой правленія во вновь образуемомъ государствѣ евреевъ будетъ либо „аристократическая республика“, либо „демократическая монархія“, регламентируемая „образцовой и умѣренной конституціей въ современномъ духѣ“. „Я лично, добавляетъ авторъ, большой поклонникъ и другъ монархическаго правленія, ибо только въ такомъ случаѣ возможна болѣе или менѣе постоянная политика, связанная своими интересами съ однимъ, исторически прославленнымъ, родомъ, члены котораго рождены и воспитаны для власти. Но наша исторія, къ сожалѣнію, претерпѣла такую массу превратностей, что думать о какомъ-нибудь царскомъ родѣ невозможно, да и было-бы смѣшно, если-бы мы попытались его отыскивать“. Республиканско-демократическая форма правленія также не можетъ быть приложима къ будущему государству евреевъ. „Демократическое правленіе, безъ полезнаго противовѣса со стороны монарха.... всегда ведетъ въ парламентахъ къ бесплодному переливанію изъ пустого въ порожнее и создаетъ постыдную клику политиковъ по обязанности“.... Да нельзя и „требовать разумнаго веденія внѣшней и внутренней политики отъ народа, собраннаго со всѣхъ концовъ свѣта“..., отъ „массы, которая очень часто подвержена ложнымъ слухамъ и ошибкамъ и которая очень легко поддается на удочку всякому крикуну“. „Итакъ (заключаетъ Герцль), склоняюсь болѣе въ пользу аристократической республики, тѣмъ болѣе, что она вполне согласуется съ честолюбивымъ сознаніемъ нашего народа, принужденнаго теперь влачить жалкое существованіе“ <sup>2)</sup>.

---

1) Излагая въ болѣе подробныхъ чертахъ будущее устройство евреевъ на собственной землѣ, Герцль тщательно описываетъ, какъ должны быть распланированы города, селенія, усадебные участки: каковъ долженъ быть планъ жилыхъ помѣщеній, въ частности помѣщеній для рабочихъ и чернорабочихъ; изъ сколько часовъ будетъ состоять рабочій день еврея и т. д.

2) Тамъ же, стр. 59—60. Внѣшнимъ знакомъ государственной самостоятельности евреевъ послужитъ, между прочимъ, ихъ государ-

На вопросъ о томъ, какое мѣсто займетъ въ будущемъ государствѣ евреевъ религія, авторъ пишетъ: „Быть можетъ, въ концѣ концовъ, у насъ будетъ теократическое правленіе? На это можно отвѣчать отрицательно. Религія насъ соединяетъ, но совѣсть — освобождаетъ. Мы не дадимъ даже и возникнуть безсильнымъ желаніямъ нашего духовенства. Предоставивъ имъ наши храмы, какъ предоставляемъ нашей милиціи казармы, мы настолько удѣлимъ имъ права и уваженія, насколько того заслуживаютъ и требуютъ обязанности того и другого. Всякій можетъ свободно исповѣдывать какую ему угодно религію, или вовсе никакой не исповѣдывать, — подобно тому, какъ онъ ничѣмъ не связанъ съ той или иной національностью. И если случится, что среди насъ будутъ жить лица другихъ исповѣданій, или другихъ національностей, то они будутъ также пользоваться всѣми правами и покровительствомъ государства, какъ и аборигены страны“ <sup>1)</sup>.

Въ качествѣ практическаго средства къ скорѣйшему объединенію еврейской массы и ближайшему осуществленію задачъ національно-политическаго сіонизма, Герцль указалъ на необходимость періодическаго созыва всемірныхъ сіонистскихъ конгрессовъ <sup>2)</sup>. Совѣтъ Герцля упалъ на подготовленную почву.

ственное знамя: „бѣлый флагъ съ семью золотыми звѣздами, гдѣ бѣлое поле символически обозначало-бы собою новую, свѣтлую жизнь, а звѣзды — нашъ семичасовой рабочій день, ибо во имя труда евреи идутъ въ новую страну“ (Тамъ-же, стр. 62). Что касается языка въ будущемъ государствѣ евреевъ, то „всякій сохранить въ немъ тотъ языкъ, которому онъ научился въ своемъ отечествѣ“, пока, само собою, не выдѣлится и не сдѣлается главнымъ наиболее употребительный и популярный (Тамъ-же, стр. 60—61).

<sup>1)</sup> Тамъ-же, стр. 61. Широкая вѣротерпимость Герцля, граничившая съ его религіознымъ индифферентизмомъ, далеко не располагала въ его пользу представителей ортодоксальнаго іудаизма и не мало, на первыхъ порахъ, препятствовала успѣхамъ національно-политическаго сіонизма. Въ качествѣ противовѣса безрелигіозному герцлевскому сіонизму, въ средѣ евреевъ-ортодоксаловъ образовалось особое общество „ортодоксальныхъ сіонистовъ“, подъ названіемъ „Мизрахи“ (см. Сіонистское Обзорѣніе..... № 10).

<sup>2)</sup> Необходимость созыва „національнаго конгресса сіонистовъ“ сознавалась и д-ромъ Л. С. Пинскеромъ (см. его „Автоэмансипацію“, стр. 42).

Въ 1897 году, въ швейцарскомъ городѣ Базелѣ, состоялся первый всемірный конгрессъ сіонистовъ, при участіи 204 делегатовъ — изъ Россіи, Германіи, Австро-Венгрии, Скандинавскаго полуострова, Болгаріи, Сербіи, Румыніи, Палестины, Америки. Президентъ конгресса д-ръ Герцль выяснилъ предъ делегатами и публикой значеніе сіонизма, какъ національно-политическаго движенія въ еврейскомъ народѣ, и конгресса, какъ объединяющей движеніе трибуны; установилъ отношеніе политическаго сіонизма къ практической колонизаціи Палестины и стремленіямъ къ духовно-культурному возрожденію еврейскаго народа <sup>1)</sup>. „Производившаяся колонизація, замѣтилъ онъ, доказала то, что ея полагалось доказать, а именно—способности евреевъ къ землепашеству, которыя всѣми оспаривались. Но она не представляетъ собою рѣшенія еврейскаго вопроса. Колонизація не вызвала даже, скажемъ открыто, значительнаго движенія. А почему? (Да) потому,

---

<sup>1)</sup> Параллельно съ національно-политическимъ сіонизмомъ, развивался и иной видъ сіонизма — сіонизмъ духовно-культурный, ставившій своей задачей духовное возрожденіе еврейскаго народа. „Собираніемъ денегъ и дипломатическими переговорами, говоритъ д-ръ І. А. Штейнъ, не исчерпываются задачи сіонизма. Хорошіе, разумные хозяева, когда переѣзжаютъ въ новый домъ, не переносятъ туда всей грязи, накопленной вѣками въ старомъ жилищѣ; они предварительно подвергаютъ все генеральной чисткѣ, что можно подновляютъ, а если есть средства, то старое замѣняютъ новымъ. Такая работа предстоитъ и намъ. Нашъ народъ за двѣ тысячи лѣтъ голуса достаточно загрязнился, достаточно испачкался у своихъ сосѣдей, и ему необходимо тщательно пообчиститься раньше, чѣмъ онъ уйдетъ въ свое новое жилище; ему нужно возродиться духовно и нравственно..... Все это работа гигантская, но исполнимая. (Д-ръ І. А. Штейнъ. Сіонизмъ, его сущность и теченія. Изд. 2-е. Елизаветградъ, 1901 г., стр. 13--14). Наиболѣе сильнымъ выразителемъ идей духовно-культурнаго сіонизма евреевъ является извѣстный еврейскій писатель-публицистъ У. Гинцбергъ, пишущій подъ псевдонимомъ Ахадъ-Гаама. Не переселяясь пока къ Сіону de facto, говоритъ Ахадъ-Гаамъ, можно постоянно имѣть его духовнымъ центромъ своихъ мыслей, стремлений, чувствованій, и, соотвѣтственно тому, постепенно совершенствоваться во имя Сіона, во славу Иараила. (См. І. Клаузнеръ. Духовный сіонизмъ и его главный представитель Ахадъ-Гаамъ. Книжки „Восхода“, 1900 г.).

что евреи умѣютъ давать отчетъ себѣ. Если предположить, что ежегодно переселится въ Палестину 10,000 чело-вѣкъ, а всѣхъ евреевъ 9 миллионовъ, то для разрѣше-нія еврейскаго вопроса посредствомъ колонизаціи Пале-стины потребуется не менѣе 900 лѣтъ. Это по меньшей мѣрѣ непрактично!“<sup>1)</sup> Не противорѣча задачамъ коло-низациі, политическій сіонизмъ въ тоже время указы-ваетъ болѣе вѣрное и рѣшительное средство къ разрѣ-шенію давно наболѣвшаго общеврейскаго вопроса, а по-тому долженъ быть только привѣтствуемъ со стороны благонамѣреннаго въ отношеніи еврейскаго народа прак-тическаго сіонизма. Отнюдь не противорѣчитъ полити-ческий сіонизмъ и задачамъ духовнаго сіонизма. „(Полити-ческий) сіонизмъ требуетъ, прежде всего, возвращенія евреевъ къ іудейству, а потомъ уже возвращенія въ еврейскую страну.... Конгрессъ, поэтому, займется изы-сканіемъ духовныхъ средствъ для возрожденія и поддер-жанія еврейскаго національнаго самосознанія... Мы не думаемъ уступить ни одной пяди изъ области нашихъ культурныхъ приобрѣтеній“<sup>2)</sup>. Въ лицѣ неевреевъ и ихъ правительство, говорилъ далѣе Герцль, политическій сіо-низмъ также не долженъ встрѣтить для себя враждебной оппозиціи. „Финансовая помощь, которую евреи могутъ предложить Турціи (за право своего переселенія въ Па-лестину),—первостепенной для нея важности, такъ какъ она можетъ послужить для удаленія многихъ внутрен-нихъ золь, отъ которыхъ эта страна нынѣ страдаетъ. Если-же съ еврейскимъ вопросомъ будетъ разрѣшена и часть восточнаго вопроса, то это безъ сомнѣнія будетъ и въ интересахъ всѣхъ культурныхъ народовъ. Да и по-ложеніе восточныхъ христіанъ улучшится съ переселе-ніемъ туда (въ Палестину) евреевъ. (Впрочемъ) не съ этой только стороны сіонизмъ можетъ разсчитывать на симпатіи народовъ. Вы знаете, что еврейскій вопросъ

---

1) С. Пәнъ. Первый всемірный конгрессъ сіонистовъ въ Базелѣ. Полный отчетъ. Одесса, 1897 г., стр. 18—19.

2) Тамъ-же, стр. 17—18.

ложится тяжелымъ бременемъ на правительства многихъ государствъ. Если правительство принимаетъ сторону евреевъ, оно имѣетъ противъ себя возбужденныя массы; если-же оно становится противъ евреевъ, то, при своеобразномъ вліяніи евреевъ на международный торговый обмѣнъ, эта политика имѣетъ часто тяжелыя экономическія послѣдствія. Вотъ почему сіонизмъ—скорѣе факторъ мира. Сіонизмъ, какъ самопомощь евреевъ, открываетъ правительствамъ выходъ изъ сложныхъ и своеобразныхъ затрудненій“ 1).... Вице-президентъ конгресса д-ръ М. Нордау, д-ръ Зальцъ, де-Гаазъ, Жакъ, Пинелесь, д-ръ Минць, д-ръ Шауэръ, д-ръ Эбнеръ, проф. Бѣлковскій, д-ръ Ронай, А. Розенбергъ прочли рефераты о бѣдственномъ положеніи евреевъ діаспоры. Сочныя краски новыхъ „kinnoth“ (Іереміадъ), экзальтированный тонъ ораторовъ произвели на слушателей потрясающее впечатлѣніе. „Трудно описать, говоритъ еврейскій историкъ конгресса, что дѣлалось въ залѣ послѣ произнесенія рѣчи (Макса Нордау). Апплодисменты потрясали своды; многіе рыдали“ 2). По выслушаніи kinnoth, было приступлено къ формулированію общеобязательной программы сіонизма. Въ результатѣ многочисленныхъ и жаркихъ преній, программа (т. н. „Базельская программа“ сіонизма) получила такой видъ: „Сіонизмъ стремится создать для еврейскаго народа 3) правомъ—охраняемое убѣжище въ Палестинѣ. Для достиженія вышеозначенной цѣли необходимы: а) Цѣлесообразная колонизація Палестины еврейскими земледѣльцами и ремесленниками; б) привлеченіе и объединеніе всего еврейскаго народа посредствомъ мѣстныхъ и общихъ союзовъ; в) усиленіе еврейскаго національнаго чувства и самосознанія; г) подготовительные шаги къ

1) Тамъ же, стр. 19. 2) Тамъ-же, стр. 30.

3) „...Для тѣхъ, которые не могутъ или не хотятъ ассимилироваться“ съ кореннымъ населеніемъ страны. (См. Теодоръ Герцль. Сіонистскія сочиненія. Т. I. Бѣлостокъ 1905 г., стр. 32, Рѣчь Т. Герцля произнесенная въ Берлинѣ, на собраніи въ Königstädtischen Casino 27 янв. 1898 г.  
8 февр.

полученію согласія правительствъ на приведеніе въ исполненіе цѣлей сіонизма; д) учрежденіе банка, какъ финансоваго аппарата для практическаго осуществленія задачъ сіонизма; е) учрежденіе еврейскаго національнаго фонда, предназначеннаго для выкупа палестинской территоріи<sup>1)</sup>. Такимъ образомъ національно-политическій сіонизмъ, согласно базельской программѣ, долженъ преслѣдовать двѣ основныя задачи: приобрѣтеніе Палестины, съ цѣлью создать тамъ территоріальный центръ для автономной жизни евреевъ, и—подготовленіе народа къ предстоящей ему самостоятельной жизни въ Палестинѣ, или, какъ выразился М. Нордау—„приготовить Палестину для евреевъ, а евреевъ для Палестины“.

Формулировавъ программу сіонизма, конгрессъ приступилъ къ обсужденію наиболѣе цѣлесообразной организациі послѣдняго. Въ результатѣ преній по данному вопросу было постановлено, что сіонистомъ можетъ быть всякій еврей, сочувствующій задачѣ сіонизма и вносящій ежегодно на дѣло сіонизма шекель. Отдѣльные члены образуютъ кружки, во главѣ съ комитетомъ кружка. Кружки объединяются въ районы, во главѣ съ районнымъ правленіемъ. Районы объединяются комитетомъ страны. Главный органъ сіонизма—конгрессъ, на который кружки избираютъ по одному делегату отъ сотни своихъ членовъ. Исполнительными органами конгресса являются Большой и Малый Исполнительные Комитеты (Actions Comité)<sup>2)</sup>.

„Если-бы сіонизмъ новѣйшей формациі вызвалъ въ жизнь всего только одинъ конгрессъ,—пишетъ С. Пэнъ, то и тогда значеніе его для еврейской національной идеи было столь велико, что его можно было-бы записать золотыми буквами на скрижали многовѣковой исторіи еврейскаго народа“<sup>3)</sup>. „Сіонистскій конгрессъ—это органъ всей націи. Пусть говорили мы на разныхъ языкахъ,—развѣ мы

---

1) Д-ръ І. Б. Сапиръ, Сіонизмъ..., стр. 120—121.

2) Д-ръ І. А. Штейнъ. Сіонизмъ, его сущность..., стр. 17—20.

3) С. Пэнъ. Третій всемірный конгрессъ сіонистовъ въ Базелѣ. Полный отчетъ. Одесса. 1900, стр. 3:

не видѣли другъ въ другѣ родного брата? Пусть насъ раздѣляютъ моря—океаны,—развѣ мы не открывали другъ другу объятій? Развѣ мы братскими поцѣлуями не объединились, какъ дѣти одной семьи, какъ сыны вдовы Сіона!“<sup>1)</sup> „Отнынѣ виленскій еврей, мечтающій о будущихъ судьбахъ своего народа, знаетъ, что онъ не одинъ, что онъ находитъ живѣйшій откликъ среди западныхъ евреевъ, гордящихся высокою культурой и свободой. Его вздоху вторитъ братъ, живущій на туманномъ Альбїонѣ, или въ странѣ Колумба; его плачъ отзывается щемящей болью въ сердцахъ соплеменниковъ, живущихъ въ Африкѣ, въ Южной Америкѣ, среди горъ дикой Грузіи. Онъ не одинъ! Съ нимъ плачетъ вся нація, облеченная въ трауръ. Надо побывать хоть разъ на конгрессѣ, надо видѣть это братское единеніе столь далекихъ другъ отъ друга по образу жизни и взглядамъ людей, чтобы понять, что все сказанное не голая фраза, а вѣрное изображеніе дѣйствительности“<sup>2)</sup>.

Въ 1898 году, въ томъ-же городѣ Базелѣ, состоялся второй всемірный конгрессъ сіонистовъ, при участіи 385 делегатовъ Европы, Азіи, Африки и Америки. Открывая конгрессъ, д-ръ Герцль отмѣтилъ успѣхи сіонизма за минувшій годъ и предложилъ, въ качествѣ практическаго средства къ достиженію главныхъ цѣлей движенія, поспѣшить осуществленіемъ одного изъ детальнѣйшихъ пунктовъ базельской программы—открытіемъ „Еврейскаго Колоніальнаго Банка“<sup>3)</sup>. Вицепрезидентъ конгресса д-ръ М.

---

1) С. Пэнъ. Второй всемірный конгрессъ сіонистовъ въ Базелѣ. Полный отчетъ. Одесса, 1898 г., стр. 3.

2) С. Пэнъ. Третій всемірный конгрессъ сіонистовъ...., стр. 3.

3) „Еврейскій Колоніальный банкъ“ былъ открытъ въ Лондонѣ 20 марта 1899 года. Уставъ банка (одобренный третьимъ конгрессомъ) гласитъ слѣдующее: 1) Подъ именемъ „Еврейскій Колоніальный Банкъ“ учреждается банкъ съ корпоративнымъ управленіемъ, назначаемымъ конгрессомъ..... 5) Банкъ открывается съ капиталомъ въ два милліона фунтовъ стерлинговъ, раздѣленныхъ на акціи, стоимостью одинъ фунтъ каждая. 6) Банкъ засѣдаетъ въ Лондонѣ. Цѣли Банка: 1) Развивать всякія промышленныя предпріятія въ Палестинѣ и Сиріи;



Нордау сдѣлалъ докладъ „объ общемъ положеніи еврейскаго народа“ ко второму всемірному конгрессу, при чемъ подчеркивалъ ту мысль, что „нигдѣ (бѣдственное) положеніе евреевъ не улучшилось, а во многихъ мѣстахъ (даже) ухудшилось“ <sup>1)</sup>. Единственно-отрадное явленіе въ жизни гонимаго народа, говорилъ авторь,—это спасительныя завоеванія, какія дѣлаегъ въ его массѣ сіонизмъ. Правда, завоеванія эти не такъ быстры и обширны, какъ-бы намъ хотѣлось; правда, что среди яростныхъ противниковъ сіонизма мы встрѣчаемъ часто своихъ-же братьевъ—евреевъ;—но мы должны согласиться, что явленія эти хотя и прискорбны, „но они естественны и не должны поражать насъ. Мы представляемъ собою настолько древнее общество, что въ нашей исторіи, тянущейся многія тысячелѣтія, всѣ такіе факты уже были. Ничего новаго, собственно говоря, у насъ случиться не можетъ. Когда Моисей хотѣлъ освободить свой народъ отъ египетскаго рабства, первыми возставшими противъ него были евреи, которые грозили передать его въ руки египетскихъ властей. Когда Ездра и Неемія возвращались въ Сіонъ, богатые и образованные евреи... предпочли оставаться въ Вавилонѣ

---

2) способствовать эмиграціи въ Палестину и Сирію; 3) производить банковыя операціи; 4) пріобрѣтать концессіи, права и привилегіи на Востоцѣ; 5) устраивать желѣзныя дороги, гавани, фабрики и т. п.; 6) отыскивать капиталы и находить для нихъ примѣненіе въ Сиріи и Палестинѣ; 7) извлекать пользу изъ нѣдръ палестинской земли; 8) пріобрѣтать и продавать недвижимую и движимую собственность; 9) содѣйствовать устройству деревень и поселеній; 10) вести торговлю...; 20) вступать съ правительствами во всякія соглашенія...; 25) исходатайствовать декреты отъ правительствъ для представленія обществу возможности привести какую-либо изъ его задачъ въ исполненіе“ (Д-ръ І. Б. Сапиръ. Сіонизмъ..., стр. 124—125.—Съ выдѣленіемъ изъ общесіонизма „сіонистовъ-территоріалистовъ“, явились попытки измѣнить Уставъ въ томъ смыслѣ, что операціи банка могутъ простирагься не на однѣ только Сирію и Палестину, а имѣтъ объектомъ своего дѣйствія и всякую другую мѣстность (территорію), способную стать пунктомъ еврейской колонизаціи. Окончательное рѣшеніе вопроса объ измѣненіи Устава Банка отложено до апрѣля 1908 года. См. „Еврейскій Голосъ“, 1907 г., №№ 29—30).

<sup>1)</sup> С. Пэнъ. Второй всемірный конгрессъ сіонистовъ..., стр. 24.

и съ насмѣшкой—и, вѣроятно, облегченнымъ сердцемъ,—предоставляли пламеннымъ мечтателямъ, пожелавшимъ вновь стать націей, идти куда имъ заблагоразсудится. И теперь будетъ то же самое. Да, пусть оно будетъ такъ! Кучка приверженцевъ Ездры и Неемии представляла собою незначительное меньшинство среди тогдашнихъ евреевъ, но мы всѣ вѣдь являемся потомками этого меньшинства, тогда какъ огромное большинство безслѣдно растворилось въ морѣ народовъ передней Азіи. И сіонисты, пожалуй, составляютъ меньшинство среди нынѣшнихъ евреевъ. Но отъ нихъ еврейство должно возродиться, въ нихъ оно будетъ продолжать свое существованіе и сохраняться до далекаго будущаго. Еврейскимъ-же противникамъ сіонизма, какъ-бы они ни были многочисленны, суждено исчезнуть какъ евреямъ. Это, вѣроятно, ихъ задушевное желаніе, и оно несомнѣнно исполнится..... Число дѣйствительныхъ сіонистовъ не такъ важно. Сѣмя самой гигантской липы имѣетъ крайне малую величину, но въ немъ сосредоточена вся жизненная энергія дерева, цѣль всѣхъ его органическихъ усилій. Липа живетъ въ своемъ сѣмени, а не въ древесной массѣ и не въ лубѣ. Все, что есть живого въ еврействѣ; все, что хранить въ себѣ еврейскій идеаль, личное достоинство и способность къ развитію, — все это тяготеетъ къ сіонизму; а все, что находитъ прелесть въ рабствѣ, что не тяготеетъ людскимъ презрѣніемъ, или что рассчитываетъ на близкую кончину еврейства, — все это равнодушно стоитъ въ сторонѣ или злобно борется противъ насъ <sup>1)</sup>“.... Но не забывайте, что жизнь липы въ ея сѣмени! „Взрывъ неподдѣльнаго восторга публики былъ отвѣтомъ уважаемому оратору. Своды трещали отъ грома апплодисментовъ и криковъ „Noch Nordau“! Многие подбѣгали къ нему и жали ему руки“ <sup>2)</sup>.

Кіевскій окулисть д-ръ Мандельштамъ сдѣлалъ докладъ „о различныхъ теченіяхъ въ сіонистскомъ лагерѣ,—

<sup>1)</sup> Библіотека избранныхъ публицистовъ. 1902, Собраніе сочиненій Макса Нордау. Переводъ съ нѣмецкаго подъ ред. В. Н. Михайлова. Т. XII. Изд. Б. К. Фукса. Кіевъ. 1902 г., стр. 25.

<sup>2)</sup> Тамъ-же, стр. 36.

съ цѣлью найти общія черты этихъ теченій, а, слѣдовательно, и путь для объединенія всѣхъ друзей Сіона“ 1). Формулируя задачи общесіонистскаго движенія, ораторъ закончилъ свою рѣчь такимъ образомъ: Итакъ, „мы преслѣдуемъ двѣ цѣли: 1) разбудить еврейскую націю, какъ таковую, отъ летаргическаго сна къ новой жизни; и 2) предоставить возможно-большей части нашего пролетаріата достойное человѣка существованіе. Чтобы достичь этихъ цѣлей, мы должны держаться прошлогодней базельской программы“ 2).

Возвратившійся изъ сіонистской командировки въ Палестину Лео Моцкинъ прочиталъ обширный рефератъ о Палестинѣ, въ которомъ отмѣтилъ количество существовавшихъ въ то время въ св. землѣ еврейскихъ колоній, численность населенія послѣднихъ, условія матеріальной и духовной жизни еврейскихъ колонистовъ и т. п. Выводъ, къ которому пришелъ докладчикъ, былъ тотъ, что способъ практиковавшейся до сихъ поръ частной филантропической колонизаціи Палестины не достигаетъ своей цѣли. „Мы должны неуклонно стремиться къ тому, замѣтилъ онъ, чтобы евреямъ были открыты двери Палестины“ въ болѣе широкихъ размѣрахъ и съ установленіемъ болѣе благопріятныхъ условій поселенія въ ней, чѣмъ нынѣ 3).

Послѣ продолжительныхъ, затѣмъ, преній о колонизаціи и дѣятельности будущаго Еврейскаго Колоніальнаго Банка, конгрессъ переходитъ къ вопросу о духовно-культурныхъ задачахъ сіонизма. „Безъ животворящаго духа тѣло мертво, заявляетъ д-ръ Эренпрейзъ. Если говорятъ о возрожденіи еврейскаго народа, то нужно также позаботиться о его духѣ, объ еврейской культурѣ. Первый конгрессъ принялъ по этому поводу нѣкоторыя рѣшенія, но, къ сожалѣнію, они не были приведены въ исполненіе въ истекшемъ году.... Надѣмся, что въ текущемъ году эти упущенія будутъ исправлены“ 4). Бо-

---

1) Тамъ-же, стр. 49. 2) Тамъ-же, стр. 58.

3) Тамъ-же, стр. 64—76. 4) Тамъ-же, стр. 95.

лѣе обширную рѣчь по данному вопросу произнесъ д-ръ Гастеръ. „Говорили о милліонахъ денегъ, замѣтилъ онъ, говорили о земныхъ богатствахъ, о колонизаціи, о банкѣ,— земныхъ богатствахъ, которыя для облегченія нашей нужды, во всякомъ случаѣ, чрезвычайно важны. Но мы теперь вступаемъ на высшій путь, на идеальный путь воспитанія, науки и вѣры.... Мы не можемъ и не должны ограничивать нашего возрожденія исключительно матеріальнымъ элементомъ. Мы должны внушить еврейскому народу, что сіонизмъ приноситъ съ собою и болѣе высшія, идеальныя стремленія. Мы должны связать сіонизмъ съ этими идеальными стремленіями такъ крѣпко, чтобы ихъ никогда нельзя было разлучить“. Что касается *религіозныхъ вѣрованій и стремленій отдѣльныхъ сіонистовъ*, то въ глазахъ сіонизма вообще всѣ онѣ одинаково священны и неприкосновенны. „Существуетъ чудная легенда о Страсбургскомъ соборѣ. Говорятъ, что глубоко подъ соборомъ находится камень, который составляетъ единственный фундаментъ собора. Если ударить въ этотъ камень, если даже легко застучать по нему молоткомъ, то по всему могучему зданію раздается шумъ и дрожаніе, и крѣпкія башни дрожатъ и движутся, ибо это—основной камень собора. Глубоко въ нашемъ сердцѣ лежитъ религіозная вѣра. Если по ней ударить молоткомъ, то поколеблется все зданіе сіонизма. Но мы не должны по нему стучать и ударять! Мы должны согласиться на томъ, чтобы уважать другъ въ другѣ религіозную свободу. Мы уважаемъ и желаемъ индивидуальную и абсолютную свободу духа. Мы ни въ коемъ случаѣ не желаемъ вторгнуться въ индивидуальную жизнь отдѣльныхъ личностей. Время инквизиціи прошло, и даже далекое подражаніе ей не должно быть терпимо!.... На первомъ планѣ должна быть абсолютная взаимная толерантность... Только тогда сіонизмъ удовлетворитъ всѣмъ направленіямъ“ <sup>1)</sup>. Безпрѣдѣль-

---

<sup>1)</sup> Тамъ-же, стр. 99—103. О религіозной всеобъемлемости сіонизма неоднократно заявлялъ собранію и Герцль. „Въ принципѣ, говоритъ онъ, наше движеніе никого не отталкиваетъ“ (Т. Герцль.

ная толерантность г-на Гастера произвела на конгрессъ и еврейскую публику самое благопріятное впечатлѣніе, такъ какъ указывала искомый выходъ изъ довольно уже обострившихся отношеній между сіонистами-ортодоксалами и сіонистами-либералами. „Этимъ объясняются, говоритъ еврейскій историкъ конгресса, тѣ необыкновенныя оваціи, которыя выпали на долю почтеннаго раввина“, д-ра Гастера <sup>1)</sup>).

Въ 1899 году, въ Базелѣ, состоялся третій всемірный конгрессъ сіонистовъ, при участіи болѣе двухъ сотъ делегатовъ. (Большинство делегатовъ пріѣхали изъ Россіи. За русскими, по количеству, слѣдовали делегаты австрійскіе, румынскіе, германскіе, англійскіе, американскіе, французскіе, изъ Трансвааля и пр.). Среди вопросовъ, подвергавшихся предварительному обсужденію членовъ конгресса, первое мѣсто, по своей ягучести, занималъ кипрскій вопросъ. Нѣкто Тричъ усиленно доказывалъ делегатамъ, что вмѣсто мало-доступной Палестины и Сиріи евреи могли-бы пріобрѣсти для своей колонизаціи на автономныхъ началахъ иную мѣстность. Сіонизмъ и Колоніальный Банкъ, докладывалъ Тричъ, имѣютъ своей цѣлью колонизировать евреевъ на востокъ, преимущественно въ Сиріи и Палестинѣ; но въ странахъ съ определенной національностью колонизація встрѣчаетъ большія трудности. Этихъ трудностей нѣтъ на Кипрѣ, и онъ представляется, поэтому, наиболѣе удобнымъ мѣстомъ для колонизаціи евреевъ. Кипръ уже нѣсколько разъ принадлежалъ евреямъ. Во времена Ирода число евреевъ на этомъ островѣ было особенно велико. Въ 117 г. по Р. Х. евреи, возставшіе противъ римскаго владычества въ Палестинѣ, овладѣли этимъ островомъ, избили населеніе и сдѣлали островъ базисомъ своихъ военныхъ операцій про-

---

Сіонистскія сочиненія, т. I.... стр. 212); „Конгрессъ включаетъ въ себя всѣ оттѣнки религиозныхъ убѣжденій въ еврействѣ“ (— 145 стр.); „Сіонистское движеніе есть національный сборный пунктъ для всѣхъ евреевъ“ (— 142 стр.).

<sup>1)</sup> С. Пэнъ. Второй всемірный конгрессъ сіонистовъ...., стр. 104.

тивъ врага. Въ 1571 г. донъ-Іосифъ Наси, герцогъ Наксонскій, вторично овладѣлъ островомъ и учредилъ тамъ семь еврейскихъ селеній. Съ 1878 г. Кипръ во владѣніи Англии. Климатъ его напоминаетъ климатъ Нильской долины. Почва—плодородная. Жителей на островѣ насчитывается въ настоящее время не болѣе 210 тысячъ; три четверти изъ нихъ—христиане, остальные—мусульмане. Языкъ обитателей острова—греческій<sup>1)</sup>,—и т. д.—Не смотря, однакоже, на краснорѣчіе и необычайную настойчивость г. Трича, его предложеніе не было удостоено серьезнаго вниманія. Особенно энергичный отпоръ проэктъ Трича встрѣтилъ со стороны русскихъ сіонистовъ, вѣрныхъ завѣтамъ чистаго, палестинофильскаго, сіонизма. „Только ярые Judenstaatler'ы, стремящіеся къ основанію еврейскаго государства гдѣ бы то ни было,—только эти лица стояли за проэктъ г. Трича. А другіе ему прямо смѣялись въ лицо“<sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> С. Пэнъ. Третій всемірный конгрессъ сіонистовъ..., стр. 22.

<sup>2)</sup> Тамъ-же, стр. 21. Во время засѣданій самого конгресса настроеніе большинства делегатовъ было настолько не въ пользу проэкта, что не позволило г. Тричу даже выступить съ нимъ тогда, когда шли очередныя пренія о колонизаціи; и Тричъ принужденъ былъ отвести свое предложеніе къ заключительнымъ моментамъ конгресса, посвященнымъ обсужденію такъ называемыхъ „случайныхъ предложеній“. Но и тутъ судьба не улыбнулась г. Тричу: „едва г. Тричъ взошелъ на трибуну, какъ по залу прошелъ ропотъ. Горячіе антикипристы, повидимому, еще сдерживали себя, чтобы не подать повода говорить, будто они прервали оратора, не зная даже содержанія его рѣчи.... Но стоило только г. Тричу упомянуть Кипръ, какъ въ залѣ поднялся неистовый шумъ. Антикипристы, во главѣ съ г. Шейкинымъ, кричали, что они не допустятъ, чтобы съ сіонистской трибуны проповѣдывался „кипризмъ“, что вообще все сіонистское движеніе будетъ дискредитировано въ глазахъ еврейскаго народа, если на конгрессѣ будетъ хотя-бы лишь предложена колонизація другой страны, кромѣ Сиріи и Палестины“. Чтобы прекратить не въ мѣру пылкіе дебаты, Герцль вынужденъ былъ баллотировать вопросъ: допускать-ли г. Трича продолжить чтеніе своего доклада, или не допускать, и конгрессъ, огромнымъ большинствомъ, высказался за недопущеніе. (С. Пэнъ. Третій всем. конгрессъ сіонистовъ..., стр. 86—87).

На конгрессномъ засѣданіи по вопросу объ уставѣ Банка, „г. Гальперинъ, отъ имени 15 кружковъ, заявлялъ, что сіонизмъ понимается

Очевидно, что и Герцль, и большинство другихъ участниковъ предъ-конгресснаго совѣщанія были еще чужды сомнѣній въ возможности близкаго осуществленія политическихъ задачъ палестинофильскаго сіонизма, и съ трудомъ повѣрили-бы, что не далеко уже то время, когда проэктъ г. Трича и ему подобныхъ вовсе не покажутся странными; напротивъ, сдѣлаются лозунгомъ огромнаго количества сіонистовъ.

Открывая засѣданія третьяго конгресса, Т. Герцль высказалъ, въ своей рѣчи, между прочимъ, ту мысль, что „возбудивъ токъ (національнаго) единства (евреевъ)“, слѣдуетъ его всемѣрно поддерживать и усиливать и что однимъ изъ самыхъ дѣйствительныхъ средствъ къ тому являются именно конгрессы сіонистовъ—эта національная „трибуна“ разсѣяннаго повсюду еврейскаго народа; отмѣтилъ „полную легальность и лойяльность“ сіонистскаго движенія, и указалъ, что ближайшая изъ задачъ послѣдняго—это полученіе отъ турецкаго правительства „чартера“ на Палестину. „Только тогда, когда мы будемъ имѣть въ своемъ распоряженіи (этотъ) чартеръ, по которому должны быть обезпечены общественно—правовыя гарантіи (нашихъ владѣній въ Палестинѣ), мы можемъ

---

ими въ самомъ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Круги эти готовы приносить какія угодно жертвы, но только для Сіона. Пусть не пугаются запертыхъ воротъ: мы пробьемся и чрезъ каменные стѣны. Но всѣ мы отринемся назадъ, если узнаемъ, что насъ ведутъ не къ Сіону, а въ другое мѣсто. Ничего, кромѣ Сіона! Или въ Сіонъ, или на старыхъ мѣстахъ!“ (Тамъ-же, стр. 67—68). На вопросъ, обращенный къ Герцлю послѣ конгресса, о томъ, каково его личное мнѣніе о кипрскомъ проэктѣ, Герцль отвѣчалъ: „Вопросъ о Кипрѣ не имѣетъ, конечно, ничего общаго съ сіонизмомъ, и я, какъ вождь сіонистскаго движенія, разумѣется, стою совершенно вдали отъ этого вопроса. Но мнѣ говорятъ со всѣхъ сторонъ, что во многихъ мѣстахъ евреи терпятъ такую нужду, что они не могутъ ждать рѣшенія сіонистской задачи на основаніяхъ базельской программы. Что-же дѣлать? Если такъ,—пусть они идутъ на Кипръ.... Конгрессъ не нашелъ возможнымъ дагъ говорить о Кипрѣ съ высоты сіонистской трибуны,—тѣмъ лучше: это доказываетъ, что сіонистскія убѣжденія конгресса тверды“ (Тамъ-же, стр. 92).

начать большую практическую колонизацию“<sup>1)</sup>.—Вицепрезидентъ конгресса д-ръ М. Нордау отмѣтилъ постоянство и безысходность еврейскаго горя. „Благодаря своей неискоренимой живучести, закончилъ онъ, еврейскій народъ (быть-можетъ) и сдумѣлъ-бы преодолѣть всѣ (эти) постигшія его катастрофы,—хотя-бы и самыя ужасныя,—если-бы въ промежуткахъ между ними онъ располагалъ такими-же условіями существованія, какъ и всѣ прочіе народы. Но онъ такими условіями не располагалъ и не располагаетъ до сихъ поръ. Мы живемъ, подобно звѣрямъ, въ норахъ, въ вѣчной темнотѣ: солнце справедливости для насъ не существуетъ. Какъ животныя океанскихъ глубинъ, мы живемъ подъ огромнымъ давленіемъ: насъ давятъ тысячи атмосферъ злобы, недовѣрія, презрѣнія. Мы живемъ цѣлыми вѣками въ ледяномъ періодѣ: насъ окружаетъ лютый холодъ ненависти“. „Освободить еврейскій народъ отъ этого постоянного, равномернаго, разрушающаго давленія“, „поселить его на собственной землѣ, съ предоставленіемъ ему гарантированнаго правомъ самоуправленія“—„вотъ задача, поставленная себѣ сіонизмомъ“!<sup>2)</sup>

Послѣ доклада о дѣятельности Исполнительнаго Комитета и прочтенія финансоваго отчета за минувшій годъ, въ числѣ ораторовъ пренія выступилъ русскій делегатъ, д-ръ Коганъ Бернштейнъ. „Дѣятельность сіонистовъ въ Россіи, сказалъ онъ между прочимъ, шла въ трехъ направленіяхъ: на первомъ планѣ у нихъ былъ великій политическій сіонизмъ; затѣмъ они старались сблизиться съ практическими сіонистами; (и наконецъ) въ культурномъ отношеніи они стремились европеизировать массу и іудаизировать интеллигенцію“<sup>3)</sup>.—Пламеннымъ защитникомъ духовно-культурныхъ задачъ сіонизма выступилъ его присяжный ходатай—д-ръ Гастеръ. „На первомъ планѣ (сіонизма, заявилъ онъ)

---

<sup>1)</sup> С. Пэнъ. Третій всемірный конгрессъ сіонистовъ..., стр. 27.

<sup>2)</sup> Тамъ-же, стр. 34—35. Совмѣстно съ брошюрами С. Пэна, авторъ пользуется, при передачѣ рѣчей М. Нордау, и цитованнымъ выше изданіемъ: Библіотека избранныхъ публицистовъ. 1902. Собраніе сочиненій Макса Нордау....

<sup>3)</sup> С. Пэнъ. Третій всемірный конгрессъ сіонистовъ..., стр. 51.



стоять матеріальныя потребности. Но пусть не скажутъ, что мы собрались здѣсь, чтобы организовать или создать денежную силу. Мы заявляемъ, что все это лишь второстепенныя вещи, средство для достиженія цѣли. Цѣль-же стоитъ выше всѣхъ этихъ маленькихъ вопросовъ, ибо мы работаемъ для освобожденія духа“... „Мы (евреи) постоянно имѣли предъ глазами великій идеалъ, который не можетъ быть сравниваемъ съ идеалами, вліявшими на жизнь другихъ народовъ, и этому идеалу мы непрерывно слѣдовали въ теченіи тысячелѣтій. Мы мечтаемъ о собственномъ государствѣ на землѣ, въ которомъ будетъ господствовать справедливость и любовь. Это совершенно особый идеалъ, разнящійся отъ стремленій другихъ народовъ, а потому мы никогда не были похожи на другихъ и, скажу здѣсь открыто, мы всегда были выше всѣхъ народовъ міра. Никакой народъ не можетъ сравниваться съ нашимъ. Униженные, презираемые, преслѣдуемые,—мы остались вѣрными своему идеалу, какъ наши предки тысячи лѣтъ назадъ. Мы постоянно имѣемъ предъ глазами картину славнаго будущаго,—и въ этомъ кроется тайна нашей долговѣчности, нашего безсмертія. Наше тѣло сломано, но нашъ духъ цѣлъ и невредимъ“. Онъ только стѣсненъ, придавленъ внѣшними обстоятельствами нашей жизни, и будемъ надѣяться, что сіонизмъ даруетъ ему вождельнную свободу<sup>1)</sup>. „Съ душевной свѣжестью“, очистившись „отъ грязи, „приставшей къ нашему духу въ теченіи вѣковъ (тяжелаго голуса)“, „мы вступимъ въ нашу святую землю!“<sup>2)</sup>.

Въ 1900 году, въ Лондонѣ состоялся четвертый всемірный конгрессъ сіонистовъ, при участіи около 400 делегатовъ (двѣ трети изъ нихъ пріѣхали изъ Россіи). Настроеніе ораторовъ этого конгресса, замѣтно, не было уже воинственнымъ и оптимистичнымъ настроеніемъ ораторовъ предыдущихъ конгрессовъ: крикливыя диѳирамбы сіонизму съ одной стороны и упорный неуспѣхъ дипло-

---

<sup>1)</sup> Тамъ-же, стр. 74—75. <sup>2)</sup> Тамъ-же, стр. 76.

матических переговоров съ Турціей относительно Палестины съ другой произвели свое дѣйствіе. Открывая засѣданія конгресса, д-ръ Герцль чувствуетъ себя въ положеніи полководца, слишкомъ увѣренно пообѣщавшаго своей родинѣ скорое и счастливое завершеніе кампаніи въ столицѣ вражескаго государства. Прежніе восторженные крики о свиданіи въ Палестинѣ смѣняются болѣе минорными совѣтами о необходимости мудраго терпѣнія и терпѣнія. „Есть одинъ вполне положительный вопросъ, говорилъ Герцль, котораго избѣгнуть мы отнюдь не желаемъ, (вопросъ): получили-ли мы чартеръ на заселеніе Палестины? На это мы отвѣчаемъ громко и внятно: Нѣтъ! Другой вопросъ: должны-ли мы все еще продолжать надѣяться, стремиться и работать для того, чтобы получить его? На это мы отвѣчаемъ столь-же громко и внятно: Да!“ 1). „Люди, ожидающіе немедленныхъ успѣховъ, могутъ потихоньку уйти отъ нашего знамени. И если конечный результатъ еще заставитъ себя ждать нѣкоторое время, то, по крайней мѣрѣ, мы сможемъ, среди матеріальной нужды нашего народа, отмѣтить моральную побѣду: будетъ доказано, что еврейство проявляетъ еще идеализмъ, который не страшится опасностей, способенъ выносить лишения и обладаетъ тѣмъ великимъ терпѣніемъ съ помощью котораго достигаются великія цѣли“ 2). Же-

---

1) Т. Герцль. Сіонистскія сочиненія. Томъ I.... стр. 133—134.

2) Тамъ-же, стр. 137. Терпѣніе сіонистовъ можетъ истощиться, но только не отъ ожиданія чартера, а отъ назойливыхъ вопросовъ о чартерѣ. „Знаете-ли, говорилъ Герцль, рассказъ про араба, который убилъ человѣка за то, что тотъ его спросилъ, куда онъ несетъ своего теленка? Эта исторія... хороша и полна смысла. Арабъ, который, какъ и большинство его единоплеменниковъ, отличался терпѣливымъ, равнодушнымъ характеромъ, несъ однажды утромъ теленка изъ своей деревни въ городъ. Когда онъ весело шагаль по дорогѣ, повстрѣчался ему человѣкъ и спросилъ: „Куда несешь ты теленка?“ Нашъ арабъ отвѣтилъ: „Въ городъ, другъ мой, да благословитъ тебя Господь!“ Едва онъ отошелъ нѣсколько шаговъ, какъ второй прохожій также спросилъ его: „Куда несешь ты теленка?“ Нашъ арабъ отвѣтилъ: „Въ городъ, другъ мой, да благословитъ тебя Господь!“ Нѣсколько минутъ спустя, прошелъ третій, четвертый, пятый. Видь

лая привлечь къ своему проэкту благосклонное вниманіе не только Турціи, но и другихъ державъ Европы, ораторъ снова<sup>1)</sup> подчеркиваетъ ту мысль, что получение евреями чарчера на Палестину было-бы въ то-же время и актомъ политическаго благоразумія со стороны Европы. „Объщая отдѣльнымъ странамъ человѣчное, достойное рѣшеніе труднаго еврейскаго вопроса,—говорилъ Герцль,— онъ (чартеръ) одновременно включаетъ и большія перспективы для Востока. Наше возвращеніе въ страну отцовъ, предвозвѣщенное Св. Писаніемъ, воспѣтое поэтами, въ слезахъ, страстно ожидаемое нашимъ бѣднымъ народомъ и осмѣянное жалкими насмѣшками,—наше возвращеніе представляетъ также своевременнѣйшій политическій интересъ для тѣхъ державъ, которыя чего-нибудь ищутъ въ Азіи... Азиатскій вопросъ становится съ каждымъ днемъ серьезнѣе, и я опасаюсь, что когда-нибудь онъ станетъ очень кровавымъ. Въ силу этого культурные народы все болѣе и болѣе заинтересованы въ томъ, чтобы на кратчайшемъ пути въ Азію была создана культурная станція, которая могла-бы пригодиться всѣмъ цивилизованнымъ людямъ. Эта станція—Палестина, а культуртрегеры, готовые дать свою жизнь и свое добро, чтобы создать ее,—это мы. Всѣ политическіе умы должны съ

---

человѣка, несущаго телянка, вызывалъ у cadaго одинаковый вопросъ. И нашъ арабъ, какъ человѣкъ терпѣливый, всякій разъ дружески отвѣчалъ: „Въ городъ, другъ мой, да благословить тебя Господь!“ Но терпѣніе—это матеріаль, который истощается. Когда нашъ арабъ разъ 15 или 20 даль тотъ-же отвѣтъ на тотъ-же вопросъ, ему стало уже досадно. Его отвѣты становились короче... Тонъ его голоса становился все менѣе дружескимъ... Кровь поднялась у него въ голову; онъ подумалъ, что всѣ эти люди сговорились, чтобы дурачить его. И когда ему показалось, что на лицѣ 90-го или 100-го прохожаго... играетъ насмѣшливая улыбка, тогда нашъ арабъ положилъ своего телянка, схватилъ этого человѣка за горло и убилъ его.... Сіонисты находятяся, до извѣстной степени, въ положеніи араба, несущаго телянка. Имъ вѣчно ставятъ одинъ и тотъ-же вопросъ, и они, мало по малу, начинаютъ терять терпѣніе“. (Т. Герцль. Сіонистскія сочиненія, т. I, стр. 75—76).

<sup>1)</sup> См., напр., его рѣчь при открытіи перваго конгресса.

быстротой молніи понять, что здѣсь кроется драгоцѣнная возможность приблизиться къ Азіи. На эту культурную станцію, которую обездоленный еврейскій народъ быстро-воздвигнулъ-бы, подѣ верховенствомъ Его Величества Султана, ни одна держава не должна была-бы смотрѣть съ опасеніемъ. Евреямъ была-бы оказана помощь, но и другимъ также. Наибольшія же выгоды имѣла-бы отъ этого Турція<sup>1)</sup>. — Вице-президентъ конгресса д-ръ М. Нордау, по обычаю прежнихъ лѣтъ, описалъ удручающее „положеніе евреевъ на земномъ шарѣ“ и вслѣдъ за этимъ сдѣлалъ, характерное въ данномъ случаѣ, обращеніе къ еврейскому народу, чтобы народъ, по возможности, старался самъ помочь своему горю, а не ограничивался-бы однимъ ожиданіемъ помощи извнѣ. Обращаясь къ богачамъ изъ евреевъ, онъ говорилъ: „...Мы вновь взываемъ къ вамъ, откройте глаза на предстоящую вамъ отвѣтственность, будьте мужественны..., заслужите опять довѣріе и любовь еврейской націи и уваженіе христіанскихъ народовъ, не теряющихъ насъ изъ виду. Работайте вмѣстѣ съ нами въ дѣлѣ пріобрѣтенія убѣжища для еврейскаго народа. Вы это можете,—лишь стоитъ захотѣть вамъ. Вы располагаете милліонами, вы имѣете связи, пользуетесь вліяніемъ, у васъ есть способность широкой инициативы. Дѣлайте для вашего народа хотя-бы сотую долю того, что сдѣлано вами для всѣхъ другихъ народовъ, которымъ еврейскій капиталъ и еврейскій умъ проводили желѣзныя дороги и мосты, разрабатывали рудники, учреждали колоніальные банки, населяли и воздѣлывали обширныя области... Дѣлайте, Бога ради, что-нибудь такое, что выходило-бы за предѣлы раздачи нищенскихъ грошей, что обезпечило-бы будущее еврейскаго народа отъ нужды и гибели. Если вы не хотите работать рядомъ съ нами, мы охотно уступаемъ вамъ предводительство, такъ какъ у насъ нѣтъ иного честолюбія, кромѣ желанія служить еврейскому народу. И если (упомянутая мною выше) румынская катастрофа (преслѣдованіе евреевъ въ

---

1) Т. Герцль. Сіонистскія сочиненія, т. I, стр. 131—132.

Румыніи) въ состояніи убѣдить васъ, что единственное спасеніе можетъ заключаться только въ добываніи гарантированнаго убѣжища для еврейской націи, т. е. въ сіонизмъ,—тогда мы будемъ благословлять эту катастрофу, какъ спасительное чудо; тогда мы будемъ прославлять нашихъ несчастныхъ румынскихъ братьевъ....., предназначенныхъ, въ качествѣ искупительныхъ жертвъ, для того, чтобы своими страданіями подготовить счастье всего народа“<sup>1)</sup>.—Много горькой пластики потрачено было и другими ораторами для выясненія предъ собраніемъ тяжелой участи обездоленной еврейской массы въ странахъ голуса. Но если всѣ эти рѣчи и достигли своей цѣли—пробудили въ сердцахъ делегатовъ и публики конгресса чувство безграничной жалости къ несчастнымъ, то, съ другой стороны, не могли не укрѣпить у нихъ и мысли о томъ, что конечное осуществленіе завѣтной мечты сіонизма—доставленіе гонимымъ чадамъ Агасфера своего родного, неотъемлемаго пріюта,—не такъ-то просто, легко и скоро исполнимо.—Изъ рѣчей послѣдующихъ ораторовъ можно отмѣтить рѣчи д-ра Мандельштама и д-ра Гастера. Мандельштамъ убѣдительно и краснорѣчиво говорилъ о необходимости для евреевъ, готовящихся къ самостоятельной государственной жизни, обратить вниманіе на свое физическое развитіе. Гастеръ, по обыкновенію,—о культурныхъ задачахъ сіонизма.—Какъ и на прежнихъ конгрессахъ, „по поводу всѣхъ этихъ докладовъ происходили дебаты, но какъ-то вяло, да весьма часто и не къ дѣлу“<sup>2)</sup>.

Въ 1901 году, въ Базелѣ, состоялся пятый всемірный конгрессъ сіонистовъ, при участіи 278 делегатовъ изъ разныхъ концовъ свѣта, въ томъ числѣ изъ Новой Зеландіи, амазонскихъ лѣсовъ Бразиліи, дальней Сибири, Трансваала. Открывая засѣданія конгресса, д-ръ Герцль

---

<sup>1)</sup> Библіотека избранныхъ публицистовъ. 1902 Собраніе сочиненій Макса Нордау....., стр. 46—47.

<sup>2)</sup> Д-ръ М. Шляпошниковъ. Четвертый всемірно-еврейскій конгрессъ сіонистовъ въ Лондонѣ. Критическій очеркъ. Харьковъ. 1901, стр. 31.

отмѣтилъ благотворное вліяніе сіонизма въ духовной и экономической жизни евреевъ, указавъ, что это благотворное вліяніе сіонизма сдѣлается потомъ еще болѣе осязательнымъ, когда сіонизмъ окончательно облагодѣтельствуесть тѣхъ изъ евреевъ, которые особнно нуждаются въ его моральной и матеріальной поддержкѣ, т. е. бѣдняковъ <sup>1)</sup>.—Вице-президентъ конгресса д-ръ М. Нордау сдѣлалъ докладъ „О мѣрахъ къ поднятію физическаго, умственнаго и экономического уровня евреевъ“, при чемъ развивалъ ту мысль, что прежде всего слѣдуетъ позаботиться о поднятіи экономического положенія будущихъ гражданъ Сіона; физическое-же и умственное ихъ состоянія улучшатся, послѣ этого, сами собою <sup>2)</sup>. — Д-ръ Іереміасъ пространно и краснорѣчиво говорилъ о необходимости обратить вниманіе именно на физическое воспитаніе евреевъ, при чемъ рекомендовалъ для нихъ устройство дѣтскихъ садовъ, лѣтнихъ колоній, дѣтскихъ лечебницъ, школьныхъ огородовъ, сельско-хозяйственныхъ школъ, учреждений для спорта и много другихъ хорошихъ вещей.—Гг. Соколовъ и Буберъ представили прекрасные доклады объ еврейской наукѣ и еврейскомъ искусствѣ, откуда слушатели могли познакомиться съ тѣмъ, что сдѣлалъ еврейскій геній и что ему предстоитъ еще сдѣлать.— Д-ръ Мозесъ прочиталъ докладъ объ экономическомъ положеніи евреевъ, при чемъ, въ цѣляхъ поднятія послѣдняго, преподалъ конгрессу „цѣлый ворохъ“ полезныхъ совѣтовъ: объ учрежденіи бюро рабочихъ, объ устройствѣ артелей, объ основаніи кассъ, ссудо-сберегательныхъ товариществъ и т. д. <sup>3)</sup>. — Делегаты слушали всѣ эти хорошія рѣчи, но бурнаго горя или восторга не выражали: трогательныя описанія безысходныхъ страданій евреевъ уже не трогали ихъ: все это и безъ того было извѣстно

---

<sup>1)</sup> Т. Герцль. Сіонистскія сочиненія. Т. I..., стр. 155—163.

<sup>2)</sup> Библиотека избранныхъ публицистовъ. 1902. Собр. соч. М. Нордау, т. XII..., стр. 48—65.

<sup>3)</sup> Д-ръ М. Шляпошниковъ. Пятый всемірно-еврейскій конгрессъ сіонистовъ въ Базелѣ. Харьковъ. 1902, стр. 15—20.

всѣмъ и каждому по личному наблюденію и изъ безконечныхъ слезницъ предыдущихъ конгрессовъ; голословныя обѣщанія возможно-близкаго осуществленія коренныхъ вождѣній сіонизма уже не кружили голову: упорный неуспѣхъ сіонистской политики въ Турціи являлся для того достаточно-охлаждающимъ компрессомъ; проэктъ кооперативныхъ <sup>1)</sup> и иныхъ благотворительно-экономическихъ организацій имѣлъ довольно косвенное отношеніе къ спеціальнымъ задачамъ чистаго сіонизма; осуществленіе проэктвовъ дѣтскихъ садовъ, лѣтнихъ колоній, школьныхъ огородовъ и т. п. требовало, прежде всего, опять-же денегъ, денегъ и денегъ, т. е. того, въ чемъ сіонисты испытывали особенно большой недостатокъ <sup>2)</sup>.

Съ несравненно-большимъ интересомъ конгрессъ отнесся къ вопросамъ о нѣкоторомъ видоизмѣненіи организаціи сіонистовъ и объ учрежденіи, согласно требованіямъ базельской программы, особаго національнаго фонда,—т. е. къ вопросамъ, имѣвшимъ для сіонизма ближайшее практическое значеніе. Въ отношеніи сіонистской организаціи на конгрессѣ былъ выставленъ новый принципъ послѣдней—принципъ федератизма, открывавшій возможность различнымъ кружкамъ сіонизма централизоваться въ отдѣльныя, самостоятельныя группы. Въ то время, какъ прежде требовалось, чтобы всѣ сіонисты данной страны, къ какимъ-бы сіонистскимъ направленіямъ они не принадлежали, входили-бы въ одну общую организацію и подчинялись-бы во всемъ постановленіямъ своего комитета страны, чрезъ который и обязаны были вести всѣ свои сношенія съ Исполнительнымъ комитетомъ (въ Вѣнѣ),—въ противномъ случаѣ они исключались изъ общей сіонистской организаціи;—новаторы организаціоннаго устава настаивали на группировкѣ сіонистовъ каждой страны по своимъ міровоззрѣніямъ и направленіямъ, съ правомъ,—

---

<sup>1)</sup> Проэктъ кооперативныхъ организацій былъ предложенъ М. Нордау.

<sup>2)</sup> Д-ръ М. Шляпошниковъ. Пятый всемірно-евр. конгрессъ..., стр. 4. 14—15. 20.

при наличности не менѣе 50 кружковъ, съ общимъ числомъ въ 5000 шекедательей, — образовать совершенно самостоятельную группу, съ своимъ собственнымъ комитетомъ, который ведетъ, отъ имени своей группы, сношенія съ центральными сіонистскими органами независимо отъ промежуточныхъ инстанцій. Послѣ продолжительныхъ и бурныхъ преній еврейскихъ „бюрократовъ“ и „демократовъ“, предложеніе федеративнаго начала сіонистской организаціи было принято конгрессомъ: въ силу новаго организаціоннаго устава, разнovidные по своимъ возрѣніямъ кружки сіонистовъ получаютъ право образовывать федераціи, съ разрѣшенія Малаго, вѣнскаго, Исполнительнаго комитета и комитета данной страны. Съ введеніемъ федеративнаго устройства сіонистской организаціи, говоритъ М. Шляпошниковъ, было „создано начало свободнаго развитія сіонистскаго дѣла...., при которомъ открывается широкій просторъ для самодѣятельности отдѣльныхъ группъ, кружковъ и даже лицъ“ 1). — Въ помощь сформировавшемуся и объявленному дѣеспособнымъ Еврейскому Колоніальному Банку, было рѣшено, согласно требованіямъ Базельской программы сіонизма, учредить особый Еврейскій Національный Фондъ 2). — Въ цѣляхъ оживленія національнаго самосознанія евреевъ, установ-

---

1) Д-ръ М. Шляпошниковъ. Пятый... конгрессъ..., стр. 21—29. 35—39. 87. Текстъ новаго организаціоннаго устава сіонистовъ см., напр., въ Сіонистскомъ Обзорѣни..., № 2—3.

2) „1) Еврейскій Національный Фондъ долженъ быть неприкосновенной собственностью еврейскаго народа и служить исключительно для покупки земли въ Палестинѣ и Сиріи. Но къ таковой покупке слѣдуетъ приступить только тогда, когда Фондъ будетъ имѣть не меньше 200,000 ф. стерл. 2) Распоряженіе Фондомъ должно происходить слѣдующимъ образомъ: половина собранной суммы идетъ на покупку земли, а половина хранится до тѣхъ поръ, пока возможно будетъ приступить къ колонизаціи на широкихъ началахъ, при чемъ, однако, въ кассѣ Фонда всегда должно оставаться не меньше 100,000 ф. стерл. Капиталы Фонда хранятся въ Еврейскомъ Колоніальномъ Банкѣ. 3) Управленіе Національнымъ Фондомъ беретъ на себя Малый Исполнительный комитетъ. 4) Сборы въ пользу Фонда будутъ производиться посредствомъ марокъ: для Россіи цѣнностью въ одну



ленъ особый „день сіонистовъ—Jom hazzionim“, приравненный къ старинному еврейскому празднику Ханукка (Обновленія храма), бывающему 25 числа мѣсяца кислева, т. е., по нашему календарю, въ концѣ ноября или первой половинѣ декабря мѣсяца.

Какъ-бы, впрочемъ, энергична ни была дѣятельность конгресса въ отношеніи переработки организаціоннаго устава, учрежденія Національнаго Фонда и пр., — тѣмъ не менѣе внимательный наблюдатель не могъ-бы не замѣтить въ этой дѣятельности признаковъ той лихорадочности, съ которой защищаетъ себя организмъ, когда почувствуетъ угрожающую ему откуда-нибудь смертельную опасность. Опасность эта для національно-политическаго сіонизма палестинофильскаго направленія существовала и уже въ достаточной степени выяснялась,—не только для главныхъ руководителей сіонизма, но и для рядовыхъ его послѣдователей: рѣшительный неуспѣхъ Герцля и его сотрудниковъ въ полученіи чартера на Палестину грозилъ превратить обширное національно-политическое движеніе евреевъ въ Палестину въ пустую трагикомедію.

Симптомы начавшагося разложенія общесіонистскаго движенія, наглядно заявившіе себя къ пятому конгрессу и до нѣкоторой степени поддержанные его новымъ организаціоннымъ уставомъ, вводившимъ въ общесіонистское стремленіе федеративную обособленность, съ еще большей наглядностью обнаружили себя послѣ конгресса. Въ 1902 году, въ г. Минскѣ, состоялся мѣстный съѣздъ сіонистовъ, при участіи до 600 делегатовъ. Фракція духовно-культурнаго сіонизма, руководимая Ахадъ-Гаа-момъ, одержала здѣсь рѣшительный перевѣсъ надъ сто-

---

копѣйку, для Германіи—пять пфенинговъ, и соотв. наименьшихъ ходячихъ монетъ другихъ странъ“. (Д-ръ М. Шляпошниковъ. Пятый... конгрессъ..., стр. 29—34). „Послѣ многихъ усилій, Національный Фондъ былъ легализованъ какъ англійское учрежденіе“, и въ настоящее время дѣйствуетъ совместно съ другимъ еврейско-англійскимъ легализованнымъ учрежденіемъ — Еврейскимъ Колоніальнымъ Банкомъ. („Разсвѣтъ“, 1907 г., № 31, ст. 48).

ронниками политическаго сіонизма. Изъ засѣданій сѣзда выяснилось, что возвращеніе евреевъ въ Палестину и основаніе тамъ самостоятельнаго государства составляютъ лишь отдаленную и отнюдь не главную мечту большинства сіонистовъ,—мечту, въ осуществленіе которой они теперь сами плохо вѣрятъ. Главною-же цѣлью сіонизма является объединеніе евреевъ всего міра, укрѣпленіе,—внѣшнее и внутреннее,—еврейской національности и противодѣйствіе ассимилированію евреевъ съ другими націями <sup>1)</sup>).

Успѣхъ фракціи духовно-культурнаго сіонизма побудилъ Герцля употребить всѣ усилія на то, чтобы,—для спасенія идеи политическаго сіонизма,—добиться хотя-бы какого-нибудь практическаго осуществленія задачъ послѣдняго. Съ этою цѣлью Герцль ѣдетъ въ Лондонъ, читаетъ здѣсь, въ Парламентской Комиссіи, докладъ объ иммиграціи евреевъ въ Великобританію, ведетъ переговоры по своему дѣлу съ вліятельными лицами и т. д. Однако, ни обширный докладъ Герцля, ни его дебаты съ членами Парламентской Комиссіи: м-ромъ Норманомъ, маіоромъ Гордономъ, м — ромъ Валленсомъ, сэромъ Кенельмонъ Дигбисомъ, лордомъ Ротшильдомъ и др., не повели за собой никакихъ осязательныхъ результатовъ <sup>2)</sup>). Тогда Герцль вступаетъ въ таинственные переговоры съ правительствами Англій и Египта. Содержаніе своихъ дипломатическихъ переговоровъ д-ръ Герцль хранилъ въ большомъ секретѣ; о нихъ могли знать развѣ только члены Малаго Исполнительнаго Комитета въ Вѣнѣ, не больше. Очевидно, что Герцль рассчитывалъ приготовить къ шестому конгрессу—приятный сюрпризъ и нанести тѣмъ самымъ чувствительное пораженіе противникамъ политическаго сіонизма.

Въ 1903 году, въ Базелѣ, состоялся шестой всемірный конгрессъ сіонистовъ, при участіи 600 делегатовъ.

---

1) См. Всероссийскій сѣздъ сіонистовъ въ Минскѣ 22—28 августа 1902 года. Отчетъ д-ра І. А. Штейна. Сіонистское Обзорѣніе....., № 6.

2) Т. Герцль. Сіонистскія сочиненія. Т. I, стр. 219—249.

Открывая конгрессъ, Герцль позволилъ себѣ удовольствіе познакомить делегатовъ съ тѣми результатами, какихъ достигли его дипломатическіе шаги предъ Англійей и Египтомъ. „Въ виду безуспѣшности послѣднихъ переговоровъ въ Константинополь<sup>1)</sup> и въ виду возрастающей нужды (пріобрѣтенія собственной территоріи), — заявилъ онъ, — мы должны были искать иныхъ путей. Въ октябрѣ прошлаго года я вступилъ, поэтому, въ сношеніе съ нѣсколькими членами британскаго Кабинета и представилъ имъ предложеніе дать намъ земельную концессію на Синайскій полуостровъ<sup>2)</sup>, для того, чтобы мы тамъ учредили колоніи для нашего народа. Какъ министры, — которымъ я хотѣлъ-бы здѣсь выразить мою самую горячую признательность, — такъ и высшіе сановники британскаго правительства приняли меня съ величайшей благосклонностью и привѣтливостью.... (Но) мнѣ дали понять, что такъ какъ намѣченная территорія — египетская, то необходимо вступить въ непосредственныя переговоры съ египетскимъ правительствомъ. Тѣмъ не менѣе, англійское правительство великодушно снабдило меня своимъ содѣйствіемъ и выразило своему представителю въ Египтѣ, лорду Кромеру, надежду, что (нашъ) планъ будетъ благожелательно принятъ въ соображеніе имъ и совѣтниками Его Высочества Хедива. Египетское правительство (къ которому мы обратились вслѣдъ за этимъ со своимъ ходатайствомъ) посовѣтовало намъ, въ смыслѣ подготовительнаго шага, снарядить комиссію изъ специалистовъ, которая-бы изслѣдовала страну съ точки зрѣнія ея пригодности для заселенія“<sup>3)</sup>. Экспедиція была составлена<sup>4)</sup>, въ концѣ января

---

1) Турецкое правительство не только не расположено было давать евреямъ Палестину, но запретило даже и ту степень еврейской иммиграціи въ нее, какую до сихъ поръ допускало.

2) Имѣется въ виду с.-в. уголь Синайскаго полуострова, — Вадиль-Аришъ, древняя Ринокорура, Потокъ Египетскій.

3) Т. Герцль. Сіонистскія сочиненія. Т. I, стр. 255.

4) Въ комиссію вошли: инженеръ Кеслеръ, архитекторъ Марморекъ, полковникъ Гольдсмитъ, инженеръ Стефенсъ, профессоръ Лоранъ, д-ръ Соскинъ, д-ръ Гиллель Иофе и представитель египетскаго

1902 года прибыла въ Египетъ, въ началѣ февраля отправились въ Эль-Аришъ, и въ началѣ марта находилась уже снова въ Египтѣ. Возбужденные послѣ того переговоры съ египетскимъ правительствомъ затянулись на очень продолжительное время, но, къ сожалѣнію, не привели къ желательнымъ результатамъ. Опираясь на мнѣнія специалистовъ о невозможности достаточнаго водоснабженія Эль-Ариша (вѣрнѣе—Пелузинской равнины, которую мы согласны были принять за невозможностью отдать намъ Эль-Аришъ<sup>1)</sup>), египетское правительство заявило намъ, что „оно не можетъ далѣе заниматься этимъ дѣломъ“<sup>2)</sup>.

---

правительства м-ръ Гомфрейсъ. (Т. Герцль. Сіонистскія сочин. Т. I, стр. 256).

<sup>1)</sup> Или за недоступностью Эль-Ариша даже для искусственного орошенія (Т. Герцль. Сіонистскія сочиненія. Т. I, стр. 273—274).

<sup>2)</sup> Поясняя мотивъ отказа египетскаго правительства въ удовлетвореніи просьбы евреевъ относительно Пелузинской равнины, д-ръ Герцль, въ своемъ отвѣтѣ на запросъ делегата д-ра Вейцмана, говоритъ: „Ясно, что при отсутствіи достаточныхъ видовъ на сельскохозяйственное будущее, колонизація (Пелузинской долины) могла-бы довести только до того, что переселенцы впали-бы въ нужду; и правительство боялось, что, въ случаѣ неудачи большой колонизаціи, эти неудавшіеся колонисты падутъ бременемъ на египетское правительство и его страну“. (Т. Герцль. Сіонистскія сочиненія. Т. I. стр. 272). Правда, путемъ грандіозныхъ инженерныхъ работъ, можно было-бы превратить не только Эль-Аришъ, но и Пелузинскую долину, въ плодоносный оазисъ, но правительство Египта не могло-бы, въ концѣ концовъ, согласиться и на эти инженерныя работы, такъ какъ онѣ потребовали-бы отъ Египта значительной жертвы. „Какъ базисъ колонизаціи (Синайскаго полуострова), какъ необходимый ея базисъ, поясняетъ Герцль, нами признана Пелузинская равнина, лежащая между Суэзскимъ каналомъ и моремъ. Но въ виду особенностей этой Пелузинской равнины требовалось-бы провести подъ Суэзскимъ каналомъ нильскую воду, затѣмъ поднимать эту воду вверхъ, посредствомъ сифоновъ,—для чего у насъ были готовые проекты, — а оттуда, отчасти посредствомъ употребленія естественнаго стока, отчасти посредствомъ гидротехническихъ сооружений, использовать ее для сельскаго хозяйства. По мнѣнію самыхъ лучшихъ всемірныхъ специалистовъ, по мнѣнію египетскихъ гидротехниковъ, это былъ-бы великій, интересный и технически-выполнимый планъ. Но вся бѣда для насъ въ томъ, что) эта вода, которая могла и должна-бы

„Когда члены англійскаго правительства, съ которыми я раньше состоялъ въ сношеніяхъ,—продолжаетъ Герцль,—узнали о совѣтѣ, данномъ специалистами египетскому правительству и о рѣшеніи, къ которому оно само вынуждено было придти,—они тотчасъ-же предложили мнѣ взамѣнъ прежней территоріи другую<sup>1)</sup>. (Правда) эта новая территорія не имѣетъ исторической, поэтически-религіозной и сіонистской цѣнности, которой еще могъ обладать Синайскій полуостровъ, но я не сомнѣваюсь, что конгрессъ, какъ представитель еврейскихъ массъ, приметъ это новое предложеніе съ горячей благодарностью. (Новое) предложеніе (англійскаго правительства) состоитъ (въ допущеніи) автономной еврейской колоніи въ Восточной Африкѣ,—съ еврейскимъ управленіемъ, еврейскимъ мѣстнымъ правительствомъ и еврейскимъ высшимъ сановникомъ во главѣ, (только) разумѣтся, подъ созереннымъ британскимъ надзоромъ“. „Конечно, это не Сіонъ и не можетъ никогда имъ стать. Это лишь вспомогательное колонизаціонное предпріятіе, но—этого не слѣдуетъ терять изъ виду—на національныхъ и государственныхъ основаніяхъ. Этимъ дѣломъ мы не можемъ дать и не дадимъ нашей массѣ сигнала къ переселенію. Это есть и будетъ исключительно вспомогательная мѣра въ нуждѣ,—мѣра, которая должна вывести (насъ) изъ теперешней безпомощности всѣхъ филантропическихъ предпріятій и должна устранить потерю, происходящую отъ разсѣянія частей (нашего) народа“. „Я думаю, что конгрессъ можетъ найти способъ воспользоваться предложеніемъ!“<sup>2)</sup>

Не трудно представить себѣ то удивленіе и даже негодованіе, которое охватило собою правовѣрныхъ сіони-

---

сдѣлаться основой колонизаціи, не могла быть намъ дана египетскимъ правительствомъ, потому что оно не могло уступить такое количество воды“, безъ нарушенія интересовъ собственной „экономической жизни“. (Т. Герцль. Сіонистскія сочиненія. Т. I, стр. 274).

<sup>1)</sup> Имѣется въ виду Уганда, мѣстность Восточной Африки, между 1<sup>0</sup> сѣв. и 1<sup>0</sup> южной широты и между 28<sup>0</sup> и 32<sup>0</sup> западной долготы, площадью около 50,000 англійскихъ кв. миль.

<sup>2)</sup> Т. Герцль. Сіонистскія сочиненія. Т. I, стр. 257—259.

ство. Рѣчь Герця окончательна раскрыла имъ глаза на тѣ „успѣхи“ политическаго сіонизма, о которыхъ не опускали случая упомянуть руководители сіонистовъ. Далекая Палестина, одухотворявшая евреевъ надеждою на скорое счастливое будущее, оставалась такою-же далекою, недоступною Палестиною, какъ и прежде, и даже болѣе недоступною, чѣмъ прежде. Вмѣсто священной земли отцовъ, сіонистамъ предлагаютъ какія-то невѣдомыя мѣстности въ знойной, дикой Африкѣ. „Успокоительныя“ завѣренія М. Нордау въ томъ, что принять предложеніе Уганды—еще не значитъ отказаться отъ Палестины, что Уганда можетъ послужить для евреевъ лишь „временнымъ убѣжищемъ, своего рода ночнымъ пріютомъ“,—не только не успокоили сіонистовъ, но, повидимому, еще болѣе убѣдили ихъ въ той опасности, какой подвергалась въ настоящей моментъ идея чистаго сіонизма: Вспыхнули продолжительныя и жаркіе дебаты. Сіонисты чистой воды <sup>1)</sup>, опираясь на категорическое заявленіе общеобязательной для сіонистовъ базельской программы, требовали безусловнаго отклоненія Уганды. „До сихъ поръ мы были сіонистами, кричалъ Розенбаумъ, и вдругъ намъ предлагаютъ сдѣлаться африканистами!“ „Мы желаемъ родины, Палестины, говорилъ д-ръ Левинъ, а не ночного пріюта!“ „Мнѣ кажется, заявлялъ д-ръ Носсигъ, что колонизація Палестины даже безъ чартера на нее гораздо важнѣе, чѣмъ (какой бы то ни было) чартеръ безъ Палестины“. „При создаваніи нашей программы, докладывалъ д-ръ Членовъ, мы прекрасно сознавали, что достиженіе нашей цѣли связано съ огромными трудностями“, и тѣмъ не менѣе, „Сіонъ мы (предпочитали и) предпочитаемъ всѣмъ другимъ странамъ“. Да „мы не имѣемъ никакого и права, сообщалъ д-ръ Канъ, принять восточно-африканское предложеніе: мы выбраны „сіонистами“, (а потому) мы должны обсуждать и вопросы (не какаго-либо иного, а именно) „сіонистскаго“ движенія“. Капиталы Банка и Фонда, шекельный и иной сборъ, добавлялъ инженеръ Темкинъ, дѣлаются опять-же во имя

---

<sup>1)</sup> Большинство изъ нихъ—делегаты русскихъ евреевъ.

задачъ не какого-либо иного, а именно „сіонистскаго“ движенія. Если конгрессъ не поддержитъ задачъ чистаго сіонизма, предупредилъ Розенбаумъ,—то среди еврейской массы „наступитъ страшное разочарованіе“.—Возражая „сіонистамъ“, „африканисты“<sup>1)</sup> повторяли, въ сущности, тѣ-же доводы, которые делегаты слышали уже въ рѣчахъ Герцля и Нордау, т. е. что принятіе угандскаго проэкта нисколько не противорѣчитъ базельской программѣ (д-ръ Нобель, д-ръ Фридеманъ), что Уганда можетъ стать лишь временнымъ пріютомъ всюду гонимаго народа (Зульцбергеръ, Райнесъ), и что, во всякомъ случаѣ, несравненно удобнѣе имѣть одно пристанище, чѣмъ разсѣиваться, въ ожиданіи Палестины, по всему свѣту (д-ръ Клей, д-ръ Каценельсонъ).—Результатъ всѣхъ этихъ дебатовъ былъ тотъ, что поставленный на баллотировку вопросъ о принятіи африканскаго предложенія и командированіи въ Уганду обслѣдовательной экспедиціи прошелъ 295-ю голосами противъ 178, при нѣкоторыхъ воздержавшихся отъ подачи голоса<sup>2)</sup>.—Потерпѣвшіе пораженіе сіонисты-палестинофилы, однако, не растерялись. Съорганизовавшись, они сьумѣли, вслѣдъ за тѣмъ, провести на конгрессѣ слѣдующія важныя для себя постановленія: а) Финансовыя средства сіонистской организаціи не должны употребляться ни на какое колонизаторское предпріятіе внѣ Сиріи и Палестины; б) покупка земель въ Палестинѣ на средства Національнаго Фонда должна начаться немедленно, до поступленія въ кассу Фонда опредѣленнаго фондовой комиссіей минимума суммъ (200,000 ф. ст.)<sup>3)</sup>; в) избрать постоянную комиссію для изслѣдованія Палестины, при чемъ конгрессомъ отпускаются для этой цѣли 15,000 фран-

---

1) Преимущественно делегаты практическаго запада.

2) И. Я. Шестой всемірный конгрессъ сіонистовъ въ Базелѣ. Отчетъ. Одесса. 1903 г., стр. 10—43.

3) Къ данному моменту въ кассѣ Національнаго Фонда насчитывалось всего лишь 18,690 ф. ст. См. И. Я. Шестой... конгрессъ..., стр. 78.

ковъ<sup>1)</sup>. Отстаивая необходимость постоянной палестинской комиссії, д-ръ Соскинъ говорилъ, между прочимъ: „Мы ничего не знаемъ о Палестинѣ; мы представленія не имѣемъ о ея климатическиххъ условіяхъ; намъ даже неизвѣстно количество выпадающихъ дождей. При первой-же покупкѣ земли мы совершили крупную топографическую ошибку, купивъ землю въ болотистыхъ мѣстностяхъ. Почва была намъ совершенно незнакома; покупали не тамъ, гдѣ слѣдовало. Не нужно было искать землю въ песчаной Іудеѣ, а слѣдовало отправиться въ Галилею, гдѣ много пахотной земли. Мы должны безусловно избрать научную комиссію, которая будетъ изслѣдовать страну, намѣченную нами для будущей колонизаціи“<sup>2)</sup>.—Въ составъ организованной, для изслѣдованія Палестины, комиссії вошли: проф. Варбургъ, д-ръ Францъ Оппенгеймеръ и д-ръ Соскинъ<sup>3)</sup>.

Двухлѣтній промежутокъ времени, отдѣляющій шестой и седьмой конгрессы сіонистовъ, прошелъ для сіонистовъ-палестинофиловъ („Сіонистовъ Сіона—Ціоне-Ціонъ“) чрезвычайно дѣятельно. Сіонисты Сіона употребили, по видимому, всѣ усилія на то, чтобы на седьмомъ всемирномъ конгрессѣ выйти полными побѣдителями. Страстная полемика между „сіонистами“ и „африканистами“ не сходила со столбцовъ еврейскихъ газетъ и журналовъ. Въ декабрѣ 1903 года устроилась такъ называемая „Харьковская конференція“ русскихъ „сіонистовъ“, постановившая строго и неотступно придерживаться завѣтовъ базельской программы и вмѣстѣ съ тѣмъ—всемѣрно противодействовать какъ сіонистамъ-территориалистамъ<sup>4)</sup>, такъ и другимъ разновидностямъ эволюционирующаго сіонизма. Протоколы

---

1) Свящ. А. А. Глаголевъ. Сіонистское движеніе въ современномъ еврействѣ. Труды Кіевской Дух. Академіи, 1905 г. IV, стр. 542.

2) И. Я. Шестой... конгрессъ..., стр. 88—89.

3) Тамъ-же, стр. 89.

4) Подъ сіонистами-территориалистами разумѣются сіонисты, допускающіе автономную колонизацію евреевъ на всякой пригодной къ тому территоріи.



харьковской конференціи, доставленные Герцлю въ Вѣну, разсматривались въ засѣданіи Большого Исполнительнаго Комитета и, не смотря на данный имъ Герцлемъ и его единомышленниками отпоръ, произвели сильное замѣшательство въ сіонистскихъ кругахъ<sup>1)</sup>.

Успѣхъ палестинфильской компаніи сіонистовъ выразился практически, прежде всего, въ томъ обстоятельстве, что когда наступило время отправить въ Уганду, согласно опредѣленію шестого конгресса, обслѣдовательную экспедицію, то предпріятіе грозило оказаться неосуществимымъ за недостаткомъ пожертвованій; и если, въ концѣ концовъ, все-таки осуществилось,—такъ только послѣ того, какъ на это предпріятіе было пожертвовано однимъ изъ христіанскихъ богачей 1,600 ф. стерл. Въ составъ организованной послѣ этого угандской экспедиціи вошли: майоръ Гиббонсъ, Альфредъ Кайзеръ, русскій инженеръ Вильбушевичъ. 25-го декабря 1904 года экспедиція тронулась въ Восточную Африку, пробыла въ Угандѣ болѣе шести недѣль, и, въ началѣ апрѣля 1905 года, возвратилась въ Европу. Опубликованный вскорѣ послѣ этого отчетъ экспедиціи послужилъ истиннымъ триумфомъ для сіонистовъ-палестинфиловъ и новымъ ударомъ для сіонистовъ-территориалистовъ. Выводы начальника экспедиціи, майора Гиббонса, сводились къ тому, что хотя территория Уганды и расположена благопріятно въ отношеніи климата и санитарныхъ условий, но агрикультурныя условія страны не столь благопріятны, какъ полагало англійское правительство. Колонизація Уганды возможна, но небольшая, для нѣсколькихъ тысячъ лицъ, при чемъ территория болѣе благопріятна для скотоводства, чѣмъ для земледѣлія. Членъ экспедиціи естествовѣдъ А. Кайзеръ пришелъ къ тому общему выводу, что территория Уганды не имѣетъ никакой цѣнности для еврейской колонизаціи. Инженеръ Вильбушевичъ призналъ предложенную Англійей территорию для евреевъ безусловно не-

---

<sup>1)</sup> Свящ. А. А. Глаголевъ. Седьмой всемірный сіонистскій конгрессъ въ еврействѣ. Тр. Кіев. Дух. Ак. 1906 г., II, стр. 330.

пригодною, во всѣхъ отношеніяхъ, и годною развѣ только для однихъ туземцевъ и дикихъ звѣрей.

Чтобы обезпечить себѣ окончательный перевѣсъ на предстоящемъ всемірномъ конгрессѣ, сіонисты Сіона устроили новый сѣздъ, въ Фрейбургѣ, и вновь постановили прочно, неотступно, сплоченно держаться завѣтовъ базельской программы; сіонистовъ-же-территоріалистовъ совсѣмъ не считать сіонистами.

*В. Протопоповъ.*

---

## СВЯТИТЕЛЬ

# ІОАННЪ ЗЛАТОУСТЪ <sup>1)</sup>.

---

Свѣтло и торжественно, по всей поднебесной широтѣ міра христіанскаго, празднуется нынѣ тысяче-пятисотлѣтній юбилей со дня блаженной кончины святаго Іоанна Златоуста. Отъ моря до океана и объ онъ полъ океана, во всѣхъ концахъ земныхъ и на разныхъ языкахъ чело-вѣческихъ раздаются теперь возвышенно-радостные гимны и славословія въ честь святаго Іоанна. То праздникъ все-мірный, праздникъ христіанскій, велие торжество христіанскаго просвѣщенія. Всѣ люди крещенные, церковь восточная и западная, православные и католики, единими усты и сердцемъ единымъ въ эти дни славятъ, хвалятъ и ублажаютъ дивнаго во святыхъ Златоустаго святителя.

Іоаннъ Златоустъ!.... Кому изъ христіанъ не знакомо, кто не слыхаль, не знаетъ этого имени?! Во всей исторіи всего челоуѣчества много ли еще найдется такихъ все-мірно знаменитыхъ и вѣчно славныхъ именъ?! Іоаннъ Златоустъ, это—великій изъ великихъ отцевъ и учителей христіанскихъ, тѣхъ столповъ православія, на костяхъ которыхъ воздвиглась во вѣки неодолимая церковь Христова и которые сами стоятъ теперь молитвенниками за насъ предъ престоломъ Господнимъ. Златоустъ, это—свѣтло вселенной, поученіе вѣкамъ, образъ и примѣръ челоуѣкамъ. Златоустъ, это—великая сила, свѣтлая слава, красота церкви Христовой на землѣ. Златоустъ—вселен-

---

<sup>1)</sup> Публичное чтеніе въ торжественномъ собраніи Братства во имя Пресвятой Богородицы, 11 ноября 1907 г.

скій учитель, святой подвижникъ, мудрецъ въ христіанскомъ просвѣщеніи и благочестіи. Онъ изъяснилъ глубины вѣроученія нашего, онъ—вдохновенный истолкователь слова Божія, онъ защитилъ и оборонилъ истину и чистоту святой вѣры нашей отъ ересей и расколовъ, отъ еврейства и язычества; онъ—самый глубокой и трогательный, самый задушевный и любимый пастырь и наставникъ въ жизни христіанской; онъ, наконецъ, дивный, единственный и несравненный ораторъ-проповѣдникъ, издревле такъ и нареченный—учитель златословесный, златолаголивый, Златоустъ. Его сочиненія, заключающія въ себѣ все потребное для христіанина, *яже къ животу и благочестію*, наполнили и, можно сказать, собою напоили землю, воспитали многія племена и поколѣнія христіанскія. Для нашихъ, напимѣръ, предковъ, старинныхъ русскихъ людей, именно сочиненія Златоуста, составляли самое любимое и самое завлекательное чтеніе. Столь распространенные у насъ въ старину сборники—*Измарагдъ, Изумрудъ, Маргаритъ, Андріатисъ, Златоструй, Златая цѣпь, Златая матица*, наконецъ прямо *Златоустъ*, уже какъ видно изъ самаго названія многихъ изъ нихъ, заполнены были главнѣйшимъ образомъ, а нѣкоторые и исключительно, сочиненіями Іоанна Златоуста. Такимъ образомъ, Златоустъ особенно долженъ быть близокъ и дорогъ намъ, русскимъ людямъ; онъ—излюбленнѣйшій учитель отцевъ нашихъ, наставникъ нашего истоваго и славнаго правосвѣрія русскаго; по книгамъ Златоуста предки наши учились и возростали духовно, Златоустъ питалъ и услаждалъ души и сердца ихъ; по Златоусту устраивали и направляли они „благочестное и побожное“ житіе свое,—Златоусту, можно сказать, больше всего наша Русь православная обязана тѣмъ, что искони стала она не какою либо иною, а именно *святою* Русью.

Да и независимо отъ этого далекаго прошлаго, всѣмъ и современнымъ русскимъ людямъ близокъ и дорогъ Златоустъ: вѣковѣчнымъ и знаменательнымъ памятникомъ Златоуста и ежедневнымъ для всѣхъ насъ напоминаніемъ о немъ является божественная *литургія*, имъ составленная

и ежедневно во всѣхъ нашихъ храмахъ православныхъ совершаемая. Непосредственно отъ него, такимъ образомъ, мы воспріяли и унаслѣдовали несказанную красоту нашего богослуженія. А для истоваго человѣка русскаго и благочестиваго сына церкви православной есть ли что отраднѣе и любезнѣе церкви?! Для сердца русскаго есть ли какая красота милѣе и дороже церковно-богослужебной красоты?! Вѣроятно, поэтому-то и близокъ намъ, такъ любимъ нами святой Златоустъ: объ этомъ свидѣтельствуется внутреннее убѣжденіе каждаго изъ насъ. Въ самомъ дѣлѣ, что-то особенно теплое, задушевное откликается въ сердцѣ при этомъ, словно родномъ, близкомъ, имени—Златоустъ! Невольно воспоминается, при этомъ, давно минувшая юность, когда, еще на школьной скамьѣ, тѣ люди, которые учили насъ вѣрить и молиться, рассказывали намъ о Златоустѣ, этомъ любвеобильномъ защитникѣ страждущихъ, грозномъ обличителѣ неправыхъ, этомъ необыкновенномъ страсотерпцѣ - подвижникѣ, удивительномъ, чудодѣйственномъ проповѣдникѣ.... Забылись, можетъ быть, подробности, частности изъ этого рассказаннаго намъ и слышаннаго нами о Златоустѣ; но памятно обаяніе тѣхъ высокихъ минутъ, когда сердце трепетало при рассказахъ о дивныхъ дѣлахъ этого дивнаго, пресвѣтлаго святителя. Не потому ли вотъ и теперь что-то особенное, радостное и утѣшительное чувствуется въ сей приспѣвшій день свѣтлаго торжества—въ память Златоуста?! Изъ тьмы вѣковъ въ представленіи нашемъ нынѣ воскресаетъ величественный образъ этого, сердцу близкаго, благороднѣйшаго, святого и необычайно великаго человѣка. И мы теперь мысленно взираемъ на него, мы собрались здѣсь во имя его и около него, душа и сердце заполнены священной думою о немъ...

Какіе же вѣнки сплетемъ мы Златоусту въ этотъ торжественный, праздничный, его имени—день?

Не намъ сплестать вѣнки Златоусту; еще не родилось на бѣломъ свѣтѣ второго златоуста, который смогъ бы достойно и праведно, въ мѣру необычайныхъ даровъ и совершенствъ Златоуста, прославить и возвеличить Златоуста. И мы теперь, только преклонимся въ благоговѣй-

номъ умиленіи предъ его великою и священною тѣнью и, въ духовную сладость себѣ, только полюбуемся на этого дивнаго человѣка и на его дивныя дѣла и слова.

Перенесемся же мысленно въ тѣ давно минувшія Златоустовскія времена и мѣста.

То было IV столѣтіе по Р. Х., столѣтіе замѣчательнѣйшее въ исторіи христіанства; оно отмѣчено и великимъ торжествомъ христіанства на землѣ и самыми страшными для него опасностями. Три вѣка дотолѣ лилась кровь христіанъ; не было такого орудія, такой пытки, которую злоба адская не испробовала бы на христіанахъ. Но кровь мучениковъ была только сѣменемъ, изъ котораго выростали новыя и новыя поколѣнія исповѣдниковъ Христа. Наконецъ, въ началѣ именно IV столѣтія, случилось то, что казалось даже святымъ и прозорливымъ христіанамъ, напр. Тертуллиану, невѣроятнымъ: самъ императоръ римскій, т. е. глава всего міра тогдашняго, сдѣлался христіаниномъ. Успѣхъ христіанства былъ великій, но—далеко не окончательный и не полный. Порвать сразу съ язычествомъ, которое жило вѣка и всецѣло заполняло и опредѣляло жизнь народную, оказалось трудно, невозможно. И вотъ, вмѣсто нападеній на христіанство внѣшнихъ, гоненій открытыхъ, начинается теперь борьба внутренняя, духовная, но не менѣе опасная, борьба не за право существованія христіанства на землѣ, а борьба и возстаніе уже на самую сущность его. Поднимаются всѣ злоствующія силы на ниспроверженіе вѣроученія христіанскаго, на его униженіе, извращеніе, опозореніе. И язычники извнѣ и разнообразныя еретики въ нѣдрахъ самого христіанства, одинаково напряженно подрывали и оскорбляли единую и чистую истину Христову,—повидимому, неуклонно вели христіанство къ разложенію, къ концу. Эта борьба, послѣдняя и крайняя, борьба на жизнь и смерть, была столь опасна для юной церкви Христовой, что не только массы народа, а и представители церкви, епископы и духовенство, и даже сами вѣнчаные охранители вѣры—императоры, попадали въ сѣти заблужденій и дѣлались еретиками и язычниками. Аріанство, страшная ересь, непризнававшая божествен-

ности Христа, а значить и въ корнѣ подрывавшая христіанство, временами охватывала чуть не всю церковь христіанскую, съ епископами и царями во главѣ. Были, напримѣръ, такіе страшные дни, когда въ столицѣ имперіи, въ Константинополѣ, только малая оставшаяся горсточка православныхъ ютилась въ одной домовой церкви, а весь міръ остальной увлеченъ былъ аріанствомъ. А напримѣръ, второй же, послѣ равноапостольнаго Константина, преемникъ его на императорскомъ престолѣ, Юліанъ, явно отступилъ, отрекся отъ христіанства, всѣ усилія свои направлялъ къ уничтоженію христіанства и къ восстановленію въ имперіи своей стараго язычества.

Но всѣ эти ужасы и роковыя опасности скопились надъ церковью Христовой, какъ будто именно для того, да *явятся дѣла Божія* надъ нею. Какъ это было и въ первые дни христіанства, когда всего только двѣнадцать невѣдомыхъ міру рыбаей совершили своею проповѣдью невѣроятное дѣло, одержали побѣду надъ могуществомъ Рима, склонили и легіоны римскіе и тьмы народныя ко кресту и предъ крестомъ, такъ и теперь, въ моменты наибольшаго возстанія и крайняго напряженія силъ враждующихъ на христіанство, чудодѣйственно проявилась всемогущая и спасительная сила Христова, и проявилась она тоже только въ нѣсколькихъ, главнымъ образомъ четырехъ, исповѣдникахъ Христа. Своимъ словомъ, подвигомъ всей жизни своей, великимъ авторитетомъ личности своей, они отстояли вѣру Христову отъ всѣхъ посягательствъ злобы и вражды земной и адской, спасли христіанство для всей земли и передали его въ неприкосновенности и намъ, и на вѣки вѣковъ. То были во истину Богомъ воздвигнутые и богопросвѣщенные, свѣтоносные вселенскіе отцы и учителя—Аѳанасій Великій, Василиій Великій, Григорій Богословъ и, самый величавый и особенно изумительный по богатству и разнообразію дарованій и по силѣ несравненнаго вліянія его на всѣ времена и поколѣнія христіанскія, Іоаннъ Златоустъ.

Златоустъ родился въ 347 г. въ Антиохіи. Антиохія, теперь это совсѣмъ маленькій, ничтожный городокъ, съ

пятитысячнымъ населеніемъ въ юговосточномъ углу малоазійскаго полуострова; а въ ту пору это былъ замѣчательный, міровой городъ, одинъ изъ значительнѣйшихъ центровъ древней цивилизаціи. Нѣкогда Антиохія была столицею древняго сирійскаго царства, присоединеннаго къ великой римской имперіи, и во дни Златоуста именовалась она „царицею востока“; самъ Златоустъ называлъ ее „главой и матерью восточныхъ городовъ“. Антиохія—одинъ изъ почетнѣйшихъ городовъ вообще въ христіанскихъ воспоминаніяхъ, въ исторіи нашей церкви: Антиохія была, такъ сказать, преемницею Іерусалима; въ ней сосредоточились послѣдователи Христа, разсѣявшіеся изъ Іерусалима, послѣ перваго гоненія и убіенія первомученика Стефана. Въ Антиохіи-то и сформировалась въ первые годы христіанства знаменитая *апостольская церковь*; здѣсь долго находился, и проповѣдывалъ, и отсюда именно совершилъ три великія свои апостольскія путешествія св. первоверховный апостоль Павелъ. Наконецъ, тутъ именно, въ Антиохіи, впервые и навсегда всѣ мы, послѣдователи Христа, получили наименованіе *христіанъ*. Громадное, по тогдашнему, двухсотъ-тысячное населеніе Антиохіи, въ IV вѣкѣ состояло наполовину изъ христіанъ и язычниковъ.

Св. Іоаннъ происходилъ изъ христіанской и благородной, очень извѣстной въ Антиохіи семьи: отецъ его, по имени Секундъ, былъ начальникомъ всѣхъ императорскихъ войскъ въ Сиріи. Но онъ скоропостижно скончался, когда Іоанну исполнился только одинъ годъ отъ рожденія. Младенецъ-сирота остался на попеченіи матери своей Анеусы. Юная вдова, всего только двадцати лѣтъ отъ роду, притомъ богатая, образованная и красивая, Анеуса, безъ сомнѣнія, могла бы снова выйти замужъ; но помимо указанныхъ ея качествъ, она была и женщина строго благочестивая, высоко нравственная, идеальная мать-христіанка. Она отказалась отъ счастья своего личнаго, чтобы всѣ силы и всю жизнь свою посвятить дѣтямъ — сыну Іоанну и годомъ старшей сестры его. Не даромъ, впоследствии, учитель Іоанна, знаменитый ученый язычникъ



Ливаній, узнавши исторію самоотверженной материнской любви Анеусы къ дѣтямъ, восторженно воскликнулъ: „какія же удивительныя женщины у христіанъ!“

Необыкновенно счастливымъ природнымъ дарованіямъ и богодарованнымъ талантамъ Іоанна, Анеуса съумѣла дать надлежащее и самое благое направленіе. По выраженію древняго писателя, она воспитывала Іоанна „на словѣ Божіемъ“. Подъ наитіемъ нѣжнѣйшей любви материнской, раскрылись и въ его душѣ дорогія сокровища нѣжнаго, дѣвственно-благороднаго, любящаго его сердца. Подъ непрестаннымъ вліяніемъ и впечатлѣніями религіозности и благочестія матери, происходило постепенное духовное возрастаніе и совершенствованіе Іоанна, неуклонное его устремленіе и приближеніе къ идеалу жизни возвышенной, чистой, святой. Первые шестнадцать лѣтъ жизни Іоаннъ и провелъ подъ непосредственнымъ руководительствомъ и счастливою опекою своей матери. А потомъ онъ поступаетъ въ школу знаменитаго въ ту пору ученаго и ритора (оратора) Ливанія. Ливаній былъ однимъ изъ послѣднихъ столповъ и защитниковъ язычества, но все же изъ язычниковъ—несомнѣнно лучшій, человѣкъ честный и образованный, благородный. Анеуса смѣло ввѣрила ему образованіе своего талантливаго сына, какъ потому, что школа Ливанія была самой лучшею въ Антиохіи, такъ и потому, что Іоаннъ настолько уже созрѣлъ и окрѣпъ въ христіанскомъ настроеніи, что языческія убѣжденія учителя ему не могли быть сколько нибудь страшны и опасны.

Четыре года Іоаннъ учился у Ливанія. Своими рѣдкими дарованіями и блестящими успѣхами въ наукахъ онъ изумлялъ и восхищалъ своего учителя. Еще юношею, Іоаннъ въ ораторскомъ искусствѣ уже превзошелъ своего учителя, этого знаменитѣйшаго ритора, имя котораго гремѣло не только въ Антиохіи, но и въ Аѳинахъ, въ Константинополѣ, въ Никомидіи, гдѣ раньше жилъ Ливаній и, какъ ораторъ, надъ всѣми первенствовалъ. Теперь этотъ Ливаній, прочитавши одинъ изъ первыхъ опытовъ, собственно еще ученическое упражненіе

Іоанна, его „Похвальное слово Константину Великому“, въ восхищеніи написалъ къ Іоанну: „какой счастливецъ ты, что можешь такъ прекрасно говорить и хвалить! Но какъ счастливъ и императоръ, для котораго нашелся такой ораторъ!“ А умирая, Ливаній очень сокрушался, что Іоаннъ не можетъ стать его преемникомъ въ школѣ: „никого не хотѣлъ бы я оставить послѣ себя, кромѣ Іоанна; но его похитили у меня христіане“, горько сѣтовалъ Ливаній.

А между тѣмъ Іоаннъ въ это время еще не былъ и крещенъ: въ силу допускавшагося тогда нѣкоторыми обыкновенія принимать святое крещеніе не по вѣрѣ воспріемниковъ, какъ теперь у насъ, а по убѣжденію и полному разумѣнію самого крещаемого, Іоаннъ, почитавшій себя все еще не созрѣвшимъ духовно, рѣшился приступить къ святому крещенію только по достиженіи 22-лѣтняго возраста. Зато теперь, въ юношествѣ, только готовясь къ воцерковленію, онъ и прилагалъ всѣ усилія могучей души своей къ наиболѣе глубокому и полному усвоенію, всестороннему воспріятію высокихъ, святыхъ идеаловъ ученія Христова.

Въ то же время и нѣкоторыя внѣшнія обстоятельства способствовали воспитанію въ Іоаннѣ непоколебимаго убѣжденія въ истинѣ и святости христіанства. Такъ, еще юношею, въ своей родной Антіохіи, пришлось Іоанну быть свидѣтелемъ великаго гоненія на христіанство, поднятаго императоромъ, отступникомъ Юліаномъ. Задавшись цѣлю поднять старое язычество и унижить, подавить христіанство, Юліанъ естественно обратилъ вниманіе на великій центръ и оплотъ ненавистной для него вѣры, на Антіохію. Онъ самъ прибылъ въ Антіохію и здѣсь прежде всего явился въ нѣкогда знаменитое капище бога Аполлона. Но каково же было его негодованіе, когда онъ нашелъ капище совершенно пустымъ: императора встрѣтилъ здѣсь только одинъ старикъ, жрецъ, который въ честь высокаго посѣтителя и принесъ богу Аполлону въ жертву собственнаго гуся, такъ какъ ни богомольцевъ, ни жертвоприношеній никакихъ еще не было. А между

тѣмъ рядомъ стоявшій христіанскій храмъ, съ мощами св. мученика Вавилы, былъ переполненъ народомъ. Въ крайнемъ раздраженіи, Юліанъ распорядился возстановить въ прежней красотѣ и великолѣпнн капище Аполлона, а христіанскій храмъ закрыть и мощи изъ него удалить. Тогда христіане устроили величественную процессію торжественнаго перенесенія святыхъ мощей. Это еще болѣе озлобило Юліана, и, по его приказу, языческіе воины бросились на христіанъ, начали ихъ разгонять и избивать, ловить, подвергать пыткамъ.

Между тѣмъ, по согласному свидѣтельству историковъ, совершилось необычайное явленіе: въ эти именно часы избіенія христіанъ, въ то самое капище Аполлона, о которомъ такъ позаботился Юліанъ, ударила молнія, и оно погнбло въ огнѣ. Такое чудодѣйственное проявленіе воли небесной несказанно вдохновило и одушевило христіанъ, но не образумило только Юліана. Вопреки всякой очевидности, онъ объявилъ, что то христіане сожгли храмъ Аполлона, и съ еще большею жестокостію продолжалъ звѣрства надъ ними; между прочимъ и главный въ Антиохіи храмъ христіанскій онъ закрылъ, а служившаго въ немъ престарѣлаго пресвитера, св. Феодорита, подвергъ мученической смерти. Послѣ этого Юліанъ по всей имперіи всячески преслѣдовалъ христіанъ, раззорялъ ихъ непомѣрными налогами, разрушалъ храмы, конфисковалъ ихъ имущества, избивалъ и заточалъ духовенство и т. д.; а съ другой стороны, за преданность язычеству, осыпалъ всякими милостями и наградами, открывалъ и украшалъ старыя языческія капища, повелѣлъ даже возстановить іудейскій храмъ въ Іерусалимѣ, и т. д. На стоны и жалобы христіанъ, подвергавшихся неистовствамъ отъ язычниковъ, Юліанъ отвѣчалъ извѣстною его фразою: „что за бѣда, коль десять галилеянъ погибнуть отъ руки одного язычника“! Но, какъ извѣстно, гоненіе Юліана и всѣ эти послѣднія усилія язычества окончились только болѣшимъ еще торжествомъ и величіемъ христіанства. Къ ужасу своему, въ этомъ успѣлъ убѣдиться и самъ Юліанъ, оставшійся всетаки упорнымъ, нераскаяннымъ язычникомъ до

самой гибели своей: во время одного изъ походовъ, смертельно раненый, онъ неистовствовалъ отъ злобы, что не могъ уничтожить христіанства, и, въ безсильной ярости, бросая камнями, грязью въ солнце, при послѣднемъ издыханіи, прохрипѣлъ еще болѣе въ исторіи извѣстную фразу его: „Ты побѣдилъ меня, Галилеянинъ“.

И вотъ все это кровавое гоненіе Юліана Златоустъ пережилъ и наблюдалъ въ возрастѣ особенно впечатлительнаго, отзывчиваго на всякое страданіе и чуткаго ко всякой несправедливости юношества. Онъ самъ перестрадалъ эти ужасные для антиохійскихъ христіанъ дни, дѣлилъ съ ними всѣ тревоги и опасенія, принималъ участіе въ погребеніи замученныхъ Юліаномъ исповѣдниковъ святой вѣры, проливалъ съ христіанами жгучія слезы надъ обезглавленными мучениками христіанскими. Все это имѣло значеніе для Іоанна могущественнѣйшей жизненной школы, въ которой росъ и укрѣплялся великій духъ этого великаго христіанина.

По окончаніи ученія, Іоаннъ принялъ на себя званіе и обязанности адвоката. Въ то время это была самая модная и выгодная профессія; рѣдкій юноша изъ знатныхъ, привилегированныхъ сословій не пробовалъ своихъ силъ на этомъ поприщѣ, открывавшемъ дорогу къ высшимъ должностямъ въ государствѣ, такъ какъ ораторское искусство цѣнилось тогда выше и дороже всего. Іоанну, какъ необычайно талантливому, блестящему, увлекательному оратору, адвокатство, очевидно, сулило и богатство, и славу, и блестящую служебную карьеру. Но бурный круговоротъ жизни суетной, свѣтской, съ которымъ неизбежно теперь пришлось ознакомиться Іоанну, и эти адвокатскія занятія, чаще всего въ сферѣ неправды, пороковъ и всякаго жизненнаго зла, никакъ не могли заполнить душу Іоанна и удовлетворить его. Правда, благодаря именно этимъ занятіямъ, онъ ближе и точнѣе изучилъ сердце человѣческое со стороны его отрицательныхъ сторонъ и порочныхъ склонностей, и это впослѣдствіи пригодилось Іоанну, какъ духовному врачу людской испорченности; но во всякомъ случаѣ теперь-то, вся суета

жизненная внушала ему сознательное и убѣжденное отвращеніе. Его потянуло совсѣмъ на другую дорогу, его влекло иное призваніе. Скоро объявилъ онъ матери своей, что хочетъ покинуть міръ и уйти въ монастырь. Мысль о разлукѣ съ возлюбленнымъ сыномъ превозмогла слабыя силы благочестивой Анеусы и она упростила Іоанна не покидать ее, по крайней мѣрѣ до ея кончины. „Узнавъ о моемъ намѣреніи, рассказываетъ намъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій самъ Златоустъ: матушка взяла меня за руки и залилась слезами; стала она говорить слова, которыя были жалобнѣе самыхъ слезъ. Не подвергай меня новому вдовству на свѣтѣ, говорила она: не пробуждай опять уснушаго въ душѣ моей горя, подожди конца моего. Когда ты предашь прахъ мой землѣ, тогда иди, Господь съ тобой!—иди, куда влечетъ тебя твое призваніе! А пока я еще не перестала дышать, побудь со мною, не причиняй страданья безвинной предъ тобой твоей матери и не прогнѣви этимъ Господа!“ Какъ преданный и любящій сынъ, Іоаннъ исполнилъ волю матери, онъ не покинулъ ее и міра; но однако онъ съумѣлъ, и въ мірѣ живя, уйти отъ міра. Какъ разъ около того времени, принявшій святое таинство крещенія, онъ прекратилъ свою адвокатскую дѣятельность и всецѣло занялся воспитаніемъ души своей; онъ углубился въ изученіе слова Божія, проникался его духомъ и идеалами, постоянно ходилъ въ храмъ, принявъ даже на себя обязанности *чтеца*. Въ то же время и въ частной жизни своей онъ все больше и больше упражнялся въ дѣлахъ благочестія и самоотверженія, даже наложилъ на себя подвигъ *молчальничества*, т. е. по возможности полного воздержанія въ словѣ.

Іоаннъ, такимъ образомъ, постепенно отрѣшался отъ міра и текущей современности, — тѣмъ болѣе и охотнѣе отрѣшался, что эта современность была очень печальная и способна была только удручать душу всякаго честнаго патріота и истиннаго христіанина. Въ разныхъ частяхъ имперіи происходили постоянные беспорядки и возмущенія, всюду росло царство анархіи. Полководцы и вожди разноплеменнаго и разновѣрнаго въ имперіи войска нерѣдко

поднимали междоусобныя кровопролитія, колебали тронъ царскій, а иные и сами сажались на него. Такъ, между прочимъ, достигъ трона и Юліанъ Отступникъ. Со внѣ, какъ волны, стремились на имперію такъ называемые варвары, франки, готы и гунны. Не было мира, спокойствія въ нѣдрахъ и церкви христіанской. Напримѣръ, въ Римѣ два претендента, Даниилъ и Урсинъ, съ оружіемъ въ рукахъ, поднявши междоусобное кровопролитіе, оспаривали другъ у друга кафедру римскую. Аріанство, уже осужденное на Никейскомъ соборѣ, сокрушающимъ потокомъ разливалось въ имперіи, грозя совсѣмъ затопить православіе. Сами императоры, Констанцій, а потомъ Валентъ, были аріанами; православные подвергались угнетеніямъ и кровавымъ преслѣдованіямъ. Даже и въ Антиохіи ересь такъ распространилась, что православные должны были выдерживать постоянную, такъ сказать, осадную войну; самъ православный епископъ Антиохіи, добрѣйшій старецъ Мелетій, къ которому особенно льнулъ душею Іоаннъ, неоднократно подвергался изгнанію и заточенію.

Въ столь тягостныхъ обстоятельствахъ, нѣкоторые изъ окрестныхъ, ближнихъ къ Антиохіи, епископовъ, всемѣрно защищая и отстаивая православіе, обратили вниманіе на великую силу духовную, что возростала въ личности еще юнаго чтеца Іоанна, молва о талантахъ и подвижничествѣ котораго уже распространилась въ окрестностяхъ. Не взирая на молодость Іоанна, они задумали сдѣлать его епископомъ. Слухъ объ этомъ повергъ Іоанна въ неописанное смущеніе и трепетъ. Священное служеніе церкви Божіей ему казалось столь возвышеннымъ и святымъ, что Іоаннъ и помыслить не смѣлъ о принятіи епископскаго сана. Какъ разъ съ этими волненіями и опасеніями совпало для Іоанна и тяжелое жизненное лишеніе, испытаніе: ему пришлось горько оплакивать неожиданно и рано, вовсе еще не старую, скончавшуюся мать его Анеусу. Какъ будто Промыслъ Божій нарочито призвалъ отъ земли благочестивую душу Анеусы, чтобы и достойный сынъ ея могъ безпрепятственно вступить на увлекавшій его, великій и крестоносный путь. Никѣмъ и ничѣмъ

теперь въ жизни не связанный, Іоаннъ тѣмъ охотнѣе и тѣмъ скорѣе удалился отъ міра, что приходилось опасаться даже насилія со стороны имѣвшихъ на него виды епископовъ. По крайней мѣрѣ, одного изъ самыхъ задушевныхъ друзей и товарищей Іоанна, тоже извѣстнаго своимъ благочестіемъ, юношу Василія, какъ разъ въ эти дни, именно почти насильно, рукоположили во епископа. И вотъ Іоаннъ скрылся изъ Антиохіи, скрылся тайно даже отъ этого вотъ друга своего Василія, и ушелъ въ пустыню, чтобы тамъ всецѣло и безпрепятственно посвятить себя Богу, совершенствоваться въ святой жизни.

Изъ города Антиохіи, на горизонтѣ, виднѣются въ туманѣ отроги безконечнаго хребта пустынныхъ, дикихъ горъ, изрѣзанныхъ неприступными ущельями и кой гдѣ покрытыхъ лѣсомъ. Еще съ первыхъ вѣковъ христіанства, вслѣдствіе частыхъ гоненій, многіе исповѣдники Христа уединялись въ эту неприступную горную глушь. Такъ возникло тамъ, въ разсѣлинахъ горныхъ, много мелкихъ монастырей, скитовъ, киновій. Въ одномъ изъ такихъ-то скитовъ и уединился Іоаннъ. Можно себѣ представить, какъ для него, проведшаго дѣтство въ нѣгѣ и роскоши, какъ для него тяжела была эта отшельническая жизнь! Эта жизнь была сплошной подвигъ, непрестанный трудъ и терпѣніе. Вотъ что самъ Іоаннъ разсказалъ потомъ о жизни своей въ монастырѣ. Въ полночь иноки поднимались на молитву и псалмопѣніе; предъ разсвѣтомъ немного отдыхали, а восходъ солнечный встрѣчали снова уже въ храмѣ, за утреннимъ богослуженіемъ. Затѣмъ, въ теченіе дня, четыре раза они собирались въ храмъ: на молитвословіе—въ часы третій, шестой, девятый и на вечерню. Въ промежуткахъ между богослуженіями отшельники занимались чтеніемъ и списываніемъ священныхъ книгъ, а также сами исполняли и всѣ жизненные работы: рубили дрова, носили воду и т. д. Одеждою ихъ были кожи животныхъ и самыя грубыя ткани изъ верблюжьей шерсти, обуви они никакой не носили, спали на землѣ или на голыхъ доскахъ, питались однажды въ день, только хлѣбомъ съ водою и иногда овощами. — Въ такой-то жизни Іоаннъ провелъ цѣлыхъ четыре года.

Исполняя всѣ обязанности и общія работы, неопустительно присутствуя за богослуженіями, Іоаннъ здѣсь и тогда именно началъ свою блестящую дѣятельность литературную, богословскую. Въ эти годы онъ составилъ нѣсколько замѣчательнѣйшихъ сочиненій: такъ, прежде всего, онъ написалъ можетъ быть самое совершенное и глубокое произведеніе его пера: *Шесть словъ о священствѣ*. Здѣсь Іоаннъ, въ оправданіе своего уклоненія отъ епископскаго сана, всесторонне и необыкновенно талантливо, глубоко и убѣдительно изобразилъ величіе, святость и громадную отвѣтственность пастырскаго служенія. И доселѣ и, конечно, навсегда это сочиненіе Златоуста останется самымъ благимъ и мудрымъ, самымъ трогательнымъ и душевнымъ святоотеческимъ наставленіемъ и руководствомъ для всякаго христіанскаго пастыря. Въ монастырѣ же Іоаннъ составилъ *Три книги въ защиту монашества*. Это сочиненіе написано по случаю гоненія на монастыри и монашество, поднятаго императоромъ Валентомъ. Заразившись аріанствомъ, Валентъ увидѣлъ въ монахахъ самый твердый оплотъ православія, а потому и велѣлъ брать ихъ въ солдаты, заключать въ тюрьмы. Такая политика императора-аріанина находила себѣ одобреніе въ части и вообще свѣтскаго общества; подъ вліяніемъ, главнымъ образомъ, того же аріанства, возникали тогда мнѣнія и споры о цѣли и значеніи вообще монашества, съ разныхъ сторонъ раздавались голоса объ уничтоженіи монастырей. По тому же поводу и съ подобнымъ содержаніемъ Іоаннъ написалъ книгу *Сравненіе инока съ царемъ*. Въ этомъ сочиненіи, которое явилось отголоскомъ личныхъ впечатлѣній самого Іоанна и его увлеченія иноческой жизнью, онъ доказываетъ, что жизнь монаха возвышеннѣе и счастливѣе всякаго другого званія и положенія, даже лучше царской жизни. „Есть ли на землѣ существованіе выше иноческаго?“ спрашиваетъ здѣсь Златоустъ. И съ великимъ одушевленіемъ отвѣчаетъ: „Нѣтъ! нѣтъ,— не исключая даже и царской жизни. Вѣдь и царь не себѣ принадлежитъ, а своимъ подданнымъ; тысячи обязанностей отвлекаютъ его отъ себя, тысячи тревогъ мучатъ его, ты-



сячи искушеній подвергають его соблазнамъ, паденіямъ. Только инокъ свободенъ отъ суетныхъ интересовъ, поглощающихъ всю жизнь всѣхъ другихъ людей. Безъ родства, безъ семейства, безъ имущества, инокъ живетъ только для Бога да для спасенія души своей!“ и т. д. Сохранилось также много писемъ Іоанна, написанныхъ имъ изъ монастырскаго уединенія къ прежнимъ свѣтскимъ его друзьямъ, писемъ, представляющихъ цѣлые трактаты на разныя богословскія темы. Напр. извѣстно большое письмо Златоуста къ Стелевію, въ которомъ Іоаннъ знакомитъ друзей съ своей новой жизнью; какъ и въ вышеуказанныхъ сочиненіяхъ, горячо изображаетъ преимущества и благодатныя свойства монашества. Не менѣе извѣстно глубоко содержательное письмо къ Димитрію, гдѣ Іоаннъ старается возбудить и поддержать въ сердцахъ друзей своихъ непрестанное и пламенное стремленіе къ высокому идеалу христіанской жизни, изложенному Спасителемъ въ нагорной проповѣди, но такъ въ жизни поруганному и извращенному.

Съ бодрой энергіей и пламеннымъ одушевленіемъ, всѣмъ сердцемъ отдавшись подвижничеству, Іоаннъ не удовольствовался даже и монастырскою жизнію; послѣ четырехлѣтняго пребыванія въ монастырѣ, онъ ушелъ въ горы еще дальше и глубже, удалился въ полное уединеніе. Въ недоступной глуши, въ глубинѣ дикихъ скалистыхъ горъ, Іоаннъ отыскалъ глубокую пещеру и въ ней остался, подвергая себя всей ужасающей беспомощности и беззащитности полного отшельника отъ міра и людей, анахорета. И здѣсь-то, не слыша голоса человѣческаго, подвергая себя для насъ даже и невообразимымъ лишениямъ и подвигамъ, питаясь только злаками и кореньями, что можно было найти около, въ горахъ, Іоаннъ провелъ еще два года въ непрестанной молитвѣ, въ одинокихъ размышленіяхъ.—Это шестилѣтнее подвижничество, богомысліе и самоуглубленіе доставили Іоанну несравненное знаніе Слова Божія, непоколебимое убѣжденіе въ истинѣ христіанства и поразительно глубокое, проникновенное знаніе человѣческаго сердца. Все это было вышею и для

величайшихъ міровыхъ дѣятелей развѣ немногимъ единицамъ доступною школою, которая воспитала челоѳчеству Златоуста, этого необычайнаго сердеѳдца, всемогущаго нравственнаго вождя, истиннаго властителя душъ и сердецъ челоѳческихъ.

Возможно, что Іоаннъ такъ и схоронилъ бы себя въ его каменномъ гробѣ, такъ бы и остался сокрытымъ, невѣдомымъ міру; но Богу угодно было этотъ преукрашенный и природными дарованіями, и просвѣтленный высшимъ вѣдѣніемъ, и очищенный въ горнилѣ невѣроятнаго подвижничества, яркій свѣточъ для всего челоѳчества открыть, явить міру. Невообразимо тяжкіе подвиги и лишения сломили здоровье Іоанна; онъ дошелъ до крайняго тѣлеснаго изнеможенія. Отъ ненормальнаго питанія желудкаго его былъ совершенно ослабленъ, а отъ вѣчной сырости въ пещерѣ окончности рукъ и ногъ не только нестерпимо ломили, а даже начали приходиться въ параличное состояніе. Такимъ образомъ, Іоаннъ вынужденъ былъ разстаться въ глазахъ его съ счастливѣйшею, равноангельскою, отшельническою жизнію. Въ концѣ 380 года Іоаннъ возвратился въ свою родную Антиохію.

Здѣсь, въ нормальныхъ условіяхъ жизни, силы молодого организма быстро стали возстановляться, и Іоаннъ скоро выздоровѣлъ. Какъ ни увлеченъ былъ онъ отшельническою жизнію, но, предусматривая новые пути Промысла Божія въ своей судьбѣ, онъ уже не вернулся въ пустыню. При видѣ забытаго-было имъ многолюднаго города, понялъ онъ, что у христіанина, помимо обязанностей его къ Богу и себѣ самому, есть еще обязанности и въ отношеніи къ ближнимъ. Не даромъ еще и ранѣе, въ сочиненіяхъ своихъ о монашествѣ, онъ писалъ, что пустыня не должна отвлекать отъ міра всѣхъ лучшихъ людей, чтобы не лишать массу народную благотворнаго ихъ вліянія,—что не только живущіе въ городахъ не должны всѣ устремляться въ горы, а наоборотъ, и отшельники изъ горъ должны возвращаться въ города, чтобы своимъ вліаніемъ ограничивать въ нихъ господство зла и пороковъ. Іоаннъ понялъ теперь, что есть для христіанина не

менѣе важный и не болѣе легкій подвигъ, кромѣ заботъ о себѣ самомъ: подвигъ самоотверженія, ради другихъ, на благо близкихъ своихъ. И отселѣ Іоаннъ безповоротно вступилъ на путь этого новаго подвига — служенія людямъ. Путь этотъ привелъ его къ горшимъ страданіямъ, завершившимся для него даже мученичествомъ; но зато новый подвигъ Іоанна принесъ неизмѣримую, безцѣнную пользу для всего міра христіанскаго и создалъ, навѣки возвеличилъ и прославилъ имя Златоуста.

Со страхомъ нѣкогда бѣжавшій отъ высокаго и почетнаго сана епископскаго, Іоаннъ съ благоговѣйной почтностью принялъ теперь предложенный ему мѣстнымъ епископомъ, благочестивымъ Мелетіемъ, скромный санъ *діакона* антiохійской церкви. И цѣлыхъ пять слѣдующихъ лѣтъ прослужилъ Іоаннъ въ этомъ санѣ, ревностно и самоотверженно исполняя связанныя съ нимъ обязанности: ежедневно онъ участвовалъ въ богослуженіяхъ, наблюдалъ за порядкомъ въ храмѣ, за благочиніемъ въ церковныхъ собраніяхъ, а что особенно требовало неусыпныхъ заботъ и трудовъ—онъ завѣдовалъ очень важнымъ, отвѣтственнымъ дѣломъ церковной благотворительности. То есть, Іоаннъ отыскивалъ и посѣщалъ бѣдныхъ, больныхъ, облегчалъ положеніе всѣхъ несчастныхъ, оказывалъ личныя услуги и матеріальную помощь всѣмъ нуждающимся. И эта благородная и особенно Богомъ благословенная, дѣятельность благотворительная явилась важнымъ вкладомъ, существеннымъ восполненіемъ въ общую сумму нравственнаго воспитанія и духовнаго совершенствованія великой личности Іоанна. Дѣло въ томъ, что уединеніе, въ которомъ такъ долго предъ тѣмъ онъ пребывалъ, могло собрать всѣ помыслы и чувства его только на заботѣ о собственномъ спасеніи и до нѣкоторой степени потушить въ его душѣ святой огонекъ любви къ людямъ, охладить вообще теплоту его прекраснаго сердца, отзывчивость его на страданія и нужды ближнихъ. Вѣдь ближніе и ихъ несчастья такъ легко и естественно забываются, когда не видишь ни тѣхъ, ни другихъ. И вотъ діаконство снова развернуло предъ взорами Іоанна картину

бѣдствій и страданій людскихъ. Видѣть страданія другихъ, конечно, и тягостно и непріятно, но пока существуютъ страданія на землѣ, видѣть ихъ всегда полезно и поучительно для всякаго даже и зауряднаго человѣка. Горе и слезы другихъ пробиваютъ наше равнодушіе и безчувственность, поднимаютъ въ глубинѣ даже очерствѣвшей души добрыя движенія, благородные порывы, размягчаютъ, оживляютъ сердце, дѣлаютъ его способнымъ на жертву и на самоотверженіе. А ужъ нечего и говорить, какъ это, широко раскрывшееся предъ Іоанномъ зрѣлище страданій людскихъ, какъ оно дѣйствовало на чуткую его душу! Во всякомъ случаѣ, извѣстно, что самыя первыя лепты, которыя діаконъ Іоаннъ отдалъ нищимъ и бѣдствующимъ, были остатки его собственного имущества. И съ этой поры, онъ, хотя занималъ потомъ, какъ говорится въ общежитіи, доходныя должности и могъ бы, при желаніи, накопить цѣлыя богатства, но, какъ и прежде, во время отшельничества своего, такъ и теперь, на этихъ должностяхъ, онъ уже никогда и ничего не имѣлъ, ничего себѣ не оставлялъ, все свое отдавалъ бѣднымъ, самъ оставаясь вѣчно первымъ, самымъ крайнимъ бѣднякомъ,

Среди непрестанныхъ и ревностныхъ трудовъ, Іоаннъ, не имѣвшій пока права, какъ діаконъ, проповѣдывать, находилъ досугъ и возможность помогать нуждающимся въ ободреніи, утѣшеніи и назиданіи—своими писаніями. Такъ, онъ составилъ *Три книги о Провидѣніи*,—это сочиненіе написано было Іоанномъ для одного изъ его друзей (Стагира), находившагося въ состояніи тяжкаго духовнаго угнетенія, и заключаетъ въ себѣ обширный, обстоятельный трактъ богословскій о значеніи скорбей и страданій, допускаемыхъ Божественнымъ промысломъ въ жизни человѣка. Затѣмъ, Іоаннъ написалъ *Книгу утѣшеній молодой вдовѣ*, лишившейся своего любимаго мужа. Эта книга, какъ еще болѣе—слѣдующая книга, написанная тогда Іоанномъ, *О дѣвствѣ*, суть общеизвѣстные въ святоотеческой литературѣ прекрасные, восторженные, можно сказать, гимны, восхваляющіе достоинства и цѣну

цѣломудреннаго вдовства и дѣвства въ христіанствѣ. Тогда же Іоаннъ составилъ большое полемическое сочиненіе—*Книгу о св. Вавилѣ, противъ Юліана и язычниковъ*, гдѣ краснорѣчиво разсказана исторія священномученика Вавилы, бывшаго епископа антиохійскаго, и, по личнымъ воспоминаніямъ самого Іоанна, передана исторія вышеупомянутаго гоненія на христіанъ въ Антиохіи, поднятаго Юліаномъ.

Въ 386 году, Іоаннъ, уже приближавшійся къ сорокалѣтнему возрасту, былъ рукоположенъ въ санъ *пресвитера*. Въ ту пору, въ Антиохіи, между пресвитерами, были раздѣлены ихъ сложныя обязанности: одни по преимуществу заняты были совершеніемъ богослуженій, другіе—требоисправленіемъ, третьи—проповѣдью слова Божія. Іоанну, какъ уже извѣстному, даровитому оратору, назначена была именно послѣдняя обязанность. И вотъ отселѣ широко развернулась проповѣдническая дѣятельность Іоанна, доставившая ему всемірную славу и вѣковѣчную извѣстность. Проповѣданіе было истиннымъ призваніемъ Іоанна, самою дорогою, близкою для его сердца дѣятельностью. Съ неутомимою энергіею отдался Іоаннъ новому своему дѣлу, и съ кафедръ соборнаго антиохійскаго храма поистинѣ многоводнымъ, грандіознымъ, могучимъ потокомъ полилось его вдохновенное слово, запечатлѣнное духомъ апостольской ревности и силы. Іоаннъ произносилъ проповѣди во всѣ праздничные, воскресные и субботніе дни, и сверхъ того еще два въ недѣлю; иногда онъ говорилъ по два раза въ день, за утреннимъ и вечернимъ богослуженіями; то предупреждалъ онъ своихъ слушателей, что въ такой-то день будетъ бесѣдовать съ ними раннимъ утромъ, чтобы ни зной, ни хлопоты житейскіе не препятствовали имъ явиться въ храмъ, а то, съ другой стороны, бывало, что и ночь заставляла его на кафедрѣ. Иногда проповѣдывалъ онъ нѣсколько дней сряду, занятый раскрытіемъ какой нибудь одной истины. Часто приходилось говорить ему проповѣди по порученію своего епископа, притомъ порученію внезапному, а иногда даже приходилось заканчивать рѣчь, ра-

нѣе уже начатую самимъ епископомъ; нерѣдко также получалъ онъ внезапныя приглашенія проповѣдывать тамъ или здѣсь. Ему некогда было не только подготавливать или писать свои проповѣди, а часто не было возможности хоть сколько нибудь заранѣе обдумывать ихъ, такъ что его рѣчи въ большинствѣ случаевъ суть чистыя импровизаціи. Нерѣдко мимолетный случай, впечатлѣніе минуты, давали Іоанну темы для проповѣдей. Вотъ напр., однажды зимою идетъ онъ въ церковь; случайно вниманіе его привлекли на себя оборванные, переязбшіе бѣдняки, нищіе,—и Іоаннъ, взойдя на кафедру, начинаетъ: „хочу нынѣ говорить съ вами о предметѣ очень важномъ и близко насъ касающемся. Сейчасъ видѣлъ я жалкихъ бѣдняковъ, едва прикрытыхъ рубищами, и съ моей стороны было бы преступленіемъ, жестокостью, еслибы я не сталъ говорить съ вами о состраданіи, человѣколюбіи“ и т. д.—полилась рѣчь на эту тему. Или вотъ, напримѣръ, уже во время начатой проповѣди, Іоаннъ замѣтилъ, что вниманіе слушателей его было случайно отвлечено зажиганіемъ свѣчей въ церкви, и онъ дѣлаетъ переходъ въ словъ своемъ: „всѣ усилія мои я устремляю къ тому, чтобы возжечь въ сердцахъ вашихъ свѣтъ слова Божія; но вотъ простые свѣтильники больше привлекаютъ къ себѣ ваше вниманіе. Что же важнѣе и что нужнѣе намъ—свѣтъ ли духовнаго вѣдѣнія, или свѣтъ всѣхъ свѣщенныхъ свѣчей“? И — пошла рѣчь на эту неожиданную и ужъ конечно не предусмотрѣнную тему. И т. д.

До насъ дошли, сохранились сотни бесѣдъ и поученій Іоанна Златоуста, самаго разнообразнаго содержанія: догматическія, изъясняющія основные догматы христіанскаго вѣроученія, экзегетическія, изъясняющія послѣдовательно многія священныя книги Библии святой, назидательно-нравоучительныя, обличительныя, полемическія, надгробныя, похвальныя, въ честь св. угодниковъ Божіихъ и на многіе различные случаи пастырской практики проповѣдника. Но все это только часть произнесенныхъ Златоустомъ всѣхъ его проповѣдей. За восемнад-

цать лѣтъ его священнослуженія въ Антиохіи, а потомъ въ Константинополь, онъ произнесъ неисчислимое множество проповѣдей; но не всегда же и не все, имъ сказанное, записано было за нимъ другими, а изъ записаннаго далеко не все сохранилось до насъ.

Проповѣди Златоуста, по богатству содержанія, силъ одушевляющаго ихъ чувства, захватывающей искренности и задушевности тона, по необычайной простотѣ и доступности изложенія, а въ то же время и поразительной энергіи слова, красотѣ, живости, образности языка, по силѣ, наконецъ, неотразимаго вліянія на слушателей,—суть несравненные перлы церковнаго ораторства, вѣчные образцы для подражанія, въ своемъ родѣ верхъ совершенства. Даръ краснорѣчія въ то время цѣнился выше всякихъ другихъ талантовъ челоуѣка: ораторы, въ родѣ Ливанія, пользовались у современниковъ особеннымъ уваженіемъ и вниманіемъ. Но языческое краснорѣчіе ораторовъ, изъ школы Ливанія, вырождалось уже въ напыщенную софистику, въ болѣе или менѣе эффектную игру громкими фразами, искусственными оборотами рѣчи, трескучими, звонкими словами, что могло тѣшить и улаждать слухъ, не захватывая, не трогая сердца. И вотъ теперь въ устахъ Златоуста зазвучало совсѣмъ иное краснорѣчіе, въ высокой степени простое по внѣшности, но полное великой силы внутренней, одухотворенное неотразимой убѣжденностью вѣрующей, святой души оратора и согрѣтое тепломъ его сердечнаго огня. Рѣшительно избѣгая всякой искусственности въ словѣ, отнюдь не гоняясь за внѣшней красотой фразы, Златоустъ поражалъ необычайной теплотой, сердечностью и жизненностью своихъ рѣчей. Каждая мысль его, всякое слово дышать силой и, такъ сказать, бьютъ жизнью, потому что брались они проповѣдникомъ изъ жизни, дѣйствительности и пояснялись для всѣхъ извѣстными, очевидными, а потому и неотразимо убѣдительными примѣрами, сравненіями, сопоставленіями. Такого краснорѣчія, чуждаго изысканности, но полного души, сердца и, такъ сказать, завораживающаго сердца, еще не слыхивали въ Антиохіи, и толпы народа

съ изумленіемъ и восхищеніемъ внимали вдохновеннымъ рѣчамъ Іоанна. Въ храмы, гдѣ онъ служилъ и проповѣдывалъ, устремлялись скорописцы, ловили и записывали всѣ слова его, а потомъ продавали и распространяли ихъ въ народѣ. Въ городѣ изъ устъ въ уста передавались мысли изъ проповѣдей Златоуста; сплосъ и рядомъ, какъ послѣдняя новость, сообщалось и обсуждалось, что сказалъ Златоустъ. Проповѣди его читались въ собраніяхъ, за пиршествами, на торжищахъ, а многіе заучивали ихъ наизусть. Молва о необыкновенномъ, изумительномъ проповѣдникѣ, распространилась широко и внѣ Антиохіи, можно сказать, по всему христіанскому міру. Изъ другихъ городовъ, областей, странъ стекались слушатели къ кафедрѣ Іоанна. Еретики, іудеи и язычники интересовались православнымъ проповѣдникомъ и часто и во множествѣ приходили въ храмъ, слушали Іоанна.

И вліяніе рѣчей Іоанна на толпу народную было могучее, необычайное, почти чудодѣйственное. Часто, подѣ впечатлѣніемъ его обличеній, стоны и рыданія оглашали храмъ; слушатели плакали, падали ницъ, разрывали свои одежды, били себя въ перси въ мукахъ покаянія и раскаянія. А еще того чаще слушатели, восхищенные Іоанномъ, по тогдашнему обыкновенію, занесенному въ храмы изъ театровъ, шумно, неистово рукоплескали, апплодировали проповѣднику, что, впрочемъ, онъ тотчасъ же останавливалъ и что многократно горячо осуждалъ. Іоаннъ сталъ великимъ любимцемъ народа; всѣ съ восхищеніемъ на него смотрѣли, его чтили, въ сладость и удовольствіе его слушали, старались не пропускать его бесѣдъ, а во время проповѣди боялись проронить хотя единое его слово. Антиохійцы не знали, какъ и чѣмъ выразить свое удивленіе и расположеніе къ Іоанну; не знали, какъ и возвеличить, какъ назвать его: называли его Божіими устами, словесами Христовыми, Павловыми устами, называли златословеснымъ, сладкозвучнымъ, медорѣчивымъ, злато-глаголивымъ и т. п.; но въ концѣ концовъ гласъ народа, какъ гласъ Божій, усвоилъ ему наименованіе Златоуста, съ каковымъ именемъ онъ и остался навѣки. По



преданію, имя это впервые произнесено было въ храмѣ одною женщиною: съ благоговѣйнымъ вниманіемъ слушающая проповѣдь Іоанна, она чего-то въ ней не поняла и, какъ бы въ забытіи, всецѣло охваченная дивною гармоніею словъ его, воскликнула: „учитель духовный, Іоаннъ Златоустъ! Ты очень углубилъ мудрость твоихъ словъ, и умъ мой не можетъ постигнуть ихъ“. Эти слова были признаны какъ бы произнесенными по внушенію Божію, и отселѣ великій проповѣдникъ сталъ общеизвѣстенъ подъ именемъ Златоуста.

Случилось въ жизни Антиохіи, между прочимъ, одно событіе, которое еще болѣе распространило популярность и подняло нравственный авторитетъ Іоанна Златоуста. По поводу особенныхъ политическихъ торжествъ, въ честь десятилѣтія царствованія императора Θεодосія и пятилѣтія наслѣдника престола, Аркадія, въ званіи августа, а также и на военныя потребности страны, объявленъ былъ довольно тяжелый налогъ на жителей Антиохіи. Послѣднимъ это очень не понравилось, слышался ропоть. Такимъ настроеніемъ общества воспользовались темныя личности, облѣбившіеся подонки населенія, искатели приключеній и мятежные, бездѣльные люди, какихъ всегда и вездѣ въ большихъ городахъ, а тогда и въ Антиохіи, особенно было много. Толпы этого сброда, поддержанныя возбужденной массою мирныхъ жителей Антиохіи, и произвели цѣлый бунтъ: разрушены были нѣкоторыя общественныя зданія, повалены и разбиты статуи императора и членовъ царствующаго дома. Но скоро обезумѣвшій народъ пришелъ въ себя, и всѣми овладѣлъ страхъ, въ ожиданіи наказанія. Подобныя преступленія противъ императорской чести въ ту пору карались самымъ жестокимъ, беспощаднымъ образомъ. Всѣмъ казались совершенно правдоподобными и вѣроятными слухи, уже летавшіе въ городѣ, что жители Антиохіи будутъ поголовно изгнаны, а многіе казнены, что городъ подвергнется разрушенію и даже самое мѣсто его будетъ распахано. Всѣ темные и скрытые вожди и руководители мятежа, какъ всегда въ подобныхъ случаяхъ бываетъ, скрылись, и жители безо-

мощно предавались отчаянію. Мрачное безмолвіе овладѣло городомъ. Всѣ общественныя и увеселительныя мѣста, какъ театры, циркъ, бани (имѣвшія тогда значеніе теперешнихъ клубовъ), были закрыты, и только церковь Христова отверзла свои объятія падшему духомъ народу. Послѣдній кинулся въ храмы, вымаливая себѣ у Всевышняго прощеніе и спасеніе въ постигшемъ городѣ несчастіи. А между тѣмъ уже начался судъ, разслѣдованіе, жители уже стали подвергаться изгнанію, пыткамъ и казнямъ.

И вотъ тогда-то яркимъ свѣтомъ заблестала гениальная мощь Златоустовскаго краснорѣчія. Въ этомъ царствѣ паники раздался мужественный и ободряющій голосъ великаго проповѣдника. Златоустъ воспользовался этими страшными днями для своихъ пастырскихъ цѣлей и въ то же время оказалъ безцѣнные услуги родному городу и всѣмъ его жителямъ. Златоустъ произнесъ цѣлый рядъ бесѣдъ къ народу, по поводу переживаемыхъ событій. Яркими чертами и съ потрясающей силой слова, обрисовалъ онъ мрачную картину несчастнаго города, когда жители бросали свое достояніе и искали спасенія въ бѣгствѣ, когда каждый боялся за всякій слѣдующій свой часъ, когда ужасъ порождалъ самыя мрачныя предчувствія, создавалъ самыя нелѣпыя слухи и вѣсти. „Что сказать и о чемъ теперь можно говорить?“ такъ началъ Златоустъ: теперь время слезъ, а не рѣчей, рыданій, а не словъ, молитвы, а не разглагольствій. Содѣянное такъ ужасно, рана такъ мучительна и неизлечима, что только высшая небесная сила въ состояніи помочь намъ. Мой голосъ прерывается отъ плача, рыданія препятствуютъ моему слову. Я и не пытался бы говорить, но кто же разгонитъ мракъ печали нашей и что освѣтитъ помутившіяся мысли наши?! Приникнемъ слухомъ и сердцами нашими къ ученію Господню. Мы прежде всегда приходили сюда съ радостью; возложимъ же и теперь печаль нашу на Господа. Не отвергнемся отъ Него въ дни скорби нашей, и Онъ не отвергнетъ отъ себя насъ горестныхъ,—Онъ приметъ насъ подъ свой покровъ, Онъ возвратитъ намъ покой, Онъ плачь нашъ премѣнитъ въ радость!.... Не будемъ же

унывать, не будемъ плакать и страшиться: Тотъ, Кто кровь свою пролилъ за насъ, не откажетъ намъ и теперь въ спасеніи!“ Слова любви состраждающей и надежды свѣтлой встрѣтили горячій откликъ въ подавленныхъ уныніемъ и отчаяніемъ сердцахъ. Ужасъ и безнадежность смѣнились болѣе тихой и сознательной печалью и сокрушеніемъ. Златоустъ всецѣло овладѣлъ душами смятеннаго народа; онъ собралъ растерянные мысли своихъ пасомыхъ, умиротворилъ и образумилъ народъ. Онъ извлекалъ искреннѣйшія слезы раскаянія въ содѣянномъ преступленіи и во всѣхъ вообще грѣхахъ и порокахъ; а съ другой стороны, онъ съумѣлъ ободрить народъ надеждой на защиту небесную и на милость царскую. Златоустъ воодушевилъ народъ, поднялъ въ немъ, воспользовавшись такимъ случаемъ, самое благостное, христіанское настроеніе. Кстати наступилъ великій постъ. Антиохійцы цѣлыя недѣли только и жили отрадой церковной, только и ждали и жаждали услышать энергичную, могучую и ободряющую рѣчь Златоуста, только въ немъ видѣли своего великаго отца, утѣшителя и друга. А между тѣмъ престарѣлый епископъ антиохійскій Флавіанъ отправился съ трогательною рѣчью, составленною Златоустомъ же, въ Константинополь, къ императору Θεодосію, вымаливать прощеніе преступнымъ антиохійцамъ.

Очень большая, эта рѣчь къ императору есть прекраснѣйшій образецъ мощи, силы и убѣдительности человеческого слова. Трудно даже выбрать, такъ сказать, на показъ, какія либо мѣста изъ нея, вся она—прелесть, совершенство. Вспомнивши многія благодѣянія, оказанныя Θεодосіемъ антиохійцамъ, епископъ Флавіанъ, словами Златоуста, между прочимъ говоритъ царю: „мы прогнѣвали тебя, государя милостиваго, отца нѣжнаго; но мы и страдаемъ ужасно! На солнце смотрѣтъ намъ стыдно, слезы позора жгутъ и мрачатъ наши очи.... Но есть, государь, врачество и для нашихъ ранъ. Нѣкогда Богъ, сотворивши человѣка, рай даровалъ ему; но, завистью діавола, человѣкъ погубилъ свой рай и оскорбилъ своего Создателя. А Богъ, въ милости безмѣрной, про-

стиль челоѡѡка и вмѣсто рая земного отверзъ намъ царство небесное. Поступи, христоролюбивый государь, и ты такъ же! Не казни насъ и города нашего, и тѣмъ не исполняй желанія демоновъ, которые подвигли насъ на преступленіе, а покрой грѣхъ нашъ твоей любовію, уподобляясь милостивому Богу!... Не мы только одни просимъ за себя, все христіанство за насъ просить тебя; ибо вселенная вся ждетъ твоего рѣшенія. Услыша твой судъ милостивый, и еллины, и іудеи, и варвары воскликнуть: какая чудная сила въ вѣрѣ христіанской! Какъ великъ Богъ христіанъ, преодолевъающій естество челоѡѡческое и оскорбленнаго челоѡѡка дѣлающій беззлобнымъ ангеломъ!... Казнить и наказывать легко и всѣмъ свойственно, но щадить и миловать обидчиковъ — это даръ избранныхъ Божіихъ.... Я пришелъ къ тебѣ, государь, не отъ антиохійцевъ только: самъ Господь меня, своего слугу, посылаетъ къ тебѣ, чтобы напомнить благородному сердцу твоему святое обѣтованіе: *еще отпускаете челоѡѡкомъ согрѣшенія ихъ, отпуститъ и вамъ Отецъ вашъ небесный*. Вспомни же нынѣ, государь, твой послѣдній день и омой симъ добрымъ дѣломъ твои челоѡѡческія согрѣшенія! Не со златомъ и дарами припадаю я къ тебѣ, я пришелъ къ величеству твоему съ закономъ Господнимъ и умоляю тебя: подражай Господу Твоему, Который и оскорбляемый нами безмѣрно благъ и милостивъ къ намъ! Не постыди же насъ въ надеждѣ нашей, не отвергни мольбы нашей!“....

И мольбы увѣнчались успѣхомъ. Глубоко растроганный, добрый и мудрый императоръ Θεодосій, выслушавъ рѣчь, только отвѣтилъ: „если самъ Господь нашъ былъ распятъ облагодѣтельствованными Имъ рабами Своими, и распинаемый, молился за своихъ распинателей, то какъ я, челоѡѡкъ, могу не простить подобнымъ мнѣ челоѡѡкамъ?“ Онъ даровалъ Антиохіи полное прощеніе и даже поторопилъ Флавіана скорѣе вернуться въ городъ свой и успокоить мучимыхъ опасеніями жителей его. Флавіанъ возвратился какъ разъ къ пасхѣ и принесъ антиохійцамъ сугубо свѣтлую, радостную вѣсть о прощеніи. Такимъ образомъ, увѣренія и ободренія Златоуста исполнились

и, благодаря главнымъ образомъ его краснорѣчивому слову-моленію предъ императоромъ, страшная гроза миновала. Это было величайшимъ торжествомъ Златоуста. Даже язычники, въ общемъ страхѣ ходившіе слушать Златоуста и теперь убѣдившіеся какъ бы въ чудодѣйственной его силѣ духовной, массами принимали отъ него святое крещеніе и дѣлались христіанами.

Болѣе одиннадцати лѣтъ священствовалъ Златоустъ въ Антиохіи. Въ несчетной массѣ словъ, здѣсь съ церковнаго амвона имъ произнесенныхъ, онъ изъяснилъ многія книги св. писанія, обличалъ и ниспровергалъ возникавшія тогда ереси и расколы церковные, больше же всего исправлялъ поведеніе, поднималъ нравственность антиохійскихъ христіанъ. Особенно въ этомъ отношеніи замѣчательны, сильны и трогательны его многочисленныя проповѣди напр. противъ религіозно-нравственнаго легкомыслія, маловѣрія и суевѣрій, противъ роскоши и модъ, противъ зрѣлищъ, театровъ, цирковъ, въ защиту рабовъ, бѣдныхъ и больныхъ отъ жестокосердаго къ нимъ отношенія, и т. д. Въ Антиохіи Златоустъ провелъ цвѣтушіе, лучшіе годы своей жизни. И не смотря на неусыпные труды, постоянное напряженіе, при строго аскетической жизни, это были самые счастливые его годы. Онъ испытывалъ высокое чувство нравственнаго удовлетворенія, видя и зная, что труды и усилія его не пропадаютъ даромъ, что паства его любила, слушала и по крайней мѣрѣ хотѣла его слушаться. Въ самомъ дѣлѣ, установилось живое взаимообщеніе и, можно сказать, идеальныя отношенія этого идеальнаго пастыря къ его пасомымъ. Златоустъ буквально покорилъ сердце народа, и это сердце незримиыми, но могучими узами нравственными было привязано, влеклось и тяготѣло къ обаятельной личности Златоуста. Тѣснѣйшая душевная связь и искренняя сердечная любовь народная къ Златоусту представляла величественное и трогательное явленіе. Народъ буквально тосковалъ по Златоустѣ, покоя и радости лишался, когда, по нездоровью или вслѣдствіе отлучки Златоуста, долго не видѣлъ и не слышалъ его. Появленіе же Златоуста на

каедрѣ, послѣ хотя бы краткой разлуки, вызывало бурное движеніе въ народѣ: неударжимыя восклицанія, клики радости и восторга, какъ общій вздохъ изъ груди народной, оглашали своды храма.

Такая любовь народа не могла не отзываться въ благороднѣйшемъ и любвеобильномъ сердцѣ великаго учителя. И онъ, не только какъ пастырь, страдалъ, болѣлъ, мучился недугами и горестями своихъ пасомыхъ, но просто, какъ человѣкъ, полный состраданія, любви и благорасположенія къ своимъ слушателямъ, способенъ былъ о нихъ скучать, тосковать, плакать. „Всего на одинъ день я покидалъ васъ, говоритъ напр. Златоустъ по возвращеніи изъ какой-то маленькой поѣздки: а ужъ мнѣ казалось, что словно годъ цѣлый не вижу васъ,—такъ мнѣ было печально и скучно вдали отъ васъ“. „Всего больше мучила меня, говоритъ Златоустъ въ другой разъ, оправившись отъ болѣзни, разлука съ вами, мои возлюбленные! Вѣдь мнѣ здоровья моего дороже любовь ваша“. Однажды Златоустъ занемогъ отъ переутомленія и рѣшился на нѣсколько дней уѣхать изъ Антиохіи, отдохнуть въ одномъ горномъ монастырѣ; но пасомые засыпали его письмами, въ которыхъ умоляли не покидать ихъ на долго, скорѣе вернуться къ нимъ. И Златоустъ вернулся. „Итакъ, вы помните меня? началъ онъ появившись на каедрѣ: ни на мгновеніе и я не могъ позабыть васъ. Я вспоминалъ ревность вашу къ бесѣдамъ моимъ, любовь вашу къ проповѣди, благоволеніе ваше къ проповѣдающему, я вообще созерцалъ все добро, васъ отличающее, и это облегчало тоску моей разлуки съ вами. Сидя и стоя, въ покоѣ и въ движеніи, дома и внѣ его, вездѣ и всегда преслѣдовали меня эти мысли о васъ. Даже во снѣ, ночью, какъ и въ теченіе дня, я питался сладостью воспоминаній о васъ. Я не могъ противостоятъ просьбамъ вашимъ; я предпочелъ лучше не выздоровѣвши возвратиться къ вамъ, нежели, ожидая выздоровленія, томиться тоскою по любви вашей. И вотъ я всталъ и пришелъ къ вамъ“. Какою также неподдѣльною искренностью, какой могучею силой любви христіанской дышетъ, напримѣръ, слѣдующее обращеніе Златоуста къ пасомымъ: „я ношу васъ въ сердцѣ

своемъ, вы занимаете всѣ помыслы мои. Много васъ, великъ народъ, но велика и любовь моя, и никому не будетъ тѣсно въ душѣ моей. У меня нѣтъ другой жизни, кромѣ васъ, нѣтъ и иныхъ заботъ, кромѣ заботы о нашемъ спасеніи“!

И народъ, повторяю, платилъ пламенной любовью своему великому и любвеобильному пастырю. Народъ смиренно и покорно выслушивалъ отъ него грозныя прещенія, жестокія слова укоровъ и обличеній. А въдь прещеній-то и обличеній гораздо больше раздавалось съ кафедръ. Легкомысліе, непостоянство въ добрѣ, порочность антиохійцевъ, такъ часто вызывали съ устъ Златоуста громы праведнаго его негодованія, гнѣва. „Я не желаю вашихъ рукоплесканій, я не хочу этого шума! энергично взываетъ, напр., Златоустъ: я требую, чтобы въ безмолвіи вы слушали меня и къ жизни примѣняли мои наставленія,—вотъ какой похвалы мнѣ нужно! Вы не въ театрѣ и я не актеръ: здѣсь школа духовная“, и т. д. „Что же это такое? взываетъ, напр., Златоустъ въ другой разъ: церковь дѣлаютъ театромъ! Сюда приходятъ женщины съ неприличіемъ и безстыдствомъ разодѣтыя; а за ними идутъ сюда же безстыдники. Кажется, для соблазна женщины мѣста не находятъ болѣе удобнаго, какъ церковь! Здѣсь же продаютъ и покупаютъ—удобнѣе, чѣмъ на площади; здѣсь же сплетничаютъ, новости разносятъ! Терпимо ли это? Возможно ли сносить это?! Я каждодневно здѣсь утомляюсь, терзаюсь изъ за того, чтобы вамъ пользу принести, а вы съ большимъ вредомъ уходите отсюда“. И т. д. Такія и имъ подобныя грозныя, суровыя рѣчи, поистинѣ власть имущаго отца духовнаго, постоянно раздавались изъ устъ Златоуста. И находились люди, неисправимо легкомысленные, безнадежно пустые и непробудно безсовѣстные, которые злobiliсь на Златоуста за эти его обличенія, носили его и злословили; но такихъ было немного, въ громаднѣйшемъ большинствѣ слушатели неизмѣнно любили Златоуста, такъ какъ и въ рѣзкихъ, суровыхъ словахъ его видѣли искренность и теплоту души, сердцемъ чуяли и улавливали господствующій тонъ любви во всѣхъ и всякихъ рѣчахъ Златоуста.

## ВНУТРЕННЯЯ ОРГАНИЗАЦІЯ

ОБЩИНЪ ЮЖНО-РУССКИХЪ НЕОБАПТИСТОВЪ (ШТУНДИСТОВЪ—ТО ЖЕ)<sup>1)</sup>.

---

*Община* необаптистовъ составляетъ любимую тему для свѣтскихъ изслѣдователей этой секты. Въ то время, какъ писатели духовные (о. А. Рождественскій, г. Оболенскій, г. Троицкій и др.) въ своихъ изслѣдованіяхъ секты необаптистовъ останавливаются главнымъ образомъ на религіозно-нравственной сторонѣ жизни этихъ сектантовъ, свѣтскіе писатели (г. г. Пругавинъ, Харламовъ, Абрамовъ, Емельяновъ и др.) съ большимъ интересомъ изслѣдуютъ общественно-экономическую сторону жизни секты—ея *общинное устройство*. Нѣкоторые изъ свѣтскихъ писателей настолько увлекались этой стороной жизни сектантовъ, что склонны были видѣть въ *общинномъ устройствѣ* ихъ главную причину быстрого и широкаго распространенія и самой секты. Разсужденія по сему предмету этихъ изслѣдователей секты необаптистовъ сводятся къ слѣдующимъ положеніямъ: православная крестьянская община въ началѣ 60-хъ г.г., вслѣдствіе разныхъ ненормальныхъ явленій крестьянской жизни, стала быстро распадаться; секта штундистовъ возникла, какъ протестъ противъ этого печальнаго явленія въ крестьянской жизни;

---

<sup>1)</sup> Секту *необаптистовъ* мы считаемъ тождественною съ сектою *штундистовъ*. Доказательству этого тождества нами посвящено особое изслѣдованіе: „Южно-русскій необаптизмъ извѣстный подъ именемъ штунды“. Авторъ.



лучшіе представители народа не хотѣли примириться съ такимъ положеніемъ вещей и отдѣлились отъ міра-громады съ тѣмъ, чтобы самостоятельно устроить свою жизнь на евангельскихъ началахъ (Я. Абрамовъ). Эти соображенія, по нашему мнѣнію, далеки отъ истины. Въ началѣ своей исторіи (конецъ 50-хъ и начало 60-хъ г.г.) штундисты не только не представляли изъ себя строго организованныхъ общинъ, какія мы видимъ у нихъ впослѣдствіи, но и не дѣлали замѣтныхъ попытокъ въ этомъ отношеніи, да и не могли дѣлать, такъ какъ число ихъ въ это время было очень ограничено и жили они разбросанно, по 2—3 семьи въ селѣ, и при томъ въ очень немногихъ селахъ <sup>1)</sup>. Конечно, при такихъ условіяхъ у сектантовъ не могло быть и рѣчи о правильной организациіи религіозно-экономическихъ общинъ. При томъ сектанты въ началѣ ихъ исторіи были преслѣдуемы закономъ и гонимы обществомъ односельчанъ. Они съ трудомъ, подъ большимъ опасеніемъ подвергнуться преслѣдованіямъ со стороны сельской полиціи или своихъ же односельчанъ, могли тайно собираться на общую молитву, и вообще вынуждены были обстоятельствами того времени скрывать свое вѣроученіе отъ непосвященныхъ въ ихъ секту лицъ. Очевидно, при такихъ условіяхъ не объ устройствѣ общинъ приходилось заботиться, тѣмъ болѣе, что и не изъ кого было организовать ихъ, а принять мѣры къ сохраненію своей *новой вѣры*, у которой такъ много было враговъ. Самое большее, что можно было сдѣлать въ положеніи штундистовъ въ то время—это оказывать, по мѣрѣ возможности, матеріальную помощь другъ другу. И, дѣйствительно, въ началѣ исторіи секты мы видимъ, что послѣдователи ея въ широкихъ размѣрахъ развиваютъ *взаимопомощь*. Они помогаютъ другъ-другу пахать поле, засѣвать его, собирать хлѣбъ, въ разныхъ мелкихъ хозяйственныхъ трудахъ, въ случаяхъ

---

<sup>1)</sup> Мѣста первоначальнаго распространенія штунды общеизвѣстны и ихъ сравнительно не много: Яснополь, Рорбахъ, Основа, Любомірка, (Херсонск. губ.), г. Тараща, Деміевка (Кіевской губ.), Хортица, Эйшлаге (Кичкасъ) (Екатеринославской губ.), Астраханка, Ново-Васильевка (Таврической губ.). Авторъ.

пожара, болѣзни кого либо изъ *братъевъ* и проч. Въ этомъ отношеніи, дѣйствительно, можно указать много фактовъ изъ жизни сектантовъ, трогательныхъ по проявленіямъ въ нихъ чувствъ христіанской любви. Такъ, напр. умираетъ *братъ* Ф., послѣ него остается жена съ малолѣтними дѣтьми, кормить ихъ не чѣмъ. *Братья* тотчасъ же приходятъ на помощь вдовѣ: собираютъ у своихъ единовѣрцевъ хлѣбъ, пашутъ ей поле, засѣваютъ своимъ хлѣбомъ, сами же потомъ собираютъ созрѣвшій хлѣбъ и эту помощь продолжаютъ оказывать до тѣхъ поръ, пока у вдовы не подростаетъ сынъ—работникъ и вообще пока она такъ или иначе не станетъ на свои ноги, т. е. не получить возможности безъ посторонней помощи вести свое хозяйство. У *брата* И. въ самый разгаръ полевыхъ работъ падаютъ волы—опора земледѣльца. *Братья* немедленно приходятъ ему на помощь: въ *складчину* покупаютъ ему новыхъ воловъ и помогаютъ собрать урожай <sup>1)</sup>. Подобныхъ примѣровъ взаимопомощи изъ жизни штундистовъ можно привести много; но строить на нихъ заключеніе о высокой христіанской нравственности сектантовъ только потому, что они сектанты, какъ это дѣлаютъ свѣтскіе изслѣдователи штунды, не справедливо. Случаи взаимопомощи, подобные приведеннымъ нами, встрѣчаются весьма часто въ средѣ православнаго сельскаго населенія, и ихъ можно объяснять сколько доброй христіанской нравственностью нашихъ крестьянъ, столько же и условіями крестьянскаго общжитія, и если о нихъ громко не заявляютъ въ печати, то только, потому, что они составляютъ обычное явленіе въ жизни православной крестьянской общины. Несомнѣнно, что и *взаимопомощь* сектантовъ воспиталась при обстановкѣ, такъ сказать, *православной*, въ средѣ православнаго крестьянскаго населенія, откуда перенесена ими въ новую обстановку сектантской жизни. Посему, въ сектантской взаимопомощи штундистовъ, о которой съ такимъ восторгомъ отзываются свѣтскіе писатели, по на-

---

<sup>1)</sup> Приведенные примѣры взяты нами изъ жизни штундистовъ д. Юрашевой Тираспольскаго у. Авторъ.

шему мнѣнію, *больше чувствъ добраго сердца православнаго русскаго народа, чѣмъ добродѣтелей сектантскаго духа.*

Вся сила сектантскаго духа штундистовъ въ началѣ ихъ исторіи ушла не на устройство общественно-экономической ихъ жизни, а въ область религіозно-нравственную,—въ ту перестройку религіозно-нравственныхъ воззрѣній, которая неизбѣжно должна была начаться послѣ того, какъ прежнія религіозно-нравственныя воззрѣнія, подѣ влияніемъ *новаго ученія*, пали и на мѣстѣ ихъ въ тайникахъ духа создавались новыя. Этотъ періодъ въ исторіи штунды, который можно назвать *мистическимъ*, падаетъ на 60—70 г.г. прошлаго столѣтія и характеризуется высокимъ подъемомъ религіознаго чувства у сектантовъ, доходившемъ у отдѣльныхъ личностей до экстаическихъ состояній. Естественно, что при такомъ высокомъ напряженіи религіознаго чувства, въ духѣ сектантовъ мало оставалось мѣста для заботъ объ организаціи общинъ. Нужно было сперва устроить *внутреннюю* чело-вѣка, а затѣмъ уже приводить въ порядокъ и общественно-экономическую жизнь. Такою именно послѣдовательностью мы встрѣчаемъ въ жизни южно-русскихъ необаптистовъ: въ началѣ (въ концѣ 60-хъ и началѣ 70-хъ гг.) идетъ безпощадная критика всего уклада жизни съ точки зрѣнія Евангелія, какъ его понимаютъ сектанты. Критикѣ подвергается *своя* личная жизнь, жизнь православныхъ односельчанъ, духовенства, своихъ же *братьевъ* и проч.,—и все, что, по мнѣнію сектантовъ, не оправдывалось Евангелиемъ, не имѣло въ немъ основанія, отвергалось, какъ грѣховное, какъ не-христіанское. Явленія общественно-экономической жизни, правда, также были захвачены этой критикой, насколько они соприкасались съ областью религіозно-нравственной; но не на нихъ сосредоточивалась главнымъ образомъ дѣятельность сектантскаго духа. Для дѣятельности въ области внѣшняго благоустройства, какимъ является организація общинъ, требовалось уравновѣшенное спокойное состояніе духа, каковое у нашихъ сектантовъ наступило въ концѣ 70-хъ и началѣ 80-хъ годовъ прошлаго столѣтія, когда вѣроученіе ихъ со стороны догматовъ

и нравственныхъ правилъ получило законченную опредѣленную форму и имъ оставалось только мирно проводить начала его въ жизнь, когда мысль сектантовъ, разрѣшивъ въ извѣстномъ смыслѣ вопросы вѣры, спокойно могла отдаться другой работѣ—устройству внѣшней жизни. Это тѣмъ удобнѣе было сдѣлать теперь, такъ какъ и отношенія къ сектантамъ духовной и свѣтской властей приняли опредѣленное направленіе и секта штундистовъ получила опредѣленную регламентацію со стороны гражданскаго закона (Законъ 3-го мая 1883-го г.). Прежнее безправное положеніе штундистовъ, когда каждый крестьянинъ могъ по своему вразумлять „нечестивую штунду“ съ изданіемъ Закона 3-го мая 1883-го года прекратилось и сектанты получили увѣренность, что если они сами не станутъ нарушать требованій закона, могутъ жить спокойно, безъ опасенія подвергнуться внѣшнему насилію.

Южно-русскіе необаптисты внутреннюю организацію своихъ общинъ получили оттуда-же, откуда они получили и свое вѣроученіе, т. е. отъ нѣмцевъ необаптистовъ, послѣдователей І. Г. Онкена. Какъ ни обидно для русскаго самолюбія, но справедливость требуетъ признать, что въ дѣлѣ устройства своихъ общинъ русскіе штундисты ничего самобытнаго не произвели и дѣйствовали подъ руководствомъ и по указаніямъ своихъ нѣмецкихъ учителей, являясь такими же послушными учениками ихъ и въ этомъ отношеніи, какими они заявили себя въ дѣлѣ вѣры.

На всемъ протяженіи исторіи нашей южно-русской штунды мы видимъ дѣйствующими нѣмцевъ, послѣдователей секты необаптистовъ: въ началѣ ея они выступаютъ въ роли проповѣдниковъ *новаго ученія*, совращаютъ въ свою секту первыхъ русскихъ послѣдователей ея, снабжаютъ ихъ евангеліями синодальнаго изданія и разными брошюрами сектантскаго содержанія, руководятъ ихъ религіозными собраніями, разрѣшаютъ ихъ религіозные споры и проч. Затѣмъ, въ концѣ 70-хъ годовъ, когда штунда распространяется по всему югу Россіи и число послѣдователей ея значительно увеличилось, мы видимъ

тѣхъ же нѣмцевъ - необаптистовъ въ роли устроителей конференцій для рѣшенія вопросовъ, касавшихся общихъ интересовъ секты, на которыя приглашались и русскіе послѣдователи ея; они являются руководителями совѣщаній на конференціяхъ, дѣлаютъ постановленія одинаково обязательныя для всѣхъ послѣдователей секты, — нѣмцевъ и русскихъ безразлично, они же издаютъ правила общиннаго устройства, руководятъ самой организаціей общинъ, являются судьями въ спорныхъ вопросахъ, возникающихъ въ общинахъ русскихъ сектантовъ и т. п. Вообще, справедливость требуетъ замѣтить, что русскіе штундисты, какъ теоретическое обоснованіе своего общиннаго устройства въ видѣ правилъ общинной жизни получили отъ нѣмцевъ-необаптистовъ, такъ равно и въ практическомъ примѣненіи этихъ правилъ всегда пользовались ихъ же руководствомъ и указаніями. Попытки свѣтскихъ историковъ южно-русской штунды доказать, что община штундистовъ есть самобытное произведеніе ихъ сектантскаго духа, которое говоритъ о высокой организаторской способности этихъ сектантовъ, не имѣютъ подъ собою фактической почвы. Дальнѣйшее описаніе общиннаго устройства необаптистовъ, мы надѣемся, съ очевидностью докажетъ это.

Въ основу внутренней организаціи своихъ общинъ необаптисты полагаютъ ученіе Евангелія въ томъ его пониманіи, какое придаютъ ему они сами. Началами евангельскаго ученія, по теоріи общиннаго устройства необаптистовъ, должна быть проникнута жизнь какъ каждаго въ отдѣльности члена общины, такъ и всѣхъ въ совокупности членовъ ея, и притомъ не въ одномъ какомъ либо отношеніи, но во всѣхъ сферахъ человѣческой дѣятельности: религіозно-нравственной, общественной, экономической и проч. Каждый членъ общины необаптистовъ долженъ являть собой живой примѣръ христіанскихъ добродѣтелей; въ этомъ заключается цѣль самоусовершенствованія, къ которому долженъ стремиться каждый членъ общины. Цѣль эта достигается, по мнѣнію руководителей необаптистовъ, 1) *путемъ борьбы съ нравственными поро-*

ками, чрезъ что достигается возстановленіе въ чловѣкъ нравственныхъ силъ въ ихъ христіанской чистотѣ и святости и 2) чрезъ исполненіе заповѣди о любви къ ближнему, понимаемой въ смыслъ самое широкаго служенія ближнему, которое, однако, должно имѣть въ виду одну цѣль—спасеніе чловѣка чрезъ обращеніе Ею ко Христу. Одинъ изъ необаптистскихъ проповѣдниковъ о христіанскомъ назначеніи каждаго члена общины говоритъ слѣдующее: „назначеніе наше творить волю Божію, которая въ насъ и внѣ насъ; въ насъ она заключается въ возстановленіи нравственныхъ силъ и освященіи; внѣ насъ она заключается въ глубокомъ и обширномъ значеніи заповѣди любить ближняго. Въ отношеніи перваго потребны подвиги противъ похотей плоти и бдѣніе надъ самимъ собою. Въ исполненіи же втораго—нужны попеченіе и ревность объ обращеніи народа къ вѣрѣ во Христа... Для этого нужны средства и общесъ святое усердіе соединенныхъ силъ (Еф. 4, 14. 16). Кто отказывается отъ этого, тотъ недостойнъ высокаго званія христіанина“<sup>1)</sup>. Но какъ личное нравственное самоусовершенствованіе, такъ и служеніе ближнему должны достигаться каждымъ членомъ общины *не отдѣльно* отъ другихъ членовъ ея, но въ соединеніи съ ними, въ живомъ общеніи всѣхъ членовъ ея. Каждый, въ отдѣльности взятый, членъ общины настолько является *живымъ, дѣятельнымъ* членомъ ея, насколько онъ участвуетъ въ жизни общины въ ея цѣломъ, содѣйствуя осуществленію ея задачъ. Въ 10-мъ членѣ вѣроученія необаптистовъ объ этомъ говорится такъ: „обязанность каждаго вѣрующаго, обратившагося къ Господу, есть та, чтобы ему не оставаться одному, *но соединиться съ другими учениками Господними*, какъ съ членами одного тѣла, какъ съ живыми камнями одного дома Божія, для взаимнаго назиданія, утѣшенія и вспомошествованія на пути къ спасенію, чтобы пребывать въ ученіи апостоловъ, въ общеніи, въ прелом-

---

<sup>1)</sup> Проектъ реорганизаціи баптистской секты въ Закавказьѣ, составленный баптистскимъ проповѣдникомъ, В. В. Ивановымъ. Примѣч. автора.

лені хлѣба и въ молитвѣ“<sup>1)</sup>. Такое соединеніе вѣрующихъ, гдѣ каждый проникнуть заботою о спасеніи другого и всѣ одушевлены вѣрою въ І. Христа, и составляетъ, по мнѣнію необаптистовъ, *истинную церковь Христову*. Задача ея на землѣ насколько велика, настолько же трудно осуществима. Она состоитъ въ томъ, чтобы царство міра сего содѣлалось царствомъ Господа и Христа Его (Откр. 11, 15), чтобы всѣ народы просвѣтились свѣтомъ Божіимъ, увѣровали во Христа, чтобы уничтожилось всякое заблужденіе, суевѣріе и неправда, чтобы правительство, начальники и судьи были исполнены мудрости и страха Божія, чтобы всюду благоустроились общины *вѣрующихъ* (т. е. необаптистовъ), чтобы вездѣ были сооружены богоугодныя заведенія, собирались средства къ поддержанію страждущихъ, бѣдныхъ, сиротъ, вдовъ,—къ просвѣщенію и образованію юношей и для распространенія царства Божія на землѣ во всѣхъ странахъ и племенахъ,—чтобы страна наша была преисполнена всякимъ миромъ и тишиною и всякою безопасностью и чтобы имя Божіе славилось всѣми и вездѣ<sup>2)</sup>.

Община необаптистовъ не знаетъ видимаго верховнаго главы надъ собою: только одинъ І. Христосъ есть верховный Глава ея. Для руководства общиною въ дѣлахъ, касающихся вѣры и благочестія, избираются особыя лица, именуемая *пресвитерами* (старцами), *проповѣдниками* (учителями) и *діаконами* (служителями). Лица избранныя въ означенныя должности возводятся въ свое званіе чрезъ особый обрядъ посвященія, который состоитъ въ томъ, что „пресвитеры“ нѣсколькихъ общинъ, собравшись въ одно мѣсто, возлагаютъ на избраннаго руки, съ произнесеніемъ установленной на сей случай молитвы, послѣ чего онъ считается лицомъ *особо отдѣленнымъ* для служенія дѣлу Божію. Впрочемъ *пресвитеры*, *проповѣдники* и *діаконы* необаптистовъ не должны быть разсматриваемы, какъ іерархическія степени, соединяющіяся съ благодатію хиротоніи: это только

<sup>1)</sup> Баптистическій Катехизисъ. Ч. X.

<sup>2)</sup> См. названный „Проектъ реорганизациі“... Авторъ.

наименованія должностей, которыя болѣе говорятъ объ обязанностяхъ, чѣмъ о правахъ лицъ, ими облеченныхъ. Въ частности *пресвитеръ* предсѣдательствуетъ въ собраніяхъ общины и руководить ими, приводитъ въ исполненіе постановленія общины, наблюдаетъ за теченіемъ духовной жизни членовъ ея, обличаетъ уклонившихся отъ правилъ общины членовъ ея, а также членовъ ея, предавшихъ порокамъ пьянства, расточительности, праздности, скупости и т. п. Пресвитеръ совершаетъ общественное богослуженіе, крещеніе, преломленіе хлѣба, бракосочетаніе и погребеніе мертвыхъ, наблюдаетъ за правильностью дѣйствій проповѣдниковъ и діаконовъ, состоящихъ въ его вѣдѣніи, разсматриваетъ принесенныя ему на нихъ жалобы и дѣлаетъ по нимъ распоряженія, которыя принимаются общиною, если они не противны Слову Божію. „Пресвитеръ“ можетъ быть отлученъ отъ общины не иначе, какъ только по суду пресвитеровъ нѣсколькихъ общинъ. Жалобы на пресвитера должны быть принимаемы съ соблюденіемъ заповѣди ап. Павла (1 Тим. 5, 19). *Проповѣдникъ* обязанъ проповѣдывать во время богослужебныхъ собраній. Со стороны *чистоты* вѣроученія проповѣдникъ находится подъ контролемъ всей общины, и если бы послѣдняя замѣтила, что проповѣдникъ въ своихъ проповѣдяхъ уклоняется отъ вѣроученія секты, то убѣждаетъ его оставить заблужденія, въ случаѣ же упорства исключаетъ его изъ общины. Проповѣдывать въ богослужебныхъ собраніяхъ необаптистовъ имѣетъ право каждый *братъ*; но проповѣдь въ такомъ случаѣ должна носить характеръ *общеназидательный*, но ни въ какомъ случаѣ не *обличительный*: право обличать принадлежитъ только пресвитерамъ и проповѣдникамъ, и если бы какой либо *братъ* дерзнулъ присвоить себѣ это право, то онъ немедленно былъ бы исключенъ изъ общины. *Діаконы* обязаны помогать пресвитерамъ и проповѣдникамъ при исполненіи ими ихъ обязанностей и имѣть попеченіе о томъ, что касается матеріальной стороны богослужебныхъ собраній. Они должны обладать нравственными качествами, указанными въ Св. Писаніи (Дѣян. 6, 3 и 1 Тим. 3, 8—12). Относительно по-



веденія названнаго должностнаго лица подлежатъ суду общины, какъ и всякій другой членъ ея. Что касается вопроса о содержаніи названныхъ должностныхъ лицъ, то въ различныхъ общинахъ онъ рѣшается различно: въ однѣхъ—они получаютъ опредѣленное жалованье, въ другихъ довольствуются добротными приношеніями, наконецъ, есть и такія общины, въ которыхъ названнаго должностнаго лица не пользуются никакимъ содержаніемъ. Вообще вопросъ о матеріальномъ обезпеченіи должностныхъ лицъ у необаптистовъ предоставляется свободному рѣшенію каждой общины<sup>1)</sup>. Какъ, повидимому, ни мало имѣетъ значенія въ общинѣ необаптистовъ *пресвитеръ*, однако въ его отсутствіи община не можетъ принимать никакихъ новыхъ рѣшеній. Въ засѣданіи Тифлисской общины 17 августа 1880 г., которое происходило подъ предсѣдательствомъ Августа Либиха—изъ Одессы, нарочито приглашеннаго для правильной и полной организаціи общины въ Тифлисъ, было постановлено: „община не должна рѣшать никакихъ важныхъ дѣлъ въ отсутствіе пресвитера, а лишь въ его присутствіи. Въ случаѣ же крайней необходимости имѣть засѣданіе, община на это время должна *единогласно* избрать преосѣдательствующаго“<sup>2)</sup>.

Нѣкоторыя общины, отличающіяся относительной зажиточностью своихъ членовъ, какъ напр. общины Тифлисская, Астраханская (Таврической губ.) и др., которыя располагаютъ свободнымъ общественнымъ капиталомъ, имѣютъ, кромѣ указанныхъ должностныхъ лицъ, своего *миссіонера*. Обязанности миссіонера заключаются въ распространеніи вѣроученія секты тамъ, гдѣ по обстоятельствамъ мѣста и времени это возможно, и въ увѣщаніи сомнѣвающихся въ вѣроученіи секты. Миссіонеръ избирается общиною на опредѣленное время съ опредѣленнымъ содержаніемъ отъ общины за время его миссіонерской дѣятельности. Миссіонеръ В. Павловъ получалъ отъ Тифлисской общины жалованья 450 р. въ годъ, но нахо-

1) См. „*Баптистическій Катихизисъ*“. Ч. X.

2) Протоколы засѣданій Тифлисской общины. Стр. 46.

диль его далеко не достаточнымъ для пропитанія своей семьи. Иногда нѣсколько общинъ имѣютъ одного миссіонера, въ такомъ случаѣ и содержаніе его распредѣляется между этими общинами. Община д. Основы (Херсонской г.) имѣла одного миссіонера съ кавказскими общинами; В. Ивановъ, будучи миссіонеромъ Тифлисской общины, состоялъ въ тоже время миссіонеромъ общинъ Бакинской губерніи. Миссіонеръ обязанъ отдавать отчетъ въ своей дѣятельности той общинѣ, которой онъ былъ посланъ, или конференціи тѣхъ общинъ, отъ которыхъ онъ получалъ содержаніе. Въ общинахъ бóльшихъ по числу членовъ и уже вполне сложившихся существуютъ такъ называемые *церковно-хозяйственные Совѣты*. Задача этихъ Совѣтовъ первоначально заключалась въ томъ, чтобы собирать денежные средства на духовныя нужды общины, напр. на миссію, благотворительную дѣятельность общины, постройку молитвенныхъ домовъ, содержаніе ихъ и проч., которыя (т. е. средства) расходуются по усмотрѣнію Совѣта. Отчетъ въ расходованіи собранныхъ денегъ отдается общинѣ. Но съ теченіемъ времени права церковно-хозяйственныхъ Совѣтовъ значительно расширились: они стали наблюдать за веденіемъ хозяйства отдѣльными членами общины, въ потребныхъ случаяхъ давать совѣты и наставленія по части веденія хозяйства; иногда церковно-хозяйственные Совѣты принимаютъ и принудительныя мѣры, чтобы удержать того или иного члена общины отъ разорительнаго для его хозяйства предпріятія. Тифлисская община по сему предмету 25-го февраля 1890 г. сдѣлала слѣдующее постановленіе: „въ виду того, что нѣкоторые члены общины берутся за такія дѣла, которыя не соотвѣтствуютъ ни ихъ умственному развитію, ни знаніямъ, ни капиталу, вслѣдствіе чего они разоряются и приходятъ въ упадокъ, то церковный Совѣтъ и долженъ такихъ удерживать отъ разоренія,—совѣтомъ, дѣломъ, а иногда и *принудительными мѣрами*“ <sup>1)</sup>. Церковно-хозяйственный Совѣтъ имѣетъ Уставъ,

---

<sup>1)</sup> См. *Протоколы*, стр. 64.

данный общиною, которымъ онъ руководится въ своей дѣятельности. Вотъ, нѣкоторыя правила изъ Устава церковно-хозяйственнаго Совѣта Тифлисской общины: 1) Предсѣдатель Совѣта, его помощникъ и кандидатъ къ нему, а также кассиръ и члены Совѣта избираются общиною; 2) Число членовъ Совѣта избирается общиною, смотря по обстоятельствамъ; 3) Совѣтъ созывается для обсуждения или рѣшенія какого либо дѣла предсѣдателемъ, а за его отсутствіемъ помощникомъ его или кандидатомъ къ нему (т. е. къ помощнику); 4) въ случаѣ неявки нѣкоторыхъ членовъ Совѣтъ считается состоявшимся, если въ засѣданіи были представитель Совѣта или его помощникъ и четыре члена Совѣта. Совѣтъ имѣетъ право приглашать на свои совѣщательныя собранія, безъ права рѣшающаго голоса, и другихъ членовъ общины по своему усмотрѣнію; 5) Совѣтъ всѣ подлежащія ему дѣла рѣшаетъ по большинству голосовъ, въ случаѣ равенства голосовъ преимущество отдается голосу предсѣдателя, 6) Совѣтъ, какъ сказано въ протоколѣ 1879 года, имѣетъ право по своему усмотрѣнію безъ доклада общинѣ распоряжаться всѣми наличными деньгами по *дѣлу Царства Божія* (sic); 7) Совѣтъ производитъ всѣ расходы, касающіяся общины и наблюдаетъ за всѣми хозяйственными дѣлами общины, равно какъ за правильнымъ расходованіемъ общинной кассы и за всѣми взносами и пожертвованіями и 8) на Совѣтъ возлагается обязанность *слѣдить за вѣтми членами общины въ ихъ хозяйственной жизни* 1). Высшей инстанціей, которая вѣдаетъ всѣ общинныя дѣла, какъ относящіяся къ вѣрѣ и нравственности, такъ равно и общественно-экономическія, является *сама же община* во всей совокупности ея членовъ. Полноправными членами общины являются лица, которыя по засвидѣтельствованію своей вѣры въ собраніи членовъ общины, были приняты ею въ свой составъ и крещены установленнымъ порядкомъ. Впрочемъ, тѣ члены общины, которые по суду ея лишаются права участвовать въ общихъ собраніяхъ, хотя

---

1) См. „Протоколы Тифлисской общины“.. Стр. 64.

и остаются членами общины и участвуютъ въ молитвеннымъ собраніяхъ и преломленіи хлѣба, однако, въ рѣшеніяхъ ея участія не принимаютъ. Собранія общины назначаются пресвитеромъ; они въ большинствѣ случаевъ происходятъ по окончаніи богослуженія. Пресвитеръ, обращаясь къ собранію объявляетъ: „*членовъ прошу остаться*“. Послѣ этого постороннія и лишеныя права участвовать въ совѣщаніяхъ, уходятъ и двери закрываются. Кромѣ пресвитера никто не въ правѣ назначать собранія общины и если бы кто либо изъ братьевъ дерзнулъ это сдѣлать, то его распоряженію никто не долженъ повиноваться, и самъ дерзнувшій подвергается строгому выговору, а въ важныхъ случаяхъ и отлученію. Засѣданіе открывается, а также и закрывается, молитвою съ колѣнопреклоненіемъ. По открытіи засѣданія никто не долженъ выходить, за исключеніемъ случаевъ крайней нужды. Дѣло для рѣшенія предлагаетъ предсѣдатель и онъ же слѣдитъ за порядкомъ во время совѣщанія. При обсужденіи дѣлъ каждый членъ имѣетъ право высказать свое мнѣніе по данному вопросу. Всѣ дѣла, прежде чѣмъ поступить на обсужденіе общаго собранія членовъ общины, предварительно разсматриваются пресвитеромъ вмѣстѣ съ нѣсколькими старшими и болѣе опытными членами общины и только по одобреніи ихъ поступаютъ на разсмотрѣніе общаго собранія; дѣла маловажныя рѣшаются въ этомъ же предварительномъ собраніи, дѣла же, которыя почему либо будутъ признаны не заслуживающими вниманія общаго собранія, оставляются безъ всякаго рѣшенія. При рѣшеніи дѣлъ допускается голосованіе, отдѣльныя мнѣнія, при чемъ меньшинство подчиняется рѣшенію большинства. Всѣ дѣла, рѣшаемая общиною, — а равно и состоявшіяся по нимъ постановленія строго хранятся втайнѣ всѣми членами общины и ни въ какомъ случаѣ не должны передаваться *внѣшнимъ* (т. е. не принадлежащимъ къ сектѣ), а также и отлученнымъ. Члены, которые будутъ изобличены въ открытіи тайнъ общины не принадлежащимъ къ сектѣ, лишаются права участвовать въ совѣщательныхъ собраніяхъ и довѣрія всей общины.

Постановленія общины объявляются и приводятся въ исполненіе пресвитеромъ или лицомъ имъ уполномоченнымъ <sup>1)</sup>. Въ частности разсмотрѣнію общины подлежатъ слѣдующія дѣла: *принятіе новыхъ членовъ, отлученіе отъ участія въ молитвенныхъ собраніяхъ и исключеніе изъ общины членовъ преступныхъ, судъ надъ членами, совершившими тѣ или иныя преступленія, заботы о духовномъ просвѣщеніи членовъ общины, благотворительность, сношенія съ другими общинами по вопросамъ вѣры, избраніе уполномоченныхъ для присутствованія на конференціяхъ, проверка дѣйствій церковно хозяйственнаго совѣта* и проч.

*Принятіе* новаго члена въ общину бываетъ по рекомендаціи не менѣе двухъ членовъ общины, которые желающаго вступить въ общину, предварительно наставляютъ въ правилахъ вѣры, испытываютъ его со стороны его религіозной настроенности, а также негласно собираютъ свѣдѣнія о прошлой его жизни. Вообще, должно замѣтить, что принятіе новаго члена въ общину необаптистами дѣлается съ большою осторожностью. Это вызывается съ одной стороны опасеніемъ, чтобы не было принято въ общину лицо съ большими нравственными недостатками, которые впоследствии могли бы повредить чистотѣ общины, и съ другой боязнью не сдѣлаться жертвою обмана, такъ какъ въ общинахъ необаптистовъ не рѣдки были случаи, что подъ видомъ *братьевъ* въ среду необаптистовъ пробирались, съ цѣлью пропаганды, послѣдователи другихъ сектантскихъ толковъ, политическіе агитаторы и т. п. Когда испытываемый будетъ признанъ благонадежнымъ во всѣхъ отношеніяхъ, его приводятъ въ собраніе общины, гдѣ онъ заявляетъ о своемъ желаніи вступить въ число *братьевъ* и проситъ совершить надъ нимъ *крещеніе*. Для заявленій этого рода или, какъ называютъ ихъ необаптисты, *исповданій*, существуетъ особая формула, по которой они каждый разъ произносятся: „Я, NN, исповѣдуеть пришедшій, *сознаю себя великимъ грѣш-*

---

<sup>1)</sup> См. „Правила засѣданія общины“ въ „Баптистическомъ Катихизисѣ“. Стр. 8—9.

никомъ (или ирѣшницей); но вторую, что Спаситель умеръ за меня и принялъ меня въ число своихъ дѣтей. Посему я желаю присоединиться къ общинѣ и прошу крестить меня <sup>1)</sup>).

Пресвитеръ испытываетъ пришедшаго въ знаніи правилъ вѣроученія секты и, если онъ окажется знающимъ ихъ, то община объявляетъ свое согласіе на принятіе и назначаетъ время для крещенія. Въ тѣхъ случаяхъ, когда переходитъ въ общину членъ другой единовѣрной общины, требуется свидѣтельство 2—3-хъ членовъ о принадлежности переходящаго къ „церкви“, т. е. къ сектѣ необаптистовъ, а также исповѣданіе имъ предъ общиною вѣры, — крещеніе же не повторяется. Если исключенный за проступки проситъ объ обратномъ приѣмѣ въ общину, то отъ него община требуетъ чистосердечнаго раскаянія въ присутствіи всѣхъ членовъ общины въ совершенныхъ проступкахъ, рѣшительнаго осужденія ихъ и торжественнаго обѣщанія на будущее время вести себя сообразно съ званіемъ христіанина. *Исключеніе* изъ общины порочнаго члена ея принадлежитъ также всей общинѣ. Оно дѣлается въ общемъ собраніи членовъ общины, по заявленію кого-либо изъ членовъ, а чаще пресвитера общины, о проступкахъ *брата безчинно ходяща*. Исключенію изъ общины обыкновенно предшествуетъ обсужденіе проступковъ обвиняемаго *брата*, опредѣленіе степени виновности его или, такъ называемый, *судъ*. При этомъ обвиняемый не лишается права оправдываться передъ общиною, указывать на извиняющія его обстоятельства и проч. На судѣ допускаются и свидѣтели, но только изъ среды *братьевъ*. Изъ данныхъ судопроизводства у необаптистовъ, добытыхъ нами отъ нѣсколькихъ общинъ ихъ, можно видѣть, что судъ у нихъ далеко не отличается тою евангельскою простотою, любовію и снисходительностью, которыхъ изслѣдователь вправѣ ожидать отъ необаптистовъ, какъ людей, живущихъ только по Евангелію и руководящихся въ своей дѣятельности евангельскими истинами. При этомъ, судъ ихъ, къ сожалѣнію, слишкомъ *формаленъ* и

---

<sup>1)</sup> См. „Протоколы“, стр. 45.

не желаетъ считаться съ той нравственно-психологической настроенностью обвиняемаго, которой обусловливался тотъ или иной проступокъ съ его стороны. Разъ проступокъ является нарушеніемъ извѣстнаго правила жизни необаптистовъ, онъ безъ всякихъ соображеній съ обстоятельствами, при которыхъ былъ совершенъ, влечетъ за собой то или иное наказаніе. Такой судъ, конечно, не можетъ разсчитывать на исправленіе лицъ, которыя ему подвергаются, и болѣе способенъ вызвать озлобленіе или ненависть къ судьямъ и къ цѣлой общинѣ, чѣмъ раскаяніе и желаніе исправиться. Этимъ обстоятельствомъ, по нашему мнѣнію, должно объяснить то явленіе въ жизни необаптическихъ общинъ, что братья присужденные *общиннымъ судомъ* даже къ незначительнымъ наказаніямъ, напр. публичному выговору, разрываютъ связи съ общиной и оставляютъ ее навсегда. Не въ пользу общинныхъ судовъ необаптистовъ говоритъ также и то обстоятельство, что въ нихъ не дается оцѣнки проступкамъ съ точки зрѣнія христіанской нравственности: не принимается въ соображеніе то, насколько извѣстный проступокъ свидѣтельствуемъ о злой волѣ совершившаго его. Такъ, пьянство, блудъ, воровство, и неучастіе въ *преломленіи хлѣба*, расточительство, игра на билліардѣ, нарушеніе святости воскреснаго дня, посѣщеніе увеселительныхъ заведеній, нарушеніе супружеской вѣрности и проч., — влекутъ за собой одно наказаніе—*исключеніе изъ общины*. До какого формализма и мелочности доходятъ въ своихъ *братскихъ судахъ* необаптисты можно видѣть изъ слѣдующихъ примѣровъ. Извѣстно, что необаптистами съ особенною тщательностью охраняется святость воскреснаго дня. Въ этомъ отношеніи они иногда доходятъ до фарисейской скрупулезности, стараясь съ формальной стороны сохранить святость воскреснаго дня. Необаптистовъ, напр. весьма занимаетъ вопросъ о томъ, съ какого времени слѣдуетъ начинать празднованіе воскреснаго дня: съ вечера ли субботы, или съ полуночи подъ воскресенье. Этотъ вопросъ имѣетъ для нихъ чисто практическое значеніе, такъ какъ съ нимъ соединяется другой вопросъ:

можно ли работать вечеромъ въ субботу, или это должно считать нарушеніемъ святости воскреснаго дня. На конференціи въ *Рюкеноу* (Таврич. губ.) въ 1882 г. было постановлено предоставить въ этомъ отношеніи *братьямъ* свободу, чтобы каждый изъ нихъ начиналъ празднованіе воскреснаго дня по своему убѣжденію. Въ Тифлисской общинѣ было принято начинать празднованіе воскреснаго дня съ полуночи подъ воскресенье. На этой почвѣ часто возникали въ общинѣ *судебные процессы*, характерные для того религіознаго формализма, которымъ вообще отличаются общинные суды у необаптистовъ. Вотъ, характерный въ этомъ отношеніи, примѣръ: В. Павловъ, пресвитерь Тифлисской общины, имѣлъ во Владикавказѣ въ товариществѣ со Скороходовымъ мельницу. Скороходовъ праздновалъ воскресный день съ вечера субботы до вечера воскресенья, а Тифлисская община, какъ объ этомъ было уже сказано, праздновала съ полуночи подъ воскресенье до полуночи подъ понедѣльникъ, а потому мельница вечеромъ въ воскресенье работала. Это замѣтилъ нѣкій братъ Уваровъ и письменно сообщилъ Тифлисской общинѣ о нарушеніи Павловымъ воскреснаго дня. Нужно замѣтить, что Павловъ постоянно жилъ въ Тифлисъ и во Владикавказъ на мельницу пріѣзжалъ разъ-другой въ годъ. Замѣчательно постановленіе по сему дѣлу Тифлисской общины: „такъ какъ изъ документовъ на владѣніе мельницею оказалось, что Павлову принадлежитъ только четвертая часть ея, то постановлено, чтобы мельница работала *по вечерамъ въ три воскресенья, а въ четвертое, которое выпадало на долю Павлова, не работала* <sup>1)</sup>.—Въ той же общинѣ былъ возбужденъ вопросъ „позволительно ли въ воскресный день обучать пѣнію духовныхъ пѣснопѣній *братьевъ и сестеръ*, изъявившихъ на то свое согласіе?“ Одинъ изъ видныхъ представителей общины, Н. Воронинъ, отвѣтилъ, что учиться пѣть въ воскресный день онъ считаетъ *погрѣшительнымъ* на томъ основаніи, что воскресный день учрежденъ для покоя, а для изученія новой

---

<sup>1)</sup> См. Протоколы, стр. 50.



пѣсни необходимо напрягать умственные способности, на что ему Павловъ справедливо замѣтилъ, что для прославленія Бога непогрѣшительно работать и въ воскресный день, что, если согласиться съ Воронинимъ, то получится, что и проповѣдывать въ воскресный день грѣхъ, такъ какъ при произнесеніи проповѣди также требуется напряженіе умственныхъ способностей. По сему предмету община постановила предоставить *братьямъ* свободу въ дѣлѣ посѣщенія классовъ пѣнія <sup>1)</sup>.—Не мало смущалъ членовъ Тифлисской общины и другой казуистическій вопросъ: можно ли въ воскресный день посѣщать общества покровительства животнымъ. При рѣшеніи этого вопроса возникъ горячій споръ между пресвитеромъ В. Павловымъ и проповѣдникомъ С. Родіоновымъ. Послѣдній доказывалъ, что посѣщать названныя собранія въ воскресный день погрѣшительно, такъ какъ на нихъ говорятъ о земныхъ дѣлахъ, тогда какъ воскресный день долженъ быть посвященъ на служеніе Богу. В. Павловъ напротивъ доказывалъ непогрѣшительность названныхъ собраній, такъ какъ на нихъ обсуждаются де предметы относящіяся къ благодѣянію животнымъ, а по слову Божію не грѣшно вынуть осла изъ ямы въ субботу. Мнѣніе В. Павлова восторжествовало <sup>2)</sup>.—Тотъ же религиозный формализмъ, забывающій живую душу человѣка съ ея индивидуальными особенностями и старающійся подчинить всѣ дѣйствія человѣка буквѣ Св. Писанія, замѣчается и въ отношеніяхъ необаптистовъ къ такимъ поступкамъ *братьевъ*, какъ напр., игра на билліардѣ, посѣщеніе увеселительныхъ учрежденій, взиманіе процентовъ, а также—въ наблюденіи за жизнью супруговъ, поведеніемъ молодежи и т. п. При этомъ желаніе показать себя предъ общиною строгимъ блюстителемъ нравственности, а отчасти грѣховная склонность къ человѣкоугодничеству: желаніе угодить пресвитеру или какому либо изъ вліятельныхъ въ общинѣ лицъ, развиваютъ въ *братьяхъ* далеко не хри-

<sup>1)</sup> См. Протоколы, стр. 36.

<sup>2)</sup> См. Протоколы, стр. 51.

стіанскія наклонности къ тайнымъ доносамъ, наушничеству, „выуживанію“ чужихъ грѣховъ и т. п. Въ этомъ отношеніи особенно отличается женскій полъ. Вотъ, случаи, характерные въ этомъ отношеніи. Предъ судомъ Тифлисской общины предстоить *братъ* О. Кальвейтъ. Кто-то донесъ, что онъ игралъ на билліардѣ. Дѣлается самый строгій допросъ. Большихъ усилій стоило Кальвейту доказать, что онъ не игралъ, а только ради шутки взялъ въ руки билліардный кій. Тотъ же Кальвейтъ неоднократно судился общиной за куреніе табаку и, наконецъ, чистосердечно сознался, что сколько онъ ни пытался бросить табакокуреніе, никакъ не можетъ побѣдить эту дурную привычку. Община постановила „взять терпѣніе еще на нѣкоторое время, а потомъ, если Кальвейтъ не оставитъ табакокуренія, исключить его изъ общины“ <sup>1)</sup>. Другой братъ Е. Ремизовъ, очевидно, въ порывѣ патріотическихъ чувствъ, вступилъ публично въ борьбу съ армяниномъ; борьба окончилась блестящей побѣдой Ремизова надъ „азіятомъ“. Торжествующіе сторонники побѣдителя пригласили его въ трактиръ и на славу угостили. Нѣкто изъ *братьевъ* видѣлъ все это и тайно донесъ предсѣдателю общины А. М—ву и *побѣдитель* былъ исключенъ изъ общины <sup>2)</sup>. Особенно много матеріала для судопроизводства общины доставляютъ *сестры*. Поссорится ли между собой свекровь съ невѣсткой — дѣло переносится на судъ общины, произойдетъ ли размолвка между мужемъ и женой, послѣдняя спѣшитъ апеллировать къ суду общины <sup>3)</sup>. Часто между сестрами встрѣчаются большія любительницы тайно послѣдить за поведеніемъ „своей сестры“, чтобы потомъ шепнуть кому слѣдуетъ. Сестра Щ—ва ходила по ночамъ къ нѣкому маіору. Кто-то изъ *сестеръ* это подмѣтилъ и донесъ по начальству. Начался шумный процессъ: пошли допросы, свидѣтельскія показанія, пренія сторонъ и проч. Въ дѣло съ азартомъ вмѣшались почетныя *сестры*

---

<sup>1)</sup> См. Протоколы, стр. 61.

<sup>2)</sup> См. Протоколы, стр. 59.

<sup>3)</sup> См. Протоколы, стр. 33.

общины: Б—ва, Р—ва, В—на, которыя съ большимъ усердіемъ старались разузнать интимную сторону дѣла, и въ заключеніе Щ—ва была исключена изъ общины <sup>1)</sup>. Приведенные нами примѣры служатъ иллюстраціей той мысли, что братскіе суды необаптистовъ, которые, какъ то утверждаютъ они сами, основаны на Евангеліи, далеки отъ евангельскаго духа любви и своимъ формализмомъ скорѣе напоминаютъ суды евангельскихъ книжниковъ и фарисеевъ, чѣмъ судъ церкви первыхъ вѣковъ христіанства, который всю свою задачу полагалъ въ спасеніи души согрѣшившаго брата. Судъ необаптистовъ задачу свою полагаетъ въ томъ, чтобы подвести извѣстный проступокъ *брата* подъ соотвѣтствующее евангельское положеніе; когда это достигнуто, дѣло считается рѣшеннымъ и согрѣшившій несетъ надлежащую кару, въ большинствѣ случаевъ, исключеніе изъ общины, т. е., съ точки зрѣнія необаптистовъ, лишается возможности спастись. Мѣры нравственнаго воздѣйствія на *брата безчинно ходяща*, съ цѣлью пробудить его совѣсть, привести его къ сознанию своего проступка, вызвать въ немъ раскаяніе и этимъ смягчить его сердце, — въ судѣ необаптистовъ отсутствуютъ: судъ ихъ формаленъ и холоденъ, а потому онъ скорѣе можетъ вызвать озлобленіе въ подсудимомъ, чѣмъ смягчить его сердце и поставить его на путь исправленія. Неудивительно послѣ этого, если судъ необаптистовъ, вмѣсто того, чтобы примирить подсудимаго съ общиной, внести въ его душу успокоеніе, часто достигаетъ обратныхъ результатовъ: вызываетъ въ немъ озлобленіе противъ общины и ея порядковъ и даетъ поводъ къ открытому разрыву съ общиной и добровольному выходу изъ нея. Прекрасной иллюстраціей въ этомъ отношеніи служитъ процессъ одного изъ самыхъ видныхъ представителей Тифлисской общины, которому она обязана своимъ возникновеніемъ, Н. И. Воронина <sup>2)</sup>. Мы останавливаемъ внима-

---

<sup>1)</sup> См. Протоколы, стр. 58.

<sup>2)</sup> Н. Воронинъ, житель г. Тифлиса, первый изъ русскихъ въ Закавказьѣ обратился изъ молоканства въ необаптизмъ. Этотъ вы-

ніе читателя на этомъ процессѣ; такъ какъ онъ является крупнымъ событіемъ въ исторіи южно-русскаго необаптизма и едва не привелъ необаптистовъ къ расколу. По нему можно судить о томъ, какъ непрочно существованіе тѣхъ религіозныхъ обществъ, которыя, какъ напр. необаптисты, въ своей жизни, руководствуются не духомъ Христовой любви, а мертвой буквой Св. Писанія, забывая предостереженія апостола, что *буква убиваетъ, а духъ животворитъ* (2 Кор. 3, 6), и съ другой стороны — какія маловажныя сами по себѣ событія часто роковымъ образомъ отражаются на судьбѣ такихъ религіозныхъ обществъ, приводя ихъ къ распаденію. Процессъ Н. Воронина заключался въ слѣдующемъ: извѣстный уже намъ пресвитеръ Тифлисскаго общины В. Павловъ, ученикъ Н. Воронина, возсталъ противъ своего учителя, и, кажется, больше по мотивамъ личнаго нерасположенія къ нему, чѣмъ по ревности о нравственной чистотѣ общины. Н. Воронинъ состоялъ пайщикомъ торговой кампаніи, подъ фирмою Касумовъ и К-о и внесъ ей пай въ 1000 р. Это обстоятельство и было поставлено ему въ вину: В. Павловъ обвинилъ его предъ общиной въ ростовщичество и предложилъ ей отлучить Н. Воронина. Община не безъ колебаній приняла предложеніе В. Павлова и Н. Воронинъ былъ отлученъ. Это обстоятельство послужило поводомъ къ расколу въ средѣ необаптистовъ, который охватилъ всѣ Кавказскія общины. На сторону Н. Воронина стали общины: Владикавказская, Новоивановская, которыя въ свою очередь *отлучили* Тифлисскую общину во главѣ съ В. Павловымъ. На сторону Воронина же перешелъ и другой видный дѣятель въ средѣ Кавказскихъ необаптистовъ, миссіонеръ необаптистовъ В. Ивановъ. Дѣло грозило принять очень большія размѣры и расколъ могъ бы распространиться за предѣлы Кавказа, если бы Молочанскія (Таврической губ.) общины не оказали давленія на В. Павлова чрезъ вліятельнаго въ средѣ нео-

---

дающійся распространитель необаптизма дважды былъ подвергаемъ административной высылкѣ—въ Оренбургъ и Вологду. Авторъ.

баптистовъ А. Мазаева, предложивъ ему примириться съ Н. Воронинымъ и обратно принять его въ общину, даже *если онъ* (т. е. Воронинъ) *не сознаетъ своей вины и не раскается, но ради возстановленія мира и согласія въ средѣ братьевъ*. Н. Воронинъ, дѣйствительно, былъ принятъ въ общину, хотя этимъ желательный миръ не былъ возстановленъ. Въ дѣйствіяхъ Н. Воронина, какъ это открывается изъ протокола Тифлисской общины, никакого ростовщичества въ строгомъ смыслѣ слова и не было, и только одинъ религіозный формализмъ *братьевъ*, а можетъ быть, и личное нерасположеніе къ нему В. Павлова, усмотрѣло преступленіе тамъ, гдѣ на самомъ дѣлѣ было никакими законами неосуждаемое участіе въ коммерческомъ предпріятіи. По крайней мѣрѣ, самъ Н. Воронинъ предъ судившей его общиной заявилъ, что онъ внесъ деньги названной торговой компаніи не для полученія процентовъ, а ради прибыли отъ торговыхъ операцій, что онъ не желаетъ брать причитающуюся на его долю денежную прибыль и готовъ возратить деньги бѣднымъ *братьямъ*, съ которыхъ будутъ взяты проценты, что, наконецъ, если община считаетъ его участіе въ торговой компаніи *погрѣшительнымъ*, то онъ готовъ взять назадъ свой пай<sup>1)</sup>. Такъ могъ говорить только человѣкъ убѣжденный въ своей правотѣ, проникнутый любовью къ *братьямъ*—членамъ общины, и не желавшій разрывать съ ними религіознаго общенія..... и, однако, этотъ человѣкъ былъ исключенъ изъ общины. Впечатлѣніе отъ процесса Н. Воронина говоритъ не въ пользу общинныхъ судовъ необаптистовъ. Отъ нихъ, какъ людей, строящихъ свою частную и общественную жизнь на евангельскихъ началахъ, изслѣдователь вправѣ ожидать, что и въ судахъ своихъ они будутъ руководиться чувствами и намѣреніями свангельскаго характера, направляя ихъ (т. е. суды) къ тому, чтобы поставить грѣшника на путь спасенія, а не отсѣкать его, какъ сухую вѣтвь, не попытавшись предварительно мѣрами христіанской любви духовно оздоровить.

<sup>1)</sup> См. Протоколы, стр. 41.

его. Но этого то мы и не видимъ въ судахъ необаптистовъ; напротивъ мы замѣчаемъ въ нихъ ту внѣшнюю формальную *праведность книжниковъ и фарисеевъ*, которая мертвитъ все живое и здоровое и которую неоднократно осуждалъ І. Христоръ. Это сознають и сами необаптисты: Владикавказская община, узнавъ объ отлученіи Н. Воронина, и не находя въ дѣйствіяхъ его основаній къ такому отлученію, писала судьямъ Н. Воронина: „мы считаемъ васъ отлученными за вашу гордость и даже опасаемся считать васъ христіанами, такъ какъ вы проповѣдуете не Христа Распятаго, а ваше знаніе“ <sup>1)</sup>. Этими словами дается вполнѣ справедливая оцѣнка братскихъ судовъ необаптистовъ, въ которыхъ, дѣйствительно, больше холоднаго формализма, надмевающаго знанія буквы Св. Писанія, чѣмъ христіанской любви и проникновенія истинами евангельскаго ученія: необаптисты въ своихъ братскихъ судахъ съ такимъ же ригоризмомъ примѣняютъ истину Евангелія, съ какимъ свѣтскій судья подводитъ подъ статьи закона противообщественныя преступленія. На природы прямыя, непосредственныя, изъ среды сектантовъ этотъ ригоризмъ дѣйствуетъ отталкивающимъ образомъ. Такія природы, присмотрѣвшись къ жизни *братъевъ* и разочаровавшись въ своихъ ожиданіяхъ найти у нихъ *правду въ жизни* или уходятъ въ другую секту, или же, что чаще случается, оканчиваютъ религіознымъ индифферентизмомъ, фактически не принадлежа ни къ какому вѣроисповѣданію. Одинъ изъ *братъевъ* Тифлисскаго общины, нѣкто В., видя, что въ дѣлѣ Н. Воронина община дѣйствовала не по Евангелію, перестала посѣщать молитвенныя собранія. Когда пресвитеръ въ присутствіи членовъ общины спросилъ его, почему онъ не посѣщаетъ собраній, то В. откровенно заявилъ, что онъ совершенно сбился съ толку дѣйствіями общины и не знаетъ, куда онъ принадлежитъ, что онъ недоволенъ на всю общину, *такъ такъ вообще замѣчаетъ въ общинѣ религіозную холодность и что въ ней*

---

<sup>1)</sup> См. Протоколы, стр. 42.

свободно молиться нельзя<sup>1)</sup>. Вотъ лучшій приговоръ братскимъ судамъ необаптистовъ!

*Благотворительность* составляетъ одну изъ самыхъ главныхъ обязанностей каждаго члена общины необаптистовъ. Долгъ *благотворить* ближнимъ вытекаетъ, по мнѣнію необаптистовъ, изъ самаго назначенія жизни христіанина, которое заключается въ практическомъ осуществленіи *двухъ основныхъ христіанскихъ заповѣдей любить Бога больше всего, и любить ближняго, какъ самого себя.*— „Обязанности членовъ церкви (т. е. общины необаптистовъ), говоритъ *Катехизисъ* ихъ, *состоятъ во взаимной сердечной любви, въ живомъ, дѣятельномъ участіи какъ въ душевномъ спасеніи, такъ и въ тѣлесномъ благѣ всѣхъ и въ добросовѣстномъ пользованіи благодатными средствами и послѣдованіи предписаніямъ, которыя Господь, какъ Глава церкви, далъ ей“<sup>2)</sup>. Если первая заповѣдь требуетъ отъ каждаго члена общины неуклоннаго посѣщенія общественныхъ молитвенныхъ собраний, назиданія себя чтеніемъ Св. Писанія, участія въ *преломленіи хлѣба*, воздержанія отъ нравственныхъ пороковъ и проч., то въ силу требованій второй заповѣди, каждый необаптистъ долженъ помогать бѣднымъ изъ своихъ матеріальныхъ средствъ, содѣйствовать тѣми же средствами распространенію на землѣ царства Божія, что на языкѣ необаптистовъ означаетъ привлеченіе въ секту новыхъ членовъ. Неисполненіе требованій, наложенныхъ на членовъ общины заповѣдью о любви къ ближнимъ, влечетъ за собой такое же наказаніе, какъ и нарушеніе заповѣди о любви къ Богу, т. е. удаленіе изъ общины. Въ этомъ случаѣ необаптисты ссылаются на слова св. Іоанна Богослова: „не любящій брата своего котораго видитъ, какъ можетъ любить Бога, Котораго не видитъ“ (1 Іоан. 4, 20). Благотворительность служить показателемъ того, насколько сильна въ христіанахъ любовь къ Богу, это барометръ внутренней духовной жизни христіанъ. В. Павловъ, убѣждая В. Иванова, извѣстнаго*

---

1) См. Протоколы, стр. 44.

2) См. Катехизисъ необаптистовъ. Стр. 5.

миссіонера необаптистовъ, содѣйствовать развитію благотворительности въ Новоивановской (Елизаветпольской губ.) общинѣ, писалъ ему: „Дѣло не въ томъ, есть ли у васъ посуда, куда опускають дары Господу, но жертвуете ли вы что либо изъ трудовъ своихъ Господу? Прошу васъ всѣхъ, братья, по полученіи сего письма учредить у себя сей благочестивый обычай—отдѣлять отъ трудовъ своихъ Господу для бѣдныхъ и для другихъ цѣлей. Намъ повелѣваетъ дѣлать это слово Божіе (I Коринѳ. 16, 1—2), и каждый по своему усердію долженъ жертвовать Господу и дѣлать сіе съ радостью, а не воздыхая, ибо, если Господь не пожалѣлъ для насъ Крови Своей, то что мы должны жалѣть для Него“<sup>1)</sup>. Благотворительная дѣятельность у необаптистовъ преслѣдуетъ двѣ цѣли: 1., *помощь бѣднымъ* и 2., *распространеніе царства Божія на землю, т. е. пропаганду ихъ вѣроученія*, которую они называютъ *миссіей*. Помощь бѣднымъ распространяется прежде всего на бѣдныхъ членовъ *своей общины*, а затѣмъ и другихъ общинъ, а также и на *внѣшнихъ*, т. е. не принадлежащихъ къ сектѣ. Бѣднымъ *братьямъ* помогаютъ деньгами, хозяйственными принадлежностями, личнымъ трудомъ и проч. Особымъ вниманіемъ въ дѣлѣ благотворительности пользуются ссыльные и ихъ семьи. Послѣднія въ большинствѣ случаевъ содержатся на счетъ общины, которая въ то же время находитъ возможность высылать деньги ихъ ссыльнымъ отцамъ. Въ этомъ случаѣ къ пожертвованіямъ приглашаются и другія общины и даже заграничныя. Въ Протоколахъ Тифлисской общины мы встрѣчаемъ постановленіе о сборѣ денежныхъ пожертвованій въ пользу *брата*, одной изъ общинъ Елизаветградскаго у., сосланнаго въ Сибирь, о пособіи которому ходатайствовали Елизаветградскіе *братья*<sup>2)</sup>. Въ Протоколахъ годового собранія (6—12 января 1889 г.) необаптистовъ Кавказскаго края мы встрѣчаемъ слѣдующія постановленія: 1., *выдавать пособія сосланнымъ въ Орен-*

1) См. „Сектантскія Письма“, стр. 3.

2) См. Протоколы, стр. 35.



*буръ Воронину по 250 р. въ годъ, Павлову по 800 р., принимаемая во вниманіе деньги, получаемыя изъ за границы“; 2., кассирамъ, Владикавказскому и Тифлисскому поручается наблюденіе за ссыльными въ Закавказскій край и 3., удовлетвореніе нуждъ и прочихъ страждущихъ за дѣло Божіе (т. е. пропаганду вѣроученія секты), поручается руководителю союза и главному кассиру“<sup>1)</sup>. Съ особымъ усердіемъ необаптисты помогаютъ тѣмъ изъ своихъ *братъевъ*, которыхъ постигло какое либо бѣдствіе, напр. пожаръ, падежъ скота и проч. Въ этихъ случаяхъ обыкновенно всѣ члены общины дружно приходятъ на помощь обѣднѣвшему *брату*. Что касается помощи лицамъ, не принадлежащимъ къ сектѣ, или, какъ ихъ называютъ необаптисты, *внѣшнимъ*, то въ ней сектанты также не отказываютъ, но въ этихъ случаяхъ, кажется, преслѣдуются болѣе цѣли прозелетизма, чѣмъ исполненіе заповѣди о христіанской любви. Такъ, когда въ собраніи Тифлисской общины поднялся вопросъ о помощи бѣднымъ, къ какой бы вѣрѣ они не принадлежали, то одинъ изъ видныхъ по своему образованію членъ общины, инженеръ К-тъ, высказался, что *пожертвованіемъ денегъ нищимъ мы можемъ оказать пользу ихъ тѣлу, но не душѣ, а душевная польза важнѣе тѣлесной. Но если бѣдному не проповѣдывать и не говорить о любви Божіей, то сколько ни давай ему денегъ, онъ все же можетъ погибнуть“*<sup>2)</sup>. Изъ исторіи распространенія секты необаптистовъ на югъ Россіи можно привести цѣлый рядъ фактовъ, доказывающихъ, что благотворительность у этихъ сектантовъ всегда шла впереди пропаганды ихъ вѣроученія: она служила той приманкой, которую разбрасываютъ миссіонеры необаптисты съ цѣлью уловленія въ сѣти своего заблужденія чадъ православной церкви. Въ этомъ отношеніи миссіонеры необаптизма прибѣгали даже къ нѣкоторымъ фокусамъ: предлагали, напр. кому либо изъ православныхъ простолюдиновъ положить на ночь на столъ извѣстную сумму денегъ, увѣряя, что по*

---

1) См. названный Протоколъ, стр. 29.

2) См. Протоколы, стр. 35.

ихъ молитвамъ эта сумма на утро удвоится,—и дѣйствительно, на утро хозяинъ дома находилъ сумму денегъ удвоенной<sup>1)</sup>. Какъ особый видъ благотворительности у необаптистовъ существуетъ *призрѣніе бѣдныхъ, больныхъ и престарѣлыхъ*. Въ извѣстныхъ намъ общинахъ необаптистовъ, на югѣ Россіи (Херсонская, Екатеринославская и Таврическая губ., а также и Кавказъ) этотъ видъ благотворительности къ концу прошлаго столѣтія не успѣлъ еще получить опредѣленныхъ формъ общественной благотворительности въ видѣ учрежденія богадѣлень, пріютовъ и т. п. Объяснить это можно тѣмъ, что и самыя общины недавно еще сложились въ опредѣленныя единицы и число нуждающихся въ призрѣніи членовъ ихъ не такъ было велико, чтобы вызвало нужду въ устройствѣ дорого стоящихъ домовъ для богадѣлень и пріютовъ. Поэтому и призрѣніе бѣдныхъ носило характеръ скорѣе случайнаго явленія, чѣмъ постояннаго учрежденія. Въ большинствѣ случаевъ призрѣніе бѣднаго члена общины, неспособнаго къ труду, состояло въ томъ, что его община отдавала за опредѣленную плату кому либо изъ своихъ же членовъ, на обязанности котораго лежало кормить, одѣвать призрѣваемаго и давать ему помѣщеніе. Такимъ образомъ призрѣвался Тифлисской общины *братъ Ф-въ*, за содержаніе котораго община платила одному изъ своихъ членовъ по десяти рублей въ мѣсяць. Но несомнѣнно, что мысль объ устройствѣ богадѣлень, пріютовъ и проч., какъ желательныхъ учрежденій общественной благотворительности, присуща необаптистамъ, что можно видѣть изъ того обстоятельства, что, когда въ Петербургѣ былъ основанъ въ 1886 г. шведками Веннбергъ и Лаурой Грундбергъ, принадлежавшими къ сектѣ необаптистовъ, пріютъ для дѣвицъ *„сбившихся съ пути нравственности“*, въ послѣдствіи обращенный въ пріютъ для дѣтей сиротъ и дѣтей ссыльныхъ *братьевъ*, то въ него потекли обильныя пожертвованія необаптистовъ со всей

---

<sup>1)</sup> См. Записку Эначко-Яворскаго „О штундахъ на Югѣ Россіи“ въ нашемъ изслѣдованіи „Южно-русскій необаптизмъ“, стр. 126—129.

Россіи<sup>1)</sup>. Но главный объект благотворительности у необаптистовъ—это *миссія*, т. е. распространение своего вѣроученія. Въ протоколахъ конференціи необаптистовъ, бывшихъ въ 1884 г. въ с. Ново-Васильевкѣ (Таврической губ.) мы находимъ слѣдующее постановленіе относительно денежныхъ сборовъ на миссію: „Членамъ Миссіонерскаго Комитета были даны указанія, чтобы деньги для миссіи собирались во-время т. е. черезъ каждые три мѣсяца и представлялись въ союзную кассу. *Такъ какъ каждый членъ при вступленіи въ общину обязывается жертвовать для этого блага дѣла, то обязательно, чтобы каждый братъ или сестра по мѣрѣ возможности и съ охотой исполняли это свое обѣщаніе. Хорошій иримиръ въ прошломъ году дали сестры Ново-Васильевской церкви, изъ которыхъ нѣкоторыя назначили для Господа доходы отъ одной курицы, т. е. что снесла курица въ теченіи года; продали яйца, чѣмъ собрали больше 37 рублей. Иногда человекъ думаетъ, что онъ ничего не можетъ жертвовать, но если онъ имѣетъ любовь къ Господу, то онъ находитъ и возможность оказывать Ему, любящему и искупившему насъ, взаимную любовь. Братья земледѣльцы могли бы Господу жертвовать часть посява, сестры—часть огорода или виноградника или сколько снесетъ одна курица, а ремесленники часть доходовъ своего ремесла. Было бы желательнымъ, чтобы всѣ братья и сестры старались отдавать Богу все, что имѣютъ, и чтобы ежегодно десятая часть была положена на жертвенникъ благодарности Богу“<sup>2)</sup>. Членъ общины, который при возможности жертвовать на миссію, отказался бы дѣлать установленные взносы, считается мертвымъ членомъ, и, какъ таковой, исключается изъ нея.— „Такъ какъ каждый членъ, читаемъ въ протоколахъ годового собранія представителей необаптизма южной Россіи, бывшаго 6—12 февраля 1889 г., вступающій въ церковь (т. е. въ общину необаптистовъ), при вступленіи*

1) См. въ органѣ русскихъ сектантовъ „Весѣда“ за 1890 г. статью „Общественныя нужды“.

2) См. Протоколы, стр. 11.

даеть обѣщаніе посильно содѣйствовать распространенію Евангелія, то когда на дѣлѣ отказывается исполнять свое обѣщаніе, уже перестаетъ быть членомъ церкви и подлежитъ отлученію <sup>1)</sup>. Сборомъ денегъ на миссію и вообще на благотворительную дѣятельность завѣдуетъ Церковно-Хозяйственный комитетъ, который устанавливаетъ норму пожертвованій для *братьевъ* общины, а деньги, собранныя на миссію, передаетъ въ союзную кассу, откуда онѣ, по постановленію конференціи, расходятся на миссіонерское дѣло. Размѣры вознагражденія миссіонеровъ неодинаковы: это обусловливается личностью миссіонера, степенью его образованія, а также и обширностью того района, въ которомъ онъ работаетъ. Извѣстный миссіонеръ необаптизма В. Павловъ, получившій образованіе въ Гамбургской семинаріи І. Онкена, получалъ жалованья за 6 мѣсяцевъ 800—1200 р., В. Ивановъ, не менѣ ревностный въ дѣлѣ пропаганды необаптизма, чѣмъ В. Павловъ, но уступавшій ему въ образованіи, получалъ 600—800 и т. д. Къ расходамъ на миссію относится и та денежная помощь, какую необаптисты оказываютъ въ потребныхъ случаяхъ своимъ прозелитамъ, чѣмъ отчасти объясняется и самый успѣхъ ихъ миссіи.

Вѣднію общины въ лицѣ ея духовныхъ наставниковъ: пресвитера, проповѣдника и проч. подлежитъ также и *образованіе членовъ ея*. Цѣль образованія, по мнѣнію необаптистовъ, заключается *въ прославленіи имени Божія*. Необаптистъ долженъ обладать *духовнымъ образованіемъ*, т. е. знать истины вѣроученія секты и правила нравственной жизни общины, чтобы тѣмъ полнѣе содѣйствовать распространенію царства Божія на землѣ чрезъ распространеніе вѣроученія секты и отраженіе нападокъ враговъ Христа и Его ученія. Въ органѣ сектантовъ „Бесѣдъ“ о цѣли образованія говорится слѣдующее: „Излишне говорить насколько желательно было-бы, чтобы наши общины превратились въ образованныя общины, такъ какъ это дало бы намъ возможность бороться съ

---

<sup>1)</sup> См. Протоколы, стр. 30.

міромъ, стремящимся путемъ науки доказать, что нѣтъ Бога и что вѣрить въ Его существованіе есть безуміе, что лишь дѣти, да необразованные суевѣрные люди могутъ вѣрить въ такъ называемое Слово Божіе. Будемъ же стремиться къ совершенству во всѣхъ отношеніяхъ и не отставать отъ своего времени не изъ чувства самолюбія и личной славы, а для славы Того, въ Кого мы вѣримъ и дѣтьми Котораго мы называемся. Конечно, всѣ специалистами сдѣлаться не могутъ, да это и не необходимо, но среднее общее образованіе нужно каждому изъ насъ. Осуществить подобныя стремленія въ настоящее время трудно еще и потому, что въ Россіи никакихъ болѣе или менѣе подходящихъ книгъ и учебниковъ для этой цѣли не имѣется и необходимо приступить къ изданію ихъ за-границей, конечно, на русскомъ языкѣ, для чего пока не имѣется средствъ. Соединимъ наши силы къ тому, чтобы составить фондъ для изданія нашего органа „Бесѣды“ и необходимыхъ руководствъ и книгъ для библиотекъ при братскихъ общинахъ. Будемъ же просить Бога дать намъ возможность въ скоромъ времени осуществить эти благія стремленія и будемъ трудиться въ этомъ направленіи“ <sup>1)</sup>. — Но такъ какъ главнымъ источникомъ духовнаго образованія считается у необаптистовъ *Библія*, то поэтому каждый членъ общины долженъ умѣть читать ее, а для этого каждый долженъ быть грамотнымъ. Этимъ объясняется и то, что у необаптистовъ взрослые члены общины, какъ мужчины, такъ и женщины, въ большинствѣ случаевъ грамотные и неграмотность считается большимъ недостаткомъ. Для обученія грамотѣ взрослыхъ, преимущественно перешедшихъ въ секту изъ другихъ вѣроисповѣданій, учреждены такъ называемыя *воскресныя школы*. Обученіе въ нихъ подъ наблюденіемъ „пресвитера“ общины, и чаще „діакона“, ведется грамотными членами общины, изъявившими на то свое согласіе или назначенными общиною. Школу обязаны посѣщать всѣ неграмотные члены общины. Иногда къ обученію грамотѣ при-

---

<sup>1)</sup> См. Протоколы, стр. 36.

соединяется обученіе пѣнію духовныхъ стихотвореній. Въ Тифлисской общинѣ на этой почвѣ, какъ мы видѣли, возникъ спорный вопросъ о томъ, не погрѣшительно-ли обучаться пѣнію въ воскресный день, разрѣшенный въ утвердительномъ смыслѣ <sup>1)</sup>.—Для изученія Библии учреждены, такъ называемые, *библейскіе классы*. Они также приурочены къ воскреснымъ днямъ и происходятъ между утреннимъ и вечернимъ общественнымъ богослуженіемъ. Занятія въ *библейскихъ классахъ* состоятъ въ объясненіи Библии, главнымъ образомъ Новаго Завѣта, которое ведется проповѣдникомъ общины. Въ протоколахъ Тифлисской общины мы находимъ слѣдующее постановленіе о библейскихъ классахъ: „Такъ какъ промежутокъ времени между утреннимъ и вечернимъ собраніями (молитвенными) слишкомъ великъ, то учредить *библейскіе классы* для взрослыхъ въ связи съ воскресною школою, при чемъ посѣщеніе ихъ не считается безусловно обязательнымъ <sup>1)</sup>. — Особенное вниманіе обращается необаптистами на воспитаніе дѣтей. На конференціи въ с. Ново-Васильевкѣ (1884 г.) вопросъ о воспитаніи дѣтей былъ подвергнутъ самому серьезному обсужденію и по нему было сдѣлано слѣдующее постановленіе: „дѣтей должно воспитывать въ страхѣ и наставленіи Господнемъ. Пока дѣти находятся въ подчиненіи родителей, то послѣдніе должны употреблять всѣ средства, съ любовью и страхомъ, чтобы ихъ дѣти посѣщали богослужебныя собранія, а тѣмъ болѣе, до 14-лѣтняго возраста, школу... Дѣти суть наши сокровища, за которыя мы должны отдать отчетъ своему Небесному Отцу, какъ мы заботились объ этомъ талантѣ, порученномъ намъ Господомъ. Посему надобно стараться всѣми силами воспитывать дѣтей своихъ для Царства Небеснаго“ <sup>2)</sup>. Въ виду того, что необаптистамъ до самаго послѣдняго времени (17 апрѣля 1905 г.) закономъ запрещено было имѣть свои школы, обученіе дѣтей у нихъ велось въ тѣхъ же воскресныхъ школахъ, или въ част-

---

<sup>1)</sup> См. Протоколы, стр. 36.

<sup>2)</sup> См. Протоколы, стр. 16.

ныхъ *тайныхъ* школахъ подъ руководствомъ учителей изъ среды своихъ-же единовѣрцевъ.—Большое образовательное значеніе у необаптистовъ имѣетъ *сектантская литература*, въ изобиліи распространяемая среди нихъ въ видѣ дешевыхъ брошюръ религіозно-нравственнаго содержанія въ сектантскомъ духѣ. Здѣсь можно встрѣтить произведенія православныхъ русскихъ богослововъ, переводныя произведенія протестантскихъ духовныхъ писателей, повѣсти, рассказы и проч. <sup>1)</sup>). Каждый грамотный сектантъ имѣетъ нѣсколько такихъ брошюръ; которыя по нѣсколько разъ прочитываются въ часы досуга и, конечно, не остаются безъ вліянія на умственное и нравственное развитіе читателей.

Высшимъ учрежденіемъ, которому принадлежитъ управленіе дѣлами всей секты и самое направленіе религіозно-нравственной жизни и дѣятельности ея, является *конференція*, т. е. съѣздъ представителей всѣхъ отдѣльныхъ общинъ необаптистовъ. Въ нашемъ распоряженіи имѣются протоколы слѣдующихъ конференцій: 1) конференція въ Рюкенау (нѣмецкая колонія Таврической губ.) 1882 г., 2)—въ Ново-Васильевкѣ (Таврич. губ.) 1884 г. 3)—во Владикавказѣ 1885 г. 4) Кубанской, состоявшейся въ имѣніи Д. И. Мазаева, 1886 г. 5) Конференціи 1889 г., происходившей у того же Д. И. Мазаева въ одномъ изъ многихъ его имѣній, и наконецъ 6) Конференціи 1890 г., свѣдѣнія о которой даетъ письмо *сестры* Е. В. Кирхнеръ къ тифлисскому *брату*

---

<sup>1)</sup> Наиболѣе распространены въ средѣ необаптистовъ слѣдующія произведенія: *Ардта*. Объ истинномъ христіанствѣ; *Астафьева*. Краткое руководство къ чтенію Новаго Заветъа; *Его-же*. О Библии; *Его-же*. Дщерь Сіона; *Бакстръ*. Вѣчное блаженство святыхъ; *Берсъе*. Бесѣды; *Бишофъ*. Руководство къ преподаванію исторіи церкви; *Бичеръ-Стоу*. Хижина дяди Тома; *Вательманъ*. Библейская исторія; *Гизо*. Размышленія о сущности христіанской вѣры. *Гунъ*. Бесѣды для христіанъ; *Дидонъ*. Иисусъ Христосъ. *Дрюмондъ*. Самое великое въ мірѣ; *Его-же*. Какъ преобразить нашу жизнь; *Его-же*. Миръ съ вами; *Каспари*. Краткій катихизисъ Лютера. *Розенитраухъ*. У одра умирающихъ. *Ружемонтъ*. Краткое объясненіе пророчествъ; *Св. Тихонъ Задонскій*. О пьянствѣ; *Его-же*. Христосъ грѣшную душу къ себѣ призываетъ, и мн. другія. Авторъ.

И. Н. Казакову, въ которомъ, однако, не названо мѣсто, гдѣ происходила конференція. На основаніи этихъ данныхъ, конференціи необаптистовъ представляются въ слѣдующемъ видѣ. Онѣ собираются каждый годъ; каждая община необаптистовъ посылаетъ на конференцію своего представителя и это обстоятельство разсматривается, какъ доказательство того, что данная община находится въ единеніи вѣры и любви со всѣми остальными общинами. Иногда нѣсколько ближайшихъ другъ къ другу по разстоянію общинъ, при томъ небольшихъ по числу своихъ членовъ, посылаютъ на конференцію одного общаго представителя и въ такомъ случаѣ расходы по командировкѣ распределяются между этими общинами. Чаше другихъ представителями общинъ на конференціяхъ являются *пресвитеры* или *проповѣдники* ихъ, но это необязательно: представителями могутъ быть и заурядные члены общины. Въ тѣхъ случаяхъ, когда община по какимъ либо причинамъ не можетъ послать своего представителя на конференцію, она посылаетъ письменное сообщеніе о положеніи своихъ общинныхъ дѣлъ и предлагаетъ вопросы для рѣшенія на конференціи. Такъ, на конференцію въ с. Ново-Васильевкѣ (1884 г.) кавказскія общины, не имѣя своего представителя, послали письмо, въ которомъ высказали свои взгляды и желанія относительно постановки миссіонерскаго дѣла. — Предъ началомъ засѣданій избирается предсѣдатель конференціи, помощникъ ему и секретарь. Совѣщанія открываются пѣніемъ приличествующей случаю духовной пѣсни, читается отрывокъ изъ Новаго Завѣта съ объясненіемъ и произносится молитвенная импровизація. Послѣ этого предсѣдатель прочитываетъ списокъ вопросовъ подлежащихъ разсмотрѣнію и приглашаетъ членовъ приступить къ рѣшенію ихъ. Рѣшенія постановляются единогласно и въ протоколахъ конференцій мы не находимъ ни одного постановленія *по большинству голосовъ*. Всѣ вопросы, подлежащіе разсмотрѣнію конференціи, могутъ быть раздѣлены на три группы: 1) *вопросы, касающіеся миссіи*, при чемъ имѣется въ виду, главнымъ образомъ, изысканіе наилучшихъ способовъ и средствъ для пропаганды вѣроученія



секты; 2) вопросы, касающіеся догматической стороны вѣроученія необаптистовъ и 3) вопросы религіозно-практическаго характера. Для болѣе нагляднаго представленія о тѣхъ предметахъ, которые обсуждаются на конференціяхъ, мы полагаемъ не бесполезнымъ привести перечень вопросовъ, которые обсуждались на конференціи въ с. Ново-Васильевкѣ. Эта конференція достойна особаго вниманія еще и потому, что она является первою самостоятельною конференціей русскихъ необаптистовъ, на которой обсуждались вопросы самага разнообразнаго характера, выдвинутые жизнью секты въ то время молодой и полной энергіи. Вотъ, эти вопросы: *Опредѣленіе мѣстъ для миссіонерской дѣятельности, О жилищаньи евангелистамъ (т. е. миссіонерамъ): достаточно ли вознагражденіе, получаемое ими до настоящаго времени, Назначеніе миссіонеровъ, Избраніе членовъ миссіонерскаго комитета, О денежныхъ сборахъ на миссію, О подчиненіи миссіонеровъ конференціи и миссіонерскому комитету, О кавказскомъ отдѣленіи союзнаго кассы и миссіонерскаго комитета, Устный отчетъ нѣкоторыхъ братьевъ объ успѣхахъ ихъ въ Виноградникѣ Господнемъ, О вторичномъ вступленіи въ бракъ такихъ членовъ, которые оставлены мужемъ или женою безъ вѣсти, О сочетаніи брака отлученныхъ членовъ, О сочетаніи брака невѣрующихъ дѣтей нашихъ членовъ: 1) дѣтей молоканскихъ родителей и 2) дѣтей записанныхъ и крещенныхъ въ православной церкви. Вопросъ о духѣ прыгунства, какъ признать его—духомъ заблужденія или духомъ Божіимъ, Съ какимъ отлученнымъ членомъ нельзя ѣсть за однимъ столомъ, Какъ поступать съ такимъ членомъ, который, хотя и кается, но всегда повторяетъ тотъ-же грѣхъ, Объ омовеніи ногъ: вездѣ ли оно принято и сколько разъ въ годъ его слѣдуетъ повторять, О рукоположеніи пресвитеровъ, О единеніи въ Вечери Господней съ вѣрующими несогласными въ крещеніи, О томъ, можно ли хоронить или вѣнчать лицъ, принадлежащихъ къ другой церкви (т. е. православныхъ), О значеніи постановленій конференціи: требуется-ли, чтобы всѣ общины приняли ихъ обязательно, или нѣтъ, Разборъ недоумѣній, возникшихъ между общинами Фриденсфельдской и Ново-Софійевской, О взиманіи долговъ, О*

*присланіи (sic) депутатов на конференцію, Какъ поступать съ членами, которые на совѣщательныхъ собраніяхъ выражаются оскорбительными словами, О посѣщеніи дѣтьми молитвенныхъ собраній и воскресной школы, Могутъ ли пресвитеры рѣшать дѣла безъ участія и безъ вѣдома церкви (т. е. общины) и, наконецъ, Назначеніе мѣста конференціи на слѣдующій годъ.* На той же конференціи было постановлено считать постановленія конференцій по вопросамъ первой группы, т. е. касающимся миссіи, *обязательными* для всѣхъ общинъ,—по вопросамъ догматическимъ—*необязательными*, хотя желательно, чтобы всѣ общины и въ догматическомъ отношеніи были единогласны и, наконецъ,—по вопросамъ третьей группы постановленія конференцій предоставляются на усмотрѣніе каждой общины, которая можетъ ихъ принять и не принять<sup>1)</sup>. Вообще должно замѣтить, что постановленія конференцій для каждой общины не имѣютъ силы и значенія закона; это скорѣе совѣтъ и наставленіе, которые могутъ быть приняты или отвергнуты. Достойно упоминаніи въ этомъ отношеніи мнѣніе В. Павлова, какъ самаго выдающагося „*богослова*“ въ средѣ необаптистовъ: „рѣшеніе конференцій имѣютъ значеніе для общинъ не болѣе какъ совѣтъ и общины могутъ принимать и не принимать ихъ, по своему усмотрѣнію; *рѣшеніямъ конференціи мы не придаемъ такого значенія, какъ нѣкоторые постановленія вселенскихъ соборовъ* <sup>2)</sup>).

Каждая община необаптистовъ является вполнѣ самостоятельнымъ, свободно опредѣляющимся институтомъ. Единство между общинами является скорѣе единствомъ религіозно-нравственнаго настроенія, *единствомъ чувства*, чѣмъ опирающимся на единствѣ догматическихъ истинъ и нравственныхъ правилъ, какъ твердо и ясно установленныхъ нормъ вѣры и нравственности. Въ этомъ есть своя выгодная для общинъ необаптистовъ сторона, но съ этимъ-же обстоятельствомъ соединяются послѣдствія, подры-

1) См. Протоколы, стр. 8—16.

2) См. Протоколы, стр. 37.

вающія самыя основы религіозной жизни общинъ необаптистовъ и серьезно угрожающія ихъ будущему благополучію. Несомнѣнно, что преобладаніе въ жизни необаптистовъ религіознаго чувства, которымъ они, такъ сказать, провѣряютъ свои намѣренія и дѣла, сообщаетъ ихъ общинамъ характеръ учрежденій религіозныхъ; но съ другой стороны, тотъ религіозный субъективизмъ, которому дается необаптистами такое широкое примѣненіе въ дѣлѣ толкованія Св. Писанія, и слѣдовательно въ области догмы и нравственнаго ученія, подвергаетъ ученіе ихъ большимъ колебаніямъ, а иногда и существеннымъ измѣненіямъ. То, что сегодня считается истиннымъ, завтра перестаетъ быть такимъ и отбрасывается какъ ненужный пережитокъ. При этомъ, такъ какъ каждая община является вполнѣ самостоятельнымъ институтомъ, то измѣненія въ области вѣроученія въ данной общинѣ являются необязательными для прочихъ, что прямо ведетъ къ разрушенію единства между общинами. Вотъ, наглядный примѣръ того, какъ необаптисты свободно распоряжаются своимъ вѣроученіемъ. Какъ извѣстно, они считаютъ себя, на основаніи Еф. 5, 26—27, *обществомъ святыхъ*, а потому каждый порочный членъ исключается ими изъ общины и обратно принимается въ общину только послѣ чистосердечнаго раскаянія и исправленія своей жизни. Тифлисской общиной, какъ объ этомъ было сказано выше, былъ исключенъ Н. Воронинъ, какъ нарушившій своими дѣйствіями (взиманіемъ большихъ процентовъ съ *братьевъ*) святость общины. Казалось-бы, что обратно Н. Воронинъ могъ быть принятъ въ общину, по смыслу правилъ ея, только послѣ признанія имъ своей вины, раскаянія въ совершенномъ грѣхѣ и заглаженія его доброй жизнію. Но случилось нѣчто совсѣмъ иное: Воронинъ, по нѣкоторымъ практическимъ соображеніямъ, какъ видный представитель секты, былъ обратно принятъ въ общину не только не принесши раскаянія въ грѣхѣ, но даже *не сознавши себя виновнымъ*. Постановленіе по сему дѣлу Тифлисской общины буквально говоритъ слѣдующее: „побудительной причиной къ его (т. е. Н. Воронина) принятію служить

не его сознание, а просьбы посторонних братьевъ“. И такъ, необаптисты находятъ возможнымъ, по практическимъ соображеніямъ, принимать въ свои общины, которыя они считаютъ *обществомъ святыхъ*, лицъ не находящихся съ ними въ единеніи вѣры и любви и, такимъ образомъ, нарушать „чистоту и святость“ своихъ общинъ, ради мнимыхъ практическихъ выгодъ. Въ этомъ, по нашему мнѣнію, скрываются причины тѣхъ раздоровъ среди членовъ отдѣльныхъ общинъ и тѣхъ раздѣленій между цѣлыми общинами, которыхъ непродолжительная исторія необаптистовъ знаетъ такъ много. Тѣмъ же религиознымъ субъективизмомъ, несдерживаемымъ твердо установленными догматами вѣры, объясняется и та нескончаемая перестройка религиозныхъ воззрѣній, надъ которой работаетъ умъ необаптиста, желающаго отдать себѣ отчетъ въ своемъ вѣрованіи, но которой не суждено когда либо завершиться стройнымъ зданіемъ вѣры. Въ сущности что дѣлаетъ каждый *сознательный* необаптистъ и вообще каждый протестантъ? Онъ разрушаетъ старыя свои религиозныя воззрѣнія и замѣняетъ ихъ новыми, чтобы потомъ и эти также разрушить,—и такъ всю жизнь безъ конца.— „Я вѣрю такъ, какъ понимаю Св. Писаніе, а понимаю его такъ, какъ хочу“,—говоритъ себѣ каждый протестантъ, а за нимъ и каждый протестантствующій сектантъ. Отсюда то множество и разнообразіе сектъ въ протестантствѣ, которое мы видимъ въ настоящее время и дальнѣйшему размноженію которыхъ не видно и конца. То же стремленіе къ религиозной *дифференціаціи* мы видимъ и въ нашей сектѣ: одно какое либо непонятное слово и выраженіе въ библейскомъ текстѣ вызываетъ между ними споры, которые часто раздѣляютъ общину на два враждебныхъ лагеря, сообщаются другимъ общинамъ, охватываютъ всю сектантскую массу, передаются на конференцію, гдѣ не всегда оканчиваются миромъ, но часто приводятъ къ глубокому раздѣленію. Такъ окончился у необаптистовъ споръ *объ омовеніи ногъ*, поднятый извѣстнымъ миссіонеромъ необаптизма Г. Виллеромъ; споръ о *водномъ крещеніи*, раздѣлившій въ свое время сектантовъ на двѣ группы: *духов-*

*ныхъ, отвергающихъ водное крещеніе, и крещеныхъ, допускающихъ его, и т. п. Все это даетъ право изслѣдователю секты необаптистовъ утверждать, что, несмотря на ту стройную съ внѣшней стороны организацію, какую имѣютъ общины необаптистовъ, будущее ихъ печально: онѣ обречены на разложеніе и причины его онѣ несутъ сами въ себѣ.*

*Епископъ Алексій.*

---

## ФИЛОСОФІЯ БУДДИЗМА.

---

Всякій философъ, прежде чѣмъ его душа пробудится къ творчески созидательной работѣ мысли, живетъ воззрѣніями окружающей среды. Онъ какъ бы съ молокомъ матери втягиваетъ въ себя эти воззрѣнія и они становятся обычно тѣмъ исходнымъ пунктомъ, отъ котораго пускаютъ ростки, а потомъ и развиваются въ мастистое древо собственные философскіе взгляды того или иного жреца свободной творческой мысли.

Каждое философское теченіе вырастаетъ изъ предшествовавшихъ ему философскихъ системъ, то какъ ихъ контрастъ, то какъ ихъ дальнѣйшее развитіе и уясненіе. Исторія философіи представляетъ намъ постоянную смѣну этихъ теченій человѣческой мысли въ неизбѣжной зависимости ихъ отъ господствующихъ воззрѣній тѣхъ или иныхъ предшествовавшихъ философскихъ системъ и взглядовъ.

Буддизмъ, какъ своеобразная попытка осмыслить человѣческую жизнь, какъ оригинальная философія жизни и бытія, также имѣетъ глубокое отношеніе къ предшествовавшей ему индійской философіи. Онъ выросъ на почвѣ этой философіи, среди философской атмосферы индійской жизни, отсюда воспріявъ соки для самостоятельныхъ творческихъ идей, и онъ оригиналенъ для насъ, а не для индійца и не для тѣхъ, кто близко знакомъ съ философіей древней Индіи, кто жилъ ей и родился въ ней.

Древняя Индія—страна философіи по преимуществу— философіи оригинальной, крайне своеобразной и отличной отъ философіи Европы. Философъ Европы разсуждалъ, соображалъ, анализировалъ умомъ объекты мысли и искалъ разсудкомъ истины жизни.

Индіецъ углублялся въ себя, онъ созерцалъ и чрезъ самоуглубленіе въ процессъ созерцанія пытался постигнуть сущность бытія, найти пути къ разумному существованію. Онъ стремился выжать истину изъ своего существа и предавался своеобразнымъ философскимъ исканіямъ ея со всѣмъ пыломъ огненной южной природы.

„Индійская философія, пишетъ Бобровниковъ, рѣзко отличается своимъ характеромъ отъ философіи греческой и новѣйшей...

Между отличительными чертами индійской философіи должно поставить особенный пріемъ философствованія, не понятный для европейца,—это созерцаніе.

Созерцаніе индійца вовсе не похоже на наше мышленіе. Онъ не предавался свободному теченію мысли, но старался останавливать ее, сосредоточивая все существо свое въ одну точку. Онъ старался уравнивать все существо свое, приходилъ въ неподвижнѣйшее и вмѣстѣ напряженнѣйшее состояніе и ожидалъ внутренняго озаренія. Созерцатель, какъ выражаются индійцы, втягиваетъ въ себя чувства подобно тому, какъ черепаха ноги, и заботится, чтобы ничто внѣшнее не поколебало пламенника его созерцанія...

Индіецъ философствовалъ всѣмъ существомъ своимъ. Онъ хотѣлъ не размысленіемъ постичь истину, а посредствомъ подвиговъ самоумерщвленія хотѣлъ, такъ сказать, выжать ее изъ сокровенныхъ изгибовъ своей природы. Слѣдовательно, это не было веселое философствованіе грека, который находилъ въ философствованіи эстетическое наслажденіе. Оно не похоже и на холодное умственное трудолюбіе нѣмца, оно было приобрѣтаемо цѣною жестокихъ самоистязаній.

Этимъ пріемомъ философствованія можно объяснить всѣ отличительныя черты индійской философіи. Какъ-

философствующій индіецъ замыкался въ самомъ себѣ, такъ и философія его почти совершенно замыкалась только въ самопознаніи, индіецъ даже не выходитъ собственно изъ себя, но только расширяетъ свое я, стараясь поглотить имъ и въ немъ увидѣть все внѣшнее. Отсюда вытекало пантеистическое направленіе философіи. Заключаясь въ самого себя индіецъ, естественно, доходилъ до большой самомечтательности: то въ какомъ то внутреннемъ свѣтѣ видѣлъ Брамму, то въ своемъ духѣ видѣлъ всеоживляющую, всенаполняющую божественную силу. Впрочемъ это одностороннее направленіе мышленія съ другой стороны приносило и пользу ихъ философіи. Опускаясь далеко въ глубины души, въ которой такъ много струится источниковъ истины, они не могли не выносить эту истину. И дѣйствительно въ индійской философіи, на ряду со странными заблужденіями самомечтательности, иногда сіяютъ и свѣтлыя истины<sup>1)</sup>.

Благодаря оригинальнымъ философскимъ приемамъ, вызывающимъ въ душѣ философа-созерцателя новый міръ идей и ощущеній—индіецъ привязывался къ состояніямъ философскихъ самоуглубленій, къ самому процессу философствованія, и любилъ философствовать. Онъ развивалъ всевозможныя концепціи философскихъ построеній и обогащалъ свою страну крайне разнообразнымъ содержаніемъ философскихъ мыслей и взглядовъ.

Еще въ тѣ времена, когда Европа не пробуждалась къ творчески созидательной философской работѣ, индіецъ уже читалъ въ своихъ священныя книгахъ гимнъ съ явнымъ характеромъ философскаго построенія:

„Кто можетъ сказать, отъ кого рожденъ онъ (зародышь міра)

И отъ кого пошло твореніе

Боги потомъ пришли въ бытіе.

Кто можетъ сказать, откуда явилось твореніе

И есть ли тотъ, отъ кого произошло бытіе

Иль нѣтъ его совсѣмъ

---

<sup>1)</sup> Бобровниковъ. Изложеніе религіознаго ученія монголовъ (рукопись).



Но тотъ, кто живетъ въ высокихъ небесахъ  
Быть можетъ знаетъ онъ.  
Иль не знаетъ и онъ“ 1).

Мы здѣсь наблюдаемъ моментъ зарожденія философской творческой мысли. Человѣкъ стремится осмыслить міровое бытіе. У него родилось сомнѣніе въ правильности традиціоннаго религіознаго міровоззрѣнія. Конечно, раньше мысль все производила отъ Единаго высшаго творческаго начала и поклонялась Ему, какъ Богу, живущему на небѣ. Но вотъ мысль пробудилась къ творческой работѣ. Она беретъ исходнымъ пунктомъ извѣстную ей идею о зародышѣ міра, отъ котораго развилось все бытіе, и ставитъ подъ сомнѣніе свое традиціонное міровоззрѣніе.

„Есть ли тотъ, отъ кого произошло бытіе.  
Иль нѣтъ его совсѣмъ  
Тотъ, кто живетъ въ высокихъ небесахъ  
Быть можетъ знаетъ онъ (о началѣ жизни)  
Иль не знаетъ и онъ“

Это вопросъ сомнѣнія, въ которомъ пытливый умъ человѣка самостоятельно ищетъ истину жизни и разрѣшеніе загадки бытія.

Теперь, сойдя съ основъ религіознаго міровоззрѣнія, онъ вступаетъ на скользкій путь шатанія мысли, то иногда улавливая истину жизни, то дальше и дальше уходя отъ нея. Мысль кладетъ въ основу бытія оплодотворяющій зародышъ, какъ то общее зерно, изъ котораго развились всѣ виды бытія и жизни, но она не знаетъ имени этой единой сущности бытія, не можетъ опредѣлить точно, что это за единая первоначальная живая сущность.

Великая мысль о единой сущности бытія, о единеніи всѣхъ вещей, явившись въ сознаніи, требовала въ ближайшемъ опредѣленія того, что такое это единое. Она жаждала познать его, жаждала ясно и точно опредѣлить то, что разсматривается ею, какъ послѣднее единство Универса. И мысль настойчиво и дерзновенно ставитъ во-

---

1) Deussen. Outlines of Indian philosophy. 1907 г. p. 14.

прось: „Гдѣ тотъ Богъ, чтобы мы могли поклониться Ему“ <sup>1)</sup>.

Она наконецъ находитъ отвѣтъ на свой жгучій вопросъ и даетъ исповѣдуемому ей Универсальному Единству имя „Праджапати“ <sup>2)</sup> (Господь творенія).

И это имя, говоритъ извѣстный знатокъ индійской философіи, Дейсенъ, стоитъ въ рѣзкой противоположности съ именами древнихъ веддійскихъ боговъ.

Оно очевидно не народнаго происхожденія, а твореніе философскихъ умовъ.

Праджапати занимаетъ высшее положеніе въ пантеонѣ веддійскихъ боговъ, пока онъ съ теченіемъ времени не замѣняется двумя другими еще болѣе философскими концепціями: Брахманомъ и Атманомъ.

Эти три имени: Праджапати, Брахманъ и Атманъ господствуютъ во всемъ философскомъ развитіи индійской мысли отъ Ригъ-Веды до Упанишадъ <sup>3)</sup>.

Праджапати былъ вначалѣ одинъ, потомъ онъ извелъ изъ себя боговъ, людей и все бытіе.

Онъ именно извелъ, а не создалъ. Это не христіанская идея творенія—Всемогущимъ Личнымъ Существомъ другихъ существъ изъ ничего.

Праджапати не творитъ міръ. Онъ трансформируетъ себя.

Его тѣло, его члены въ различныхъ частяхъ Универса. Міръ—его твореніе и этотъ міръ—онъ самъ.

Люди, живыя мыслящія существа—суть трансформация Универсальнаго единаго, и когда они сознаютъ это, они должны уже опознать себя, какъ нѣчто Высшее, какъ само Универсальное Единство. Черезъ такой процессъ развитія человѣческая мысль приходитъ къ указаннымъ новымъ философскимъ концепціямъ, идеѣ Брахмана и Атмана.

Въ Ригъ-ведѣ терминъ „брахманъ“ означаетъ только молитву („брахманъ-молитва“). Но молитва—сила, ей

---

<sup>1)</sup> Deussen.... p. 16. <sup>2)</sup> Ibidem.... p. 17.

<sup>3)</sup> Ibidem.

приобрѣтается то, чего человекъ не можетъ достигнуть собственной мощью. Молитва—творческая сила. И вотъ въ дальнѣйшемъ терминъ „брахманъ“ развивается и уже понимается, какъ творческій принципъ міра <sup>1)</sup>).

Терминъ „Атманъ“ означаетъ—самость, это прежде всего связанное нераздѣльное бытіе нашего собственнаго „я“, затѣмъ сущность, „я“ всякаго предмета, наконецъ самость, сущность всего міра <sup>2)</sup>).

Во всѣхъ Упанишадахъ трактуется о „Брахманѣ“ и „Атманѣ“. Основной предметъ Упанишадъ — доктрина „Брахмана“ и „Атмана“.

Иногда „Брахманъ“ и „Атманъ“ употребляются какъ синонимы, но каждый изъ этихъ терминовъ имѣетъ свое спеціальное, характерное значеніе.

Брахманъ понимается какъ творческій принципъ міра, какъ философскій принципъ, реализованный въ Универсѣ.

Атманъ—тотъ же самый принципъ, реализованный главнымъ образомъ въ душѣ человекъ.

Но по природѣ Брахманъ и Атманъ одинаковы, они одно и то же. Здѣсь мы видимъ развитіе философской мысли до яснаго утвержденія того, что раньше сознавалось не ясно и смутно.

„Фундаментальная мысль всѣхъ Упанишадъ можетъ быть выражена простымъ равенствомъ: Брахманъ—Атманъ“ <sup>3)</sup>).

Брахманъ—сила, отъ которой произошли всѣ міры, въ которой они существуютъ и въ которую они снова должны возвратиться, эта вѣчная, вездѣсущая, всемогущая сила—она тождественна съ (нашимъ Атманомъ), съ тѣмъ, что въ каждомъ изъ насъ, что мы можемъ опредѣлить, какъ нашу истинную самость, неизмѣнную сущность нашего бытія или душу.

Одна природа въ насъ и въ мірѣ <sup>4)</sup>).

Подобнымъ образомъ развившіеся философскіе взгляды, естественно, проложили путь къ рѣзкому идеализму.

---

<sup>1)</sup> Deussen.... p. 20. <sup>2)</sup> Ibidem.... p. 22. <sup>3)</sup> Ibidem.

<sup>4)</sup> Deussen... p. 22.

Атманъ во мнѣ, въ каждомъ человѣкѣ, тождественъ съ высшимъ началомъ и основнымъ принципомъ бытія. Онъ, поэтому, и есть для меня единственная реальность, все остальное реально только въ немъ, существуетъ только постольку, поскольку представляетъ части Атмана. Черезъ Атмана я воспринимаю это существующее и въ немъ оно получаетъ свое бытіе. Такимъ образомъ все бытіе какъ бы сосредоточивается въ Атманѣ, кристаллизуется внутрь человѣческаго „я“. Это „я“—единая реальность и выше его нѣтъ ничего.

Доктрина такого смѣлаго и крайняго идеализма раскрывается въ одномъ изъ древнѣйшихъ текстовъ Упанишадъ <sup>1)</sup> и можетъ быть суммирована въ 3-хъ основныхъ положеніяхъ:

- 1) Единственно реальное есть Атманъ.
- 2) Атманъ въ насъ (есть) субъектъ познанья.
- 3) Атманъ самъ (по себѣ) невѣдомъ.

Первое положеніе говоритъ о томъ, что всѣ вещи на небѣ и на землѣ: боги, люди и прочее бытіе существуютъ постольку, поскольку составляютъ часть нашего Атмана. Атманъ видитъ, слышитъ, знаетъ. И тотъ, кто въ самомъ себѣ видитъ, слышитъ, знаетъ Атмана (т. е. сознаетъ, что онъ Атманъ)—знаетъ въ немъ все, что существуетъ. Нельзя схватить и удержать звукъ музыкальнаго инструмента, но тотъ, кто держитъ инструментъ, какъ бы держитъ въ то же самое время и звукъ,—такъ тотъ, кто знаетъ Атмана, знаетъ въ немъ все то, что существуетъ.

Второе положеніе характеризуетъ Атмана, какъ субъектъ познанья. Онъ тотъ, кто зрѣтъ въ зрѣніи, кто слышитъ въ слухъ, кто познаетъ въ познаніи. Онъ въ насъ субъектъ познанія, онъ—наша истинно реальная самость, которая никакими судьбами не можетъ быть отнята отъ насъ.

Въ третьемъ положеніи говорится, что Атманъ какъ субъектъ познанья въ насъ, какъ носитель познанья, онъ самъ въ себѣ вслѣдствіе этого не можетъ быть доступнымъ

---

<sup>1)</sup> Ibidem... p. 24.

познанью. Ты не можешь видѣть того, кто зрѣтъ въ зрѣніи, ты не можешь слышать того, кто слышитъ въ слухѣ, кто познаетъ въ познаньѣ.

Какъ можетъ человѣкъ знать то, черезъ что онъ познаетъ все существующее, какъ можетъ онъ знать познающаго <sup>1)</sup>).

Въ этомъ смѣломъ идеализмѣ мы видимъ отрицаніе всего, кромѣ реальности Атмана внутри человѣка. Реальность міра и окружающаго бытія отрицалась. Но міръ слишкомъ назойливо врывается въ сознаніе человѣка, чтобы отрицать его дѣйствительную реальность.

Реальность міра говоритъ сама за себя и требуетъ своего признанья отъ мысли. Тогда рѣзкій идеализмъ является въ смягченной формѣ пантеизма, гдѣ міръ признается реальнымъ, но не самъ по себѣ, а чрезъ Атмана: реальность міра—реальность Атмана. Атманъ остается единой истинной реальностью и онъ является реальностью для міра.

Здѣсь мы встрѣчаемся съ другимъ часто употребляемымъ тождествомъ: Міръ—Атманъ,—это тождество постоянно повторяется въ Упанишадахъ.

Атманъ, моя душа въ ея внутреннемъ существѣ, болѣе маленькая, чѣмъ зерно ячменя, чѣмъ зерно горчицы или крупинка проса,—она въ то же время въ своемъ внутреннемъ существѣ широка какъ земля, какъ воздухъ, всеобъемлюща, какъ небеса и весь окружающій насъ міръ.

Такъ примиряется разногласіе мысли и непосредственнаго впечатлѣнія. Міръ, назойливорывающійся въ сознаніе, какъ реальность,—получаетъ эту реальность въ Атманѣ.

Однако противорѣчіе мысли еще совсѣмъ не устранено. Атманъ—абсолютное единство, міръ—множественность. Какъ же ихъ разсматривать тождественными по своей природѣ. Міръ мыслится по космогоніи Упанишадъ твореніемъ Атмана. Вначалѣ Атманъ былъ одинъ, но по-

---

<sup>1)</sup> Ibidem.

томъ онъ подумалъ: „я желаю быть многообразнымъ, я желаю проявиться въ мірахъ“—и онъ творитъ всѣ міры.

Сотворивши ихъ, онъ выступаетъ въ своемъ твореніи, какъ душа творенія. Здѣсь нѣтъ особаго творенія душъ, какъ въ христіанствѣ, душа не творится особо, она и не есть твореніе въ обычномъ смыслѣ этого слова, она есть самъ Атманъ, который выступаетъ въ своемъ твореніи, какъ индивидуальная душа.

Но эта идея тождества высшаго и индивидуальнаго Атмана, совершенно правильная съ метафизической точки зрѣнія, весьма непонятна для эмпирическаго взгляда на вещи.

Этотъ взглядъ съ неизбѣжностію различаетъ множественность душъ, отличныхъ одна отъ другой, отличныхъ и отъ Высшаго Атмана—творческой мощи Универса.

Мысль человѣка, ясно сознавъ это различіе, олицетворяетъ Высшаго Атмана, какъ Божескую сущность и силу, а индивидуальные атманы признаетъ подчиненными и зависимыми отъ него, какъ отъ Всемогущаго Божества.

Это—характерныя черты теизма, которая проявились въ Упанишадахъ позднѣе, въ тѣхъ мѣстахъ ихъ, гдѣ высшая душа изображается отличной отъ низшей, а низшая индивидуальная ставится въ зависимость отъ высшей.— Но на теизмѣ философская мысль не остановилась и пошла еще дальше.

Теизмъ различалъ три сущности: реальный міръ, творящій Атманъ и индивидуальный Атманъ, зависимый отъ Высшаго Атмана.

Высшій Атманъ, прежде жившій въ душѣ человѣка и близкій ея существу, теперь сталъ отдаленнымъ отъ нея. Его возводили на высъ небесъ и удаляли отъ души человѣка. Отдаленный онъ сталъ мало по малу становиться излишнимъ.

Но у него была творческая сила, и эта сила живо чувствовалась въ окружающемъ бытіи.

Съ забвеніемъ отдаленнаго отъ души Высшаго Атмана, его творческая сила стала приписываться окружающему бытію, именно первобытной матеріи міра.

Высшій Атманъ скрылся для философскаго сознанія и теперь въ міровоззрѣніи осталось двѣ основныхъ сущности бытія: первобытная творческая матерія („пракрити“) и противопоставляемое ей множество индивидуальныхъ душъ („пуруши“), которыя силой неизъяяснимаго рока впутываются въ „пракрити“ и борются съ ней за свою свободу силой познанья.

Это—основной пунктъ философской системы Санкхья, пустившей слабые отпрыски въ поздѣйшихъ Упанишадахъ, но достигшей своего полного развитія и завершенія въ послѣ веддійскій періодъ <sup>1)</sup>).

Высшій Атманъ, Божество было отринуто. Осталась „пракрити“, обладающая силой творчества и „пуруши“—индивидуальныя духовныя начала.

Но такъ какъ творческая мощь бытія принадлежала „пракрити“, „пуруша“ же мыслился какъ недѣятельный и пассивный, только созерцающій и познающій, то нетрудно было и его лишить особности бытія.

Буддизмъ сумѣлъ такъ осмыслить міровое бытіе, что оказалось совершенно ненужнымъ признаніе души, какъ самостоятельной сущности, и индивидуальный Атманъ былъ рѣшительно отвергнутъ. Буддизмъ имѣетъ предъ собою только бытіе, какъ цѣлое, не различая его на духовное и матеріальное; онъ не хочетъ задаваться и вопросомъ о происхожденіи его, о силѣ его движущей и оживляющей. Онъ старается постигнуть только сущность этого бытія, узнать, почему оно является страданіемъ для человѣка.

И онъ опредѣляетъ бытіе, какъ исключительно цѣпь явленій, цѣпь слѣдствій и причинъ. Какой либо иной сущности онъ въ бытіи не признаетъ. Конечно при такомъ опредѣленіи бытія—для души, для индивидуальнаго, вѣчнаго Атмана въ буддизмъ не осталось мѣста.

Такъ изъ теизма позднѣйшихъ Упанишадъ, гдѣ первоначальная матеріальная сущность („пракрити“) и множественность душъ („пуруши“) признавались зависимыми

---

<sup>1)</sup> Deussen..... 25—28.

отъ Брахмана—высшаго принципа, выдѣлились двѣ системы: Санкхья, отрицающая Брахмана, но признающая матерію и души,—и Буддизмъ, признающій только своеобразное бытіе, но отрицающій Брахмана и Атмана, т. е. Бога и душу.

Сдѣлавшись достояніемъ философскихъ умовъ, Буддизмъ сталъ рѣзкимъ врагомъ всѣхъ тѣхъ, кто признавалъ идею вѣчнаго Бога, вѣчнаго Атмана и вѣчнаго неизмѣннаго бытія. Но онъ, хотя по существу былъ системой нигилизма, въ то же время являлся врагомъ тѣхъ, кто вѣрилъ въ реализмъ голаго отрицанія, кто отрицалъ возможность всякаго бытія по смерти человѣка. Это была философія, въ высокой степени интересная, по своимъ основамъ и еще болѣе интересная по практикѣ примѣненія своихъ основъ въ жизненномъ осуществленіи принциповъ системы.

Іеромонахъ *Гурій*.

---



## ЗЛАТОУСТОВСКІЕ ДНИ ВЪ КАЗАНИ.

---

Исполнилось 1500 лѣтъ со дня блаженной кончины великаго святителя Христовой церкви Іоанна Златоуста. Какъ много говорить сердцу христіанина это дорогое имя! Дивный во святыхъ онъ сіяетъ яркой звѣздой въ сонмѣ свѣтилъ церковныхъ. И доселѣ это свѣтило не только не померкло, но, кажется, разгорается еще ярче и продолжаетъ освѣщать тернистый путь церковной жизни.

Благоговѣніе къ великой памяти святителя побудило дѣятелей Казанской церкви ознаменовать тысячапятистолѣтіе со дня его кончины соответствующими торжествами. Не впадая въ преувеличенія, можно сказать, что Казань съумѣла почтить свѣтило церковное. Пережитые дни (съ 11 по 13 ноября 1907 г.) можно смѣло назвать златоустовскими днями.

Инициатива устройства юбилейныхъ златоустовскихъ торжествъ принадлежитъ Казанскому Церковному Историко - Археологическому Обществу. Высокопреосвященнѣйшій Димитрій почти въ началѣ 1907 года обратилъ вниманіе означеннаго Общества на это великое событіе и неоднократно въ собраніяхъ Общества высказывалъ, что это событіе нужно ознаменовать свѣтлымъ празднествомъ въ честь Великаго Святителя. — Въ сентябрѣ мѣсяцѣ Совѣтъ Казанской духовной академіи представилъ Его Высокопреосвященству на утвержденіе свое журнальное постановленіе о празднованіи Академіею 1500-лѣтія со дня кончины св. Іоанна Златоуста. Высокопреосвященный Ди-

митрій, соглашаясь съ постановленіемъ Совѣта, сдѣлалъ о семь представленіе Св. Синоду, включивъ сюда ходатайство объ освобожденіи 13 ноября всѣхъ учащихся въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ и церковныхъ школахъ епархіи отъ учебныхъ занятій.

На 28 октября назначено было соединенное собраніе Церковнаго Историко-Археологическаго Общества и Совѣта Братства во имя Пресвятой Богородицы при Казанскомъ каедральномъ соборѣ. На этомъ собраніи, кромѣ всѣхъ епископовъ Казани, были: Командующій войсками Казанскаго военнаго округа генераль-лейтенантъ Сандецкій; И. д. Казанскаго Губернатора Вице-Губернаторъ баронъ Гревеницъ, Управляющій Казанскимъ учебнымъ округомъ Помощникъ Попечителя округа А. А. Остроумовъ, профессоръ Академіи и другіе почетные лица. Собраніе было посвящено подробному обсужденію устройства празднованія 1500-лѣтія со дня кончины св. Іоанна Златоуста. По обсужденіи, Собраніе постановило слѣдующими торжествами ознаменовать 1500-лѣтіе: 11-го ноября, въ воскресенье, въ каедральномъ соборѣ литургія на греческомъ языкѣ и молебенъ св. Іоанну Златоусту; того-же 11 ноября въ 7 час. вечера въ манежѣ Юнкерскаго училища чтеніе проф. А. А. Царевскаго о св. Іоаннѣ Златоустѣ и духовный концертъ хора И. С. Морева; 12-го ноября торжественное всенощное бдѣніе въ каедральномъ соборѣ; 13-го греческая литургія въ академическомъ храмѣ и въ 1 часть дня въ актовомъ залѣ Академіи торжественное собраніе, на которомъ проф. Л. И. Писаревъ предложитъ чтеніе: „Іоаннъ Златоустъ, какъ учитель христіанской жизни“; въ каедральномъ соборѣ литургія и молебенъ Іоанну Златоусту въ служеніи епископа Андрея. Исполнительную сторону дѣла по устройству чтенія и концерта въ манежѣ приняло на себя Братство во имя Пресвятой Богородицы при каедральномъ соборѣ. Командующій войсками Казанскаго военнаго округа, И. д. Казанскаго Губернатора и Управляющій Казанскимъ учебнымъ округомъ изъявили полную готовность принять съ своей стороны участіе въ сихъ торжествахъ и сдѣлать для сего все нужное.

Въ то же время Его Высокопреосвященствомъ сдѣлано было нижеслѣдующее распоряженіе по епархіи: „Для предварительнаго ознакомленія съ заслугами для православной церкви св. Іоанна Златоуста, по моему предложенію, Братство Пресв. Богородицы при каѳедральномъ соборѣ напечатало брошюру (о св. Іоаннѣ Златоустѣ) для разсылки по епархіи и раздачи народу... Предлагается настоятелямъ церквей въ Казанской епархіи предварительно (до 13 ноября) въ церковныхъ поученіяхъ, во внѣ-богослужебныхъ собесѣдованіяхъ и въ школахъ ознакомить своихъ прихожанъ съ жизнью, трудами и заслугами св. Іоанна Златоуста для православной церкви; весьма желательно устройство чтеній и публичныхъ лекцій о немъ. Ноября 13-го, въ самый праздникъ св. Іоанну Златоусту, во всѣхъ церквахъ отправить всенощное бдѣніе, литургію, на коей произнести проповѣдь, а послѣ литургіи молебснъ сему святителю“.

Братствомъ во имя Пресвятой Богородицы при Казанскомъ каѳедральномъ соборѣ ко времени торжествъ въ честь св. І. Златоуста изданы были слѣдующія брошюры: 1) Святый Іоаннъ Златоустъ, архіепископъ Константинопольскій,—отъ покровителя Братства Высокопреосвященнѣйшаго Димитрія, Архіепископа Казанскаго и Свияжскаго; 2) Рѣчь, произнесенная Высокопреосвященнымъ Димитріемъ въ годичномъ собраніи Церковнаго Историко-Археологическаго Общества Казанской епархіи 14-го сентября 1907 года (день смерти св. Іоанна), посвященная памяти св. Златоуста; 3) Житіе святаго Іоанна Златоуста, составленное товарищемъ предсѣдателя Братства проф. А. Царевскимъ <sup>1)</sup>. Эти брошюры раздавались во всѣхъ учебныхъ заведеніяхъ города Казани, помимо того, что въ день 13-го ноября во всѣхъ учебныхъ заведеніяхъ были совершены молебствія и законоучители (въ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ) вели бесѣды о св. Злато-

---

<sup>1)</sup> Предсѣдателемъ Братства состоитъ военный слѣдователь Казанскаго округа генераль І. Г. Чинновъ.

устѣ. По распоряженію начальства въ этотъ день ученія не было.

Въ качествѣ вступленія къ Златоустовскимъ торжествамъ было предложено 4-го ноября чтеніе о св. Златоустѣ законоучителемъ Учительскаго Института о. В. Сокольскимъ во Владимірской читальнѣ. На чтеніи присутствовалъ Преосвященный Алексій, епископъ Чистопольскій. Пѣлъ хоръ студентовъ Духовной Академіи. Публики было довольно много.

11-го ноября въ Каѳедральномъ соборѣ совершена была литургія св. Іоанна Златоуста на греческомъ языкѣ. Литургію совершалъ Высокопреосвященный Димитрій въ сослуженіи преосвященныхъ епископовъ: Алексія епископа Чистопольскаго, Михаила епископа Чебоксарскаго и Андрея епископа Мамадышскаго. Цѣлый сонмъ святителей Христовой церкви въ сослуженіи архимандритовъ, протоіереевъ и священниковъ. Рѣдкое по торжественности служеніе.

Почтить рѣдкое торжество явилось такъ много желающихъ, что соборъ едва вмѣщалъ молящихся. Съ глубокимъ напряженіемъ и вниманіемъ присутствующіе слушали Божественную литургію на языкѣ святаго Златоуста. Невольно мысль переносилась къ дорогимъ временамъ золотого четвертаго вѣка. На этомъ языкѣ создавалась вся наша православно-христіанская литература, съ этого языка переведены всѣ священныя молитвословія и пѣснопѣнія. На этомъ языкѣ 1500 лѣтъ назадъ изливались слова Божественной литургіи изъ устъ самого Златоуста; въ этихъ именно звукахъ гармоничнаго греческаго языка изливалъ св. Іоаннъ свой молитвенный восторгъ передъ Богомъ; въ этихъ звукахъ слышалось трепетанье его великаго духа передъ страшной тайной Евхаристіи, служеніе которой онъ считалъ выше, дерзновеннѣе служенія ангеловъ. Съ какой проникновенностью, думалось, раздавались слова греческой литургіи изъ его златословесныхъ устъ! Вотъ передъ святымъ престоломъ стоитъ небольшого роста съ худымъ изможденнымъ тѣломъ чело-

вѣкъ и трепетно-вдохновенно призываетъ вѣрующихъ вкусить вечери любви. На его зовъ идутъ. Онъ умѣетъ возгечь въ душѣ божественную искру, часто заглушенную грѣхомъ. Эти призывы именно на его родномъ языкѣ и дороги были въ настоящій моментъ. Казалось присутствующіе перенесены въ Византію. Ни одного звука славянской рѣчи.

Часы читалъ преподаватель академіи П. К. Жузе. Вотъ начинается и самая литургія. Протодіаконъ громкогласно начинаетъ: „εὐλόγησον Δέσποτα“ (благослови владыко). И полились звуки языка, освященного исторіей всей христіанской церкви. Въ важныхъ моментахъ литургіи какъ-то хотѣлось представить себѣ Златоуста: какъ-бы онъ произнесъ тотъ или иной возгласъ, какое впечатлѣніе производило это на его слушателей. Трогательный моментъ благословенія архіереемъ паствы — винограда Божія. Съ дикиріемъ и крестомъ выходитъ епископъ къ паствѣ и произноситъ: Κύριε, Κύριε, ἐπιβλεψον ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἴδε καὶ ἐπίσχεψε τὴν ἄμπελον ταύταν (призри съ небесе, Боже, и виждь и посѣти виноградъ сей). Съ какимъ, думается, вдохновеніемъ произносилъ это св. Іоаннъ, заявлявшій въ своихъ проповѣдяхъ паствѣ: „вамъ не тѣсно въ моемъ сердцѣ“, болѣвшій ея недугами, радовавшійся ея радостями, вмѣстившій ее въ своемъ сердцѣ.—Читается евангеліе—притча о богатомъ и Лазарѣ (недѣльное евангельское чтеніе). Захватывающее содержаніе притчи, конечно, вызываетъ въ великомъ проповѣдникѣ цѣлый рядъ глубокихъ мыслей; создаются уже художественные образы рѣчи. Чтеніе не остается безъ краснорѣчиваго истолкованія. Во время запричастна слушателямъ было прочитано слово Іоанна Златоуста о милостынѣ на текстъ притчи. Читалъ слово секретарь Архіепископа кандидатъ богословія Н. А. Ипатьевъ. Удивительное богатство и разнообразіе мыслей, картинность и выразительность рѣчи! „Былъ нѣкто нищъ, именовъ Лазарь, и лежаше предъ враты богатаго гноенъ и желаше насытитися отъ крупиць, падающихъ отъ трапезы богатаго, и никто не давалъ ему. Видѣлъ его богатый и отворачивался, гнушался, плевалъ, проходилъ мимо,

относился даже непріязненно. Не говорилъ этотъ несчастный (о бѣдномъ), что онъ такой же человѣкъ, какъ и я, что одна и та же рука создала насъ обоихъ, что онъ одного со мной племени и рода. (И богатому) не приходило это на умъ; у него не пробуждалось состраданія; онъ не пожалѣлъ брошеннаго въ такой безпомощности у его воротъ. Видя его въ такомъ положеніи и вытекавшій изъ членовъ его тѣла гной, собаки оказывали большое состраданіе; подбѣгая, они языкомъ, какъ будто губкой, очищали этотъ гной, облизывая, какъ искусные врачи, раны и осторожно открывая ротъ, чтобы не вышла изъ зубовъ ядъ и не нанесъ вреда праведнику. Собаки, не знающія Бога и не ожидающія воскресенія, употребляли врачебное искусство, желая помочь страждущему бѣдняку. А богатый, ожидавшій того, что онъ предстанетъ на страшный судъ, не пожалѣлъ бѣднаго. „Теперь посмотримъ на судьбу того и другого на томъ свѣтѣ. Случилось, говорится, что умеръ богатый и отнесенъ былъ для вѣчнаго мученія. Умеръ же и Лазарь и отнесенъ былъ ангелами на лоно Авраама. Находясь въ огнѣ, богатый увидѣлъ Лазаря, покоившагося на лонѣ Авраама и узналъ его. И воскликнулъ, говоря: отче Аврааме, помилуй мя и послѣ Лазаря, чтобы малымъ перстомъ оросилъ мои уста, яко стражду въ пламени семъ. Гдѣ же богатство, гдѣ золото, гдѣ серебро? Гдѣ серебряная крыша? Гдѣ множество слугъ? Гдѣ разливавшееся вино, (если) ищетъ и желаетъ капли воды? Помилуй мя, отче Аврааме. О, несчастный богачъ! Когда Лазарь лежалъ у воротъ твоихъ, ты не хотѣлъ его знать, а теперь зовешь Лазаря на помощь? Помилуй мя. Безполезна твоя просьба. Прошло время милости. Тамъ нѣтъ милости. Судъ бо безъ милости не сотворшему милости (Іак. II, 13). Къ чему просишь милости, которой самъ на землѣ не оказывалъ?“ „Тогда ты не хотѣлъ подумать о рукахъ, гнушался (ихъ); а теперь просишь коснуться твоего языка? Какимъ перстомъ, богачъ?“ „Одумайся, человѣкъ, если хочешь имѣть не преходящее богатство. Дай въ руки бѣдныхъ и найдешь тамъ радушный приѣмъ“. Въ изображеніи роскоши

богача видна современная проповѣднику жизнь богатыхъ классовъ. „Этотъ богатый, когда жилъ на землѣ, одѣвался въ порфиру и виссонъ и шелкъ; ѣздилъ на колесницѣ; кони у него были прекрасные, украшенные золотомъ и серебромъ; ноги ихъ укрѣплены золотомъ; рабы бѣжали впереди и позади. Одѣвалъ онъ на себя золотыя ожерелья, запястья и (разныя) украшенія; вообще окружалъ себя большою роскошью. Обѣденный столъ его блисталъ множествомъ золота и безъ счету—серебромъ; было дорогое вино, фазаны, гуси, кулики, куропатки, голуби, курицы, зайцы, ягнята, козлята; сустилось множество поваровъ. Одни махали опахалами, чтобы ни одной пылинки не попало на его голову, другіе держали серебряныя тазы и чистыя полотенца, чтобы омыть концы его пальцевъ, когда онъ возлежалъ. Но смотри на безчеловѣчіе и стыдъ. Всѣ работали; столько тяжелаго труда, столько хлопотъ, чтобы насытить чрево одного этого богача. Когда наполнится оно изысканными кушаньями, для него приготовляютъ постели изъ слоновой кости, пуховики, чистыя и роскошныя полотна. А если онъ не можетъ заснуть вслѣдствіе боли въ головѣ, одни чешутъ ему ноги, другіе заботятся о домѣ, стерегутъ ворота и двери, чтобы чей-либо голосъ, шумъ и что-нибудь такое не разбудили. Такова была роскошь этого богача“. Трудно выбрать изъ поученія Златоуста наиболѣе яркія, художественныя мѣста, оно все просится на бумагу. Впечатлѣніе отъ него получилось весьма сильное. Многіе заинтересовались твореніями Златоуста и спрашивали, гдѣ ихъ можно достать. Нѣкоторые предлагали напечатать отдѣльно прочитанное поученіе.

Но возвратимся къ самой литургіи. Окончаніе литургіи оглашенныхъ: *ὅσοι κατοιχοῦμενοι προέλθετε* (оглашенніи, изыдите)—возглашаетъ діаконь. Эти слова для златоустовскаго времени имѣли жизненное значеніе. У св. Златоуста много бывало оглашенныхъ. Онъ извѣстенъ въ исторіи церкви какъ великій миссіонеръ и организаторъ миссіонерскаго дѣла. Въ Антиохіи, когда онъ былъ еще пресвитеромъ, многіе язычники, пораженные его удивительнымъ

краснорѣчіемъ, принимали христіанство, особенно послѣ антиохійскаго бунта и испрошенія Златоустомъ прощенія жителямъ города. А въ моментъ изгнанія св. Іоанна изъ Константинополя въ Великую субботу въ притворѣ храма св. Софіи Златоустъ готовился окрестить до 3000 чело-вѣкъ оглашенныхъ, изъ которыхъ многіе свою вѣрность учителю запечатлѣли своею кровію. „Ты первый воздвигъ алтари у скиѳовъ амаксобовъ“, говоритъ блаженный Тео-доритъ Кирскій въ похвальномъ словѣ Златоусту. Самъ св. Іоаннъ говоритъ, что алтари Истинному Богу воз-двигнуты повсюду, — въ странѣ римской, въ Персіи, въ Скиѳіи, въ Мавританіи, въ Индіи“.

Заключительное σοφία (премудрость), и слышатся строй-ные звуки греческой Херувимской, исполненной хоромъ замѣчательно стройно подъ управленіемъ свящ. о. А. Бе-резина. Великій входъ, просительная ектенія, и раздается призывъ любви христіанской: ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους, ἕν ἐν ὁμο-νοίᾳ ὁμολογήσωμεν—(возлюбимъ другъ друга, да единомыслиемъ исповѣмы). Воображеніе рисуеъ картину древне-христіан-скаго братскаго взаимнаго лобзанія въ этотъ моментъ. Всѣ молящіеся единомысленно съ братской любовію го-тovy исповѣдать Отца и Сына и Святаго Духа, Троицу Единосущную и Нераздѣльную.—А вотъ и самое исповѣ-даніе вѣры. Громко, отчетливо несутся по собору звуки Никео-Цареградскаго символа вѣры. По обычаю древней церкви, сохраняемому и донинѣ на православномъ во-стокѣ, символъ вѣры не поется, а читается. Читалъ его соборный священникъ о. П. Рождественскій съ прису-щимъ ему мастерствомъ. Снова цѣлый рядъ переживаній. Бурный четвертый вѣкъ. Церковь, не гонимая извнѣ, устремляетъ свои силы на внутреннее самоопредѣленіе. Мысль усиленно работаетъ надъ выясненіемъ и правиль-нымъ формулированіемъ основныхъ положеній христіан-скаго вѣроученія. Церковь волнуютъ еретическія движе-нія. Аріанство по временамъ торжествующе гонитъ, пре-слѣдуетъ православную вѣру. Какъ логическій выводъ изъ него появляется македоніанство. Во время Златоуста эти двѣ ереси не историческое воспоминаніе, а живая



сила современности, съ которой приходится бороться и отъ которой нужно было защищать свое православное знамя. Символь вѣры носить въ себѣ только что закончившуюся глубокою работою богословской мысли отцовъ перваго и втораго вселенскихъ соборовъ. Въ немъ христіане того времени видятъ твердое, побѣдное знамя православія. Съ какою силою, думается, произносилось каждое слово символа въ златоустовское время! Съ какимъ вниманіемъ слушали символъ за литургіею священнослужащіе и предстоящіе.

Наступаетъ важнѣйшій моментъ литургіи—пресуществленіе св. даровъ. Передъ этимъ великимъ моментомъ особенно и трепеталь чистый духъ св. Іоанна. Въ это время священнослужащій дерзновенно близко становится къ Богу. Что слышалось въ голосъ Іоанна въ эти священные моменты? Ужасъ и трепетъ передъ величіемъ тайны, радость и умиленіе отъ сознанія чрезвычайной близости безконечной любви Божественной. *Δάβετε, φάγετε... πίετε ἐξ αὐτοῦ...* (примите ядите... пійте отъ нея...). Въ этихъ звукахъ греческой рѣчи выражался восторгъ души Іоанна, въ нихъ вылилось самое высокое, какое только возможно на землѣ, устремленіе души къ Богу. Хотѣлось бы хоть отчасти представить себѣ Іоанна Златоуста въ эту минуту, представить себѣ и настроеніе молившихся подъ воздѣйствіемъ его вдохновенія молитвеннаго. Каково было психическое воздѣйствіе его на молящихся, какова та мистическая передача настроенія, которая несомнѣнно бываетъ во время молитвы?—Приближается и моментъ вкушенія безсмертной Трапезы. Душа трепещетъ. Сознаніе своей грѣховности, своего недостойнства мучитъ чловѣка. Нужно ободрить вѣрующаго. Дерзай, чловѣкъ, ты не подъ гнѣвомъ Божиимъ, ты чадо любви Божественной. Иисусъ Христось даде намъ область чадомъ Божиимъ быти. И вотъ раздается, какъ-бы для того, чтобы окончательно изгнать сомнѣніе въ этомъ, возгласъ святителя: *καὶ καταξίωσον ἡμᾶς, Δέσποτα, μετὰ παρρησίας...* (и сподоби насъ, Владыко, со дерзновеніемъ, неосужденно смѣти призывать Тебе Небеснаго Бога Отца и глаголати). Здѣсь слы-

шалось, думается, въ голосъ Златоуста дерзновение святости, восшедшей на высоту богообщенія, сыновняя смѣлость передъ Небеснымъ Отцомъ. Молитва Господня— *Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* — также какъ и символъ вѣры не поется, а читается, и на этотъ разъ протодіакономъ. Не знаю, было ли это случайно или сдѣлано сознательно, но именно протодіакону съ громкою дерзновенностью въ голосъ и нужно было поручить чтеніе молитвы Господней. Тамъ въ символѣ спокойная увѣренность въ правотѣ вѣры, здѣсь въ молитвѣ Господней — основанное на вѣрѣ громкое, исполненное твердой увѣренности, обращеніе къ Богу Отцу. *Εἰρήνη πᾶσι* — (миръ всѣмъ) слышится возгласъ святиителя — это послѣднее напутствіе передъ причащеніемъ, напоминаніе о мирѣ; громогласное діаконское *πρόσχωμεν* (вонемъ). Примиритесь, христіане, и будьте внимательны: святые дары могутъ принять только святые: *τα ἅγια τοῖς ἁγίοις* (святая святымъ). Царскіе врата закрываются. Священнослужащіе причащаются. Въ этотъ моментъ Златоустъ переживалъ, думается, пасхальное торжество, радость воскресенія: свѣтися, свѣтися, Новый Иерусалиме. Съ какимъ сіяющимъ взоромъ выступалъ онъ потомъ для причащенія мірянъ, что переживали вкушавшіе отъ единого хлѣба и единой чаши — это несомнѣнно были великія трогательныя минуты литургіи въ служеніи Златоуста.

Когда литургія была окончена, и раздалась за молебномъ славянская рѣчь, приходилось дѣлать надъ собой усилія, чтобы отрѣшиться отъ цѣлага ряда историческихъ воспоминаній и образовъ древней христіанской жизни. Ясно стало, что служеніе на греческомъ языкѣ, можетъ быть незамѣтно для насъ самихъ, отвлекло насъ отъ современности и воскресило дорогое давно-минувшее. Да, правъ былъ престарѣлый протоіерей, присутствовавшій при этомъ служеніи, когда заявилъ Архіепископу: „Вы, Владыко, перенесли насъ въ храмъ св. Софіи, въ служеніе самаго Златоуста“.

Во время молебна св. Іоанну Златоусту прочитана была Архіепископомъ Димитріемъ весьма содержательная,

западавшая въ душу, молитва святому Іоанну. Особенно приковывали вниманіе слѣдующія слова молитвы, отвѣчающія современному настроенію: „мы грѣшніи, по единому кійждо свое дарованіе имуще, единенія духа въ союзѣ мира не имамы, бываемъ тщеславни, другъ друга раздражающе, другъ другу завидяще; сего ради дарованія наша раздѣленная не въ миръ и спасеніе, но во вражду и осужденіе намъ являються. Тѣмже къ тебѣ, святителю Божій, припадаемъ, раздоромъ обуреваемѣи, и въ сокрушеніи сердца просимъ: молитвами твоими отжени отъ сердець нашихъ всяку гордость и зависть, насъ раздѣляющія, да во мнозѣхъ удѣхъ едино тѣло церковное будемъ, да по словеси твоему молитвенному возлюбимъ другъ друга и единомыслиемъ исповѣмы Отца и Сына и Святаго Духа Троицу Единосущную и Нераздѣльную нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ. Аминь.

Вечеромъ 11-го ноября назначено было въ манежѣ Юнкерскаго училища чтеніе профессора Казанской духовной академіи А. А. Царевскаго о святомъ Іоаннѣ Златоустѣ при участіи извѣстнаго въ Казани хора И. С. Морева. Въ 3 часа дня изъ Казанскаго женскаго монастыря крестнымъ ходомъ принесена была въ зданіе манежа большая икона св. Іоанна Златоуста, поставлена на возвышеніи и украшена пихтой. Крестный ходъ совершилъ священникъ каѳедральнаго собора о. П. Рождественскій при участіи монахинь монастыря и богомольцевъ. Принесена была въ манежъ изъ собора и хоругвь Братства во имя Пресвятой Богородицы, устроившаго это чтеніе. Къ 7 часамъ вечера громадное помѣщеніе манежа стало наполняться публикой. Братствомъ разослано было до 1000 билетовъ на нумерованныя мѣста. Всего же собравшихся было до 2000 человекъ. Многіе, желавшіе побывать на чтеніи, не могли попасть за недостаткомъ мѣста. Манежъ буквально былъ переполненъ публикой. На чтеніи присутствовали всѣ казанскіе епископы во главѣ съ Архіепископомъ Димитріемъ. Много было представителей казанскаго генералитета. Въ числѣ присутствующихъ былъ помощникъ попечителя Казанскаго учебнаго округа А. А.

Остроумовъ. Далѣ публика самая разнообразная отъ интеллигента до простолюдина: профессора Академіи, Университа, начальники и начальницы учебныхъ заведеній, много духовенства, купцы, юнкера, солдаты, женщины, отъ богатыхъ до самыхъ бѣдныхъ.

По прибытіи Архіепископа Димитрія хоръ стройно пропѣлъ Царю Небесный и тропарь св. Іоанну Златоусту: „Ликуеть божественная церковь, и вселенная празднуетъ вся свѣтло память твою, святителю Іоанне Златоусте преподобне, во святителехъ благочестно поживѣ, и мученикъ произволеніемъ бывшій. Тѣмъ вопіемъ ти: Страдальче, и Стратотерпче, и святителемъ сопрестольниче, моли Христа Бога спастися душамъ нашимъ“. Этотъ тропарь пѣлся на всѣхъ златоустовскихъ службахъ. Извлеченъ онъ изъ древнихъ югозападныхъ миней Архіепископомъ Димитріемъ. Производитъ онъ болѣе сильное впечатлѣніе, чѣмъ обычный тропарь Златоусту: „Устъ твоихъ“. Послѣ тропаря пѣвчіе пропѣли τὸν δεσπότην. Собравшіеся занимаютъ мѣста. На кафедрѣ появляется проф. А. А. Царевскій. Профессоръ Царевскій пользуется вполне заслуженной извѣстностью художника слова, такъ что лучшаго выбора для чтенія о Златоустѣ нельзя было и сдѣлать. Онъ властно повелъ за собой аудиторію, приковывая вниманіе и выразительностью чтенія и въ особенности художественностью изложенія и духомъ благоговѣйнаго преклоненія передъ личностью Великаго Святителя. Одна за другой пронесли передъ взоромъ собравшихся яркія картины изъ жизни св. Іоанна Златоуста. Во время перерыва чтенія хоръ исполнилъ: „Внуши Боже молитву мою“ — Архангельскаго, „Вѣрую“ — Гречанинова и нѣсколько пѣнопѣній сверхъ программы. А по окончаніи чтенія хоръ исполнилъ величаніе святителю Іоанну Златоусту — (организация Д. М. Яичкова) и „Тебѣ Бога хвалимъ“. Заключительныя слова земной жизни святителя „слава Богу за все“ нашли прекрасное выраженіе въ этомъ побѣдномъ гимнѣ.

Собраніе закончилось около 10 час. вечера. Послѣ сего крестнымъ ходомъ, при пѣніи молебна святителю Іо-

анну, икона его была перенесена въ кафедральный соборъ для предстоящаго чествованія святителя въ день его памяти. И этотъ ночной крестный ходъ при торжественномъ звонѣ прекрасно гармонировалъ именно съ златоустовскими торжествами. Св. Іоаннъ много потрудился въ дѣлѣ устроенія народныхъ моленій (литія) и крестныхъ ходовъ въ противовѣсъ аріанамъ, привлекавшимъ православныхъ своими процессіями. Въ соборѣ былъ совершенъ молебень святителю Іоанну.

Въ понедѣльникъ 12-го ноября, наканунѣ дня памяти св. Іоанна Златоуста, во всѣхъ храмахъ Казани были совершены всенощныя бдѣнія. Въ половинѣ шестого по всему городу, вслѣдъ за звуками самого большого соборнаго колокола, раздался праздничный звонъ. Уже одни эти расплывавшіеся въ вечернемъ морозномъ воздухѣ по всему городу колокольные звуки были величественны. Соборная колокольная иллюминирована. Совсѣмъ по пасхальному! Торжество вѣры въ неумирающее, вѣчное значеніе святости. Громадный соборъ не вмѣстилъ всѣхъ желающихъ помолиться. Намъ передавали, что многіе, пришедшіе попозже, не могли уже попасть въ соборъ. Такъ достойно чествовался творецъ и организаторъ этихъ ночныхъ народныхъ моленій! Пѣлъ хоръ И. С. Морева въ полномъ составѣ. Стройное пѣніе, полное освѣщеніе, переполнившіе соборъ молящіеся, бѣльшее, чѣмъ обычно, воодушевленіе священнослужущихъ—все это производило сильнѣйшее впечатлѣніе. Что-то пасхально торжественное чувствовалось въ этомъ служеніи. Цѣлый сонмъ священнослужителей (около 20) во главѣ съ маститымъ Архіепископомъ вышелъ на литію. Стѣсненные живою стѣною молящихся священнослужители какъ-бы терялись въ массѣ народной. Настоящая литія, народное моленіе! Бодрый обыкновенно голосъ Архіепископа кажется еще болѣе твердымъ. Отчетливо несутся по собору молитвенные звуки. „Молитвами иже во святыхъ отца нашего Іоанна Златоуста даруй намъ оставленіе прегрѣшеній нашихъ, покрый насъ кровомъ крилу твоею, отжени отъ насъ всякаго врага и супостата, умири нашу жизнь, Господи,

помилуй насъ и мѣръ Твой и спаси души наша яко благъ и челоуѣколюбецъ“. Аминь. Обычное благословеніе хлѣбовъ. Архіерейское благословеніе всѣмъ присутствующимъ, и священнослужашіе уходятъ въ алтарь. Торжественные молитвенные звуки смѣняются полными сокрушенія словами шестопсалмія, которое читалъ свящ. о. П. Рождественскій. Великая ектенія, Богъ Господь и явился намъ, тропарь святителю Іоанну „Ликуетъ Божественная церковь“, чтеніе каѳизмъ. Послѣ каѳизмъ ключарь собора свящ. о. В. Богдавленскій прочиталъ по брошюрѣ Высокопреосвященнаго Димитрія сказанія, свидѣтельствующія о необычайномъ почтеніи, съ которымъ современники относились къ Іоанну Златоусту. „Современники его были убѣждены, что дивный даръ учительства св. Златоустъ получилъ отъ Самого Бога, подобно величайшему изъ пророковъ ветхаго завѣса—Исаи и новозавѣтному глубочайшему созерцателю Божественныхъ таинъ—св. Іоанну Богослову“. Старецъ Исихій, одаренный отъ Бога даромъ прозрѣнія, видѣлъ однажды какъ Іоанну явились св. апостолы Петръ и Іоаннъ Богословъ. Іоаннъ передалъ свитокъ Златоусту, говоря: „возьми сей свитокъ изъ моей руки. Господь даруетъ тебѣ знаніе всей глубины премудрости, дабы ты напиталъ людей негибнущимъ брашномъ ученія Христова“. Петръ передалъ Златоусту ключи въ знакъ его пастьерскаго служенія въ церкви Христовой. Ученикъ Златоуста Прокль, впоследствии Константинопольскій патріархъ, передаетъ, что при истолкованіи апостольскихъ посланій самъ св. Павелъ являлся Златоусту и тайно изъяснялъ ему точный смыслъ посланій. Епископъ города Кукузь Адельфій, съ почетомъ принимавшій у себя въ Кукузь святителя, бывшаго въ изгнаніи, однажды послѣ смерти Златоуста увидѣлъ свѣтлаго юношу, который привелъ его въ рай. Среди многихъ церковныхъ учителей и святителей Адельфій не увидѣлъ Іоанна Златоуста и опечалился. Тогда стоявшій въ дверяхъ рая сказалъ: „Челоуѣкъ, находящійся въ тѣлѣ, не можетъ видѣть его, такъ какъ онъ предстоить престолу Божію, который окружаютъ только херувимы и серафимы“. Такимъ

образомъ св. Златоустъ, по этому сказанію, прославленъ Богомъ въ царствѣ небесномъ выше всѣхъ святителей и причисленъ къ лику высшихъ ангеловъ.

Снова свѣтло-торжественный выходъ многочисленнаго духовенства на средину храма къ образу святителя подъ звуки величественнаго поліелея и при полномъ освѣщеніи собора. Тѣсными рядами съ зажженными свѣчами сплотились священники около возвышающагося на особой подставкѣ большого, въ ростъ человѣка, образа вселенскаго учителя. „Величаемъ, величаемъ тя, святителю отче Іоанне“, раздается изъ устъ священнослужащихъ. Это преемники и продолжатели служенія святителя Іоанна прославляютъ своего учителя и вдохновителя. Моментъ глубоководотрогательный. Потомъ началось чтеніе акаѳиста. Весь акаѳиетъ прочитанъ былъ ясно и отчетливо Архіепископомъ Димитріемъ. Дѣятели и руководители воинствующей церкви вмѣстѣ съ паствой сплетаютъ похвальный вѣнецъ своему вождю. „Возбранный вождю церкви Христовы, злословесный учителю Іоанне, отъ юности добродѣтелями украсився, добръ потрудился еси, и за имя Христово гоненіе претерпѣвъ, въ изгнаніи житіе скончалъ еси. Сего ради на небесахъ сугубо прославленъ еси, мудрый чина церковнаго устроителю. Тѣмже и мы умиленно чтимъ тя, зовуще: Радуйся, святителю великій Іоанне Златоусте!“ Съ глубокимъ вниманіемъ молящіяся слѣдили за смѣной похвальныхъ пѣсней въ честь св. Іоанна Златоуста. Вся многообразная и многострадальная жизнь свѣтила церковнаго прошла передъ молитвеннымъ взоромъ собравшихся въ формѣ краткихъ образныхъ восхваленій. Многократно повторяемое „радуйся, святителю великій Іоанне Златоусте“ содѣйствовало общему настроенію прославленія. Вотъ слышится и послѣдній кондакъ: „О, святителю великій Іоанне Златоусте! Призри съ небесныхъ высотъ на насъ, долу поверженныхъ, и приеми сие, отъ любви нашея приносимое ти хваленіе, умоли Господа Бога, да изліетъ на насъ благодать свою, немощная врачующую, сущихъ во православіи укрѣпити, отпадшія-же отъ церкви паки въ лоно тоя приведетъ, благоутробіемъ сво-

имъ оскудѣвающая восполняя, и всѣхъ сподобить съ тобою и всѣми святыми пѣти Ему во вѣки: Аллилуіа, аллилуіа, аллилуіа!“ По прочтеніи евангелія священнослужащіе преклоняють колѣна передъ образомъ святителя, лобызаютъ его и принимаютъ елеопомазаніе отъ своего Архипастыря. Затѣмъ потекли къ образу массы народа. Поклоны, крестное знаменіе, лобзаніе святой иконы—такъ продолжалось до самаго конца всенощной. Канонъ читалъ ключарь собора свящ. о. В. Богоявленскій. Долго, долго затянулась всенощная, но усталости не чувствовалось. Воодушевленіе молитвы, а также и прекрасное пѣніе поддерживали бодрое состояніе.

Въ самый день 13-го ноября центръ Златоустовскихъ торжествъ перенесенъ былъ въ духовную академію. Представительница высшей богословской науки не могла остаться равнодушной къ памяти святаго Іоанна Златоуста и не ознаменовать торжествомъ такой исключительный день. Наша Казанская академія сдѣлала это съ тѣмъ болышею готовностію, что въ ней давно уже установилась патрологическая традиція. Очень многіе изъ профессоровъ академіи имѣютъ ученныя степени за патрологическія изслѣдованія и, кромѣ того, цѣлый рядъ учебныхъ работъ Казанской академіи патрологическаго характера.

Въ этотъ день назначена была въ академическомъ храмѣ литургія на греческомъ языкѣ, а послѣ нея въ актовомъ залѣ чтеніе проф. Л. И. Писарева о св. Іоаннѣ Златоустѣ. Литургію совершалъ Высокопреосвященный Архіепископъ Димитрій въ сослуженіи ректора Академіи епископа Алексія, епископа Чебоксарскаго Михаила, проф. академіи протоіерея Е. А. Малова, инспектора академіи Н. П. Виноградова, проф. свящ. И. В. Попова и нѣкоторыхъ священниковъ студентовъ академіи. Часы читалъ преподаватель академіи Жузе, символъ вѣры и молитву Господню проф. Преображенскій, псаломъ 33-й студентъ грекъ. Публика, присутствовавшая за греческой литургіей въ Академическомъ храмѣ, иного рода, чѣмъ въ Соборѣ. Замѣтно было преобладаніе интеллигенціи. Пѣли студенты академіи на два клира. Мощные звуки однород-



наго мужского студенческаго хора,—общій тонъ особенно осмысленнаго отношенія къ совершающемуся, вся такъ сказать атмосфера академіи, гдѣ имя и сочиненія Златоуста часто повторяются и изучаются,—все это внесло нѣкоторые новые штрихи въ пережитое 11-го ноября въ соборѣ. Сознаніе того, что находишься въ обстановкѣ постоянной работы пытливой молодой мысли, невольно вызывало образъ Златоуста, какъ учащагося и учащаго. Во время запричастна проф. священникъ А. И Дружининъ произнесъ слово о св. Златоустѣ. Указывая на его заслуги, какъ глубокаго истолкователя Священнаго Писанія, прповѣдникъ призывалъ обучающихся въ академіи къ изученію трудовъ его. Онъ замѣтилъ, между прочимъ что при всемъ преклоненіи передъ Златоустомъ русская богословская наука не имѣетъ еще капитальнаго, исчерпывающаго изслѣдованія о немъ. Призывалъ также проповѣдникъ слушателей-студентовъ въ подражаніе Златоусту къ служенію церкви Божіей въ санѣ священника.

По окончаніи литургіи былъ совершенъ молебенъ святителю Іоанну Златоусту. Въ молебнѣ приняли участіе всѣ студенты священники, такъ что всего участвующихъ было до 30.

Въ 1 часть дня въ актовомъ залѣ академіи было торжественное собраніе, посвященное памяти святителя. Присутствовали: Архіепископъ Димитрій, епископы—Алексій епископъ Чистопольскій, Михайль епископъ Чебоксарскій, Андрей епископъ Мамадышскій, профессора академіи, студенты и много посторонней публики. Предъ чтеніемъ хоръ студентовъ исполнилъ концертъ: Вскую при скорбна еси душе моя. Чтеніе профессора Л. И. Писарева посвящено было обсужденію жизни св. І. Зл. въ связи съ исторією его времени.—Закончилось академическое собраніе молитвою и архіерейскимъ благословеніемъ собравшимся.

Одновременно съ чествованіемъ Іоанна Златоуста въ Академіи 13-го ноября въ каѳедральномъ соборѣ дѣятели Казанской миссіи во главѣ съ епископомъ Андреемъ приносили дань благоговѣйнаго почтенія къ памяти великаго

миссіонера—Іоанна Златоуста. Здѣсь была совершена литургія на татарскомъ, греческой и славянскомъ языкахъ. Іоаннъ Златоустъ заботился о распространеніи христіанства въ странѣ скиѳовъ, и вотъ спустя 1500 лѣтъ послѣ блаженной его кончины обитатели этихъ скиѳскихъ странъ приносятъ ему на разныхъ языкахъ даръ любви и благодарности, молитвенно вспоминаютъ своего миссіонера. А дѣятели миссіи до сихъ поръ ищутъ въ его памяти вдохновенія и подкрѣпленія въ своемъ нелегкомъ дѣлѣ служенія распространенію и укрѣпленію вѣры Христовой между разноплеменными обитателями Казанскаго края.

Какъ-то не хотѣлось думать, что этимъ закончились златоустовскія торжества. Такъ много хорошихъ, свѣтлыхъ моментовъ пришлось пережить въ эти дни. Искренней и глубокой благодарности заслуживаютъ всѣ потрудившіеся въ эти дни и доставившіе высокое удовлетвореніе всѣмъ любителямъ церковности.

Священникъ *С. Спиринъ*.

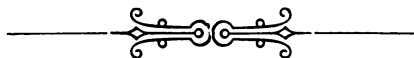
---

# ОТЧЕТЪ

О СОСТОЯНИИ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ

за 1906—1907 учебный годъ.



КАЗАНЬ.

ЦЕНТРАЛЬНАЯ ТИПОГРАФІЯ.

1907.

На основаніи нынѣ дѣйствующаго Устава православныхъ духовныхъ академій (§§ 90 и 91), Совѣтъ Казанской Духовной Академіи имѣеть честь представить отчетъ о состояніи ея за 1906—1907 учебный годъ (65-й отъ основанія).

## А. СОСТАВЪ АКАДЕМІИ.

### І. Личный составъ Почетныхъ Членовъ Академіи.

Въ отчетномъ году Почетными Членами Казанской Духовной Академіи состояли —

*Съ 1880 года:*

† Его Высокопревосходительство, Статсъ-Секретарь, Членъ Государственнаго Совѣта, Сенаторъ, Дѣйствительный Тайный Совѣтникъ Константинъ Петровичъ *Побѣдоносцевъ*.

*Съ 1881 года:*

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій *Николай*, Архіепископъ Японскій, Начальникъ Россійской духовной миссіи въ Японіи.

*Съ 1886 года:*

Его Преосвященство, Преосвященнѣйшій *Силвестръ*, бывшій Епископъ Каневскій.

Его Высокопреподобіе, Духовникъ Ихъ Императорскихъ Величествъ, Протопресвитеръ Іоаннъ Леонтьевичъ *Яншиевъ*.

Его Высокопревосходительство, Членъ Государственнаго Совѣта, Сенаторъ, Дѣйствительный Тайный Совѣтникъ Владиміръ Карловичъ *Саблеръ*.

*Съ 1892 года:*

Его Высокопреосвященство, Свят. Правительствующаго Синода Первенствующій Членъ, Высокопреосвященнѣйшій *Антоній*, Митрополитъ С.-Петербургскій и Ладожскій.

Его Превосходительство, Г. Директоръ Туркестанской Учительской Семинаріи, Дѣйствительный Статскій Совѣтникъ Николай Петровичъ *Остроумовъ*.

*Съ 1894 года:*

Его Высокопреподобіе, О. Протоіерей Кронштадтскаго Андреевскаго собора Іоаннъ Ильичъ *Серіевъ*.

Его Высокопреподобіе, О. Протоіерей Варшавскаго каѳедрального собора Тихонъ Алексѣевичъ *Горизонтовъ*.

*Съ 1895 года:*

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій *Димитрій*, Архіепископъ Казанскій и Свіяжскій.

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій *Макарій*, Архіепископъ Томскій и Барнаульскій.

Его Преосвященство, Преосвященнѣйшій *Несторъ*, бывшій викарный Епископъ Московской епархіи.

Его Превосходительство, состоящій въ отставку Заслуженный Ординарный Профессоръ С.-Петербургской Духовной Академіи, Тайный Совѣтникъ Евграфъ Ивановичъ *Ловягинъ*.

Его Высокопреподобіе, бывшій Предсѣдатель Духовно-Учебнаго Комитета при Свят. Синодѣ, О. Протоіерей Петръ Алексѣевичъ *Смирновъ*.

*Съ 1896 года:*

Его Высокопреосвященство, Свят. Правительствующаго Синода Членъ, Высокопреосвященнѣйшій *Владиміръ*, Митрополитъ Московскій и Коломенскій.

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій *Тихонъ*, Архіепископъ Иркутскій и Верхоленскій.

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій *Арсеній*, Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій.

† Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій *Ионаванъ*, бывшій Архіепископъ Ярославскій и Ростовскій.

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій *Гурій*, Архіепископъ Новгородскій и Старорусскій, Свят. Правительствующаго Синода Членъ.

Его Превосходительство, Сенаторъ, Тайный Совѣтникъ Петръ Ивановичъ *Остроумовъ*.

*Съ 1897 юда:*

Его Превосходительство, состоящій въ отставку Заслуженный Ординарный Профессоръ Казанской Духовной Академіи, Дѣйствительный Статскій Совѣтникъ Петръ Васильевичъ *Знаменскій*.

Его Святѣйшество, Блаженный *Аноимъ*, бывшій Константинопольскій Патріархъ.

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій *Николай*, бывшій Архіепископъ Тверскій и Кашинскій.

Его Преосвященство, Преосвященнѣйшій *Іоаннъ*, Епископъ Аксайскій, Викарій Донской епархіи.

Его Превосходительство, состоящій въ отставку Заслуженный Ординарный Профессоръ С.-Петербургской Духовной Академіи, Дѣйствительный Статскій Совѣтникъ Александръ Львовичъ *Катанскій*.

*Съ 1898 юда:*

Его Высокопреосвященство, Свят. Правительствующаго Синода Членъ, Высокопреосвященнѣйшій *Флавіанъ*, Митрополитъ Кіевскій и Галицкій.

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій Митрополитъ Никомидійскій *Филовей Вріенній*.

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій *Никаноръ*, Архіепископъ Варшавскій и Привислинскій.

Его Высокопреподобіе, О. Протоіерей Алексій Петровичъ *Мальцевъ*, настоятель посольской церкви въ гор. Берлинѣ.

Привать-доцентъ С.-Петербургскаго Университета Аѳанасій Ивановичъ *Понадопуло-Керамевъ*.

*Съ 1899 года:*

Его Преосвященство, Преосвященнѣйшій *Павелъ*, бывшій Епископъ Пензенскій и Саранскій.

*Съ 1900 года:*

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій *Антоній*, Архіепископъ Волинскій и Житомирскій.

*Съ 1902 года:*

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій *Алексій*, Архіепископъ Тверскій и Кашинскій, Свят. Правительствующаго Синода Членъ.

Его Превосходительство, Заслуженный Ординарный Профессоръ Императорскаго Московскаго Университета, Дѣйствительный Статскій Совѣтникъ Алексѣй Петровичъ *Лебедевъ*.

*Съ 1903 года:*

† Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій *Густинъ*, бывшій Архіепископъ Херсонскій и Одесскій.

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій *Никандръ*, Архіепископъ Литовскій и Виленскій.

† Его Преосвященство, Преосвященнѣйшій *Гурій*, Епископъ Симбирскій и Сызранскій.

Его Превосходительство, Ординарный Академикъ по 2-му отдѣленію русскаго языка и словесности Императорской Академіи Наукъ Евгений Евсигнеевичъ *Голубинскій*.

*Съ 1904 юда:*

Его Превосходительство, Членъ Совѣта Министра Внутреннихъ дѣлъ, Генераль-Лейтенантъ Евгений Васильевичъ *Богдановичъ*.

Его Превосходительство, Директоръ Русскаго Археологическаго Института въ Константинополь, Ординарный Академикъ Императорской Академіи наукъ, Тайный Совѣтникъ Θεодоръ Ивановичъ *Успенскій*.

Его Превосходительство, Заслуженный Ординарный Профессоръ Императорскаго Московскаго Университета, Тайный Совѣтникъ Василій Осиповичъ *Ключевскій*.

*Съ 1905 юда:*

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій *Димитрій*, Архіепископъ Херсонскій и Одесскій.

Его Преосвященство, Преосвященнѣйшій *Алексій*, Епископъ Таврической и Симферопольскій.

Его Превосходительство, состоящій въ отставкѣ Заслуженный Ординарный Профессоръ Казанской Духовной Академіи, Дѣйствительный Статскій Совѣтникъ Евлампій Андреевичъ *Будринъ*.

*Съ 1906 юда:*

Его Преосвященство, Преосвященнѣйшій *Григорій*, Епископъ бывшій Омскій и Семипалатинскій.

Изъ числа своихъ почетныхъ членовъ въ отчетномъ году Академія лишилась троихъ Архипастырей: Ионаана, бывшаго Архіепископа Ярославскаго († 19 окт. 1906 г.), Гурія, Епископа Симбирскаго († 5 янв. 1907 г.), Иустина, бывшаго Архіепископа Херсонскаго († 25 мая 1907 г.), и— старѣйшаго почетнаго члена, бывшаго Оберъ-Прокурора Св. Синода Константина Петровича Побѣдоносцева († 10 марта 1907 г.).

Высокопреосвященный Ионаанъ, бывшій Архіепископъ Ярославскій и Ростовскій (въ мѣрѣ Иванъ Наумо-



вичъ Рудневъ), скончался въ маститой старости—на 91 году жизни. Сынъ священника Орловской епархіи, покойный Преосвященный, по окончаніи курса въ Кіевской Духовной Академіи, былъ назначенъ учителемъ 2-го Бѣлгородскаго духовнаго училища (Курской губерніи) и затѣмъ преподавателемъ Орловской духовной семинаріи. Въ 1854 г. постригся въ монашество съ именемъ Іонаѳана, и былъ назначенъ на должность инспектора Орловской духовной семинаріи; затѣмъ перемѣщенъ на должность ректора Олонецкой духовной семинаріи. Въ 1866 г., послѣ 23-лѣтней педагогической и административной дѣятельности, возведенъ въ санъ Епископа Кинешемскаго, викарія Костромской епархіи, черезъ три года опредѣленъ на самостоятельную Олонецкую кафедру, а въ 1877 г. переведенъ на кафедру Ярославскую, которою управлялъ болѣе 26 лѣтъ. Въ 1903 году престарѣлому Архипастырю Высочайшимъ рескриптомъ дано было соизволеніе на увольненіе отъ трудовъ епархіальнаго управленія, за преклоннымъ возрастомъ и слабостію силъ, съ изъявленіемъ Монаршаго благоволенія.

Много потрудившійся для блага ввѣренныхъ ему епархій, Высокопреосвященный Іонаѳанъ обратилъ особенное вниманіе на открытіе церковно-приходскихъ школъ и на духовное просвѣщеніе и духовно-учебныя заведенія; онъ изыскивалъ средства на постройку новыхъ учебныхъ зданій какъ для мужскихъ духовныхъ училищъ, такъ и семинарій своихъ епархій, и для Ярославскаго епархіальнаго женскаго училища, которому Высочайшею волею присвоено названіе „Іонаѳановскаго“. Въ 1896 г. во вниманіе къ просвѣщенной попечительности объ образованіи дѣтей духовенства и простого народа, Высокопреосвященный Іонаѳанъ былъ избранъ почетнымъ членомъ Казанской Академіи.

Преосвященный Гурій, Епископъ Симбирскій и Сызранскій (въ мѣръ Сергій Васил. Буртасовскій), скончавшійся на 60-мъ году жизни, былъ сынъ діакона г. Казани. Окончивъ курсъ въ Казанской духовной семинаріи, поступилъ въ Казанскую Духовную Академію и, будучи студентомъ

ея, принялъ монашество. По окончаніи въ 1872 г. курса со степенью кандидата богословія, онъ былъ опредѣленъ преподавателемъ Иркутской духовной семинаріи, потомъ смотрителемъ Иркутскаго духовнаго училища; въ 1880 г. назначенъ начальникомъ Иркутской духовной миссіи и въ томъ же году былъ опредѣленъ ректоромъ Благовѣщенской духовной семинаріи. Въ 1885 г. былъ возведенъ въ санъ Епископа Камчатскаго, Курильскаго и Благовѣщенскаго. Въ 1892 г. былъ опредѣленъ Епископомъ Самарскимъ, гдѣ пробылъ 12 лѣтъ; въ 1904 г. перемѣщенъ на Симбирскую кафедру. Преосвященный Гурій, ревностно неся обычные архипастырскіе труды и обязанности, особое вниманіе удѣлялъ миссіонерскому дѣлу, заботясь объ успѣхѣхъ миссіи какъ среди старообрядцевъ, такъ особенно среди инородцевъ. Въ Самарской епархіи онъ ввелъ употребленіе инородческихъ нарѣчій за богослуженіемъ въ тѣхъ приходяхъ, гдѣ были инородцы, учредилъ должности епархіальнаго и окружныхъ миссіонеровъ, призывалъ къ миссіонерской дѣятельности духовенство и самъ принималъ участіе въ миссіонерскихъ бесѣдахъ. Во вниманіе къ его полезной миссіонерской дѣятельности, Казанская Академія въ 1903 г. почтила его званіемъ своего почетнаго члена.

Высокопреосвященный Іустинъ, бывшій Архіепископъ Херсонскій и Одесскій (въ мірѣ Иванъ Яковлевичъ Охотинъ, сынъ священника г. Арзамаса), скончался на 79 году жизни. По окончаніи курса въ С.-Петербургской Духовной Академіи въ 1853 г., постригся въ монашество и занималъ мѣста—преподавателя Костромской Духовной семинаріи, инспектора, а потомъ ректора Ярославской духовной семинаріи. Въ 1871 г. былъ назначенъ Епископомъ Острожскимъ, викаріемъ Волынской епархіи. Затѣмъ послѣдовательно занималъ кафедры—Харьковскую, Подольскую, Курскую и Херсонскую. Въ 1905 г. былъ уволенъ, согласно прошенію, по преклонности лѣтъ на покой и назначенъ управляющимъ Ставропигіальнымъ Воскресенскимъ (Новый Іерусалимъ имен.) монастыремъ. Трудовую жизнь покойнаго Архипастыря составляли созиданіе но-

выхъ храмовъ, обзорѣніе церквей и монастырей, торжественныя богослуженія и архипастырскія бесѣды, заботы о противораскольнической и противосектанской миссіи, поддержка дѣятельности Палестинскаго Общества и т. д. Въ 1903 г. Казанская Духовная Академія избрала Высокопреосвященнаго Іустина въ почетные члены, во вниманіе къ его полувѣковому служенію Церкви въ священномъ санѣ и въ частности болѣе чѣмъ къ 30-лѣтнему служенію въ санѣ архипастыря.

10 марта сего года скончался бывшій Оберъ-Прокуроръ Св. Синода, Статсъ-Секретарь, Членъ Государственнаго Совѣта, Дѣйствительный Тайный Совѣтникъ Константинъ Петровичъ Побѣдоносцевъ, состоявшій почетнымъ членомъ Академіи съ 1880 года. Внукъ священника, сынъ профессора Московскаго Университета, К. П. Побѣдоносцевъ родился въ 1827 г. Образование получилъ въ С.-Петербургскомъ Училищѣ правовѣдѣнія. Началъ свою службу въ Правительствующемъ Сенатѣ. Съ 1859 г. по 1865 г. занималъ каѳедру Гражданскаго Права въ Московскомъ Университетѣ и составилъ „Курсъ Гражданскаго Права“. Какъ выдающійся юристъ, онъ былъ приглашенъ преподавать законовѣдѣніе покойному Наслѣднику Цесаревичу Николаю Александровичу, потомъ Великому Князю—впослѣдствіи Императору—Александру Александровичу, и затѣмъ сыну его, Цесаревичу Николаю Александровичу, нынѣ царствующему Государю Императору.

Получивъ высокое назначеніе сенатора и затѣмъ члена Государственнаго Совѣта, 14 апрѣля 1880 г. К. П. Побѣдоносцевъ былъ назначенъ Оберъ-Прокуроромъ Св. Синода, каковую должность занималъ свыше 25 лѣтъ, до 19 октября 1905 г. Человѣкъ обширнаго ума, разностороннихъ знаній, неутомимаго трудолюбія, твердой христіанской настроенности и неподкупной честности, Константинъ Петровичъ былъ выдающимся церковнымъ и государственнымъ дѣятелемъ. Оцѣнка его широкой церковно-государственной дѣятельности—дѣло исторіи; мы упомянемъ только объ отношеніи его къ народному образованію, къ духовенству, духовной школѣ и миссіонерскому

дѣлу. К. П. стремился сблизить народную школу съ Церковью и для достиженія этой цѣли способствовалъ учрежденію церковно-приходскихъ школъ, поставленныхъ на основахъ церковныхъ. Онъ обратилъ также особенное вниманіе на улучшеніе быта и матеріальнаго положенія русскаго духовенства, чему способствовалъ назначеніемъ нуждающемуся духовенству содержанія изъ казны и обезпеченіемъ пенсіями епархіальнаго духовенства. Въ заботѣ объ успѣхахъ духовнаго образованія и поддержанія труженниковъ духовной школы, К. П. содѣйствовалъ увеличенію окладовъ содержанія и пенсіи служащимъ въ духовныхъ училищахъ, семинаріяхъ, а также и въ академіяхъ, гдѣ пенсіи уравниваются съ университетскими. Заботясь о благосостояніи русской православной Церкви, покойный съ живымъ вниманіемъ относился къ миссіонерскому дѣлу. Сочувствуя миссіонерскимъ воззрѣніямъ на христіанское просвѣщеніе инородцевъ нашего незабвеннаго казанскаго миссіонера Н. И. Ильминскаго, К. П. оказывалъ ему свое содѣйствіе и поддержку. Знакомясь чрезъ постоянную взаимную переписку со взглядами Николая Ивановича относительно миссіонерскаго и вообще религіознаго дѣла, онъ постоянно являлся покровителемъ и пособникомъ въ его просвѣтительныхъ планахъ и предпріятіяхъ.

Преданный интересамъ Православной Церкви, К. П. Побѣдоносцевъ былъ убѣжденнымъ поборникомъ идеи Самодержавія. Когда въ 1881 г. нѣкоторые вліятельные государственные дѣятели добивались ограниченія русскаго Самодержавія, К. П. твердо выступилъ на его защиту,—убѣждалъ Императора Александра III сохранить русское Самодержавіе, и оно было сохранено.

Могучій дѣятель въ области церковной и государственной, К. П. удѣлялъ время и на учено-литературныя занятія. Имъ написанъ рядъ работъ въ области права. Ему принадлежитъ получившій большую извѣстность „Московскій Сборникъ“, гдѣ онъ высказываетъ свои воззрѣнія по государственнымъ и общественнымъ вопросамъ. К. П. издалъ нѣсколько трудовъ переводныхъ и само-

стоятельныхъ богословскаго характера. Таковы: „О Подражаніи Христу“ Оомы Кемпійскаго, „Тишендорфъ и Синайская Библия“, „Праздники Господни“, „Побѣда, побѣдившая міръ“, „Церковная исторія“ и др.—Въ послѣдніе годы онъ занимался исправленіемъ перевода Новозавѣтныхъ священныхъ книгъ. Въ 1906 г. вышелъ изъ печати „Новый Завѣтъ Господа нашего І. Христа“ въ его переводѣ, а въ настоящемъ году вышло посмертное изданіе его труда: „Пособіе благочестивому читателю при чтеніи святого Евангелія“.

Въ отчетному году Академія понесла утрату въ ряду своихъ сослуживцевъ. Скончался врачъ Академіи Д. А. Виноградовъ. Скончавшійся, по окончаніи курса въ Казанскомъ Университетѣ, поступилъ на службу въ Казанскую городскую земскую больницу. Въ 1886 г. былъ избранъ врачомъ при Казанской духовной семинаріи, а въ 1898 г. по избранію Правленія Академіи опредѣленъ былъ Высокопреосвященнымъ Архіепископомъ Казанскимъ на должность академическаго врача. Покойный оставилъ по себѣ добрую память свѣдущаго и трудолюбиваго врача, внимательнаго къ своимъ паціентамъ.

---

## II. Личный составъ начальствующихъ, преподавателей и прочихъ должностныхъ лицъ Академіи.

Въ личномъ составѣ служащихъ въ Академіи въ отчетномъ году произошли слѣдующія перемѣны. Исправляющій должность доцента Академіи А. Преображенскій, по защитѣ сочиненія: „Григорій V, Патріархъ Константинопольскій, обзоръ его жизни и дѣятельности“, Совѣтомъ Академіи 1 дек. 1906 г. удостоенъ степени магистра богословія; а 11 дек. того же года Его Высокопреосвященствомъ, Высокопреосвященнѣйшимъ Димитріемъ, Архіепископомъ Казанскимъ, утвержденъ въ званіи доцента Академіи.

На освободившуюся должность врача Академіи, за смертію бывшаго врача Д. Виноградова, Правленіемъ Ака-

деміи избранъ и резолюціей Его Высокопреосвященства, Архієпископа Казанскаго Дмитрія отъ 22 мая 1907 г. утвержденъ ординаторъ при кафедрѣ врачебной діагностики Императорскаго Казанскаго Университета Анатолий Побѣдимскій.

На вакантную должность помощника секретаря Совѣта и Правленія Академіи избранъ Совѣтомъ Академіи 4 сентября 1906 г. и резолюціей Высокопреосвященнѣйшаго архієпископа Казанскаго Дмитрія утвержденъ экономъ Литовской духовной семинаріи, Титулярный Совѣтникъ Кипріанъ Писаревичъ. Въ засѣданіи Совѣта 28 мая избранъ въ члены Правленія, вмѣсто отказавшагося проф. П. Юнгера, профессоръ А. Поповъ и утвержденъ резолюціей Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Дмитрія, Архієпископа Казанскаго, 2-го іюня сего года.

Въ воздаяніе отлично-усердной службы ко дню рожденія Его Императорскаго Величества, въ 6 день мая 1907 года, пожалованы орденами: Св. Владиміра 3 степ. заслуженный ординарный профессоръ Алексѣй Царевскій; Св. Владиміра 4 степ. инспекторъ, экстраординарный профессоръ, протоіерей Николай Виноградовъ и ординарный профессоръ Василій Нарбековъ; Св. Анны 2 степ. экстраординарные профессора Сергѣй Предтеченскій и Александръ Потѣхинъ и Секретарь Совѣта и Правленія Академіи Петръ Вознесенскій; Св. Станислава 2 степ. ординарный профессоръ Владиміръ Керенскій и экономъ Академіи Никаноръ Лебедевъ; Св. Анны 3 степ. доцентъ Павелъ Пономаревъ.

За указанными измѣненіями наличный составъ начальствующихъ, профессоровъ, преподавателей и прочихъ должностныхъ лицъ въ Академіи въ отчетномъ году и къ началу настоящаго учебнаго года былъ слѣдующій:

1. Ректоръ Академіи, магистръ богословія, Преосвященный *Алексій*, Епископъ Чистопольскій, первый викарій Казанской епархіи, преподающій Исторію и обличеніе рационалистическихъ сектъ.

2. Инспекторъ, магистръ богословія, экстраординар-

ный профессоръ по кафедрѣ Латинскаго языка и его словесности, протоіерей Николай *Виноградовъ*.

3. Заслуженный ординарный профессоръ по кафедрѣ Противомусульманскихъ предметовъ, докторъ богословія, протоіерей Евѣимій *Маловъ*.

4. Сверхштатный, заслуженный ординарный профессоръ по кафедрѣ Церковнаго права, докторъ богословія, Дѣйствительный Статскій Совѣтникъ Илья *Бердниковъ*.

5. Сверхштатный, заслуженный ординарный профессоръ по кафедрѣ Исторіи и обличенія русскаго раскола, докторъ богословія, Дѣйствительный Статскій Совѣтникъ Николай *Ивановскій*. (Онъ же членъ Правленія).

6. Сверхштатный, безплатный, заслуженный ординарный профессоръ по кафедрѣ Библейской исторіи Ветхаго и Новаго Завѣта, докторъ богословія, Дѣйствительный Статскій Совѣтникъ Яковъ *Богородскій*.

7. Заслуженный ординарный профессоръ по кафедрѣ Исторіи церкви вселенской и православно-восточной, докторъ богословія, Дѣйствительный Статскій Совѣтникъ Теодоръ *Кургановъ*.

8. Заслуженный ординарный профессоръ по кафедрѣ Священнаго Писанія Новаго Завѣта, докторъ богословія, Дѣйствительный Статскій Совѣтникъ Михаилъ *Богословскій*. (Онъ же членъ Правленія).

9. Сверхштатный, безплатный, заслуженный ординарный профессоръ по кафедрѣ Библейской археологіи и еврейскаго языка, докторъ церковной исторіи, Дѣйствительный Статскій Совѣтникъ Сергѣй *Терновскій*.

10. Заслуженный ординарный профессоръ по кафедрѣ Русскаго и церковно-славянскаго языка и исторіи русской литературы, докторъ богословія, Дѣйствительный Статскій Совѣтникъ Алексѣй *Царевскій*.

11. Заслуженный ординарный профессоръ по кафедрѣ Свящ. Писанія Ветхаго Завѣта, докторъ богословія, Дѣйствительный Статскій Совѣтникъ Павелъ *Юнтеровъ*. (Онъ же быв. членъ Правленія).

12. Ординарный профессоръ по кафедрѣ Теоріи словесности и исторіи иностранныхъ литературъ, докторъ богословія, Статскій Совѣтникъ Алексѣй *Поповъ*.

13. Ординарный профессор по кафедрѣ Метафизики, докторъ богословія, Статскій Совѣтникъ Викторъ *Несмѣловъ*.

14. Ординарный профессоръ по кафедрѣ Литургики и церковной археологіи, докторъ церковнаго права, Статскій Совѣтникъ Василій *Нарбековъ*.

15. Ординарный профессоръ сверхъ штата по кафедрѣ Исторіи и разбора западныхъ исповѣданій, докторъ богословія, Статскій Совѣтникъ Владиміръ *Керенскій*.

16. Заслуженный экстраординарный профессоръ по кафедрѣ Противомусульманскихъ предметовъ, магистръ богословія, Статскій Совѣтникъ Михаилъ *Машановъ*.

17. Экстраординарный профессоръ по кафедрѣ Логики и психологіи, магистръ богословія, Статскій Совѣтникъ Александръ *Петъхинъ*. (Онъ же лекторъ Англійскаго языка).

18. Экстраординарный профессоръ по кафедрѣ Новой гражданской исторіи, магистръ богословія, Статскій Совѣтника Сергѣй *Предтеченскій*.

19. Экстраординарный профессоръ по кафедрѣ Русской гражданской исторіи, докторъ церковнаго права, Статскій Совѣтникъ Θεодоръ *Благовидовъ*.

20. Экстраординарный профессоръ по кафедрѣ Патрологіи, магистръ богословія, Статскій Совѣтникъ Леонидъ *Писаревъ*.

21. Экстраординарный профессоръ по кафедрѣ Педагогики и пастырскаго богословія, магистръ богословія, священникъ Алексій *Дружининъ*.

22. Экстраординарный профессоръ по кафедрѣ Греческаго языка и его словесности, магистръ богословія, Коллежскій Совѣтникъ Николай *Родниковъ*.

23. Экстраординарный профессоръ по кафедрѣ Библейской исторіи, магистръ богословія, Коллежскій Совѣтникъ Василій *Протопоповъ*.

24. Исправляющій должность экстраординарнаго профессора сверхъ штата по кафедрѣ Исторіи и обличенія ламайства и монгольскаго языка, магистръ богословія, священникъ Іоаннъ *Поповъ*.



25. Доцентъ по кафедрѣ Русской церковной исторіи, магистръ богословія, Коллежскій Совѣтникъ Иванъ *Покровский*.

26. Доцентъ по кафедрѣ Нравственнаго богословія, магистръ богословія, Коллежскій Совѣтникъ Владиміръ *Никольскій*. (Онъ же лекторъ Нѣмецкаго языка).

27. Доцентъ по кафедрѣ Догматическаго богословія, магистръ богословія, Коллежскій Совѣтникъ Павелъ *Шономаревъ*. (Онъ же исправляющій обязанности помощника инспектора Академіи).

28. Доцентъ по кафедрѣ Исторіи философіи, магистръ богословія, Коллежскій Совѣтникъ Николай *Петровъ*.

29. Доцентъ по кафедрѣ Введенія въ кругъ богословскихъ наукъ, магистръ богословія, Надворный Совѣтникъ Константинъ *Григорьевъ*.

30. Доцентъ по кафедрѣ Общей гражданской исторіи древней, магистръ богословія, священникъ Николай *Писаревъ*.

31. Доцентъ по кафедрѣ Гомилетики и исторіи проповѣдничества, магистръ богословія, Алексѣй *Преображенскій*.

32. Исправляющій должность доцента по кафедрѣ Еврейскаго языка и библейской археологіи, кандидатъ богословія Евлампій *Полянскій*.

33. Исправляющій должность доцента по кафедрѣ Калмыцкаго языка, кандидатъ богословія, іеромонахъ *Гурій* (Степановъ).

34. Лекторъ Французскаго языка, магистръ богословія, Надворный Совѣтникъ Пантелеймонъ *Жузе*. (Онъ же свержштатный практикантъ Арабскаго языка).

35. Практикантъ Калмыцкаго разговорнаго языка, кандидатъ богословія, священникъ Михаилъ *Нефедьевъ*.

36. Практикантъ Татарскаго разговорнаго языка, священникъ Тимоѳей *Елоровъ*.

37. Помощникъ инспектора, магистръ богословія, Надворный Совѣтникъ Веніаминъ *Колокольцевъ*.

38. Секретарь Совѣта и Правленія, кандидатъ богословія, Статскій Совѣтникъ Петръ *Вознесенскій*.

39. Помощникъ секретаря, Титулярный Совѣтникъ Киприанъ *Писаревичъ*.

40. Библіотекаръ, студентъ семинаріи, Коллежскій Совѣтникъ Ѳеодоръ *Троицкій*.

41. Помощникъ бібліотекаря, студентъ семинаріи, Надворный Совѣтникъ Григорій *Талызинъ*.

42. Вольнонаемный помощникъ бібліотекаря, потомственный почетный гражданинъ Александръ *Яковлевъ*.

43. Экономъ, студентъ семинаріи, Коллежскій Ассесоръ Никаноръ *Лебедевъ*.

44. Врачъ, ординаторъ при кафедрѣ врачебной діагностики Императорскаго Казанскаго Университета, Анатолий *Побѣдимскій*.

45. Почетный блюститель по хозяйственной части, Казанскій 1-ой гильдіи купецъ, Статскій Совѣтникъ Павелъ *Щетинкинъ*.

46. Ктиторъ академической церкви, Казанскій купеческій сынъ Василій *Павловъ*.

Такимъ образомъ, къ настоящему учебному году преподавателями Академіи состояли, кромѣ ректора, 13 ординарныхъ профессоровъ (изъ нихъ 5 сверхштатныхъ), 9 экстраординарныхъ профессоровъ (въ числѣ ихъ инспекторъ Академіи и одинъ лекторъ новаго языка), одинъ исправляющій должность экстраординарнаго профессора сверхъ штата, 7 доцентовъ (въ томъ числѣ одинъ лекторъ новаго языка), 2 исправл. должность доцента, 1 лекторъ новаго языка (онъ же сверхштатный практикантъ) и 2 практиканта.

Профессорскихъ стипендіатовъ въ отчетномъ году не было оставлено.

---

### III. Составъ учащихся.

Къ началу минувшаго учебнаго года въ Академіи студентовъ состояло: на первый курсъ, послѣ приѣмныхъ испытаній, Совѣтомъ Академіи принято 52 студента; на второмъ курсѣ было 44 студента; на третьемъ курсѣ—44 студента; на четвертомъ—32 студента.

Такимъ образомъ, всѣхъ студентовъ было 172, изъ нихъ русскихъ 167, иностранцевъ 5 (1 грекъ и 4 болгарина). Въ духовномъ санѣ состояло 24 студента.

По группамъ изучаемыхъ предметовъ студенты распредѣлялись такимъ образомъ: на первомъ курсѣ на 1-ой группѣ—21, на 2-ой—17, на 3-ей—14; во II курсѣ на 1-ой группѣ—18, на 2-ой—16, на 3-ей—10; въ III курсѣ на 1-ой группѣ—23, на 2-ой—12, на 3-ей—9; въ IV курсѣ на 1-ой группѣ—13, на 2-ой—16, на 3-ей—3.—Всего было—на первой группѣ 75 студентовъ, на второй—61 студентъ, на третьей группѣ: а) татарскаго отдѣла—19 студентовъ, б) монгольскаго—17 студентовъ.

По изученію древнихъ и новыхъ языковъ студенты распредѣлялись слѣдующимъ образомъ: латинскій языкъ изучали 47 студ. (23 студ. I курса и 24—II курса); греческій языкъ изучали 49 студ. (29—I курса и 20—II курса); нѣмецкій языкъ изучали 68 студ. (37—I курса и 31—II курса); французскій языкъ изучали 22 студ. (14—I курса и 8—II курса); англійскій языкъ изучали 6 студ. (1 студ. I курса и 5—II курса).

Изъ вышеозначеннаго числа студентовъ въ теченіе года на казенномъ содержаніи состояло 120 студ.; пользовались разными стипендіями 23 студ.; въ казенномъ общежитіи пансіонерами жили 20 студ.; внѣ Академіи, проживали 9 студентовъ.

Въ теченіе учебнаго года выбыли изъ Академіи слѣдующіе студенты: уволены Совѣтомъ Академіи по прошенію—Будринъ Петръ 3 к., Воскресенскій Александръ 2 к., Мултановскій Сергѣй 1 к., свящ. Левитовъ Іоаннъ 1 к. Уволенъ по постановленію Совѣта Академіи Владиміровъ Иванъ, по переводѣ его на второй курсъ.

Въ силу Указа Св. Синода отъ 17 апр. сего года, за № 4732,—о передачѣ дѣлъ объ увольненіи и исключеніи академическихъ студентовъ въ лѣтніе вакаціонные мѣсяцы (съ 15 іюня по 15 авг.), а также въ теченіе рождественскихъ и пасхальныхъ каникулъ, изъ Совѣта въ вѣдѣніе академическаго Правленія,—Правленіемъ Академіи уволе-

ны по прошеніямъ студенты: удостоенные перевода на второй курсъ—Преловскій Александръ, Виноградовъ Владиміръ, Ключаревъ Николай и Пархоменко Константинъ, и удостоенный перевода на третій курсъ іеродіаконъ Алексій (Тарасенко). Скончались: студ. Тиховидовъ Николай 4 к. и Звѣревъ Дмитрій 2 к.

Кромѣ студентовъ, были допущены Совѣтомъ Академіи къ слушанію академическихъ лекцій три вольнослушателя.

Слушатели двухгодичныхъ миссіонерскихъ курсовъ, получившіе съ 1899 г. отдѣльное отъ Академіи управленіе и помѣщеніе, продолжали пользоваться бесплатно больницей и библіотекой Академіи.

---

## **Б. УПРАВЛЕНІЕ АКАДЕМІИ И ЕЯ ДѢЯТЕЛЬНОСТЬ.**

На основаніи § 3 акад. Устава управленіе Академіи, при ближайшемъ наблюденіи и руководствѣ ректора, сосредоточивалось въ Совѣтѣ и Правленіи Академіи.

### **I. ЧАСТЬ АДМИНИСТРАТИВНО-УЧЕБНАЯ И ДИСЦИПЛИНАРНАЯ.**

#### **I. Занятія Совѣта Академіи.**

Предметомъ занятій академическаго Совѣта, на основаніи §§ 81—91 Уст. духовныхъ акад. и указа Св. Синода отъ 22 февр. 1906 года за № 2232, служили главнымъ образомъ вопросы, касающіеся учебной и дисциплинарной дѣятельности Академіи. Сюда относятся: назначеніе времени и порядка производства экзаменовъ приѣмныхъ и переводныхъ, зачисленіе въ студенты Академіи, росписаніе часовъ для чтенія лекцій, распредѣленіе сроковъ для подачи семестровыхъ и курсовыхъ сочиненій, обсужденіе результатовъ экзаменовъ, выписка научныхъ матеріаловъ для библіотеки и проч.,—это по учебной части; а по дисциплинарной—разсмотрѣніе вѣдомостей о поведеніи студентовъ, приѣмъ и увольненіе студентовъ изъ Академіи.

Важнѣйшими же предметами занятій Совѣта были: рассмотрение сочиненій и слушаніе защиты на коллоквиумахъ для присужденія авторамъ сочиненій ученой степени магистра богословія, присужденія за ученія сочиненія премій, замѣщеніе преподавательскихъ должностей и возведеніе преподавателей въ высшія ученія званія.

Въ отчетномъ году, послѣ предварительнаго рассмотрения диссертаций рецензентами, Совѣтомъ Академіи удостоены степени кандидата богословія 31 студентъ за слѣдующія сочиненія:

1) *Аманацкій* Петръ за сочиненіе: „Пастырь Христовой Церкви по воззрѣніямъ Блаженнаго Іеронима Стридонскаго“.

2) *Буткинъ* Николай за сочиненіе: „Значеніе идеи царства Божія въ системѣ христіанскаго міровоззрѣнія и жизни“.

3) *Виноградовъ* Александръ за сочиненіе: „Заключеніе Іоанна Крестителя въ темницу. Возвращеніе І. Христа изъ Іудеи въ Галилею и проповѣдь Его о покаяніи и приближеніи царства Божія“.

4) *Воскресенскій* Димитрій за сочиненіе: „Древнегреческіе поэты и христіанство“.

5) *Горизонтовъ* Владиміръ за сочиненіе: „Объясненіе XI главы II-го посланія св. Апостола Павла къ Коринѳянамъ“.

6) *Горскій* Сергѣй за сочиненіе: „Христіанское ученіе о государствѣ“.

7) *Доктусовъ* Николай за сочиненіе: „Второе посланіе къ Солунянамъ св. Апостола Павла. (Опытъ экзегетическаго анализа)“.

8) *Иваникъ* Константинъ за сочиненіе: „Христіанское ученіе о собственности“.

9) *Кедровъ* Николай за сочиненіе: „Иванъ Сергѣевичъ Аксаковъ, въ его служеніи Церкви и Отечеству (богословскій анализъ литературно-публицистическихъ трудовъ И. Аксакова)“.

10) *Кувацкій* Александръ за сочиненіе: „Современное интеллигентное русское общество съ отношеніи его къ христіанскимъ идеаламъ альтруизма, любви и духовности.“

(По сочиненіямъ новѣйшихъ натуралистовъ—бытописателей Россіи)“.

11) *Мальшевъ* Димитрій за сочиненіе: „Исцѣленіе разслабленнаго при овчей купѣли и бесѣда Христа по этому поводу съ іудеями о Своемъ равенствѣ съ Богомъ Отцемъ“.

12) *Марсовъ* Валентинъ за сочиненіе: „Русскія легендарныя сказанія XV—XVII вв., какъ выраженіе церковно-политическаго сознанія Русскаго народа за этотъ періодъ“.

13) *Младовъ* Николай за сочиненіе: „Идеалъ древнегреческой женщины и его оцѣнка съ христіанской точки зрѣнія“.

14) *Николаевъ* Даниль за сочиненіе: „Міровоззрѣніе и жизнепониманіе В. С. Соловьева“.

15) *Никольскій* Николай за сочиненіе: „Русская критика историческаго матеріализма“.

16) *Никольскій* Павелъ за сочиненіе: „Педагогическія воззрѣнія К. П. Побѣдоносцева“.

17) *Петровскій* Геннадій за сочиненіе: „Вліяніе организаціи русскаго государственнаго управленія на строй управленія церковнаго въ XIX вѣкѣ“.

18) *Поликарповъ* Сергѣй за сочиненіе: „Смыслъ и сущность христіанства по воззрѣніямъ В. С. Соловьева“.

19) *Поповъ* Иванъ за сочиненіе: „Воспитательное и образовательное значеніе художественной литературы“.

20) *Свѣтлаковъ* Александръ за сочиненіе: „Тихонъ III (Воиновъ), митрополитъ Казанскій и Свіяжскій (1699—1724). Его жизнь и просвѣтительно-административная дѣятельность“.

21) *Терентьевъ* Николай за сочиненіе: „Лютеранская вѣроисповѣдная система по символическимъ книгамъ лютеранства“.

22) *Титовъ* Константинъ за сочиненіе: „Православная русская Церковь и русское сектанство“.

23) *Толбухинъ* Василій за сочиненіе: „Пастырское служеніе св. Василя Великаго“.

24) *Уваровъ* Александръ за сочиненіе: „Истина религіозная, истина научная и правда художественная въ ихъ

взаимныхъ отношеніяхъ—по художественнымъ произведеніямъ, написаннымъ на темы религіознаго и церковнаго характера“.

25) *Успенскій* Сергѣй за сочиненіе: „Ученіе св. Іоанна Златоустаго о церкви“.

26) *Цимбаловъ* Θεодоръ за сочиненіе: „Пастырская дѣятельность св. Іоанна Златоуста въ Антиохіи“.

27) *Чепурный* Димитрій за сочиненіе: „Церковь и государство (богословско-философскій комментарий къ словамъ Спасителя Іоан. 18, 36—37)“.

28) *Шиваровъ* Еню за сочиненіе: „Значеніе религіи въ дѣлѣ воспитанія“.

29) *Шушковскій* Θεофанъ за сочиненіе: „Современные церковные вопросы“.

30) *Кулаковъ* Василій (дѣйствит. студ. выпуска 1906 г.) за сочиненіе: „Нравственное ученіе, излагаемое въ Псалтири, въ связи съ жизнію главнаго изъ псалмопѣвцевъ—Давида“.

31) *Львовъ* Вячеславъ (дѣйствит. студ. выпуска 1905 г.) за сочиненіе: „Основы религіознаго воспитанія въ семьѣ“.

Изъ поименованныхъ сочиненій—лучшими рецензенты признали сочиненія слѣд. студентовъ: Терентьева Н., Уварова А., Доктусова Н., Буткина Н.

Совѣтъ разсматривалъ сочиненія, представленныя на степень магистра богословія, и въ открытыхъ засѣданіяхъ (коллоквиумахъ) слушалъ ихъ защиту. Въ отчетномъ году было четыре коллоквиума. 22 августа 1906 г. защищалъ диссертацию подъ заглавіемъ: „Государственное положеніе Церкви и религіи въ Италіи“ Настоятель церкви Императорскаго посольства въ Римѣ, архимандритъ Владиміръ, въ настоящее время Епископъ Кронштадтскій, четвертый викарій С.-Петербургской епархіи, завѣдующій русскими православными церквами въ Европѣ.—1 декабря 1906 г. защищалъ сочиненіе: „Григорій V, патріархъ Константинопольскій,—обзоръ его жизни и дѣятельности“—исправляющій должность доцента Академіи А. Θ. Преображенскій, въ настоящее время доцентъ Академіи.—6-го мая 1907 г. Ключарь Казанскаго Благовѣщенскаго Каѳедральнаго Собора, священникъ Василій Богоявленскій защищалъ диссертацию подъ заглавіемъ: „Вторая книга Мак-

кавейская,—опытъ исагогическаго изслѣдованія“.—4 іюня 1907 г. защищаль диссертацию: „О знаменіяхъ втораго пришествія Господа І. Христа по Евангелію и посланіямъ св. Апостоловъ“—преподаватель Кишиневской духовной семинаріи Іосифъ Борковъ.—Защита означенныхъ магистрантовъ была признана Совѣтомъ удовлетворительной, и они утверждены въ степени магистра богословія.

Пользуясь имѣющимися въ своемъ распоряженіи средствами поощренія учено-богословской дѣятельности, Совѣтъ Академіи въ отчетномъ году присудилъ слѣдующія преміи: Высокопресвященнаго митрополита Макарія—двѣ студенческія преміи по 300 р.: а) преподавателю Симбирской духовной семинаріи Ѳ. Арфаксадову за сочиненіе: „Іерусалимскій Синедріонъ“ и б) учителю Новоторжскаго духовнаго училища Ард. Попову за сочиненіе: „Судъ и наказанія за преступленія противъ вѣры и нравственности по русскому праву“,—и одну наставническую въ 600 руб. доценту Академіи И. Покровскому за сочиненіе: „Казанскій Архіерейскій домъ, его средства и штаты, преимущественно до 1764 г.“.—Означенное сочиненіе г. Покровскаго удостоено въ 1907 г. также Императорскою Академіею Наукъ большою преміи графа Уварова, которая была раздѣлена двоимъ авторамъ, причемъ И. Покровскому было назначено къ выдачѣ 500 руб.

Въ 1907 г. удостоены наставнической преміи митрополита Макарія сочиненія: а) заслуженнаго ординарнаго профессора Я. Богородскаго: „Начало исторіи міра и чело-вѣка по первымъ страницамъ Библии“ (Казань, 1906 г.) и б) заслуженнаго ординарнаго профессора П. Юнгера: „Частное историко-критическое введеніе въ священныя ветхозавѣтныя книги“ (вып. 1-й и 2-й). Въ виду того, что въ настоящемъ году имѣется только одна наставническая премія, которую, согласно § 11 о преміяхъ митроп. Макарія, можно раздѣлить на двѣ половинныя преміи,—Совѣтомъ Академіи постановлено: заслуженнымъ ординарнымъ профессорамъ Я. Богородскому и П. Юнгерову за вышеозначенныя сочиненія ихъ присудить по 300 руб.

Засѣданія Совѣта, сверхъ коллоквиумовъ, происходили ежемѣсячно, за исключеніемъ вакаціоннаго времени.



## II. Труды преподавателей Академіи.

Труды преподавателей Академіи состояли: а) въ преподаваніи студентамъ каждымъ своей науки, б) въ чтеніи семестровыхъ сочиненій и проповѣдей, а также сочиненій на ученые степени, в) въ исполненіи порученій Совѣта, находящихся въ связи съ обязанностями преподавателя, и г) въ научныхъ работахъ.

### А.

а) *Въ отчетномъ году преподаано—по общеобязательнымъ предметамъ:*

1) По Введенію въ кругъ богословскихъ наукъ доцентомъ К. Григорьевымъ студентамъ I к. было сообщено введеніе въ Основное богословіе, обоснованіе религиозныхъ истинъ о природѣ и безсмертіи человѣческой души, о существованіи и Личности Бога и рѣшеніе вопросовъ о сущности и происхожденіи религіи. Студентамъ II к.—раціональное обоснованіе христіанской вѣры и выясненіе сущности христіанства съ опроверженіемъ ложныхъ воззрѣній на сущность христіанства.

2) По Св. Писанію Ветхаго Завѣта ордин. профессоромъ П. Юнгеровымъ студентамъ I к.—общее и частное введеніе въ ветхозавѣтныя книги, библейско-богословское обозрѣніе законоположительныхъ, историческихъ, учительныхъ и пророческихъ книгъ и объясненіе мессіанскихъ мѣстъ.

3) По Св. Писанію Новаго Завѣта ордин. профессоромъ М. Богословскимъ студентамъ II к.—общее и частное историко-критическое введеніе въ свящ. книги Новаго Завѣта съ объясненіемъ важнѣйшихъ мѣстъ изъ Евангелій, Дѣяній св. Апостоловъ и изъ Посланий.

4) По Библейской исторіи э.-ордин. профессоромъ В. Протопоповымъ студентамъ I к.—ветхозавѣтная исторія, и сверхштатнымъ проф. Я. Богородскимъ студентамъ II курса прочитано нѣсколько лекцій по евангельской исторіи.

5) По Догматическому богословію доцентомъ П. Пономаревымъ студентамъ III к.—по вступленіи въ науку, ученіе о Богѣ единомъ по существу, ученіе о свойствахъ Божіихъ, ученіе о таинствѣ Пресв. Троицы и ученіе о Богѣ, какъ Творцѣ и Промыслителѣ міра и человѣка. Студентамъ IV к.—ученіе о Богѣ, какъ Спасителѣ нашемъ вообще, ученіе о Лицѣ I. Христа, или о таинствѣ воплощенія, ученіе о совершеніи I. Христомъ нашего спасенія, ученіе о благодати Божіей, о таинствахъ и эсхатологіи.

6) По Нравственному богословію доцентомъ В. Никольскимъ, послѣ введенія въ науку, изложены основныя предположенія нравственности вообще и христіанской въ частности; раскрыто ученіе объ основныхъ понятіяхъ нравоученія: нравственномъ чувствѣ и законѣ, свободѣ воли, совѣсти, добродѣтели и пороку; затѣмъ изложено о превосходствѣ христіанскаго идеала нравственности предъ естественнымъ и объ основныхъ идеяхъ христіанскаго нравоученія.

7) По Гомилетикѣ и исторіи проповѣдничества доцентомъ А. Преображенскимъ,—до отъѣзда за границу, въ теченіе первыхъ трехъ мѣсяцевъ, студентамъ I к. прочитаны: Общее понятіе о природѣ церковной проповѣди. Значеніе личности проповѣдника въ дѣлѣ проповѣдническаго служенія. Предметъ и внутренній характеръ церковной проповѣди.

8) По Пастырскому богословію э.-орд. профессоромъ свящ. А. Дружининымъ студентамъ IV к.—общія понятія о наукѣ и ея источникахъ и отдѣлѣ о приготовленіи къ пастырскому служенію.—По Педагогикѣ студентамъ IV к.—общія понятія о наукѣ и исторія педагогическихъ доктринъ въ послѣдніе три вѣка.

9) По Церковному праву орд. профессоромъ И. Берниковымъ студентамъ III к.—по введеніи въ науку, о церковныхъ правилахъ и ихъ собраніяхъ; студентамъ IV к.—о церковномъ управленіи и церковномъ судѣ.

10) По Общей церковной исторіи орд. профессоромъ Ѳ. Кургановымъ студентамъ II и III кк.—послѣ подроб-

наго историографическаго очерка изложена древняя исторія церкви до отдѣленія Западной церкви отъ Восточной.

11) По Исторіи и разбору западныхъ исповѣданій орд. проф. В. Керенскимъ студентамъ III к. были предложены чтенія о протестантствѣ.

12) По Русской церковной исторіи доцентомъ И. Покровскимъ студентамъ III к.—исторія Русской церкви съ начала христіанства до XIX в.

13) По Исторіи и обличенію русскаго раскола орд. профессоромъ Н. Ивановскимъ студентамъ II и III кк.—обличеніе старообрядческаго раскола.

14) По Исторіи и обличенію русскихъ рационалистическихъ сектъ Преосвященнымъ ректоромъ Академіи Епископомъ Алексіемъ—о причинахъ возникновенія рационалистическихъ сектъ и въ частности штунды, вѣроученіе и обличеніе сей послѣдней.

15) По Патрологіи э.-орд. профессоромъ Л. Писаревымъ студентамъ II к.—объ отцахъ и учителяхъ церкви I—III вѣковъ.

16) По Литургикѣ орд. профессоромъ В. Нарбековымъ студентамъ III—IV кк.—по введеніи въ науку, о литургіяхъ Восточной и Западной церкви и о таинствахъ.

17) По Метафизикѣ орд. профессоромъ В. Несмѣловымъ студентамъ III к. были изложены введеніе въ метафизику и основныя проблемы онтологіи и космологіи.

18) По Исторіи философіи доцентомъ Н. Петровымъ студентамъ I и II кк.—объ англійской, французской и нѣмецкой философіи эпохи просвѣщенія и о философіи Канта.

19) По Психологіи э.-орд. профессоромъ А. Потѣхинымъ студентамъ I к.—ученіе о задачахъ и методахъ психологіи, отдѣлы: объ ощущеніяхъ, представленіяхъ, о памяти, ассоціаціяхъ, мышленіи, дѣятельности творческой и ученіе о личности; студентамъ II к.—о чувствованіяхъ и волѣ.—По Логикѣ студентамъ I и II курсовъ (совмѣстно) изложены свѣдѣнія изъ исторіи этой науки съ характеристикой разныхъ направленій и установкой задачъ логики; изъ системы науки—ученіе о законахъ мышленія, о понятіяхъ, сужденіяхъ, силлогизмѣ, индуктивныхъ методахъ, гипотезѣ и доказательствѣ.

б) По *спеціальнымъ предметамъ первой группы:*

20) По Церковно-славянскому и русскому языку, славяно-русской палеографіи и исторіи русской словесности орд. профессоромъ А. Царевскимъ студентамъ I к.—историческое введеніе въ славянское языкознаніе, грамматика церковно-славянскаго и русскаго языковъ въ историческомъ процессѣ ихъ постепеннаго роста и измѣненій до современнаго ихъ состоянія. По Палеографіи—общія теоретическія свѣдѣнія по палеографіи и обзоръ рукописей, хранящихся въ казенныхъ и духовныхъ бібліотекахъ.—Студентамъ II и III кк.—краткій обзоръ народной русской словесности и древне-русской письменности и подробное обзорѣніе исторіи новѣйшей русской литературы.

21) По Теоріи Словесности и Исторіи иностранныхъ литературъ орд. профессоромъ А. Поповымъ студентамъ I к.—исторія французской, нѣмецкой, англійской и итальянской литературы.

22) По Библейской археологіи орд. профессоромъ С. Терновскимъ студентамъ II к.—о внѣшнихъ условіяхъ быта въ Палестинѣ въ древнее и въ настоящее время; и. д. доцента Е. Полянскимъ студентамъ I к.—введеніе въ науку Библейской археологіи и религіозно-гражданскій бытъ древнихъ евреевъ. По еврейскому языку—грамматическій разборъ и переводъ статьи „Твореніе міра“ изъ христоматіи Коссовича.

в) По *спеціальнымъ предметамъ второй группы:*

23) По Общей гражданской исторіи свящ. Н. Писаревымъ студентамъ I и II кк.—исторія древняго Востока и Греціи до Пелопоннесской войны.

24) По Общей гражданской исторіи новой э.-орд. профессоромъ С. Предтеченскимъ студентамъ I к.—исторія западной Европы отъ паденія Западной римской имперіи до конца среднихъ вѣковъ; студентамъ II к.—исторія западной Европы отъ начала реформаціи до французской революціи.

25) По Русской гражданской исторіи э.-орд, профессоромъ Ѡ. Благовидовымъ студентамъ I и II кк.—исторія русскаго народа и государства въ до-московскій періодъ.

г) По *языкамъ*:

26) По Греческому языку и его словесности э.-орд. профессоромъ Н. Родниковымъ прочитана была студентамъ I и II кк. исторія греческой поэзіи; переводили I кн. исторіи Ѡукидита, переводъ сопровождался филологическими замѣчаніями.

27) По Латинскому языку и его словесности инспекторомъ Академіи, протоіереемъ Н. Виноградовымъ студентамъ I к., по введеніи въ науку, сообщены краткія свѣдѣнія о памятникахъ первоначальной римской письменности и прочитана исторія римской литературы первыхъ трехъ ея періодовъ; студентамъ II к.—„золотой“ и „серебряный“ вѣка и періодъ упадка римской литературы; переводилось и комментировалось сочиненіе Кв. Горация Флакка „De arte poetica“.

28) По Нѣмецкому языку подъ руководствомъ доцента В. Никольскаго студенты I к. занимались изученіемъ нѣмецкой этимологіи и переводомъ съ нѣмецкаго на русскій языкъ изъ сочиненія Шиллера „Исторія 30-лѣтней войны“; студенты II к. изучали нѣмецкій синтаксисъ и переводили сочиненіе Фихте: Bestimmung des Menschen.

29) По Французскому языку лекторомъ П. Жузе студентамъ I к.—грамматика и синтаксисъ французскаго языка и чтеніе и переводъ съ французскаго языка на русскій статей изъ хрестоматіи Фену; II к.—переводъ отрывковъ изъ сочиненій французскихъ писателей, богослововъ и историковъ.

30) По Англійскому языку подъ руководствомъ э.-орд. профессора А. Потѣхина студенты I курса занимались изученіемъ англійской грамматики и переводомъ легкихъ статей изъ учебника Нурока; II к.—изучали англійскій синтаксисъ и переводили разныя статьи изъ хрестоматій Паукера и Нурока.

д) По миссіонерской группѣ татарскаго отдѣла:

31) Студентамъ I к. орд. профессоромъ протоіереемъ Е. Маловымъ прочитанъ очеркъ татарской грамматики и переведены съ татарскаго на русскій языкъ I—X гл. Евангелія отъ Матѳея. Студенты того же I курса были ознакомлены съ исторіей распространенія христіанства въ Казанскомъ краѣ.—Со студентами II, III и IV курсовъ переведены съ татарскаго на русскій языкъ I—X главы Дѣяній Св. Апостоловъ. Студентамъ этихъ трехъ курсовъ сообщались свѣдѣнія по части сравнительной филологіи турецко-татарскихъ нарѣчій. При разборѣ особенно обращалось вниманіе на особенности построенія татарской рѣчи и на типическія формы языка татарскаго при сравненіи его съ языкомъ русскимъ.

32) По Обличенію мухаммеданства э.-орд. профессоромъ М. Машановымъ преподано студентамъ догматическое ученіе Ислама; переводъ Корана и книги Пиргили по арабскому языку. Кроме того, совместно съ проф. Машановымъ по арабскому языку занимался практикантъ П. Жузе и переводилъ со студентами всѣхъ курсовъ Коранъ, Шарахъ-акаидъ и др.

33) Въ разговорномъ татарскомъ языкѣ и въ переводахъ съ татарскаго языка на русскій и обратно студенты упражнялись съ практикантомъ свящ. Т. Егоровымъ.

34) Въ разговорномъ арабскомъ языкѣ студенты упражнялись съ практикантомъ П. Жузе.

е) По миссіонерской группѣ монгольскаго отдѣла:

35) По Исторіи и обличенію ламайства и монгольскаго языка съ бурятскимъ нарѣчіемъ проф. священ. I. Поповымъ по сообщеніи понятія о ламайствѣ, студентамъ I к. прочитаны: краткій очеркъ религіознаго развитія индійцевъ до появленія Будды по извѣстіямъ сѣверныхъ и южныхъ буддистовъ. Студентамъ II к.—исторія ламайства въ Тибетѣ, теоретическое и нравственное ученіе буддизма. Студентамъ III к.—о ламайской іерархіи, о ламайскихъ монастыряхъ и хуралахъ и критическій разборъ главнѣй-

шихъ положеній ламайства съ точки зрѣнія христіанскаго ученія. По монгольскому языку студентамъ I к. преподана этимологія и переведено нѣсколько главъ изъ Евангелія отъ Матѳея; студентамъ II к.—синтаксисъ монгольскаго языка и переведено нѣсколько главъ изъ Еванг. Иоанна; со студентами III к. переведено посланіе Ап. Павла Ефесянамъ; со студентами IV к. переведено 2-ое посланіе Ап. Петра.

36) По кафедрѣ Калмыцкаго языка, вслѣдствіе годичной командировки въ С.-Петербургъ для ученыхъ занятій и. д. доцента, іеромонаха Гурія (Степанова), лекцій не было читано.

37) Въ разговорномъ калмыцкомъ языкѣ студенты упражнялись съ практикантомъ сваящ. М. Нефедьевымъ.

## Б.

Многіе изъ преподавателей Академіи несли въ отчетномъ году особыя обязанности, состояли членами разныхъ ученыхъ и благотворительныхъ обществъ и исполняли порученія Начальства.

Преосвященный ректоръ Академіи, Епископъ Алексій состоялъ предсѣдателемъ Совѣта Братства Св. Гурія, предсѣдателемъ Совѣта миссіонерскихъ курсовъ, Комитета по устройству публичныхъ чтеній при бібліотекѣ Св. Владиміра и Комиссіи по наблюденію за преподаваніемъ Закона Божія въ учебныхъ заведеніяхъ г. Казани, предсѣдателемъ Церковнаго Историко-Археологическаго Общества Казанской епархіи, предсѣдателемъ Общества вспомошествованія недостаточнымъ студентамъ Академіи; управлялъ Спасскимъ монастыремъ и завѣдывалъ дѣлами Казанскаго и Чистопольскаго мужскихъ духовныхъ училищъ; по распоряженію Епархіальнаго Архіепископа обозрѣвалъ церкви и церковно-приходскія школы Царевококшайскаго уѣзда.

Инспекторъ Академіи, протоіерей Н. Виноградовъ временно исполнялъ обязанности ректора Академіи, предсѣдателя Совѣта миссіонерскихъ курсовъ и Епархіальнаго Училищнаго Совѣта, состоялъ членомъ Комитета по устройству публичныхъ чтеній при бібліотекѣ Св. Владиміра,

наблюдателемъ по преподаванію Закона Божія въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ г. Казани, членомъ Совѣта Общества вспомошествованія недостаточнымъ студентамъ Казанской Академіи и почетнымъ членомъ Вятской епархіальной бібліотеки—читальни.

Профессоръ протоіерей Е. Маловъ состоялъ товарищемъ предсѣдателя Совѣта Братства Св. Гурія и членомъ Общества Археологіи, Исторіи и Этнографіи при Императорскомъ Казанскомъ Университетѣ.

Профессоръ И. Бердниковъ состоялъ членомъ Совѣта Общества вспомошествованія недостаточнымъ студентамъ Казанской Академіи и казначеемъ сего общества, съ 26-го октября по 20 декабря 1906 г. находился въ составѣ предсоборнаго присутствія, съ 1 марта 1907 г. по 31 мая находился въ командировкѣ въ качествѣ члена Особаго Совѣщанія при Св. Синодѣ по вопросу о церковномъ приходѣ.

Профессоръ Н. Ивановскій велъ бесѣды со старообрядцами какъ въ г. Казани, такъ и въ другихъ мѣстахъ Казанской епархіи. Исполнялъ порученія Епархіальнаго Начальства, давая заключенія для духовной консисторіи по разнымъ возникающимъ вопросамъ относительно раскола и раскольниковъ. Состоялъ членомъ Совѣта Братства св. Гурія и предсѣдателемъ учрежденнаго при Братствѣ противораскольническаго отдѣленія, членомъ Совѣта Общества вспомошествованія недостаточнымъ студентамъ Академіи, почетнымъ членомъ Петербургскаго Общества распространенія религіозно-нравственнаго просвѣщенія и разныхъ миссіонерскихъ братствъ и обществъ. Наконецъ состоялъ завѣдующимъ женскою воскресною школою въ г. Казани.

Профессоръ Ѳ. Кургановъ состоялъ почетнымъ членомъ Русскаго Археологическаго Института въ Константинополь и Пензенскаго церковнаго историко-археологическаго и статистическаго Комитета.

Профессоръ М. Богословскій состоялъ членомъ духовно-цензурнаго Комитета при Академіи и членомъ Совѣта Общества вспомошествованія недостаточнымъ студентамъ Казанской Академіи.



Профессоръ А. Царевскій состоялъ товарищемъ предсѣдателя Братства Пресвятой Богородицы при Казанскомъ кафедральномъ соборѣ,—членомъ Комитета по устройству публичныхъ чтеній въ библиотекѣ св. Владимира, гдѣ и прочиталъ публичную лекцію, состоялъ дѣйствительнымъ членомъ Тамбовской и Тверской ученыхъ архивныхъ Комиссій.

Профессоръ П. Юнгеровъ состоялъ членомъ: Совѣта Общества вспомошествованія недостаточнымъ студентамъ Академіи, Переводческой Комиссіи Православнаго Миссіонерскаго Общества при Братствѣ св. Гурія и духовно-цензурнаго Комитета.

Профессоръ С. Терновскій состоялъ (съ 1 января 1907 года) редакторомъ академическаго журнала „Православный Собесѣдникъ“.

Профессоръ В. Нарбековъ состоялъ членомъ Правленія Общества вспомошествованія недостаточнымъ ученицамъ Казанскаго епархіальнаго женскаго училища и пожизненнымъ членомъ Владимірской ученой архивной Комиссії.

Э.-орд. проф. М. Машановъ состоялъ предсѣдателемъ переводческой Комиссії при Православномъ Миссіонерскомъ Обществѣ, членомъ и казначеемъ Комиссії по изданію миссіонерскаго противомусульманскаго сборника, членомъ духовно-цензурнаго Комитета и членомъ Губернскаго Статистическаго Комитета. Съ 1 ноября 1906 г. по 20 декабря находился въ составѣ предсоборнаго присутствія по преобразованію русской церкви. Состоялъ редакторомъ журнала „Церковно-Общественная жизнь“.

Э.-орд. профессоръ С. Предтеченскій исполнялъ обязанности инспектора академіи съ 5 іюня до 1 августа сего года.

Э.-орд. профессоръ Л. Писаревъ состоялъ редакторомъ изданія твореній отцевъ и учителей церкви III в. въ русскомъ переводѣ, редакторомъ журнала „Православный Собесѣдникъ“ (до 1 января 1907 г.) и редакторомъ еженедѣльнаго журнала: „Церковно-Общественная Жизнь“.

Э.-орд. проф. священникъ А. Дружининъ состоялъ членомъ епархіального училищнаго Совѣта и настоятелемъ Николо-Низской г. Казани церкви.

Доцентъ И. Покровскій состоялъ редакторомъ „Извѣстій по Казанской епархіи“, дѣйствительнымъ членомъ Общества Археологіи, Исторіи и Этнографіи при Казанскомъ Университетѣ, пожизненнымъ членомъ архивной Комиссіи Владимірской, дѣйствительнымъ членомъ Тамбовской губернской архивной Комиссіи.

Доцентъ В. Никольскій состоялъ секретаремъ Общества вспомошествованія недостаточнымъ студентамъ Академіи.

Доцентъ Н. Петровъ состоялъ завѣдующимъ дѣлами редакціи „Православнаго Собесѣдника“.

Доцентъ К. Григорьевъ состоялъ редакторомъ журнала „Церковно-Общественная Жизнь“.

Доцентъ А. Преображенскій имѣлъ годичную командировку въ Константинополь для занятій по новѣйшей исторіи Греко-Восточной церкви при русскомъ Археологическомъ Институтѣ. Состоялъ дѣйствительнымъ членомъ Лондонскаго религіознаго Общества подъ названіемъ: Единеніе англиканской и восточно-православной церкви. (The Anglican and Orthodox Easter Churches Union).

Помощникъ инспектора В. Колокольцевъ состоялъ казначеемъ и секретаремъ Попечительства при Михаило-Архангельской академической церкви.

Практикантъ свящ. Т. Егоровъ состоялъ членомъ Совѣта Братства св. Гурія и членомъ переводческой Комиссіи при Православномъ Миссіонерскомъ Обществѣ.

Совѣтъ Академіи считаетъ своимъ пріятнымъ долгомъ отмѣтить здѣсь, что, наряду съ преподавателями, продолжали нести особыя обязанности и бывшіе наставники Академіи. Такъ, заслуженный ординарный профессоръ П. В. Знаменскій состоялъ редакторомъ описанія рукописей Соловецкой бібліотеки и товарищемъ предсѣдателя Общества вспомошествованія недостаточнымъ студентамъ Академіи.

Сосредоточивая свою дѣятельность главнымъ образомъ на исполненіи преподавательскихъ обязанностей по своимъ

каедрамъ и исполненіи разныхъ порученій, преподаватели Академіи въ то же время занимались и учено-литературными трудами.

Пресвященный Ректоръ Академіи, Епископъ Алексій напечаталъ въ „Православномъ Собесѣдникѣ“ статьи: 1) „Отличительный характеръ чудесъ Господа нашего І. Христа“... 2) „Женщина, что ты плачешь?“ (публичное чтеніе въ пользу голодающихъ). Въ „Извѣстіяхъ по Казанской епархіи“: „О русскихъ церковныхъ братствахъ“.

Профессоръ И. Бердниковъ помѣстилъ въ „Православномъ Собесѣдникѣ“ 1907 г. замѣтку подъ заглавіемъ: „Комментарій Папкова на сужденія предсоборнаго присутствія по вопросу о приходѣ“ и рядъ статей въ „Церковныхъ Вѣдомостяхъ“ 1907 г. подъ заглавіемъ: „Что нужно для обновленія православнаго русскаго прихода?“.

Профессоръ Н. Ивановскій напечаталъ нѣсколько статей въ „Церковныхъ Вѣдомостяхъ“, въ „Православномъ Собесѣдникѣ“ и въ „Миссіонерскомъ Обзорѣніи“.

Профессоръ Я. Богородскій издалъ рядъ своихъ статей по Библейской исторіи особою книгой подъ заглавіемъ: „Начало исторіи міра и человѣка по первымъ страницамъ Библии“. Въ томъ же году вышло вторымъ изданіемъ его сочиненіе: „Еврейскіе цари“.

Профессоръ С. Терновскій напечаталъ въ „Православномъ Собесѣдникѣ“ статью: „Значеніе имени Іерусалимъ“.

Профессоръ М. Богословскій составлялъ отзывы о магистерскихъ диссертацияхъ священника Богоявленскаго и Глѣбова.

Профессоръ А. Царевскій напечаталъ въ „Православномъ Собесѣдникѣ“ и издалъ брошюры „О любви христіанской“ и „Святѣйшій Гермогенъ, патріархъ всероссійскій, въ его самоотверженномъ служеніи бѣдствующему отечеству“.

Профессоръ П. Юнгеровъ напечаталъ въ Православномъ Собесѣдникѣ рядъ статей о происхожденіи учительныхъ и неканоническихъ ветхозавѣтныхъ книгъ и составлялъ отзывъ о магистерской диссертациі свящ. Богоявлен-

скаго, издалъ отдѣльными книгами Частное историко-критическое Введеніе въ священныя ветхозавѣтныя книги (Казань, 1907 г.) въ двухъ выпускахъ.

Профессоръ В. Нарбековъ напечаталъ въ „Православномъ Собесѣдникѣ“ и издалъ отдѣльной книжкой: „Третій областной историко-археологическій съѣздъ во Владимірѣ лѣтомъ 1906 г.“

Профессоръ В. Керенскій напечаталъ въ журналѣ „Православный Собесѣдникъ“ рядъ статей, подъ заглавіемъ: „Американская епископальная церковь“ и „Къ характеристикѣ указателя апологетической литературы“, изданнаго о. П. Свѣтловымъ.

Э.-орд. профессоръ священникъ А. Дружининъ напечаталъ въ „Извѣстіяхъ по Казан. Епархіи“ за 1907 г. Рѣчь на Общемъ Собраніи Братства Святителя Гурія и Поученіе на день рожденія Ея Императорскаго Величества Государыни Императрицы Александры Θεодоровны.

Э.-орд. профессоръ Л. Писаревъ продолжалъ переводить твореніе Оригена „Противъ Цельса“; напечаталъ рядъ публицистическихъ статей въ журналѣ „Церковно-Общественная Жизнь“ и статью „О Св. Іустинѣ Мученикѣ“ въ „Богословской Энциклопедіи“ при „Странникѣ“, а также проредактировалъ переводъ творенія св. Амвросія Медиоланскаго „De officiis“ (переводъ печатается).

Э.-орд. профессоръ Н. Родниковъ напечаталъ въ „Православномъ Собесѣдникѣ“ актовую рѣчь, подъ заглавіемъ: „Греческій консерваторъ V вѣка до Р. Хр.—комикъ Аристофанъ“.

Э.-орд. профессоръ В. Протопоповъ принималъ литературное участіе въ издаваемой при журналѣ „Странникъ“ „Богословской Энциклопедіи“ и помѣстилъ въ указанномъ журналѣ статью: „На порогѣ всемірной исторіи“.

Доцентъ И. Покровскій напечаталъ статьи: 1) Іоаннъ (Соколовъ), епископъ Смоленскій; 2)—Казань въ церковно-религіозномъ отношеніи; 3)—Казанская епархія („Богословская Энциклопедія“, т. VII); 4)—Русскія епархія въ XVIII в., открытіе ихъ, составъ и предѣлы (Вступленіе и главы первая и вторая изслѣдованія—„Православный

Собесѣдникъ“, 1907 г.); 5)—Гермогенъ, м. Казанскій и Астраханскій (а затѣмъ патриархъ всероссійскій), и его заслуги для Казани съ 1579 по 1606 г. („Прав. Собесѣд.“ и отдѣльно); 6)—Гермогенъ, м. Казанскій и Астраханскій—первый мѣстный духовный писатель—историкъ и его заслуги для Казани („Извѣстія Общества Археологіи, Исторіи и Этнографіи при Казан. Университетѣ“, т. XXIII, 1907 г., и отдѣльно); 7)—Средства и штаты великорусскихъ архіерейскихъ домовъ со времени Петра I до учрежденія духовныхъ штатовъ въ 1764 г. („Православный Собесѣдникъ“, 1907 г., и отдѣльно. Казань, 1907 г.).

Доцентъ П. Пономаревъ напечаталъ въ „Православномъ Собесѣдникѣ“ статьи: „Изъ исторіи Свящ. Преданія“, въ Протоколахъ засѣданій Совѣта Казанской Духовной Академіи за 1904 г. и отдѣльно отзывъ о сочиненіи проф. Вл. А. Керенскаго, подъ заглавіемъ: „Школа ричліанскаго богословія въ лютеранствѣ“ и вель въ академическомъ журналѣ Лѣтопись академической жизни.

Доцентъ священникъ Н. Писаревъ напечаталъ въ „Правосл. Собесѣдникѣ“ слово на Пассію 3-ей недѣли Великаго поста и въ VII т. „Православной Богословской Энциклопедіи“ статьи о всероссійскихъ патриархахъ Іовѣ, Іоасафѣ I, Іосифѣ.

И. д. доцента Е. Полянскій напечаталъ отдѣльной книгой свое магистерское сочиненіе: „Творенія Блаженнаго Іеронима, какъ источникъ для Библейской археологіи. Помѣстилъ въ „Православномъ Собесѣдникѣ“ статьи: „Мнѣнія бл. Іеронима о паломничествѣ въ Палестину“.— „Теоріи о Салимѣ“.—„Палестина въ IV вѣкѣ“.

Лекторъ П. Жузе состоялъ сотрудиномъ Сообщ. Импер. правосл. Палест. Общества и „Церковно-Общественной Жизни“ и напечаталъ рядъ статей въ „Богословской Энциклопедіи“.

Секретарь П. Вознесенскій напечаталъ въ VII томѣ „Богословской Энциклопедіи“ статью о старой Казанской духовной академіи (1797—1818 г.).

Нѣкоторые изъ наставниковъ Академіи занимались преподаваніемъ въ другихъ учебныхъ заведеніяхъ г. Казани.

Префессоръ И. Бердниковъ состоялъ профессоромъ при Императорскомъ Университетѣ по кафедрѣ Церковнаго права.

Профессоръ Ѳ. Кургановъ состоялъ профессоромъ при томъ же университетѣ по кафедрѣ Церковной исторіи.

Профессоръ протоіерей Е. Маловъ состоялъ преподавателемъ татарскаго языка въ Казанской духовной семинаріи.

Въ Казанскомъ юнкерскомъ пѣхотномъ училищѣ преподавали русскій языкъ и исторію русской словесности профессоръ А. Царевскій, э.-орд. проф. Н. Родниковъ и помощникъ инспектора В. Колокольниковъ.

Практикантъ свящ. Т. Егоровъ завѣдывалъ Центральной крещено-татарской школой.

Практикантъ священ. М. Нефедьевъ состоялъ законоучителемъ въ Учительской семинаріи.

На Миссіонерскихъ курсахъ преподавали: проф. протоіерей Е. Маловъ, э.-орд. проф. М. Машановъ, э.-орд. проф. В. Протопоповъ, э.-орд. проф. свящ. І. Поповъ, практиканты: священ. М. Нефедьевъ, священ. Т. Егоровъ и П. Жузе. Священникъ І. Поповъ, кромѣ того, состоялъ дѣлопроизводителемъ Педагогическаго Совѣта и хозяйственнаго комитета Курсовъ.

*б) Занятія учащихся и результаты ихъ годовыхъ экзаменовъ.*

Согласно требованіямъ Устава духовныхъ академій (§§ 121, 123, 125 и 145), занятія студентовъ состояли въ слушаніи лекцій, составленіи сочиненій и проповѣдей, въ чтеніи книгъ и въ сдачѣ переводныхъ и окончательныхъ экзаменовъ. Слушаніе лекцій составляло главное занятіе студентовъ. Лекціи читались ежедневно, кромѣ праздничныхъ и вакаціонныхъ дней, съ 9 до 2 часовъ дня. Въ видахъ лучшаго усвоенія преподаваемаго въ аудиторіяхъ студенты дѣлали краткія записи, которыя и изучались ими.

Весьма важнымъ занятіемъ студентовъ было составленіе семестровыхъ и курсовыхъ сочиненій.

Для студентовъ первыхъ трехъ курсовъ въ истекшемъ году даны были темы въ I к. по Введенію въ кругъ богословскихъ наукъ, по Библейской исторіи, по Библейской археологіи, Гражданской исторіи русской и миссіонерскимъ предметамъ; во II к. по Исторіи философіи, по Патрологіи, по Русскому языку и Исторіи русской литературы, Общей гражданской исторіи новой и миссіонерскимъ предметамъ; въ III к. по Догматическому богословію, по Церковной археологіи и Литургикѣ, по Нравственному богословію. Въ IV курсѣ даны были разнообразныя темы богословскаго содержанія для работъ на учебныя степени. Всѣмъ студентамъ въ теченіе года назначалось также по одной проповѣди по особому росписанію, составленному въ началѣ года преподавателемъ Гомилетики и утвержденному ректоромъ Академіи.

Кромѣ исполненія прямыхъ обязанностей—слушанія лекцій и занятій сочиненіями, студенты Академіи посвящали свои труды въ воскресные и праздничные дни для проповѣднической и педагогической дѣятельности.

Въ 1906/7 уч. году среди студентовъ Академіи, съ разрѣшенія Преосв. Ректора, существовалъ проповѣдническій кружокъ. Дѣятельность его, по примѣру прежнихъ лѣтъ, выражалась а) въ произнесеніи поученій за богослуженіемъ, преимущественно—литургіей, въ храмахъ г. Казани и в) въ устройствѣ и веденіи бесѣдъ-лекцій для солдатъ, находящихся на службѣ въ мѣстныхъ воинскихъ командахъ. Поученія, а также и такъ называемыя внѣбогослужебныя собесѣдованія, предлагались прихожанамъ слѣдующихъ храмовъ: Ивановскаго монастыря, Николо-Гостинодворскаго, Николо-Ляпуновскаго, Георгіевскаго, Грузинскаго, Духо-Сопшественскаго, Военно-Кладбищенскаго, Кладбищенскаго, Богоявленскаго, Макарьевскаго въ Адмиралтейской слободѣ, Варлааміевскаго и Трехъ-Святительскаго въ Суконной слободѣ. Каждый воскресный и праздничный день предлагалось, слѣдовательно, въ разныхъ пунктахъ г. Казани до 15 поученій—бесѣдъ.

Поученія выслушивались всегда съ неизмѣннымъ интересомъ публикой, цѣнившей усердіе и ревность о Господѣ молодыхъ проповѣдниковъ академистовъ.

Бесѣды—лекціи для солдатъ велись отдѣльной группой того же проповѣдническаго кружка, состоявшей изъ восьми человекъ. Читенія велись по приглашенію отъ недавно образовавшагося въ Казани среди военныхъ религіознаго „Братства Христа Спасителя“, имѣющаго цѣлю распространеніе религіозно-нравственнаго просвѣщенія среди военныхъ чиновъ высшаго и низшаго ранга, состоящихъ на службѣ въ Казани.

Всего въ теченіе отчетнаго года студентами-лекторами было предложено *для нижнихъ чиновъ* Казанскаго гарнизона по вечерамъ воскресныхъ и праздничныхъ дней до 140 бесѣдъ—чтеній въ пяти пунктахъ: а) въ манежѣ юнкерскаго училища для 230 Ветлужскаго, 236 Лаишевскаго баталіоновъ, а также для конвойной команды, вещевого склада и др. частей и управленій; в) въ казармахъ Спасскаго 235 баталіона; с) въ городскихъ казармахъ, въ академической слободѣ; d) въ казармахъ Свяжскаго баталіона и e) въ Адмиралтейской слободѣ, въ Артиллерійскомъ складѣ. Въ концѣ года открылся еще шестой пунктъ для солдатъ, посѣщавшихъ раньше чтенія въ Манежѣ,—это въ помѣщеніи Вещевого склада. Читенія иногда иллюстрировались свѣтовыми картинами; начинались и заканчивались общимъ пѣніемъ.

Солдаты чтеніями очень интересовались и всегда лекторовъ благодарили. Общее количество членовъ кружка равнялось 27 ч.

Кружокъ имѣлъ еженедѣльные гомилетическія собранія, на которыхъ обсуждались темы для проповѣдей въ наступающіе воскресные или праздничные дни, въ общихъ чертахъ намѣчался планъ и содержаніе проповѣди и способъ раскрытія основныхъ мыслей. Задачей кружка являлось желаніе научиться импровизациі—„живому слову“.

Завѣдующимъ проповѣдническимъ кружкомъ былъ студентъ А. Малининъ.

Педагогическая дѣятельность проявилась въ занятіяхъ въ женской воскресной школѣ, находящейся въ завѣдываніи профессора Казан. Дух. Академіи Н. И. Ивановскаго. Здѣсь занимались студенты—о. М. Солнцевъ и



П. Летяевъ. Занятія въ школѣ происходили по воскресеньямъ отъ 12 до 4 часовъ дня. Учебныхъ дней въ году было 31. Число ученицъ доходило до 195 челов. Въ школѣ преподавались: Законъ Божій, русскій языкъ, ариѳметика, исторія и географія.

Годичныя занятія студентовъ завершились въ концѣ года обычными экзаменами, которые производились комиссиями изъ преподавателей подъ предсѣдательствомъ кого-либо изъ ординарныхъ профессоровъ. Послѣ окончанія экзаменовъ, Совѣтъ Академіи, принимая во вниманіе сочиненія, проповѣди, устные отвѣты, а равно поведеніе студентовъ, постановилъ студентовъ I, II и III курсовъ перевести въ слѣдующіе курсы. Студентамъ III курса экзаменъ по церковному праву былъ отложенъ до начала 1907—1908 учебного года.

Относительно студентовъ IV курса на заключительномъ засѣданіи Совѣта постановлено:

а) Удостоить степени кандидата богословія съ правомъ преподаванія въ семинаріи и съ правомъ полученія степени магистра богословія безъ новаго устнаго испытанія:

- 1) Терентьева Николая.
- 2) Уварова Александра.
- 3) Доктусова Николая.
- 4) Свѣтлакова Александра.
- 5) Чепурнаго Димитрія.
- 6) Малышева Димитрія.

б) Удостоить степени кандидата богословія съ правомъ преподаванія въ семинаріи:

- 7) Николаева Даниила.
- 8) Буткина Николая.
- 9) Горскаго Сергѣя.
- 10) Иваника Константина.
- 11) Успенскаго Сергѣя.
- 12) Попова Ивана.
- 13) Кувацкаго Александра.
- 14) Поликарпова Сергѣя.

- 15) Горизонтова Владимира.
- 16) Воскресенскаго Димитрія.
- 17) Кедрова Николая.
- 18) Титова Константина.
- 19) Никольскаго Николая.
- 20) Никольскаго Павла.
- 21) Петровскаго Геннадія.
- 22) Шушковскаго Θεοφана.
- 23) Цимбалова Θεοдора.
- 24) Виноградова Александра.
- 25) Толбухина Василя.
- 26) Марсова Валентина.
- 27) Аманацкаго Петра.
- 28) Младова Николая.

в) Удостоить степени кандидата богословія, но безъ права преподаванія въ русскихъ духовно-учебныхъ заведеніяхъ—иностранныаго уроженца:

29. Шиварова Еню.

г) Удостоить званія дѣйствительнаго студента съ правомъ полученія степени кандидата богословія послѣ удовлетворительной сдачи дополнительнаго устнаго испытанія по Св. Писанію—иностранныаго уроженца:

30) Обрѣшкова Θεοδοсія.

Не удостоенъ ни степени кандидата богословія, ни званія дѣйствительнаго студента Поярковъ Викторъ, не подавшій проповѣдей за III и IV курсы и не представившій курсоваго сочиненія.

Изъ поименованныхъ выше студентовъ, согласно § 54 Уст. прав. дух. акад., на годичный срокъ при Академіи профессорскими стипендіатами оставлены: Терентьевъ Николай при кафедрѣ Исторіи и разбора западныхъ исповѣданій, Уваровъ Александръ при кафедрѣ Теоріи словесности и исторіи иностранныхъ литературъ, Доктусовъ Николай при кафедрѣ Св. Писанія Новаго Завѣта.

По иниціативѣ Преосвященнаго Алексія, Ректора Академіи, нынѣшнимъ вакатомъ состоялась паломническая поѣздка студентовъ Академіи въ Палестину съ цѣлью озна-

комиться со святыми мѣстами Востока и поклониться святынямъ, а по пути на Востокъ—посѣтить и русскія святыни. Путешествіе совершила группа студентовъ изъ 12 человекъ (3 кур. Верещацкій П., Дмитріевъ Д., Головинъ В., Егоровъ В., Орловъ Н., Преображенскій А., Скоробацкій А.; 2 кур. Кондратьевъ І., Лебедевъ М., Летяевъ П.; 1 кур. Касторскій А., Удаловъ И.) и одного кандидата богословія, нынѣ окончившаго курсъ (Кувацкій А.), подъ руководствомъ Преосвященнаго Ректора Академіи и практиканта арабскаго языка въ Академіи П. Жузе.

Студенты съ П. Жузе посѣтили русскія святыни Ярославля, Троице-Сергіевой Лавры, Москвы и Кіева. Изъ Одессы, гдѣ къ нимъ присоединился Преосвященный Ректоръ Академіи, студенты выѣхали въ Константинополь. Осмотрѣли патріархію и въ храмъ Георгія Побѣдоносца поклонились мозаичной иконѣ Божіей Матери „Паммакариста“, снимокъ съ которой Константинопольскимъ патріархомъ былъ присланъ въ 1905 г. въ Казанскій женскій монастырь вмѣсто похищенной Казанской иконы Б. Матери. Осмотрѣли Влахернскій храмъ Пресвятой Богородицы, храмъ Богоматери *τῆς ἀφωρίτου* (обращенный въ мечеть), наружный видъ (обращеннаго въ мечеть) бывшаго храма св. Софіи.

По отбытіи изъ Константинополя студенты останавливались въ Митиленѣ, Смирнѣ, Триполи. Въ Бейрутѣ они отдѣлились отъ Преосвященнаго Ректора, который направился въ Иерусалимъ черезъ Яффу, и отправились съ П. Жузе въ путь по Сирии. Проѣхали черезъ Ливанскія горы въ Баальбекъ, гдѣ осматривали величественныя развалины древнихъ языческихъ храмовъ Юпитера, Бахуса и Венеры, и—въ Дамаскъ. Въ столицѣ Сирии были гостеприимно приняты Антиохійскимъ патріархомъ Григоріемъ IV. Изъ Дамаска черезъ Антиливанскія горы по священной турецкой дорогѣ проѣхали въ Галилею. 25 іюня паломники прибыли въ Назаретъ. Посѣтили арабскій—православный и католическій храмы Благовѣщенія и униатскій храмъ—бывшую синагогу, въ которой проповѣдывалъ І. Христось. Изъ Назарета дѣлали поѣздки въ Кану Га-

лилейскую и къ Тиверіадскому озеру, переплывъ которое на лодкѣ посѣтили развалины Капернаума, гдѣ іезуитами въ настоящее время производятся раскопки. Затѣмъ выѣхали на Ѡаворъ,—посѣтили греческій храмъ Преображенія Господня (мѣсто котораго обозначено подъ престоломъ колонночкой съ лампадой) съ двумя придѣлами—пророка Моисея и пророка Ілии. Далѣе путь студентовъ—шелъ изъ Галилеи черезъ Самарію въ Іудею. По пути была остановка въ Сихемѣ, у колодца Іакова.

30 іюня съ глубокимъ волненіемъ паломники увидѣли Іерусалимъ. По прибытіи въ святой городъ, исполнили долгъ исповѣди. Въ ночь на 2-е іюля Преосвященный Алексій, Ректоръ Академіи, служилъ, а студенты пѣли литургію у Гроба Господня, гдѣ были приобщены Преосвящ. Ректоромъ Св. Таинъ и приложились ко Гробу Господню. Послѣ литургіи осмотрѣли весь храмъ Воскресенія. Въ этотъ же день приняли благословеніе у Іерусалимскаго патріарха Даміана, который одарилъ каждого иконой Воскресенія Христова и четками. 4 іюля студенты проводили Преосвященнаго Алексія, Ректора Академіи, въ обратный путь изъ Іерусалима, сами-же продолжали знакомиться со святымъ городомъ. Осматривали царскія гробницы, мечеть Омара—бывшую базилику Іустиніана, построенную на мѣстѣ храма Соломонова, зданіе Русской духовной миссіи, Елеонскую гору съ русскимъ женскимъ монастыремъ на ней, посѣтили Геѡсиманскій садъ, прошли по скорбному пути, по которому І. Хр. несъ крестъ на Голгоѡу, были на Сіонѣ въ той горницѣ, гдѣ была совершена тайная вечеря (теперь тамъ мечеть), посѣтили храмъ Успенія Божіей Матери, гдѣ была Ея гробница. Изъ Іерусалима студенты предпринимали двѣ поѣздки въ окрестности: первую - въ Іерихонъ, къ Мертвому морю и къ Іордану, въ которомъ искупались, по пути отъ Іордана посѣтили 40-дневную гору, гдѣ постился І. Христосъ, и источникъ пророка Елисея. Другая поѣздка была совершена къ Хеврону,—на пути къ которому были осмотрѣны пруды Соломона и Бетъ-Захарія (предполагаемое мѣстожительство родителей Іоанна Крестителя). Въ Хевронѣ подъ дубомъ

Мамврійскимъ на открытомъ воздухѣ студенты слушали литургію. На обратномъ пути посѣтили Виоелемъ, гдѣ въ храмѣ Рождества Христова былъ отслуженъ молебенъ. 10 іюля студенты отправились изъ Іерусалима въ обратный путь черезъ Яффу. Въ Смирнѣ они раздѣлились; часть студентовъ направилась въ Константинополь и часть ихъ—на Аѳонъ. Первая группа на обратномъ пути осматривала въ Константинополь, подъ руководствомъ доцента Академіи А. Преображенскаго, Русскій археологическій институтъ, Константинопольскій Музей съ отдѣлами мусульманскимъ, египетскимъ и сирійскимъ, ипподромъ, Перу. Затѣмъ студенты отбыли въ Севастополь, посѣтили Херсонесскій монастырь и осматривали херсонесскій музей и раскопки.

Другая группа, отправившаяся на Аѳонъ, по пути останавливалась въ Салоникахъ и осматривала бывший храмъ св. Димитрія Солунскаго. На Аѳонѣ паломники пробыли до 10 дней и осмотрѣли всѣ Аѳонскіе монастыри. Главная остановка была въ монастырѣ св. Пантелеимона, гдѣ студенты провели престольный праздникъ—27 іюля. Изъ Аѳона они проѣхали черезъ Константинополь въ Севастополь, посѣтили Крымъ. Изъ Москвы сдѣлали поѣздки въ Воскресенскій монастырь, именуемый „Новымъ Іерусалимомъ“. Первая партія студентовъ возвратилась въ Казань 27 іюля, вторая—18-го августа. Осуществленію паломнической поѣздки на Востокъ способствовало значительное денежное воспособленіе отъ Высокопреосвященныхъ—Димитрія, Архіепископа Казанскаго, Антонія, Архіепископа Волынскаго, Тихона, Архіепископа Ярославскаго, Преосвященныхъ—Назарія, Епископа Нижегородскаго, Иннокентія, Епископа Каневскаго и П. В. Щетинкина.

Во время паломничества пріютъ находили студенты—въ Одессѣ, Константинополь и на Аѳонѣ въ подворьяхъ Пантелеимоновскаго монастыря, а въ Палестинѣ—въ помѣщеніи Русской православной миссіи, у добраго и гостепріимнаго Начальника миссіи архим. Леонида и главнымъ образомъ въ подворьяхъ Палестинскаго Общества. На пути на Востокъ студенты—паломники особенно гостепріимно были приняты: въ Кіевѣ—Преосвященнымъ Иннокентіемъ,

Епископомъ Каневскимъ, бывшимъ доцентомъ Казанской Академіи, въ Одессѣ—Высокопреосвященнымъ Димитріемъ, Архіепископомъ Херсонскимъ, бывшимъ Архіепископомъ Казанскимъ; на обратномъ пути—въ Крыму, въ Георгіевскомъ монастырѣ, Преосвященнымъ Алексіемъ, Епископомъ Симферопольскимъ, бывшимъ ректоромъ Казанской Академіи.

Совѣтъ Академіи приносить глубокую признательность всѣмъ лицамъ и учреждениямъ, оказавшимъ гостепріимство и содѣйствіе студентамъ—паломникамъ.

в) *Академическая бібліотека.*

Главнымъ книжнымъ хранилищемъ при Академіи служитъ фундаментальная бібліотека, съ отдѣленіемъ при ней рукописей и учебныхъ книгъ. По примѣру прежнихъ лѣтъ, Совѣтъ Академіи и въ отчетномъ году заботился о пополненіи бібліотеки новыми книгами, дѣлая осмотрительный выборъ между приобретаемыми на казенныя средства. Въ теченіе года на казенныя средства приобретено всего 508 названій въ 2.030 томахъ. Особенно цѣнныя изъ нихъ: продолженія изданій *Mansi Amplissima collectio conciliorum* въ 2-хъ экз., *Corpus scriptorum latinorum*, *Die griechischen christl. Schriftsteller*, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur von Gebhardt u. Harnack*, *The Jewish Encyclopedie* въ 12 т., *The Encyclopædia Britannica*, *Baldwin Dictionary of philosophy and psychology* въ 3 vol., 1901—1905 г., *Cabrol. Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Paris, 1907, *Hastings A Dictionary of Christ and the Gospels* 1906 vol. 1, *Graffin. Patrologia syriaca* и *Graffin-Nau Patrologia orientalis*, *Witnsche. Monumenta judaica*, *Рухтеръ* Ѳ. Памятники древняго рус. зодчества 1850—56 и *Лухачевъ Н. II*. Матеріалы для исторіи русскаго иконописанія. СПБ., 1906 т. 1—2 (419 таблицъ).

Кромѣ того, бібліотека пополнялась книгами и рукописями, поступавшими въ нее въ видѣ пожертвованій и въ обмѣнъ на академическія изданія. Послѣднимъ путемъ поступило въ истекшемъ году 222 названія въ 743-хъ томахъ и 31 рукопись (курсовыя кандидатскія сочиненія).

Жертвовали свои изданія-труды Ученныя Общества и Учрежденія, Ученныя Архивныя и Археологическія Комиссіи и Общества: Московское Археологическое и С.-Петербургское Русское Археологическое съ его отдѣленіями, Археологическая Комиссія, Высочайше учрежденный Комитетъ Попечительства о русской иконописи, Виленская и Кавказская архивныя комиссіи,—Нижегородская, Рязанская и Тверская, Институты: Восточный во Владивостокѣ и Русскій Археологическій въ Константинополь, Управление Кавказскаго и Виленскаго учебнаго округа, Хозяйственное Управление при Св. Синодѣ и Синодальная Типографія, Управление Императорскаго Россійскаго Историческаго Музея Императора Александра III въ Москвѣ, Императорская Публичная Библіотека и Виленская Публичная Библіотека, Славянское Благотворительное Общество въ С.-Петербургѣ, Академія Наукъ и Духовныя Академіи, Университеты, изъ иностранныхъ: Упсальскій, Аѳинскій и Бѣлградскій, Комитетъ Православнаго Миссіонерскаго Общества, Пекинская духовная миссія, Аѳонскій Пантелеймоновъ монастырь, Вятская Земская Управа, почетные члены нашей Академіи, профессора и питомцы ея, бывшіе и настоящіе, а также посторонніе авторы и издатели.

Лицамъ и учрежденіямъ, оказавшимъ пожертвованіями изданій просвѣщенное вниманіе къ научнымъ интересамъ Академіи, Совѣтъ Академіи считаетъ долгомъ засвидѣтельствовать публично свою глубокую признательность.

Всего въ теченіе года поступило въ библіотеку книгъ и рукописей 761 названіе въ 2804 томахъ. Такимъ образомъ, общее число книгъ и рукописей къ концу отчетнаго года было 35.675 названій въ 81.721 томѣ.

Русскихъ и иностранныхъ журналовъ, духовныхъ и свѣтскихъ изданій и газетъ получалось въ библіотекѣ 148 названій; изъ нихъ 79 даровыхъ и въ обмѣнъ на „Православный Собесѣдникъ“. Кромѣ того, въ библіотеку поступило 58 названій Епархіальныхъ Вѣдомостей въ обмѣнъ на „Извѣстія по Казанской Епархіи“.

Академическая бібліотека для преподавателей, студентовъ и слушателей миссіонерскихъ курсовъ была открыта, кромѣ праздниковъ, ежедневно съ 9 до 2 ч. Книгами и рукописями бібліотеки пользовались съ особаго разрѣшенія Совѣта и постороннія лица. Съ разрѣшенія ректора Академіи допускались въ бібліотечный залъ для научныхъ занятій и для разсматриванія рѣдкихъ рукописей и старопечатныхъ книгъ мѣстные и пріѣзжіе ученые, а также старообрядцы, единовѣрцы и другія интересующіяся лица.

Для научныхъ занятій рѣдкія книги и рукописи высылалы были и въ иногороднія ученые общества и учрежденія.

Въ распредѣленіи, храненіи и выдачѣ книгъ бібліотека продолжала пользоваться унаслѣдованными ею отъ времени приведенія ея въ настоящій видъ средствами, вполнѣ цѣлесообразными и обезпечивающими полный въ ней порядокъ. По произведенной распоряженіемъ Совѣта ревизіи, бібліотека за истекшій годъ найдена въ цѣлости и исправномъ видѣ.

О нуждахъ бібліотеки и штатовъ ея, вызываемыхъ ростомъ ея книжнаго богатства (о назначеніи особой суммы, рублей до 500 на переплеть книгъ, и объ устроеніи правильно обставленной, по образцу существующей въ университетскихъ бібліотекахъ, канцеляріи вмѣсто найма случайныхъ по этой статьѣ помощниковъ—переписчиковъ) уже докладывалось въ предпрошедшемъ и прошедшемъ годовыхъ отчетахъ, но удовлетворенія этихъ нуждъ еще не послѣдовало.

Независимо отъ текущихъ дѣлъ по управленію бібліотекой и выдачѣ книгъ всѣ служащіе въ бібліотекѣ въ свободное время продолжали заниматься просмотромъ и исправленіемъ неправильностей и недосмотровъ, образовавшихся во время третьегодней перестройки бібліотеки и спѣшной ради этого переноски всей бібліотеки сначала по всѣмъ зданіямъ Академіи и потомъ обратной въ бібліотеку.

---



## II. ЧАСТЬ АДМИНИСТРАТИВНО - ХОЗЯЙСТВЕННАЯ.

### а) Занятія Правленія Академіи.

Правленіе состояло изъ ректора, инспектора и трехъ членовъ изъ ординарныхъ профессоровъ (одного сверхштатнаго), а по дѣламъ хозяйственнымъ, сверхъ того, изъ почетнаго блюстителя по хозяйственной части и эконома. Главнымъ предметомъ занятій Правленія были дѣла экономическія: приемъ, храненіе, расходваніе и ежемѣсячная провѣрка суммъ, отпускаемыхъ на содержаніе Академіи; завѣдываніе академическою собственностію, производство торговъ на поставки разнаго рода продуктовъ, необходимыхъ для Академіи; заключеніе контрактовъ съ подрядчиками; составленіе смѣты и разныхъ отчетовъ по Академіи и проч.

По ходатайству Правленія Академіи объ ассигнованіи дополнительной суммы на расходы по содержанію академическихъ зданій, особенно новаго зданія для больницы, вызвавшего новые расходы на его отопленіе, освѣщеніе и наемъ прислуги, вслѣдствіе чего сумма, ассигнованная на содержаніе академическихъ зданій оказалась недостаточною, Св. Синодъ отъ 27 іюня—14 іюля сего года за № 3929 постановилъ—добавить съ текущаго года къ суммѣ, отпускаемой на содержаніе зданій и хозяйственные расходы Казанской духовной Академіи, 600 руб. изъ духовно-учебнаго капитала.

Ревизіонный Комитетъ, провѣрившій экономическій отчетъ за 1905 г. съ относящимся къ нему дѣлопроизводствомъ и наличныя академическія суммы, нашель отчетъ составленнымъ правильно, дѣлопроизводство въ надлежащемъ порядкѣ, а денежныя суммы въ полной сохранности.

Согласно § 96 Устава, Засѣданія Правленія происходили еженедѣльно. Кромѣ того, были и экстренныя собранія по нетерпящимъ отлагательства дѣламъ.

## **б) Академическая больница и состояніе здоровья студентовъ:**

Всѣ студенты Академіи въ случаѣ заболѣваній пользовались академической больницей, гдѣ находили правильно организованную помощь. Въ академической же больницѣ продолжали лечиться и слушатели миссіонерскихъ курсовъ, живущіе въ Спасскомъ монастырѣ.

Всѣхъ на излеченіи въ больницѣ въ теченіе года было: студентовъ 91 и 2 курсиста.

Въ легкихъ и не опасныхъ случаяхъ заболѣванія студенты пользовались медицинской помощью въ качествѣ приходящихъ больныхъ. Всѣхъ случаевъ обращенія студентовъ за совѣтомъ было 1036 и слушателей миссіонерскихъ курсовъ—72.

Серьезныхъ заболѣваній было четыре: катарральное воспаленіе легкихъ, острое воспаленіе желудка и кишекъ, острый сочленовный ревматизмъ и гнойное воспаленіе въ лобной пазухѣ (повторное заболѣваніе). Больному этой болѣзнію вторично была сдѣлана проф. Геркенымъ операція—трепанация лобной кости; въ настоящее время онъ совершенно поправился.

Больной же съ тяжелой формой остраго сочленовнаго ревматизма для окончательнаго излеченія былъ отправленъ на Сергіевскія минеральныя воды.

Смертныхъ случаевъ въ академической больницѣ не было.

### **Поведеніе студентовъ.**

Поведеніе студентовъ въ общемъ сообразовалось съ правилами объ ихъ обязанностяхъ, опредѣляемыми Высочайше утвержденнымъ Уставомъ духовныхъ Академій. Наблюдавшееся движеніе въ современной общественной жизни замѣтно не отразилось на настроеніи студентовъ и нормальный порядокъ ихъ жизни и учебныхъ занятій въ теченіе всего учебнаго года не былъ нарушенъ. Справедливость требуетъ указать лишь на отказъ студентовъ трехъ младшихъ курсовъ отъ подачи одного изъ семе-

стровыхъ сочиненій и проповѣди; впрочемъ, состоявшимся по сему поводу опредѣленіемъ Совѣта Академіи студентамъ вышеуказанныхъ курсовъ вмѣнено въ непремѣнную обязанность представить не поданныя ими семестровыя сочиненія и проповѣдь въ первую половину слѣдующаго учебнаго года. Поведеніе студентовъ за отчетный годъ, за весьма немногими исключеніями (4 студента), аттестовано высшимъ балломъ (5).

---

### **III. ВСПОМОГАТЕЛЬНЫЯ УЧРЕЖДЕНІЯ ПРИ АКАДЕМІИ.**

#### **а) Общество вспомошествованія недостаточнымъ студентамъ Академіи.**

Состоящее при Академіи Общество вспомошествованія недостаточнымъ студентамъ вступило въ отчетномъ году въ 23-й годъ существованія. Общество имѣло 99 членовъ разныхъ наименованій и состояло подъ покровительствомъ Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Димитрія, Архіепископа Казанскаго и Свіязскаго. Къ 1 января 1907 г. суммы Общества состояли: а) изъ запаснаго капитала 22.016 р. 61 к. и б) остатка отъ расходнаго капитала 319 р. 61 к. Кроме того въ кассѣ его хранится (съ 9 февраля 1903 г.) капиталъ въ 736 р. 47 к. для образованія стипендіи имени профессора П. В. Знаменскаго, получившійся отъ продажи его Исторіи Казанской Академіи и отъ пожертвованій самаго П. В. Знаменскаго.

На вспоможеніе студентамъ Общество израсходовало 1106 р. 50 к. изъ общихъ своихъ средствъ и 63 р., вырученныхъ отъ продажи сочиненій Высокопреосвященнаго Антонія Волинскаго. Наиболѣе крупныя пожертвованія въ текущемъ году сдѣлали слѣдующія лица: Высокопреосвященный Никаноръ, Архіепископъ Холмскій и Варшавскій, 100 р., протоіерей Іоаннъ Ильичъ Сергіевъ 100 р., профессоръ П. В. Знаменскій 100 р., преподаватель Тамбовской духовной семинаріи А. А. Нечаевъ 105 р., учитель духовнаго училища въ г. Бѣлый іеромонахъ Іоанникій (Маловъ) 100 р., предсѣдатель Учебнаго Комитета при Св. Синодѣ, протоіерей Д. Н. Бѣликовъ 50 р.

**б) Попечительство при Михаило-Архангельской академической церкви.**

Попечительство при Михаило-Архангельской академической церкви основано съ цѣлю вспомошествованія всѣмъ служащимъ и служившимъ въ Академіи. Въ виду того, что выдача заимообразныхъ пособій изъ Попечительства и возвратъ ихъ поставлены въ наиболѣ легкія условія, Попечительство въ короткое время своего существованія успѣло уже оказать немало пособій. Съ 20 августа 1906 г. по 20 августа 1907 г. выдано ссудъ служащимъ въ Академіи на сумму 3736 руб.

**в) Редакція „Православнаго Собесѣдника“ и „Извѣстій по Казанской епархіи“**

Казанская духовная Академія продолжала издавать журналы: „Православный Собесѣдникъ“ и „Извѣстія по Казанской епархіи“. Первый былъ по преимуществу учено-богословскимъ органомъ Академіи и выходилъ ежемѣсячно книжками отъ 13 до 15 листовъ въ каждой. Редакторомъ журнала состоялъ въ первую половину отчетнаго года э.-орд. профессоръ Л. Писаревъ, а во вторую половину—профессоръ С. Терновскій.

Въ качествѣ бесплатнаго приложенія къ журналу „Православный Собесѣдникъ“ въ 1907 г. былъ разосланъ подписчикамъ III томъ „Благовѣстника“ Бл. Теофилакта, Архіепископа Болгарскаго—Толкованіе на Евангеліе отъ Луки. Означенное изданіе напечатано, благодаря пособию въ 500 рублей отъ Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Димитрія, Архіепископа Казанскаго и Свіяжскаго, который и вообще поддерживалъ академическій журналъ какъ рекомендаціею его для выписки духовенству Епархіи, такъ и помѣщеніемъ въ журналѣ многочисленныхъ статей. Совѣтъ Академіи считаетъ долгомъ выразить Его Высокопреосвященству свою почтительную признательность.

„Извѣстія по Казанской епархіи“ имѣютъ самостоятельнаго редактора, но денежные дѣла ведутся совмѣстно

съ журналомъ „Православный Собесѣдникъ“. Редакторомъ „Извѣстій“ за весь отчетный годъ состоялъ доцентъ И. Покровскій. Сотрудниками въ „Извѣстіяхъ“ являются какъ наставники Академіи, такъ и епархіальное духовенство. Но „Извѣстія“ были и пока остаются официальнымъ органомъ по преимуществу.

**Академическій дамскій комитетъ по оказанію помощи пострадавшему отъ неурожая населенію Казанской губерніи за 1906—1907 г.**

Въ 1906 г. Казанскую губернію постигло тяжелое бѣдствіе—неурожаѣ. Чувство состраданія къ пострадавшему отъ неурожая населенію губерніи побудило профессоръ и служащихъ Академіи откликнуться на народное бѣдствіе и ежемѣсячно дѣлать изъ своего жалованья процентныя отчисленія въ пользу голодающихъ. Жены профессоръ и служащихъ Академіи изъявили готовность помочь доброму начинанію своими трудами. Образовался, подъ предсѣдательствомъ супруги о. инспектора Академіи Р. Н. Виноградовой, Академическій дамскій комитетъ, въ составъ котораго вступили членами: В. Благовидова, А. Вознесенская, П. Егорова, А. Малова, О. Никольская, М. Писарева, В. Покровская, Е. Преображенская, Л. Протопопова и О. Терновская. 18 ноября 1906 г. было получено отъ г. Начальника губерніи разрѣшеніе на открытіе вышеназваннаго Комитета.

Основными средствами Комитета явились  $\%$  отчисленія изъ жалованья профессоръ и служащихъ Казанской Академіи и Миссіонерскихъ курсовъ.

Эти средства стали пополняться пожертвованіями отъ различныхъ общественныхъ учреждений и частныхъ лицъ.

На приходъ въ Академическій дамскій комитетъ за отчетный годъ поступило: отъ профессоръ и чиновниковъ Академіи 699 р. 20 к.; отъ преподавателей Миссіонерскихъ курсовъ 49 р. 30 к.; отъ Высокопреосвященнѣйшаго Димитрія, Архіепископа Казанскаго, 25 р.; отъ Преосвященнаго Алексія, Ректора Академіи, 10 р. и выручено отъ

продажи его же брошюры („Женщина, что ты плачешь?“) 58 р. 85 к.; отъ Преосвященнаго Алексія, Епископа Таврическаго, 50 р.; отъ Высокопреосвященнаго Антонія, Архіепископа Волынскаго, 10 р.; отъ Преосвященнаго Владиміра, Епископа Кишиневскаго, 100 р.;—черезъ Высокопреосвященнаго Дмитрія, Архіепископа Казанскаго и Попечительство при Казанской духовной консисторіи 1958 р., отъ Епископа Анатолія, предсѣдателя Одесскаго духовнаго комитета, 800 р., отъ Епископа Анастасія, предсѣдателя монархистовъ г. Москвы, 185 р. 50 к., отъ Тверскаго епархіальнаго комитета 224 р. 51 к.; отъ Н. А. Алексѣенко, А. М. Осокина, А. Г. Первухина и Благочиннаго Осинскаго у., Пермской епархіи, по 50 руб. и др.;—черезъ Преосвященнаго Алексія, Ректора Академіи, 165 р., изъ нихъ: отъ архимандрита Амвросія, намѣстника Почаевской лавры, 51 р., іеросхимонаха Почаевской лавры 50 р., духовнаго собора Почаевской лавры 44 р.;—отъ студентовъ Казанской дух. Академіи 113 р. 99 к.; черезъ редакцію журнала „Церковно-Общественная Жизнь“ 276 р. 19 к.; черезъ редакцію „Томскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостей“ 124 р. 40 к.; черезъ редакцію „Псковскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостей“ 35 р.; отъ Екатеринодарскаго епархіальнаго училища 68 р.; отъ воспитанниковъ Тобольской духовной семинаріи 50 р.; отъ Новаго клуба г. Казани 75 р. 82 коп.; отъ церковей Варшавской епархіи 61 р. 56 к.; отъ Виноградовыхъ Н. П. и Р. Н. 120 р.; Гучкова А. И. 200 р.; Знаменскаго П. В. 45 р.; черезъ Лебедеву Е. А. 133 р.; отъ Леонтьевой Е. И. 100 руб. и отъ мн. др. жертвователей. Выручено: отъ благотворительнаго спектакля 116 р. 34 к.;—отъ благотворительнаго концерта 506 р. 7 к.;—отъ продажи пожертвованныхъ вещей 359 р. 30 к.

Всего поступило на приходъ и израсходовано Академическимъ дамскимъ комитетомъ 6608 р. 95 к.

Дѣятельность Комитета выразилась въ устройствѣ 10 столовыхъ, 2 пекарень и въ выдачѣ муки; кромѣ того оказывалась помощь отдѣльно лицамъ духовнаго званія и нѣкоторымъ изъ крестьянъ. Столовыя открывались для

дѣтей школьнаго и нешкольнаго возраста, стариковъ, старухъ и вообще лицъ неспособныхъ къ труду. Всего въ вышеупомянутыхъ столовыхъ кормилось 1186 человекъ.

Завѣдующими въ столовыхъ были по преимуществу мѣстные священники, два псаломщика и одинъ учитель школы Братства св. Гурія. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ выдавалась нуждающимся мука, чай, сахаръ;—также были розданы ситецъ и бязь, пожертвованные П. В. Щетинкинымъ.

70-ти крестьянамъ разныхъ уѣздовъ Казанской губерніи было выдано на покупку и наемъ лошадей 1180 р.



# ОБЪЯВЛЕНІЯ

объ изданіи журналовъ и газетъ въ 1908 году.

---

Открыта подписка на

## БОГОСЛОВСКІЙ ВѢСТНИКЪ

1903 года (семнадцатый годъ изданія)

**Съ приложеніемъ твореній блаженнаго Θεодорита, Епископа Киррскаго.**

Въ 1908 году Московская Духовная Академія будетъ продолжать изданіе «Богословскаго Вѣстника» ежемѣсячно книжками въ пятнадцать и болѣе печатныхъ листовъ, по слѣдующей программѣ.

1) Творенія Св. Отцовъ въ русскомъ переводѣ. 2) Исслѣдованія и статьи по наукамъ богословскимъ, философскимъ и историческимъ, составляющія въ большей своей массѣ труды профессоровъ Академіи. 3) Изъ современной жизни: обзорѣнія важнѣйшихъ событій изъ церковной жизни Россіи, православнаго Востока, странъ славянскихъ и западно-европейскихъ и сообщенія изъ области внутренней жизни Академіи. 4) Обзоръ текущей русской журналистики, преимущественно духовной, а также критика, рецензіи и библиографія по наукамъ богословскимъ, философскимъ и историческимъ. 5) Приложенія, въ которыхъ будутъ печататься автобіографическія записки Высокопреосвященнаго Саввы, Архіепископа Тверскаго, и протоколы Совѣта Академіи за 1907 годъ.

Въ качествѣ приложенія къ журналу «Богословскій Вѣстникъ» всѣмъ подписчикамъ его въ 1908 году будутъ высланы дальнѣйшіе два тома:

**Седьмой и восьмой твореній блаженнаго Θεодорита, Епископа Киррскаго въ русскомъ переводѣ.**

Въ составъ одного изъ этихъ томовъ войдутъ письма бл. Θεодорита, появляющіяся на русскомъ языкѣ впервые въ переводѣ проф. Н. Н. Глубоковского.

Подписная цѣна на «Богословскій Вѣстникъ» совмѣстно съ приложеніемъ двухъ томовъ твореній блаженнаго Θεодорита

Восемь рублей съ пересылкой.

Прим. Новые подписчики, желающіе получить I, II, III, IV, V, и VI томы твореній бл. Θεодорита должны заявить о семъ редакціи. Всѣ шесть томовъ для подписчиковъ 1908 года стоятъ шесть рублей.

Адресъ редакціи: Сергіевъ посадъ, Московской губерніи, въ редакцію Богословскаго Вѣстника\*.

За редактора проф. А. Покровскій.

---



## „Душеполезное Чтеніе“

въ 1908 году, — годъ изданія сорокъ девятый.

Измѣнившіяся условія и обстоятельства нашей церковной и общественной жизни побуждаютъ Редакцію журнала Душеполезное Чтеніе нѣсколько измѣнить съ будущаго года прежнее содержаніе журнала. Сдѣлать журналъ болѣе жизненнымъ и отвѣчающимъ запросамъ и стремленіямъ современнаго общества и церкви.

Съ привнесеніемъ въ изданіе журнала новой, свѣжей струи послѣдуетъ вмѣстѣ съ тѣмъ обновленіе и всѣхъ отдѣловъ журнала и, гдѣ будетъ нужно, расширеніе и измѣненіе ея программы.

По примѣру прошлыхъ лѣтъ и въ 1908 году въ Душеполезномъ Чтеніи нѣкоторыя статьи будутъ иллюстрироваться соответственными рисунками. Въ 1908 году всѣ подписчики получатъ, въ видѣ бесплатнаго приложенія, альбомъ (24 листа) рисунковъ духовнаго содержанія, — снимки съ работъ извѣстныхъ художниковъ.

Опосредствомъ Училищнаго Совѣта при Святѣйшемъ Синодѣ отъ 16—19 іюня 1898 года за № 477, утвержденнымъ Г. Оберъ-Прокуроромъ Св. Синода, постановлено: издаваемый въ Москвѣ ежемѣсячный духовный журналъ Душеполезное Чтеніе—одобрить, въ настоящемъ его видѣ, для бібліотекъ церковно-приходскихъ школъ.

Годовая цѣна журнала за 12 книгъ четыре рубля съ пересылкой.

Адресъ: Москва. Въ редакцію журнала: Душеполезное Чтеніе, при церкви Святителя Николая въ Толмачахъ.

Объ изданіи журнала

## „ВѢРА и РАЗУМЪ“

въ 1908 году.

Съ благословенія Высокопреосвященнаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, журналъ „Вѣра и Разумъ“ вступаетъ въ XXV-ю годовщину своего существованія по прежней программѣ и съ прежнимъ научно-апологетическимъ направленіемъ, богословско-философскимъ, утвержденнымъ Св. Синодомъ. Призванный служить подъ знаменемъ православія, патриотизма и русской народности, онъ останется вѣрнымъ этому направленію и въ 1908 году.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками два раза въ мѣсяцъ по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годичное изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія свыше 200 печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою. Подписка принимается: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской семинаріи.

Въ редакціи продаются книги:

1. «Древніе и современные софисты». Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій, Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
2. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи «Церковь и государство?» Сочиненіе А. Рожественна. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
3. «Собесѣдованія». Высокочерошнянскаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, съ о.о. благочинными, выборными отъ духовенства и другими лицами. 1903 г. Цѣна 40 коп. съ пересылкою.

„ГЛАВНОЕ УПРАВЛЕНІЕ СВЯТЫХЪ СИНУДОВЪ“

## НАРОДНОЕ ОБРАЗОВАНІЕ

ежемесячный педагогическій журналъ, издаваніе Училищнаго Совѣта при Свя-  
тѣйшимъ Синодѣ, — годъ тринадцатый.

Журналъ «Народное Образованіе» всецѣло посвященъ разработкѣ во-  
просовъ школьнаго образованія народа; задача его ближайшимъ образомъ  
состоитъ въ томъ, чтобы содѣйствовать практически разумной, прочно и ме-  
тодически обоснованной постановкѣ дѣла воспитанія и обученія въ церков-  
ной и вообще въ русской народной школѣ.

Въ 1908 году журналъ будетъ издаваться по слѣдующей утвержденной  
Святѣйшимъ Синодѣ программѣ:

1. Очерки, рассказы, характеристики, воспоминанія изъ школьно жизни.
2. Статьи по общимъ вопросамъ народнаго образованія.
3. Статьи по во-  
просамъ педагогики и дидактики.
4. Обзорніе русской и заграничной лите-  
ратуры по вопросамъ воспитанія и обученія.
5. Всеобщее обученіе (статьи  
по текущимъ вопросамъ народнаго образованія).
6. Изъ школьной практики  
(практическія указанія по методикѣ учебныхъ предметовъ начальной школы;  
примѣрные уроки; планы-занятій; замѣтки по училищевѣдѣнію).
7. Школьное  
дѣло на мѣстахъ (извѣстія, сообщенія и замѣтки). Извѣстія учебнаго музея  
церковныхъ школъ.
8. Изъ переписки съ читателями. Почтовый ящикъ.
9.  
Библиографическій листокъ.
10. Самообразованіе учителя (популярныя ста-  
ты по предметамъ общаго образованія).

Кромѣ книгъ журнала подписчики получаютъ въ видѣ отдѣльныхъ при-  
ложеній: 1) Школьный календарь на 1908—9 учебный годъ. 2) Календарь  
для школьниковъ. 3) Ежемесячно книжки для учительской библиотеки (содер-  
жанія руководственно-педагогическаго) и книжки для ученической библиотеки  
(дѣтскіе рассказы, сборники стихотвореній, ноты для класнаго пѣнія).

Многія статьи и книжки (осobenно научнаго содержанія) иллюстри-  
руются рисунками и чертежами. Журналъ «Народное Образованіе» ведется  
при широкомъ участіи дѣятелей народной школы: священниковъ, учителей  
и учительницъ. Редакція стремится приобрести широкочисленныя платныхъ  
корреспондентовъ школьнаго дѣла изъ всѣхъ мѣстъ Россіи.

Ученымъ Комитетъ Министерства Народнаго Просвѣщенія журналъ допущенъ въ народныя бібліотеки и читальни,—равно и въ учительскія бібліотеки низшихъ учебныхъ заведеній

Подписная цѣна на журналъ—три рубля за годъ съ пересылкою.

Иногородные подписчики благоволятъ адресовать требованіе такъ:

С.-Петербургъ, Кабинетская ул., д. № 13, въ Редакцію журн. «Народное Образование».

Редакторъ П. Мироносицкій.

Объ изданіи миссіонерскаго журнала

## „Православный Благовѣстникъ“

Изданіе миссіонерскаго журнала „Православный Благовѣстникъ“ будетъ продолжаться и въ 1908 году.

„Православный Благовѣстникъ“, какъ органъ Православнаго Миссіонерскаго Общества, имѣетъ своею цѣлю съ одной стороны выясненіе великой важности миссіонерскаго служенія для Руской православной церкви и Рускаго государства, а съ другой—возможно-полное и вѣрное изображеніе дѣятельности нашихъ отечественныхъ міропоповѣдниковъ (миссіонеровъ), и тѣхъ условій, среди которыхъ она совершается въ настоящее время.

Журналъ выходитъ два раза въ мѣсяцъ (15 и 30) книжками, въ объемѣ около четырехъ печатныхъ листовъ. Цѣна изданія четыре рубля 50 коп. безъ пересылки и пять рублей съ пересылкою.

Подписка принимается въ редакціи журнала «Православный Благовѣстникъ», а также въ канцеляріи Совѣта Православнаго Миссіонерскаго Общества.

Адресъ редакціи и канцеляріи: Москва, Лиховъ пер. (близъ Каретнаго ряда), Епархіальный Домъ.

Обытающіеся въ небольшомъ количествѣ экземпляры журнала за прежніе (съ 1893) годы могутъ быть посланы по три рубля.

Редакторъ Н. Комаровъ.

## ЗАПИСКИ ИМПЕРАТОРСКАГО ХАРЬКОВСКАГО УНИВЕРСИТЕТА 4 книги въ годъ съ приложеніями.

Подписная цѣна: для студентовъ Харьковского Университета назначается по 2 руб. въ годъ, для иногороднихъ лицъ: безъ пересылки 4 рубля, а съ пересылкою 5 рублей въ годъ.

Адресъ: Редакціи Записокъ Императорскаго Харьковского Университета, Харьковъ (въ зданіи Университета).

Редакторъ проф. Е. Рѣдигъ.

Принимается подписка на журналъ

## Ежегодникъ по Геологiи и Минералогiи Россiи

издаваемый подъ редакціей Н. Криштафовича (X томъ изданія).

Программа: I. Оригинальныя статьи и замѣтки. II. Систематическіе указатели литературы. III. Систематическіе обзоры литературы. IV. Рефераты. V. Извѣстія объ экспедиціяхъ, экскурсіяхъ и пр. VI. Личныя извѣстія. VII. Разныя извѣстія. VIII. Музеи и коллекціи.

„Ежегодникъ“ печатается на русскомъ и параллельно на французскомъ или нѣмецкомъ языкахъ и выходитъ ежемѣсячно, исключая двухъ лѣтнихъ мѣсяцевъ (10 выпусковъ въ годъ, каждый выпускъ объемомъ въ 4 печатныхъ листа). Редакціонный годъ съ 1 апрѣля по 1 апрѣля.

Подписанія дѣлаются за годъ съ пересылкой—6 рублей въ Россіи, за границу—15 марокъ—20 франковъ.

Подписки принимаются въ Редакціи (Г. Ново-Александрія, Люблинскоя губ.)

5% съ валового дохода—въ пользу круглыхъ сиротъ духовнаго званія.

Открыта подписка на 1908 годъ на еженедѣльный церковно-общественный журналъ

## „ЛУЧЪ СВѢТА“

Ставя своей задачей самое широкое и всестороннее обсужденіе волнующихъ духовенство вопросовъ, выдвигая на первый планъ вопросы: о приходѣ, церковномъ Соборѣ, духовной школѣ, обезпеченіи сельскаго духовенства и т. п. и имѣя всегда своимъ девизомъ—возстановленіе свободы и устоевъ церкви во всей широтѣ ея отношеній—нравственно-религіозныхъ, административно-правовыхъ, общественно-государственныхъ и социальныхъ „Лучъ Свѣта“, однако, не будетъ вдаваться въ крайности, которыя мало приносятъ пользы и читателямъ и самому журналу, приводя къ его закрытію; онъ будетъ дѣйствовать въ духѣ мира и любви, къ пользѣ святой православной церкви.

Въ теченіе 1908 года редакция дастъ гг. подписчикамъ:

52 №№ еженедѣльнаго церк.-обществ. журнала, въ обычномъ для еженедѣльника большомъ форматѣ, подъ заглавіемъ: „Лучъ Свѣта“, въ кот. будутъ помѣщаться статьи по слѣд. программѣ: 1) передовыя руковод. статьи 2) статьи по вопросамъ церк. обществ. жизни, особенно требующимъ реформы; 3) Духовная и свѣтская печать, гдѣ будутъ подвергаться оцѣнкѣ заслуживающія вниманія сужденія печати по вопросамъ церк.-обществ. жизни, составляющимъ злобу дня; 4) Лѣтопись церк.-обществ. жизни въ Россіи; 5) Лѣтопись церков.-обществ. жизни за границей; 6) Обзоръ жизни епархій; 7) Хроника; 8) Извѣстія и замѣтки—корреспонденци изъ области церк.-приход. практики; 9) Библиографія—отзывы о вновь выходящихъ книгахъ, преим.

богосл., канонич. церк.-обществ. содержанія и др.; 10) Обмѣн мѣсной подписчиковъ по вопросамъ церк.-обществ. жизни; 11) Обмѣн и 12) Почтовый ящикъ, гдѣ будутъ даваться редакціей отвѣты на вопросы подписчиковъ преим. идейнаго характера.

12 книгъ ежемѣсячнаго духовно-литературнаго сборника, подъ заглавіемъ: „ОТДЫХЪ“, въ кот. будутъ помѣщаться романы, повѣсти, рассказы, очерки, стихотворенія, драмы и пр. исключительно изъ быта духовенства, дух.-учебныхъ заведеній, мужскихъ и женскихъ монастырей и вообще духовнаго сословія. — „Отдыхъ“ дастъ, особенно для семей духовенства, интереснѣйшее и захватывающее чтеніе, т. е. нѣтъ ничего интереснѣе, какъ читать о своемъ, родномъ, хорошо знакомомъ. Всѣ произведенія сборника «Отдыхъ» будутъ помѣщаться въ законченномъ видѣ, безъ продолженій.

12 выпускъ ежемѣсячнаго церковно-общественно сборника подъ заглавіемъ: «Церковная Реформа», въ кот. будетъ помѣщаться все замѣчательное интересное и полезное, что было напечатано въ теченіе мѣсяца въ свѣтской прессѣ по вопросамъ церковной реформы и цер.-обществ. жизни.

24 ММ (два раза въ мѣсяцъ) „Библиотеки церковнаго Реформатора“, въ кот. будутъ помѣщаться отдѣльныя сочиненія и капитальныя статьи по вопросамъ церковной жизни, богословской мысли, церковной исторіи и церковной литературы.

Помимо этого, редакція дастъ въ теченіе года (съ особ. счетомъ стран):

1) очень интересную книгу Сергія Волина: — Въ Семинаріи (очерки современной бурсы).

2) Серію романовъ извѣстнѣйшихъ иностранныхъ писателей, знакомящихъ съ жизнью современнаго инославнаго духовенства католическаго, англиканскаго и лютеранскаго, а также духовенства правосл. восточныхъ странъ.

3) для годовыхъ подписчиковъ — сразу, а для подписчиковъ въ разсрочку — по внесеніи ими послѣдняго взноса — громадный трудъ Прот. Х. А. Бѣлкова: С и н а к с а р и или сказанія о празднуемыхъ православною церковью событіяхъ въ русскомъ изложеніи съ подробными объяснительными примѣчаніями. Трудъ этотъ, представляя собою переводъ находящихся въ триадахъ — постной и цвѣтной — синаксарей, является однимъ изъ опытовъ перевода богослуж. книгъ на русскій языкъ, а его многочисл. и подр. объяснит. примѣчанія догматическаго, историческаго, литургическаго и др. характера — даютъ богатѣйшій матеріалъ для чтеній, проповѣдей, вѣтбогослужебныхъ бесѣдъ.

Условія подписки: на годъ — 8 рублей съ дост. и пер., на полгода — 4 рубля.

50% съ подписныхъ денегъ подписчиковъ каждой епархіи будутъ отсылаться въ попечительство о бѣдныхъ духовнаго аванія той же епархіи — на круглыхъ сиротъ, подробный отчетъ о чемъ будетъ печататься въ журналѣ регулярно.

Деньги, рукописи и письма адресовать такъ: С.-Петербургъ. Въ Редакцію церковно-общественнаго журнала „Лучь Свѣта“. Спасская ул., д. 12.

Открыта на 1908 годъ подписка на еженедѣльный художе-  
ственно-литературный журналъ

## „ЛИТЕРАТОРЪ“

(3-й годъ изданія)

выходящій книжками большого формата каждое воскресенье.

Въ 1908 году подписчики получаютъ 52 книги по 160 страницъ  
каждая.

Подписная цѣна на журналъ «Литераторъ» съ достав. и перес.  
на годъ—5 руб.

Подписка принимается: С.-Петербургъ Невскій пр. 104 контора  
журнала „Литераторъ“.

---

Открыта подписка на 1908 годъ,—XIV годъ изданія, на  
еженедѣльную большую политическую, общественную и  
литературную газету

## РУССКОЕ СЛОВО

Программа газеты и составъ сотрудниковъ тѣ же. Специальныя теле-  
граммы собственныхъ корреспондентовъ, подробные отчеты о засѣданіяхъ  
Государственной Думы и Государственнаго Совѣта.

Въ 1908 г. будутъ помѣщены статьи Вас. И. Немировича-Данченко  
о Манчжуріи, Корей, Китаѣ и Персіи, и В. М. Дорошевича—объ Индіи.

При газетѣ „Русское Слово“ еженедѣльный иллюстрированный, художе-  
ственный и юмористическій журналъ

## „ИСКРЫ“

Подписная цѣна: На газету „Русское Слово“ съ пересылкой город-  
скимъ и внгороднымъ: на годъ 7 р. На «Русское Слово» съ журн. „Искры“  
(при совмѣст. подп.) на годъ 9 р.

Адресъ конторы: Москва, Тверская, д. № 48.

---

## НОВЫЯ КНИГИ, ПОСТУПИВШІЯ ВЪ РЕДАКЦІЮ.

- Н. В. Степановъ.** Новый стиль и православная пасхалия. (къ вопросу о переменѣ системы времясчисленія въ Россіи). Москва. 1907. Цѣна 1 р. 25 к. Складъ изданія: Москва, Никитскія ворота, домъ князя Гагарина.
- Б. И. Гладковъ.** Благовѣствованіе четырехъ евангелистовъ, сведенное въ одно послѣдовательное повѣствованіе. Спб. 1908. Цѣна 20 к., въ переплетъ 30 и 35 к. Вознесенскій просиектъ 33, кв. 4.
- А. Нечаевъ.** Бесѣда Іисуса Христа съ Никодимомъ. Опытъ историко-психологическаго изясненія бесѣды. Тамбовъ. 1907 г.
- Analecta Bollandiana.* Tomus XXVI, Fasc. II—III. Bruxellis 1907. On souscrit chez les PP. Bollandistes. Boulevard Militaire, 775. a Bruxelles. Prix du volume—quinze francs.
- Религіозно-общественная бібліотека. А. И. Платоновъ. На зарѣ новой жизни. Цѣна 10 к. Тифлисъ. 1907.
- Никольскій П. В. Письма о русскомъ богословіи. Спб. 1907.
- Н. Соловьевъ.** Историческій очеркъ православно-русскаго церковнаго пѣнія. Сергіевъ посадъ. 1906 г.
- „Геодицея Лейбница, рассматриваемая въ связи съ его метафизическимъ ученіемъ. Харьковъ. 1904.
- Изданія Православнаго Палестинскаго Общества. Сочиненія профессора А. А. Дмитріевскаго.
- 1) Правдникъ Рождества Христава въ вертепѣ Виолеевскомъ. Спб. 1907. Цѣна 15 к.
  - 2) Правдникъ Срѣтенія Господня у гроба праведнаго Симеона Богопримца. Спб. 1907. Цѣна 5 коп.
  - 3) Правдникъ Богоявленія Господня на рѣкѣ Іорданѣ. Спб. 1907. Цѣна 10 к.
- Свящ. С. Брояковскій.** Сборникъ краткихъ поученій на Воскресные и Праздничные дни. Кіевъ 1908 г. Изд. 3-е. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою. Адресъ автора: М. Павлочь, Кіев. губ.—священнику Серапіону Брояковскому.
- И. Далматовъ** (священникъ села Богородскаго, Тетюшкаго уѣзда). Поученія въ недѣлю сыропустную и въ воскресные дни св. четырехъдесятницы. Цѣна 15 к.
- Древнеиндѣйское вѣроученіе и сравненіе его съ христіанствомъ. 1898 г. Цѣна 20 к.
- Вечернія и утреннія церковныя Богослуженія на день Благовѣщенія Пресв. Богородицы, въ переводѣ съ славянскаго языка на русскій. Казань. 1907 г. Цѣна 20 к.
- Псалтирь въ стихахъ. 1906 г. Цѣна 1 р.

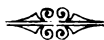
# ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ,

ИЗДАНИЕ

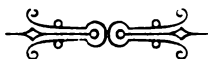
КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.



# 1908.



# ФЕВРАЛЬ.



КАЗАНЬ.

Центральная Типографія.

1908.



## СОДЕРЖАНІЕ:

*Стран.*

Изъ исторіи Св. Преданія. <i>П. Пономарева</i> . . . . .	153—171.
Святитель Іоаннъ Златоустъ. <i>А. Царевскаго</i> . . . . .	172—183.
Религіозно - нравственное состояніе человѣчества предъ концомъ міра. <i>Г. Боркова</i> . . . . .	184—224.
Въ поискахъ земли Обѣтованной. Метаморфозы сіонизма. <i>В. Протопопова</i> . . . . .	225—254.
Труды С. В. Смоленскаго въ области изученія древне - русскаго церковнаго пѣнія. <i>Н. Соловьева</i> . . . . .	255—272.

---

Отзывы о сочиненіи проф. <i>Вл. Керенскаго</i> : «Школа ричліанскаго богословія въ лютеранствѣ» . . . . .	1—92.
---	-------

Объявленія объ изданіи журналовъ и газетъ въ 1908 г. . . . .	1—16.
--	-------

---

Объявленіе о новыхъ книгахъ, продающихся въ редакціи и об изданіи журнала *Православный Собесѣдникъ* въ 1908 году (см. на оборотѣ обложки).

---

## ИЗЪ ИСТОРИИ СВ. ПРЕДАНІЯ. \*)

---

### V.

Пятый вселенскій соборъ былъ созванъ для осужденія *трехъ главъ*, подъ каковыми разумѣются:

а) книги Θεодора мопсуестскаго,

б) сочиненія блаж. Θεодорита противъ правой вѣры, именно противъ двѣнадцати главъ св. Кирилла, противъ перваго ефесскаго (третьяго вселенскаго) собора и—въ защиту Θεодора и Несторія (въ частности его анаѳематства противъ Кирилла) и

в) посланіе къ Мару персу, приписываемое Ивѣ едесскому <sup>1)</sup>.

Акты, явившіеся продуктомъ такой дѣятельности собора, правда, не представляютъ изъ себя богатаго источника для ученія о преданіи, но въ то же время они не настолько бѣдны въ этомъ отношеніи, чтобы ихъ можно было игнорировать. Мы, думается, составимъ себѣ понятіе о Св. Преданіи по актамъ 5 вселенскаго собора, если обратимъ вниманіе, во-первыхъ, на его

---

\*) См. Правосл. Собес. декабр. кн. за 1907 г. 735 стр.

<sup>1)</sup> О поводѣ созванія 5 вселенскаго собора достаточно говоритъ императорская грамота собору (Mansi, IX, 178—184).

догматическую основу, во-вторыхъ, на самый процессъ осужденія трехъ главъ, по существу согласный съ догматической основой, и, въ-третьихъ, на процессъ анаѳематства Феодора мопсуестскаго.

Уже изъ *Посланія* патріарха константинопольскаго Евтихія къ папѣ римскому Вигилію, написаннаго предъ самымъ соборомъ и прочитаннаго на соборѣ <sup>1)</sup>, можно судить объ основѣ дѣятельности собора, — основѣ догматической. Такою основой, по посланію, является вѣра, какъ именно вѣра отъ Преданія. „Мы дѣлаемъ извѣстнымъ вашему блаженству, говоритъ Евтихій Вигилію, что мы всегда хранили и хранимъ вѣру (τὴν πίστιν), отъ начала *преданную* (παράδοθεῖσαν) великимъ Богомъ и Спасителемъ нашимъ Іисусомъ Христомъ святымъ апостоламъ, и ими *проповѣданную* (κηρυχθεῖσαν) <sup>2)</sup> во всемъ мірѣ и *изъясненную* (explanatam) святыми отцами, и особенно тѣми, которые собирались на четырехъ святыхъ соборахъ; которымъ мы во всемъ и всецѣло слѣдуемъ и которыхъ приедемъ: а именно (приедемъ) триста осмнадцать святыхъ отцевъ, которые собирались въ Никеѣ и изложили (exposuerunt) <sup>3)</sup> святой символъ или ученіе вѣры и низложили нечестіе Арія и тѣхъ, которые мудрствовали или мудрствуютъ одинаково съ нимъ. Приедемъ и сто пятьдесятъ святыхъ отцевъ, собиравшихся въ Константинополѣ, которые изъяснили тоже святое ученіе и *раскрыли* (ἐξάνωσαν) (ученіе) о божествѣ Святаго Духа, и осудили ересь Македонія, возставшаго на Духа Святаго, и нечестиваго Аполлинарія, вмѣстѣ съ тѣми, которые мудрствовали или мудрствуютъ одинаково съ ними. Приедемъ также и двѣсти отцевъ, собиравшихся на первомъ ефесскомъ соборѣ, которые во всемъ *слѣдовали* (ἠκολούθησαν) тому же самому символу или ученію и осудили нечестиваго Несторія и его нечестивое ученіе и тѣхъ, которые одинаково съ нимъ когда либо мудрствовали

<sup>1)</sup> Mansi, 9, col. 185. 188. <sup>2)</sup> Mansi, 9, 185.

<sup>3)</sup> Mansi, 9, 186.

или мудрствуютъ. Кромѣ того, приедемъ и шестьсотъ тридцать святыхъ отцевъ, собиравшихся въ Халкидонѣ, которые и сами всецѣло *соглашались* (*consenserunt*) съ тремя вышеупомянутыми соборами и *слѣдовали* (*ἠκολούθησαν*) вышеупомянутому символу или ученію, изложенному триста осмнадцатью святыми отцами и изъясненному ста пятидесятью святыми отцами и предали анаѳемѣ державшихъ провозглашать или излагать или передавать святымъ Божиимъ церквамъ иной символъ, кромѣ вышеупомянутаго, — осудили и предали анаѳемѣ и Евтихія и Несторія и нечестивое ихъ ученіе и всѣхъ одинаково съ ними мудрствовавшихъ или мудрствующихъ. Послѣ такихъ событій мы объявляемъ, что хранили и хранимъ все, что рѣшено и опредѣлено вышеупомянутыми четырьмя святыми соборами; потому что четыре вышеупомянутые святые собора, хотя и въ разные времена были открываемы, однакоже сохранили и провозгласили одно и то же исповѣданіе вѣры“ (*μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ὁμολογίαν τῆς πίστεως ἐρύλαξαν καὶ ἐκήρυξαν*)<sup>1)</sup>.

Выхваченное внѣ связи съ исторіей преданія, это свидѣтельство можетъ не имѣть никакого значенія, но, взятое въ связи съ исторіей преданія, оно заключаетъ въ себѣ глубокой смыслъ. Заслуживаетъ здѣсь вниманія прежде всего терминологія, какую употребляетъ авторъ въ своемъ свидѣтельствѣ о вѣрѣ. Слово „преданіе“, выражающее собою понятіе о *виновникѣ* вѣры, онъ употребляетъ только по отношенію къ Иисусу Христу, только Его считая источникомъ истины; по отношенію къ апостоламъ, святымъ отцамъ и соборамъ онъ употребляетъ другіе термины: проповѣдываніе, изъясненіе, изложеніе, раскрытіе вѣры, слѣдованіе ей и храненіе ея, чѣмъ онъ ясно указываетъ, что ни апостолы, ни отцы, ни соборы — не виновники вѣры, но лишь свидѣтели или исповѣдники ея.

На ряду съ такою терминологією обращаетъ далѣе на себя вниманіе то значеніе, какое Евтихій усвояетъ

<sup>1)</sup> Mansi, 9, 185. 188; сравн. col. 201.

вселенскимъ соборамъ. Соборъ I вселенскій представляется *излагателемъ* вѣры, преподанной Христомъ и проповѣданной апостолами. Соборъ 2-й вселенскій является *изъяснителемъ* вѣры, изложенной на первомъ вселенскомъ соборѣ, — изъяснителемъ, выразившемъ ее въ болѣе раскрытомъ видѣ, чѣмъ она была изложена на никейскомъ соборѣ. Догматической дѣятельности 3 и 4 вселенскихъ соборовъ усвояется-то слѣдованіе вѣрѣ двухъ предыдущихъ соборовъ, то соглашеніе съ нею. Указанное взаимоотношеніе между соборами въ ихъ догматической дѣятельности, повидимому, незначительно, на самомъ дѣлѣ очень знаменательно, какъ свидѣтельство объ единствѣ символа, лежащаго въ основѣ вселенско-церковной догматики. Вслѣдствіе такого единства нельзя допускать мысли, что отцы руководствовались какими-то различными символами вѣры, но необходимо признать въ корнѣ всего вѣроизложеніе никейскаго 1-го вселенскаго собора съ теченіемъ времени только болѣе изъясненное или распространенное.

Голосъ Евтихія — есть голосъ всего 5-го вселенскаго собора объ его догматической основѣ. Почти въ такихъ же словахъ соборъ на 3 своемъ засѣданіи засвидѣтельствовалъ, что въ основу своей дѣятельности онъ полагаетъ вѣру, дарованную Христомъ, проповѣданную во всемъ мірѣ апостолами, исповѣданную, изъясненную и переданную церквамъ святыми отцами <sup>1)</sup> и преимущественно тѣми, которые собирались на четырехъ вселенскихъ соборахъ, что „хотя въ разныя времена созываемы были противъ появлявшихся еретиковъ четыре святыя собора, но они удержали и провозгласили одно и тоже исповѣданіе (*rectae fidei*) правой вѣры“ <sup>2)</sup>, что поэтому все, согласное съ опредѣленіями четырехъ упомянутыхъ соборовъ *касательно правой вѣры*, соборъ принимаетъ, какъ наоборотъ, все, несогласное съ нею, — отвергаетъ <sup>3)</sup>. Въ такомъ же духѣ о догмати-

1) Mansi, 9, 201—202. 2) Mansi, 9, col. 201.

3) Mansi, 9, col. 201, cf. 369—370.

ческой основѣ собора высказался лично неприсутствовавший на соборѣ папа Вигилій <sup>1)</sup>).

Какъ же въ частности была осуществлена принятая соборомъ основа? Какъ въ частности она проявилась при осужденіи первой главы—сочиненій Θεодора мопсуестскаго, тракующихъ главнымъ образомъ объ Иисусѣ Христѣ?

Исходнымъ началомъ христологіи Θεодора мопсуестскаго, судя по выпискамъ изъ его сочиненій, читаннымъ на 5 вселенскомъ соборѣ, является положеніе, что совершенство естества немислимо безъ его личной самостоятельности, потому что совершенное естество существуетъ только какъ лице. Въ разсужденіи объ Иисусѣ Христѣ это значить, что, различая въ Немъ два естества, мы должны въ то же время признавать въ Немъ два лица, потому что совершенное божественное и совершенное человѣческое естество Его естественно предполагають и совершенныя ихъ лица <sup>2)</sup>. Вслѣдствіе этого рѣчи о личномъ единеніи естествъ въ Иисусѣ Христѣ быть не можетъ; но можетъ быть рѣчь лишь о томъ, что между естествами Его существуетъ не единство по ипостаси, но только *единство отношеній*, на подобіе единства, замѣчаемаго между мужемъ и женой, каковыя, при различіи естествъ, называются единою плотію <sup>3)</sup>. Въ развитіи своемъ это единство отношеній имѣетъ исторію. При зачатіи Слово соединилось со Христомъ по *благоволенію*, чрезъ что Оно содѣлало человѣка—Христа предметомъ особенной Своей милости. „Нельзя сказать, что Богъ Слово обитаетъ (во Христѣ) по существу..., вселеніе совершилось по доброй волѣ“ (*secundum bonam voluntatem—bona voluntate—affectu voluntatis*) <sup>4)</sup>. На берегу Иордана, при крещеніи, состоялось *усыновленіе* Христа Богомъ, сопровождавшееся признаніемъ Христа за „Сына Божія“. Въдъ выраженіе: *Сей есть Сынъ Мой возлюбленный, о*

<sup>1)</sup> Mansi, 9, 198—199. <sup>2)</sup> Mansi, 9, 215.

<sup>3)</sup> Mansi, 9, 215. <sup>4)</sup> Mansi, 9, 216 и 219.

Немже благоволихъ (Матѣ. 3, 17. Лук. 3, 22) указываетъ на усыновленіе (adoptionem) Его (Христа) во время крещенія, подобно тому какъ усыновлены были и іудеи; такъ какъ и имъ (іудеямъ) сказано было: *Азъ рѣхъ: бози есте и сынове Вышняго вси* (Пс. 81, 6) и: *сыны родихъ и возвысихъ* (Исаи 1, 2) <sup>1)</sup>. Христось „называлъ Себя Сыномъ Божиимъ, не по рожденію отъ Бога, но потому, что былъ близокъ Богу“ <sup>2)</sup>. Послѣ воскресенія произошло единеніе по дѣйствию путемъ усвоенія Христу свойствъ божественныхъ: тогда „Богъ даровалъ ему имя паче всякаго имени“ <sup>3)</sup>, тогда „Онъ удостоился господства надъ тѣмъ, надъ чѣмъ прежде не имѣлъ власти“ <sup>4)</sup>, достигъ совершеннаго вѣдѣнія, полнаго безстрастія, неизмѣняемости <sup>5)</sup>, а по вознесеніи сталъ раздѣлять съ Богомъ „всякую честь“ <sup>6)</sup>. Въ основѣ такихъ постепенныхъ отношеній Слова къ человѣку полагается въ хринологіи Θεодора собственная нравственная самодѣятельность человѣка—Христа: по мѣрѣ того какъ человѣкъ крѣпъ въ нравственномъ совершенствѣ, онъ удостоивался того или другого единенія со Словамъ: „частію чрезъ удаленіе отъ худшаго и стремленіе къ лучшему, частію чрезъ постепенное усовершенствованіе“ <sup>7)</sup> происходило это единеніе. Вѣдь только послѣ воскресенія Христось достигъ божественной неизмѣняемости <sup>8)</sup>, только послѣ воскресенія Онъ „содѣлался совершенно непорочнымъ“ <sup>9)</sup>, сподобился „лучшей жизни“ <sup>10)</sup>. Равнымъ образомъ только „чрезъ сраженіе съ діаволомъ Онъ сталъ славнѣе“ <sup>11)</sup>. Даже самое изначальное соединеніе по благоизволенію совершилось не безъ

1) Mansi, 9, 210—211. 2) Mansi, 9, 217.

3) Mansi, 9, 220. 4) Mansi, 9, 211.

5) Mansi, 9, 207. 6) Mansi, 9, 213.

7) Mansi, 9, 208. 8) Mansi, 9, 207.

9) Mansi, 9, 217:… Christi qui omnino inculpabilis per resurrectionem factus est.

10) Mansi, 9, 218: ad vitam constituit meliorem.

11) Mansi, 9, 214.

заслугъ человѣка: „Богъ Слово, по *предвѣдѣнію* (secundum praesentiam), зная его (Христа) добродѣтель, въ самомъ началѣ его тѣлеснаго образованія благоволилъ всецѣло обитать въ немъ“ <sup>1)</sup>. Не Богъ, по Θεодору, *посылаетъ* Единороднаго Сына Своего для спасенія человѣчества, но самъ человѣкъ, въ силу своей самодѣятельности, *заслуживаетъ* бдаговоленія, какъ праведнаго воздаянія <sup>2)</sup>, выражающагося въ неодинаковыхъ отношеніяхъ Логоса къ человѣку—Христу. Въ выводѣ такимъ образомъ получается, что, по Θεодору, обитаніе Логоса въ человѣкѣ Христѣ подобно обитанію Бога въ храмѣ, что не Богъ Слово родился отъ жены, но родился отъ жены тотъ, кто силою Святаго Духа зачатъ въ ней <sup>3)</sup>, что Дѣва Марія не есть Богородица, что Богъ Слово являлся лишь водителемъ человѣка Христа <sup>4)</sup>, что при смерти Христа происходило разлученіе между Словомъ и Христомъ <sup>5)</sup>, что, наконецъ, Христось, не будучи Богочеловѣкомъ, не имѣлъ собственнымъ—сосущественнымъ Себѣ Духа Святаго, но нуждался въ немъ такъ же, какъ нуждаются всѣ прочіе люди <sup>6)</sup>.

По сужденію собора хринологія Θεодора есть „*богохульство*“ (blasphemia), и какъ богохульную <sup>7)</sup> соборъ отвергъ ее, отвергъ именно какъ *несогласную* съ древнимъ ученіемъ о Лицѣ Иисуса Христа. Когда читаны были эти Θεодоровы богохульства, говорится въ актахъ, святой соборъ воскликнулъ: „они чужды церкви; они чужды православнымъ; они чужды отцамъ; они полны нечестія; они чужды соборамъ; они возстаютъ на священное писаніе“ <sup>8)</sup>.

Можно было бы, по мнѣнію собора, ограничиться только этимъ общимъ принципиальнымъ соборнымъ сви-

1) Mansi, 9, 221. 2) Mansi, 9, 216. 3) Mansi, 9, 204.

4) Mansi, 9, 204. 218. 5) Mansi, 9, 217.

6) Въ качествѣ другихъ ложныхъ мнѣній Θεодора соборъ указалъ на отрицаніе имъ, Θεодоромъ, каноническаго характера книгъ: Иова и Пѣснь Пѣсней.—Mansi, 9, 223—224. 225.

7) Mansi, 9, 214—215. 8) Mansi, 9, 215.



дѣтельствомъ о ложности ученія Θεодора: опредѣленіе собора, какъ выразителя древняго преданія, все равно имѣло бы силу; но для того, чтобы не опустить изъ дѣла „ни одной тонкости“, соборъ рѣшилъ въ частности указать: кому именно изъ *святыхъ* отцевъ противорѣчить христологія Θεодора <sup>1)</sup>. На первомъ планѣ здѣсь соборъ поставилъ возраженія св. Кирилла александрійскаго противъ Θεодора. Судя по этимъ возраженіямъ, Θεодоръ со своею христологіею проявилъ, во первыхъ, непониманіе тайны воплощенія Бога Слова и, во-вторыхъ, поруганіе надъ домостроительствомъ нашего спасенія. Тайнство воплощенія онъ понялъ въ смыслѣ не богоснисхожденія, но *самовозвышенія* чело-вѣка до состоянія обожествленія. Между тѣмъ на самомъ дѣлѣ воплощеніе состояло въ *самоуничженіи* Божества, когда Тотъ, Кто, будучи образомъ Божиимъ, уничижилъ Себя Самого, принявъ образъ раба, сдѣлавшись подобнымъ чело-вѣкамъ (Фил. 2, 7. 8) <sup>2)</sup>. Не постепенное вселеніе Бога-Слова въ чело-вѣка Христа проповѣдуетъ истинное христіанство, но собственное добровольное снисхожденіе Единороднаго, соединенное съ уничиженіемъ Его Божества.—Понявъ воплощеніе въ видѣ *самовозвышенія* чело-вѣка до состоянія обожествленія, Θεодоръ затѣмъ домостроительство нашего спасенія въ лицѣ Іисуса Христа истолковалъ въ смыслѣ *заслуги*, достигаемой самимъ чело-вѣкомъ, путемъ своей самодѣятельности, тогда какъ опять таки на самомъ то дѣлѣ спасеніе, согласно съ основною христіанскою идеею боговоплощенія, заключается въ Богѣ, откуда все вообще христіанство справедливо называется спасительною силою Божіею. Сопровождаетъ Кириллъ эти основныя идеи, противопоставляемыя Θεодору, ссылкою на то, что Θεодоръ исповѣдуетъ не единаго Сына Божія, но двоицу сыновъ.—Свидѣтельства другихъ отцевъ, приведенныя соборомъ, по существу, касаются того же, чего коснулся Кириллъ, то есть они указы-

---

1) Mansi, 9, 230. 2) Mansi, 9, 235—236.

вають или на искаженіе въ хринологіи Θεодора ученія о спасеніи путемъ низведенія его къ принципамъ іудейства (Переписка Прокла, архіепископа константинопольскаго, съ армянами, Посланія св. Θεофила къ Порфирію, епископу антиохійскому) <sup>1)</sup>, или на включеніе въ исповѣданіе вѣры двухъ сыновъ: „одного по естеству, а другого по усыновленію“ (изъ Посланія св. Григорія Нисскаго къ Θεофилу) <sup>2)</sup>. Всѣ эти ссылки на сужденія святыхъ отцевъ о хринологіи Θεодора цѣнныя, какъ свидѣтельства преданія, еще болѣе цѣнны потому, что авторы этихъ ссылокъ сами ратуютъ въ нихъ противъ Θεодора не во имя какого нибудь своего личнаго мнѣнія, но во имя правоты апостольскихъ догматовъ, находя въ ученіи Θεодора уклоненіе отъ древней апостольской вѣры <sup>3)</sup>. Такъ значитъ *чрезъ несогласіе* ученія Θεодора съ ученіемъ древнимъ изобличается ложность перваго.—Но неменѣе ясно эта ложность обнаруживается и при анализѣ *видимаго* согласія Θεодора съ православнымъ символомъ вѣры, который, по его завѣренію, будто бы учитъ въ его духѣ. По справедливому замѣчанію Кирилла александрійскаго въ *Посланіи къ монахамъ* (*Epistola Cyrilli ad monachos*) и приведенному отцами 5 вселенскаго собора <sup>4)</sup>, Θεодоръ, ссылаясь на символъ вѣры, на самомъ дѣлѣ пользуется только его *словами*, буквою; но смыслъ съ ними соединяетъ такой, какой ему заблагоразсудится, что изъясненіе символа у него субъективное, произвольное, но не объективное, путемъ приведенія мнѣній святыхъ отцевъ,

1) Mansi, 9, 243—244 и 251—252. 2) Mansi, 9, 252.

3) Въ связи съ ссылкой на святыхъ отцевъ имѣютъ значеніе соборныя выдержки и изъ церковныхъ писателей (Исихія, пресвитера іерусалимскаго), и указаніе на законъ императоровъ (Θеодосія и Валентиніана). Коль скоро въ этихъ ссылкахъ заключается то же правильное отношеніе къ Θεодору, какое содержится въ сужденіяхъ святыхъ отцевъ, то въ силу этого *сходства* первыя могутъ быть приводимы въ качествѣ источниковъ преданія наравнѣ съ послѣдними (Mansi, 9, 248—251).

4) Mansi, 9, 246—247.

что въ противовѣсъ такому пониманію символа Кириллъ между прочимъ самъ собралъ сужденія святыхъ отцевъ, способствующія пониманію чистаго символа правой вѣры и приложилъ ихъ къ дѣяніямъ 3 вселенскаго собора, направленнаго противъ несторіанства—родного дѣтища еоодоріанства <sup>1)</sup>. Слѣдовательно и въ данномъ случаѣ, при мнимой ссылкѣ Еоодора на преданіе, по существу обнаруживается *несомаіе же* съ нимъ, естественно приводящее къ отверженію такого ученія <sup>2)</sup>.

Подобнымъ же образомъ осуждалась на соборѣ вторая глава: мнѣнія блаж. Еоодорита, направленные „какъ противъ правой вѣры и противъ святой памяти Кирилла и двѣнадцати его главъ, такъ и въ защиту Еоодора и Несторія и ихъ богохульствъ“ <sup>3)</sup>. Какъ тамъ, такъ и здѣсь соборъ сперва документально, путемъ извлеченія выдержекъ изъ сочиненій бл. Еоодорита <sup>4)</sup>, показалъ содержащееся въ нихъ ученіе. Такимъ путемъ изъ сочиненій блаж. Еоодорита соборъ обра-

<sup>1)</sup> Mansi, 9, 246—247.

<sup>2)</sup> Въ частности противъ символа вѣры Еоодора мопсуестскаго,—гдѣ кратко изложено его богословіе,—соборъ выразился: «этотъ символъ составилъ сатана. Анаѳема тому, кто составилъ сей символъ! Символъ этотъ вмѣстѣ съ его составителемъ анаѳематствовалъ первый Ефесскій соборъ. Мы знаемъ одинъ только символъ вѣры—тотъ, который составили и передали намъ святые отцы никейскіе. Сей символъ передали намъ и святые три собора: въ немъ мы всѣ крещены и въ немъ мы крестимъ»—Mansi, 9, 229.

<sup>3)</sup> Mansi, 9, 289—290.

<sup>4)</sup> Mansi, 9, 290—297. Разумѣются слѣдующія сочиненія блаж. Еоодорита: 1) 'Αντίρρησις τῶν κεφαλαίων, 2) посланіе къ монастырямъ, 3. 4) два письма къ Іоанну антїохійскому съ нелестнымъ отзывомъ о «главахъ» (двѣнадцати анаѳематизмахъ) и съ злостными насмѣшками надъ покойнымъ Кирилломъ; 5. 6) двѣ рѣчи его по поводу смерти александрійскаго владыки; 7. 8. 9) бесѣды Еоодорита въ Халкидонѣ въ оправданіе Несторія и 10. 11) два посланія: одно къ Андрею Самосатскому, а другое къ самому ересіарху (Несторію). См. Проф. Н. Н. Глубоковскій. Блаженный Еоодоритъ, еп. Кїррскій. Москва. 1890 г. Т. I, 336 стр.

тилъ вниманіе на выраженія, что „Святая Дѣва называется Богородицею не потому, что она родила Бога по естеству, но потому, что она родила человѣка, соединеннаго съ Богомъ, Который образовалъ его“ <sup>1)</sup>, что онъ, Θεодоритъ, не знаетъ единства по ипостаси <sup>2)</sup>, что Кириллъ будто учитъ по аполлинаріански <sup>3)</sup>, думаетъ, что „два естества (въ Исусѣ Христѣ) сдѣлались однимъ естествомъ“ <sup>4)</sup>, что вообще Кириллъ „злой человѣкъ“, или „зараза для общества“ <sup>5)</sup>.—Далѣе, какъ при осужденіи первой главы, такъ и здѣсь, для опроверженія указанныхъ сужденій Θεодорита, соборъ оперся не на что иное, какъ то же на преданіе: на дѣятельность IV-го вселенскаго халкидонскаго собора; при этомъ,— не выписывая подробно мѣстъ изъ дѣяній IV вселенскаго собора объ отношеніи отцевъ къ блаж. Θεодориту. пятый вселенскій соборъ сослался на существенный фактъ анаематства *самимъ* Θεодоритомъ Несторія и его богохульствъ на четвертымъ вселенскомъ соборѣ,— фактъ, сопровождавшійся снятіемъ съ личности Θεодорита (но не съ приведенныхъ выраженій) всякихъ подозрѣній въ православіи; и такимъ образомъ, на почвѣ преданія, пятый вселенскій соборъ самъ высказалъ свое отрицательное отношеніе къ твореніямъ Θεодорита, извѣстнымъ подъ именемъ второй главы <sup>6)</sup>, но не ко всѣмъ вообще твореніямъ блаж. Θεодорита, въ которыхъ заключено не мало и православнаго ученія <sup>7)</sup>.

Третья глава—посланіе къ персу Мару, приписываемое Ивѣ едесскому. Уже по прочтеніи этого посланія на шестомъ засѣданіи собора <sup>8)</sup> ясно было видно его *несогласіе* съ православною вѣрою или, какъ выражаются отцы собора, его нечестіе; уже послѣ

1) Mansi, 9, col. 290. 2) Mansi, 9, col. 290.

3) Mansi, 9, 291—292. 4) Mansi, 9, 292.

5) Mansi, 9, 295. 6) Mansi, 9, 297.

7) Проф. Н. Н. Глубоковскій. Бл. Θεодоритъ, епископъ Киррскій. Москва. 1890 г. Т. I, 336—340 стр.

8) Mansi, 9, 298—301.

этого можно было анаематствовать его. Но такъ какъ защитники несторіанства говорили, что это посланіе будто было принято халкидонскимъ соборомъ, то, для отстраненія такой клететы, пятый соборъ счелъ необходимымъ показать, что халкидонскій соборъ „свободенъ отъ нечестія, которое содержится въ посланіи, потому что тѣ“, которые возводятъ подобную клевету на халкидонскій соборъ, „дѣлаютъ это не изъ уваженія къ святому собору, а для того, чтобы его именемъ подкрѣпить свое нечестіе“<sup>1)</sup>. По тщательномъ изслѣдованіи оказывается, что ни внѣшняя исторія отношеній къ Ивѣ едесскому, ни внутренняя исторія опредѣленія о вѣрѣ халкидонскаго собора, ни тѣмъ болѣе его содержаніе не говорятъ за то, будто халкидонскій соборъ принялъ посланіе, приписываемое Ивѣ. Внѣшняя исторія свидѣтельствуешь, что въ прежнія времена Ива былъ осужденъ за нечестіе, содержащееся въ посланіи, сначала при Проклѣ, епископѣ константинопольскомъ, потомъ при императорѣ Θεодосіи и патриархѣ Флавіанѣ, поставленномъ во епископа послѣ Прокла, „которые и самое изслѣдованіе дѣла поручили Фотію, епископу тирскому, и Евстаѳію, епископу беритскому“. „Впослѣдствіи Ива, будучи обвиненъ, былъ извергнутъ изъ епископства“<sup>2)</sup>. А такъ какъ соборъ халкидонскій согласенъ съ ученіемъ Прокла и Флавіана; то, при такомъ обстоятельстве, развѣ можно утверждать, что онъ въ то же время согласенъ съ ученіемъ ихъ противника? Очевидно—вѣтъ. Правда, соборъ халкидонскій, на одномъ изъ своихъ засѣданій, принялъ Иву въ свое общеніе, но вѣдь это онъ сдѣлалъ не прежде, какъ Ива анаематствовалъ ученіе, защищавшееся въ посланіи. Соборъ принялъ покаявшагося Иву, какъ личность, но не принялъ нечестія посланія. Внутренняя исторія образованія опредѣленія о вѣрѣ халкидонскаго собора показываетъ, что въ основу его положены памятники, не подтверждающіе, но напротивъ низ-

<sup>1)</sup> Mansi, 9, 374. <sup>2)</sup> Mansi, 9, 374.

проверяющіе содержаніе посланія, приписываемаго Ивѣ. Таковы—посланіе св. Кирилла противъ Несторія (второе) и посланіе папы Льва къ Флавіану о вѣрѣ. Опираясь на нихъ, соборъ халкидонскій опредѣлилъ только *согласное* съ ними и само собою разумѣется не могъ раздѣлять несогласнаго съ ними ученія Посланія, усвояемаго Ивѣ. А что такое несогласіе между опредѣленіемъ халкидонскаго собора и посланіемъ, приписываемымъ Ивѣ, дѣйствительно существуетъ, это ясно видно изъ сличеній ихъ между собою. Такъ напр., „халкидонскій соборъ въ опредѣленіи, которое сдѣлалъ о вѣрѣ, проповѣдуетъ, что Богъ Слово воплотился и сталъ человѣкомъ, который есть Господь нашъ Иисусъ Христосъ, единъ отъ Святыя Троицы; а посланіе называетъ еретиками и аполлинаристами тѣхъ, которые говорятъ, что Богъ Слово воплотился и сталъ человѣкомъ... Халкидонскій соборъ проповѣдуетъ, что Святая Дѣва Марія есть Богородица; а посланіе отвергаетъ, что Святая Дѣва Марія есть Богородица“... „Халкидонскій соборъ говоритъ, что онъ слѣдуетъ во всемъ образцу святаго перваго ефесскаго собора, и анаѳематствуетъ Несторія, а посланіе порицаетъ святой первый ефесскій соборъ, и защищаетъ Несторія, будто бы осужденнаго имъ безъ испытанія и изслѣдованія... Халкидонскій соборъ... анаѳематствуетъ тѣхъ, которые составляютъ или преподаютъ другой символъ, кромѣ того, который изложили 318 святыхъ отцевъ; а посланіе хвалитъ Θεодора, который, кромѣ другихъ безчисленныхъ богохульствъ, дерзнулъ изложить и нечестивый символъ“ и т. д. въ томъ же духѣ<sup>1)</sup>. Такимъ образомъ несогласіе Посланія, приписываемаго Ивѣ, съ опредѣленіемъ о вѣрѣ халкидонскаго собора, обнаружившееся уже послѣ простаго прочтенія его на соборѣ, теперь, по детальномъ изслѣдованіи, стало еще болѣе очевиднымъ и, соборъ, опираясь на такое несогласіе посланія съ опредѣленіемъ о вѣрѣ халкидонскаго собора, естественно осудилъ его<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Mansi, 9, 341—345. <sup>2)</sup> Mansi, 9, 346.

Въ виду оправданія бл. Θεодорита и Ивы едесскаго, *какъ личностей*, халкидонскимъ соборомъ, пятый вселенскій соборъ, осуждая вторую и третью главы, не простеръ, однако, во имя того же авторитета халкидонскаго собора, своего анаѳематства ни на бл. Θεодорита, ни на Иву; но по отношенію къ первой главѣ соборное осужденіе распространилось не только на сочиненіе Θεодора мопсуестскаго, но и на самую его личность. Это третій фактъ не безразличнѣй для исторіи преданія. Такъ какъ ко времени 5 вселенскаго собора Θεодоръ мопсуестскій уже не жилъ на свѣтѣ, то собору естественно пришлось считаться съ вопросомъ: можно ли осуждать еретика послѣ его смерти? Для рѣшенія его соборъ обратился опять таки къ преданію. Былъ приведенъ цѣлый рядъ свидѣтельствъ, сюда относящихся. Изъ твореній св. Кирилла александрійскаго соборъ извлекъ выраженіе, что должно отвергать искаателей догматовъ, „въ живыхъ ли они находятся или нѣтъ“ (*sive in vivis sunt, sive non*) <sup>1)</sup>, и что третій вселенскій ефесскій соборъ своимъ приговоромъ осудилъ всѣхъ поборниковъ лжеученія Несторія, „которые будутъ послѣ него, или были прежде него“ <sup>2)</sup>. Бл. Августинъ въ своихъ преимущественно противодонатистическихъ сочиненіяхъ свидѣтельствуесть, что судъ можетъ быть производимъ не только надъ живыми, но и надъ умершими, что поэтому онъ анаѳематствовалъ бы епископа Цециліана уже послѣ его смерти, если бы подтвердилось то, въ чемъ его обвиняють, то есть то, что онъ будто бы былъ причиною отдѣленія донатистовъ отъ церкви вслѣдствіе учиненнаго имъ якобы сожженія христіанскихъ свитковъ <sup>3)</sup>. Изъ присутствовавшихъ на соборѣ Секстиліанъ, епископъ тунійскій, подтвердилъ о существованіи съ прежнихъ временъ въ африканскимъ церквахъ постановленія объ анаѳематствованіи умершихъ епископовъ, предоставляя-

---

1) Mansi, 9, 260. 2) Mansi, 9, 260.

3) Mansi, 9, 261.

ющихъ свое имущество еретикамъ <sup>1)</sup>. А Бенигнъ, епископъ Гераклеи пелагонійской, заступавшій мѣсто Иліи, епископа ѳессалоникскаго, называя вообще анаѳематствованіе еретиковъ послѣ смерти преданіемъ, „сохраняющимся въ церкви отъ начала“, въ частности указалъ на то, что церковь анаѳематствуетъ Валентина, Маркіона, Василида, Евномія и Аполлинарія послѣ ихъ смерти, что это преданіе есть въ римской церкви, что, слѣдуя ему, епископъ эдесскій Раввула анаѳематствовалъ уже Θεодора мопсуестскаго послѣ его смерти за его нечестивыя сочиненія <sup>2)</sup>.— Установивъ преданіе объ осужденіи еретиковъ послѣ ихъ смерти, соборъ однако не сразу воспользовался этимъ преданіемъ, а задался еще другимъ вопросомъ, не безразличнымъ тоже для исторіи преданія, вопросомъ объ учительномъ-нравственномъ авторитетѣ Θεодора мопсуестскаго, какъ личности. Священные диптихи мопсуестской церкви, какъ свидѣтели нравственнаго авторитета лицъ, въ нихъ значащихся, и мнѣнія о Θεодорѣ святыхъ отцевъ привели къ отрицательному результату. Проверка самыхъ древнихъ диптиховъ, сдѣланная уполномоченными для этого епископами въ самомъ городѣ Мопсуестѣ, показала, что Θεодоръ мопсуестскій не былъ внесенъ въ священные диптихи, что вмѣсто Θεодора былъ помѣщенъ въ диптихахъ Кириллъ, епископъ александрійскій, что значащійся въ имѣющихся диптихахъ Θεодоръ—не Θεодоръ—еретикъ, но другой Θεодоръ изъ Галатіи, умершій не задолго до пятаго вселенскаго собора. Это засвидѣтельствовали „по знанію и памяти“ почтеннѣйшіе клирики мопсуестскіе на своемъ соборѣ <sup>3)</sup> (sinodus mopsuestena) <sup>4)</sup>; это же подтвердили старѣйшины города Мопсуеста. — Изъ области святоотеческихъ мнѣній о Θεодорѣ защитники его хотѣли опереться главнымъ образомъ на сужденія Кирилла александрійскаго. Такъ они говорили, что будто бы Кириллъ

1) Mansi, 9, 260. 2) Mansi, 9, 262—263.

3) Mansi, 9, 275—287. 4) Mansi, 9, 282—283.



въ одномъ изъ своихъ посланій совѣтуетъ не обижать Θεодора, какъ уже умершаго <sup>1)</sup>. Но по справкѣ упомянутое посланіе оказалось вымышленнымъ, подложнымъ, несходнымъ по содержанію съ подлинными сочиненіями Кирилла, гдѣ, напротивъ, заключается осужденіе Θεодора (напримѣръ въ посланіяхъ Кирилла къ Іоанну антiохійскому, къ Акакію, епископу Мелитены, къ императору Θεодосію) <sup>2)</sup>. Невѣрною, неточною оказалась также ссылка на слова Кирилла противъ Синусіастовъ, въ которыхъ будтобы святой отецъ совершенно запрещаетъ порицать умершаго еретика; тогда какъ на самомъ дѣлѣ здѣсь содержится слѣдующее: „безъ причины не нужно высказываться противъ умершихъ, чтобы не показалось это свойствомъ вражды; когда же предложенъ *догматическій* вопросъ (*dogmatica vero proposita quaestione*), то хотя бы умерли тѣ, о которыхъ говорится нѣчто суетное, нужно не молчать, но опровергнуть то, что они худо сказали“ <sup>3)</sup>. Тщетнымъ является затѣмъ указаніе защитниковъ Θεодора на названіе его Кирилломъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій: „добрый Θεодоръ“ <sup>4)</sup>. Взятое въ контекстѣ рѣчи, это выраженіе, по изъясненію собора, болѣе обличаетъ Θεодора, но не похвалу ему какую-нибудь высказываетъ; онъ былъ добръ можетъ быть какъ противникъ ереси аріанской и евноміанской, но оказался нечестивымъ, какъ учитель христологіи <sup>5)</sup>.— Совершенно ложнымъ является и предположеніе, будто бы св. Григорій Богословъ (назіанзенъ) былъ въ перепискѣ съ Θεодоромъ мопсуестскимъ: не къ Θεодору мопсуестскому писалъ Григорій, какъ оказалось по тщательной справкѣ, а къ Θεодору, епископу Тіаны <sup>6)</sup>. Да если бы даже кто изъ святыхъ отцевъ временно, до распознаванія лжеученія Θεодора, находился съ нимъ въ доброй перепискѣ, то это обстоятельство все

1) Mansi, 9, 263. 2) Mansi, 9, 265—267.

3) Mansi, 9, 267. 4) Mansi, 9, 255.

5) Mansi, 9, 255—256. 6) Mansi, 9, 256—259.

равно не поднимаетъ авторитета Θεодора. Вѣдь „и Аѳанасій (александрійскій) писалъ различныя посланія къ Аполлинарію, какъ мудрствующему одинаково въ вѣрѣ; и однако послѣ, по смерти Аполлинарія, написалъ также цѣлая книги противъ него, узнавъ богохульства въ его сочиненіяхъ; и для Аполлинарія нисколько не было полезно то, что прежде было, написано къ нему, какъ мудрствующему одинаково въ вѣрѣ“. И Левъ, папа римскій, „принялъ Евтихіа, и въ своемъ отвѣтѣ одобрялъ его, однако послѣ осудилъ и анаѳематствовалъ его, какъ еретика“<sup>1)</sup>. То же, если нужно, можно имѣть въ виду въ разсужденіи о Θεодорѣ. Но на самомъ дѣлѣ въ этомъ объясненіи особенной нужды нѣтъ, когда цѣлая серія свидѣтельствъ Кирилла, Прокла, Григорія нисскаго, направленныхъ противъ Θεодора, ясно говоритъ за то, что послѣдній считался не православнымъ, но нечестивымъ учителемъ, когда доподлинно извѣстно, что Θεодоръ умеръ *не въ общеніи* съ церквями<sup>2)</sup>, когда поэтому онъ не попалъ и въ диптихи. Послѣ рѣшенія указанныхъ вопросовъ послѣдовало уже соборное осужденіе Θεодора и какъ личности въ общемъ соборномъ опредѣленіи<sup>3)</sup>.

Въ такомъ видѣ представляются данныя для ученія о св. Преданіи въ актахъ 5 вселенскаго собора. Кратко всѣ эти данныя изложены въ общемъ соборномъ постановленіи, сдѣланномъ на восьмомъ засѣданіи и сопровождаемомъ 14 анаѳематствами, которыя по духу напоминаютъ собою 12 анаѳематствованій Кирилла.

Итакъ, что же мы видимъ отсюда? А видимъ слѣдующее. Въ процессѣ осужденія лжеученія самыхъ *трехъ главъ* мы безспорно имѣемъ дѣло съ древнимъ апостольскимъ преданіемъ, во имя коего осуждаются несогласныя съ нимъ главы. „Мы, говорятъ отцы собора (въ общемъ своемъ приговорѣ), которымъ ввѣре-

1) Mansi, 9, 272. 2) Mansi, 9, 273.

3) Mansi, 9, 375—376.

но управленіе Церковію Господа, страшась проклятія, угрожающаго тѣмъ, которые дѣлають дѣло Господне съ небреженіемъ, спѣшимъ (*bonum fidei semen purum conservare*) *сохранить доброе сѣмя вѣры чистымъ* отъ плевель нечестія, которыя всѣваются врагомъ<sup>1)</sup>. Соборъ, правда, при обсужденіи ссылается ближайшимъ образомъ на *опредѣленіе о вѣрѣ* халкидонскаго собора; но такъ какъ самъ-то халкидонскій соборъ былъ не виновникомъ, а лишь авторитетнымъ свидѣтелемъ апостольской вѣры, то отсюда все равно можно сказать, что пятый вселенскій соборъ въ своей дѣятельности руководился апостольскою вѣрою<sup>2)</sup>. При осужденіи Θεодора, какъ личности, мы знакомимся съ собственно отеческимъ преданіемъ, какъ фактомъ, явившимся въ исторіи церкви, и знакомимся съ преданіемъ вѣрнымъ, какъ согласнымъ со св. Писаніемъ и передаваемымъ святыми отцами. О согласіи этого преданія со Св. Писаніемъ соборъ ясно засвидѣтельствовалъ тогда, когда, въ засѣданіи пятомъ, по прочтеніи словъ святого Кирилла: „намъ должно отвергать (еретиковъ), въ живыхъ ли они будутъ, или нѣтъ“ соборъ прознесъ, что Кириллъ въ данномъ случаѣ послѣдовалъ апостольскимъ словамъ: *еретика человека по первомъ и второмъ наказаніи отрицайся, вѣдый, яко развратися таковый и согрѣшаетъ, и есть самоосужденъ* (Тит. 3, 10. 11), то есть возможность осужденія еретиковъ послѣ смерти соборъ поставилъ въ зависимость, если не по буквѣ, то по смыслу, отъ Св. Писанія<sup>3)</sup>. О собственно отеческомъ преданіи соборъ высказался

1) Mansi, 9, 368—369.

2) «Желая, чтобы правая вѣра (апостольская) проповѣдывалась въ Божіихъ церквахъ безъ всякаго искаженія», самъ императоръ Юстиніанъ созвалъ соборъ для осужденія *трехъ главъ*.—Mansi, 9, 181.

3) Mansi, 9, 260.—То же соборъ подтвердилъ въ обшемъ своемъ опредѣленіи, когда для доказательства истинности разсматриваемаго собственно отеческаго преданія сослался еще на Ев. Іоанна 3, 18 и Гал. 1, 8—9. (Mansi, 9, 372).

и тогда, когда, суммируя данныя для осужденія „второй главы“, въ общемъ своемъ опредѣленіи, выразился, „что не иначе должно принимать то, что пишется кѣмъ-либо, какъ если оно будетъ найдено предварительно согласнымъ съ православною вѣрою святыхъ отцевъ“<sup>1)</sup>, т. е. когда истинность или вѣрность христіанскаго сужденія о вѣрѣ, высказываемаго въ исторіи церкви, соборъ поставилъ въ зависимость и отъ апостольскаго Св. Преданія<sup>2)</sup>.—Наконецъ съ собственнотеческимъ же преданіемъ соборъ имѣетъ дѣло тогда, когда придаетъ особенное значеніе сужденіямъ святыхъ отцевъ или задается вопросомъ *объ нравственно-учительномъ авторитетѣ* Θεодора (рѣшеннымъ однако отрицательно), потому что всѣ подобныя разсужденія о святости или одобреніи лицъ, отъ которыхъ производятъ то или другое сужденіе, какъ извѣстно изъ ученія о Св. Преданіи св. Аванасія александрійскаго, относятся преимущественно къ области теоріи собственно отеческаго преданія.

П. Пономаревъ.

---

1) Mansi, 9, 374: non aliter oportet suscipi quae ab aliquo scribuntur, nisi prius rectae fidei sanctorum patrum consonare demonstrantur...

2) На 6 засѣданіи своемъ эту, указанную въ общемъ опредѣленіи, мысль объ истинности собственно отеческихъ сужденій подъ условіемъ согласія ихъ съ несомнѣннымъ апостольскимъ преданіемъ, соборъ выводитъ въ частности изъ факта канонизаціи посланій о вѣрѣ Кирилла (на третьемъ) и Кирилла и Льва (на четвертомъ) вселенскихъ соборахъ: здѣсь они были признаны за выразителей истины, по справедливому изъясненію пятаго вселенскаго собора, сколько потому, что они написаны людьми „прославившимися“, столько же—и это главное—потому, что они согласны съ апостольскою вѣрою, переданною тѣми или другими жившими до Кирилла и Льва святыми отцами Церкви, какъ просто свидѣтелями истины. Mansi, 9, col. 337—338.

## СВЯТИТЕЛЬ

# ІОАННЪ ЗЛАТОУСТЪ\*).

Слава великаго проповѣдника, необыкновеннаго оратора выступила далеко за предѣлы антиохійской церкви и все больше и громче распространялась во всѣ концы тогдашняго христіанскаго міра. Когда въ Константинополѣ, въ концѣ 397 года, освободилась архіепископская кафедра, никого не могли найти болѣе подходящаго и достойнаго къ занятію этой кафедры: по указанію Евтропія, тогдашняго временщика при новомъ императорѣ Аркадіи, избранъ былъ Іоаннъ Златоустъ.

Такъ какъ чуждый и тѣни тщеславія и властолюбія, Златоустъ добровольно не пожелалъ бы занять это, самое высокое въ имперіи церковное положеніе, и такъ какъ, съ другой стороны, народъ антиохійскій, беззавѣтно любившій Златоуста, добровольно, безъ сопротивленія и можетъ быть даже безъ возмущенія не отдалъ бы, не отпустилъ бы Златоуста изъ Антиохіи, то и рѣшено было взять его хитростью. По порученію императора, одинъ изъ сановниковъ имперіи пригласилъ Златоуста будто бы для переговоровъ о какомъ-то важномъ дѣлѣ въ церковь св. мучениковъ, которая находилась за городомъ, внѣ Антиохіи. А тутъ посланные императора схватили Златоуста, посадили его въ приготовленный для того экипажъ. Подъ сильнымъ конвоемъ Златоустъ привезенъ былъ въ

---

\*) См. январскую кн. стр. 57.

Константинополь.—Разсуждая по человѣчески, еще не постигало Златоуста во всю его жизнь болѣе тяжкаго несчастія, какъ это принудительное назначеніе его на константинопольскую кафедру. Не митру патріаршую, а вѣнецъ терновый надѣли на него....

Не только не желавшій и не искавшій какихъ либо повышеній, а обманомъ захваченный и насильственно привезенный въ Константинополь, Златоустъ сразу здѣсь убѣдился, что всякое сопротивленіе напрасно, и, уже усматривая въ совершившемся особое изволеніе Божіе, онъ покорился. 26 февраля 398 года онъ посвященъ былъ въ архіепископскій санъ соборомъ епископовъ, изъ которыхъ многіе съ завистью и недовольствомъ смотрѣли на Златоуста, такъ какъ сами питали честолюбивые замыслы на старѣйшую и почетнѣйшую въ имперіи константинопольскую кафедру. Изъ числа послѣднихъ особенно выдѣлялся александрійскій архіепископъ Теофилъ, хитрый и мстительный человѣкъ. Онъ затаилъ въ душѣ своей великую злобу на Златоуста и впослѣдствіи принесъ ему много мученій.

Кому иному, высокій санъ архіепископа столицы принесъ бы можетъ быть счастье и удовлетвореніе, а для Златоуста это былъ великій крестъ, преждевременно и приведшій его къ мученическому концу. Слава Златоуста, какъ необычайнаго оратора-проповѣдника, предшествовала ему въ Константинополѣ. Его ждали, его хотѣли, хотя, вѣроятнѣе, ждали и желали его не какъ святаго человѣка, пастыря и учителя великаго, а какъ рѣдкость, какъ знаменитость, которую интересно было увидѣть и любопытно послушать. И вотъ открылось предъ Златоустомъ новое, обширное и очень запущенное, невоздѣланное поле дѣятельности. Еще такъ недавно созданная новая столица, Константинополь, привеллегіями, которыя даны были первымъ поселенцамъ, привлекла въ себя массы самаго разношерстнаго люда, разныхъ національностей и разныхъ исповѣданій. Кромѣ того, вскорѣ послѣ Константина Великаго, Константинополь охваченъ былъ аріанствомъ, такъ что даже епископская кафедра константинопольская не-

однократно была занимаема еретиками. Православіе тутъ было подавлено и оскорбляемо; всякимъ заблужденіямъ ума и порокамъ воли здѣсь была широкая свобода и вольный просторъ. Великій подвижникъ, святой аскетъ, Златоустъ оказался въ средѣ изнѣженнаго, развращеннаго столичнаго общества, съ которымъ у него ничего не могло быть общаго и предъ которымъ ревностный архипастырь церкви и громоподобный проповѣдникъ не могъ да и не сталъ молчать.

Съ апостольской ревностью началъ Златоустъ свой тяжкій святительскій подвигъ. Онъ вступилъ въ непосредственное общеніе съ новой своей паствой посредствомъ великаго богоданнаго ему таланта—слова. Чрезъ нѣсколько дней по посвященіи въ санъ архіепископскій, Златоустъ произнесъ свое первое слово къ народу. Къ сожалѣнію, слово это не сохранилось намъ. Но извѣстно, что оно произвело поразительное, чарующее дѣйствіе на новыхъ слушателей Златоуста. Быстро разнеслась молва по городу, что въ лицѣ новаго архіепископа, дѣйствительно, константинопольцы получили неслыханнаго еще, небывалаго оратора, котораго стоитъ послушать. И каедру Златоуста потомъ буквально стала осаждать толпа народная. Златоуста радовало и умиляло такое вниманіе къ словамъ его. „Еще такъ мало я бесѣдовалъ съ вами, говорить онъ въ началѣ одного изъ первыхъ своихъ словъ: а ужъ душею я возлюбилъ васъ, какъ будто и всегда доселѣ жилъ съ вами. Чувствую, что я уже привязанъ къ вамъ крѣпкими узами самой искренней любви“.—Такъ началась и потомъ широко развернулась неутомимо энергичная, кипучая, многосторонняя дѣятельность Златоуста въ Константинополь. Нѣтъ никакой возможности въ краткомъ словѣ обозрѣть и освѣтить этотъ гигантскій трудъ Златоуста, и я по необходимости только назову, пересчитаю, только укажу въ немногихъ словахъ цѣлыя сложныя области, цѣлыя громадныя сферы архипастырской дѣятельности Іоанна Златоуста.

Прежде всего, это была дѣятельность *административная*, архипастырская. Энергично и мужественно Златоустъ

принялся за исправленіе константинопольскаго клира и духовенства, которое не уступало тогда въ порокахъ и изнѣженности свѣтскому обществу. Онъ написалъ двѣ большихъ книги противъ нравственной развращенности, особенно нетерпимой, вопіющей и грѣховной въ средѣ духовенства; въ этихъ книгахъ, какъ и въ массѣ церковныхъ поученій на ту же тему, Златоустъ и стыдитъ, и убѣждаетъ, и угрожаетъ. Почитая себя отвѣтственнымъ предъ Богомъ за ввѣренное его водительство стадо духовное, Златоустъ чуждъ былъ такъ нерѣдкаго въ обыкновенныхъ людяхъ малодушія, и онъ не ограничился часто гибельными въ жизни только полумѣрами. По образному выраженію одного стариннаго біографа, Златоустъ, какъ смѣлый операторъ, не остановился предъ огнемъ и желѣзомъ, т. е. предъ сильными и рѣшительными мѣрами, лишь бы поднять достоинство пастырства, очистить клиръ отъ недостойныхъ членовъ, освободить духовенство отъ справедливыхъ нареканій и направить благое вліяніе его на народъ. Многіе нераскаянные и безнадежно павшіе клирики, даже и епископы, по настоянію непреклоннаго въ святой ревности первосвятителя, должны были освободить мѣста, ими недостойно занятыя и ихъ поведеніемъ позоримыя.

Заботливою любовью обнимая всѣ церкви и помѣстныя, зависимыя отъ столичной каеэдры, Златоустъ не только завелъ постоянныя дѣятельныя сношенія съ епископами и вообще духовенствомъ этихъ церквей, но и самъ посѣщалъ ихъ. Такъ напр., въ февралѣ 400 года, больной, въ дурную погоду, онъ совершилъ стодневное, такъ и названное историками „апостольское“ путешествіе въ Азію. Послѣ труднаго и опаснаго зимняго плаванія, онъ, вслѣдствіе бездорожья, пѣшкомъ дошелъ до Ефеса, гдѣ и собралъ до 70 епископовъ. На этомъ соборѣ много было разрѣшено недоумѣній, устранено безпорядковъ и безчинствъ въ церковной жизни, нѣсколько епископовъ и много клириковъ было отрѣшено отъ занимаемыхъ ими должностей. Блаженный Феодоритъ, впоследствии, говорилъ о Златоустѣ, вспоминая это его апостольское путе-



шествіе: „видѣлъ тебя Ефесъ и наименовалъ тебя новымъ, вторымъ Іоанномъ; слышалъ тебя Ефесъ и вспоминалъ о томъ громѣ небесномъ, что раздавался тамъ нѣкогда изъ устъ перваго Іоанна, Богослова-апостола“.

Далѣе, дѣятельность Златоуста была *миссіонерская*. Въ виду опасности и великаго зла, вносимаго въ религіозную жизнь страны аріанами, новаціанами, манихеями, маркіонитами и др. еретиками, Златоустъ поставилъ цѣлью всячески поднять православіе въ глазахъ народа, величественнѣе его поставитъ, привлечъ къ нему вниманіе и расположеніе легкомысленнаго и неустойчиваго константинопольскаго населенія. Въ ряду мѣръ, въ этомъ направленіи предпринятыхъ Златоустомъ, отмѣчу одну, очень счастливую, полезную и особенно симпатичную: въ противовѣсъ смущавшимъ и увлекавшимъ народъ разнымъ еретическимъ церемоніямъ религіознымъ, Златоустъ организовалъ величавыя, грандіозныя процессіи православныя, съ свѣчами, факелами, священными гимнами, съ общенароднымъ пѣніемъ. Особенно разительное впечатлѣніе производили на народъ введенныя Златоустомъ ночныя религіозныя шествія, церковныя процессіи и богослужебныя собранія. Самъ Златоустъ очень любилъ эти бдѣнія ночныя и съ увлеченіемъ располагалъ къ нимъ народъ: „ночь создана вовсе не для одного только сна, говорилъ онъ: церковь Божія и въ полунощи бодрствуетъ. Вставай же и ты, христіанинъ! Созерцай и насладись этимъ хоромъ небеснымъ свѣтилъ, этимъ глубокимъ безмолвіемъ ночи, ея таинственною тишиною. Преклонись предъ Провидѣніемъ Господа твоего! Въдь ночью душа твоя болѣе чиста, болѣе легка, она свободнѣе возносится горѣ, вверхъ; и тьма и безмолвіе сильнѣе располагаютъ ее къ созерцательности. Когда больше, какъ не ночью, и растенія испускаютъ благоуханіе! Такъ и душа твоя ночью свободнѣе воспринимаетъ росу небесную. Что днемъ сожжено, то ночь живитъ и освѣжаетъ“.

Златоустъ обратилъ вниманіе на многія, еще не просвѣщенныя свѣтомъ Христовымъ племена и народности, входившія въ составъ имперіи или сосѣднія съ нею, и

предпринималъ дѣятельныя усилія къ распространенію въ средѣ ихъ истинной вѣры. Онъ организовалъ общества, братства миссіонеровъ, цѣлыя дружины миссіонерскія, и направлялъ ихъ даже къ дикимъ народамъ, въ далекія страны, на востокъ и сѣверъ—въ Финикію, Аравію, Персію, къ готѣамъ и скиѣамъ, къ племенамъ, населявшимъ предѣлы теперешней Россіи, въ равнинахъ между Дунаемъ и Днѣпромъ. Златоустъ изыскивалъ средства на содержаніе этихъ миссій, строилъ въ новопросвѣщенныхъ странахъ храмы, организовалъ въ нихъ епископіи, вводилъ для нихъ богослуженіе на ихъ родномъ, напр. готѣскомъ, языкѣ и т. д.

Далѣе, дѣятельность Златоуста въ Константинополѣ была *благотворительная*. Сокративъ свои личныя потребности и расходы до крайности, онъ всѣ, очень богатые средства своей катедры отдавалъ на дѣла милосердія. Кромѣ постоянной раздачи милостыни бѣднякамъ и нищимъ, кромѣ постоянныхъ пожертвованій въ существовавшія до него благотворительныя учрежденія Константинополя, Златоустъ, на свои личныя и получаемыя отъ расположенныхъ имъ къ тому богатыхъ людей, средства, организовалъ очень крупныя и знаменитыя тогда въ Константинополѣ благотворительныя учрежденія, именно: онъ основалъ въ городѣ громаднѣй госпиталь для болящихъ и не менѣе громаднѣй страннопріимнѣй домъ для чужестранцевъ и для безпріютныхъ людей. Поддержаніе этихъ заведеній и ихъ благоустроеніе было всегдашней и, можно сказать, любимой заботой Златоуста. Не даромъ такъ часто и въ проповѣдяхъ своихъ онъ призываетъ и располагаетъ богачей къ благотворительности, такъ горячо славословитъ христіанскую добродѣтель милостыни. Извѣстно, что Златоустъ стремился къ полному уничтоженію нищенства и бѣдности въ Константинополѣ и уже мечталъ объ осуществленіи безбѣднаго, братскаго взаимобщенія его пасомыхъ, по подобію первенствующихъ христіанъ Іерусалима.

Нельзя, далѣе, не упомянуть о дѣятельности Златоуста *литурической*—по улучшенію, благоустроенію и упо-

рядоченію общественнаго богослуженія. Вѣчнымъ памятникомъ этихъ заботъ и трудовъ Златоуста является имъ составленный и общепринятый на всѣ времена и у всѣхъ православныхъ христіанъ чинъ божественной литургіи Златоуста.

Но самая главная дѣятельность Златоуста, въ какой онъ былъ по-истинѣ неподражаемо великъ, была дѣятельность *проповѣдническая*. Здѣсь прежде всего нужно отмѣтить громадный отдѣлъ его бесѣдъ экзегетическихъ. Продолжая начатое имъ въ Антиохіи дѣло изъясненія слова Божія, тутъ, въ Константинополѣ, онъ далъ образцовыя по своей простотѣ, общедоступности и въ то же время по глубинѣ мысли, полнотѣ пониманія, толкованія на книгу Дѣяній апостольскихъ, на Посланія ап. Павла къ Филиппісямъ, къ Колоссямъ, къ Евреямъ и др. священныя книги. Но самый громадный отдѣлъ проповѣднической дѣятельности Златоуста составляютъ его поученія нравственно-назидательныя и обличительныя, при чемъ Златоусту пришлось имѣть дѣло съ тѣми же пороками паствы его, что и въ Антиохіи, но только еще въ горшей степени, въ большей мѣрѣ. Въ зависимости отъ этого, константинопольскія проповѣди Златоуста—противъ зрѣлищъ, безнравственности, изнѣженности, моды, распутства, чревоугодія, легкомыслія въ вѣрѣ и т. д. — дышать какъ бы еще бѣльшею энергіею слова и напряженностью чувства.

И вся эта многосторонняя кипучая дѣятельность Златоуста имѣла необычайный успѣхъ, видимо приносила благіе плоды и результаты. И религіозная и нравственная жизнь обитателей столицы мало по малу начала принимать болѣе благоустроенный, упорядоченный видъ. Неукротимая, истинно-апостольская ревность архипастыря дѣйствовала неотразимо по крайней мѣрѣ на простыя, болѣе дѣвственныя сердца простого народа. Успѣхъ проповѣдей Златоуста и здѣсь, въ Константинополѣ, былъ громадный и необычайный. Какъ было и въ Антиохіи, никакой храмъ константинопольскій не могъ вмѣстить массы людей, желавшихъ слушать Іоанна; возлѣ его ка-

оёдры была обыкновенно невѣроятная давка; скорописцы въ разныхъ концахъ храма записывали рѣчи его, которыя потомъ широко распространялись среди народа въ столицѣ и за предѣлами ея. Аплодисменты, громкіе вздохи, плачь, рыданія и т. п. проявленія неуправляемаго волненія чувствъ въ слушателяхъ нерѣдко нарушали плавное или бурное теченіе рѣчи Златоуста, а иногда извлекали слезы умиленія и на очахъ самого проповѣдника. Толпа провожала Златоуста и внѣ церкви, съ восторгомъ принимала на себя добровольныя обязанности хранить и оберегать своего возлюбленнаго архипастыря отъ всякихъ опасностей и огорченій; очень нерѣдко сотни горожанъ проводили цѣлыя ночи у дверей Златоуста, когда угрожала ему какая либо непріятность. Видя и зная такую преданность и любовь народа, Златоустъ, дѣйствительно, имѣлъ основанія обращаться къ слушателямъ своимъ, примѣрно, съ такими рѣчами: „вы—мое все; вы мнѣ и отецъ, и братья, и дѣти; вы—мои члены, мое тѣло и жизнь моя! Вы мнѣ вѣнецъ и утѣшеніе; вы мое помазаніе, мой свѣтъ!“ А такія слова, притомъ дышавшія Златоустовскою силой и искренностью, буквально потрясали толпу, несказанно одушевляли, еще болѣе увлекали и привлекали ее къ великому архипастырю.

Были и въ константинопольской періодъ жизни Златоуста особенные случаи, исключительныя событія, которыя сильнѣе закрѣпляли нравственную связь Златоуста съ пасомыми и еще болѣе выдвигали, поднимали авторитетъ его въ глазахъ послѣднихъ. Такъ, на примѣръ, въ концѣ перваго же года служенія Златоуста въ Константинополѣ (въ 398 г.) надъ городомъ разразилось страшное бѣдствіе—великое землетрясеніе. Раздался ужасающій подземный шумъ; потомъ земля растрескалась во многихъ мѣстахъ, изъ разсѣлинъ била вода, вырывался огонь, поднимался страшный удушливый дымъ; воды Босфора буквально кипѣли и выступили изъ береговъ, затопляя городъ. Грозныя тучи закрыли небо непроницаемымъ мракомъ, молнія своими огненными стрѣлами разсѣкала воздухъ по всѣмъ направленіямъ. Зданія, жилища трескались и распадались,

погребая многихъ подъ своими развалинами. Императорская семья, сановники, управители города и массы горожанъ спасались бѣгствомъ изъ города. Въ этомъ царствѣ ужаса и паники нисколько не растерялся и оставался непоколебимымъ мужественный архипастырь. Послѣ исчезнувшихъ и разсѣявшихся властей, онъ одинъ остался въ столицѣ, какъ ея хозяинъ, начальникъ и утѣшитель народа. И онъ съумѣлъ своимъ самообладаніемъ возстановить порядокъ въ столицѣ; онъ собралъ смятенныхъ жителей около храма, ободрилъ ихъ, успокоилъ. А когда бѣдствіе миновало и бѣжавшіе вернулись въ городъ, Златоустъ открылъ рядъ бесѣдъ на эту злобу послѣднихъ дней: огненными красками онъ изобразилъ пережитыя бѣды и мученія, не преминувши поставить на видъ своимъ слушателямъ и тѣ нравственныя причины, что низвели на нихъ этотъ гнѣвъ Божій. А чтобы еще больше укрѣпить напуганный народъ въ благомъ, религіозномъ настроеніи, Златоустъ устроилъ грандіозную церемонію перенесенія св. мощей мучениковъ въ новый великолѣпный храмъ, по ту сторону Босфора, въ девяти миляхъ отъ Константинополя. Это торжество, въ которомъ принимали участіе многія тысячи народа, съ возженными свѣчами, съ пѣніемъ гимновъ, ночью, произвело на всѣхъ присутствующихъ восторженное впечатлѣніе. Глядя на несмѣтную массу вѣрующихъ, тамъ, вдали отъ города, Златоустъ въ умиленіи восклицалъ въ своей рѣчи: „какъ бы нѣкое море разлилось сюда отъ самаго города! — море, не воздвигаемое бурей, не угрожающее крушеніемъ, безопасное отъ камней подводныхъ. Рѣкою огненной, отъ обилія свѣтильниковъ, разлилось это море—черезъ море и по землѣ.... Что же мнѣ сказать теперь? Я полонъ веселья, я внѣ себя! Я ликую, я ношусь восхищенной душою, я очарованъ симъ духовнымъ веселіемъ; я летаю и играю отъ радости, что эта пустыня стала многолюднымъ городомъ, а городъ остался пустынею!“ Искренній восторгъ возлюбленнаго архипастыря еще пуще поднималъ настроеніе народа. Ликование народа было полное и впечатлѣніе неизгладимое. Народъ былъ упоенъ этой исключительной радостью ре-

возною и былъ за то глубоко благодаренъ Златоусту, громко выражалъ ему признательныя свои чувства.

Подобное же событіе случилось и во второй годъ святительства Златоуста (399 г.), когда, какъ разъ въ дни страстной седмицы, необычайная буря разразилась надъ Константинополемъ и разрушила массу зданій, жилищъ въ немъ. Ужасающій дождь, какъ бы сплошнымъ потокомъ воднымъ, низринулся съ небесъ, опустошалъ поля, истреблялъ плоды, растенія и губилъ все благосостояніе народа. Та же паника, растерянность и исчезновеніе изъ города властей, и такъ же одинъ Златоустъ— въ обычной и знакомой ему роли единственнаго представителя власти и отца, утѣшителя народнаго. Наученные опытомъ прошлаго, граждане теперь сами бѣжали въ храмъ, къ Златоусту. Онъ объявилъ общественыя моленія и, при несмѣтномъ стеченіи народа, совершалъ крестныя ходы, по городу и за городъ, такъ же чрезъ Босфоръ, на другой берегъ, и т. д. Словомъ, Златоустъ и на сей разъ отвлекъ подавленную мысль народную отъ земныхъ ужасовъ и заполнилъ сознаніе своихъ пасомыхъ религіозной настроенностью, христіанскими упованіями. Буря утихла, жители успокоились; но эти услуги Златоуста въ тяжелые, безотрадныя дни не могли забыться, и любовь народная къ нему все росла и крѣпла.

Нельзя также не вспомнить чрезвычайно важнаго случая, когда Златоустъ явился спасителемъ отечества отъ повергшаго всѣхъ въ ужасъ и грозившаго страшными послѣдствіями нашествія на столицу варваровъ-иноплеменниковъ. Въ ту пору выдѣлился одинъ молодой военачальникъ—Гайна, по національности готъ, по вѣроисповѣданію еретикъ, аріанинъ, человекъ хитрый, злобный и свирѣпый. Въ 398 г. онъ отправленъ былъ императоромъ Аркадіемъ съ войскомъ во Фригію, для подавленія тамъ мятежа. Но Гайна измѣннически соединился тамъ съ врагами имперіи и во главѣ иноплеменныхъ войскъ направился на Константинополь. Императоръ Аркадій, чтобы укротить и задобрить этого варвара, согласился объявить его начальникомъ всѣхъ войскъ имперіи. Но и

это не обезоружило Гайну. Онъ предъявлялъ императору одно за другимъ возмутительныя требованія. Напр., онъ требовалъ головы нѣкоторыхъ консуловъ, вѣрныхъ слугъ отечества, требовалъ уступки арианамъ нѣсколькихъ церквей православныхъ. И только великая, воистину самоотверженная энергія и протесты Златоуста сломили дикую волю дикаго насильника: онъ уступилъ, отказался отъ своихъ домогательствъ. Но потомъ скоро Гайна, скупавшій миромъ и спокойствіемъ, поднялъ снова открытый бунтъ во Фракіи. Собравши тамъ громадныя полчища, онъ, разоряя все по пути, ужасающей грозой устремился на Константинополь. Трепетъ объялъ всѣхъ; паника была такъ велика, что никто—ни начальствующіе, ни подчиненные—не рѣшались противостать варварамъ. Столица, а съ нею и имперія, оказались беззащитными и готовы были покорно ждать своей горькой участи. И вотъ Златоустъ, въ этотъ страшный моментъ, одинъ сохранилъ самообладаніе и своимъ самоотверженіемъ спасъ отечество: онъ не побоялся свирѣпаго и, какъ можно было думать, на него уже обозленнаго варвара; онъ дерзновенно одинъ отправился къ Гайнѣ, чтобы уговорить его, успокоить и, такимъ образомъ, спасти столицу, царя и отечество. И эта въ высшей степени рискованная миссія, грозившая Златоусту смертію, убійствомъ въ варварскомъ станѣ, именно ужъ только *Богу содѣйствующу*, увѣнчалась полнымъ и блистательнымъ успѣхомъ. Даже этотъ свирѣпый варваръ и еретикъ, Гайна, оказалъ полное вниманіе и уваженіе къ святителю. Узнавъ, что идетъ къ нему слава міра, самъ Златоустъ, Гайна вышелъ къ нему навстрѣчу, даже съ дѣтьми своими, поклонился ему и согласился съ его увѣщаніями—не губить людей, не разрушать имперіи. Скоро послѣ того Гайна, въ его воинскихъ аферахъ, прекратилъ свое буйное существованіе, погибъ; во всякомъ случаѣ, въ данный-то критическій моментъ только вотъ эта, именно міровая сила духовная, въ лицѣ Златоуста, одолѣла неукротимую физическую силу варварства. Это былъ славный подвигъ патріотическій Златоуста, великая его духовная побѣда, спасшая отечество.

Таковы были незабвенные труды и исключительныя заслуги великаго святителя предъ народомъ, церковью, предъ царемъ и отечествомъ! Вообще, въ то несчастное царствованіе Аркадія, бѣдствія и испытанія, которымъ подвергалось отечество, вынуждали Златоуста не ограничиваться только дѣятельностью церковною. Слабость императорскаго правленія заставляла его дѣлаться въ нѣкоторыхъ случаяхъ и дѣтелемъ политическимъ, патріотическимъ. Въ этой, напимѣръ, исторіи съ Гайною, Златоустъ не только какъ пастырь христіанскій защищалъ религію, но и какъ патріотъ, жизнь рисковалъ за родину свою и за царя своего.

А между тѣмъ черная туча злобы и цѣлая буря ненависти, пока незримо и по капелькѣ, собиралась и скоплялась надъ главою великаго святителя, и отсель повѣсть всѣхъ остальныхъ лѣтъ жизни Златоуста является одною изъ печальнѣйшихъ страницъ исторіи церковной вообще.

*А. Царевскій.*

---



## РЕЛИГИОЗНО-ПРАВСТВЕННОЕ СОСТОЯНІЕ ЧЕЛОВѢЧЕСТВА

### ПРЕДЪ КОНЦОМЪ МІРА<sup>1)</sup>.

---

Вопросъ о конечныхъ судьбахъ человѣческаго міра является вопросомъ, безспорно, весьма интереснымъ и во многихъ отношеніяхъ важнымъ. Въ данномъ случаѣ главный интересъ вопроса заключается не въ томъ, будетъ или нѣтъ существовать въ будущемъ по крайней мѣрѣ многое изъ порядка вещей и изъ отношеній, замѣчаемыхъ въ жизни современныхъ людей, потому что это кажется понятнымъ само собою, но—въ томъ, достигнетъ ли наконецъ человѣчество того, къ чему направляются всѣ его желанія, именно,—полнаго благополучія въ своемъ существованіи, полнаго довольства своимъ положеніемъ, однимъ словомъ,—сдѣлается ли нѣкогда человѣчество счастливымъ. Отвѣтъ можетъ быть двоякаго рода—положительный и отрицательный: можетъ быть въ отдаленномъ будущемъ и на самомъ дѣлѣ человѣчество придетъ къ счастливому, безпечальному существованію,—люди, быть можетъ, достигнутъ полнаго осуществленія того, чего только они желаютъ и къ чему только еще стремятся въ настоящее время; но, можетъ быть, и до самаго конца своего существованія, при всемъ развитіи техники, при всѣхъ новыхъ открытіяхъ и изобрѣтеніяхъ, повидимому улучшающихъ человѣческую жизнь, человѣчество все же будетъ оставаться въ прежнемъ состояніи неудовлетворенности, недовольства своимъ положеніемъ, будетъ по-прежнему чувствовать свою беспомощность предъ многими явленіями физическаго и психическаго міра.

---

<sup>1)</sup> Рѣчь, произнесенная предъ защитой сочиненія: „О знаменіяхъ второго пришествія Господа нашего Иисуса Христа по Евангелію и посланіямъ св. апостоловъ“. Казань. 1906 г.

Однако, каковъ бы ни былъ данъ отвѣтъ самую дѣйствительностью, человѣчество всегда будетъ склонно ожидать счастливаго будущаго въ своей жизни; это—вполнѣ естественно: какъ отдѣльный человѣкъ живетъ надеждою посредствомъ труда устроить наилучшимъ образомъ свое существованіе, точно также и вообще человѣчество руководится пріятною надеждою на лучшее будущее,—надеждою, которая облегчаетъ человѣческій трудъ, даетъ послѣднему смыслъ и значеніе.

Но если, въ большинствѣ, люди лишь надѣются на наступленіе въ будущемъ счастливой эры для человѣчества, считая это возможнымъ и достижимымъ, то для нѣкоторыхъ изъ людей полное счастье человѣчества въ будущемъ представляется несомнѣннымъ. Таковыми, прежде всего, являются люди, оторвавшіеся отъ религіи и вѣры и уповающіе лишь на силы человѣка, его умъ, его трудъ, его способности. Такъ какъ трудоспособность человѣка, его жизненная энергія въ высокой степени поддерживаются надеждою устроить къ лучшему какъ частную, такъ и общественную жизнь, то ясно, что и вѣра въ человѣка и его силы тѣсно связана съ мыслью о побѣдѣ человѣка и человѣчества надъ различными неблагопріятными для его жизни условіями и обстоятельствами и о достиженіи полного довольства и благополучія. Отнимите эту увѣренность въ полномъ успѣхѣ дѣятельности человѣка у людей, только и руководящихся въ своей дѣятельности подобною увѣренностью, и для нихъ, очевидно, ничего другого не останется, какъ отдаться апатіи или придти въ отчаяніе при представленіи, что вся ихъ дѣятельность, въ сущности, является совершенно безцѣльною, что всякій ихъ трудъ оказывается сизифовой работой, страшно тягостной по своей бесполезности.

Но и для нѣкоторыхъ вѣрующихъ людей также можетъ представляться въ будущемъ для человѣчества пора полного расцвѣта его силъ, пора полного счастья. Въ данномъ случаѣ основаніемъ для увѣренности въ будущемъ счастьѣ человѣчества могутъ служить указанія Слова Божія и соображенія богословскаго характера. Именно,

главнымъ основаніемъ можетъ служить идея о царствіи Божіемъ.

Но что нужно понимать подъ царствомъ Божіимъ?

Указанія на царство Божіе въ новозавѣтномъ Священномъ Писаніи,—особенно въ св. Евангеліи,—весьма многочисленны и разнообразны <sup>1)</sup>. Разнообразіе встрѣчающихся въ новозавѣтномъ Писаніи опредѣленій царства Божія объясняется тѣмъ, что подобныя опредѣленія раскрываютъ понятіе о царствѣ Божіемъ съ разныхъ сторонъ.

Изъ указаній Слова Божія на царство Божіе видно, что основаніемъ царства Божія является евангельское ученіе, ученіе Христово, а основателемъ—самъ Господь Иисусъ Христосъ. Самъ же Господь Иисусъ Христосъ называлъ свое Евангеліе „Евангеліемъ царствія“, показывая тѣмъ, что евангельское ученіе сообщаетъ содержаніе царству Божію (напр., Мѡ. XXIV, 14). Кто не принялъ или не принимаетъ евангельскаго ученія, тотъ не можетъ быть членомъ царства. Но не всякій и услышавшій евангельскую проповѣдь и повидимому послѣдовавшій за Христомъ можетъ быть дѣйствительнымъ членомъ основаннаго Иисусомъ Христомъ царства, потому что не всякій способенъ удержаться на томъ пути жизни, который называется человѣку Евангеліемъ: „возложившій руку свою на плугъ и озирающійся назадъ, неблагонадеженъ для царства Божія,—сказалъ Христосъ (Луки IX, 62). Истинными сынами царствія и вмѣстѣ—истинными послѣдователями Христа являются тѣ люди, которые, воспринявъ ученіе Христово и возродившись водою и Духомъ (Іоан. III, 5), оставляютъ пристрастіе къ земному, чувственному (Мѡ. XIII, 44—46), очищаютъ свое сердце отъ грѣховной нечистоты, дѣлаясь кроткими и незлобливыми; какъ дѣти

---

<sup>1)</sup> Мѡ. IV, 17; V, 19; XI, 12; XIII, 1—45; XVШ, 3; XX, 1—16, 31; XIX, 14; XXI, 31—32; XXII, 1—14; Мрк. I, 15; IV, 1—27; X, 13—16; XII, 34; Луки VIII, 1, 4—16; IX, 62; XIII, 16—21; XVI, 16; XVII, 20—21; XVШ, 15—17; Іоан. III, 3—5; XVШ, 36; Рим. XIV, 17—18; Кол. I, 12—13; 1 Сол. V, 5.

(Мѡ. XVIII, 3) и затѣмъ, въ продолженіе своей жизни, по мѣрѣ силъ своихъ стараются держаться разъ избраннаго пути, пути христіанской жизни,—не смотря ни на какія препятствія и лишенія (Лук. XVI, 16): таковые—достойны царства Божія и приносятъ обильные плоды своей нравственной жизни (Мѡ. XIII, 23 и парал.).

Итакъ царство Божіе есть не обыкновенное, земное, внѣшнее царство, а царство духовное, царство „не отъ міра сего“, какъ сказалъ Христосъ предъ Пилатомъ (Іоан. XVIII, 36). Это—царство внутренняго расположенія души, стремленіе къ устроенію своей жизни согласно евангельскому ученію (Луки XVII, 21). Далѣе, царство Божіе не есть что либо строго опредѣленное въ своихъ границахъ, а нѣчто развивающееся, расширяющееся и восполняющееся. Съ одной стороны, царство Божіе получаетъ свое внутреннее развитіе въ душахъ людей, твердо идущихъ по пути нравственнаго усовершенствованія, по пути усвоенія и осуществленія евангельскихъ истинъ, а съ другой—получаетъ внѣшнее распространеніе чрезъ вступленіе въ его составъ новыхъ членовъ, новыхъ людей. Нѣкогда, по ученію Слова Божія, всѣ люди услышатъ евангельскій призывъ къ осуществленію царства Божія на землѣ, хотя далеко не всѣ воспользуются этимъ призывомъ (Мѡ. XIII, 31—33, 47—50).

Если же можно сдѣлать одно общее опредѣленіе царства Божія, въ которомъ объединялись бы всѣ тѣ частныя указанія на царство Божіе, которыя встрѣчаются въ Св. Писаніи, то таковымъ, повидимому можетъ быть слѣдующее: „царство Божіе есть осуществленіе людьми въ ихъ жизни на землѣ евангельскаго ученія или—жизнь по Евангелію“. Но такъ какъ осуществленіе людьми евангельскаго ученія должно отражаться въ жизни и положеніи всего міра—не только человѣческаго, но и физическаго, поскольку человѣкъ есть царь природы и поскольку онъ имѣетъ возможность измѣнять и переустраивать по своему желанію строй неразумной природы,—то можетъ быть принято и другое опредѣленіе царства Божія: „царство Божіе есть тотъ порядокъ вещей на землѣ,

который бывает тогда, когда люди исполняют волю Божію, благую и совершенную, или живутъ согласно евангельскому ученію<sup>1)</sup>.

Итакъ, царство Божіе и евангельское ученіе—понятія не отдѣлимья одно отъ другого.

Но ученіе евангельское есть ученіе о любви, которою должны быть проникнуты послѣдователи Христовы и которая должна осуществляться во всѣхъ сторонахъ ихъ жизни и дѣятельности (Мѡ. XXII, 36—38; Іоан. XIII, 34—35; XVI, 12—14; 1 Іоан. III, 11; IV, 11—21). Отсюда—высокая христіанская любовь во всѣхъ ея проявленіяхъ и со всѣми ея послѣдствіями должна являться однимъ изъ главныхъ признаковъ, характеризующихъ членовъ царства Божія. А гдѣ любовь, тамъ — царство мира, духовной радости, глубокаго внутренняго довольства,—тамъ нѣтъ мѣста тѣмъ чувствамъ и зависящимъ отъ нихъ дѣйствіямъ, которыми создаются ненормальности въ сферѣ человѣческихъ отношеній и которыя дѣлаютъ человѣческую жизнь тяжелою и часто неснсною. Потому-то Слово Божіе характеризуетъ еще царство Божіе, какъ царство правды, мира и радости (Рим. XIV, 11).

Ясно, поэтому, что если бы царство Божіе распространилось по всей землѣ и человѣчество осуществило бы въ себѣ его свойства и признаки, то, безъ сомнѣнія, на землѣ началась бы эра новой, свѣтлой жизни; — бѣдствія и несчастія, если бы и остались, то потеряли бы свой острый характеръ и смягчались бы какъ вообще благочестивой настроенностью людей, такъ и ихъ исполненными любви отношеніями между собою.

Съ другой стороны, исполненная правды, мира и радости, жизнь людей не могла бы не отразиться особеннымъ благотворнымъ образомъ на жизни всего земного міра вообще. Какъ вся тварь осуетилась, по апостолу, изъ-за грѣха людей (Рим. VIII, 19—21), такъ и неразумная тварь должна получить обновленіе, когда среди лю-

---

<sup>1)</sup> Ср. Определеніе царства Божія у прот. Свѣтлова. „Богословскій Вѣстникъ“ 1902 г. Октябрь, стр. 132.

дей грѣхъ уже не будетъ властвовать, а будетъ царить добро. Такимъ образомъ, съ полнымъ осуществленіемъ на землѣ царства Божія наступило бы именно такое время, когда дѣйствительно паслись бы волкъ съ агнцемъ и когда люди расковали бы смертоносное военное оружіе на мирныя орудія труда.

Вопросъ, слѣдовательно, въ томъ, — можетъ ли наступить нѣкогда время, когда, — если не всѣ, то по крайней мѣрѣ подавляющее большинство людей — осуществляли бы царство Божіе на землѣ?

Слово Божіе *не даетъ яснаго и точнаго отвѣта на подобный вопросъ*, хотя и говоритъ о распространеніи евангельской проповѣди по всему міру (Мѣ. XXIV, 14) и вообще о развитіи и расширеніи царства Божія на землѣ (Мѣ. XIII, 31—34 и др.).

Тѣмъ не менѣе, — отчасти на основаніи вышеприведенныхъ указаній Слова Божія на развитіе царства Божія на землѣ, а отчасти на основаніи присущей каждому человѣку надежды на лучшее будущее — нѣкоторые богословы, а вмѣстѣ и вообще нѣкоторые вѣрующіе христіане, отвѣчаютъ на поставленный вопросъ утвердительно и говорятъ о наступленіи въ будущемъ золотого вѣка для человѣчества, когда на землѣ будетъ царить добро, а вмѣстѣ съ нимъ — полный миръ и счастье среди людей. Такое убѣжденіе, напр., высказываетъ почтенный проф. протоіерей Свѣтловъ въ своемъ сочиненіи: „Идея царства Божія въ ея значеніи для христіанскаго міросозерцанія“ <sup>1)</sup>.

„Настанетъ время, — пишетъ Свѣтловъ, — когда на черномъ фонѣ зла мірового дано будетъ во всемъ блескѣ засіяты міру чистой истинѣ Евангелія, безъ всякихъ поддѣлокъ ея“ <sup>2)</sup>. „Конецъ міра представляется намъ, — пишетъ онъ въ другомъ мѣстѣ, — не пораженіемъ, а окончательною побѣдою добра надъ зломъ, къ которой насъ

---

<sup>1)</sup> Мы остановимся на подробномъ разсмотрѣніи мыслей проф. Свѣтлова по вышеозначенному вопросу, какъ писателя современнаго и выдающагося.

<sup>2)</sup> „Богословскій Вѣстникъ“ 1902 г. Октябрь, стр. 130.

ведеть исторія... и наша вѣра въ конечное торжество добра надъ зломъ подтверждается свидѣтельствомъ исторіи о расширяющихся завоеваніяхъ Евангелія въ челоуѣчествѣ, не смотря на все возрастающее въ немъ зло; она утверждается на обѣтованіи Господа о побѣдѣ надъ міромъ (Іоан. XVI, 33) <sup>1)</sup>.

Такое убѣжденіе проф. Свѣтловъ высказываетъ послѣ критики невѣрнаго, по его мнѣнію, представленія о послѣднихъ судьбахъ земного міра. Считаемо необходимымъ привести цѣликомъ аргументацію почтеннаго профессора въ пользу его убѣжденій.

„Ожиданіе въ будущемъ какого-то всеобщаго царства любви или царства Божія на землѣ, говорятъ намъ, — замѣчаетъ Свѣтловъ, — несомнѣстимо съ ученіемъ Библіи о послѣднихъ судьбахъ міра или о послѣднихъ временахъ, ибо Евангеліе говоритъ намъ объ умноженіи зла на землѣ къ концу временъ, объ оскуднѣніи вѣры и любви, о пришествіи антихриста (2 Тим. III, 1—5; Мѣ. XXIV, 12 и др.) и т. п. Это возраженіе, пожалуй, можетъ смутить иныхъ кажущуюся своею серьезностью: вѣдь тутъ намъ говорятъ отъ имени Библіи, и притомъ—съ большою увѣренностью. Однако, для внимательныхъ, за этимъ возраженіемъ кроется не мало недоразумѣній и явно ошибочнаго. Прежде всего можно ли принимать столь увѣренный тонъ въ рѣчахъ о непроницаемомъ для насъ будущемъ, даже и при свѣтѣ откровенія, говорящаго намъ весьма мало и прикровенно о послѣднихъ временахъ (Дѣян. ап. I, 7; Мрк. XIII, 32)? Правильно ли здѣсь представлены послѣднія времена или конецъ челоуѣческой исторіи и не слишкомъ ли тутъ сгущаются краски вопреки Слову Божію, когда замалчиваются упоминаемыя въ немъ отрадныя явленія и событія? Почему оставляются безъ всякаго вниманія въ сужденіяхъ о послѣднихъ временахъ распространеніе Евангелія во всемірѣ, вступленіе Израиля въ лоно христіанской церкви, столь плодотворное для нея прекращеніе „временъ язычников“, стойкость

---

<sup>1)</sup> Ibidem.

„избранных“ въ вѣрѣ при самыхъ сильныхъ искушеніяхъ ся? Почему также не придается никакого значенія въ составленіи общей картины послѣднихъ временъ рѣчамъ Откровенія (Апок. XXI) о тысячелѣтнемъ Христовомъ царствѣ, имѣющемъ несомнѣнное значеніе нѣкоего намека, хотя и глубоко таинственнаго, на какое-то торжество добра надъ зломъ въ концѣ человѣческой исторіи? На основаніи Слова Божія утверждаемъ: пессимисты рисуютъ предъ нами невѣрную картину конца временъ. Будущее по изображенію Библии гораздо отраднѣе. При правильной точкѣ зрѣнія на дѣло, можетъ не оказаться ничего смущающаго нашу вѣру въ прогрессъ и лучшее будущее въ указываемомъ фактѣ „умноженія беззаконій“ и оскудѣнія любви въ людяхъ. Во-первыхъ, избранные останутся, и число ихъ можетъ быть великимъ, сравнительно; ибо и нынѣ, и нѣсколько вѣковъ тому назадъ, какъ всегда,—много ли бы оказалось избранныхъ, если бы какимъ-либо образомъ мгновенно произведено было отдѣленіе пшеницы отъ плевелъ?.. Но остатокъ избранныхъ будетъ не малъ. Это видно изъ притчи Господа о всеобщемъ судѣ, гдѣ въ однихъ выраженіяхъ овцы противопоставляются козламъ,—„тѣ, которые по правую сторону, —тѣмъ, которые по лѣвую сторону Сына Человѣческаго“. Если, что несомнѣнно, лѣвая сторона на судѣ этомъ будетъ велика, то столь же велика должна быть и правая, ей противопоставляемая въ качествѣ чего-то равносильнаго; иначе такого противопоставленія не было бы. Во-вторыхъ, фактъ умноженія беззаконій, въ правильномъ освѣщеніи, ничего не говоритъ о регрессивномъ ходѣ исторіи. Усиленіе зла въ концѣ временъ не противорѣчитъ прогрессивному ходу исторіи,—болѣе того, требуется имъ. Обнаруженіе нынѣ скрытаго въ человѣчествѣ зла до размѣровъ самой рѣзкой и явной противоположности добру необходимо въ царствѣ Божіемъ. Безъ этого невозможно было бы достиженіе провиденціальнаго въ исторіи цѣли отдѣленія добра и зла, пшеницы и плевелъ, нынѣ, въ исторической стадіи царства Божія, по допущенію Божественной мудрости, смѣшанныхъ и растущихъ



вмѣстѣ (Матѣ. XIII, 27—30). Такое постоянное смѣшеніе добра и зла въ мірѣ препятствовало бы надлежащему отличенію истины отъ лжи, добра отъ зла, а слѣдовательно и познанію добра... Всѣмъ сказаннымъ здѣсь предполагается и еще одна общая ошибка нашихъ оппонентовъ-пессимистовъ въ ихъ разсужденіяхъ о концѣ міра— это ихъ общее философско - историческое мировоззрѣніе. По ихъ мнѣнію, выдаваемому за ученіе христіанское, ходъ исторіи регрессивный, понятіе же прогресса есть нѣчто чуждое христіанству и какъ бы зазорное, недозволенное христіанину (пусть вѣрятъ въ прогрессъ дарвинисты, социалисты и разные „прогрессисты“!). Ничто не можетъ быть ошибочнѣе такой философіи исторіи, яко бы христіанской. Идея прогресса — христіанское произрастеніе и порождена Библіею. Библия разсматриваетъ весь міровой историческій прогрессъ во свѣтѣ идеи постепеннаго совершенствованія человѣчества вмѣстѣ съ постепеннымъ осуществленіемъ искупленія его отъ зла,—во свѣтѣ постепеннаго откровенія Бога твари, все полнѣе и полнѣе открывающагося въ мірѣ съ приближеніемъ къ концу исторіи, пока теченіемъ времени всѣ мы не будемъ приведены къ видѣнію славы Божіей лицомъ къ лицу въ полнотѣ времени. Въ этомъ именно весь смыслъ нашей христіанской вѣры, нашей надежды... Впрочемъ, если бы мы даже согласились признать вѣрными указанная разсужденія о послѣднихъ временахъ, какъ неблагопріятныхъ для царства Божія, то и тогда изъ нихъ не вытекало бы, что царство Божіе на землѣ невозможно и что стремленія наши къ лучшему будущему напрасны и ненужны. Стремленіе къ лучшему будущему и вѣра въ постепенное усовершенствованіе человѣческаго рода не могутъ быть заглушены никакими хитрыми разсужденіями: все это заложено въ природѣ богоподобнаго духа человѣческаго, надѣленнаго стремленіемъ къ безконечному совершенствованію. Эта вѣра въ лучшее будущее только и даетъ смыслъ человѣческой жизни и исторіи человѣчества,—безъ нея нельзя жить... Но въ настоящемъ случаѣ

наша вѣра находить себѣ оправданіе не только въ нашей природѣ, но, какъ видѣли, и словѣ Божіемъ“<sup>1)</sup>).

Принимая въ вниманіе евангельскія указанія о распространеніи Евангелія и притчу Христову о пшеницѣ и плевелахъ, не отвергая также извѣстнаго рода нравственнаго прогресса (понимая его, однако, совершенно не въ томъ смыслѣ, какъ проф. Свѣтловъ) въ исторіи человечества и признавая большое значеніе въ жизни людей надежды на лучшее будущее, мы „однако, не можемъ согласиться съ тѣмъ конечнымъ выводомъ изъ аргументаціи, который дѣлаеть проф. Свѣтловъ, именно,—о наступленіи времени „конечнаго торжества добра надъ зломъ“ и объ „окончательной“ побѣдѣ въ концѣ исторіи человечества „добра надъ зломъ“.

Наше несогласіе, въ данномъ случаѣ, опирается на ту характеристику послѣднихъ временъ, которую мы находимъ въ Евангеліяхъ (Мѣ. XXIV, 4—42 и парал.). Самъ Господь Иисусъ Христосъ говоритъ здѣсь о послѣднихъ временахъ, какъ о временахъ въ высшей степени скорбныхъ (Мѣ. XXIV, 21), ибо тогда и въ человѣческомъ мірѣ будутъ свирѣпствовать злоба, ненависть, и будутъ совершаться всякія беззаконія, и въ мірѣ физическомъ произойдутъ нестроенія, которыя будутъ сопровождаться страшными катастрофами на землѣ. Эти слова Христовы о послѣднихъ временахъ столь ясны и убѣдительны, что перетолковывать ихъ значеніе почти невозможно—и самъ прот. Свѣтловъ въ другомъ мѣстѣ своего труда не отрицаетъ, а подтверждаетъ сказанное Господомъ Иисусомъ Христомъ о послѣднихъ временахъ или времени предъ концомъ міра. Вотъ именно какъ представляетъ конецъ земной исторіи прот. проф. Свѣтловъ. „Міръ будетъ стоять,—пишетъ онъ:—пока человечество еще будетъ способно къ духовному броженію, пока еще въ немъ бьется жизнь; когда оно уже все рѣшитъ и ему ничего не оста-

---

<sup>1)</sup> Прот. Свѣтловъ. „Идея царства Божія въ ея значеніи для христіанскаго міросозерцанія“. Богословскій Вѣстникъ. 1902 г. Октябрь, стр. 128—131.

нется переживать и потому лёнъ и апатія заступятъ мѣсто духовной энергіи—человѣчеству конецъ, а съ нимъ и міру: все созрѣло и перезрѣло, все одряхлѣло и сдѣлалось неспособнымъ къ жизни; закваска стала излишнею: нечего заквашивать, ибо броженіе, жизнь невозможны. Къ концу міра ясно обозначится одряхлѣніе всего, что въ немъ есть: и природы и человѣчества. Все будетъ тогда представлять картину печальной, хотя и необходимой старости, разложенія и разрушенія... Въ государственномъ и социальномъ порядкѣ всюду неустройство, перевороты, колебанія. Въ международныхъ отношеніяхъ будетъ господствовать не тотъ вождельный миръ, о которомъ мечтаетъ нынѣшняя цивилизація, а самая свирѣпая вражда, какой міръ не видалъ еще отъ самаго начала своего: „возстанетъ народъ на народъ и царство на царство“ (Мрк. XII, 8); внутри же государствъ—смятенія (ст. 8). Развращеніе нравственное достигнетъ крайнихъ предѣловъ: вмѣсто любви „умножатся беззаконія“ (Мө. XXIV, 13) и люди будутъ успѣвать во всевозможныхъ порокахъ (2 Тим. III, 7).—Если обратиться отъ людей къ природѣ, то и въ ней замѣтимъ слѣды разложенія и разрушенія. Законы природы перестаютъ дѣйствовать съ прежнею силою и правильностью, производительная сила ея ослабѣваетъ: оскуденіе почвы и вслѣдствіе этого повсемѣстный голодъ; заразительныя эпидеміи, землетрясенія „ужасныя явленія“ на землѣ и на небѣ—метеорологическія и астрономическія—все это знаки того, что механизмъ природы разстроился и отказывается работать. Все въ немъ развинтилось, расклеилось, поломалось, и оттого все выходитъ не такъ, какъ слѣдовало бы: то слишкомъ изобильный дождь, то засуха, то бури, то затишье; земледѣльцу уже нечего дѣлать на полѣ, моряку—на морѣ, и „люди будутъ издыхать отъ страха и ожиданія бѣдствій, грядущихъ на вселенную“ (Мө. XXIV, 7; Мрк. XIII, 8; Луки XXI, 11—25) <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Проф. Свѣтловъ. „Идея царства Божія въ ея значеніи для христіанскаго міросозерцанія“. Богословскій Вѣстникъ. 1902 г. Ноябрь, стр. 264—265.

„Разложеніе, разрушеніе, неустройство, свирѣлая вражда, смятенія, нравственное развращеніе, — какъ все это далеко отъ того идеальнаго порядка вещей, который мыслимъ въ царствѣ Божіемъ. Очевидно, и по убѣжденію проф. Свѣтлова въ послѣднія времена, предъ концомъ міра, вовсе не будетъ замѣтно торжества или побѣды добра надъ зломъ, а наоборотъ: нравственное зло въ челоуѣчествѣ и физическое въ неразумной природѣ будутъ властвовать и сообщать всему мрачный колоритъ разрушенія и гибели.“

Не явное ли, потому, противорѣчіе встрѣчаемъ мы въ сужденіяхъ и словахъ проф. Свѣтлова, когда онъ, съ одной стороны, говоритъ о возможности существованія въ будущемъ на землѣ царства любви, когда все злое должно бы потерять свою силу и значеніе, а съ другой — рисуетъ состояніе міра въ концѣ временъ въ такомъ мрачномъ видѣ, что не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что, по его представленію, въ концѣ временъ будетъ замѣчаться въ жизни всего міра именно не побѣда добра надъ зломъ, а побѣда и торжество зла надъ добромъ. Предоставимъ отвѣтъ самому проф. Свѣтлову, который самъ, конечно, сознавалъ возможность видѣть въ его словахъ противорѣчіе и потому счелъ нужнымъ дать соотвѣтствующее разъясненіе.

Изобразивъ страшное состояніе міра предъ концомъ его, — состояніе, которое — по мнѣнію почтеннаго профессора — представляется такимъ же естественнымъ явленіемъ, какъ старость, а за нею — смерть, Свѣтловъ замѣчаетъ далѣе, что „противникамъ царства Божія на землѣ однако нельзя ничего вывести отсюда въ пользу своихъ взглядовъ на царство Божіе. Не забудемъ, что всякой старости предшествуетъ зрѣлый возрастъ, періодъ высшаго расцвѣта всѣхъ силъ и способностей челоуѣка. Такой періодъ долженъ быть и въ исторіи царства Божія на землѣ; онъ долженъ предшествовать „послѣднимъ временамъ міра“ неопредѣленной продолжительности, и объ этомъ расцвѣтѣ и возможно-полномъ раскрытіи царства

Божія на землѣ мы и молимся: „да придетъ царствіе Твое“! <sup>1)</sup>...

И такъ будущій ходъ всемірной исторіи, по представленію проф. Свѣтлова, можетъ быть изображенъ въ слѣдующемъ видѣ: царство Божіе или царство добра, начавши свое развитіе на землѣ со временъ Христа, Основателя этого царства, какъ нынѣ развивается, такъ и въ будущемъ будетъ развиваться до своего полного осуществленія на землѣ; одновременно—зло на землѣ будетъ уменьшаться и сокращаться, пока не наступитъ такой періодъ времени, который можетъ быть названъ „періодомъ высшаго расцвѣта всѣхъ силъ и способностей человѣка“, временемъ „торжества и полной побѣды добра надъ зломъ“. Но за этимъ періодомъ долженъ наступитъ другой, который будетъ непосредственно предшествовать концу міра, это—періодъ ослабленія добра, какъ слѣдствіе одряхлѣнія человѣчества, ослабленія нравственныхъ силъ человѣка, и вмѣстѣ—періодъ усиленія зла, которое въ жизни человѣчества проявится въ свирѣпой враждѣ, нравственной распущенности и развращенности, а въ жизни физической природы—въ разстройствѣ ея механизма, сопровождающемся различного рода катастрофами.

Все это кажется весьма правдоподобнымъ. Но нѣкоторые соображенія заставляютъ все же отказаться отъ желанія согласиться съ воззрѣніями проф. Свѣтлова.

Прежде всего, не можемъ признать правильной ту аналогію, какую приводитъ Свѣтловъ въ доказательство возможности ослабленія добра и усиленія зла предъ самымъ концомъ міра, непосредственно вслѣдъ за періодомъ торжества добра. Аналогія заключается въ томъ, что какъ во внѣшнемъ физическомъ мірѣ, вслѣдъ за періодомъ найвысшаго роста и развитія, слѣдуетъ неизбежное разложене, разрушеніе и уничтоженіе, такъ и въ мірѣ психиче-

---

<sup>1)</sup> Проф. Свѣтловъ. „Идея царства Божія въ ея значеніи для христіанскаго міросозерцанія“. Богословскій Вѣстникъ. 1902 г. Ноябрь, стр. 266.

скомъ, въ мірѣ нравственныхъ силъ и способностей человека, происходитъ подобное явленіе—и потому паденіе добра, нравственное разложеніе, въ концѣ исторіи человечества, должно быть признано такимъ же естественнымъ явленіемъ, какъ старость, перемена временъ года и т. п.

И такъ, для объясненія явленій міра психическаго употреблена аналогія изъ явленій міра матеріальнаго. Но между міромъ психическимъ и міромъ матеріальнымъ—цѣлая пропасть. По христіанскому міровоззрѣнію, только матеріальное подлежитъ разрушенію и уничтоженію, а духъ рождается къ безконечному развитію и совершенствованію. Поэтому и въ явленіяхъ, которыя въ матеріальномъ мірѣ характеризуютъ процессъ разрушенія и смерти, кажется рискованнымъ видѣть подобіе происходящему въ области духовной. Если признать неизбѣжною старость духа въ томъ смыслѣ, какъ это слово понимается, напр., въ отношеніи къ человеческому организму, то не согласимся ли мы съ тѣмъ ученіемъ, которое отрицаетъ самостоятельность духовныхъ явленій и все сводитъ къ матеріи съ процессами; такое ученіе совершенно противно христіанскому міровоззрѣнію.

Правда, между явленіями міра физическаго и явленіями міра психическаго есть извѣстная связь и нѣкотораго рода сходство, но должно воздерживаться преувеличивать это сходство до подобія, и строить, по аналогіи съ явленіями матеріальнаго міра, цѣлую систему ученія о значеніи, характерѣ и обнаруженіи явленій міра психическаго.

Правда—и то, что при старости человека, вмѣстѣ съ ослабленіемъ его тѣлеснаго организма, слабѣютъ и проявленія духа, такъ что какъ будто и сама душа старѣется и ослабѣваетъ. Но слѣдуетъ замѣтить въ данномъ случаѣ, что мы часто ошибаемся, судя о душѣ по ея проявленіямъ извнѣ: при дряхлости тѣлеснаго организма, естественно, душа не можетъ проявлять себя энергично во внѣшнихъ дѣйствіяхъ, хотя, въ то же время, можетъ и не утрачивать своего внутренняго развитія. Далѣе, когда, съ одной стороны, можно указать особую слабость по душѣ и тѣлу

при старости тѣхъ людей, которые въ теченіи своей предшествующей жизни были проникнуты лишь земными интересами, а слѣдовательно и всегда были слабы по своему духовному развитію, то, съ другой стороны, можно указать и на рядъ тѣхъ славныхъ старцевъ, которые, всегда заботясь о развитіи своего духа, и въ глубокой старости сохраняли и сохраняютъ какъ крѣпость и полноту духовныхъ силъ, такъ и способность къ дальнѣйшему духовному развитію. И такъ, очевидно, развитіе духа можетъ продолжаться даже при ослабленіи тѣлеснаго организма, съ которымъ такъ тѣсно связана душа человѣка.

Тѣмъ болѣе немислимо ослабленіе или прекращеніе этого развитія вслѣдствіе какой то особой духовной старости, вслѣдствіе необходимаго и для духа, какъ для тѣла, процесса ослабленія и сокращенія его дѣятельности, даже при условіи здороваго состоянія тѣлеснаго организма. Предполагать самому духу присущую необходимость прекращенія развитія, — не значитъ ли признавать возможность и смерти духа, т. е. совершеннаго прекращенія его жизни, подобно тому, какъ въ матеріальной природѣ за старостью всегда слѣдуетъ смерть и разрушеніе? Не встанемъ ли въ такомъ случаѣ въ прямое противорѣчіе христіанскому ученію о безсмертіи души и способности ея совершенствоваться до совершенства Божія (МѠ. V, 48) и не согласимся ли опять съ матеріалистами, отрицающими самостоятельность существованія духовнаго начала, и за жизнью тѣла, съ его отправленіями, съ его старостью и смертью, не видящихъ особой жизни, не имѣющей прекратиться со смертью тѣла и продолжающейся въ вѣчность.

Но согласимся на время признать правильной ту аналогію, которая предложена проф. Свѣтловымъ... И такъ, предъ самымъ концомъ міра потому добро утратитъ свою силу, а зло, наоборотъ, восторжествуетъ, что наступитъ необходимое ослабленіе нравственныхъ силъ человѣчества, наступитъ для него духовная старость. Если вдумаясь теперь въ это положеніе, то предъ нами возникаетъ одно явное и, повидимому, неразрѣшимое противорѣчіе. Противорѣчіе это заключается въ томъ, что одно и то же яв-

леніе признается, съ одной стороны, причиною паденія добра, а съ другой—усиленія зла.

Добро и зло въ челоѣчествѣ одинаково относятся къ міру психическихъ явленій, и, слѣдовательно, ослабленіе психической дѣятельности должно бы одинаково сопровождаться какъ ослабленіемъ добра, такъ и ослабленіемъ зла. Къ людямъ, имѣющимъ жить въ послѣднія времена, могли бы быть повидимому вполне приложимы слова великаго поэта:—„къ добру и злу постыдно равнодушны“; полное отсутствіе энергіи, безсиліе во всякаго рода дѣятельности, равнодушіе ко всему—вотъ очевидный удѣлъ такихъ людей.

Но совершенно не такими изображаетъ Слово Божіе людей предъ концомъ міра, не такими чертами рисуетъ ихъ состояніе и самъ проф. Свѣтловъ. Правда, люди послѣднихъ временъ представляются и въ Словѣ Божіемъ въ общемъ чуждыми высокой нравственной настроенности, бездѣтельными въ добрѣ, но зато они же представляются исполненными сильной злобы, энергичными въ отношеніи къ дѣятельности злобной, разрушительной; силы и энергія у нихъ есть, но только все это направлено въ сторону зла, а не добра. Жестокія междуусобныя войны, преслѣдованія и убійства частныхъ лицъ, почему либо вызывающихъ неудовольствіе, склонность вообще ко всякаго рода беззаконнымъ дѣйствіямъ (Мѡ. XXIV, 7, 9, 12 и пар.)—вотъ тѣ явленія, какія въ достаточной мѣрѣ характеризуютъ общее настроеніе челоѣческихъ массъ предъ временемъ всеобщаго суда. И самъ проф. Свѣтловъ, какъ видѣли, говоритъ о свирѣпой враждѣ, смятеніяхъ, нестроепніяхъ и беззаконіяхъ людей послѣднихъ временъ.

Откуда же, спрашивается, зло восприметъ такую силу и наполнить почти весь челоѣческій міръ, если вообще челоѣчество должно быть совершенно безсильнымъ во всякой психической дѣятельности и если потому самому добро, послѣ періода его торжества надъ зломъ; должно по необходимости утратить свою силу и развитіе? Это уже выходитъ не ослабленіе психическихъ силъ, а непонятное превращеніе одного рода силъ въ другія, противоположныя по характеру.



Наконецъ, теорія проф. Свѣтлова находится въ противорѣчїи и съ тѣми мѣстами свящ. Писанія, гдѣ говорится о смыслѣ и значенїи настоящаго существованія человѣчества и о времени конца міра. Особенно замѣчательно въ данномъ отношенїи одно мѣсто изъ второго посланія св. ап. Петра, въ которомъ св. апостоль объясняетъ причину, повидимому, замедленія наступленія дня Господня, т. е. дня второго пришествія Христова для суда надъ міромъ: „не коснѣтъ Господь обѣтованія,—говоритъ св. апостоль,—но долготерпитъ на насъ, не хотя да кто погибнетъ, но да вси въ покаянїе прїидутъ“ (2 Петр. III, 9).

И такъ человѣчество для того теперь живетъ, чтобы имѣло возможность усвоить истину и устроить свою жизнь согласно съ нею, и потому еще живетъ, что, очевидно, процессъ усвоенія истины еще не довершился въ человѣчествѣ, что въ немъ есть еще такіе члены, о которыхъ можно сказать, что они творятъ доброе или злое не въ силу яснаго различенія того и другого, не вслѣдствіе познанія истины, а вслѣдствіе бессознательнаго влеченія къ тому или иного рода дѣйствіямъ или случайнаго душевнаго настроенія.

Въ связи съ этимъ ученїемъ ап. Петра можно разсматривать притчи Христовы о развитїи и распространенїи царства Божїя на землѣ; каковыми являются: притча о „зернѣ горчичномъ“ (Мѡ. XIII, 31—32) и притча о „хлѣбной закваскѣ“ (Мѡ. XIII, 33). По смыслу этихъ притчъ, царство Божїе за время существованія человѣчества должно возрасти и расширяться—подобно сѣмени, вырастающему въ дерево—до такой степени, что, наконецъ, среди людей не останется никого, кто бы не былъ призванъ къ царству Божїю и не имѣлъ къ нему тѣхъ или иныхъ отношеній; все человѣчество должно испытать на себѣ вліяніе ученія о царствѣ Божїемъ и подвергнуться духовному броженію,—подобно тому, какъ все хлѣбное тѣсто подвергается броженію, благодаря положенной въ него малой закваскѣ.

Значитъ—и по ученію Господа Іисуса Христа конецъ міра и день страшнаго суда Божїя надъ міромъ наступятъ

тогда, когда истина Христова ученія сдѣлается извѣстной всѣмъ людямъ безъ исключенія и когда, вмѣстѣ съ тѣмъ, воспринявшіе истину усовершенствуются въ добрѣ, а отвергнувшіе истину окончательно укрѣплятся во злѣ, которому добровольно и сознательно подчинятся.

Очевидно, ко времени конца міра постепенно будетъ усиливаться раздѣленіе между добрыми и злыми, такъ какъ, вмѣстѣ съ развитіемъ нравственнаго сознанія, все рѣзче и рѣзче будетъ обнаруживаться противоположность между добромъ и зломъ. Конецъ міра, очевидно, будетъ совпадать со временемъ, когда процессъ дѣленія людей на добрыхъ и злыхъ завершится и когда праведные достигнутъ возможно полнаго на землѣ духовно-нравственнаго развитія, а злые дойдутъ до крайнихъ предѣловъ своего сознательнаго служенія злу.

Это ясно и подтверждается притчею Христовою о пшеницѣ и плевелахъ (Мѡ. XIII, 24—31 и пар.). Въ притчѣ говорится, что домоправитель приказалъ слугамъ своимъ оставить расти вмѣстѣ пшеницу и плевелы до времени жатвы, т. е. до времени, когда пшеница созрѣетъ и когда—вмѣстѣ съ тѣмъ—плевелы окажутся легко отличимыми отъ хлѣбныхъ колосевъ. По смыслу этой притчи и страшный судъ Божій долженъ произойти не когданибудь, а именно тогда, когда человѣчество, въ духовномъ смыслѣ, созрѣетъ для жатвы, т. е. когда одни въ возможно полной степени воспримутъ и осуществятъ Христово ученіе, а другіе провяжутъ полное противленіе истинѣ и окончательно погрязнутъ во злѣ и беззаконіяхъ.

Но съ этимъ ученіемъ Слова Божія о значеніи настоящаго существованія человѣчества и о времени конца міра и земного существованія человѣчества находится въ прямомъ противорѣчій ученіе о такомъ періодѣ исторіи человѣчества предъ самымъ концомъ міра, когда, за высшимъ расцвѣтомъ всѣхъ силъ и способностей человѣка, съ необходимостью должно послѣдовать паденіе и оскуднѣніе его нравственныхъ силъ, духовное—такъ сказать—разслабленіе. Мыслимо ли это, если, по ученію Слова Божія, потому и не наступаетъ еще день Господень, для того и

продолжается существованіе человѣчества, чтобы послѣднее достигло духовной зрѣлости и чтобы судъ Божій совершился надъ людьми, вполне сознательно избравшими и возлюбившими злое и тѣмъ заслужившими строгій приговоръ Судіи: „идите... проклятіи во огонь вѣчный, уготованный діаволу и ангеломъ его“ (Мѡ. XXIV, 41).

Судъ надъ людьми, сдѣлавшимися злыми въ силу необходимаго психическаго закона, представляется совершенно неестественнымъ и несправедливымъ. И въ человѣческихъ судахъ наказаніе налагается лишь за тѣ проступки, которые совершены съ полнымъ сознаніемъ преступности дѣйствія и безъ принужденія со стороны. Тѣмъ болѣе, судъ Божій мыслимъ лишь съ соблюденіемъ полной справедливости,—надъ людьми, дѣйствительно заслуживающими суда и наказанія. Но будетъ ли справедливымъ судъ надъ тѣми, которые не свободны въ своихъ дѣйствіяхъ, на которыхъ неотразимо дѣйствуетъ законъ необходимости!? Если скажутъ, что послѣдній страшный судъ будетъ болѣе касаться людей, жившихъ ранѣе ослабленія нравственныхъ силъ въ человѣчествѣ, то зачѣмъ же онъ не наступитъ ранѣе, именно—въ то время, когда бы онъ имѣлъ наибольшее значеніе.

Таковы соображенія, которыя препятствуютъ намъ согласиться съ тѣмъ оптимистическимъ представленіемъ будущей исторіи человѣчества, которое мы видѣли, напр., въ одномъ изъ трудовъ проф. прот. Свѣтлова.

Что касается аргументаціи, приводимой Свѣтловымъ въ защиту своего ученія, то она не представляется настолько сильной. чтобы убѣдить въ истинности этого ученія. Слово Божіе, дѣйствительно, говоритъ о проповѣданіи Евангелія царствія во всей вселенной (Мѡ. XXIV, 14), но не говоритъ о томъ—всѣ ли и сколь многіе изъ услышавшихъ свангельскую проповѣдь сдѣлаются сынами царствія. Самъ Господь Иисусъ Христосъ въ притчѣ о Сѣятелѣ выразилъ ту мысль, что ученіе о царствіи Божіемъ далеко не въ душахъ всѣхъ людей найдетъ благопріятную почву (Мѡ. XIII, 4—23 и пар.), такъ что очевидно, и изъ услышавшихъ это ученіе далеко не всѣ могутъ осуществлять его.

Слово Божіе говорить и объ обращеніи язычниковъ въ христіанство и о вступленіи, въ концѣ времянь, еврейскаго народа въ лоно Христовой церкви. Все это, безспорно,—отрадныя явленія въ исторіи Христовой церкви на землѣ, но они могутъ представляться лишь незначительными свѣтлыми чертами на общемъ мрачномъ фонѣ жизни человѣчества. Вѣдь обращеніе „языковъ“ въ христіанство—не какое либо одновременное событіе, которое бы засвидѣтельствовало высочайшій подъемъ духовно-нравственныхъ силъ въ человѣчествѣ, а чрезвычайно продолжительный процессъ, начало котораго совпадаетъ съ началомъ христіанства, а конецъ—съ послѣдними временами жизни міра и человѣчества. Значитъ, въ общей исторіи человѣчества случаи обращенія въ христіанство отдѣльныхъ племенъ и народовъ—только моменты, еще мало говорящіе о торжествѣ христіанства, а съ нимъ и добра—на землѣ,—тѣмъ болѣе, что въ массѣ обращающихся ко Христу съ чистою пшеницею всегда бываетъ смѣшано много плевеловъ, то есть съ людьми, дѣйствительно нравственными, по убѣжденію принимающими крещеніе, бываютъ въ соединеніи люди шаткой нравственности, не чистой совѣсти,—лишь на время увлеченные общимъ движеніемъ.

Далѣе, хотя ученіе о тысячелѣтнемъ царствѣ (Апок. XX, 4, 5, 6, 7), повидимому, благопріятствуетъ представленію о имѣющемъ наступить времени торжества праведниковъ, но это ученіе—глубоко таинственное и не можетъ быть понимаемо въ прямомъ смыслѣ, въ смыслѣ указанія на историческое явленіе, имѣющее быть въ концѣ времянь, — тѣмъ болѣе, что въ Апокалипсисѣ, въ связи съ ученіемъ о тысячелѣтнемъ царствѣ, говорится о воскресеніи мертвыхъ, воскресеніи первомъ, воскресеніи однихъ только праведниковъ (Апок. XX, 4—5), а между тѣмъ величайшій актъ воскресенія мертвыхъ, по общехристіанскому вѣрованію, долженъ быть завершительнымъ актомъ всей исторіи человѣчества на землѣ, одновременнымъ со всеобщимъ страшнымъ судомъ и полнымъ преобразованіемъ неба и земли,—актомъ единственнымъ, неповторяе-

**мымъ.** Слѣдовательно, ученіе Апокалипсиса о тысячелѣтнемъ царствѣ, имѣющемъ наступить послѣ воскресенія праведниковъ, имѣетъ мало сходнаго съ ученіемъ о развитіи царства Божія на землѣ.

Что касается раздѣленія на страшномъ судѣ Христовомъ праведниковъ и грѣшниковъ на двѣ стороны, при чемъ—какъ думаетъ Свѣтловъ—если „несомнѣнно лѣвая сторона будетъ велика, то столь же велика должна быть и правая, ей противопоставляемая въ качествѣ чего то равносильнаго“<sup>1)</sup>, то можно замѣтить слѣдующее. Дѣйствительно, на страшномъ судѣ Христовомъ должны быть необъятно велики—какъ правая, такъ и лѣвая сторона,—какъ число праведниковъ, такъ и число грѣшниковъ, но это—потому, что на судъ предстанутъ всѣ люди, когда либо жившіе на землѣ, а въ числѣ ихъ, конечно, должно быть какъ множество грѣшниковъ, такъ и множество праведниковъ.

Наконецъ, указаніе на то, что идея прогресса неразрывно связана съ христіанствомъ, — есть „христіанское произрастеніе и порождена Библією“, а также указаніе на то, что идея прогресса, т. е. развитія, совершенствованія, неизмѣнно присуща духу человѣческому и заложена въ его богоподобной природѣ,—имѣли-бы силу лишь въ отношеніи къ такимъ людямъ, которые совершенно отрицаютъ идею нравственнаго прогресса въ человѣчествѣ, въ какой бы формѣ не выражался этотъ прогрессъ, и которые— вмѣстѣ съ тѣмъ—отвергаютъ возможность развитія царства Божія на землѣ. Но вѣдь можно и не отрицая того и другого, все же думать, что на землѣ никогда не откроется всеобщее царство добра, что никогда не сдѣлаются истинными сынами царства Божія всѣ люди, за малыми исключеніями: нравственный прогрессъ можетъ осуществляться въ сравнительно незначительномъ кругу людей и царство Божіе можетъ расти и развиваться почти

---

<sup>1)</sup> Проф. Свѣтловъ. „Идея царства Божія въ ея значеніи для христіанскаго міросозерцанія“. Богословскій Вѣстникъ 1902 г. Октябрь, стр. 129.

незримо въ душахъ избранныхъ людей: ибо „не придетъ царствіе Божіе съ соблюденіемъ,.. се бо царствіе Божіе внутрь“ людей „есть“ (Лук. XVII, 20—21).

По нашему мнѣнію, ошибочность теоріи прот. Свѣтлова въ томъ и состоитъ, что онъ односторонне представляетъ развитіе и распространеніе на землѣ одного добра до полнаго торжества послѣдняго надъ зломъ, какъ бы забывъ, что и зло представляетъ реальную силу, всегда обнаруживавшуюся и обнаруживающуюся среди людей и способную къ такому же развитію и расширенію, какъ и добро. По нашему мнѣнію, исторія человѣчества и состоитъ въ развитіи и борьбѣ этихъ двухъ силъ, при чемъ ничто не мѣшаетъ думать, что къ концу исторіи человѣчества зло достигнетъ даже большаго—если не развитія, то распространенія—нежели добро. Такимъ образомъ, въ концѣ временъ и царство Божіе можетъ достигнуть возможно полнаго развитія на землѣ среди праведныхъ людей и зло можетъ возрасти до тѣхъ размѣровъ, о коихъ свидѣтельствуетъ намъ Слово Божіе, представляя картину состоянія человѣчества предъ концомъ міра.

Что идея нравственнаго прогресса или развитія добра и царства Божія среди людей вообще не можетъ быть чуждой христіанскому міровоззрѣнію,—объ этомъ даетъ указаніе Само Слово Божіе. Такъ обратимъ вниманіе на притчу Христову о пшеницѣ и плевелахъ (Мѡ. XIII, 24—31). Содержаніе этой притчи общеизвѣстно, такъ что нѣтъ нужды въ настоящемъ случаѣ излагать его... Для насъ важно то объясненіе притчи, которое сдѣлалъ Самъ Іисусъ Христосъ. Доброе сѣмя (пшеничное, которое добрый Сѣятель (Сынъ Человѣческой) посѣялъ на полѣ своемъ,— по словамъ Господа Іисуса Христа,—это—„сынове царствія“ (Мѡ. XIII, 38), т. е. люди, достойные быть членами царства Божія, а „плевелы“—сынове непріязненніи, т. е. люди, уклонившіеся на злое, по наущенію діавола, и недостойные царства Божія; жатва—кончина вѣка, то есть—міра, а жатели—ангелы, которые и соберутъ праведниковъ и грѣшниковъ въ одно мѣсто, чтобы потомъ, послѣ суда, первые поселились въ уготованномъ имъ мѣстѣ блаженства,

а послѣдніе были ввергнуты въ печь огненную (Мѣ. XIII, 42),—подобно тому, какъ негодныя травы (плевелы) ввергаются послѣ жатвы въ огонь. Если время жатвы,— по объясненію Спасителя,—означаетъ кончину міра, то подѣ временемъ посѣва можно, повидимому, разумѣть время первоначальнаго распространенія евангельскаго ученія, начало существованія царства Божія на землѣ.

Смыслъ и значеніе притчи о пшеницѣ и плевелахъ состоятъ, очевидно, въ томъ, что какъ пшеница (а вмѣстѣ— и плевелы) растеть и развивается отъ времени посѣва до времени жатвы, такъ что только предъ жатвой достигаетъ полной зрѣлости, такъ и въ человѣчествѣ добрые люди (сынове царствія), воспріявшіе ученіе Христова, (а вмѣстѣ— и люди злые) только предъ концомъ міра достигнутъ полного развитія своихъ силъ и способностей,—полной духовной зрѣлости (при чемъ добрые должны быть высоко развитыми въ отношеніи къ добру, а злые—глубоко погрязшими во злѣ).

И такъ, притча Христова несомнѣнно говоритъ о нравственномъ прогрессѣ въ человѣчествѣ... И важно именно то, что притча Христова о пшеницѣ и плевелахъ указываетъ не на то нравственное развитіе, которое имѣетъ мѣсто въ жизни отдѣльныхъ личностей, а на развитіе, проходящее чрезъ всю исторію человѣчества, со времени основанія царства Божія на землѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если пшеничное сѣмя, по притчѣ, лишь ко времени жатвы вырастаетъ въ полный зрѣлый колось, то, очевидно, и о сынахъ царствія слѣдуетъ думать, что они лишь предъ концомъ міра возрастутъ въ „мужей совершенныхъ“, достигнутъ „мѣры возраста исполненія Христова“ (Ефес. IV, 13).

Наконецъ, въ притчѣ о пшеницѣ и плевелахъ мы очерпаемъ указаніе и на самый характеръ нравственнаго прогресса, возможнаго въ человѣчествѣ. Этотъ прогрессъ состоитъ не въ томъ, что всѣ люди къ концу міра достигнутъ нравственнаго совершенства, сдѣлавшись добрыми—ибо въ притчѣ плевелы остаются таковыми и ко времени жатвы,—а въ томъ что люди, воспріимчивые къ добру,

ставши на путь духовнаго развитія и совершенствованія, будутъ имѣть возможность до времени конца міра возможно полнѣе осуществить нравственные идеалы.

И возможность такого рода прогресса въ челоуѣчествѣ кажется не трудно объяснить. Какъ отдѣльный челоуѣкъ, такъ — тѣмъ болѣе — цѣлое поколѣніе людей, за время своего существованія приобрѣтаетъ болѣе или менѣе богатый и разнообразный духовный опытъ, накапливаетъ, если можно такъ выразиться, духовное богатство. Это богатство, затѣмъ, передается послѣдующему поколѣнію, которое само, въ свою очередь, увеличиваетъ его, передавая другому, новому поколѣнію и т. д. Слѣдовательно, каждое послѣдующее поколѣніе должно быть богаче разнообразными свѣдѣніями и вообще должно быть болѣе развитымъ во всѣхъ отношеніяхъ, нежели предшествовавшія ему поколѣнія, которыя не могли получить столь богатаго наслѣдія. Отсюда — очевидно — тѣмъ болѣе развитыми должны быть люди самыхъ послѣднихъ поколѣній предъ концомъ міра, потому что они будутъ имѣть возможность воспользоваться плодами развитія челоуѣчества почти за все время существованія его на землѣ.

Но подобное развитіе людей далеко не можетъ быть одинаковымъ въ качественномъ отношеніи, ибо въ богатомъ духовномъ наслѣдіи вмѣстѣ съ хорошими элементами всегда будутъ дурные. Необходимъ выборъ... И вотъ въ дѣлѣ этого выбора громадную роль играютъ личныя наклонности и распоряженія людей. Одни изъ людей, съ добрыми стремленіями и наклонностями, и пользуются тѣмъ изъ предшествоващаго жизненнаго опыта людей, что является хорошимъ съ нравственной точки зрѣнія и что способствуетъ развитію въ добромъ направленіи. Наоборотъ, люди съ дурными наклонностями тѣмъ болѣе развиваются въ дурномъ направленіи потому, что находятъ себѣ поддержку и поощреніе въ дурныхъ примѣрахъ предшествовавшей исторіи и въ оставленномъ порочными людьми духовномъ наслѣдіи. Такъ происходитъ двоякаго рода развитіе людей на землѣ, съ которымъ все болѣе и болѣе должно обнаруживаться раздѣленіе ихъ на добрыхъ и злыхъ.



Общій же выводъ изъ сказаннаго тотъ, что и по естественнымъ соображеніямъ развитіе добра въ человѣчествѣ вполне допустимо.

Но могутъ сдѣлать принципиальное возраженіе противъ идеи нравственнаго развитія, проходящаго чрезъ исторію человѣчества, указавъ, напр., на то, что въ настоящее время мы не замѣчаемъ тѣхъ явныхъ проявленій Божественной благодати среди людей, какія имѣли мѣсто въ первое время существованія Христовой церкви и не видимъ тѣхъ высокихъ примѣровъ подвижничества, какіе представляетъ предшествующая исторія церкви.

Въ первенствующей церкви, дѣйствительно, было изобиліе благодатныхъ даровъ: — какъ свидѣтельствуется даже Слово Божіе — вѣрующіе, при крещеніи, получали тотъ или другой чудесный даръ: одни — пророчества, другіе — языкознанія, третьи — исцѣленій и т. д. (Коринѳ. XII, 28). Этого не замѣчается въ настоящее время.

Но въ данномъ случаѣ слѣдуетъ сказать, что факты обладанія чрезвычайными дарами вѣрующими апостольскаго вѣка еще не свидѣлствуютъ объ особомъ нравственномъ развитіи послѣднихъ. Мы не говоримъ, что христіане первенствующей церкви были грѣшными или порочными людьми, — нѣтъ, они были совершенными въ извѣстной степени, сообразно съ ихъ историческимъ положеніемъ, но это совершенство было неполнымъ, неокончательнымъ и не исключающимъ дальнѣйшаго духовнаго развитія. Такъ мы называемъ умными дѣтей дѣйствительно умныхъ, по ихъ возрасту, но это названіе не означаетъ того, что дитя такъ же развитъ и уменъ, какъ человѣкъ взрослый, пожилой.

Если же первые христіане получали въ изобиліи чрезвычайные дары благодати, чего нѣтъ въ настоящее время, то это могло обусловливаться особенностями ихъ положенія. Первые христіане принимали новое, дотолѣ неслыханное, ученіе, начинали новую, особую жизнь, и потому, естественно, нуждались въ пособіи божественной благодати, — подобно тому, какъ вообще все молодое, начинающее свое существованіе, обыкновенно требуетъ сто-

ронней помощи и какъ дѣти всегда нуждаются въ особомъ уходѣ и попеченіи. Благодать имѣеть воспитательное значеніе въ отношеніи къ нравственности людей—и если сначала Богъ снисходилъ къ человѣку, когда послѣдній былъ съ неокрѣпшими духовными силами, то впоследствии, съ развитіемъ духовныхъ силъ, самъ уже человѣкъ долженъ восходить до богоуподобленія.

Съ другой стороны, надо принять во вниманіе, что время первоначальнаго существованія христіанства было временемъ усиленной борьбы съ разнаго рода неблагоприятными для развитія и распространенія христіанства обстоятельствами; первымъ христіанамъ приходилось съ большимъ трудомъ отстаивать и самостоятельность своихъ убѣжденій и даже свое физическое существованіе—и потому необходима была особая Божественная помощь—какъ для укрѣпленія ихъ вѣры, такъ и для поддержанія ихъ въ трудной борьбѣ съ условіями жизни. Наоборотъ, когда христіанство окрѣпло, когда христіанскія вѣрованія и убѣжденія достаточно были восприняты и укоренились въ сердцахъ людей, тогда перестала быть нужда и въ чрезвычайныхъ дарахъ благодати.

Значить—фактъ оскуднѣнія чрезвычайныхъ даровъ благодати въ настоящее время не можетъ еще свидѣтельствовать о томъ, что теперь нѣтъ и не можетъ быть личностей, болѣе развитыхъ въ нравственномъ отношеніи, нежели христіане первенствующей церкви.

Но укажите,—возразятъ намъ,—среди современныхъ людей такихъ, въ коихъ было бы дѣйствительно замѣтно большее духовно-нравственное развитіе, нежели во многихъ личностяхъ предшествовавшей исторіи христіанства. Прочность и глубина нравственныхъ убѣжденій можетъ обнаруживаться, между прочимъ, въ христіанскомъ подвижничествѣ. Предшествующая исторія христіанства, дѣйствительно, и указываетъ намъ высокіе примѣры подвижничества, наглядно показывающіе настроеніе христіанъ прошедшаго времени. Но укажите, скажутъ, въ настоящее время такихъ подвижниковъ, каковы были, напримѣръ, Антоній и Пахомій—великіе, или Антоній и

Θеодосій—печерскіе? Такихъ великихъ подвижниковъ теперь не видимъ;—значить—въ настоящее время съ ними никто и не можетъ сравняться въ отношеніи къ духовно-нравственному развитію. Что отвѣтимъ на это?

Правда, въ настоящее время примѣровъ подвижничества въ тѣхъ его формахъ, которыя проявлялись въ прошедшіе вѣка христіанства, можетъ быть, и не видно. Но вѣдь подвижничество проявляется въ различныхъ формахъ—и можно ли сказать, что теперь нѣтъ христіанскаго подвижничества, если оно только не выражается въ тѣхъ внѣшнихъ формахъ, въ какихъ выражалось ранѣе.

Отношенія, обычаи и вообще жизнь людей мѣняются съ каждымъ вѣкомъ—и что было своевременнымъ въ одномъ случаѣ, можетъ оказаться несвоевременнымъ—въ другомъ. И въ отношеніи формъ подвижничества можно замѣтить, что извѣстному времени соотвѣтствуютъ извѣстныя его формы, смотря по условіямъ жизни и развитія людей въ извѣстное время. Если нынѣ нѣтъ столпниковъ, не замѣчается юродивыхъ о Христвѣ, не слышно о великихъ пустынникахъ, то за то можно указать на христіанскіе подвиги другого рода,—на случаи безкорыстнаго, самоотверженнаго служенія человѣчеству во имя христіанской любви къ людямъ. Одно замѣняется другимъ, ибо по условіямъ современной жизни едва ли было бы, напр., юродство подвигомъ болѣе цѣлесообразнымъ и благотворнымъ, нежели самоотверженный уходъ за больными или организація помощи людямъ, пострадавшимъ во время какихъ либо бѣдствій.

Наконецъ, если все же докажутъ, что нынѣ подвижничество проявляется въ слабой степени сравнительно съ прошедшимъ временемъ жизни христіанства, то этимъ будетъ доказана лишь односторонность нравственнаго прогресса, замѣчаемаго среди людей, но—не совершенное отсутствіе такового прогресса. Подобная же односторонность можетъ, обуславливаться тѣмъ обстоятельствомъ, что условія человѣческой жизни въ извѣстное время не одинаково благопріятствуютъ развитію различныхъ сторонъ человѣческаго духа и—вмѣстѣ—развитію нравствен-

ныхъ способностей человѣка. Такъ, напр., условія жизни христіанъ первыхъ вѣковъ христіанской эры могли способствовать усиленію и укрѣпленію именно христіански-настроенной воли, что и проявлялось въ особой твердости христіанъ первыхъ вѣковъ при перенесеніи ими различного рода стѣсненій и кровавыхъ гоненій со стороны язычниковъ. Въ настоящее время, когда гоненія на христіанство почти не мыслимы, и очевидныхъ проявленій твердо настроенной христіанской воли замѣчается мало, но зато обстоятельства времени и характеръ современнаго состоянія людей благопріятствуютъ развитію религіозно настроеннаго ума, ибо въ борьбѣ съ различными враждебными христіанству современными теченіями христіанину приходится все болѣе и болѣе углубляться въ разсмотрѣніе и познаніе богооткровенныхъ, а также вообще религіозныхъ, истинъ.

Въ этой односторонности духовнаго развитія, проходящаго чрезъ исторію человѣчества, мы замѣчаемъ сходство съ тѣмъ, что случается и въ жизни отдѣльнаго человѣка. И развитіе различныхъ способностей отдѣльнаго человѣка не происходитъ одновременно, но по большей части бываетъ такъ, что въ извѣстное время, благодаря особо сложившимся условіямъ, успѣшно развиваются одного рода способности, между тѣмъ какъ задерживаются въ своемъ развитіи способности другого рода, тогда какъ въ другое время происходитъ явленіе обратное. Однако, какъ въ жизни отдѣльнаго человѣка, и при разновременномъ раскрытіи и обнаруженіи его способностей, все же въ общемъ достигается сравнительно полное и всестороннее развитіе духа, такъ и въ отношеніи къ человѣчеству можно сказать, что въ немъ, къ концу исторіи его земнаго существованія, могутъ выработаться типы нравственно совершенныхъ личностей, не смотря на различного рода препятствія, представляемая жизненною обстановкою извѣстнаго времени.

Эти совершенныя личности, имѣющія жить въ концѣ времени, и являются тою спѣлою пшеницей, готовой для сбора и сохраненія въ житницѣ Отца Небеснаго, о кото-

рой говоритъ Господь Иисусъ Христосъ въ своей притчѣ. Черезъ этихъ то совершенныхъ людей царство Божіе въ концѣ временъ и достигнетъ своего возможно полнаго внутренняго развитія.

Но Слово Божіе говоритъ намъ не объ одномъ внутреннемъ ростѣ или развитіи царства Божія: оно говоритъ еще и о внѣшнемъ его расширеніи или распространеніи. Подобное указаніе находимъ, напр., въ притчѣ Христовой о „квасѣ хлѣбномъ“. „Подобно царство небесное,—сказалъ Господь Иисусъ Христосъ:—закваскѣ, которую женщина взявши положила въ три мѣры муки доколѣ не вкисло все“ (Мѣ. XIII, 33). Подъ „мукою“ въ своей притчѣ Иисусъ Христосъ, очевидно, разумѣетъ міръ человѣческой, подъ закваскою или квасомъ—свое ученіе, ученіе евангельское. Подобно тому, какъ малая закваска, положенная въ смѣшеніе муки, производитъ броженіе, которое распространяется на все тѣсто, такъ и ученіе евангельское, ученіе о царствѣ Божіемъ, будучи сначала достояніемъ немногихъ людей, должно въ послѣдствіи распространяться повсюду, вездѣ произвести духовное броженіе и поставить въ то или другое отношеніе весь человѣческой міръ.

Итакъ, вмѣстѣ съ ученіемъ о царствѣ Божіемъ должно распространяться среди людей и само царство Божіе.

Возможность такого распространенія царства Божія понятна. Среди людей всегда будутъ находиться такіе, которые, хотя не входятъ въ составъ царства Божія, но—не потому, что они совершенно неспособны быть членами этого царства, а потому, что они еще не имѣли возможности убѣдиться въ истинѣ Христова ученія. Среди этихъ то людей проповѣдь евангельская, при благопріятныхъ обстоятельствахъ, и должна имѣть успѣхъ и царство Божіе среди нихъ должно приобрѣтать все болѣе и болѣе новыхъ членовъ. Этотъ процессъ обращенія ко Христу людей и даже цѣлыхъ народовъ, дотолѣ Христа не знавшихъ, въ Св. Писаніи называется „обращеніемъ (вхожденіемъ) языковъ“ (Рим. XI, 25).

И, по ученію Слова Божія, этотъ процессъ „обра-  
щенія языковъ“ будетъ продолжаться до послѣднихъ вре-  
менъ, при чемъ, по неисповѣдимымъ судьбамъ Божиимъ,  
послѣднимъ народомъ, имѣющимъ расширить собою пре-  
дѣлы царства Божія, долженъ быть народъ еврейскій,  
нынѣ какъ бы проклятый и отвергнутый Богомъ и вла-  
чащій жалкое существованіе.

Отсюда видно, что и внѣшнее распространеніе цар-  
ства Божія, подобно внутреннему его развитію, будетъ  
продолжаться до послѣднихъ временъ предъ концомъ міра.

Итакъ, притчу Христову о расширеніи царства Бо-  
жія на землѣ мы можемъ и должны понимать не въ томъ  
смыслѣ, будто настанетъ время, когда всѣ люди сдѣлаются  
истинными членами царства Божія, а—въ томъ, что со-  
временемъ ученіе о царствѣ Божиемъ будетъ извѣстно  
всѣмъ людямъ настолько, что уже отъ ихъ личнаго доб-  
раго или дурного нравственнаго настроенія будетъ зави-  
сѣть—стать или не стать истинными учениками Христа  
Спасителя. Повидимому, можно такъ передать смыслъ  
притчи Христовой о распространеніи царства Божія: со-  
временемъ должны войти въ составъ царства Божія на  
землѣ всѣ люди, которые по своему душевному настро-  
енію способны войти сюда.

Но идея всеобщности, заключающаяся въ содержаніи  
притчи о „квасѣ хлѣбномъ“, допускаетъ болѣе широкое  
и глубокое пониманіе этой притчи.

Прежде всего, мы должны заключить въ сферу влия-  
нія царства Божія всѣ вообще внѣшнія отношенія людей  
между собою, т. е. ихъ жизнь—и какъ членовъ семьи и  
какъ членовъ цѣлаго общества. Человѣкъ и его жизнь  
немыслимы безъ извѣстныхъ отношеній къ другимъ лю-  
дямъ, безъ связи съ жизнью цѣлаго общества, а потому,  
становясь членомъ царства Божія, человѣкъ руководится  
ученіемъ царствія Божія и въ своей семейной и обще-  
ственной жизни. Такимъ образомъ, семейная и обще-  
ственная жизнь людей могутъ проникаться и освящаться  
благотворными силами царства Божія и—вмѣстѣ съ  
тѣмъ—царство Божіе можетъ все шире и глубже прости-

рать свое вліяніе на сферу всѣхъ челоѳческихъ связей и отношеній. И можетъ быть, въ концѣ временъ, челоѳчество будетъ видѣть въ своей средѣ совершенныя въ нравственномъ смыслѣ челоѳческія семьи и даже цѣлыя общественныя организаціи.

Но и этого сказать было бы мало относительно широкаго значенія притчи Христовой о „квасѣ хлѣбномъ“. Царство Божіе можетъ простирать свое все болѣе и болѣе расширяющееся вліяніе не на одинъ только міръ челоѳческой жизни и челоѳческихъ отношеній. Поскольку неразумная и даже неодушевленная природа въ своемъ существованіи имѣетъ связь съ жизнью и состояніемъ людей — и не только связь, но и значительную зависимость, то и различное отношеніе людей къ царству Божію не можетъ не отражаться тѣмъ или инымъ образомъ на жизни этой природы. Когда челоѳкъ дѣлается членомъ царства Божія и слѣдуетъ по пути духовнаго усовершенствованія, то и часть внѣшней природы, находящаяся отъ него въ зависимости по своему существованію, измѣняется и какъ бы перерождается въ новомъ направленіи, соответствующемъ особому настроенію владыки-челоѳка. Общеизвѣстное явленіе, что у людей докрыхъ и кроткихъ и домашнія животныя бываютъ спокойнѣе и кротче, а люди высокаго духовнаго развитія дѣлали кроткими даже дикихъ звѣрей. Значитъ — царство Божіе, распространяясь среди людей, будетъ включать въ сферу своего вліянія неразумную и неодушевленную природу.

Такимъ образомъ, дѣйствительно все въ мірѣ можетъ испытать на себѣ дѣйствіе царства Божія, — подобно тому, какъ въ притчѣ Христовой все тѣсто испытываетъ на себѣ дѣйствіе закваски.

Однако, допуская возможность нѣкоторыхъ благоприятныхъ перемѣнъ и улучшеній въ мірѣ, во свѣтѣ раскрывающагося царства Божія, мы не можемъ утѣшать себя пріятною надеждою, что челоѳческая и вся вообще міровая жизнь предъ концомъ міра будутъ представлять собою и въ общемъ картину жизни лучшей, чѣмъ была

и теперь есть, и чуждой тѣхъ зловредныхъ элементовъ, которые нарушаютъ нынѣ гармонію мірового порядка. Въ противномъ убѣждаетъ насъ мысль о существованіи и самостоятельномъ развитіи въ мірѣ другой силы, противоположной и враждебной добру и царству Божію, — силы зла.

Нѣтъ основаній полагать, будто со временемъ зло на землѣ должно постепенно уменьшаться, предоставляя мѣсто все болѣе и болѣе укрѣпляющемуся и распространяющемуся добру: зло можетъ существовать и развиваться параллельно добру, потому что въ челоуѣчествѣ постоянно будутъ находиться, съ одной стороны, личности, способныя сохранять въ себѣ добро и усовершенствоваться въ нравственномъ направленіи, а съ другой—личности, склонныя ко злу и развитію его въ себѣ.

Объясняя притчу Христову о пшеницѣ и плевелахъ, мы имѣли уже возможность указать — какимъ образомъ происходитъ усиленіе и накопленіе зла въ челоуѣчествѣ. Чѣмъ выше становится челоуѣкъ по своему умственному развитію, чѣмъ болѣе сознательность обнаруживаетъ въ своихъ поступкахъ, тѣмъ болѣе можетъ развить въ себѣ и силу зла и тѣмъ болѣе вредъ можетъ принести окружающимъ. И если цѣлью жизни и дѣятельности людей добрыхъ, съ теченіемъ времени усовершенствующихся въ добромъ направленіи, является богоуподобленіе, то цѣлью людей, укрѣпляющихся во злѣ, естественно должно быть демоноуподобленіе.

Слово Божіе, въ ученіи объ антихриствѣ (Сол. II, 3—4), ясно и показываетъ, что предъ концомъ міра, дѣйствительно, появится такая личность, которая по своему настроенію будетъ уподобляться діаволу. Антихриствѣ, очевидно, будетъ представлять собою ту крайнюю точку, до которой можетъ дойти развитіе зла на землѣ. Но крайняя точка развитія зла предполагаетъ собою посредствующія ступени развитія зла—и антихриствѣ, слѣдовательно, мыслимъ, какъ конечный результатъ усиливающего зла въ людяхъ, какъ типъ совершенно злой личности, постепенно вырабатывающійся среди злыхъ людей; потому



то антихристъ и имѣть явиться именно предъ концомъ міра, т. е. въ концѣ исторіи человѣчества.

Итакъ, ученіемъ Слова Божія объ антихриствѣ съ очевидностью предполагается цѣлая исторія постепеннаго развитія зла на землѣ среди людей.

Но о царствѣ зла на землѣ слѣдуетъ еще сказать, что, помимо внутренняго развитія, оно должно имѣть и внѣшнее расширеніе и распространеніе.

Слово Божіе говоритъ, о послѣднихъ временахъ, какъ временахъ необычайно широкаго распространенія ала на землѣ (2 Тим. III, 1—9),—а это указываетъ на то, что дѣйствительно мыслимъ обширный періодъ времени, когда царство зла будетъ постепенно привлекать къ себѣ все бѣльшее и бѣльшее число людей, стремясь распространиться по всей землѣ.

При этомъ, въ качествѣ дѣйствительныхъ членовъ развивающаго и распространяющагося на землѣ царства зла мы считаемъ тѣхъ людей, которые сознательно избираютъ злое основаніемъ и цѣлью своей жизни и способствуютъ дальнѣйшему усиленію и укрѣпленію зла. Тѣ же люди, которые впадаютъ въ грѣхи, т. е. дѣлаютъ злое по невѣдѣнію или по немощи человѣческой природы (потому что нѣтъ такого человѣка, который бы жилъ и не согрѣшилъ) и не склонные къ сознательному служенію злу, не могутъ быть названы дѣйствительными членами царства зла, такъ какъ они могутъ быть привлечены къ царству Божію и могутъ состоять его членами. Другими словами, будутъ принадлежать къ царству зла и увеличивать собою число членовъ этого царства тѣ люди, которые окажутся совершенно неспособными принять ученіе о царствѣ Божіемъ, т. е. тѣ люди, которые обнаружатъ свое рѣшительное нерасположеніе ко Христу и Евангелію даже тогда, когда истина Христова ученія будетъ проповѣдана и извѣстна имъ настолько, что они могли бы вполне сознательно ее воспринять и жить согласно съ нею <sup>1)</sup>).

---

<sup>1)</sup> По ученію Слова Божія, Евангеліе царствія Божія будетъ нѣкогда проповѣдано всѣмъ людямъ и проповѣдано настолько, что

Чѣмъ ближе будетъ время къ концу міра, тѣмъ болѣе будетъ обнаруживаться противниковъ истины Христова ученія, а вмѣстѣ—противниковъ всего добраго, такъ что общая картина религіозно-нравственнаго состоянія человѣчества предъ концомъ міра должна быть весьма безотрадной. Св. апостоль Павелъ называетъ послѣднее время (предъ концомъ міра) „лютымъ“ (2 Тим. III, 1) и Самъ Господь Иисусъ Христосъ говоритъ о чрезвычайномъ оскудѣніи вѣры предъ Его вторымъ пришествіемъ (Луки XVIII, 8).

Таковъ нашъ взглядъ на будущее духовное состояніе человѣчества. Онъ, по справедливости, можетъ быть названъ пессимистическимъ, такъ какъ, наряду съ развитіемъ и расширеніемъ царства добра, предполагаемъ не меньшее развитіе царства зла, а распространеніе—даже болѣе. Но такой взглядъ намъ кажется болѣе близкимъ къ истинѣ, такъ какъ онъ находитъ для себя основательное подтвержденіе въ ученіи Слова Божія, чего не можетъ сказать о себѣ взглядъ, противоположный по характеру.

Считаемъ необходимымъ, въ заключеніе, рассмотреть и разобрать одно, повидимому серьезное, возраженіе, которое можетъ быть поставлено противъ нашего взгляда на религіозно-нравственное состояніе человѣчества предъ концомъ міра.

Могутъ указать на факты, свидѣтельствующіе о постепенномъ улучшеніи человѣческой жизни не только съ внѣшней, но и съ внутренней стороны. Такъ, въ прежнее время существовало рабство и считалось законнымъ, нормальнымъ явленіемъ, а нынѣ оно уничтожено и не можетъ быть возстановлено. Прежде были въ употребленіи жестокія пытки при судопроизводствѣ и налагались на провинившихся чрезвычайно суровыя наказанія,—нынѣ пытокъ

---

каждый отдѣльный человѣкъ будетъ въ состояніи познать истину и служить ей, или сознательно отвергнуть истину и сдѣлаться ея противникомъ, протівникомъ—вмѣстѣ съ тѣмъ, всякаго добра (Мате. XXIV, 14; Марк. XIII, 10).

не существуетъ и обращеніе съ преступниками сдѣлалось несомнѣнно болѣе мягкимъ, болѣе человѣчнымъ.

Значить, дѣйствительно въ жизни людей происходятъ измѣненія и эти измѣненія направлены въ хорошую сторону: людямъ становится жить лучше, чѣмъ прежде. Въ будущемъ предвидятся новые шаги къ улучшенію человѣческой жизни и человѣческихъ отношеній, такъ что въ будущемъ человѣчество ожидаетъ лучшее, а не худшее существованіе.

Представленное возраженіе, какъ основанное на фактахъ, кажется весьма серьезнымъ и вѣскимъ и, повидимому, разбиваетъ представленіе о послѣднихъ временахъ, какъ временахъ печальныхъ, скорбныхъ. Необходимо отвѣтить на подобное возраженіе.

Замѣтимъ, прежде всего, что конечный выводъ изъ фактовъ находится въ прямомъ противорѣчій съ указа-ніями Слова Божія. Слово Божіе, какъ видѣли, вполне ясно и опредѣленно характеризуетъ послѣднія времена, какъ времена нравственнаго упадка, какъ времена скорби и печали, и не оставляетъ мѣста предположенію, что предъ концомъ міра осуществятся надежды людей на общечеловѣческое благополучіе и счастье. Конечно, факты остаются фактами, противъ фактовъ, какъ говорятъ, не спорятъ, но можно оспаривать значеніе фактовъ, можно не согласиться съ тѣми выводами, которые дѣлаются изъ этихъ фактовъ.

Въ самомъ дѣлѣ, что представляютъ собою и о чемъ свидѣлствуютъ представленные факты? Свидѣлствуютъ ли, напр., факты объ очевидномъ и всеобщемъ повышеніи нравственности людей въ настоящее время, сравнительно съ временемъ прошедшимъ?—Нѣтъ, по отношенію ко всѣмъ людямъ этого нельзя сказать. Если можно указать, съ одной стороны, людей въ нравственномъ отношеніи болѣе высокихъ, чѣмъ были прежде, то, съ другой стороны, можно указать и на такихъ людей, которые, быть можетъ, углубились даже ниже въ бездну пороковъ и преступленій, чѣмъ порочные люди прежняго времени.

На самомъ дѣлѣ тѣ явленія, на которыя указываютъ какъ на факты, даже свидѣтельствующіе будто бы о нравственномъ прогрессѣ въ человѣчествѣ, собственно относятся лишь къ условіямъ, благопріятствующимъ развитію человѣка или въ сторону добра, или въ сторону зла, но не обусловливающимъ непремѣнное развитіе въ сторону добра. Укажемъ это на примѣрѣ; возьмемъ рабство. Какъ нельзя отрицать того, что во время рабства были добрые и злые рабы, безнравственные и глубоконравственные, такъ нельзя отрицать также и того, что если одни изъ рабовъ—по уничтоженіи рабства—сдѣлавшись свободными, нашли возможность воспользоваться свободою во благо,— стать добрѣе и лучше въ нравственномъ отношеніи, чѣмъ были прежде, то другіе, наоборотъ, не опасаясь болѣе наказанія за тѣ или другія поступки, безъ сомнѣнія нашли возможность воспользоваться тою же свободою во зло, стать болѣе низкими по своему нравственному состоянію, нежели были ранѣе. Значитъ, съ уничтоженіемъ рабства зло въ общемъ могло не уменьшиться нисколько. Подобное можно было-бы сказать и относительно другихъ приводимыхъ фактовъ.

Общій же выводъ тотъ, что если на основаніи приводимыхъ фактовъ еще нельзя заключать объ уменьшеніи зла въ человѣчествѣ и общемъ повышеніи нравственности людей,—если зло остается и, очевидно, будетъ оставаться въ человѣчествѣ не въ меньшей степени, чѣмъ прежде, то нельзя серьезно говорить и объ общемъ улучшеніи жизни людей и человѣческихъ отношеній, такъ какъ зло—разъ оно существуетъ—всегда способно сдѣлать жизнь человѣческую несчастною.

Правда, съ теченіемъ времени человѣкъ пріобрѣтаетъ все бѣльшую и бѣльшую свободу въ своей личной жизни, постепенно освобождается отъ различныхъ условій и обстоятельствъ, ограничивающихъ свободу его убѣжденій и дѣйствій; вмѣстѣ съ тѣмъ, цѣнность человѣческой жизни постепенно увеличивается и усиливаются заботы и стремленія къ охраненію безопасности и неприкосновенности

каждой отдѣльной человѣческой личности—и все это кажется улучшеніемъ жизни людей.

Но здѣсь получается нѣкотораго рода самообманъ. Дѣлаясь болѣе развитыми въ умственномъ отношеніи, окруживъ себя внѣшними удобствами жизни и принявъ мѣры къ огражденію личной и имущественной неприкосновенности, люди думаютъ, что они дѣлаются счастливыми. Между тѣмъ дѣйствительность обыкновенно разрушаетъ иллюзію. Въ общемъ человѣчество продолжаетъ чувствовать себя несчастнымъ. Если уничтожились однѣ формы проявленія зла, то появились и появляются другія, новыя формы, а вмѣстѣ съ ними—новые виды страданій, бѣдствій и несчастій. Уничтожилось, напр., рабство личное, но его замѣнило рабство экономическое, которое, говорятъ, усиливается болѣе и болѣе. Нѣтъ страданій, которыя прежде испытывалъ человѣкъ вслѣдствіе грубыхъ общественныхъ отношеній и суровыхъ условій жизни, но появляются новыя причины страданій—и на столько сильныхъ, что человѣкъ совершенно теряетъ интересъ къ жизни и добровольно разстается съ нею; увеличивающееся количество самоубійствъ—вотъ показатель не уменьшающагося количества несчастныхъ, страдающихъ людей.

Человѣчество могло-бы достигнуть прочнаго благополучія лишь въ томъ случаѣ, если бы среди него дѣйствительно уменьшалось зло и одновременно увеличивалось добро, т. е. если бы всѣ люди развивались не только въ умственномъ отношеніи, но и нравственномъ, становились бы дѣйствительно добрѣе и нравственно чище. Къ сожалѣнію, приводимые факты не говорятъ о дѣйствительномъ нравственномъ прогрессѣ въ отношеніи ко всему человѣчеству, а потому не могутъ и обѣщать всему человѣчеству лучшаго будущаго.

Все же, говорятъ, формы проявленія зла сдѣлались менѣе острыми, болѣе мягкими.—Но если сдѣлались менѣе острыми, то за то, быть можетъ,—болѣе многочисленными. Въ общемъ отъ этого человѣчеству станетъ не легче. Подобно тому, какъ рѣка, раздѣлившаяся на множество мелкихъ рукавовъ, въ сущности не сдѣлается мало-

водиѣ (если принять во вниманіе количество воды во всѣхъ рукахъ)—и зло, съ его послѣдствіями, не будетъ въ общемъ меньшимъ, если оно будетъ проявляться не въ столь острѣхъ, но за то болѣе многочисленныхъ формахъ. При томъ, вѣдь нѣтъ даже гарантіи, что впоследствии зло не будетъ проявляться болѣе сильно, болѣе рѣзко, нежели теперь.

Съ своей стороны мы можемъ представить даже фактическія данныя, которыя именно показываютъ, что и въ настоящее время зло распространено и вкоренено въ человѣчествѣ не меньше, чѣмъ прежде, а въ будущемъ обѣщаетъ еще болѣе усилиться и распространиться. У насъ имѣется подъ руками характерная статья о религіозно-нравственномъ состояніи протестантскаго запада—Н. Писаревскаго <sup>1)</sup>...

Никто не станетъ спорить, что въ отношеніи къ современной цивилизаціи западъ ушелъ далеко впередъ, а потому именно относительно запада особенно интересно знать—въ какомъ положеніи находятся здѣсь религія и нравственность. И если протестанты запада—представители современной культуры—оказались бы стоящими на низкой ступени нравственнаго развитія, то не вытекало ли бы отсюда заключеніе, что собственно не замѣчается общаго повышенія нравственности среди людей и что современная цивилизація, съ ея успѣхами, не способна дать людямъ дѣйствительное и прочное благо.

Между тѣмъ, религіозно-нравственное состояніе протестантскаго запада, по словамъ Писаревскаго, представляетъ самую печальную картину. Сначала здѣсь пала религія, а потомъ—по связи религіи съ нравственностью—и нравственность. „Намъ приходится совершенно безпристрастно констатировать тотъ фактъ,—замѣчаетъ Н. Писаревскій:—что, съ потерей религіознаго сознанія, много

---

<sup>1)</sup> Н. Писаревскій. „Религіозное состояніе протестантскаго запада“. Богословскій Вѣстникъ. Іюнь. 1902 г. Подписано: Веймаръ. 1901 г.

потеряли и сама нравственность и нравственные воззрѣнія протестантовъ“<sup>1)</sup>).

Особенно ясно обнаруживается противонравственное настроеніе въ низшихъ классахъ протестантскаго общества, такъ что „если еще можно согласиться, что, и при рационалистическомъ и нигилистическомъ воззрѣніи на мораль, она еще въ состояніи влачить свое существованіе въ видѣ внѣшней честности у образованныхъ классовъ, то нельзя также и отрицать, что если религія у низшихъ классовъ выброшена за бортъ, то съ ней вмѣстѣ выброшена и нравственность“<sup>2)</sup>... И если невѣріе высшихъ классовъ еще сдерживается нѣсколько приличіемъ, то у пролетаріата, рабочихъ и фабричныхъ оно не имѣетъ иныхъ границъ, кромѣ страха предъ каторжной тюрьмой“ (Бюксель. Воспоминанія изъ жизни сельскаго пастора. Т. I, стр. 138)<sup>3)</sup>.

А вотъ и результаты паденія религіозныхъ и нравственныхъ убѣжденій. „Уголовная статистика,—говоритъ Н. Писаревскій, —наглядно даетъ понять, что если въ 1882-мъ году на сто тысячъ человекъ приходилось лишь 10% штрафованныхъ, то въ 1900 году это число возросло до 20%. И что всего печальнѣе, такъ это то, что эти цифры падаютъ въ значительно большемъ количествѣ на проступки и преступленія противъ собственности“<sup>4)</sup>... Какого-либо понятія о грѣхѣ въ современномъ протестантскомъ обществѣ совершенно нѣтъ: для девяти десятыхъ протестантскаго запада нѣтъ ничего святого и почтеннаго: все безгрѣшно, потому что естественно. И, въ силу этого, каждый стремится всѣми силами и средствами къ возможно большей мѣрѣ наслажденія жизнью и видитъ въ немъ высшее, единственно прочное благо для жизни. Въ

---

<sup>1)</sup> Н. Писаревскій. „Религіозное состояніе протестантскаго запада“. Богосл. Вѣстникъ. Іюнь. 1902 г. стр. 286.

<sup>2)</sup> Ibidem.

<sup>3)</sup> Ibidem, стр. 287.

<sup>4)</sup> Н. Писаревскій. Религіозное состояніе протестантскаго запада. Богосл. Вѣст. 1902 г. стр. 287.

виду этого, о нравственной чистотѣ жизни не можетъ быть и рѣчи: совѣсть о плотскомъ половомъ грѣхѣ давно вымерла. Безчисленныя дѣтубійства незаконныхъ дѣтей пестрятъ страницы газетъ всѣхъ направленій: дитя, въ пониманіи большей части народа, безпомощный звѣрокъ, убить котораго не большее преступленіе, чѣмъ зарѣзать курицу или утку“<sup>1)</sup>). Не правда-ли—картина современнаго нравственнаго состоянія протестантскаго общества очень мрачная. Но важно еще то, что „болѣзнь невѣрія уже вошла въ плоть и кровь протестантскаго запада и противъ нея трудно искать средствъ, порокъ нашель себѣ права гражданства на протестантскомъ западѣ, и ни церковь, ни законъ не въ состояніи остановить его“<sup>2)</sup>).

Значить—и въ будущемъ нѣтъ надежды на нравственное оздоровленіе протестантскаго запада; напротивъ, можно ожидать еще худшаго. Если теперь ни церковь, ни законъ уже не въ состояніи остановить нравственнаго разложенія протестантскаго общества, то впослѣдствіи можно ожидать прекращенія существованія самой церкви и закона на западѣ, какъ только противорелигіозныя и противонравственныя теченія достигнутъ ббльшаго развитія. И не будетъ ли тогда на западѣ именно такое состояніе людей, какое предрекается Свящ. Писаніемъ.

Но что можетъ случиться съ западными протестантскими обществами, то вполне можетъ случиться и вообще съ человѣческимъ міромъ. Если заражена невѣріемъ и беззаконіемъ одна изъ важныхъ частей человѣческаго міра, то могутъ заразиться и другія части. Зараза уже и распространяется; противорелигіозныя и противонравственныя убѣжденія воспринимаются все ббльшимъ и ббльшимъ количествомъ людей, такъ что уже теперь въ человѣческомъ мірѣ число отвергающихъ религію и нравственность едва ли не значительно превышаетъ число людей истинно религіозныхъ и добродѣтельныхъ.

---

1) Ibidem, стр. 289.

2) Ibidem, стр. 292.



Мудрено ли, что наступят нѣкогда и такія времена, когда дѣйствительно на всей землѣ Господь Иисусъ Христосъ, пришедши, едва обрящетъ вѣру (Луки XVIII, 8) и когда жизнь людей и отношенія ихъ между собою, вслѣдствіе усилившагося беззаконія, сдѣлаются въ буквальномъ смыслѣ ужасными (2 Тим. III, 1).

*Иосифъ Борковъ.*

---

# ВЪ ПОИСКАХЪ ЗЕМЛИ ОБЪТОВАННОЙ.

## МЕТАМОРФОЗЫ СІОНИЗМА\*).

Во второй половинѣ іюля 1905 года, въ городѣ Базелѣ, состоялся седьмой всемірный конгрессъ сіонистовъ, при участіи около 650 делегатовъ, изъ 22 различныхъ государствъ. Фракція сіонистовъ Сіона имѣла около 500 представителей, фракція сіонистовъ-территоріалистовъ—около 150. За смертью д-ра Т. Герцля (20 іюня 1904 г.), конгрессъ былъ открытъ его новымъ президентомъ, д-ромъ М. Нордау, почтившимъ въ своей рѣчи личныя достоинства и общественныя заслуги покойнаго президента. „Траурная рѣчь Нордау была единственнымъ спокойнымъ моментомъ на седьмомъ сіонистскомъ конгрессѣ“<sup>1)</sup>. Рядъ послѣдовавшихъ за ней засѣданій конгресса представлялъ изъ себя сплошную баталію враждующихъ сторонъ. Уступая энергіи и подавляющей численности голосовъ со стороны ціоне-ціонъ, конгрессъ постановилъ слѣдующее: „Седьмой конгрессъ сіонистовъ заявляетъ: сіонистская организація придерживается основного принципа базельской программы—создать правомъ-охраненное убѣжище для еврейскаго народа въ Палестинѣ, и отклоняетъ всякую колонизаціонную дѣятельность внѣ Палестины и ближайшихъ сосѣднихъ къ ней странъ, безразлично,—будетъ-ли такое предложеніе выставлено въ видѣ цѣли движенія, или какъ средство для достиженія цѣли.—Выразивъ глубокую благодарность британскому правительству за его предложенія, конгрессъ постановляетъ, что, послѣ изслѣдованій комиссіей этой территоріи (Уганды), сіонистская организація не можетъ болѣе заниматься даннымъ

\*) См. январскую кн. стр. 3.

1) — А. А. Глаголевъ. Седьмой всемірный сіонистскій конгрессъ. Труды Кіев. Акад. 1906. II, стр. 336.

предложеніемъ.—Седьмой конгрессъ напоминаетъ и подчеркиваетъ, что, согласно § 1 сіонистскаго организаціоннаго статута, сіонистская организація охватываетъ (лишь) тѣхъ евреевъ, которые заявляютъ себя согласными съ Базельской программой<sup>1)</sup>.

Сіонистамъ-территориалистамъ не оставалось ничего иного, какъ встать и покинуть залъ засѣданій конгресса. Покинувъ залъ общесіонистскихъ собраній, сіонисты-территориалисты (руководимые Зангвилемъ) образовали свой собственный конгрессъ,—конгрессъ „Еврейской Территориалистической Организаціи“<sup>2)</sup>. „Поводомъ къ созванію этого собранія,—заявилъ одинъ изъ его членовъ, д-ръ Сыркинъ,—служитъ измѣна седьмого конгресса политическому сіонизму, который замѣненъ теперь фрейбургской программой<sup>3)</sup>. Политическій сіонизмъ имѣлъ, имѣетъ и долженъ имѣть цѣлью—пріисканіе для еврейскаго народа свободной страны, гдѣ-бы онъ могъ постепенно сконцентрироваться на автономныхъ началахъ. Палестина этимъ условіямъ не отвѣчаетъ, что доказалъ намъ долготѣнній колонизаціонный опытъ Ховеве-Ціонъ и семилѣтній дипломатическій опытъ Герцлевскаго періода сіонистскаго движенія. Намъ говорятъ, что Палестина дорога еврейскому народу. Пусть такъ. Но развѣ эта любовь къ Палестинѣ должна парализовать наше желаніе внести систему и смыслъ въ бессистемную, хаотическую эмиграцію? Эмигрируетъ-же еврейскій народъ во всю страну, не смотря на свою „любовь къ Сіону“! Дороже романтизма прошлаго намъ поэзія будущаго! Дороже страны намъ народъ! Сегодня завершилась эпоха утопическаго сіонизма, наступаетъ эпоха сіонизма реальнаго“<sup>4)</sup>. Въ

1) Тамъ-же, стр. 336—337.

2) Сокращенно, инициалами: „Е. Т. О.“ („Евр. Территор. Организ.), „І. Т. О.“ („Иудейск. Территор. Организ.), „J. T. V. O.“ („Jud.-Territor.-Volks-Organisat.).

3) Т. е. программой фрейбургскаго съѣзда сіонистовъ-палестинофиловъ, бывшаго не задолго до седьмого конгресса.

4) Протоколъ первой конференціи Еврейской Территориалистической Организаціи (І. Т. О.), состоявшейся въ гор. Базель, въ помѣщеніи „Safran“ 30—1 августа 1905 г. Жемава. 1905 г., стр. 13.

результатъ преній по вопросу о задачахъ обособившейся фракціи сіонистовъ-территоріалистовъ была принята слѣдующая „Программа Еврейской Территоріалистической Организациі“: „1) Еврейская Территоріалистическая Организациія имѣетъ цѣлью достать свободную территорію на автономныхъ началахъ для тѣхъ изъ евреевъ, которые не могутъ или не хотятъ оставаться на мѣстахъ, гдѣ теперь обитаютъ. 2) Для осуществленія этой цѣли Организациія ставитъ себѣ задачей: а) объединить всѣхъ тѣхъ евреевъ, которые солидарны съ цѣлью Организациі; б) войти въ сношенія съ правительствами, общественными и частными учрежденіями (для достиженія намѣченной Организацией цѣли; в) создать финансовыя институты, статистическое рабочее бюро и другія необходимыя для вышеуказанной цѣли Организациі учрежденія.—Въ отношеніи существующей сіонистской организациі (палестинфильскаго направленія), Территоріалистическая Организациія, какъ таковая, не принимаетъ никакого опредѣленнаго положенія. Каждому члену ея, а также цѣлымъ группамъ, входящимъ въ ея составъ, предоставляется полная свобода для установленія своего отношенія къ сіонистской (палестинфильской) организациі по личному усмотрѣнію“ 1).

Съ удаленіемъ изъ залы конгрессныхъ засѣданій фракціи сіонистовъ-территоріалистовъ, совѣщанія сіонистовъ-палестинфиловъ не прекратились. Кромѣ проэкта организациі „сіонистскаго“ движенія на будущее время, здѣсь прочитанъ былъ интересный докладъ Палестинской комиссіи, познакомившей делегатовъ съ тѣмъ, что сдѣлала эта комиссія, за два года своего существованія, для научно-теоретическаго и практическаго изученія Палестины 2). По инициативѣ означенной комиссіи, конгрессъ

---

1) Тамъ-же, стр. 3. Болѣе подробный „Уставъ Еврейскаго Территоріалистическаго Общества въ Россіи“ можно видѣть въ № 4: „Еврейскаго Голоса“ за 1907 годъ.

2) Помимо изданія журнала „Altneuland“, посвященнаго научнымъ и популярнымъ статьямъ о Палестинѣ, комиссіей предпринять.

заявлялся выработкой плана організації „Общества для распространения еврейскаго кустарнаго производства и художественной промышленности въ Палестинѣ“, подъ названіемъ „Бецалель“ 1).

Закрывая конгрессъ, вице-президентъ Вольфсонъ замѣтилъ, что опасный кризисъ въ состояніи чистаго сіонизма благополучно перенесенъ послѣднимъ; обиліе и энергія силъ сіонизма, солидарность его членовъ помогли ему выйти побѣдителемъ разлагающихъ болѣзней. Предложивъ, затѣмъ, членамъ конгресса повторить клятву Герцля на предыдущемъ конгрессѣ: „im eschkochech Jeruscholaim tischkach jemini—если я забуду тебя, Іерусалимъ, забвена будь десница моя!“, Вольфсонъ объявилъ седьмой конгрессъ закрытымъ 2).

Двухъ-годичный промежутокъ времени между седьмымъ и восьмымъ конгрессами былъ использованъ, съ одной стороны, энергичной полемикой „сіонистовъ“ съ „территориалистами“ 3), съ другой — не менѣе энергичными попытками той и другой фракціи сіонизма въ отношеніи возможно полнаго и точнаго самоопредѣленія и изысканія средствъ къ рсальному осуществленію своихъ задачъ и стремленій.

Сіонисты-территориалисты формулировали для себя „двѣ задачи: первая—организованіе подъ флагомъ Еврейской Территориальной Организациі еврейскихъ массъ, ши-

---

былъ цѣлый рядъ геологическихъ, минералогическихъ, ботаническихъ изысканій въ Палестинѣ, сдѣланы опыты разведенія въ послѣдней хлопчатой бумаги и пр... См. Свящ. А. А. Глаголевъ. Седьмой... конгрессъ..., стр. 337.

1) Бецалель или Веселіяль—имя извѣстнаго изъ Библии художника, украшавшаго скинію Моисея, Исх. XXXI, 2; XXXV, 30.

2) Свящ. А. А. Глаголевъ. Седьмой... конгрессъ..., стр. 338.

3) Официальнымъ органомъ сіонистовъ-палестинофиловъ въ Россіи является еженедѣльный журналъ „Разсвѣтъ“, съ девизомъ: „Сіонизмъ стремится создать для еврейскаго народа правоохраненное убѣжище въ Палестинѣ“; сіонистовъ-территориалистовъ—„Еврейскій Голось“, съ девизомъ: „Самобытности и земли для еврейскаго народа“.

рокое проведение среди нихъ территоріалистическаго самосознанія и подготовка ихъ къ великой цѣли—осуществленію надеждъ территоріализма; вторая — урегулированіе еврейской эмиграціи, широкое использованіе эмиграціи—этой могучей и стихійной силы—для блага еврейскаго народа, созданіе прочной организаціи для планомѣрнаго ея направленія, сообразно обстоятельствамъ и времени“ 1). Въ цѣляхъ всесторонняго обслѣдованія будущей территоріи автономной еврейской общины, территоріалистическая „организація поручила своему исполнительному органу предварительно обслѣдовать цѣлый рядъ странъ,— въ видахъ отысканія пригодной для реализаціи территоріалистическихъ задачъ“... Требовалось „не только научно и всесторонне изслѣдовать цѣлый рядъ территорій, не только убѣдиться, что климатическія, геологическія, этнологическія условія данной страны пригодны или, наоборотъ, непригодны для образованія еврейскаго убѣжища, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, выяснить и политическія условія, политическую возможность пріобрѣтенія евреями данной страны“ 2). О томъ, насколько продуктивно велись эти работы за минувшіе два года, можно видѣть изъ официальнаго сообщенія Лондонскаго Совѣта Е. Т. О. 3), отъ 6 іюля текущаго 1907 года. Въ своемъ докладѣ Лондонской Географической Комиссіи Е. Т. О. Совѣтъ сообщаетъ:

---

1) „Еврейскій Голось“, 1907 г., № 29, ст. 11.

2) „Евр. Гол.“, 1907 г., № 31, ст. 4.

3) Лондонскій Совѣтъ Е(врейской) Т(ерриторіалистической) О(рганизація) представляетъ изъ себя, въ организаціонномъ отношеніи, британскую секцію Международнаго Совѣта Е. Т. О. Предсѣдателемъ Лондонскаго Совѣта Е. Т. О. состоитъ вождь и организаторъ территоріализма—Израиль Зангвиль. — Детальное сужденіе и заключеніе о географической и иной пригодности или непригодности для евреевъ той или другой страны дѣлаеть Лондонская Географическая Комиссія Е. Т. О.—Дѣлами еврейской эмиграціи въ тотъ или иной пунктъ наименьшаго сопротивленія завѣдуетъ Лондонскій Эмиграціонный Департаментъ Е. Т. О., съ филиалами въ различныхъ странахъ. Въ Россіи дѣйствуетъ, въ указанномъ направленіи, недавно учрежденное Русское Эмиграціонное Бюро Е. Т. О., въ Кіевѣ. (Отчетъ о дѣятельности Русскаго Бюро см. въ <sup>34</sup>/<sub>33</sub> № „Евр. Гол.“ за 1907 г.).

„Работа Совѣта состояла до настоящаго времени въ изысканіи и изученіи возможностей, — представляющихся въ различныхъ частяхъ земного шара, — для созданія большой еврейской колоніи на автономномъ базисѣ. Эти изысканія велись, втеченіе двухъ лѣтъ, подъ руководствомъ Лондонскаго Совѣта и при содѣйствіи специалистовъ и знатоковъ тѣхъ или иныхъ территорій, подлежащихъ изученію. Всѣ проэскты, могущіе оказаться въ той или иной мѣрѣ приемлемыми и соотвѣтствующими основнымъ принципамъ территориализма, тщательно разработаны, подробно мотивированы и снабжены всѣми необходимыми для окончательнаго сужденія о нихъ данными. Весь этотъ матеріаль уже окончательно обработанъ и, сверхъ того, Совѣтъ сдѣлалъ, основываясь на немъ, свое единогласное заключеніе. Все это вмѣстѣ взятое передано теперь на разсмотрѣніе Географической Комиссіи — для окончательнаго утвержденія. До того-же времени, пока эта комиссія не выскажется, — всякія газетныя сообщенія о той или другой территоріи, на которой будто-бы Е. Т. О. остановила свой выборъ, являются преждевременными, а потому ни на чемъ не основанными“ <sup>1)</sup>. Къ какимъ заключеніямъ, на основаніи представленнаго ей Совѣтомъ матеріала, пришла Комиссія, — пока еще не извѣстно.

Не менѣ энергично готовились сдѣлать что-нибудь и сіонисты-палестинофилы. „Платформа“ сіонистовъ-палестинофиловъ выяснена была уже давно и съ надлежащей опредѣленностью. Слѣдовало лишь обратить усиленное вниманіе на „тактику“, устроить такимъ образомъ, чтобы тактика палестинофиловъ приводила къ какимъ либо болѣе осязательнымъ результатамъ, чѣмъ это было доселѣ. Мысль о недостаточности для дѣла одного палестинофильскаго многословія и о необходимости приступить къ все-сторонней „реальной работѣ для Палестины“ въ самой Палестинѣ и внѣ ея дѣлается одной изъ господствующихъ нотъ на слѣдующемъ, восьмомъ, всемірномъ конгрессѣ сіонистовъ-палестинофиловъ и одновременномъ съ нимъ „всероссійскомъ съѣздѣ сіонистовъ“ въ г. Гаагѣ.

<sup>1)</sup> „Евр. Гол.“ 1907 г., № 30, ст. 3—4.

Съ 1 по 8 число августа текущаго 1907 года, въ г. Гаагѣ, происходили засѣданія восьмого всемірнаго конгресса сіонистовъ. Пользуясь этимъ обстоятельствомъ, съѣхавшіеся на конгрессъ русскіе сіонисты устроили, въ томъ-же городѣ, свой частный съѣздъ.

„Всероссійскій съѣздъ сіонистовъ въ Гаагѣ“ продолжался съ 27 іюля по 8 августа <sup>1)</sup>. Д-ръ Д. Пасманикъ прочиталъ рефератъ „о состояніи сіонизма въ Россіи за послѣдніе два года“, при чемъ отмѣтилъ положительное и отрицательное вліяніе на состояніе сіонизма двухъ важнѣйшихъ, современныхъ ему, факторовъ—распространенія территориализма <sup>2)</sup> и пробужденія политическихъ движеній въ Россіи <sup>3)</sup>; указалъ на недостатокъ активности въ средѣ образованной еврейской молодежи <sup>4)</sup>; и приглашалъ къ усиленной реальной работѣ для Палестины—въ самой Палестинѣ и внѣ ея, на мѣстахъ своего жительства въ голусѣ <sup>5)</sup>.—Л. Б. Яффе сообщилъ „Отчетъ русскаго Централь-

---

<sup>1)</sup> См. „Разсвѣтъ“ 1907 г., №№ 29—33.

<sup>2)</sup> Съ отрицательной стороны территориализмъ имѣлъ то вліяніе на сіонизмъ, что отвлекъ отъ него значительную часть еврейской буржуазіи, разочаровавшейся въ возможности овладѣть Палестиной; съ положительной-же то, что перспектива достать гдѣ бы то ни было требуемую территорию заставила всколыхнуться и обратить на него свое вниманіе тѣ массы еврейскаго пролетаріата, какія были доселѣ еще инертны въ отношеніи сіонизма. А потому, „какъ сіонисты, мы должны разсматривать территориализмъ со стороны его отрицательныхъ явленій, ибо онъ ослабилъ силу единой сіонистской организаціи. Но какъ евреи, мы должны признать, что территориализмъ сослужилъ въ высшей степени полезную службу: онъ увеличилъ ряды тѣхъ, которые относятся отрицательно къ еврейской жизни въ діаспорѣ, которые стремятся къ радикальному разрѣшенію еврейскаго вопроса“. („Разсвѣтъ“, 1907, № 30, ст. 17—18).

<sup>3)</sup> Русская революція, съ одной стороны, въ значительной степени отвлекла вниманіе евреевъ отъ спеціальныхъ задачъ сіонизма; съ другой, чрезъ партійную сплоченность, не могла не содѣйствовать наибольшему объединенію еврейской массы. Если первое было не полезно для сіонизма, то второе можетъ оказаться для него далеко не вреднымъ („Разсвѣтъ“, 1907, № 30, ст. 18—19).

<sup>4)</sup> „Разсвѣтъ“, 1907, № 31, ст. 55.

<sup>5)</sup> Тамъ-же, ст. 56—60.



наго Комитета Сіонистскаго Общества“, въ которомъ упомянулъ о сплоченности въ Россіи еврейскихъ массъ, обнаружившейся за послѣднее время, при выборахъ въ Государственную Думу<sup>1)</sup>.—М. М. Усышкинъ сдѣлалъ докладъ „о работѣ для Палестины и въ Палестинѣ“. Правда, замѣтилъ онъ, „скорого результата отъ реальной работы въ Палестинѣ ожидать нельзя..... Условія колонизаціи въ Палестинѣ (и по сіе время)—самыя трудныя. Приобрѣтенію въ собственность земли, въ точномъ юридическомъ смыслѣ, турецкое правительство сильно препятствуетъ. Политическія условія, не допускающія туда европейцевъ, особенно вредны для евреевъ, какъ самыхъ слабыхъ. Климатическія условія для первыхъ переселенцевъ также не вполне благоприятны.... Поддержки и охраны промышленности и торговли со стороны правительства нѣтъ никакой. Бахшишная и податная системы самыя невозможныя. Дорогъ для торговли, путей сообщенія и другихъ удобствъ—никакихъ“..... Все это такъ, но что-же отсюда? „Отказаться-ли отъ Палестины“, какъ это сдѣлали территоріалисты, или же употребить только „наибольшее напряженіе силъ, чтобы собрать въ Палестинѣ (и для Палестины) все, что возможно“? Я, разумѣется,—говорилъ ораторъ,—за послѣднее. Стоитъ—только серьезнѣе отнестись къ реальной работѣ въ Палестинѣ и для Палестины, улучшить служебные органы сіонистской организаціи (Фондъ, Банкъ и пр.),—и мы несомнѣнно приблизимся къ осуществленію своей задачи<sup>2)</sup>. Какъ и нужно было ожидать, сообщеніе Усышкина вызвало цѣлый рядъ горячихъ дебатовъ. Соглашаясь съ ораторомъ въ томъ, что въ отношеніи приобретенія Палестины слѣдуетъ употребить наиболѣе реальныя усилія, дебаты спорили о томъ, гдѣ и какъ должны примѣняться эти наиболѣе реальныя усилія<sup>3)</sup>. Результа-

---

<sup>1)</sup> Тамъ-же, ст. 5—19. <sup>2)</sup> Тамъ-же, ст. 26—28.

<sup>3)</sup> Въ разгаръ преній о дѣйствительной работѣ въ пользу палестинфильскаго сіонизма, съѣзду пришлось выслушать, между прочимъ, и такое заявленіе, сдѣланное представителемъ палестинскихъ рабочихъ Ароновичемъ: „Наша задача,—сказалъ онъ,—была говорить о реальной работѣ въ Палестинѣ, т. е. чтобы все, что дѣлается

томъ жаркихъ преній о „реальной“ работѣ во имя Палестины явилась слѣдующая „резолюція“: „Подтверждая принципиальную часть резолюціи Гельсингфорскаго съѣзда <sup>1)</sup> по вопросу о реальной работѣ въ Палестинѣ, которая гласитъ: „Признавая, что всестороннее развитіе нашихъ позицій въ Палестинѣ, равно какъ и систематическая подготовка самой страны къ предназначенной ей роли правоохраненнаго убѣжища для еврейскаго народа, является, согласно пункту I базельской программы, органическимъ и основнымъ элементомъ политической концепціи сіонизма; что выжидательное бездѣйствіе въ этомъ отношеніи способно вредно отразиться на устойчивости и плодотворности нашего движенія; что безъ достиженія осязательныхъ результатовъ въ этомъ направленіи наша борьба за Палестину на политико-дипломатической почвѣ лишена будетъ надлежащаго вѣса и дѣйствительной силы,— съѣздъ требуетъ отъ нашихъ исполнительныхъ органовъ, наряду съ политической дѣятельностью и въ соотвѣтствіи съ политическимъ характеромъ движенія, неуклонной, энергичной и планомерной работы въ Палестинѣ. При-

---

въ Палестинѣ, было реально.... Но я не буду говорить объ этомъ... Я долженъ сказать (только), что тѣ, которые много *говорятъ* про реализмъ работы въ Палестинѣ,—нуль. Рабочіе палестинскіе—вотъ кто вѣруетъ (въ работу для Палестины), потому что они *работаютъ* для Палестины, хотя и не называютъ себя „реалистами“. Когда десять рабочихъ съ трудомъ получили работу въ Палестинѣ, объ этомъ кричали на весь съѣздъ, хотя эти рабочіе получали по 1 фр. въ день. Если-бы они были такіе „реалисты“ какъ вы,—они плюнули-бы и ушли... Объ отношеніи къ палестинской работѣ со стороны многихъ русскихъ сіонистовъ я заключаю изъ нѣкоторыхъ фразъ Пасманика. У русскихъ сіонистовъ, которые пережили много теорій, есть разныя „историческія необходимости“, „стихийные процессы“ и т. д. Но мы знаемъ, что въ Палестинѣ остались (дѣйствительно) работать только тѣ, которые были воодушевлены идеей, которые пріѣхали во имя Сіона. И вотъ тѣ, которые прійдутъ строить Палестину во имя и славу Земли Израилевой—эти отстроятъ Палестину“ („Разсвѣтъ“, 1907, № 32, ст. 9).

<sup>1)</sup> Подробнѣе о Гельсингфорскомъ съѣздѣ русскихъ сіонистовъ, имѣвшемъ себѣ мѣсто въ ноябрѣ 1906 года, мы скажемъ далѣе, при обсужденіи вопроса объ отношеніи сіонизма къ социализму.

нимая (затѣмъ) во вниманіе, что колонизація, стремящаяся къ созданію автономнаго общества, въ первыхъ своихъ стадіяхъ должна носить сознательно-планомѣрный характеръ, ибо лишь такимъ путемъ можетъ быть создана почва для нормальной массовой иммиграціи впослѣдствіи,—сѣздъ признаетъ, что цѣлью реальной работы въ Палестинѣ должно быть, съ одной стороны, созданіе необходимаго комплекса условій для естественной прогрессивно-возрастающей иммиграціи еврейскихъ массъ, а съ другой—обезпеченіе за еврейскимъ элементомъ преобладающаго вліянія въ сферахъ культурной, хозяйственной и общественной жизни въ Палестинѣ; и рекомендуя ее (т. е. вышеприводимую часть резолюціи Гельсингфорскаго сѣзда) конгрессу въ качествѣ интерпретаціи 1-го пункта Базельской программы,—(Гаагскій русскій) сѣздъ принимаетъ слѣдующія конкретныя предложенія для внесенія въ Палестинскую конгрессную комиссію: а) Сѣздъ признаетъ принципиальную важность и крайнюю необходимость учрежденія аграрнаго банка или аналогичнаго ему института долгосрочнаго кредита въ Палестинѣ и вмѣняетъ въ обязанность руководящимъ органамъ движенія изготovitъ къ ближайшему конгрессу разработанный планъ подобнаго учрежденія. б) Какъ всестороннее изученіе страны, такъ и вообще веденіе нашей непосредственной палестинской работы должно быть сосредоточено въ рукахъ спеціально учрежденнаго института въ самой Палестинѣ, подъ руководствомъ и контролемъ нашихъ центральныхъ учреждений. в) При развитіи інформаціоннаго дѣла нашъ палестинскій институтъ долженъ стремиться къ тому, чтобы централизовать въ своихъ рукахъ это дѣло и играть не только справочную роль, но и идти на встрѣчу инициативѣ лицъ и группъ, ищущихъ приложенія своего труда или капитала въ Палестинѣ,—при чемъ для этой цѣли ассигновать достаточный бюджетъ.... г) Исполнительные органы конгресса должны обращать особое вниманіе на улучшеніе и цѣлесообразную постановку еврейскаго школьнаго дѣла въ Палестинѣ. Для этой цѣли создается школьный фондъ.... д) Исполнительными органами конгресса

должна быть создана широкая система учреждений, облегчающих условия еврейского наемного труда в Палестине. При этом должно быть оказываемо содействие начинаниям в этом направлении организации самих еврейских рабочих в Палестине“ 1).—В. Е. Жаботинский прочитал доклад „о самостоятельном выступлении“ евреев-сионистов, — именно как евреев-сионистов, — на арене общественно-политической жизни обитаемой ими страны 2).—Д-р Д. Пасманик представил проект некоторых видоизменений в организационном уставе русских сионистов 3).

---

1) „Разсвѣтъ“, 1907, № 32, ст. 28.

2) „Мы не признаемъ, — говорилъ онъ, — самоцѣлей, кромѣ сионизма. Для насъ сионизмъ не есть желаніе одной группы, рядомъ съ которымъ возможны другія стремленія: для насъ сионизмъ есть сила вещей, объективная и субъективная необходимость, внѣ которой нѣтъ и не можетъ быть никакого еврейскаго движенія. Всякое проявленіе еврейской жизненности и активности, сознательно или безсознательно, ведетъ къ сионизму; иначе оно не имѣетъ ни цѣнности, ни будущности. Или сионизмъ, или національная гибель; все, что не впадаетъ въ первое русло, впадаетъ во второе. Мы признаемъ только то, что ведетъ къ сионизму, и лишь постольку, поскольку ведетъ. Самая широкая автономія не имѣетъ для насъ никакой цѣнности, если она не есть организациія народа для совиданія національнаго центра. Вотъ почему для насъ идетъ вопросъ не о сионистской фирмѣ, а о самостоятельно-сионистской Stellungname ко всѣмъ вопросамъ голуса. Какъ-бы ни называлась наша партія на аренѣ внутренней политики, — она должна состоять только изъ людей, для которыхъ идеаль сионизма—есть регуляторъ всего еврейскаго развитія“ („Разсвѣтъ“, 1907, № 32, ст. 11).

3) Оставляя въ силѣ Центральный комитетъ русскихъ сионистовъ, какъ ихъ объединяющій организационный центръ, докладчикъ предлагаетъ уничтожить излишнюю ступень въ децентрализаціи сионистской организациі—районные комитеты. Достаточнымъ представляется, если вслѣдъ за всероссійскимъ Центральнымъ Комитетомъ, говоритъ онъ, будутъ непосредственно слѣдовать „губернскіе центральные комитеты, которымъ подчинены (будутъ), — въ предѣлахъ, опредѣленныхъ (всероссійскимъ) Центральнымъ Комитетомъ, — всѣ сионистскіе комитеты данной губерніи“. Впрочемъ „по мѣрѣ надобности, вызываемой мѣстными условіями, (всероссійскій) Центр. Комитетъ (оставляетъ за собой право) объединить нѣсколько губерній въ

Съ 1 по 8 августа текущаго 1907 года происходили, какъ мы замѣтили выше, засѣданія восьмого всемірнаго конгресса сіонистовъ<sup>1)</sup>. Открывая засѣданія конгресса, предсѣдатель Малаго Исполнительнаго Комитета (онъ-же, затѣмъ, и президентъ конгресса) Д. Вольфсонъ произнесъ рѣчь, въ которой отмѣтилъ исполнившееся десятилѣтіе со времени перваго сіонистскаго конгресса; указалъ на неизмѣнность сіонистской задачи (приобрѣсть правоохраненное убѣжище для евреевъ въ Палестинѣ), на несомнѣнность будущихъ дипломатическихъ успѣховъ сіонизма<sup>2)</sup>; формулировалъ тактику сіонизма<sup>3)</sup>, и, въ заключеніе, перечислилъ тѣ пункты имѣющихъ быть докладовъ, на которые конгрессъ долженъ будетъ обратить особенное вниманіе<sup>4)</sup>. — Предсѣдатель гаагскаго еврейскаго общества, товарищъ предсѣдателя Верхней Палаты Голландіи, сенаторъ А. А. Пинто привѣтствовалъ конгрессъ отъ имени голландскихъ евреевъ. „Одновременно съ вашимъ (конгрессомъ, добавилъ онъ при этомъ,) въ Гаагѣ происходятъ

---

одинъ областной районъ“. Отдѣльные группы и кружки сіонистовъ должны получить „право, чрезъ свой Комитетъ, сноситься непосредственно съ (всероссійскимъ) Центр. Комитетомъ по всѣмъ вопросамъ“ („Разсвѣтъ“, 1907 г., № 32, ст. 34—35).

1) См. „Разсвѣтъ“, 1907 г., №№ 31—33.

2) „Мы неустанно,—говорилъ Вольфсонъ,—указывали турецкому правительству на лояльность нашихъ стремленій и на мирный, въ высшей степени культурный характеръ всѣхъ нашихъ начинаній; и мы имѣемъ основаніе надѣяться, что Высокая Порта, въ концѣ концовъ, сама дойдетъ до правильной оцѣнки нашего движенія. Въдъ наши стремленія, осуществившись, сулятъ Турціи одну лишь экономическую помощь и культурный подъемъ“ („Разсвѣтъ“, 1907 г., № 31, ст. 32).

3) „Наша программа, — сказалъ онъ,—виждется на слѣдующихъ трехъ основныхъ положеніяхъ: политическіе шаги, подготовленіе народа (для колонизированія Палестины) и приспособленіе страны (Палестины для переселенія въ нее народа“ („Разсвѣтъ“, № 31, ст. 32).

4) Указываются доклады: объ организаціонномъ статутѣ сіонистовъ, Національномъ Фондѣ, Колоніальномъ Банкѣ, національномъ воспитаніи евреевъ, отношеніи евреевъ къ политической жизни обитаемой ими страны, расширеніи и углубленіи сіонистской пропаганды и др. („Разсвѣтъ“, № 31, ст. 34).

совѣщанія второй конференціи мира, въ которой принимаютъ участіе делегаты почти всѣхъ странъ Европы, Азии и Америки. По этому поводу редакторъ журнала „*Courier de la Conferen de la Paix*“, William Stiad, въ N отъ 4 августа, писалъ: „между сіонистскимъ конгрессомъ и конференціей мира нѣтъ никакого прямого отношенія, но все-же-таки есть между ними не мало точекъ соприкосновенія“. Я придерживаюсь того-же самого мнѣнія.... Не слѣдуетъ забывать тѣхъ достопамятныхъ словъ, которыя произнесены были во время празднованія закладки Палаты Мира... Президентъ I. фонъ Карнебекъ выразился при этомъ слѣдующимъ образомъ: „Палата эта предназначена для *культивированія мира путемъ права*; она съ полнымъ правомъ можетъ, поэтому, быть названа храмомъ мира. Такъ именно изволилъ назвать ее благородный жертвователь средствъ для ея сооруженія“. Г. Нелидовъ, предсѣдатель (мирной) конференціи, выразился въ томъ-же духѣ. „Это новая идея (сказалъ онъ), новый принципъ въ международныхъ отношеніяхъ—*миръ путемъ права и справедливости*...“. Обратите ваше вниманіе на слова, общія обѣимъ этимъ рѣчамъ: „миръ путемъ права“. Какъ нельзя болѣе яснымъ и точнымъ образомъ они символизируютъ связь, которая существуетъ между конференціей мира и сіонистскимъ конгрессомъ“<sup>1)</sup>.—Е. В. Членовъ привѣтствовалъ конгрессъ отъ имени уполномочившихъ его на это еврейскихъ колонистовъ Палестины<sup>2)</sup>.—Д-ръ М. Нордау возстановилъ въ памяти собравшихся опредѣленіе „причины, смысла и задачи сіонизма“, сдѣланное „незабвен-

<sup>1)</sup> „Разсвѣтъ“, № 31, ст. 36—37.

<sup>2)</sup> По подсчету, сдѣланному въ № 28 „Разсвѣта“ за текущій 1907 г., „нынѣ въ Палестинѣ насчитывается до 90,000 евреевъ, въ томъ числѣ не менѣе  $\frac{2}{3}$ , т. е. 60,000, новоприбывшихъ.... Двадцать семь (еврейскихъ) колоній владѣютъ, вмѣстѣ, 34,631 гектаромъ (свыше 31,000 десятинъ) земли... По приблизительной выкладкѣ, въ Иерусалимѣ, Яфѣ, Хайфѣ, Цефатѣ и Тиверіадѣ евреямъ принадлежитъ свыше 4000 построекъ, стоимостью до 29 милліоновъ фр. Въ общемъ итогъ всю недвижимую собственность новаго Іишува въ Палестинѣ можно оцѣнить, приблизительно, въ 60—65 милліоновъ франковъ“.

нымъ“ Теодоромъ Герцлемъ <sup>1)</sup>); перечислилъ различнаго рода „недоумѣнія, непониманія, извращенія, искаженія“, допускаемыя въ отношеніи сіонизма его невольными и вольными врагами <sup>2)</sup>); указалъ, наряду съ испытаніями, и тѣ успѣхи, которыя несомнѣнно имѣлъ сіонизмъ за истекшее время. Несомнѣннымъ успѣхомъ даннаго движенія, сказалъ онъ, является уже одно то, что „мы выдвинули и подчеркнули еврейскій вопросъ, который многими вообще отрицался, а другими считался неважнымъ“ <sup>3)</sup>). Для насъ лично, заключилъ ораторъ, сіонизмъ—единственный ключъ къ лучшему будущему. „Дальнѣйшее существованіе нашего народа можно обезпечить только однимъ путемъ—сіонистскимъ“. „Или сіонизмъ, или—ликвидация нашей національности!“ <sup>4)</sup>).—Н. Соколовъ прочиталъ „отчетъ Малаго Исполнительнаго Комитета“ за минувшее между конгрессомъ, изъ котораго (отчета) присутствовавшіе должны были убѣдиться въ томъ, что Малый Исполнительный Комитетъ прилагалъ всѣ зависѣвшія отъ него мѣры къ тому, чтобы поддержать и усилить какъ сіонистское движеніе, такъ и разнообразныя учрежденія, вызванныя этимъ движеніемъ (т. е. Національный Фондъ, Колоніальный

---

1) „Нашъ незабвенный Теодоръ Герцль, духъ котораго и теперь витаетъ надъ нашимъ собраніемъ... немногими, но сильными словами, словами какъ-будто высѣченными на каменной доскѣ памятника, объяснилъ причины, смыслъ и задачи сіонизма: „Сіонизмъ есть, — сказалъ онъ, — возвращеніе къ еврейству, предшествующее возвращенію въ еврейскую страну“ („Разсв.“, 1907 г., № 31, ст. 38).

2) Одни смѣшиваютъ сіонизмъ съ филантропіей; другіе находятъ, что сіонизмъ „является возвратомъ къ религіозному фанатизму, отказомъ отъ прогресса, отъ научныхъ и нравственныхъ завоеваній новѣйшаго времени, что сіонизмъ—это тяготѣніе къ азіатству и обособленіе въ гетто“; третьи подозрѣваютъ вождей политическаго сіонизма въ томъ, что они дѣйствуютъ по „нечистымъ побужденіямъ тщеславія, своекорыстія, демагогическаго исканія популярности у массъ“; четвертые „пустили въ ходъ мнѣніе, что сіонизмъ несомнѣстимъ съ привязанностью къ отечеству“ и т. п. („Разсвѣтъ“, № 31, ст. 39—40).

3) „Разсв.“, № 31, ст. 44.

4) Тамъ-же, ст. 45, 41.

Банкъ и пр.).—Насколько делегаты конгресса прониклись вѣрою въ неослабную активность Комитета, показали возникшіе вслѣдъ за прочтеніемъ отчета дебаты. „Господствующее чувство (по прочтеніи вышеуказаннаго отчета, замѣтилъ одинъ изъ дебаторовъ, д-ръ Носсигъ)—это чувство разочарованія. Чтò сдѣлалъ Исп. Комитетъ, чтобы использовать (напр.) русскія событія для нашихъ цѣлей? Онъ долженъ былъ изъ всѣхъ силъ содѣйствовать пріобрѣтенію земли въ Палестинѣ,—прежде всего путемъ политическихъ переговоровъ для облегченія иммиграціи въ Палестину..... Онъ долженъ былъ...“ „получить концессию на устройство большого сплошнаго населенія экономически-самостоятельныхъ евреевъ въ Палестинѣ, или въ близлежащихъ сосѣднихъ странахъ; облегчить покупку земли въ этихъ странахъ и урегулировать систему сельско-хозяйственныхъ податей; получить автономію еврейскихъ общинъ въ Палестинѣ и право юридическаго лица для сіонистскихъ учреждений“.... „Онъ долженъ былъ привлечь половину еврейства (подъ флагъ сіонизма). До дипломатическихъ конференцій, разрѣшающихъ еврейскій вопросъ, нельзя просто „дожить“ (какъ выразился М. Нордау): ихъ нужно добыть трудомъ. Друзья мира (въ Гаагѣ) должны быть для насъ примѣромъ. Они обладаютъ меньшей силой, чѣмъ мы, но умѣютъ работать.... Наши-(же) генералы не дѣлали ничего, такъ какъ они не были увѣрены въ побѣдѣ“..... Между тѣмъ, если когда, то теперь-то и слѣдуетъ имъ напречь всю свою „активность“. „Различныя силы конкурируютъ теперь изъ-за Палестины. Мы должны торопиться, иначе Палестина для насъ погибла..... У насъ нѣтъ денегъ? Если мы будемъ работать, то деньги у насъ будутъ. Недѣлательный сіонизмъ не можетъ возбудить интереса (и помощи)“<sup>1)</sup>.—Предсѣдатель Палестинской Ко-

---

<sup>1)</sup> Тамъ-же, ст. 52—53. Въ тоиъ Носсига дѣлали свои заявленія и многіе другіе дебаты, какъ напр.: д-ръ Пасманикъ („Исполнит. Комитетъ не выработалъ никакаго плана“ реальной работы для Палестины и въ Палестинѣ, „а мы между тѣмъ хотѣли въ немъ видѣть своего руководителя“); д-ръ Salz (предлагавшій конгрессу принять



миссії, проф. Варбургъ сдѣлалъ докладъ о дѣятельности своей комиссії. Въ отношеніи работъ „по изслѣдованію Палестины“, сообщалъ проф. Варбургъ, Палестинская Комиссія „продолжала начатое за прошлый отчетный періодъ. Въ 1904 г. геологъ проф. д-ръ Бланкенхорнъ, вмѣстѣ съ агрономомъ Аронсономъ, основательнымъ образомъ изслѣдовали окрестности Мертваго моря въ геологическомъ и агрономическомъ отношеніи. Зимой 1905—1906 г. возникло намѣреніе изслѣдовать точно такъ-же ложбину Иордана между Иерихономъ и озеромъ Тиверіадскимъ.... (Но) необыкновенно сильный дождливый періодъ..., обратившій нѣкоторыя части Иорданской долины въ болото, помѣшалъ выполненію этой задачи. Зато были обслѣдованы части сѣверной и восточной Палестины, линія Меккской дороги до Маанъ, (т. е.) до самой южной (конечности) Палестины. Затѣмъ, продолжая эти изслѣдованія, г. Аронсонъ, — частью одинъ, частью съ г. Берманомъ, — изслѣдовалъ верхнюю (часть) Иорданской долины..... до Антиливана“. „Въ экономическомъ отношеніи имѣла значеніе экспертиза г. Трейделя по орошенію долины Иордана, которая (экспертиза) дала выводы, что большая часть этой долины можетъ быть орошена безъ большихъ издержекъ и особенно пригодна для интенсивныхъ культуръ.... Кроме того г. Трейдель предпринялъ еще важныя работы для Палестины. Онъ измѣрилъ земли Національнаго фонда, общества Геула, Англо-Палестинской компании и пр. и... занялся составленіемъ карты землевладѣнія въ Палестинѣ“. Для популяризаціи свѣдѣній о Палестинѣ,—докладывалъ проф. Варбургъ, — Палестинская Комиссія „за отчетный періодъ устроила дважды каникулярные курсы палестиновѣдѣнія“, издала „составленную г. Тричемъ небольшую книжку о Палестинѣ“; приступила къ изготовленію „еврейской стѣнной карты Палестины“, по типу карты Кьерперта; поддер-

---

по данному вопросу „тезисы сѣзда австрійскихъ сіонистовъ“); Меерсонъ („о Палестинѣ намъ приходится выслушивать красивыя слова, но мы не видимъ никакихъ дѣлъ“) и др. („Разсв.“, № 31, ст. 54, а также № 32, ст. 35—36. 37).

живала издание журнала „Altneuland“, переименованнаго теперь въ „Palästina“ и пр. Изъ новыхъ организацій, вызванныхъ въ жизни за послѣдній отчетный періодъ, комиссія отмѣчаетъ основанный въ прошломъ году „Ферейнъ древонасажденія“ и основанныя въ нынѣшнемъ году: „Промышленный синдикатъ въ Палестинѣ“, „Общество для снабженія рабочихъ домами“, „Комиссію насажденія оливковыхъ деревьевъ и лѣса Герцля“. „Ферейнъ древонасажденія“ даетъ возможность каждому еврею всего міра сдѣлаться номинальнымъ владѣльцемъ небольшого фруктоваго садика въ Палестинѣ, за уплату сто франковъ“. Какъ (номинальный) владѣлецъ сада, „онъ получаетъ ежегодно небольшой подарокъ изъ Палестины въ видѣ различныхъ мѣстныхъ продуктовъ. По смерти владѣльца фруктовые сады переходятъ во владѣніе „Ферейна“ и доходы употребляются на общественныя цѣли“. „Палестинскій промышленный синдикатъ“ ставитъ своей цѣлью „изученіе различныхъ, возможныхъ въ Палестинѣ, отраслей промышленности, съ точки зрѣнія ихъ доходности. Если изслѣдованія покажутъ благопріятные результаты, синдикатъ основываетъ въ Палестинѣ промышленныя компаніи, или привлекаетъ частныхъ предпринимателей“. „Общество для снабженія рабочихъ домами“ „имѣетъ цѣлью дать возможность еврейскому рабочему, посредствомъ долготѣней выплаты капитала и небольшого процента, стать владѣльцемъ небольшого дома и  $\frac{1}{4}$  гектара земли для огорода“. „Комиссія насажденія оливковыхъ деревьевъ и лѣса Герцля“ уже приступила къ своей работѣ. „Въ послѣднюю зиму... была насаждена первая оливковая роща, около Хедеры; въ ближайшую зиму предполагается положить основаніе лѣсу Герцля около Хульды, не далеко отъ еврейскихъ колоній Экронъ и Рехоботъ, вблизи станціи Рамлы на Яффа—Іерусалимской желѣзной дорогѣ“<sup>1)</sup>.—Д-ръ Биденгеймеръ прочиталъ „рефератъ о Національномъ фондѣ“ евреевъ<sup>2)</sup>.—Д-ръ Каценельсонъ—„рефератъ объ

1) „Раасвѣтъ“, 1907 г., № 32, ст. 42—53.

2) „Пока я сообщу,—заявилъ между прочимъ референтъ,—что наше состояніе въ цѣнныхъ бумагахъ и чистыми деньгами достигаетъ

Еврейскомъ Колоніальномъ Банкъ<sup>1)</sup>.—И. Левинъ и д-ръ Эренпрейзъ говорили „о національномъ воспитаніи евреевъ“ въ Палестинѣ и внѣ Палестины.—Докладчикъ конгрессной палестинской комиссіи А. Böhm сдѣлалъ предложеніе, отъ имени комиссіи, „образовать въ средѣ Малаго Исполнительнаго Комитета особый палестинскій отдѣлъ“<sup>2)</sup>.—Гронеманъ „реферировалъ по организаціонному вопросу“<sup>3)</sup>.—Въ заключеніе были произведены обычные выборы членовъ Исполнительнаго Комитета и различныхъ комиссій на слѣдующее междуконгрессіе, и восьмой конгрессъ сіонистовъ объявленъ закрытымъ. Подводя итоги конгресса, президентъ Д. Вольфсонъ сказалъ: „Уважаемый конгрессъ! Дебаты пришли къ концу, и я полагаю, что имѣю право утверждать, что настоящій конгрессъ оказался весьма работоспособнымъ. Прошлый конгрессъ былъ конгрессомъ раскола, этотъ—конгрессомъ объединенія. Все, что въ сіонизмѣ объединяетъ и связываетъ, получило на этомъ конгрессѣ яркое освѣщеніе. Конгрессъ ясно показалъ, что мы всѣ (сіонисты-палестинофилы) одушевлены однимъ чувствомъ и, не смотря на нѣкоторыя разногласія, стремимся къ одной цѣли“. Цѣль наша—пріобрѣтеніе „правоохраненнаго убѣжища“ для еврейской автономіи въ Па-

---

50,000 ф. ст., что, кромѣ того, мы обладаемъ въ Палестинѣ землей цѣнностью отъ 10,000 до 15,000 ф. ст. Такъ что, общее имущественное состояніе Национальнаго Фонда колеблется между 60 и 65 тысячами ф. ст.“ („Разсвѣтъ“, № 32, ст. 58).

<sup>1)</sup> При чѣмъ референтъ отгвнилъ ту мысль, что „дѣятельность Банка идетъ по восходящей линіи“, и что дѣйствующая въ связи съ Банкомъ Англо-Палестинская Компанія представляетъ собою нынѣ „вполнѣ замѣтный факторъ въ жизни Востока“. („Разсвѣтъ“, 1907, № 33, ст. 19).

<sup>2)</sup> Конгрессъ согласился съ предложеніемъ комиссіи и точно формулировалъ статутъ новаго учрежденія. (См. „Разсв.“ № 33, ст. 37—38).

<sup>3)</sup> Согласно одному изъ пунктовъ видоизмѣннаго организаціоннаго устава, „каждые 3000 шекеледателей, независимо отъ мѣста ихъ нахождения, могутъ, съ разрѣшенія Малаго Исп. Ком., образовать самостоятельную федерацію, пользующуюся всѣми правами Landesorganisation“. „Величина шекеля опредѣлена: 1 марка; 1¼ франка; 1½ кроны; 50 коп.; 25 амер. сент.“ („Разсв.“ № 33, ст. 40).

лестинѣ; „средство“ къ достиженію намѣченной цѣли— „практическая работа“. „Въ виду этого мы приняли рядъ важныхъ постановленій о реальной работѣ въ Палестинѣ; дали дальнѣйшее развитіе нашей организаци; (выяснили, что) долженъ быть созданъ партійный (палестинофильскій) фондъ, который дастъ намъ возможность поставить нашу дѣятельность на солидную финансовую основу; былъ выясненъ планъ нашей работы по національному воспитанію; пропаганда нашей идеи будетъ углублена и расширена.... Итакъ, мы можемъ развѣхаться съ убѣжденіемъ, что настоящій конгрессъ усилилъ нашу организацію и укрѣпилъ нашу вѣру въ себя.... Объявляю восьмой конгрессъ сіонистовъ закрытымъ“ 1).

Излагая краткій очеркъ сіонистическаго движенія евреевъ, мы отмѣтили слѣдующія разновидности сіонизма: сіонизмъ религіозный, сіонизмъ практическій, сіонизмъ національно-политическій, сіонизмъ духовно-культурный, сіонизмъ территориалистическій.

Выдѣленіемъ территориализма эволюціонный процессъ далеко еще не закончился. На почвѣ сіонизма, или вѣрнѣе—подъ флагомъ сіонизма, получаетъ свое начало и развитіе цѣлый рядъ такъ называемыхъ социалистическихъ фракцій сіонизма, поставившихъ своей задачей достиженіе социалистическихъ идеаловъ въ отношеніи „обездоленныхъ“ сыновъ „гонимаго“ народа. Помимо несомнѣннаго вліянія въ данномъ случаѣ идей, такъ сказать, международнаго социализма, — для возникновенія вышеупомянутыхъ фракцій въ сіонизмъ могутъ быть указаны нѣкоторыя предпосылки и въ исторіи самого сіонизма. На пути къ достиженію своихъ конечныхъ цѣлей—созданію автономнаго еврейскаго государства въ предѣлахъ правоохраненной территоріи,—сіонизмъ (понимаемый въ широкомъ смыслѣ слова) преслѣдуетъ въ то-же время и нѣкоторыя, такъ сказать временныя, задачи, какъ напри- мѣръ—дать сконцентрированный пріютъ для еврейской

1) „Равсв.“, № 33, ст. 43—44.

бѣдноты и тѣмъ, по возможности, улучшить ея положеніе. „То, что мы, сіонисты, предлагаемъ,—заявлялъ на второмъ конгрессѣ кievскій д-ръ Мандельштамъ,—покоится на рациональномъ основаніи. Это: а) спасти евреевъ какъ націю, и б) спасти большую часть еврейскаго пролетариата отъ полнѣйшей гибели (въ странахъ голуса), предоставивъ ему достойное челоуѣка существованіе. Чтобы достичь этихъ цѣлей, мы должны держаться... Базельской программы“ (сіонизма, т. е. программы, выработанной на первомъ конгрессѣ сіонистовъ въ Базелѣ)<sup>1)</sup>. „Больше всего мы можемъ полагаться на тѣхъ изъ нашихъ товарищей,—говорилъ Герцль на третьемъ конгрессѣ,—которымъ не подѣ силу уплатить даже незначительный годичный взносъ въ пользу (сіонистской) агитаціи. (Пролетаріи евреевъ)—это лучшіе сіонисты“<sup>2)</sup>. Десятый пунктъ сѣзда сіонистской молодежи въ Базелѣ, предѣ пятымъ конгрессомъ, формулируется: „Комиссія рекомендуетъ (конгрессу организовать) широкую народную самопомощь и самозащиту въ сферѣ экономической жизни“<sup>3)</sup>.

При одновременномъ существованіи въ сіонизмѣ нѣсколькихъ задачъ (національно-политической, культурной, практической и пр.) и при допущеніи (постановленіемъ пятаго конгресса) въ общесіонистскомъ потокѣ самостоятельныхъ федеративныхъ группъ, объединенныхъ той или иной разновидностью въ пониманіи коренной задачи сіонизма,—не удивительно, если социалистическіе зародыши сіонизма, со временемъ, выросли и обособились въ самостоятельныя социалистическія фракціи сіонизма.

„Программа демократической фракціи сіонистовъ“ опредѣляетъ свой „руководящій принципъ“ такимъ образомъ: „Фракція, стоящая на почвѣ сіонизма и считающая обязательной принадлежность къ сіонистской организаціи,—стремится поддержать въ сіонизмѣ принципы демо-

---

1) С. Пянь. Второй... конгрессъ..., стр. 54. 58.

2) Т. Герцль. Сіонистскія сочиненія. Т. I..., стр. 95.

3) Д-ръ М. Шляпошниковъ. Пятый... конгрессъ..., стр. XVII.

кратии, культуры и будущего социального равенства всѣхъ евреевъ“<sup>1)</sup>. Предостерегая своихъ адептовъ отъ увлеченія въ ненадлежащую сторону, программа считаетъ пока еще нужнымъ оговориться, что „окончательное“ осуществленіе задачъ демократической фракціи сіонизма „можетъ быть достигнуто только путемъ устройства охраннаго публичнымъ правомъ убѣжища евреевъ въ Палестинѣ“, и что тамъ, „гдѣ освободительныя движенія выставляются какъ путь къ рѣшенію вопроса объ еврейской націи,—тамъ они вредны, какъ ошибочныя представленія о будущемъ. Тамъ, гдѣ они основываются на предположеніи, что свобода еврейскаго народа и свобода того народа, среди котораго онъ живетъ, вполнѣ совпадаютъ,—тамъ они прямо или косвенно приводятъ къ ассимиляціи, и гибельны для національной индивидуальности евреевъ“<sup>2)</sup>.

Совсѣмъ уже иначе формулируетъ свою тактику рабочая сіонистская фракція Паолей-Ціонъ. „Разсматривая осуществленіе сіонистскаго идеала какъ дѣлящійся историческій процессъ, мы находимъ, что въ странахъ голуса еврейскія массы, организуясь здѣсь согласно своимъ различнымъ классовымъ интересамъ и идеаламъ, должны принять активное участіе въ общей политической жизни“. И далѣе: „Въ странахъ голуса мы отстаиваемъ наши рабочіе интересы рука объ руку съ пролетаріатомъ

---

<sup>1)</sup> Сіонистское обозрѣніе..., стр. 79. — Въ № 3 „Еврейскаго Голоса“ за текущій 1907 годъ, — столбецъ 31—32, — помѣщенъ „Отчетъ съѣзда американскихъ социалистовъ-территориалистовъ“, бывшаго въ Бостонѣ въ октябрѣ 1906 года. Какъ видно изъ этого отчета, задачей своей фракціи социалисты-территориалисты ставятъ: „а) Организовать еврейскій пролетаріатъ всего міра на основѣ социалистическаго территориализма; б) Вести социалистическую агитацію среди широкихъ еврейскихъ народныхъ массъ и указывать на территориализмъ, какъ на единственный радикальный отвѣтъ на еврейскій вопросъ“. Объ „активномъ участіи еврейскаго пролетаріата въ территориалистскомъ рѣшеніи еврейской эмиграціонной проблемы“ говоритъ и „конференція сіонистско-социалистической рабочей партіи“, происходившая въ декабрѣ 1906 года. (См. „Евр. Гол.“ 1907 г., № 1, ст. 32—33).

<sup>2)</sup> Сіонистское обозрѣніе..., стр. 73.

всей страны; вмѣстѣ съ послѣднимъ ведемъ непрерывную борьбу съ капитализмомъ и со всѣми тѣми учреждениями, которыя въ капиталистическихъ странахъ остались какъ наслѣдіе феодализма: русскій абсолютизмъ и пр.“<sup>1)</sup>...

Пробужденіе политической жизни и революціонной дѣятельности въ Россіи послѣдняго времени, въ связи съ выяснившейся малоуспѣшностью прежней тактики національно-политического сіонизма, побудили послѣдній отнестись къ политическимъ движеніямъ голуса уже съ нескрываемымъ, болѣе чѣмъ нѣжнымъ, вниманіемъ. „Политическая платформа сіонистовъ въ Россіи“, выработанная на съѣздѣ русскихъ сіонистовъ въ Гельсингфорсѣ въ ноябрѣ 1906 года, гласитъ: „Принимая во вниманіе, что организація еврейскаго народа для національной самодѣятельности,—согласно второму пункту Базельской программы,—является однимъ изъ важнѣйшихъ средствъ, необходимыхъ для осуществленія задачъ сіонизма; что связанный съ этимъ частный подъемъ народныхъ силъ еврейства въ діаспорѣ дастъ еврейскому народу новыя культурныя, матеріальныя и политическія средства для борьбы за полное возстановленіе нормальной національной жизни въ Палестинѣ; что обеспеченное и прочное осуществленіе національной организаціи, равно какъ и желательная для ея развитія специальная государственная санкція, достижимы только при демократизаціи этихъ странъ (т. е. странъ голуса),—(Гельсингфорскій) съѣздъ санкціонируетъ естественное присоединеніе сіонистскихъ массъ къ освободительному движенію въ средѣ территориальныхъ народовъ Россіи и считаетъ необходимымъ, на почвѣ совершающагося преобразования государственнаго строя Россіи, объединеніе російскаго еврейства на началахъ признанія еврейской національности и законоутвержденнаго самоуправленія во всѣхъ дѣлахъ еврейскаго національнаго быта. На основаніи этого рѣшенія, Сіонистская Организація въ Россіи во всѣхъ своихъ

---

<sup>1)</sup> А. Гейманъ. Соціалистическія фракціи въ сіонизмѣ. Критическій очеркъ. Второе изданіе. Переводъ съ второго еврейскаго изданія. С.-Петербургъ. 1906 г., стр. 75—76.

ближайшихъ выступленіяхъ какъ на общеполитической аренѣ, такъ и внутри еврейства выдвигаетъ и поддерживаетъ слѣдующую платформу: а) Демократизація государственнаго устройства на началахъ строгаго парламентаризма, широкой политической свободы, автономіи національныхъ областей и гарантіи правъ національныхъ меньшинствъ. б) Полная и безусловная равноправность еврейскаго населенія. в) Обеспеченіе представительства меньшинства при всеобщемъ, равномъ, прямомъ и тайномъ голосованіи, безъ различія пола, для всѣхъ выборовъ государственныхъ, областныхъ и мѣстныхъ. г) Признаніе еврейской національности какъ единого цѣлаго, съ правами самоуправленія во всѣхъ дѣлахъ національнаго быта. д) Созывъ всероссійскаго еврейскаго національнаго собранія для выработки основъ національной организаціи. е) Права національнаго и разговорнаго языковъ въ школахъ, судахъ и публичной жизни. ж) Повсемѣстное право на замѣну воскреснаго отдыха субботнимъ“. „Такова наша (т. е. русскихъ евреевъ сіонистовъ) Гельсингфорская платформа въ ея официальномъ текстѣ, изданномъ Центральнымъ Комитетомъ Сіонистской Организациі въ Россіи“<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> „Разсвѣтъ“, 1907 г., № 26, ст. 3—4. — Циркуляръ Центрального Комитета Сіонистской Организациі въ Россіи, за № 10, рекомендуетъ русскимъ евреямъ пользоваться вышеприведенной „Гельсингфорской платформой“, какъ руководствомъ, при выборахъ въ Государственную Думу и при дѣятельности въ Государственной Думѣ. (См. „Разсвѣтъ“, 1907 г., № 27, ст. 6—8). Насколько поучаемые оказываются послушными и даже „предупредительными“ учениками, — показываютъ, напр., слова Пасманика, сказанныя имъ на Гаагскомъ съѣздѣ русскихъ сіонистовъ: „Въ этотъ историческій моментъ (русской революціи послѣдняго времени), — говорилъ онъ, — сіонизмъ, внѣшнимъ образомъ, отошелъ на задній планъ. Все еврейство, за незначительными исключеніями, увѣровало въ близость радикальнаго измѣненія положенія нашей народности въ Россіи. Еврейскій пролетаріатъ густыми колоннами перешелъ въ ряды революціонной арміи, — даже тотъ пролетаріатъ, который не вѣрилъ въ радикальное разрѣшеніе еврейскаго вопроса въ Россіи“. („Разсвѣтъ“, 1907, № 30, ст. 18).

Содержаніе „гельсингфорской платформы“, циркуляръ Ц. К. С. О. въ Россіи и др. подобныхъ имъ документовъ въ значительной степени уясняютъ намъ характеръ той интенсивной „реальной ра-



Конечно, между платформой чистаго сіонизма и платформой Гельсингфорскаго съѣзда русскихъ сіонистовъ связи не очень много <sup>1)</sup>, но за-то новая платформа открывала своимъ adeptамъ заманчивую возможность унаслѣдовать нѣчто въ родѣ земли обѣтованной сейчасъ-же,— если не въ землѣ обѣтованія <sup>2)</sup>, то, по крайней мѣрѣ,

---

боты евреевъ для Палестины внѣ Палестины“, о которой съ неослабѣвающимъ усердіемъ трактовалось среди евреевъ до восьмого конгресса и на конгрессѣ. (См. „Сущность реальной сіон. политики“, Д. Пасманика. „Разсв.“ 1907, №№ 39—40).

1) Это сознавали иногда и сами сіонисты. „Сіонизмъ,—говорить, напримѣръ, Клаузнеръ,—это отрицаніе голуса. Исходя изъ этого, мы не должны заниматься Gegenwartsarbeit, которая есть не отрицаніе голуса, а его укрѣпленіе“. „Нельзя сравнивать,—говорить Моцкинъ,—сіонистскую партію съ социалистической: онѣ настолько отличаются другъ отъ друга въ цѣли и средствахъ, что параллель невозможна“. „Я очень прошу конгрессъ,—заявляетъ Вольфсонъ,—и я полагаю, что собраніе согласится со мною въ томъ, что какъ конгрессъ, такъ и высшій органъ сіонистскаго движенія (Исполн. Ком.) ничего общаго не имѣютъ съ внутренней политикой странъ голуса“. („Разсвѣтъ“, 1907, № 32, ст. 16. 18. 40). По заявленію евр. журнала „Свобода и Равенство“ (1907 г., № 40, стр. 6—7) точно также думаютъ „большинство западно-европейскихъ сіонистовъ“.

2) Вопреки убѣжденію Вольфсона и др., полагавшихъ, что между сіонизмомъ и внутренней политикой въ странахъ голуса нѣтъ ничего общаго, нѣкоторые увѣряли, что, напротивъ, такая связь существуетъ, или, по крайней мѣрѣ, можетъ существовать самымъ осязательнымъ образомъ. „Мы еще недавно, такъ сказать, бойкотировали голусъ,—говорить Жаботинскій,—и масса привыкла понимать сіонизмъ какъ полное отрицаніе всякой цѣнности за борьбою въ голусѣ. Событія распахнули (однако) предъ нами большія перспективы, новыя возможности; въ то-же время внутреннее развитіе нашего движенія привело насъ къ убѣжденію, что эти возможности должны быть использованы путемъ сплоченія евреевъ для цѣлей сіонизма. Поэтому въ Гельсингфорсѣ мы рѣшили отказаться отъ бойкота голуса и приняли широкую систему утилизаціи голуса..... Палестиной мы хотѣли завладѣть... чрезъ самостоятельность организованнаго еврейства“.... Права-же на такую организацію думали „добиться въ Думѣ“. — „Казалось, что вотъ-вотъ евреи получаютъ равное правіе,—говорилъ Пасманикъ,—полноправіе, національное собраніе, національное самоуправленіе, національный бюджетъ, львиная доля котораго пойдетъ на реализацію сіонизма“. („Разсвѣтъ“, 1907, № 32,

подъ презрѣннымъ небомъ своей родины. „Пока самодержавіе въ Россіи казалось прочнымъ, пишетъ А. Гейманъ, еврейская буржуазія знала только одинъ исходъ—бѣжать куда глаза глядятъ. Ея идеологи подхватили фактъ эмиграціи, идеализировали его, разукрасили всѣми цвѣтами націоналистической фразеологіи.... Но (вотъ) положеніе измѣнилось. Съ одной стороны, правительственныя репрессіи стали все усиливаться; съ каждымъ днемъ становилось хуже. Приходилось или защищаться сейчасъ-же, на мѣстѣ, или дать себя ограбить и вырѣзать безъ попытки протеста. Съ другой стороны, геройская борьба еврейскаго пролетаріата, его открытое активное выступленіе противъ самодержавнаго полицейскаго режима—произвели полный переворотъ въ мысляхъ и психологіи еврейской массы. Интеллигенція, а за нею и болѣе обширныя слои еврейскаго народа, стали уже думать не о бѣгствѣ, а о самозащитѣ. „Борьба въ Россіи“ подкопалась подъ психологическую основу сіонизма“ и заняла ея мѣсто <sup>1)</sup>).

Существуетъ довольно распространенное убѣжденіе, что тактика еврейства имѣетъ въ конечномъ виду не столько социальное уравненіе евреевъ съ неевреями, сколько рѣшительное и окончательное возобладаніе евреевъ надъ всѣми неевреями. Мысль о существованіи среди евреевъ идеи всемірнаго господства и о связи этой идеи съ сіонизмомъ (особенно послѣ того, какъ послѣдній потерпѣлъ неудачу въ достиженіи своихъ территориалистическихъ замысловъ путемъ дипломатическихъ переговоровъ) высказывалась уже неоднократно. Типичнымъ представите-

---

ст. 10;—Тамъ-же, № 30, ст. 18).—„Для осуществленія конечной цѣли сіонизма, — говоритъ одинъ изъ пунктовъ „декларации“ социаль-сіонистской рабочей партіи,—необходимо создать широкое политическое движеніе и принять участіе въ политической жизни странъ голуса, чтобы (можно было) вліять на народныя представительства въ пользу сіонизма“. (А. Гейманъ. Соціалистическія фракціи въ сіонизмѣ...., стр. 82).

<sup>1)</sup> А. Гейманъ. Соціалистическія фракціи въ сіонизмѣ...., стр. 114—115.

лемь этой мысли у насъ въ Россіи является Г. Бутми<sup>1)</sup>. Во второй части своего сочиненія „Враги рода человѣческаго“ Г. Бутми помѣщаетъ рядъ интереснѣйшихъ въ данномъ отношеніи „протоколовъ, извлеченныхъ изъ тайныхъ хранилищъ Сіонской Главной Канцеляріи: выдержки изъ древнихъ и современныхъ протоколовъ сіонскихъ мудрецовъ всемірнаго общества фран-масоновъ“<sup>2)</sup>. „Во всѣхъ концахъ міра,—читаемъ мы въ первомъ протоколѣ,— слова: свобода, равенство, братство ставили въ наши ряды, чрезъ нашихъ слѣпыхъ агентовъ, цѣлые легіоны, которые съ восторгомъ несли наши знамена... Между тѣмъ, эти слова были червями, которые подтачивали благосостояніе гоевъ, уничтожали вокругъ миръ, спокойствіе, солидарность въ повиновсніи законамъ, разрушая всѣ основы ихъ государствъ“ и ведя „къ торжеству нашей системы завоеванія міра мирнымъ путемъ“<sup>3)</sup>. „Изъ временнаго зла, которое мы вынуждены совершать, произойдетъ (т. обр.) добро непоколебимаго правленія, которое возстановитъ правильный ходъ механизма народнаго бытія, нарушеннаго либерализмомъ“<sup>4)</sup>. „Республики дадутъ

---

1) Въ своихъ сочиненіяхъ: а) Обличительныя рѣчи. Враги рода человѣческаго. Посвящается союзу русскаго народа; б) Франъ-масонство и государственная измѣна. (См. аналог. сообщенія: „Роль еврейства въ русской революціи. Письмо изъ Вѣны“, „Казан. Телеграфъ“ № 4271; „Французы русскому народу“, „Каз. Телегр.“ № 4356 и мн. др. т. под.).

2) При перепечаткѣ этихъ протоколовъ въ газетѣ „Казанскій Телеграфъ“ (№№ 3895. 3898. 3901), имъ сообщено такое заглавіе: „Роль евреевъ и еврействующихъ въ русской революціи. Ключъ къ уясненію главнаго источника и главнаго двигателя всѣхъ смуть, волненій и несчастій, охватившихъ и раззорившихъ Россію въ послѣдніе годы“.—При перепечаткѣ второй изъ указанныхъ статьи Г. Бутми, въ той-же газетѣ „Каз. Телегр.“ (№№ 4082—4083), статья озаглавлена: „Подчиненіе Россійскаго государства и русскаго народа Международному правительству“.

3) Г. Бутми. Обличительныя рѣчи. Враги рода человѣческаго. Посвящается союзу русскаго народа. Четвертое, обработанное и дополненное изд. Спб. 1907 г., стр. 47—48.

4) Тамъ-же, стр. 45.

намъ престоль міра“<sup>1)</sup>. Неизмѣнно-могущественными орудіями евреевъ служили и служатъ въ данномъ случаѣ золото и пресса. Не говоря уже о народныхъ массахъ, субсидируемыхъ евреями въ своихъ цѣляхъ, о захватѣ банковъ и промышленности страны<sup>2)</sup>, еврейское золото<sup>3)</sup>, путемъ „экономическихъ договоровъ, долговыхъ обязательствъ“ и пр., не остается безъ вліянія даже въ отношеніи существеннѣйшихъ частей государственнаго механизма. „Наши пророки сказали намъ,—читаемъ въ десятомъ, по рукописи шестомъ, протоколѣ,—что мы избраны Самимъ Богомъ на царство по всей землѣ. Для этого Господь наградилъ насъ гениемъ, чтобы мы могли справиться со своей задачей—покоренія міра мирнымъ путемъ. (И вотъ), нынѣ всѣ колеса государственныхъ механизмовъ ходятъ воздѣйствіемъ двигателя, находящагося въ нашихъ рукахъ,—золота“<sup>4)</sup>. Что касается прессы, какъ орудія еврейскихъ замысловъ, то, правда, часто „она бываетъ пуста, несправедлива, лжива, и большинство людей не понимаетъ, чему она въ дѣйствительности служитъ..... (Но) мы ее окончательно обуздаемъ“ и заставимъ „служить пылкому возгаранію нужныхъ намъ страстей“<sup>5)</sup>. „Вотъ рисунокъ,—сообщается въ протоколѣ 27, по рукописи четвертомъ, — на которомъ изображенъ весь прой-

---

1) Тамъ-же, стр. 53, выдержка изъ пятого протокола.

2) Американскій журналъ „The Missionary Witness“ сообщаетъ, напр., что „въ Америкѣ евреямъ принадлежатъ девять десятыхъ банкирскихъ конторъ, въ Германіи — шесть седьмыхъ“ и т. д. Перепечатки подобныхъ выкладокъ, а также самостоятельныя на этотъ счетъ соображенія, мы нерѣдко можемъ встрѣтить во многихъ русскихъ печатныхъ органахъ („Новомъ Времени“, „Русскомъ Знамени“, „Казанскомъ Телеграфѣ“ и пр.).

3) „Въ нашихъ рукахъ, — читаемъ въ 21, по рукописи 25, протоколѣ,—величайшая сила—золото. Въ два дня мы можемъ достать его въ какомъ угодно количествѣ изъ нашихъ хранилищъ“. (Г. Бутми, цит. соч., стр. 82).

4) Г. Бутми, цит. соч., стр. 59.

5) Тамъ-же, стр. 65. Выдержка изъ 13, по рукописи 14, протокола.

денный нами путь<sup>1)</sup> и намѣчено небольшое пространство, которое намъ осталось пройти, чтобы сомкнуть циклъ символическаго змія, какимъ мы изображаемъ нашъ народъ: когда этотъ циклъ окончательно сомкнется<sup>2)</sup>, то имъ будутъ замкнуты всѣ европейскія государства крѣпкими тисками<sup>3)</sup>.—Въ подкрѣпленіе анонимнымъ протоколамъ сіонскихъ мудрецовъ, Г. Бутми сообщаетъ точно датированную рѣчь одного еврейскаго раввина, совпадающую въ своихъ положеніяхъ съ вышеприведенными протоколами<sup>4)</sup>. „Весьма важно для насъ,—говорилъ раввинъ,—притвориться сторонниками и ревнителями вопросовъ соціальныхъ, стоящихъ на очереди въ странѣ, особенно тѣхъ, которые имѣютъ задачей улучшение участи рабочихъ; но въ дѣйствительности наши усилія должны тяготѣть къ владѣнію и управленію“.... „Восемнадцать вѣковъ принадлежали нашимъ врагамъ; вѣкъ настоящій и послѣдующіе должны принадлежать намъ, народу израильскому, и непременно будутъ нашими“, потому что „намъ принадлежитъ этотъ богъ дня, воздвигнутый Ааро-

---

1) Картина постепеннаго завоеванія міра еврейскими талантами и золотомъ очерчена въ соч. Бутми: „Франъ-масонство и государственная измѣна“.

2) Согласно рисунку,—первый этапъ всемірнаго еврейскаго господства—древняя Греція; второй—Римъ; третій—Мадридъ со временъ Карла V; четвертый—Парижъ со временъ Людовика XIV; пятый—Лондонъ послѣ паденія Наполеона I; шестой—Берлинъ послѣ франко-прусской войны; седьмой—Петербургъ съ 1880 года; восьмой—Константинополь; девятый—Иерусалимъ съ его Сіономъ. „Глава змія“ совпадаетъ нынѣ, по рисунку, съ „седьмымъ этапомъ“. (См. Г. Бутми, цит. соч., стр. 97—99).

3) Г. Бутми, цит. соч., стр. 93—94.

4) Приводимая Г. Бутми рѣчь была произнесена раввиномъ,—на древне-еврейскомъ языкѣ,—въ Парижѣ, въ 1869 году; затѣмъ—переведена на англійскій языкъ и помѣщена Д. Редклифомъ въ его „Обзорѣ политико-историческихъ событій за послѣднее десятилѣтіе“; съ англійскаго языка рѣчь была переведена на французскій; съ французскаго—на русскій, и помѣщена была сначала въ № 4996 „Ново-россійскаго Телеграфа“, отъ 15 января 1891 г., а затѣмъ—въ № 29 петербургской газеты „Знамя“, отъ 22 января 1904 года. (См. Г. Бутми, цит. соч., стр. 102).

номъ въ пустынь, этотъ золотой телець это универсальное божество эпохи..... золото,—величайшая сила на землѣ..., могущество, награда, орудіе всякой власти... все, чего человекъ и боится и желаетъ“. Въ самомъ дѣлѣ, „бросимъ только бѣглый взглядъ на матеріальное положеніе Европы и (про)анализируемъ ресурсы, доставшіеся израильтянамъ съ начала настоящаго столѣтія путемъ сосредоточенія въ ихъ рукахъ громаднаго капитала.... Оказывается, что въ Парижѣ, Лондонѣ, Вѣнѣ, Берлинѣ, Амстердамѣ, Гамбургѣ, Римѣ, Неаполѣ и т. д., повсюду израильтяне-хозяева финансоваго положенія, какъ владѣльцы многихъ милліардовъ, не говоря о второклассныхъ и третьеклассныхъ мѣстностяхъ, гдѣ въ ихъ рукахъ находятся всѣ денежные фонды, и не упоминая о томъ, что безъ ихъ непосредственнаго вліянія нигдѣ и никогда не можетъ осуществиться никакая финансовая операція, никакая значительная работа. Нынѣ всѣ короли и царствующіе князья обременены огромными долгами, сдѣланными на содержаніе многочисленныхъ и постоянныхъ армій. Биржа котируетъ и регулируетъ эти деньги, а мы являемся полными хозяевами биржи во всѣхъ центрахъ земного шара. Задача наша теперь—еще болѣе облегчить способы заключенія этихъ займовъ и, такимъ образомъ, сдѣлаться единственными распорядителями всѣхъ цѣнностей, послѣ чего у насъ очутятся, въ качествѣ обезпеченія данныхъ нами государствамъ капиталовъ, эксплуатація всѣхъ ихъ желѣзнодорожныхъ линій, рудниковъ, лѣсовъ, большихъ заводовъ, фабрикъ, равно какъ и другіе виды недвижимости, до пошлинъ и налоговъ на нихъ включительно. (Какъ извѣстно) земледѣліе остается всегда главнѣйшимъ источникомъ богатства страны. (Отсюда), владѣніе большими земельными участками проложитъ намъ еще болѣе широкій путь къ почестямъ и усилитъ наше вліяніе“..... „Если золото есть первая сила на этой землѣ,—говорилъ далѣе раввинъ,—то второю за ней слѣдуетъ безспорно признать прессу“. „Сдѣлавшись (чрезъ золото, имѣющееся у насъ въ болѣе, чѣмъ достаточномъ количествѣ) абсолютными хозяевами (и этой второй силы)

прессы, мы легко уже съумѣемъ передѣлать (съ какой либо стороны неудобныя для насъ) понятія о чести, о добродѣтели, о вѣрности“ и пр. И вотъ, „когда мы сдѣлаемся единственными обладателями всего находящагося на землѣ золота (а съ нимъ и всей власти на землѣ)“.... тогда „сбудутся обѣщанія, данныя Аврааму“<sup>1)</sup>.

Пусть все то, что излагается въ протоколахъ сіонскихъ мудрецовъ, рѣчахъ раввина и многихъ другихъ подобныхъ имъ произведенійхъ, наполовину, и даже болѣе того, „анонимно“ и пока еще не имѣетъ тѣснаго отношенія къ сіонизму, но важно уже то обстоятельство, что отношеніе это не невозможно въ будущемъ, по самому существу предмета. Крушеніе надеждъ на достиженіе прямыхъ задачъ сіонизма, несомнѣнный успѣхъ еврейскихъ талантовъ и капиталовъ въ жизни всѣхъ странъ и народовъ, измѣненіе внѣшнихъ, неблагопріятныхъ для евреевъ, обстоятельствъ, подъ вліяніемъ вѣяній времени,— все это можетъ оказаться немаловажнымъ искушеніемъ для сіонизма поискать земли обѣтованной,—какъ мы уже имѣли случай замѣтить выше,—и не въ землѣ обѣтованія.

„Къ зрѣлищамъ, намъ предстоящимъ въ ближайшемъ столѣтіи, — предсказывалъ Фр. Ничше, — принадлежитъ окончательное рѣшеніе судебъ европейскихъ евреевъ. Имъ остается теперь одно изъ двухъ—или стать господами Европы, или покинуть Европу!“<sup>2)</sup>.

*В. Протопоповъ.*

---

<sup>1)</sup> Г. Бутми, цит. соч., стр. 102—106.

<sup>2)</sup> Fr. Nietzsche, Morgenröthe, § 20.

## ТРУДЫ С. В. СМОЛЕНСКАГО

ВЪ ОБЛАСТИ ИЗУЧЕНІЯ ДРЕВНЕ-РУССКАГО ЦЕРКОВНАГО ПѢНІЯ.

---

Одинъ изъ образованнѣйшихъ русскихъ людей и вмѣстѣ глубокой знатокъ музыки, кн. В. Ѳ. Одоевскій (1803—1869 г.), въ свое время констатировалъ прискорбный для успѣховъ нашего церковно-пѣвческаго искусства фактъ, а именно, что „наши археологи—не музыканты а музыканты-не археологи“. И съ этимъ нельзя не согласиться. Въ то время, какъ въ католическихъ и протестантскихъ странахъ надъ изученіемъ исторіи церковнаго пѣнія и музыки работаютъ просвѣщеннѣйшіе и знаменитѣйшіе музыканты, у насъ, въ Россіи, изслѣдователей въ области археологіи и исторіи православно-русскаго церковнаго пѣнія наберется едва-ли больше десятка, не смотря на то, что наши древніе обиходные напѣвы, полные глубочайшихъ музыкальныхъ идей и вдохновенія, сами какъ бы напрашиваются на тщательную ихъ разработку и внимательное ихъ изученіе.

Но, если число изслѣдователей православно-русскаго церковнаго пѣнія у насъ и незначительно, зато среди нихъ есть такіе замѣчательные ученые, которые своими трудами могли бы сдѣлать честь любому государству. Я разумѣю Стефана Васильевича Смоленскаго, имя котораго должно быть вписано большими буквами въ исторію нашего богослужебнаго пѣнія. Этотъ неутомимый изслѣдователь сѣдой музыкальной старины соединяетъ въ своемъ лицѣ и историка, и археолога, и теоретика, и музыканта, и педагога. Вся жизнь, всѣ мысли, всѣ труды его сосредоточены на вопросахъ церковно-пѣвческаго искусства. Отъ его взора не ускользаетъ ни одинъ историческій документъ, касающійся той или другой стороны интересующихъ его вопросовъ. Его любознательность нарочито



стремится въ такія области, куда до него не проникалъ взоръ ни одного изслѣдователя. Потому-то его труды по археологіи и исторіи церковнаго пѣнія не имѣютъ себѣ равныхъ по достоинству и научности.

С. В. Смоленскій родился въ 1848 году въ г. Казани. Свое образованіе онъ получилъ сначала въ мѣстной гимназіи, потомъ въ Университетѣ по юридическому факультету. Будучи еще гимназистомъ, Смоленскій бралъ уроки скрипки у Мукка и, обучаясь въ Университетѣ, уже дирижировалъ студенческимъ хоромъ, съ которымъ неоднократно давалъ концерты. По окончаніи курса въ Университетѣ, со степенью кандидата правъ, Смоленскій три года служилъ по судебному вѣдомству, а затѣмъ перемѣнилъ эту службу на педагогическое поприще, предварительно сдавъ экзаменъ по предметамъ филологическаго факультета. С. В. Смоленскій былъ назначенъ послѣ этого преподавателемъ Казанской инородческой учительской семинаріи.

Будучи большимъ любителемъ пѣнія вообще и церковнаго въ частности, Стефанъ Васильевичъ взялся за устройство хора при семинаріи, который и былъ поставленъ, благодаря его стараніямъ, можно сказать, образцово. Въ цѣляхъ болѣе правильной и цѣлесообразной постановки хорового пѣнія въ семинаріи Смоленскій составилъ для своихъ питомцевъ „Курсъ хорового пѣнія“, посвятивъ его своему учителю Леониду Федоровичу Львову, брату извѣстнаго композитора національнаго гимна А. Ф. Львова. Этотъ трудъ С. В. Смоленскаго распадается на 2 части: въ первой изъ нихъ излагаются необходимыя правила, которыя нужно соблюдать при пѣніи, голосовыя упражненія и краткое изложеніе главныхъ основаній гармоніи, сопровождаемое многочисленными и разнообразными примѣрами изъ церковныхъ пѣснопѣній. Вторая часть означеннаго труда представляетъ собою собраніе избранныхъ церковныхъ пѣснопѣній, обнимающее собою все необходимое для хора на цѣлый годъ. Такимъ образомъ по означенному руководству желающій не только можетъ изучить мотивы нашихъ главнѣйшихъ церковныхъ пѣснопѣній, но и сознательно отнестись къ ихъ построенію при помощи указанныхъ въ руководствѣ

теоретическихъ правилъ. „Изученіе главныхъ основаній гармоніи и ясное пониманіе самыхъ простыхъ музыкальныхъ построеній, говоритъ авторъ вышеупомянутаго „Курса“, даетъ возможность учащимся хоровому пѣнію не только сознательно изучать музыкальныя произведенія, но и получать истинно художественное наслажденіе. Безъ знанія началъ гармоніи хоровые исполнители успѣваютъ ознакомиться обыкновенно каждый только съ своею партією, запоминая вскользь партіи другихъ голосовъ; наслажденіе такихъ исполнителей вызывается лишь слуховыми ощущеніями, а не полнымъ и яснымъ сознаніемъ красоты формы и содержанія исполняемаго произведенія; они не могутъ точно судить о достоинствахъ музыкальнаго сочиненія какъ въ цѣломъ, такъ и частностяхъ“<sup>1)</sup>. Если въ первой части своего труда С. В. преслѣдовалъ ту цѣль, чтобы довести учащихся до сознанія красоты формы и содержанія духовно-музыкальныхъ произведеній, то во второй—имѣлъ въ виду главнымъ образомъ воспитаніе въ нихъ чувства изящнаго, которое помогло бы имъ разобратъся въ массѣ всякаго рода музыкальныхъ сочиненій и переложеній, часто разсчитанныхъ на грубый вкусъ и „пріучить ихъ къ свободному, искреннему выраженію религіознаго чувства въ пѣніи богослужебномъ, достигнуть этой цѣли не артистическимъ исполненіемъ, не блестящимъ составомъ голосовъ въ хорѣ, не вычурнымъ, бьющимъ на эффектъ, исполненіемъ оттѣнковъ, а теплымъ религіознымъ чувствомъ, искреннимъ пѣніемъ - молитвою“<sup>2)</sup>.—Въ этихъ же видахъ, т. е. для болѣе сознательнаго отношенія къ исполняемому въ храмѣ С. В. Смоленскій всегда настаивалъ на томъ, чтобы каждый голосъ въ хорѣ пѣлъ не по отдѣльной партіи, а по партитурѣ, такъ какъ пѣвцу, имѣющему предъ собою не голосовую партію, а партитуру, легче вести счетъ и вступать послѣ паузы, а также слѣдить за сопровождающими голосами.—Въ „Курсѣ хорового пѣнія“ въ качествѣ нотной транскрипціи употребляются цифры. Можно не соглашаться съ мнѣніемъ, что цифирная нотація имѣетъ пре-

<sup>1)</sup> Смоленскій—Курсъ хорового пѣнія 1 стр.

<sup>2)</sup> Тамъ же—140 стр.

имущество предъ линейной, но въ виду назначенія „Курса хорового пѣнія“ для учителей *начальныхъ* школъ, думается, что предпочтеніе въ данномъ случаѣ цифирной системы предъ линейной имѣеть нѣкоторыя основанія.

Состоя преподавателемъ Казанской учительской семинаріи, С. В. Смоленскій былъ дѣятельнымъ сотрудникомъ извѣстнаго просвѣтителя инородцевъ Н. И. Ильминскаго, по предложенію котораго онъ написалъ нѣсколько обиходныхъ партитуръ для алтайцевъ, татаръ, чувашъ, черемись и мордвы.

Необыкновенная любовь Стефана Васильевича къ древне-церковнымъ напѣвамъ заставила его сблизиться съ старообрядцами, у которыхъ онъ научился пѣнію по крюкамъ, послѣ чего онъ углубился въ изученіе нотныхъ рукописей такъ называемой Соловецкой бібліотеки, находящейся въ Казанской духовной академіи. Результаты своихъ наблюденій и выводы, сдѣланные имъ изъ этого изученія, онъ обнародовалъ въ статьѣ: „Общій очеркъ историческаго и музыкальнаго значенія пѣвческихъ рукописей Соловецкой бібліотеки“ <sup>1)</sup>. Въ томъ же 1887 году появился и другой трудъ Стефана Васильевича: „Краткое описаніе древняго (XII—XIII вв.) знаменнаго ирмолога, принадлежащаго Воскресенскому, „Новый Іерусалимъ“ именуемому, монастырю. А черезъ годъ С. В. Смоленскій издалъ и еще чрезвычайно важный для изученія древне-русскаго церковнаго пѣнія трудъ:—„Азбуку знаменнаго пѣнія (Извѣщеніе о согласнѣйшихъ помѣтахъ) старца Александра Мезенца“ 1888 г.

Исходя изъ той мысли, что безъ научнаго изслѣдованія русскаго церковнаго пѣнія и знанія основъ его въ крюковомъ нотописаніи не возможно создать теоріи чисто русскаго музыка, С. В. Смоленскій счелъ необходимымъ издать этотъ замѣчательный въ своемъ родѣ трудъ А. Мезенца, который можетъ быть признанъ лучшимъ руководствомъ, изъясняющимъ систему знаменъ. Азбука А. Мезенца, тщательно провѣренная по 4 рукописямъ, изложена въ трудѣ Смоленскаго на 24 страницахъ. Осталь-

<sup>1)</sup> Правосл. Собесѣдникъ 1887 г.

ныя 108 стр. заняты введеніемъ къ труду (25—43 стр.) и примѣчаніями (43—132 стр.), въ которыхъ сдѣлано множество разъясненій и указаній относительно пѣвческаго значенія лицъ, оитъ и знаменъ. Наконецъ, въ приложеніи къ этому труду въ нѣсколькихъ параллельныхъ таблицахъ представлено постепенное развитіе знаменнаго письма и древне-русскихъ церковныхъ мелодій путемъ сопоставленія однихъ и тѣхъ же попѣвокъ въ различныя эпохи историческаго развитія православно-русскаго церковнаго пѣнія. Разсматривая эти таблицы, каждый ясно можетъ видѣть, какъ наше древне-церковное пѣніе—это величественное произведеніе нашего народнаго творчества, приуроченнаго къ потребностямъ русскаго слуха и музыкальнаго чувства, постепенно развивалось и совершенствовалось въ подробностяхъ его мелодическаго строенія и въ своей записи. Этотъ капитальный трудъ Смоленскаго, говоритъ другой знатокъ древне-церковнаго пѣнія, священникъ Металловъ, „во всѣхъ отношеніяхъ расширяетъ кругъ познаній въ области крюковой семіографіи и углубляетъ взглядъ изслѣдователя въ самую сущность, внутреннюю сторону крюковой системы нотописанія, раскрывая въ ней особыя качества, отличающія ее отъ нотописи, дающія возможность выражать въ пѣніи различныя оттѣнки силы и мягкости напѣва, модуляцію и т. п.“<sup>1)</sup>. Трудъ этотъ удостоенъ академіей наукъ полной преміи митрополита Макарія.

Какъ человекъ весьма свѣдущій въ вопросахъ церковнаго пѣнія вообще и школьнаго въ частности С. В. Смоленскій неоднократно участвовалъ въ разныхъ комиссіяхъ по приглашенію М. Н. Просвѣщенія и Св. Синода. Такъ въ 1880 г. онъ былъ вызванъ въ С.-Петербургъ для участія въ комиссіи, занимавшейся обсужденіемъ программъ пѣнія въ учебныхъ заведеніяхъ и принималъ весьма дѣятельное участіе въ работахъ по изданію церковно-пѣвческихъ книгъ.

Въ 1889 году С. В. Смоленскій занялъ должность директора Синодальнаго училища церковнаго пѣнія и въ

---

<sup>1)</sup> Св. Металловъ — Очеркъ исторіи православно-русск. церк. пѣнія изд. 3-е, 174 стр.

то же время вступилъ въ число профессоровъ Московской консерваторіи, по кафедрѣ исторіи церковнаго пѣнія, оставшейся вакантною по смерти протоіерея Д. В. Разумовскаго. Много труда и усердія положено было С. В. на благоустройство Синодальнаго училища. Благодаря его хлопотамъ, оно было преобразовано въ среднее учебное заведеніе съ девятилѣтнимъ курсомъ, и самый курсъ наукъ, какъ общеобразовательный, такъ и спеціально музыкальный, значительно расширенъ; въ частности музыкально теоретическое образование въ училищѣ приблизилось къ курсу консерваторій. Послѣ преобразования въ Синодальномъ училищѣ стали преподаваться: сольфеджіо, фортепіано, скрипка, хоровое пѣніе, теорія музыки (гармонія, контрапунктъ, формы сочиненія), чтеніе партитуры, исторія церковнаго пѣнія и методика начальнаго обученія пѣнію.—Но еще лучше было поставлено С. В. воспитательное дѣло въ училищѣ. Отношенія между учащими и учащимися установились самыя непринужденныя. Здѣсь дѣти чувствовали себя въ полномъ смыслѣ какъ у себя дома, не нарушая при этомъ рѣзко и школьной дисциплины. Особенно много хлопоталъ С. В. Смоленскій при выборѣ лицъ педагогическаго персонала. Не найдя нужныхъ ему людей въ Москвѣ, онъ искалъ и находилъ таковыхъ въ провинціи и, нужно сказать, что онъ почти никогда не ошибался въ выборѣ.

С. В. Смоленскій создалъ въ Синодальномъ училищѣ особенную духовно-музыкальную атмосферу, въ которой царилъ культъ строго церковной музыки и древнихъ напѣвовъ. Своею любовію къ дѣлу и искусству онъ воодушевлялъ своихъ сотрудниковъ и былъ для нихъ путеводною звѣздою въ дѣлѣ обновленія нашего церковнаго пѣнія въ строго церковномъ и національномъ русскомъ стилѣ. Несомнѣнно не безъ вліянія идей С. В. Смоленскаго возникли всѣ новѣйшія духовно-музыкальныя произведенія, представляющія изъ себя художественную разработку древнихъ напѣвовъ на началахъ своеобразной народной музыки.

Синодальный хоръ при С. В. былъ поставленъ на такую высоту, на какой онъ никогда не стоялъ. При немъ было обращено особенное вниманіе на церковно-пѣвче-

скій репертуаръ. Если раньше Синодальный хоръ исполнялъ духовно-музыкальныя произведенія всякаго рода, по временамъ весьма вычурныя и не совсѣмъ церковныя, то во время директорства С. В. піэсы допускались къ исполненію съ самой строгой разборчивостью, при чемъ главнымъ критеріемъ при оцѣнкѣ духовно-музыкальныхъ произведеній считалась ихъ *церковность*. Самое видное мѣсто въ репертуарѣ Синодальнаго хора заняли наши древніе напѣвы, выражающіе „задушевнѣйшія русскія мысли въ сферѣ созерцательнаго самоуглубленія—въ вдохновеніи религіозномъ“.

Въ 1895 году, по инициативѣ С. В. Смоленскаго, Синодальнымъ хоромъ данъ былъ рядъ историческихъ концертовъ. По его мысли, они должны были служить началомъ большого ряда историко-этнографическихъ духовныхъ концертовъ, въ которыхъ предположено исполненіе образцовъ церковнаго пѣнія, какъ русскаго, такъ и разныхъ южныхъ и восточныхъ православныхъ народовъ. Концерты эти, въ программу которыхъ вошли духовно-музыкальныя піэсы различныхъ эпохъ, имѣли цѣлю „выяснить ростъ нашихъ пѣвческихъ идей, размѣры разныхъ вліяній на ихъ направленіе и, наконецъ, развитіе музыкальныхъ формъ русскаго хорового церковнаго пѣнія“. Обзору этихъ историческихъ концертовъ С. В. посвятилъ цѣлую брошюру, которая представляетъ вмѣстѣ съ тѣмъ прекрасно составленный очеркъ исторіи церковнаго пѣнія въ Россіи <sup>1)</sup>.

Въ 1899 году Синодальнымъ хоромъ, подъ управленіемъ В. С. Орлова, былъ данъ духовный концертъ въ Вѣнѣ, послѣ котораго одна изъ газетъ назвала этотъ хоръ лучшимъ въ мірѣ, а его необычайный успѣхъ въ Вѣнѣ „Neues Wiener Journal“ счелъ „побѣдой русскихъ въ самой метрополіи музыкальныхъ искусствъ“. Правда, своимъ громаднымъ успѣхомъ за-границей Синодальный хоръ былъ обязанъ прежде всего своему высокоталантливому регенту—В. С. Орлову, но, несомнѣнно, не меньшая доля славы и чести, оказанной хору въ Вѣнѣ, должна быть отдана и С. В. Смоленскому, благодаря которому Синодальный хоръ могъ подняться на такую высоту.

<sup>1)</sup> Ст. Смоленскій—Обзоръ историческихъ концертовъ, 8 стр.

Какъ ни велики заслуги Стефана Васильевича въ дѣлѣ правильной постановки учебнаго и музыкальнаго дѣла въ Синодальномъ училищѣ церковнаго пѣнія, тѣмъ не менѣ онѣ тускнѣютъ предъ той его исторической заслугой, какой является собраніе имъ нотныхъ пѣвческихъ рукописей отъ самыхъ древнихъ временъ до настоящаго времени, составившихъ цѣлую библіотску, которая хранится въ Московскомъ Синодальномъ училищѣ церковнаго пѣнія. Эта, единственная въ Россіи, специальная библіотека русскихъ древне-пѣвческихъ рукописей, составленная трудами и энергіей одного человѣка, содержитъ въ себѣ нынѣ уже болѣе 1000 номеровъ, при чемъ всѣ многотомные экземпляры, а также томы, содержащіе по нѣскольку пѣвческихъ книгъ въ одномъ переплетѣ, считаются подъ однимъ номеромъ. Кромѣ старинныхъ рукописей въ этой библіотекѣ собрана почти вся духовно-музыкальная литература, а также автографы Львова, Чайковскаго и другихъ композиторовъ. Эта библіотека открываетъ для пѣвца необозримое море новостей. Она даетъ возможность изслѣдователямъ судебъ нашего церковно-пѣвческаго искусства вписать совершенно новыя страницы въ его исторію. Музыкантъ-теоретикъ найдетъ здѣсь цѣнные матеріалы для уясненія строенія нашего роднаго церковнаго напѣва, а композиторъ—оригинальнѣйшіе способы выраженія музыкальныхъ идей.

Значеніе собранной С. В. Смоленскимъ библіотеки рукописей обстоятельно раскрыто въ его брошюрѣ: „О собраніи русскихъ древне-пѣвческихъ рукописей въ Московскомъ Синодальномъ училищѣ церковнаго пѣнія“ (1899 г.). Чтобы вполне оцѣнить труды составителя этой библіотеки, нужно имѣть только въ виду, что она собрана безъ всякой правительственной субсидіи, а исключительно только благодаря одной любви къ искусству С. В. Смоленскаго. Въ поискахъ за памятниками музыкальной старины онѣ долженъ былъ объѣхать всѣ старинные храмы, молельни и древлехранилища. На его счастье онѣ началъ собирать рукописи, когда еще не было поздно, когда время и обстоятельства еще не истребили наше богатое музыкальное наслѣдство. Изъ своихъ поисковъ С. В. Смоленскій возвратился съ богатой добычей въ побѣдной рукѣ:

онъ воскресилъ цѣлыя сотни драгоценныхъ музыкальныхъ памятниковъ древне-русскаго церковно-пѣвческаго искусства, которымъ больше уже не дадутъ пропасть или исчезнуть.

Въ 1901 году С. В. Смоленскому былъ предложенъ чрезвычайно важный постъ директора придворной пѣвческой капеллы. Онъ принялъ это предложеніе, но пробылъ въ этой должности не долго. Встрѣтивъ здѣсь препятствія къ осуществленію своихъ музыкальныхъ идеаловъ, онъ вышелъ въ 1903 г. въ отставку и всецѣло отдался музыкально-литературной дѣятельности.

Въ 1906 году С. В. Смоленскій участвовалъ въ экспедиціи, снаряженной Обществомъ любителей древней письменности на Аѳонъ, въ Вѣну и Софію, въ составѣ, кромѣ него, еще 3-хъ лицъ: П. А. Лаврова, А. Н. Николава и А. В. Преображенскаго. Краткое описаніе этой ученой заграничной поѣздки сдѣлано С. В. Смоленскимъ въ статьѣ: „Изъ дорожныхъ впечатлѣній“ <sup>1)</sup>. Экспедиція эта привезла болѣе 2,000 снимковъ съ греческихъ рукописей IX и XI вв., изученіе которыхъ, по мнѣнію С. В. Смоленскаго, можетъ привести къ открытію ключа неразгаданныхъ до нынѣ древне-русскихъ пѣвческихъ рукописей кондакарнаго знамени. Въ томъ же 1906 году С. В. Смоленскій вступилъ въ число приватъ-доцентовъ С.-Петербургскаго университета и читаетъ здѣсь лекціи по исторіи церковнаго пѣнія. Въ то же время онъ состоитъ предсѣдателемъ отдѣла Общества любителей древней письменности для розысканія и изданія памятниковъ древне-стариннаго русскаго пѣвческаго искусства. Цѣлю этого отдѣла является: собраніе матеріаловъ, изданіе хрестоматіи образцовъ пѣвческихъ текстовъ, указателя литературы и сближеніе между собою лицъ, интересующихся этими вопросами. Наконецъ, въ 1907 г., С. В. сталъ во главѣ открытаго имъ регентскаго училища.

Изъ печатныхъ трудовъ С. В. Смоленскаго, кромѣ вышеупомянутыхъ, извѣстны: 1) „Замѣтка объ обученіи пѣнію въ учительскихъ семинаріяхъ и сельскихъ хорахъ“ (Семья и школа 1881 г. № 11); 2) „О русскомъ церковномъ

---

<sup>1)</sup> Русская Муз. Газета 1906 г. №№ 42—46.



пѣніи. Въ отвѣтъ г. Миссаелидесу, протопсалту церкви св. Фотиніи въ г. Смирнѣ“ (Церк. Вѣдом. 1893 г. № 9); 3) „О древне-русскихъ пѣвческихъ нотаціяхъ“ 1901 г., представляющее обзоръ различныхъ способовъ записи древне-церковныхъ напѣвовъ; 4) „О ближайшихъ практическихъ задачахъ въ области русской церковно-пѣвческой археологіи“. Въ этомъ сочиненіи, представляющемъ собою рефератъ, читанный въ „Обществѣ любителей древне-русской письменности“, авторъ утверждаетъ, что „археологія можетъ дать будущей русской музыкѣ самое лучшее подспорье, сблизивъ русскую мірскую пѣсню съ церковно-пѣвческой и открывъ художникамъ средства для выхода на новую и вѣрную дорогу. „Уже чувствуется необходимость, говоритъ онъ, разобраться въ законахъ строенія родной красоты. Простое сближеніе церковной и мірской пѣсней не можетъ не освѣтить намъ подробностей и въ самомъ церковномъ пѣніи. Дальнѣйшее же сближеніе должно дать новый мелодическій матеріалъ, расширить горизонтъ нашихъ музыкантовъ“. Въ другомъ рефератѣ, читанномъ въ томъ же Обществѣ: „Нѣсколько новыхъ данныхъ о такъ называемомъ кондакарномъ знамени и кондакаряхъ XII—XIII вв.“ Ст. В. Смоленскій даетъ опытъ приведенія въ отдѣльныя системы нотацій кондакарной и краснодемественной, указываетъ на связь кондакарнаго знамени съ другими видами древне-русскаго пѣвческаго искусства и дѣлаетъ весьма вѣроятное предположеніе о постепенномъ перерожденіи кондакарнаго пѣнія въ чисто русское искусство, перешедшее потомъ въ знаменныя книги и возродившееся, быть можетъ, въ XV—XVI вв., въ демественномъ пѣніи.

Кромѣ того Ст. В. Смоленскій постоянно сотрудничаетъ въ „Русской музыкальной газетѣ“, издаваемой Финдейзенемъ <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Здѣсь имъ помѣщены статьи: а) „Памяти А. А. Эрарскаго“ (1897 г.), б) „80 и 60 лѣтъ назадъ. Замѣтка по документамъ семейнаго архива М. А. Веневитинова“ (1900 г.), в) „О литургіи Чайковскаго“ (1903 г.), г) „О тенорѣ Ивановѣ, сопутствовавшемъ Глинкѣ въ Италію“ (1903 г.), д) „Памяти Пасхалова“ (1905 г.), е) „Изъ дорожныхъ впечатлѣній“ (1906 г.), ж) „О колокольномъ звонѣ въ Россіи“ (1907 г.) и др.

Самыми цѣнными въ научномъ отношеніи должны быть признаны слѣдующіе труды Ст. В. Смоленскаго: 1) *Азбука знаменнаго пѣнія* старца А. Мезенца съ объясненіями и „примѣчаніями“ и 2) „О древне-русскихъ пѣвческихъ нотаціяхъ“. Чтобы лучше выяснить ихъ громадное научное значеніе, мы считаемъ необходимымъ хотя кратко коснуться историческихъ трудовъ по вопросамъ православно-русскаго церковнаго пѣнія до С. В. Смоленскаго. Первый, болѣе или менѣе научный, опытъ построенія исторіи церковнаго пѣнія на Руси принадлежитъ незабвенному профессору Московской консерваторіи — протоіерею Дм. В. Разумовскому. Въ своемъ капитальномъ трудѣ: „Церковное пѣніе въ Россіи“, заключающемъ массу историческихъ и археологическихъ свѣдѣній по вопросамъ церковно-пѣвческаго искусства, этотъ почтенный изслѣдователь, исходя изъ того соображенія, что основой нашего православно-русскаго церковнаго пѣнія нужно считать древне-греческое христіанское пѣніе, которое перешло къ намъ вмѣстѣ съ вѣрою изъ Византіи, полагаетъ, что все наше осмогласіе основано на діатонической лѣстницѣ древне-греческихъ пѣвцовъ, и вообще все техническое устройство богослужебнаго пѣнія древне-христіанской церкви окончательно сложилось въ церкви восточной и по теоріи пѣнія древнихъ эллиновъ. Наши гласы, по Разумовскому, это тоже, что древне-греческіе лады. Подобно тому, какъ эти послѣдніе отличаются другъ отъ друга различнымъ строемъ лежащихъ въ ихъ основѣ тетрахордовъ, такъ и различіе нашихъ гласовъ зиждется на особенностяхъ звукового состава ихъ гласовой области и на основаніи вращенія гласовой мелодіи въ предѣлахъ какого-либо тетрахорда. „Въ обычной области всякаго гласа одинъ изъ звуковъ, входящихъ въ ея составъ, всегда занимаетъ центръ, около котораго группируются всѣ остальные звуки гласовой области. Звукъ этотъ, повторяясь чаще всѣхъ другихъ, представляетъ какъ бы ось, около которой двигаются всѣ остальные звуки области, образуя мелодію, то удаляющуюся, то приближающуюся къ этому звуку. Такой преобладающій въ гласовой области звукъ называется *господствующимъ*. Каждый гласъ имѣетъ свой господствующій звукъ, по которому его

можно отличить отъ всѣхъ прочихъ гласовъ. Кромѣ господствующаго звука къ примѣтамъ всякаго гласа относится еще конечный звукъ, т. е. звукъ, которымъ всегда кончается мелодія извѣстнаго гласа“<sup>1)</sup>. На этомъ основаніи вся характеристика гласовъ, у Разумовскаго, сводится къ отысканію лишь начальныхъ, среднихъ—господствующихъ и заключительныхъ звуковъ гласовой области.

Другой изслѣдователь системы нашего русскаго церковнаго пѣнія, Ю. Арнольдъ, исходя изъ положеній протоіерея Разумовскаго, что наши церковные гласы имѣютъ въ основаніи теорію пѣнія древнихъ эллиновъ, предпринялъ обширныя изысканія въ области древне-греческой музыки, тщательно изучилъ ее по сочиненіямъ Пифагора, Евклида, Клавдія и Птолемея и затѣмъ, при помощи добытыхъ свѣдѣній, приступилъ къ объясненію теоріи православно-русскаго церковнаго пѣнія. Плодомъ его занятій въ этомъ направленіи явились два его сочиненія: 1) „Теорія православнаго и церковнаго пѣнія вообще“, 2) „Гармонизація древне-русскаго пѣнія по эллинской и византійской теоріи и акустическому анализу“. Основываясь на нѣкоторомъ сходствѣ византійскихъ и русскихъ мелодій, обнаруживающемся въ совпаденіи господствующихъ и конечныхъ тоновъ, Арнольдъ всячески старается приурочить русскія гласовыя мелодіи къ тому или другому гласу. Случайныя совпаденія нѣкоторыхъ мелодій знаменнаго распѣва съ тѣми или другими византійскими ладами окончательно укрѣпили Арнольда въ той мысли, что имъ найденъ совершенно вѣрный путь къ установленію генезиса нашего древне-русскаго церковнаго пѣнія. Понимая осмогласіе знаменнаго распѣва, какъ сколокъ, или копію съ 8 греческихъ ладовъ, Арнольдъ призналъ необходимымъ и гармонизовать наши гласовыя мелодіи по византійски, на основаніи эллинской и византійской теоріи и на акустическомъ анализѣ“.

Такъ какъ византійское происхожденіе нашего древняго церковнаго пѣнія—фактъ несомнѣнный, то и теорія Арнольда, старающаяся вывести наше осмогласіе изъ византійскихъ ладовъ, многимъ казалась весьма правдопо-

---

<sup>1)</sup> Покровскій—Знаменный распѣвъ. 1901 г. 7 стр.

добной. И если бы не явился такой человекъ, какъ Ст. В. Смоленскій, то, быть можетъ, теоріи происхожденія нашихъ гласовъ протоіерея Разумовскаго и Арнольда господствовали бы и теперь, и мы были бы далеки до сихъ поръ отъ болѣе или менѣе правильнаго взгляда относительно размѣровъ и границъ византійскаго вліянія на наше церковное пѣніе. Смоленскій первый доказалъ ложность механическихъ теорій Разумовскаго и Арнольда, которыя могли казаться съ перваго взгляда весьма правдоподобными, тѣмъ болѣе, что за ними были имена такихъ лицъ, которымъ ни въ какомъ случаѣ нельзя отказать въ авторитетности касательно изслѣдуемыхъ ими областей.

Отдавая должную дань уваженія изслѣдованіямъ своихъ предшественниковъ, С. В. Смоленскій однакоже не послѣдовалъ по ихъ стопамъ. Механическій приѣмъ характеристики гласовъ по ихъ конечнымъ и господствующимъ звукамъ онъ замѣняетъ характеристикой гласовъ по ихъ *попѣвкамъ*, т. е. по болѣе употребительнымъ въ области гласа, или лада, мелодическимъ строкамъ. „Въ старое время, говоритъ Смоленскій, русскіе пѣвцы смутно понимали, или едва догадывались о тоновыхъ отношеніяхъ звуковъ разныхъ гласовыхъ гаммъ, вѣроятнѣе же совсѣмъ не знали ихъ, и не обращали на то никакого вниманія. Мелодическій же складъ напѣвовъ каждаго гласа, безъ сомнѣнія, былъ извѣстенъ вполне твердо, а ухо пѣвца, подкрѣпляемое знаніемъ особенностей знаменной нотации для каждаго гласа, конечно, различало взаимныя отношенія напѣвовъ разныхъ гласовъ вполне безошибочно. Такое формально-мелодическое значеніе гласовъ подтверждается множествомъ попѣвокъ, или характерныхъ для одного гласа, или сближающихъ сродно-музыкальные гласы, или указывающихъ временное удаленіе напѣва въ какой-либо другой гласъ“ 1). Въ своемъ сочиненіи: „Азбука крюковаго пѣнія“ А. Мезенца С. В. Смоленскій, анализируя записи нашихъ древнихъ напѣвовъ, систему нашихъ знаменъ и ихъ усовершенствованіе въ разные вѣка и постепенно углубляясь въ даль вѣковъ, весьма осторожно, но вполне научно, подходит къ болѣе или менѣе

1) Ст. Смоленскаго—Азбука знаменнаго пѣнія, 50 стр.

правильному объясненію основаній нашего древне-рускаго церковно-пѣвческаго искусства. Его наблюденія и изысканія въ этой области привели его къ тому заключенію, что „если теоретическое построеніе древне-рускаго знаменнаго пѣнія, какъ напр. раздѣленіе на гласы, аналогичныя съ греческими гласами, употребленіе „подобновъ“, раздѣленіе на строки и усвоеніе нѣкоторыхъ названій знаменъ носить, конечно, печать греческаго вліянія и науки, то мелодическое развитіе напѣвовъ и развитіе знаменной системы, несомнѣнно, рускаго происхожденія“ <sup>1)</sup>. Въ Азбукѣ знаменнаго пѣнія А. Мезенца не приведено ни одного византійскаго термина, не видно никакихъ указаній ни на эллинскіе лады, ни на тетрахорды. Нѣтъ никакого упоминанія также о господствующихъ и конечныхъ звукахъ въ гласѣ. Вездѣ, наоборотъ, непремѣннымъ признакомъ гласовыхъ отличій считается мелодическое голосоведеніе, самая фигура напѣва и его ритмическое расположеніе. Вглядываясь въ строеніе отдѣльныхъ пѣвческихъ строкъ, чередованіе ихъ заключеній, а также объемъ области звуковъ въ каждой отдѣльной части строки, С. В. Смоленскій пришелъ къ заключенію, что русскій церковный звукорядъ построенъ не на тетрахордахъ, а на *согласіяхъ*, т. е. чередованіи трехъ смежныхъ звуковъ различной высоты, длительности и гармоническаго достоинства.

Протоіерей Разумовскій и Ю. Арнольдъ, пытавшіеся произвести наше осмогласіе изъ византійскихъ ладовъ, не объяснили, да и не могли объяснить, какимъ образомъ малообразованный русскій пѣвецъ могъ усвоить чрезвычайно сложную систему греческаго осмогласія и примѣнить ее къ нашему церковному пѣнію, какимъ образомъ такой пѣвецъ могъ подогнать тексты церковныхъ пѣснопѣній къ греческимъ мелодіямъ. Послѣ изысканій Смоленскаго дѣло представляется вполне яснымъ. Древне-русскимъ пѣвцамъ никогда и не приходилось укладывать текстъ церковныхъ пѣснопѣній въ рамки византійскихъ гласовъ. Они своимъ музыкальнымъ чутьемъ улавливали и запоминали лишь наиболѣе характерныя для гласа ти-

---

<sup>1)</sup> Смоленскій—Азбука знам. пѣнія... 32—33 стр.

пическіе музыкальные обороты, попѣвки и лица, а затѣмъ уже, комбинируя ихъ соотвѣтственно своему художественному вкусу, прилагали ихъ къ новому тексту. „Вся задача „творца“ и „роспѣвщика“, говорить Смоленскій, заключалась въ томъ, чтобы, пользуясь такими мелодическими фигурами, характерными для гласа, связать ихъ между собою, вставить между ними своего рода „интермедію“, или ходъ, или даже устроить послѣ данной „экспозиціи“ какъ бы своеобразную „разработку“ въ предѣлахъ между такими мелодіями, какія считаются непремѣнными показателями музыкальной формы“ 1).

Въ томъ же своемъ сочиненіи: „О древне-русскихъ пѣвческихъ нотаціяхъ“ С. В. Смоленскій представляетъ подробный и обстоятельный обзоръ различныхъ способовъ записи древне-русскихъ напѣвовъ. Здѣсь онъ точнѣе опредѣляетъ предѣлы византійскаго вліянія на наше церковное пѣніе и констатируетъ совершенную незначительность остатковъ византизма въ нашихъ церковныхъ напѣвахъ, даже содержащихся въ самыхъ древнихъ русскихъ пѣвческихъ рукописяхъ.

Перу С. В. Смоленскаго принадлежатъ еще нѣсколько *духовно-музыкальныхъ* произведеній, таковы: а) „Главнѣйшія пѣснопѣнія Божественной литургіи, молебнаго пѣнія, панихиды и всенощнаго бдѣнія, сокращенныхъ напѣвовъ: знаменнаго, греческаго и кіевскаго, для мужскихъ голосовъ; б) „Ектенія“ (изд. Церк. Вѣдомостей). „Главнѣйшія достоинства этихъ переложеній, говоритъ извѣстный педагогъ Рачинскій, заключаются въ слѣдующемъ: они съ безусловною точностью воспроизводятъ напѣвы обиходные. За это ручается имя ихъ автора—постояннаго справщика синодальныхъ нотныхъ изданій. Гармонизація ихъ ведена въ стилѣ простомъ и строгомъ, безъ тѣхъ, сомнительнаго свойства, архаизмовъ, которые специалистамъ могутъ казаться интересными, но въ сущности для слуха невыносимы. Она сплошь благозвучна и прозрачна и мѣстами возвышается до рѣдкаго изящества. Наконецъ, переложенія эти доступны самымъ скромнымъ голосовымъ

---

1) С. Смоленскій — О древне-русскихъ пѣвческихъ нотаціяхъ, 6 стр.

средствамъ. Не требуютъ они ни высокихъ теноровъ, ни феноменальныхъ басовъ. Могутъ они быть исполняемы удовлетворительно не только пѣвчими по ремеслу, но и людьми съ самою элементарною музыкальною подготовкою<sup>1)</sup>.

С. В. Смоленскій не оставилъ безъ вниманія и нашъ русскій колокольный звонъ, этотъ наименѣе изслѣдованный отдѣлъ нашего національнаго искусства, и въ немъ отыскалъ нѣчто такое, что можетъ быть использовано въ цѣляхъ музыкальныхъ. „Если археологія музыкальнаго искусства, говоритъ онъ, имѣетъ практическія цѣли, если проявленія творчества народныхъ художниковъ обязываютъ насъ вниманіемъ къ формамъ ихъ вдохновеній, то отчего же не оказать вниманія къ церковному звону? Въ немъ, вѣдь, несомнѣнно, имѣются на лицо всѣ составныя данныя музыкальнаго искусства и могутъ найтись особенности, можетъ быть даже поучительныя“<sup>2)</sup>. „Въ коренной Руси очень часто случается встрѣтить виртуозовъ-звонарей, талантъ которыхъ родитъ иной разъ самыя удивительныя, ритмическіе и мелодическіе экспромпты. Въ этой же Руси выработались и типы разныхъ звоновъ, напр. постныхъ, позывныхъ, похоронныхъ, встрѣчныхъ, проводныхъ, будничныхъ, праздничныхъ и т. п. Это традиціонныя формы, въ содержаніе которыхъ одинаково вкладываются исполнителями иногда сущія вдохновенія,— вполне свободное творчество“<sup>3)</sup>.

С. В. Смоленскій—самъ большой специалистъ въ колокольномъ звонѣ. Еще въ дѣтствѣ у него на чердакѣ своего дома была устроена изъ цвѣточныхъ банокъ и глиняныхъ корчагъ своя колокольня, гдѣ онъ и упражнялся всласть въ звонарномъ искусствѣ. Уже тогда онъ умѣлъ по своему воспроизводить теперь неупотребительныя „встрѣчный“ и „проѣздной“ архіерейскіе звоны. Въ своей статьѣ „о колокольномъ звонѣ“ С. В. Смоленскій приводитъ въ высшей степени смѣшную, но характерную сцену

---

1) Русское Обозрѣніе 1894 г. Мартъ 172 стр.

2) С. В. Смоленскій—О колокольномъ звонѣ. Русская Муз. Газета 1907 г. № 9—10, 271 стр.

3) Тамъ же—270 стр.

изъ своей дѣтской жизни. „Мой братишка скакаль верхомъ на палкѣ по условленнымъ дорожкамъ нашего сада, изображая либо прїѣзжавшаго къ намъ, либо проѣзжавшаго вдали, но мимо насъ, казанскаго архіерея. Руководствуясь такимъ архіереемъ, я привѣтствовалъ его появленіе своими горшками, но, конечно, со всѣми узорами „встрѣчнаго“ звона“<sup>1)</sup>).

Въ послѣдствіи Стефанъ Васильевичъ дополнилъ и расширилъ свои познанія въ этой области народнаго искусства подъ руководствомъ мужичка—звонаря „Семена Семеновича“, который раскрылъ предъ нимъ методику и фигураціи звона, какъ бы различныя формы русскаго „рондо“, примѣры первоначальныхъ „экспозицій“ и дальнѣйшихъ „разработокъ“. Смоленскій прошелъ съ этимъ казанскимъ профессоромъ церковнаго звона, такъ сказать, высшій курсъ колокольнаго искусства.

Своими изысканіями въ области церковнаго пѣнія С. В. Смоленскій оказалъ громадную услугу не только нашему отечеству, но и Болгаріи. Въ то время, какъ въ нашихъ богослужебно-пѣвческихъ книгахъ сохранились остатки древне-болгарскаго церковно-пѣвческаго народнаго искусства, у самихъ Болгарь, вслѣдствіе различныхъ историческихъ обстоятельствъ, не осталось совершенно никакихъ памятниковъ древне-болгарскаго распѣва. С. В. обратилъ вниманіе одного изъ своихъ учениковъ по Синодальному училищу, Анастаса Николова, на болгарскіе распѣвы въ нашихъ церковно-пѣвческихъ книгахъ и помогъ спасти родное ему національное пѣвческое сокровище отъ окончательной гибели. Анастасъ Николовъ счумѣлъ убѣдить и высшія духовныя власти своего отечества въ возможности возрожденія болгарскаго распѣва. Поиски Анастаса Николова болгарскихъ мелодій и напѣвовъ въ церковно-пѣвческихъ рукописяхъ Русской церкви при помощи и руководствѣ людей, интересующихся археологіей, и главнымъ образомъ благодаря указаніямъ С. В. Смоленскаго, не были безплодны. Въ 1905 году А. Николовымъ была издана сначала литургія, а потомъ и вечерня болгарскаго распѣва по рукописямъ XVII и XVIII в.в. Это обстоятель-

---

<sup>1)</sup> Тамъ же—275 стр.



ство послужило поводомъ для реферата С. В. Смоленскаго въ Обществѣ любителей древней письменности: „О болгарскомъ распѣвѣ“, гдѣ онъ представилъ очеркъ исторіи этого распѣва и указалъ значеніе трудовъ А. Николова. Рефератъ сопровождался исполненіемъ нѣсколькихъ церковныхъ болгарскихъ мелодій хоромъ болгарской, учащейся въ Россіи, молодежи.

Обозрѣвая жизнь и музыкально-литературную дѣятельность С. В. Смоленскаго, мы не можемъ не удивляться необыкновенному трудолюбію и усердію, съ какимъ онъ занимался вопросами археологіи и исторіи церковнаго пѣнія.

Стѣфанъ Васильевичъ еще не сказалъ своего послѣдняго слова. Если Богу угодно будетъ продлить его жизнь и сохранить его силы, можно надѣяться, что онъ произведетъ, быть можетъ, не одно открытіе въ темной области древне-русскаго музыкальнаго искусства. Начавшаяся въ послѣднее время усиленная разработка церковныхъ напѣвовъ, гармонизація ихъ на началахъ своеобразной народной музыки, несомнѣнно имѣютъ самую близкую связь съ трудами и изысканіями С. В. Смоленскаго, который совершенно вѣрно думаетъ, что древне-русское церковное пѣніе можетъ оказать русскимъ художникамъ самую вѣрную дорогу для искусства XX вѣка. Современная живопись давно уже научилась находить обильный матеріаль и образцы въ художественныхъ созданіяхъ XIV—XV в.в.; точно также и древне-русскіе „пѣснорачители“ и „знаменотворцы“ могутъ оказать существенную пользу нашимъ современнымъ и будущимъ русскимъ музыкантамъ, указывая имъ образцы неизвѣстныхъ нынѣ музыкально-художественныхъ формъ и средствъ выраженія музыкальныхъ идей.

Историческое значеніе трудовъ Смоленскаго въ области археологіи церковнаго пѣнія сознается, конечно, и современниками, но, думается, только послѣдующее поколѣніе музыкантовъ можетъ вполне оцѣнить ту роль, какую суждено сыграть Стефану Васильевичу въ исторіи нашего національно-русскаго музыкальнаго творчества.

*Н. Соловьевъ.*

## ОТЗЫВЪ

доцента П. Пономарева

о сочиненіи э.-орд. проф. В. Керенскаго: „Школа ричліанскаго богословія въ лютеранствѣ (Исслѣдованіе изъ области новѣйшей лютеранской догматики), Казань, 1903 г., представленномъ на соисканіе степени доктора богословія.

Проф. Вл. А. Керенскій извѣстенъ русской богословской литературѣ какъ авторъ изслѣдованія и статей о старокатоличествѣ. Въ настоящее время Вл. А. Керенскій выступаетъ предъ читателями богословскихъ сочиненій со своимъ трудомъ о ричліанствѣ. Хотя между старокатоличествомъ и ричліанствомъ трудно искать чего-либо общаго, кромѣ нѣкоторыхъ богословскихъ терминовъ, тѣмъ не менѣе нельзя не установить единства работъ проф. Керенскаго, заключающагося сколько въ томъ, что оба труда—и о старокатоличествѣ и о ричліанствѣ—посвящены новѣйшимъ религіозно-богословскимъ движеніямъ Запада, столько же въ общихъ приемахъ изслѣдованія, гдѣ изложеніе воззрѣній сопровождается въ нужныхъ случаяхъ тою или другою оцѣнкою ихъ.

Во *введеніи* къ означенному труду о ричліанствѣ авторъ излагаетъ внѣшнюю исторію школы ричліанскаго богословія въ лютеранствѣ. Начавъ съ указанія, что послѣдствія вліянія ричліанскихъ идей „современный лютеранскій богословскій міръ можно раздѣлить на двѣ половины—ричліанистовъ и не-ричліанистовъ“ (4 стр.), авторъ затѣмъ ведетъ рѣчь о родоначальникѣ школы ричліанскаго богословія А. Ричлѣ, родившемся въ 1822 году: прежде всего онъ говоритъ о религіозности и особенно о разсудочно-волевой сторонѣ духа „будущаго реформатора нѣмецкаго богословія“—А Ричля, какъ чертахъ характера, унаслѣдованныхъ имъ отъ своихъ родителей (преимущественно отъ матери) и повліявшихъ на его богословскую дѣятель-

ность, потомъ—объ обученіи его въ Штеттинской гимназии, въ университетахъ—Боннскомъ, подъ руководствомъ профф. Карла Ницша и Рюккерта, и Галльскомъ, и—о первыхъ трудахъ А. Ричля (О церкви, Изложеніе ученія Августина о твореніи міра, грѣхѣ и благодати, Какъ учить Новый Завѣтъ о нашемъ познаніи Бога? Евангеліе Маркіона и каноническое евангеліе Луки, Происхожденіе древне-католической церкви, Рецензія на изслѣдованіе: „Къ исторіи новѣйшей теологіи“ и новое изд. соч. о церкви). Первые два труда написаны А. Ричлемъ еще во время обученія въ Галльскомъ университетѣ: одно для полученія преміи, въ чемъ впрочемъ было отказано автору, другое—для пріобрѣтенія степени доктора философіи, въ чемъ авторъ имѣлъ успѣхъ. Другія сочиненія явились по окончаніи курса въ университетѣ; изъ нихъ сочиненіе объ евангеліяхъ Маркіона и Луки, составленное для полученія званія приватъ-доцента боннскаго богословскаго факультета, написано подъ влияніемъ Ф. Баура—въ томъ смыслѣ, „будто бы евангеліе Луки въ настоящемъ его видѣ имѣетъ близкое отношеніе къ апокрифическому евангелію Маркіона, какъ къ своему первоисточнику“ (13 стр.); за то трудъ о церкви въ своихъ взглядахъ существенно отличается отъ воззрѣній Баура, а рецензія на изслѣдованіе тюбингенца д-ра Шварца: „Къ исторіи новѣйшей теологіи“ послужила поводомъ для полнаго разрыва между А. Ричлемъ и главою тюбингенской школы, что еще болѣе ясно выразилось въ новомъ изд. соч. о церкви съ высказанными здѣсь взглядами діаметрально противоположными взглядамъ Баура. Новая эра въ богословской дѣятельности А. Ричля въ смыслѣ опредѣленности ученыхъ занятій началась съ 1852 г., со времени полученія имъ званія э.-орд. профессора. Если до сихъ поръ А. Ричль посвящалъ „свои занятія и библейскому экзегезису, и церковной исторіи, и догматическому богословію“, то „теперь онъ всецѣло предается занятіямъ по догматическому богословію, въ частности разработкѣ одного догматическаго вопроса, уже ранѣе намѣченнаго имъ, вопроса объ оправданіи“ (16 стр.). Проанализировавъ статьи А. Ричля, появившіяся въ это время въ журналахъ (О понятіяхъ: церковь видимая и церковь невидимая, 1859 г., О мистикѣ, особенно нѣмецкой, въ XIV вѣкѣ. 1853 г., О гнѣвѣ божественномъ, 1859 г., Ученіе Озіандера объ оправданіи, 1857 г., Изысканія, относящіяся къ понятіямъ объ удовлетвореніи и о заслугахъ Христа, 1860 г.), упомянувъ далѣе о возведеніи А. Ричля за ученую дѣятельность въ званіе ординарнаго профессора въ 1858 г., о переходѣ А. Ричля изъ Боннскаго въ Гет-

тингенскій университетъ и его дѣятельности въ Геттингенѣ въ качествѣ члена ганноверскаго мѣстнаго синода, сопровождавшейся трактатомъ: „Обосновадіе церковнаго права въ евангелическомъ понятіи о церкви (1869 г.)“ и содержащемъ въ себѣ опроверженіе проекта нѣкоего Брюля о самостоятельности евангелическо-лютеранской церкви въ королевствѣ Ганноверскомъ, упомянувъ также о вліяніи на А. Ричля философа Лотце—противника метафизики „въ обычномъ ея пониманіи“, но защитника такъ называемыхъ „сужденій цѣнности“, авторъ затѣмъ особенно останавливается на капитальномъ сочиненіи А. Ричля: *Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung* = Христіанское ученіе объ оправданіи и примиреніи, въ трехъ томахъ: изъ нихъ первый томъ, вышедшій въ первый разъ въ 1870 году, содержитъ въ себѣ исторію разсматриваемаго ученія, „начиная съ системы Анзельма и кончая богословіемъ новѣйшаго времени“, второй томъ, появившійся въ январѣ 1874 г., содержитъ „въ себѣ библейскій матеріалъ, служащій обоснованіемъ предмета изслѣдованія“, и наконецъ третій томъ, вышедшій въ іюль того же 1874 г., содержитъ въ себѣ „положительное раскрытіе вопроса“. „Вся система А. Ричля“, по словамъ автора, „отъ начала до конца есть полное выраженіе реализма геттингенскаго богослова“, сопровождающееся изгнаніемъ изъ религіозной области метафизическаго и мистическаго элементовъ. Какъ трудъ капитальный, сочиненіе А. Ричля естественно вызвало отзывы: одни высказались „противъ“, другіе и именно большинство „за“. Вслѣдъ за изданіемъ сочиненія объ оправданіи, для лучшаго и всесторонняго обоснованія своихъ богословскихъ взглядовъ, А. Ричль выпускаетъ новыя изслѣдованія: „Рѣчи Шлейермахера о религіи и ихъ воздѣйствіе на евангелическую церковь Германіи“, 1874 г., „Наставленіе въ христіанской религіи“, 1875 г., въ общемъ представляющее изъ себя краткій конспектъ главнаго труда А. Ричля объ оправданіи, „Происхожденіе лютеранской церкви“, въ 1876 г., „Послѣсловіе къ происхожденію лютеранской церкви“, 1878 г., и „Объ обоихъ принципахъ протестанства“, 1876 г. Вмѣстѣ съ тѣмъ „многіе“, сочувствуя богословскимъ воззрѣніямъ А. Ричля, стали входить съ нимъ въ личныя сношенія, высказывая ему „свою богословскую солидарность“, а потомъ, мало по малу, стали появляться сочиненія, написанныя въ духѣ основначаль ричлианства. Таковы работы Германа, Іоанна Готшика, Каттенбуша, Лобстейна, Вендта и А. Гарнака. По мнѣнію автора, періодъ времени съ 1874 г. по 1879 г. (—годъ назначенія учениковъ А. Ричля ординарными профессорами

различныхъ университетовъ), представляетъ изъ себя „первый періодъ существованія ричліанской школы“, „характеризуемый тѣмъ, что въ теченіе его послѣдовало основаніе ричліанской школы“ (съ ея специальнымъ органомъ Theologische Litteraturzeitung въ 1876 году).— „Второй періодъ существованія ричліанской школы съ 1880—по 1890 годъ характеризуется изданіемъ А. Ричлемъ его второго капитальнаго труда: О піетизмѣ“, тоже въ трехъ томахъ (1 т. появился въ 1880 г., 2 и 3—въ 1884—1886 г.). Это изслѣдованіе впрочемъ, по словамъ проф. Керенскаго, „имѣетъ значеніе въ общей богословской системѣ геттингенскаго богослова“ „лишь постольку, поскольку оно является практическимъ комментариемъ его воззрѣній по догматическимъ вопросамъ“. Главная мысль упомянутаго труда именно та, „что піетизмъ въ своемъ существѣ и въ своемъ содержаніи представляетъ изъ себя не порожденіе реформаціи, какъ обычно принято думать, а уклоненіе отъ нея, что поэтому привнесеніе піетистическаго элемента въ протестантское вѣроученіе есть привнесеніе чуждаго этому ученію элемента“. По мнѣнію А. Ричля, это видно изъ той противоположности, какая существуетъ между мистикой первыхъ представителей піетизма—анабаптистовъ и древнимъ лютеранствомъ. „Мистика утверждаетъ отреченіе отъ міра, поставляя цѣнность нравственнаго поведенія человѣка въ зависимость отъ экстатического соединенія съ Богомъ; лютеранство напротивъ утверждаетъ господство человѣка надъ міромъ, утверждая въ тоже время высокую цѣнность нравственнаго поведенія самого въ себѣ, внѣ отношенія къ религіи... Лютеранство при этой оцѣнкѣ все вниманіе обращаетъ на внутреннюю настроенность человѣка, минуя внѣшнее поведеніе послѣдняго. Анабаптизмъ, напротивъ, считая только свою общину за единую, правую, Богу угодную общину, полагаетъ все значеніе во внѣшнемъ улучшеніи жизни, минуя внутренне-религіозную настроенность человѣка, и чрезъ это отвергаетъ евангелическое ученіе объ удовлетвореніи, совершенномъ Иисусомъ Христомъ, и оправданіи чрезъ вѣру. Реформація наконецъ, утверждая господство человѣка надъ міромъ, одухотворяя всѣ сферы жизни гражданской, чрезъ то самое относится съ уваженіемъ ко всякому положенію... Анабаптизмъ, напротивъ, исходя изъ строгаго отдѣленія жизни гражданской отъ жизни религіозной, настаиваетъ на томъ, будто христіане могутъ существовать безъ государственной власти, безъ государственнаго правового порядка, будто христіане не должны связывать себя присягою, носить оружіе, имѣть собственность и проч“. (41—43

стр.): Эти черты отличія между пѣтизмомъ и лютеранствомъ даютъ право А. Ричлю заключать, что пѣтизмъ — не порожденіе реформации; въ основѣ его дежитъ реформаторская дѣятельность римско-католическихъ орденовъ — бенедиктинскаго и францисканскаго. — Какъ сочиненіемъ „О пѣтизмѣ“ А. Ричль окончателно выяснялъ свою богословскую систему, выдѣляя изъ религіозной области не только метафизическій, но и мистическій элементъ, такъ дѣятельность учениковъ А. Ричля во второй періодъ существованія школы тоже „сводится къ дальнѣйшему раскрытію основначалъ ричлианства въ рѣшеніи разнаго рода частныхъ богословскихъ вопросовъ“. Въ данномъ случаѣ авторъ разсматриваетъ труды проф. Ю. Кафтана (Сущность христіанской религіи, Истинность христіанской религіи, Вѣра и догматы и проч.), въ выводахъ своихъ сходные съ взглядами А. Ричля, за исключеніемъ того, что „Кафтаны въ содержаніе религіи вводитъ“ и элементъ мистическій, разсматриваетъ далѣе труды Бендера (Сущность религіи и основныя зиждительныя начала церкви), Германа Шульца (Ученіе о Божествѣ Иисуса Христа), Геринга (Неизмѣняемое въ вѣрѣ I. Христа, Къ ученію А. Ричля объ искупленіи), Келера (Наука христіанскаго ученія, Прощеніе чрезъ Христа и проч.), Вендта и Макса Рейшле. Изъ трудовъ, „представляющихъ изъ себя простое изложеніе ричлианской системы или даже частныхъ пунктовъ ея съ незначительными большею частью критическими замѣчаніями“, авторъ упоминаетъ изслѣдованія Тикоттера, Г. Вейса, Р. Кюбеля, П. Лобстейна и другихъ богослововъ не только Германіи, но и Франціи, Голландіи, Швейцаріи, Англии и Америки. По мѣрѣ выясненія системы ричлианства очевиднымъ становилось то, что ричлианство заключаетъ въ себѣ начала опасныя. Поэтому естественно оно вызвало полемическое къ себѣ отношеніе „со стороны всѣхъ, кому были еще дороги интересы религіи“, отношеніе настолько существенное, что авторъ считаетъ возможнымъ характеризовать второй періодъ существованія ричлианской школы вообще присутствіемъ въ немъ полемическаго элемента, „съ которымъ съ одной стороны выяснялись и защищались, съ другой опровергались какъ основныя, такъ и частныя пункты этой школы“ (56 стр.). Изъ изслѣдованій, такъ или иначе критически относящихся къ ричлианству во второй періодъ его существованія, авторъ разсматриваетъ труды Л. Стелина (Кантъ, Лотце, Альбрехтъ Ричль, 1888 г.), проф. Пфлейдерера (Критическій разборъ ричлианскаго богословія, 1891 г.), Ф. Лютера (Богословіе Ричля, 1887 г.), Люгарда (Къ разсмотрѣнію

ричліанскаго богословія), А. Мюллера (Справедливость евангелическаго ученія объ *Unio mystica* и полемика противъ этого ученія А. Ричля и его школы), Е. Бертрана (Какъ училъ А. Ричль о грѣхѣ), Шмидта (Ученіе А. Ричля о грѣхѣ), В. Крюгера (Фантазія или духъ? Откровеніе или иллюзія? Вѣра и догматы), Рихтера, Корбера, Меттгенберга, Шварца, Грау, Цана и другихъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ ричліанство вызвало противъ себя нападки со стороны ганноверскаго синода, по предложеніямъ пасторовъ Франка и Диккмана, а также собраніе нѣсколькихъ антиричліанскихъ конференцій. По словамъ автора, „всѣ эти нападки не могли не нарушать душевнаго покоя геттингенскаго богослова“ (65 стр.), но поколебать виѣшнее положеніе А. Ричля и быстрое развитіе его богословскихъ воззрѣній они не могли. Въ 1887 году Ричль напечаталъ сочиненіе: „Теологія и метафизика“, „рѣзко отличающееся отъ другихъ сочиненій тѣмъ, что въ немъ почти совершенно отсутствуетъ историческій элементъ“ (67 стр.). Черезъ два года явился послѣдній трудъ Ричля: *Fides implicita*, изданный впрочемъ уже послѣ смерти своего автора.—20 марта 1889 года А. Ричль умеръ, но не умерло его богословіе. Имѣя немало поборниковъ своего ученія—преимущественно профессоровъ университетовъ и свой собственный журналъ: Христіанскій Свѣтъ, переименованный изъ журнала: Евангелическо-лютеранскій общественный листокъ для образованныхъ, школа ричліанскаго богословія и послѣ смерти А. Ричля продолжила свое существованіе, составивъ такимъ образомъ „третій и послѣдній періодъ“ своего бытія. Во главѣ ея теперь всталъ проф. А. Гарнакъ, авторъ трудовъ: Исторія догматовъ, въ трехъ томахъ, Сущность христіанства, Исторія древне-христіанской литературы до Евсевія, Апостольскій символъ и проч. Однако называя А. Гарнака продолжателемъ ричліанскаго богословія, авторъ не считаетъ его „строгимъ послѣдователемъ“ своего учителя на основаніи трехъ точекъ различія, которыя можно усматривать между А. Ричлемъ и А. Гарнакомъ. Первая точка различія заключается „во взглядѣ на самую сущность христіанскаго міровоззрѣнія“. „А. Ричль и нѣкоторые изъ его учениковъ, напр. Германъ, утверждая полную противоположность между религіознымъ и научно-философскимъ знаніемъ, съ антагонизмомъ относятся къ такъ называемому естественному откровенію, какъ имѣющему въ основѣ своей именно метафизическо-научное знаніе. Отсюда стремленіе А. Ричля и большинства его учениковъ поставить историческое христіанство внѣ связи съ естественно-философскимъ и есте-

ственно-религіознымъ знаніемъ“. „А. Гарнакъ“, „говоря о бл. Августи́нѣ..., правда также находитъ, что бл. Августинъ въ своихъ воззрѣніяхъ уничтожилъ все, что „мы называемъ античнымъ, классическимъ направлениемъ, классическимъ міровоззрѣніемъ“, но „при всемъ томъ“ А. Гарнакъ полагаетъ, что „было бы всетаки ошибочно думать, будто на самомъ дѣлѣ и послѣ блаж. Августина исчезли всякіе слѣды вліянія античнаго міра на христіанское міровоззрѣніе. Вліяніе это при посредствѣ неоплатонизма и того же бл. Августина выражалось и проявлялось въ христіанствѣ и въ послѣдующее время, если не у ученыхъ, то у простыхъ вѣрующихъ „въ радостно-довѣрчивомъ отношеніи къ міру“ и „въ этомъ соединеніи—„свѣжести чувства, присущей античному міру, съ внутренней настроенностью“ и заключается осуществленіе высшаго христіанскаго нравственнаго идеала“ (69—70 стр.). „Второе... существенное различіе между А. Гарнакомъ и А. Ричлемъ... заключается въ ихъ различномъ отношеніи къ Свящ. Писанію. А. Ричль, особенно послѣ второго изданія своего труда: *Исторія древне-католической церкви...* (съ 1857 г.) усвоилъ консервативное отношеніе къ библейскому канону и соотвѣтственно этому совершенно отвергъ какое либо болѣе или менѣе существенное вліяніе греко-языческихъ идей на христіанскую письменность первыхъ вѣковъ. А. Гарнакъ, относясь скептически, согласно съ А. Ричлемъ, ко многимъ выводамъ Бауровской школы, тѣмъ не менѣе по отношенію къ свящ. Писанію и вообще къ христіанской письменности первыхъ вѣковъ болѣе радикаленъ и болѣе критически настроенъ, чѣмъ его учитель. По его взгляду, проходящему чрезъ всю Исторію догматовъ, христіанскіе догматы являются не только положеніями вѣры, но и научными положеніями философской греко-языческой школы. Догматъ, поэтому, по своему происхожденію и въ своемъ построеніи... есть дѣло греческаго духа на почвѣ Евангелія“ и „слѣдовательно“ онъ „догматъ христіанскій... имѣетъ свою самостоятельность только для опредѣленнаго времени и поэтому разрушеніе“ его „догмата въ будущемъ, скоромъ или отдаленномъ, неизбежно“ (71 стр.). „Наконецъ третье существенное различіе между А. Ричлемъ и А. Гарнакомъ заключается въ ихъ различномъ отношеніи къ церковно-практическимъ вопросамъ. А. Ричль былъ противъ всякаго церковнаго раздѣленія. По его взгляду, правильное теченіе церковной жизни возможно только при вѣрномъ исполненіи каждымъ изъ членовъ церковной общины его обязанностей. Съ этой чисто консервативной точки зрѣнія А. Ричль кон-



сервативно относится и къ апостольскому символу. По его взгляду, символъ этотъ представляетъ изъ себя „церемоніальный знакъ“, какъ и всѣ составныя части литургии. И такъ какъ безъ церемоніальныхъ знаковъ невозможно существованіе церкви, то въ частности и апостольскій символъ имѣетъ весьма важное значеніе въ церковной жизни. Проф. Гарнакъ стоитъ на иной совершенно почвѣ по отношенію къ социальнo-церковной жизни. У него напротивъ замѣчается энергическое стремленіе къ упроченію полнаго церковнаго индивидуализма. Отсюда проповѣдуемая имъ полная свобода отъ всѣхъ внѣшне-стѣсняющихъ формъ „религіозной жизни“ (71—72 стр.). Особенно это стремленіе выразилось въ спорахъ „объ апостольскомъ символѣ, о необязательности его употребленія при богослуженіи и проч.“, породившихъ даже обращеніе студентовъ къ А. Гарнаку съ просьбою о томъ: не подать-ли имъ петицію въ Высшій церковный совѣтъ „объ удаленіи апостольскаго символа изъ числа обязательныхъ формулъ для духовныхъ лицъ (при вступленіи ихъ въ служеніе) и изъ литургическаго употребленія“, на что впрочемъ А. Гарнакъ замѣтилъ: „что подобнаго рода вопросы студенты могутъ рѣшать только по достиженіи ими богословской зрѣлости“. Изъ другихъ представителей ричліанства „въ его новѣйшей формации“, кромѣ А. Гарнака, авторъ упоминаетъ Э. Трёлча (съ его изслѣдованіемъ: Разумъ и Откровеніе у Иоанна Гергарда и Меланхтона), сына А. Ричля Оттона Ричля (съ его трудами: Жизнь А. Ричля, Отношеніе Шлейермахера къ христіанству по его рѣчамъ о религіи и О сужденіяхъ цѣнности), проф. Лоофса (Руководство къ изученію исторіи догматовъ), проф. Кафтана (Dogmatik и Христіанство и философія), Кюгельгена (Догматика Альбрехта Ричля) и другихъ. Анализируя многія изъ разсматриваемыхъ здѣсь сочиненій, авторъ показываетъ отношеніе ихъ къ воззрѣніямъ сколько А. Ричля, столько же А. Гарнака. Но „насколько сильно было... распространеніе ричліанскихъ идей въ послѣдній періодъ существованія ричліанской школы, настолько же сильно было и противодѣйствіе ему“ (79 стр.). Изъ трудовъ, представляющихъ изъ себя критико-полемическое обсужденіе ричліанскаго богословія „въ этотъ періодъ“, авторъ указываетъ на труды Бертрана: Новое пониманіе искупленія. Доктрина оправданія и искупленія въ богословской системѣ А. Ричля (1891 г. франц. изслѣд.), Орра: Ричліанское богословіе и евангелическая вѣра (1898 г. англ. изслѣд.), А. Гарви: Ричліанское богословіе (1899 г. англ. изслѣд.), Вендланда: Альбрехтъ Ричль и его ученики въ отношеніи

нъ теологій, философіи и блаженствіи нашего времени (1899 г.), Г. Энке: Богословская школа А. Ричля и евангелическая церковь настоящаго (1897 г.), Гауга: Изложене ие обобужденіе богословія А. Ричля, Пфеннигсдорфа: Сравненіе догматическихъ системъ Липсиуса и А. Ричля. Шоена: Историческія начала теологій Ричля, Л. Демме: Принципы ричлянской теологій и ихъ цѣнность, и многихъ другихъ, обобуждавшихъ какъ основачала ричлянства, такъ его частныя положенія о теоріи познанія, сущности религій, Лицѣ Иисуса Христа, и гвѣвѣ божественномъ и проч. Изъ сочиненій, критически обобуждавшихъ гарнаковскій вопросъ объ равносвольномъ символѣ, авторъ упоминаетъ труды Цана (Апостольскій символъ и Борьба за апостольскій символъ), Г. Кремера, Вальха и нѣкоторыхъ другихъ. Наконецъ по вопросу ричлянствомъ въ послѣдній періодъ его существованія вопросу обобужденія христіанскихъ догматовъ и ихъ происхожденія авторъ, упомянувъ вообще о пробѣвѣ серьезнаго обобужденія этого вопроса въ богословской литературѣ, въ частности указываетъ всетаки на труды Генрфа Буау, Преческой догматъ, К. Станге: Догматъ и обобужденіе его въ новѣйшей исторіи догматовъ, Карла Треде: Безъ догмата и съ новымъ догматомъ. Серьезныя мысли для образованныхъ лицъ въ нашей церкви, Зееберга: Нужно-ли намъ пользоваться новымъ догматомъ? У. Бема: Можемъ ли мы оставаться съ нашимъ древнимъ вѣроизоженіемъ? и Кемперга: Старый и новый догматъ. Заканчивается *сведеніемъ* указаніемъ на очень бѣдную русскую богословскую литературу о ричлянствѣ (Новое направленіе въ нѣмецкомъ богословіи— статья В. П. Ильинскаго въ Прав. Обозр. за 1889 г., Исторія христіанской церкви въ XIX вѣкѣ, СПБ., т. 1, стр. 473—487 и Христ. Чт. за 1897 г., кв. 1, стр. 127—152, статья А. Л. Павловича подъ заглавіемъ: Движенія богословской мысли въ современной Германіи). Такъ очерчиваетъ авторъ внѣшнюю исторію ричлянской школы, слѣдуя въ этомъ случаѣ главнымъ образомъ *хронологическому* порядку.

Въ *первой главѣ*, начинающей собою первую часть изслѣдованія, авторъ излагаетъ „историческія основанія ричлянскаго богословія“. Эта глава является естественнымъ отвѣтомъ на вопросъ: чѣмъ можно объяснить тотъ „громадный успѣхъ, какого достигло ричлянство въ самое короткое время?“ По словамъ автора, причину громаднаго успѣха ричлянства одни видятъ въ самой личности А. Ричля, какъ личности необыкновенно ученой, обладающей „выдающейся критической способностью“ и „непосред-

ственнымъ практическимъ направлениемъ, непосредственнымъ благочестіемъ“ (96 стр.), другіе полагаютъ въ томъ, что ричліанство удовлетворило „стремленіямъ вѣка, въ который оно появилось“. По мнѣнію автора, эти соображенія объясняютъ успѣхъ ричліанства только „отчасти“; главную же „причину успѣха ричліанства, какъ богословскаго движенія, слѣдуетъ искать въ его связи прежде всего съ древнѣйшимъ лютеранствомъ и затѣмъ въ связи со всѣми тѣми богословскими движеніями въ лютеранскомъ мірѣ, которыя были направлены къ наиболѣе строгому проведенію основначалъ реформаци“ (99 стр.). Опредѣливъ послѣ этого связь ричліанства съ древнѣйшимъ лютеранствомъ „въ полномъ отдѣленіи разсудочнаго знанія отъ знанія теологическаго, со всѣми вытекающими отсюда выводами по отношенію къ христіанскому богословію“, авторъ, далѣе, обстоятельно трактуетъ о томъ, какъ означенный принципъ выразился въ ученіи родоначальниковъ реформаци Лютера и Меланхтона: тотъ и другой ясно намѣтили, что лютеранство должно „во-первыхъ стоять внѣ всякой связи и отношенія къ метафизическому знанію; оно должно обнимать, во-вторыхъ, по преимуществу практическую сторону человѣческаго духа“ (104 стр.). Не менѣе обстоятельно также авторъ трактуетъ о томъ, какъ принципъ отдѣленія разсудочнаго знанія отъ знанія религіознаго и усвоенія „религіознымъ истинамъ исключительно практическаго значенія“ утвердилъ философъ Кантъ, а потомъ Шлейермахеръ, низведшій религіозную область къ области чувства. Обращаясь къ новѣйшимъ движеніямъ богословско-философской мысли, начиная съ половины XIX вѣка, объясняющимъ собою успѣхъ ричліанства, авторъ подробно говоритъ о воззрѣніяхъ Лотце и Лянге, ученыхъ философовъ новокантіанской школы, сводящихъ религіозное знаніе къ такъ называемымъ Werturtheile—къ сужденіямъ цѣнности, и о трудахъ богослововъ Шнеккенбургера, Бидермана, Дистеля, Ю. Мюллера и другихъ, рассматривающихъ религіозныя истины тоже съ чисто практической точки зрѣнія. На ряду съ изложеніемъ воззрѣній Лютера и Меланхтона, Канта и Шлейермахера, авторъ также объясняющихъ успѣхъ ричліанства, авторъ касается также, гдѣ требуетъ того исторія, воззрѣній, представляющихъ изъ себя уклоненіе отъ намѣченнаго Лютеромъ и Меланхтономъ основного пути богословія, уклоненіе—или путемъ признанія за человѣческой природой неограниченныхъ правъ, или путемъ поставленія религіозной области „въ полную зависимость отъ области философской“, „путемъ смѣшенія религіи съ философіей“. Таковы, во-первыхъ, воз-

зрѣнія Декарта и Спинозы, и, во-вторыхъ, Фихте, Шеллинга и Гегеля съ выросшими на почвѣ гегеліанскихъ идей школами правой гегеліанской и лѣвой гегеліанской. Какъ на уклоненіе же отъ подлиннаго лютеранства авторъ указываетъ на развившееся послѣ Шлейермахера консервативное направленіе въ лютеранскомъ богословіи, выражающееся въ двухъ школахъ: новоортодоксальной и новолютеранской, и по существу своему представляющее „полный римскій католицизмъ со всѣмъ его овеществленіемъ христіанства“ (124 стр.). Хотя воззрѣнія, представляющія изъ себя уклоненіе отъ основного пути лютеранства, не объясняютъ собою успѣха ричліанства, тѣмъ не менѣе они не являются лишними въ сочиненіи; потому что, при изложеніи ихъ, получается ясная исторія лютеранства, какъ борьбы „двухъ направленій, изъ коихъ одно, исходя изъ матеріальнаго принципа, стремится довести до минимума свободу разума въ религиозныхъ вопросахъ и въ силу того низводитъ религиозную область къ практической сторонѣ челоуѣческаго духа; другое, напротивъ, исходя изъ формальнаго принципа реформации, стремится дать полную свободу разуму въ вопросахъ религіи и въ силу того религиозную область низводитъ къ сторонѣ расуодно-философской“ (138 стр.). По сильному выраженію автора, „ричліанство несомнѣнно явилось на почвѣ перваго изъ указанныхъ направленій“. Заканчивается глава объ историческихъ основаніяхъ ричліанства тѣмъ, что „какъ результатъ ранѣе бывшихъ богословскихъ движеній, ричліанство—не новое движеніе и А. Ричль, основатель этого богословія, не самобытный писатель“, хотя онъ сильнѣе, чѣмъ кто либо изъ лютеранскихъ богослововъ, „утвердилъ практическое пониманіе христіанской религіи“.

Со *второй главы* начинается изложеніе самой системы ричліанства. Эта глава посвящена обзору гносеологическихъ воззрѣній представителей ричліанскаго богословія. По мнѣнію А. Ричля, „во всей исторіи философіи можно подмѣтить три научныхъ теоріи познанія“. „Первая теорія—это платоно-схоластическая, по которой „вещь, воздѣйствуя на насъ при посредствѣ измѣнчивыхъ признаковъ и возбуждая въ насъ впечатлѣнія и представленія, въ то же время существуетъ за этими признаками, какъ всегда пребывающее единство“ (142 стр.). По словамъ А. Ричля, эта теорія несостоятельна: во-первыхъ потому, что „по ней... происходитъ ложное раздѣленіе между вещью, какъ она существуетъ сама по себѣ, и вещью, какъ она является для нашего сознанія“, во-вторыхъ—потому, что „по ней вещь въ себѣ мыслится въ одно и то же время и

какъ покоющаяся реальность и какъ воздѣйствующая на человека чрезъ присущіе ей признаки, и въ третьихъ потому, что „по ней предполагается существованіе особой пространственной плоскости, находящейся за тѣмъ пространственнымъ протяженіемъ, въ которомъ помѣщаются признаки вещи“ (142 стр.): Вторая теорія—Кантовская; по ней „вещь сама въ себѣ непознаваема, познаваемъ только міръ явленій“. Первою половиною этого положенія высказывая правильный приговоръ о схоластической вещи въ себѣ. Кантъ однако, по Ричлю, недалеко уходитъ отъ схоластики второю половиною, утверждая, что „явленія могутъ быть объектомъ нашего познанія лишь въ томъ случаѣ, если за ними существуетъ нѣчто дѣйствительное—вещь въ себѣ, какъ причина явленій. Кантъ такимъ образомъ, по Ричлю, противорѣчитъ себѣ, утверждая непознаваемость вещи самой въ себѣ и познаваемость внѣшнихъ явленій“ (143 стр.). Болѣе правильно по Ричлю является третья теорія познанія—теорія Лотце: по ней „мы познаемъ въ явленіяхъ, измѣняющихся въ извѣстномъ пространствѣ, въ извѣстномъ объемѣ, въ извѣстномъ порядкѣ, вещь, какъ причину дѣйствующихъ на насъ признаковъ послѣдней, какъ цѣль, которой эти признаки служатъ средствомъ, какъ законъ ея постоянныхъ измѣненій“. Но утверждая познаніе вещи, какъ постоянной причины, цѣли и закона, не нужно думать, будто въ основѣ этого познанія лежитъ что-либо реальное, „независимо отъ насъ существующее“. Въ этомъ познаніи сказывается только структура нашей души, которая въ силу „присущей ей способности возводить все къ единству“, не только создаетъ разнообразный міръ явленій, но именно и возводитъ его къ единству. Такимъ образомъ „вещь въ себѣ есть всецѣло созданіе нашего самосознающаго я, поскольку это самосознающее я возводитъ къ единому цѣлому происходящія въ немъ впечатлѣнія“ (144 стр.); „безъ отношенія къ нашимъ воспріятіямъ“ „вещь сама въ себѣ“ „не существуетъ“. Но считая „весь познаваемый міръ“ продуктомъ „присущей природѣ человека способности сознавать себя во всей смѣнѣ происходящихъ въ ней состояній и какъ причину и какъ цѣль этихъ состояній“, соотвѣтственно съ цѣлями и интересами души, А. Ричль тѣмъ самымъ признаетъ за познаніемъ лишь практическую цѣнность, то, что „оно свидѣтельствуетъ не о томъ, что такое объектъ въ себѣ, а лишь то, какимъ объектъ является для меня, какъ необходимый постулатъ моей духовной жизни“ (Werturtheile). Впрочемъ, по словамъ Вл. А. Керенскаго, это возрѣніе у А. Ричля лишь намѣчается, болѣе рѣши-

тельно оно проводится въ гносеологіи профф. Германа и Кафтана. Проф. Германъ, признавая, подобно Канту, „начальной формойъ челоуѣческаго знанія“ представленія, спрашиваетъ: „почему, не смотря на разнообразіе ихъ, познаваемый нами міръ входитъ въ наше сознаніе, какъ единое цѣлое?“ (146 стр.). И отвѣчаетъ, что это происходитъ не въ силу дѣятельности нашего разума, а главнымъ образомъ потому, „что въ область изученія природы мы вносимъ идею цѣли и подчиняемъ этой идеѣ наше знаніе“. А такъ какъ „цѣли всегда связаны съ практическими интересами, то слѣдовательно эти послѣдніе и являются движущими стимулами при изученіи нами природы и налагаютъ въ тоже время тотъ или иной отпечатокъ на это изученіе“ (147 стр.). Фактически это подтверждается тѣмъ, что „мы не только представляемъ природу, но въ тоже время переживаемъ ее въ чувствѣ удовольствія или неудовольствія, смотря по тому, видимъ-ли въ ней осуществленіе своихъ цѣлей или нѣтъ“ (147 стр.). Реальность нашего познанія обусловливается не соответствіемъ его дѣйствительности, а просто тѣмъ, „что мы желаемъ этого“ (148). Отсюда „вещь въ себѣ въ ея происхожденіи... есть не что иное, какъ „постулатъ чувства“, который вынужденъ принять и установить челоуѣкъ, дабы, отличая себя отъ явленій, онъ могъ сознать себя практически“. „Вещь же въ себѣ, въ ея содержаніи, есть не что иное, какъ „рефлексъ чувствующаго и желающаго субъекта въ мірѣ чистаго опыта“. Утверждать въ вещахъ нѣчто реальное, независимо существующее отъ нашего чувствующаго я, значить допускать пустую химеру. Что касается другой субстанціи—души, то она, согласно гносеологіи Германа, „есть не что иное, какъ „чувство бытія безъ малѣйшаго понятія“. Обусловливая такъ образъ реальности нашего познанія чувствомъ, а чувство на все смотритъ практически, Германъ тѣмъ самымъ ясно все наше знаніе сводитъ не къ чему иному, какъ къ сужденіямъ цѣнности.—Еще болѣе рѣшительно усвоиваетъ только практическую цѣльность всего знанія не только „обычнаго“, но и научнаго лежитъ простая нужда, практической интересъ, такъ что не только понятіе о вещи и понятіе о причинѣ, но и построеніе различныхъ наукъ (психологіи, математики и т. п.) исключительно опредѣляется практическими цѣлями, въ результатѣ дающими то, что удовлетворяетъ нашей нуждѣ, но не соответствуетъ дѣйствительности.—Отрицаніе реальнаго значенія за теоретическимъ знаніемъ въ смыслѣ соответствія его дѣйствительности сопровождается у ричлианистовъ

отрицательнымъ отношеніемъ къ метафизикѣ, какъ завершительный матеріалъ, добываемаго другими науками, „въ высшихъ проблемахъ разума“. По А. Ричлю, метафизика подлежитъ отрицанію прежде всего потому, что она — наука поверхностная, неполная; „раздѣляя... все существующее, коимъ занимается наше познаніе, на природу и духъ человѣческій“, она „при изслѣдованіи общихъ первой и второму началъ не обращаетъ вниманія на особенные, индивидуальныя признаки, которыми обычно утверждается различіе духа и природы“ (160 стр.). Затѣмъ метафизика подлежитъ отрицанію потому, что она „чуждается единственно надежнаго источника нашего познанія — опыта“. Последнее соображеніе является также главнымъ для отрицанія метафизики у проф. Германа и Кафтана. Ихъ возраженія противъ метафизики: „можно формулировать такимъ образомъ: Истиннымъ знаніемъ можетъ быть только знаніе опытное. Метафизика — не опытная наука, потому что она говоритъ объ единомъ цѣломъ, лежащемъ внѣ всякаго опыта; слѣдовательно метафизика не можетъ сообщать истиннаго знанія“ (184). — Посвящая вторую половину главы критикѣ изложенныхъ гносеологическихъ воззрѣній представителей ричлианства, авторъ, упомянувъ прежде всего о многихъ ученыхъ, различно оцѣнивающихъ гносеологию А. Ричля въ силу ея неопредѣленности, указываетъ затѣмъ въ частности на слѣдующіе ея недостатки. Первый недостатокъ гносеологии А. Ричля скрывается, по мнѣнію автора, въ ея противорѣчіяхъ. Противорѣчія эти заключаются въ томъ, что А. Ричль, съ одной стороны, какъ будто признаетъ „полную реальность познаваемаго человѣкомъ міра“, „существованіе вещи въ себѣ внѣ нашего духа, бытіе души, какъ единой опредѣленной сущности, съ другой стороны, онъ отрицаетъ всякую реальность за вѣсьмъ этимъ, представляя все это только „продуктомъ нашего духа“ (167). Нужно замѣтить, что въ этомъ случаѣ, т. е. при критикѣ, вслѣдствіе привнесенія авторомъ нѣкоторыхъ болѣе раздѣльныхъ сужденій А. Ричля, не упомянутыхъ при изложеніи, гносеологія геттингенскаго богослова дѣйствительно является противорѣчивою, тогда какъ въ самомъ изложеніи она скорѣе представляется одностороннею, чѣмъ противорѣчивою. Другимъ недостаткомъ теоріи познанія А. Ричля авторъ считаетъ „ея крайній субъективизмъ“, граничащій съ полнымъ субъективнымъ идеализмомъ, отрицающимъ „все реальное въ мірѣ“ и „обращающимъ „всю жизнь міра въ пустой призракъ“ (171), не исключая психической жизни человѣка. Главнымъ недостаткомъ гносеологій проф. Германа

и Кафтана служить ихъ односторонность, сказывающаяся прежде всего въ отрицаніи существованія „априорныхъ формъ мышленія“, но въ выведеніи возникновенія ихъ, „какъ и всего мысленнаго, изъ опыта“ (175), а затѣмъ, „по справедливому замѣчанію проф. Пфлейдерера, въ искусственномъ смѣшеніи „мотивовъ научной дѣятельности съ направленіемъ и содержаніемъ науки“ (176): Германъ и Кафтанъ полагаютъ, будто чувству или нуждѣ принадлежитъ рѣшающее значеніе въ нашемъ познаніи, между тѣмъ чувство или нужда есть тольکو мотивъ, но рѣшающее значеніе въ познаніи принадлежитъ априорнымъ законамъ познающаго духа, „независимымъ отъ какихъ-либо мотивовъ чувства“ (176). Касаясь возраженій ричлистовъ противъ метафизики, авторъ въ возраженіи самою А. Ричля указываетъ главнымъ образомъ тоже на его противорѣчіе: А. Ричль, отрицая метафизику потому, что она „не проводитъ никакой грани между естественно-физическими и духовно-психическими явленіями“, однако самъ впадаетъ въ такое же положеніе: вѣдь утверждая, что наше познаніе есть исключительно продуктъ нашего духа, онъ тѣмъ самымъ очевидно прямо исключаетъ всякое противопоставленіе природы духу. Затѣмъ отрицая метафизику потому, что она заимствуетъ матеріалъ для познанія не изъ опыта, онъ тѣмъ не менѣе допускаетъ мысль о возведеніи духомъ человѣческимъ своихъ воспріятій въ единство вещи, говоря иначе допускаетъ, вопреки себѣ, метафизику, потому что возведеніе воспріятій въ единство вещи есть дѣло метафизики. Соображеніе о необходимости начала (=метафизики), объединяющаго факты опыта, служить наконецъ опроверженіемъ и возрѣній противъ метафизики Германа и Кафтана.

Если вторая глава раскрываетъ мысль объ усвоеніи теоретическому знанію чисто практическаго значенія, то *третья глава*, озаглавливаемая: „возрѣнія представителей ричлианскаго богословія на происхожденіе и сущность религіи“, уясняетъ преимущественно идею объ усвоеніи чисто практической же цѣнности знанію религиозному. По словамъ автора, „у самою А. Ричля впрочемъ, какъ и въ другихъ случаяхъ, и въ данномъ (случаѣ) замѣтно сильное колебаніе“ (187). „Въ первомъ изданіи своего капитальнаго труда: Христіанское ученіе объ оправданіи и примиреніи онъ еще колеблется усвоить религиозному знанію исключительно практическое значеніе. Онъ, правда, настаиваетъ на томъ положеніи, что религія возникаетъ въ человѣкѣ изъ присущаго ему практическаго стремленія устранить противорѣчіе, въ которомъ онъ, какъ духовная



личность, находится въ отношеніи къ окружающему его внѣшнему міру, но въ то же время, устанавливая различіе между научнымъ и религіознымъ знаніями, онъ полагаетъ это различіе не въ характерѣ того и другого знанія, а лишь въ объектѣ ихъ“. „Научное знаніе... имѣетъ задачей своей установить“ не единое общее начало, но „общіе законы знанія и бытія для природы и духа“. „Установленіе... единого всеобщаго начала... составляетъ задачу знанія религіознаго“ (187). Опредѣляя такъ отличіе религіознаго знанія отъ знанія научно-философскаго, А. Ричль допускалъ возможность научно-философскаго богопознанія, возможность теологіи, какъ науки (190). Поэтому идею Бога онъ опредѣлялъ, какъ „постулатъ, реально обосновывающей и практическое отношеніе человѣка къ міру и теоретическое познаніе этого міра“. „И слѣдовательно“ (онъ допускалъ, что) „эта идея одновременно имѣетъ и практическую и теоретическую цѣнность для человѣка; т. е. можетъ быть не только практически, но и теоретически обоснована“ (189). Въ слѣдующихъ изданіяхъ своего труда: Христіанское ученіе объ оправданіи и примиреніи А. Ричль уже не настаиваетъ на усвоеніи религіозному знанію теоретической цѣнности, а въ третьемъ и четвертомъ изданіяхъ труда онъ „различіе между религіей и философіей полагаетъ уже не въ объектѣ знанія, какъ въ первомъ изданіи, а въ самомъ субъектѣ“ (190). Религіозное знаніе, подобно знанію теоретическому, „должно быть сведено къ сужденіямъ цѣнности, потому что оно возникаетъ изъ пракческаго стремленія человѣка—устранить противорѣчіе, въ которомъ находится человѣкъ, какъ чувственно-разумное существо по отношенію къ окружающему міру“; но выражается оно однако „въ самостоятельныхъ сужденіяхъ цѣнности“. А именно: „религіозное знаніе... выражается въ непосредственныхъ внутреннихъ фактахъ благочестиваго духа человѣка, которые, хотя, подобно научному знанію, и сопровождаются чувствомъ удовольствія или неудовольствія, но эти чувства не вліяютъ ни на возникновеніе религіознаго знанія, ни тѣмъ болѣе на содержаніе его, а являются, такъ сказать, слѣдствіями внутренняго настроенія человѣка“ (191). „Религіозная область... должна быть поставлена въ параллель не съ научно-философской, а нравственной“, но это однако не значитъ того, чтобы религіозная и нравственная области должны быть смѣшиваемы, не смѣшивать ихъ нужно, но отличать одну отъ другой на томъ основаніи, что „нравственныя сужденія цѣнности служатъ выраженіемъ сознанія человѣкомъ внутреннихъ фактовъ съ мо-

ральнымъ или антиморальнымъ характеромъ; религіозныя (же) сужденія цѣнности напротивъ служатъ выраженіемъ сознанія человѣкомъ или господства надъ міромъ, достигнутаго съ божественной помощью, или, наоборотъ, подчиненія міру, являющагося результатомъ отсутствія въ человѣкѣ божественной помощи“ (192). „Низведя такимъ образомъ... религіозную область исключительно къ практической сторонѣ человѣческаго духа, А. Ричль“ естественно отвергъ „возможность научно-философскаго богопознанія“, путемъ тѣхъ или другихъ доказательствъ бытія Божія. По его мнѣнію, „изъ всѣхъ доказательствъ бытія Божія только одно моральное можетъ имѣть нѣкоторое значеніе“, и то „не въ той формѣ, въ какой утверждается Кантомъ“, а въ той, что „идея Бога должна служить выраженіемъ того факта, что человѣкъ противопоставляетъ себя природѣ и свое господство надъ ней обосновываетъ своимъ упованіемъ на Бога“ (194).—Вполнѣ согласно съ А. Ричлемъ объясняетъ происхожденіе религіознаго знанія проф. Германъ. Онъ выводитъ происхожденіе религіи „изъ присущаго человѣку практическаго стремленія устранить противорѣчіе между личнымъ достоинствомъ человѣка, съ одной стороны, и влияніемъ окружающей послѣдняго природы съ другой“ (200 стр.), когда человѣкъ, „поставляя міръ, какъ въ цѣломъ, такъ и въ частностяхъ, въ зависимость отъ благорасположенія“ къ нему „Божества“, чрезъ это уничтожаетъ видимую зависимость свою отъ природы. Вполнѣ согласно съ А. Ричлемъ проф. Германъ не смѣшиваетъ, но различаетъ области нравственную и религіозную, хотя бы напр. на томъ основаніи, что „источникомъ этической области является врожденный человѣку нравственный законъ, (а) источникомъ области религіозной...—„откровеніе“, какъ „сообщеніе божественной воли въ цѣляхъ утвержденія высшаго блаженства для человѣка“ (196). Согласно также съ А. Ричлемъ, проф. Германъ „находитъ большое различіе между религіознымъ и метафизическимъ знаніемъ“. „Религіозное знаніе... возникаетъ въ человѣкѣ изъ практическаго стремленія утвердить этико-практическую самостоятельность послѣдняго въ его отношеніи къ міру; знаніе метафизическое - изъ стремленія „понять окружающій міръ и объяснить все совершающееся въ немъ“ (197).—Если по А. Ричлю и Герману воля порождаетъ религію, то по взгляду проф. Кафтана, „источникъ происхожденія религіи слѣдуетъ искать вообще въ чувствѣ жизни“ (200), или въ нуждѣ, которая „порождаетъ религію“ (201). По словамъ Кафтана, это ясно подтверждаетъ культъ, гдѣ чело-

вѣкъ жертвою, какъ даромъ Богу, желаетъ пріобрѣсти Его благоволеніе для собственного благополучія, и молитвою просить о защитѣ жизни или „о благахъ, которыя возвышаютъ наслажденіе жизнью“. Различаясь такъ въ исходной точкѣ зрѣнія отъ А. Ричля и Германа, Кафтанъ однако совпадаетъ съ ними въ выводѣ, потому что онъ также религіозное знаніе сводитъ къ сужденіямъ цѣнности, затѣмъ онъ тоже отличаетъ его и отъ нравственности и отъ метафизики; отъ нравственности потому, что она имѣетъ своимъ предметомъ добро или зло, а религія имѣетъ—горе или благополучіе, отъ метафизики потому, что послѣдняя имѣетъ своимъ содержаніемъ область теоретическую, а религія—область практическую (202). Какъ о заслуживающихъ вниманія авторъ обстоятельно наконецъ говоритъ о религіозныхъ воззрѣніяхъ Бендера, тоже проникнутыхъ практическимъ элементомъ. По Бендеру „религія есть не что иное, какъ присущая человѣку дѣятельность самосохраненія, каковая дѣятельность вызывается во-первыхъ тѣмъ, что человѣкъ чувствуетъ въ себѣ внутреннюю потребность охранять свои жизненные интересы среди затрудненій окружающаго міра, и во вторыхъ тѣмъ, что при этомъ стремленіи къ самосохраненію человѣкъ сознаетъ ограниченность своихъ силъ и чувствуетъ зависимость отъ окружающаго его міра“ (204). Такой характеръ религіи, какъ борьбы человѣка за существованіе, ясно, по Бендеру, виденъ изъ критическаго сравненія религіи, извѣстныхъ исторіи. Исторія же вмѣстѣ свидѣтельствуемъ о зависимости религіи отъ культуры—о прогрессированіи религіознаго знанія „параллельно культурному развитію человѣчества“. Въ результатѣ воззрѣнія представителей ричлианства на религію, объясняющія происхожденіе ея изъ стремленія человѣка утвердить свою личную самостоятельность въ мірѣ или свое личное благополучіе, низводятъ ее къ простому продукту фантазійи человѣка.—Въ критической части главы авторъ указываетъ, что ричлиансты, смотря на религію, какъ на продуктъ опыта, не объясняютъ сверхъопытнаго характера религіозныхъ воззрѣній, напр.—понятія о Богѣ, какъ Силѣ, стоящей безусловно выше всей природы; полагаая въ основѣ религіи стремленіе человѣка—утвердить свое благополучіе, они безотвѣтны предъ понятіями, не имѣющими „никакого отношенія къ указанному мотиву религіознаго знанія“ (213), напр.—предъ понятіемъ о догматѣ Троичности божественныхъ Лицъ и т. п. Касаясь собственно религіозныхъ воззрѣній Бендера,—его тезисъ о зависимости религіи отъ культуры авторъ опровергаетъ какъ

указаніємъ на то, что нѣкоторые культурные народы имѣли совершенно некультурныя вѣрованія и наоборотъ, такъ особенно установленіемъ того положенія, что „не столько культура обуславливаетъ“ религиозное сознание, „сколько религія—развитіе культуры“. Обращаясь къ сведенію религиознаго вѣдѣнія къ Werturtheile—къ сужденіямъ цѣнности, авторъ, съ одной стороны, признаетъ въ воззрѣніяхъ ричліанистовъ долю справедливости, выражаясь, что „въ религиозномъ знаніи мы воспринимаемъ объектъ *по преимуществу* внутренно, практически, при посредствѣ протекающихъ въ насъ внутреннихъ движеній“ (224), но съ другой стороны онъ не соглашается съ полнымъ изгнаніемъ изъ области религиозной философіи научно-научнаго элемента—на томъ главнымъ образомъ основаніи, что „всякое сознание извѣстнаго явленія или фактическаго состоянія предполагаетъ собою понятіе объ явленіи и фактическомъ состояніи“, а коль скоро такъ, „то значитъ всякое сужденіе цѣнности предполагаетъ собою теоретическое знаніе и слѣдовательно Werturtheil долженъ быть связанъ съ Seinsurtheil и безъ этого послѣдняго не можетъ существовать“ (Липсіусъ, —226). Не соглашается наконецъ авторъ съ ричліанистами и относительно изолированія религиозной области отъ области этической.

Въ тѣсной связи съ воззрѣніями представителей ричліанства на религиозную жизнь вообще находится ихъ взглядъ на христіанство въ частности. По словамъ автора, дѣйствительно „считая религиозную жизнь вообще исключительно выраженіемъ практической стороны человѣческаго духа, ричліанство тою же характерною чертою въ частности опредѣляетъ сущность религиозной жизни и въ христіанствѣ“ (232—233). Излагая взгляды ричліанистовъ на христіанство, авторъ пишетъ *четвертую главу* изслѣдованія подъ заглавіемъ: „воззрѣнія представителей ричліанства на христіанство въ его происхожденіи и въ его исторіи“. По опредѣленію самого А. Ричля, „христіанство есть духовно-нравственная религія, утверждающая въ идеѣ богосыновства или въ идеѣ искупленія человечества Іисусомъ Христомъ блаженство человѣка и созидающая на основахъ всеобъемлющей любви среди людей нравственную организацію, въ чемъ въ свою очередь осуществляется идея царства Божія“. Въ такомъ опредѣленіи христіанства въ частности содержатся два элемента: „а) собственно религиозный—блаженство человѣка, выражающееся въ господствѣ послѣдняго надъ міромъ, и б) этической, нормирующей поведеніе человѣка“ (233 стр.). Хотя оба эти элемента объединяются въ идеѣ Бога, однако они, по А.

Ричлю, не тождественны другъ съ другомъ. Тоже чисто практическое пониманіе христіанства съ разграниченіемъ элементовъ—религіознаго и этическаго авторъ усматриваетъ у учениковъ А. Ричля, напр. у проф. Кафтана и др. Смотри на христіанство, какъ исключительно на выраженіе практической стороны человѣческаго духа, ричлиансты естественно отрицательно относятся къ догматико-метафизической сторонѣ христіанства. Особенно это отрицательное отношеніе къ догмату проявляетъ проф. А. Гарнакъ. Для отрицанія догмата онъ выдѣляетъ въ христіанствѣ—„временное отъ вѣчнаго, шелуху отъ зерна“. Уже въ самыхъ евангеліяхъ (первыхъ трехъ, въ коихъ Гарнакъ видитъ выраженіе первоначальнаго преданія, но не въ четвертомъ, большаго довѣрія къ коему онъ не питаетъ), по мнѣнію берлинскаго профессора, яко-бы можно находить и шелуху, по скольку сообщается здѣсь о такихъ возрѣніяхъ, какія въ настоящее время нельзя раздѣлять, и зерно, заключающееся, кратко говоря, въ томъ, что евангеліе „есть „настроеніе“ или „дѣятельность, согласная съ волею Божіею“. Но собственно искаженію христіанство подверглось въ исторіи, начиная съ ап. Павла; исказилось оно тогда вслѣдствіе стремленія отождествить религію съ философіей и вслѣдствіе вліянія эллинизма на христіанство. „Ап. Павелъ,—по Гарнаку,—искажитель христіанства въ томъ смыслѣ, что, исходя изъ греко-языческаго представленія о полной противоположности между духомъ и плотію, поставилъ актъ оправданія человѣка въ зависимость отъ І. Христа, какъ премірнаго существа, побѣдившаго плотъ и воскресшаго въ духѣ, и чрезъ это такимъ образомъ внесъ въ христіанство чисто спекулятивный элементъ, совершенно чуждый христіанской религіи“ (241). Затѣмъ къ половинѣ второго вѣка искаженіе христіанства выразилось „въ возникновеніи... внѣшне-юридическихъ нормъ христіанскаго вѣроученія (появленіе вѣроизложенія римской церкви), уничтожающихъ за христіанствомъ значеніе духовно-свободной религіи; въ пониманіи акта спасенія не въ смыслѣ только осуществленія этическаго царства Божія на землѣ, но и въ смыслѣ полнаго познанія Божества, въ силу чего рядомъ съ *πίστις* въ христіанской религіи появляется *γνώσις*; въ ученіи о Богѣ не только какъ Отцѣ, но и какъ Создателѣ и Міроправителѣ; въ ученіи объ Иисусѣ Христѣ, какъ причастномъ Божескому естеству, въ развитіи культа демоновъ и ангеловъ и наконецъ въ извращеніи самой идеи христіанскаго богослуженія, изъ духовнаго становящагося плотскимъ“ (245). Но особенно христіанство превращается въ систему догматовъ

у гностиковъ, апологетовъ, но больше всего у александрийцевъ Климента и Оригена, гдѣ можно находить полное объединеніе христіанской религіи съ философій, вѣры съ знаніемъ. Для фактическаго подтвержденія мысли о сильномъ вліяніи эллинизма на христіанство представители ричліанскаго богословія указываютъ на христіанское ученіе о Логосѣ, которое будто бы вполне тождественно съ языческихъ ученіемъ объ этомъ предметѣ. Не менѣе сильное вліяніе эллинизма на христіанство будто бы сказалось также на эпохѣ вселенскихъ соборовъ, представившей изъ себя главнымъ образомъ борьбу двухъ школъ: „совершенно чуждой истинному христіанству платоновской философіи, на основахъ которой создается представление о метафизической божеской личности Иисуса Христа, и болѣе близкой къ христіанству философіи Аристотеля, на основахъ которой утверждается эмпирическо-человѣческая личность І. Христа“ (252). Побѣдительницей однако оказалась платоновская философія въ силу совершенно случайныхъ обстоятельствъ: вслѣдствіе искусства представителей платонизма, но особенно вслѣдствіе вмѣшательства свѣтской власти. Какъ наслѣдіе древности, характеръ пониманія христіанства въ духѣ вселенскихъ соборовъ отразился въ дальнѣйшей исторіи восточной церкви, какъ церкви интеллектуализма, традиціонизма и ритуализма. „Въ общемъ... восточное богословіе, по проф. А. Гарнаку, можетъ быть охарактеризовано не какъ „христіанское созданіе съ примѣсью эллинизма, а какъ греческое (языческое) созданіе съ примѣсью истиннаго христіанства“ (257). Такой же характеръ усвоило себѣ и западное христіанство. Бл. Августинъ, правда, „исходя изъ основначаль философіи Аристотеля, пытался было произвести реформу въ западномъ богословіи въ смыслѣ изолированія религіи отъ вліянія восточнаго интеллектуализма путемъ концентрированія этого богословія около практической идеи царства Божія, но эта попытка великаго учителя западной церкви кончилась ничѣмъ. Вліяніе бл. Августина на западное богословіе продолжалось недолго. Мало по малу оно уступило вліянію богословія восточнаго“ (258) въ сочиненіяхъ, напр., Григорія Великаго, Іоанна Скотта Эригены, Анзельма, Абеляра и Тома Аквината. Вмѣстѣ съ тѣмъ западное христіанство усвоило черты „латинскаго духа“, выразившагося въ томъ, что „откровеніе явилось ни болѣе ни менѣе, какъ закономъ“, догматъ оправданія принялъ юридическое толкованіе и т. п. Ложь пониманія христіанства восточною и западною церквами создало, по увѣреніямъ ричліанистовъ, протестантство: „оно отмѣнило древнее

догматическое христіанство и на мѣсто его утвердило новое евангелическое понятіе о христіанской религіи, выражающееся въ уничтоженіи дуализма между догматическимъ христіанствомъ и практически-жизненнымъ самоутвержденіемъ и поведеніемъ человѣка“ (261). Но первымъ реформаторамъ „не суждено было возстановить истинное христіанство въ полной мѣрѣ“: у Лютера, напр., замѣтно еще „смѣшеніе евангелія и doctrinae evangelii“, „евангелической вѣры съ древнимъ догматомъ“; продолжается господство догматизма въ христіанской церкви и послѣ Лютера. Возстановленіе истиннаго христіанства составляетъ задачу новѣйшаго лютеранства: выполняя ее, оно тѣмъ самымъ устанавливаетъ новый догматъ, представляющій изъ себя выраженіе упованія на Бога.—Цѣльныя, повидимому, возрѣнія представителей ричліанства на христіанство въ его происхожденіи и въ его исторіи, однако не основательны по самому существу своему, что авторъ и выясняетъ въ критикѣ этихъ возрѣній. Во взглядѣ самого А. Ричля на христіанство авторъ обращаетъ вниманіе главнымъ образомъ на искусственность расчлененія двухъ элементовъ—религіознаго, какъ блаженства человѣка, выражающагося въ господствѣ надъ міромъ, и этического, какъ моральнаго поведенія человѣка; этому расчлененію онъ противопоставляетъ положеніе, что „господство человѣка надъ міромъ и являющееся результатомъ его блаженство немислимы и совершенно неотдѣлимы“ (кромѣ какъ только въ отвлеченіи): „отъ того или иного моральнаго поведенія человѣка въ мірѣ“ (268). Касаясь собственно возрѣній А. Гарнака, отрицающихъ догматъ, авторъ прежде всего замѣчаетъ, что Гарнаковское опредѣленіе христіанства, какъ настроенія, необходимо предполагаетъ теоретическое ученіе, потому что „всякое настроеніе связано съ познаніемъ объекта или, что то же, съ теоретическимъ ученіемъ“ (271); затѣмъ авторъ указываетъ на противорѣчіе А. Гарнака, выражающееся въ томъ, что, отрицая догматическую сторону христіанства въ сочиненіи: *Das Wesen des Christentums*, берлинскій профессоръ однако признаетъ ее необходимой въ соч. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, говоря, напр., слѣдующее: „превращеніе христіанской вѣры въ догматъ не случайно, но имѣетъ свое основаніе въ духовномъ характерѣ христіанской религіи, во всѣ времена связанной съ апологетикой“, или „христіанство безъ догмата или безъ яснаго выраженія его содержанія немислимо“ (273). Далѣе авторъ опровергаетъ принципъ А. Гарнака о выдѣленіи изъ евангелій временнаго и вѣчнаго, существеннаго и случайнаго, показываетъ несо-

стоятельность обвинений, возводимых ричлистами на ап. Павла, выясняетъ отношеніе эллинизма и эллинизированнаго еврейства къ христіанству, утверждаетъ дѣйствительное значеніе гностицизма, апологетовъ и представителей александрійской школы въ исторіи христіанской церкви, равно—дѣйствительное отношеніе христіанскаго ученія о Логосѣ къ языческому ученію о томъ же предметѣ. Въ послѣднемъ случаѣ авторъ устанавливаетъ то положеніе, что по содержанію своему христіанское ученіе о Логосѣ обязано ветхозавѣтному Откровенію, но по формѣ раскрытія оно, быть можетъ, зависитъ отъ греческой философіи. Обсуждая взглядъ ричлистовъ на вселенскіе соборы, авторъ указываетъ или на противорѣчія ричлистовъ, спутанность ихъ сужденій, или на несогласіе нѣкоторыхъ ихъ положеній съ фактами исторіи. Эту критику онъ включаетъ въ понятіе „истиннаго смысла вселенскихъ соборовъ“ (232), что, впрочемъ, не точно, потому что истинный смыслъ вселенскихъ соборовъ заключается не въ этомъ, но въ положительномъ взглядѣ на исторію вселенскихъ соборовъ, какъ на исторію утвержденія вселенско-церковнаго ученія на извѣстныхъ началахъ—св. писанія и св. преданія. Характеристику восточной и западной церкви послѣ вселенскихъ соборовъ авторъ признаетъ и справедливой и несправедливой. Справедливо, напр., то, что восточная церковь твердо хранитъ древнее преданіе, но несправедливо, „будто“ самое „существенное“ въ преданіи, по взгляду этой церкви, заключается „въ пунктуальномъ соблюденіи всѣхъ ритуальныхъ предписаній“ (306). Заканчивается глава замѣчаніями о выдвигаемомъ ричлистами „новомъ догматѣ“, каковой, по автору, есть „величина безъ всякаго содержанія, предметъ безъ всякаго опредѣленія, иначе говоря, пустой призракъ“ (310).

Установивъ взглядъ на христіанство, какъ на естественную религію, представители ричлианства съ этой же точки зрѣнія смотрятъ и на христіанское откровеніе. Этотъ послѣдній взглядъ авторъ излагаетъ въ *пятой главѣ* своего изслѣдованія, озаглавленной: „воззрѣнія представителей ричлианства на христіанское откровеніе и его историческіе памятники“. Двѣ главныя мысли проходятъ въ воззрѣніяхъ представителей ричлианства на христіанское откровеніе: во-первыхъ, отрицаніе за нимъ богодухновеннаго характера и, во-вторыхъ, низведеніе его въ разрядъ простыхъ внѣшне-историческихъ памятниковъ. Самъ А. Ричль отрицаніе богодухновенности, какъ особаго исключительнаго дара, свойственнаго только нѣкоторымъ лицамъ, мотивируетъ тѣмъ, что мнѣніе о богодухновенности „опрровер-



гается фактомъ существованія такихъ новозавѣтныхъ писаній, какъ посланія ап. Іакова и къ Евреямъ, которыя, не смотря на происхожденіе отъ временъ апостольскихъ, не имѣютъ высокаго достоинства, во-вторыхъ тѣмъ, „что большое число апостоловъ не оставило никакихъ писаній, чего конечно не было бы, если бы апостолы дѣйствительно надѣлены были особымъ даромъ боговдохновенія“ (312). Какъ простой внѣшне-историческій документъ, христіанское откровеніе—св. писаніе является лишь „наиболѣе точнымъ отображеніемъ начальной эпохи христіанства, обнимающей собой во-первыхъ жизнь и дѣятельность Іисуса Христа, во-вторыхъ жизнь и дѣятельность самой первичной христіанской общины“ (313). Выражается также христіанская религія въ вѣросознаніи самой первичной христіанской общины—въ св. преданіи, но для построенія христіанской догматики источникомъ должно служить однако одно только св. писаніе, но не св. преданіе. Тѣ же по существу мысли объ отрицаніи богодухновенности христіанскаго откровенія и низведеніи его въ разрядъ внѣшне-историческихъ памятниковъ встрѣчаются въ сужденіяхъ Германа и Кафтана. Низведя христіанское откровеніе къ простымъ историческимъ документамъ, представители ричліанства послѣдовательно съ своей точки зрѣнія высказываютъ затѣмъ мысль объ отсутствіи существенной грани между „христіанскимъ откровеніемъ и откровеніемъ языческихъ религій“ (Кафтанъ и Бендеръ), также мысль о свойственныхъ якобы христіанскому откровенію погрѣшностяхъ (Шульцъ), вслѣдствіе чего здѣсь вполне можно дѣлать изреченія Христа на классы: „на такія, которыя выражаютъ собственное убѣжденіе Іисуса Христа, и на такія, въ которыхъ Іисусъ Христосъ только приравливался къ современникамъ“ (325). „Еще яснѣе... уничтоженіе всякаго значенія за христіанскимъ откровеніемъ“ сказывается въ томъ, что представители ричліанства, стоя на почвѣ субъективной вѣры, довѣряютъ хр. откровенію, какъ историческому памятнику, не во всемъ его объемѣ, а такъ и постольку, какъ и поскольку того желаетъ душа каждаго читателя св. писанія, какъ и поскольку оно (писаніе) удовлетворяетъ субъективному пониманію христіанства (Германъ, Раде, Макс Рейшле).—На почвѣ субъективизма отрицающая „значеніе за христіанскимъ откровеніемъ, какъ историческимъ документомъ“, представители ричліанства тѣмъ болѣе критически относятся къ символическимъ книгамъ и символу. По проф. Кафтану, нельзя признать обязательнаго значенія за символическими книгами, во-первыхъ, потому, что вѣра, какъ внутренняя

жизнь въ Богѣ, свободна „отъ внѣшнихъ формальныхъ опредѣленій и ограниченій, между тѣмъ въ символическихъ книгахъ она представляется подѣ опредѣленнымъ богословскимъ покровомъ и слѣдовательно является лишеною жизненности и подвижности; во-вторыхъ—потому, что въ содержаніе символическихъ книгъ, какъ ихъ необходимо элементъ, „входитъ догматъ, и даже мало того, въ нихъ утверждается мысль, будто догматъ созданъ на основаніи писанія, будто въ немъ нашло для себя выраженіе ученіе объ оправдывающей вѣрѣ“, между тѣмъ „мы знаемъ въ настоящее время то, что догматъ заимствованъ не изъ писанія, что онъ противорѣчитъ принципамъ нѣмецкой реформаціи“, и наконецъ нельзя признавать за символическими книгами обязательнаго значенія потому, „что въ нихъ утверждается пониманіе св. писанія, не соотвѣтствующее современному пониманію его“ (333 стр.). Отрицательное отношеніе къ символу апостольскому выразилось особенно въ сочиненіяхъ проф. А. Гарнака, по мнѣнію коего „символь, извѣстный на Западѣ подѣ именемъ апостольскаго, не можетъ быть считаемъ таковымъ ни по происхожденію, ни по своему содержанію“ (338). Для обоснованія послѣдняго положенія онъ ссылается на то, что въ символѣ апостольскомъ содержится много такого, „что не можетъ быть признано ученіемъ древняго христіанства“, а именно члены вѣры: „рожденнаго отъ Святаго Духа и Маріи Дѣвы, воскресшаго въ третій день, возшедшаго на небеса и сѣдѣщаго одесную Отца, (и) вѣрую въ воскресеніе плоти“.—Въ критической части главы авторъ указываетъ на противорѣчія ричліанистовъ, сказывающіяся въ томъ, что они то признаютъ за христіанскимъ откровеніемъ значеніе историческаго документа, то, напротивъ, стоя на почвѣ субъективизма, отрицаютъ это значеніе, подчиняя христіанское откровеніе личному усмотрѣнію каждаго читателя, равнымъ образомъ—то считаютъ выразителемъ христіанской религіи не только св. писаніе, но и св. преданіе, то, напротивъ, утверждаютъ, что при построеніи догматики источникомъ должно служить одно только писаніе, но не преданіе. Далѣе авторъ трактуеть о богодухновенности св. писанія не только ветхаго, но и новаго завѣта: эти рѣчи сколько опровергають ричліанскій взглядъ на хр. откровеніе, какъ на простой историческій документъ, столько же отрицають мысль о поставленіи христіанскаго откровенія на одну линію съ откровеніемъ языческимъ и мысль о погрѣшностяхъ христіанскаго откровенія. Доказываетъ авторъ богодухновенность хр. откровенія текстами ветхаго и новаго завѣта; въ послѣд-

немъ случаѣ особенно упирая на то, что самъ новый завѣтъ смотритъ на ветхій, какъ на богодухновенное писаніе,—это противъ мнѣнія проф. Кафтана, будто бы „утверждаемое ветхозавѣтнымъ откровеніемъ ученіе о богодухновенности свящ. писателей“ чуждо истинному христіанству, но является „остаткомъ языческихъ представлений объ оракулахъ“. Разсматривая взглядъ представителей ричліанства на символическія книги, авторъ съ одной стороны находитъ въ немъ долю правды, поскольку дѣло касается собственно символическихъ книгъ протестантства, потомучто эти книги, не будучи выраженіемъ „голоса не только вселенской церкви, но и даже голоса всего протестантскаго общества за извѣстный періодъ“, не могутъ служить прочною нормою при опредѣленіи христіанскаго ученія“. Но съ другой стороны находитъ въ упомянутомъ взглядѣ и неправду, поскольку дѣло касается древнихъ вѣроизложеній, потомучто эти вѣроизложенія, предохраняя отъ субъективизма, дѣйствительно служатъ нормою вѣроученія. Въ сужденіяхъ о символѣ апостольскомъ, по автору, есть доля справедливости въ томъ смыслѣ, что „апостолы“ дѣйствительно „не оставили христіанскому міру символа, ими самими составленнаго“ (358—разумѣется въ той формѣ, въ какой апостольскій символъ употребляется теперь); но во всемъ прочемъ заключается неправда, т. е. неправда и то, будто по содержанію апостольскій символъ не во всемъ согласенъ со св. писаніемъ, и то, будто символъ (или лучше сказать символы) сравнительно поздняго происхожденія (около половины второго вѣка). Въ первомъ случаѣ авторъ показываетъ согласіе членовъ вѣры: „рожденнаго отъ Святаго Духа и Маріи Дѣвы, воскресшаго въ третій день, возшедшаго на небеса и сѣдшаго одесную Отца и вѣрую въ воскресеніе плоти“ съ тѣми или другими мѣстами св. писанія и древней церковной литературы. Во второмъ случаѣ онъ, тоже опираясь на свидѣтельства древнихъ церковныхъ писателей—Тертуллиана, св. Ириней, Иустина Мученика, Игнатія Богоносца, наконецъ на слова ап. Павла 1 Тимоѳ. 6, 12, 2 Тимоѳ. 2, 2, приходитъ къ выводу, что формула исповѣданія—исконнаго христіанскаго происхожденія: послуживъ основою для символовъ церквей—іерусалимской, римской и проч., она сама въ свою очередь могла образоваться изъ заповѣди Спасителя о томъ, чтобы „актъ крещенія сопровождался „наученіемъ (Мѳ. 28, 20)“.

Съ *шестой главы* начинается вторая часть изслѣдованія, излагающая отдѣльные пункты ричліанскаго богословія. Эта шестая глава посвящена обзору ученія пред-

ставителей ричлианства о Богѣ. Исходною точкою зрѣнія въ ученіи ричлистовъ о Богѣ является теорія познанія. Держась того положенія, „что всякую вещь... мы познаемъ лишь постольку, поскольку она дѣйствуетъ на насъ практически; познаемъ ее въ воздѣйствующихъ на насъ признакахъ“, ричлисты, согласно съ этимъ, утверждаютъ, что не можетъ быть познанія о Богѣ, какъ  $In=Durch=F\u00fcrsichselbstsein$ , потому что такое познаніе „есть чисто метафизическое понятіе безъ всякаго содержанія“, но „мы познаемъ Бога лишь постольку, поскольку Онъ практически воздѣйствуетъ на насъ, утверждая наше положеніе среди разнаго рода препятствій окружающаго міра“ (378). „Правильныя отношенія Бога къ міру и человѣку“ открываются именно въ формѣ отношеній Отца къ Его Сыну, отсюда понятіе о Богѣ, какъ о любви, является самымъ точнымъ понятіемъ о Немъ; въ тоже время понятіе о Богѣ, какъ любви, является самымъ существеннымъ Его опредѣленіемъ (Ричль, Кафтанъ, Шульцъ), исключаящимъ всѣ другія понятія о Немъ, или освѣщающимъ ихъ съ своей точки зрѣнія. Такъ подлежить отрицанію прежде всего понятіе о Богѣ, какъ Троицѣ, какъ трехъ божескихъ Ипостасяхъ. Самъ А. Ричль, впрочемъ, подрываетъ значеніе за догматомъ Троицы путемъ не прямого отрицанія его, но такого истолкованія его, которое въ конечномъ выводѣ все равно граничитъ съ отверженіемъ церковнаго ученія о Троицѣ. По его мнѣнію, ап. Павелъ, напр., говоря о Христѣ Кол. 1, 15 и д.: Онъ (І. Христосъ) есть образъ Бога невидимаго, рожденнаго прежде всякой твари, проводитъ не ту мысль, будто Сынъ Божій есть самостоятельная божеская Упостась, предвѣчно существующая съ Богомъ Отцемъ (=существовавшій прежде созданія міра), а ту, что Онъ есть „преимущественный по сравненію со всей тварью“, „превосходящій все тварное“, потому что только при послѣднемъ, но не при первомъ пониманіи утверждается понятіе о высококомъ достоинствѣ, цѣнности Христа. Равнымъ образомъ, говоря о Духѣ Св., Новый Заветъ учитъ о Немъ не какъ о самостоятельной божеской Упостаси, а какъ только о духѣ христіанской общины, служащемъ основою богопознанія и религіозно-нравственной жизни. Ученики А. Ричля, рѣшительно отрицая догматъ о Троицѣ, разумѣютъ подъ Сыномъ и Духомъ Св. тоже не самостоятельныя „возлѣ“ Бога Отца существующія личности, но подъ Сыномъ разумѣютъ „лишь откровеніе Божества“, а подъ Духомъ Св.—духъ общины Христовой. Это отрицаніе догмата Троицы они строятъ сколько на томъ, что Св. Писаніе учитъ только о монотеизмѣ, но отнюдь якобы

не о Троицѣ, столько же на томъ, что „догматъ Св. Троицы болѣе, чѣмъ какой либо другой догматъ, есть порожденіе греческаго духа“ (395). Затѣмъ, по взгляду А. Ричля, подлежить отрицанію опредѣленіе Бога, какъ абсолютнаго существа, потомучто „абсолютное означаетъ собою то, что „существуетъ“ изолированно, что находится внѣ какого-либо отношенія съ чему-либо другому. Но то, что мыслится внѣ всякихъ отношеній, какъ простое Fürsichsein, то не можетъ существовать какъ реальность“ (397). По мнѣнію Кафтана, понятіе о Богѣ, какъ абсолютномъ, будучи въ общемъ не яснымъ и безсодержательнымъ, впрочемъ, въ нѣкоторомъ отношеніи можетъ представлять изъ себя величину содержательную, если (именно) въ идеѣ абсолютнаго разумѣть „понятіе о благѣ, цѣннѣе котораго ничего не можетъ быть, и понятіе о власти, безусловно возвышающейся надъ всѣмъ существующимъ“ (398). Наконецъ, держась понятія о Богѣ, какъ только любви, ричлисты отвергаютъ пониманіе праведности божественной въ смыслѣ юридическомъ, какъ воздаянія людямъ по заслугамъ (399). Св. Писаніе, по А. Ричлю, такого понятія о праведности не утверждаетъ: оно говоритъ о праведности, какъ только о непреложности божественнаго рѣшенія, „касающагося спасенія народа еврейскаго среди другихъ народовъ“. Правда, въ книгахъ, явившихся послѣ плѣна вавилонскаго и въ двухъ мѣстахъ Апокалипсиса (16, 5—7; 19. 2. 11) „можно находить пониманіе праведности божественной въ смыслѣ строго юридическомъ“, но эти ссылки не могутъ имѣть рѣшающаго значенія, потомучто тамъ и здѣсь сказываются постороннія вліянія, въ Апокалипсисѣ, напр., А. Ричль прямо видитъ слѣды языческихъ воззрѣній. О свойствѣ святости божественной А. Ричль, замѣтивъ вообще, что о немъ часто говоритъ ветхій, но не новый завѣтъ, отзывается, что въ самомъ ветхомъ завѣтѣ съ этимъ предикатомъ соединяются различные смыслы: имъ указывается „то на божественное всемогущество и величіе, то на неприступность Бога для людей и Его само-заключенность, то на отвращеніе Бога отъ всего нечистаго, то наконецъ на божественное милосердіе, снисхожденіе и долготерпѣніе“ (402). Другія свойства ричлисты понимаютъ также въ соотвѣтствіи съ собственнымъ свойствомъ—любовью, напр. вѣчность есть не что иное, какъ воля божественная, постоянно направленная къ осуществленію царства Божія и проч.—Въ разборѣ ученія представителей ричлианства о Богѣ авторъ прежде всего указываетъ на то, что недостатки, свойственные ричлианской теоріи познанія, сказываются и на самомъ понятіи ричлистовъ о Богѣ. А именно „исходя изъ того положенія, что вещь

существует и познается нами только въ явленіи“, ричлисты и „въ ученіи о Богѣ“ заключаютъ, что „Богъ существуетъ и познается нами лишь постольку, поскольку является въ своихъ отношеніяхъ къ намъ“; но вѣдь какъ всякое явленіе должно быть явленіемъ чего-нибудь, какого-нибудь объекта, такъ отношенія Бога къ намъ естественно „предполагаютъ бытіе Бога, какъ причины, производящей эти отношенія“, какъ существа, имѣющаго бытіе независимо отъ нашего сознанія. Ричлисты же, признавая отношенія Бога къ намъ, но отстраняя вопросъ объ Его бытіи въ Самомъ Себѣ, тѣмъ самымъ допускаютъ въ ученіи о Богѣ внутреннее противорѣчіе. Еще большая несообразность можетъ получиться при дальнѣйшемъ проведеніи параллели между ричлианскимъ ученіемъ о вещи въ себѣ и ученіемъ о Богѣ. Какъ вещь въ себѣ, представляя „изъ себя только совокупность явленій, происходящихъ въ нашемъ сознаніи“, помимо нашего сознанія не имѣетъ реального бытія, такъ значить и Богъ, существуя только въ нашей душѣ, помимо ея не имѣетъ реального бытія. Далѣе обращая вниманіе на то положеніе ричлистовъ, что Богъ, какъ любовь, обнаруживаетъ Себя такимъ только чрезъ міръ, каковъй служитъ „необходимымъ средствомъ для проявленія божескаго существа“, авторъ заключаетъ: „очевидно, ричлианскій Богъ есть Богъ пантеизма“ (406). Но этотъ приговоръ впрочемъ не является рѣшающимъ; чрезъ нѣсколько страницъ (408. 410) свой рѣшающій приговоръ авторъ высказываетъ собственно въ слѣдующихъ словахъ: „съ точки зрѣнія самого А. Ричля, Богъ... долженъ быть опредѣляемъ не какъ любовь, а какъ живая личность“ (410). Повидимому въ такой оцѣнкѣ автора мы встрѣчаемъ противорѣчіе. Однако при болѣе тщательномъ анализѣ противорѣчіе исчезаетъ, но оказывается, что послѣдній рѣшающій выводъ получается вслѣдствіе привнесенія авторомъ въ критику нѣкоторыхъ новыхъ сужденій А. Ричля о Богѣ, не отмѣченныхъ при изложеніи; изъ нихъ дѣйствительно видно, что Богъ въ ричлианствѣ мыслится не только какъ любовь, но и какъ личность. А такъ какъ личность является и человѣкъ, то для отличія Бога отъ человѣка философія опредѣляетъ Бога не только какъ личность, но и какъ личность абсолютную, показывая послѣднимъ предикатомъ то, что Богъ есть существо, ни отъ чего другого независимое, безусловно совершенное, а все не то, что Богъ есть личность, стоящая внѣ отношенія ко всему прочему. Разборъ отрицанія ричлистами догмата о Троицѣ авторъ ведетъ такъ: сперва онъ отвергаетъ мысль о происхожденіи этого догмата, по самому его существу.

изъ греческой философіи, а затѣмъ, на основаніи многихъ текстовъ св. писанія, ветхаго и новаго завѣта, утверждаетъ положеніе, что Сынъ и Св. Духъ—божескія Упостаси. Въ заключеніе авторъ опредѣляетъ цѣнность сужденій А. Ричля о свойствахъ Божіихъ, особенно удѣляя здѣсь вниманіе свойству праведности божественной: по словамъ автора, будучи понимаемо въ нѣкоторыхъ мѣстахъ св. писанія въ смыслѣ вѣрности, непреложности божественныхъ обѣтованій, свойство „праведности божественной“ однако въ большинствѣ случаевъ употребляется въ смыслѣ чисто юридическомъ.

Въ *седьмой главѣ* авторъ излагаетъ „ученіе представителей ричлианства о Лицѣ Іисуса Христа“. Исходная точка зрѣнія ричлистовъ о Лицѣ І. Христа чисто эмпирическая. По ихъ мнѣнію, „ученіе о Божествѣ Іисуса Христа или о господствѣ Его надъ міромъ“ мы можемъ познавать „лишь постольку, поскольку Божеское достоинство І. Христа проявляется въ Его воздѣйствіяхъ на насъ“ (430), поскольку сами эти воздѣйствія сказываются въ Его исторической жизнедѣятельности. Въ частности мѣриломъ для познанія Божества І. Христа служитъ Его дѣятельность, направленная „къ насажденію на землѣ царства Божія“, такъ что идея царства Божія отражаетъ въ себѣ ученіе о божественномъ достоинствѣ Христа. По разсужденію Шульца, обстоятельно раскрывшаго это положеніе, „еще въ ветхомъ завѣтѣ народу еврейскому было присуще вѣрованіе въ существованіе царства Божія на землѣ“. Но „первоначально царство Божіе... носило въ еврейскомъ народѣ строго матеріалистическій и національный характеръ. Оно обнимало только одинъ еврейскій народъ и включало въ себя блага внѣшняго характера. Соотвѣтственно этому и главою царства Божія является государь, какъ простой представитель народа, съ чертами обыкновеннаго земного владыки. Съ моральнымъ развитіемъ еврейскаго народа это пониманіе царства Божія и его носителя однакожъ мѣняется. Царство Божіе обнимаетъ не одинъ только еврейскій народъ, но и другіе народы. Его блага—не матеріальныя только блага, но блага возвышенно—моральнаго характера. Въ соотвѣтствіи съ этимъ и представитель царства Божія является личностью съ чертами по преимуществу характера моральнаго, какъ носитель божественной праведности, мудрости и проч. Такимъ... является прежде всего царь Давидъ, какъ первый изъ еврейскихъ царей выразившій въ себѣ сознаніе указанныхъ божескихъ свойствъ. Съ теченіемъ времени подобная идеализація царства Божія и его носителя... въ

еврейскомъ народѣ все болѣе и болѣе усиливается. Особенно большое значеніе въ данномъ отношеніи имѣли печальныя обстоятельства въ исторіи еврейскаго народа, заставившія его усумниться во внѣшнемъ могуществѣ и невольно наталкивавшія его на идеализацію царства Божія, какъ царства не отъ міра сего“ (462). „Сознаніе этого новаго царства Божія выразилось въ надеждѣ на наступленіе новаго завѣта, долженствующаго быть заключеннымъ между Богомъ и Израилемъ“ (432). Это царство—исключительно духовное съ мотивами и цѣлями божественными. „Сообразно съ этимъ измѣненіемъ идеи царствія Божія“ измѣнился „и образъ представителя этого царства—царя“—въ томъ видѣ, что онъ сталъ мыслиться носителемъ и осуществителемъ божественныхъ мотивовъ и цѣлей; этимъ царемъ и былъ Христосъ, ученіе о Божествѣ Коего такимъ образомъ означаетъ не то, что Онъ—Богъ по природѣ, но то, что Онъ—носитель и осуществитель божественныхъ мотивовъ и цѣлей. Въ качествѣ фактическаго подтвержденія этого пониманія Божества Іисуса Христа представители ричлианства указываютъ, во-первыхъ, на то, „что для первоначальной апостольской общины Божество І. Христа имѣло эсхатологическое значеніе: для нея Христосъ „не есть“ Богъ, а только „будетъ Богомъ“ и, во-вторыхъ, на то, что, по ученію апостоловъ Павла и Іоанна, Христосъ—„Богъ, какъ носитель и совершитель высшей моральной стороны человѣческой жизни, вышихъ божественныхъ мотивовъ для человѣчества“, того, что содержится въ словѣ: πνεῦμα въ противоположность плоти—σάρξ. Какъ только носитель и осуществитель божественныхъ мотивовъ и цѣлей, но не Богъ по природѣ, Христосъ, въ концѣ концовъ, по воззрѣніямъ ричлистовъ, низводится въ разрядъ простаго человѣка. Но низведя Христа въ разрядъ простаго человѣка, ричлисты естественно, далѣе, съ отрицаніемъ отнесли къ ученію о двухъ природахъ въ І. Христѣ: божеской и человѣческой, къ догмату *communicatio idiomatum* („о внутреннемъ единеніи двухъ природъ“), къ ученію о Боговоплощеніи, не признали значенія за чудесной стороной жизни и дѣятельности Спасителя, не признали особеннаго значенія и проповѣди Его, увидѣли въ христіанствѣ только очищенное іудейство, но не уразумѣли его новизны, и наконецъ отвергли хринологию и божескія свойства, приписываемыя Іисусу Христу, или истолковали послѣднія съ точки зрѣнія своего пониманія.— Въ критической части главы авторъ показываетъ несостоятельность эмпирической точки зрѣнія въ ученіи ричлистовъ о Божествѣ І. Христа: по его мнѣнію, руково-



дясъ этой точкой зрѣнія, „можно придти къ признанію за І. Христомъ значенія личности въ высшей степени высоко-нравственной, но не болѣе“ (461). Между тѣмъ „христіанская церковь, утверждая божеское достоинство за І. Христомъ, приходитъ къ признанію этого достоинства за Нимъ изъ другихъ началъ. Она признаетъ Его искупителемъ чело-вѣчества въ смыслѣ полного пересозданія чело-вѣчской природы, въ смыслѣ обновленія ея, для чего требо-валось и требуется не простое только обладаніе высшими этическими дарами, а обладаніе дѣйствительною божескою властью и силой, ибо пересоздать чело-вѣка можетъ только Тотъ, Кто создалъ его“ (461). Далѣе авторъ опровергаетъ выведеніе ричлистами ученія о Божествѣ І. Христа изъ ученія о царствѣ Божіемъ, какъ положеніе совершенно несогласное съ фактами исторіи: послѣдняя свидѣтельствуетъ не о томъ, что іудеямъ предъ пришествіемъ Христа Спасителя было свойственно сознаніе царства не отъ міра сего, но напротивъ о надеждѣ ихъ на наступленіе царства Божія, „какъ могущественнаго внѣшне-политическаго государства съ Мессіей—царемъ, обладающимъ земнымъ могуществомъ“ (464). Затѣмъ на основаніи св. писанія авторъ ведетъ рѣчи о Божествѣ Іисуса Христа въ церковномъ пониманіи, о воплощеніи Бога—Слова, о двухъ природахъ въ Лицѣ І. Христа, выясняетъ значеніе чудесъ въ дѣлѣ насажденія мессіанской проповѣди (Мѡ. 11, 21—22), говоритъ о превосходствѣ новаго завѣта предъ ветхимъ, наконецъ рассматриваетъ сужденія ричлистовъ о христологіи и о свойствахъ Божіихъ, усвояемыхъ Христу.

*Восьмая глава* посвящена изложенію ученія пред-вѣдѣтелей ричлианства о грѣхѣ. По мнѣнію А. Ричля, понятіе о первородномъ грѣхѣ „должно имѣть исходное начало для себя не въ ученіи объ *justitia originalis*, а въ ученіи о христіанскомъ идеалѣ жизни, какъ противоположности грѣху“ (491). Нельзя для опредѣленія понятія о первородномъ грѣхѣ опираться на ученіе объ *justitia originalis* потому, что само это ученіе несостоятельно: несостоятельность его видна, во-первыхъ, изъ того, что оно, утверждая правоту въ смыслѣ полнаго внутренняго совершенства духовныхъ силъ чело-вѣка, потому самому скрываетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, ибо нравственное совершенство не можетъ быть созданнымъ: оно продуктъ воли; затѣмъ, считая первобытную правду даромъ Бога чело-вѣку неза-висимо отъ нравственнаго развитія послѣдняго, оно этимъ утверждаетъ „рѣкое раздѣленіе между религіознымъ и этическимъ элементами“; наконецъ, не представляя перво-бытную правоту результатомъ нравственнаго развитія че-

ловѣка, оно „умалѣетъ значеніе грѣха первороднаго“. Эти недостатки исчезаютъ, когда въ основу ученія о первородномъ грѣхѣ полагается христіанскій идеаль жизни. „Христіанскій идеаль... имѣетъ двѣ стороны: религіозную—упованіе на Бога и нравственную—стремленіе человѣка къ высшему благу“. „Соотвѣтственно этому и въ грѣхѣ, какъ полной противоположности христіанскому идеалу жизни, слѣдуетъ различать также двѣ стороны: религіозную—отсутствіе у человѣка упованія на Бога, упованіе на собственныя силы, и нравственную—отрицаніе высшаго блага, стремленіе къ благамъ низшимъ“. А „такъ какъ далѣе... сторона этическая или стремленіе къ высшему благу предполагаетъ собою непрерывный взаимообмѣнъ поступковъ человѣческихъ, вытекающихъ изъ любви, поступковъ, въ которыхъ проявляется связь всѣхъ людей съ каждымъ отдѣльнымъ человѣкомъ и въ которыхъ всѣ единичныя блага подчиняются благу общему, то слѣдовательно и грѣхъ, какъ полная противоположность высшему благу, долженъ также имѣть своимъ субъектомъ не отдѣльнаго индивидуума, а все человѣчество, какъ состоящее изъ множества отдѣльныхъ индивидуумовъ, поскольку эгоистическое поведеніе каждаго изъ нихъ въ связи съ поведеніемъ другихъ направлено къ отрицанію высшаго блага и къ достиженію зла“ (492). Говоря кратко, первородный грѣхъ „естъ совокупность отдѣльныхъ поступковъ, вытекающихъ изъ свободнаго я человѣка“ (516). Но „если такимъ образомъ грѣховную жизнь отдѣльнаго индивидуума нельзя отдѣлять отъ грѣховной жизни другихъ индивидуумовъ, если грѣхъ проявляется во взаимоотношеніи поведенія отдѣльнаго индивидуума съ поведеніемъ другихъ индивидуумовъ, то слѣдовательно и источникъ грѣха нельзя возводить къ единой личности (прародительницѣ Евѣ) и слѣдовательно нельзя говорить о первородномъ грѣхѣ какъ врожденной, переходящей отъ родителей къ дѣтямъ, наклонности ко грѣху“ (492). „Общехристіанское“ понятіе о первородномъ грѣхѣ, по А. Ричлю, несостоятельно—потому, что оно „уничтожаетъ всякую отвѣтственность человѣка за зло“, всякую возможность воспитанія и кромѣ того „противорѣчитъ факту существованія различныхъ ступеней злого поведенія въ отдѣльныхъ личностяхъ“. Затѣмъ несостоятельно оно и со стороны своихъ основаній. Дѣло въ томъ, что библейское сказаніе о грѣхопадении Адама и Евы имѣетъ лишь тотъ смыслъ, „что грѣховное поведеніе нашихъ прародителей путемъ простаго подражанія усваивается всѣми ихъ потомками“; другія мѣста: 50 псал., Римл. 5, 12, Ефес. 2, 3 и проч., приво-

димья для подтвержденія ученія о первородномъ грѣхѣ, какъ врожденной склонности ко злу, такъ или иначе говорятъ собственно объ „активныхъ индивидуальныхъ грѣхахъ человѣка“. „Существеннымъ условіемъ возникновенія и развитія грѣховной жизни въ человѣчествѣ“ ричлисты „признаютъ простое невѣдѣніе“ (497), откуда грѣхъ, по А. Ричлю, „можетъ быть кратко опредѣленъ, какъ невѣдѣніе“ (497). Отвергнувъ понятіе о первородномъ грѣхѣ, какъ врожденной склонности ко грѣху, ричлисты вмѣстѣ отрицаютъ церковное „ученіе о прародительской винѣ, висящей надъ всѣмъ человѣчествомъ за грѣхопаденіе первыхъ людей“, отрицаютъ преимущественно на томъ основаніи, что гдѣ нѣтъ свободы, говорятъ они, тамъ не можетъ быть и вины; отрицаютъ потомъ ученіе о связи между грѣхомъ и „зломъ естественнымъ“ какъ слѣдствіемъ грѣха первороднаго: зло естественное, разсуждаютъ они, состоитъ только въ препятствіяхъ, встрѣчаемыхъ человѣкомъ при осуществленіи своихъ цѣлей и, какъ таковое, оно имѣетъ отношеніе къ нашей свободѣ, между тѣмъ какъ грѣхъ „имѣетъ тѣсное отношеніе къ понятію о Богѣ“; отрицаютъ далѣе христіанскій взглядъ на естественное зло и особенно на смерть, какъ на божественное наказаніе за грѣхи человѣка, и наконецъ—ученіе о гнѣвѣ божественномъ. „Привнесеніе въ божественное существо гнѣва“, по воззрѣніямъ ричлистовъ, исключается и понятіемъ о Богѣ, какъ любви, и данными св. писанія: св. писаніе говоритъ о гнѣвѣ божественномъ или въ значеніи эсхатологическомъ, или „въ смыслѣ отдѣльныхъ аффектовъ“ преимущественно „внѣшняго характера, проявляющихся главнымъ образомъ въ уничтоженіи жизни нарушителей закона“, но не въ смыслѣ „постояннаго божественнаго предиката“.—При разборѣ ученія представителей ричлианства о грѣхѣ авторъ признаетъ „нѣкоторую долю истины“ въ ихъ взглядѣ на *justitia originalis*, поскольку въ данномъ случаѣ имѣется въ виду протестантское понятіе о правотѣ, какъ „полномъ внутреннемъ совершенствѣ духовныхъ силъ человѣка“, потому что съ точки зрѣнія этого понятія о правдѣ грѣхопаденіе прародителей дѣйствительно является и необъяснимымъ и невозможнымъ. Но на ряду съ этимъ авторъ совершенно отвергаетъ мысль ричлистовъ о тождествѣ природы „первозданныхъ людей съ природою всѣхъ членовъ человѣческаго рода вообще по паденіи“ (514), какъ не согласную со свидѣтельствами Библии. Далѣе авторъ сколько разсматриваетъ основанія, приводимыя ричлистами для отрицанія „общехристіанскаго“ ученія о первородномъ грѣхѣ, столько же утверждаетъ пони-

маніе этого грѣха въ общецерковномъ смыслѣ; именно, вопреки ричлистамъ, на основаніи главнымъ образомъ св. писанія, онъ устанавливаетъ понятіе о первородномъ грѣхѣ, какъ врожденной склонности ко грѣху, уясняетъ вмѣненіе виновности первородства потомкамъ Адама и показываетъ связь между грѣхомъ и зломъ естественнымъ и смертію. Обо всемъ этомъ авторъ говоритъ подробно. Также подробно онъ трактуетъ наконецъ о гнѣвѣ божественномъ, считая его существеннымъ проявленіемъ или существеннымъ предикатомъ божественной природы.

Держась своеобразнаго понятія о первородномъ грѣхѣ, ричлисты естественно выработали и тѣсно связанное съ нимъ своеобразное ученіе объ оправданіи, выясняя какое, авторъ пишетъ *девятую главу* своего изслѣдованія подъ заглавіемъ: „ученіе представителей ричлианства объ оправданіи“. По мнѣнію ричлистовъ, грѣхъ человѣка, имѣя въ основѣ своей простое невѣдѣніе, произвелъ не оскорбленіе правды божественной, но лишь „естественную отдаленность между святымъ Богомъ съ одной стороны и грѣшнымъ человѣкомъ съ другой“. Въ этомъ послѣднемъ собственно и заключается вся „вражда“ человѣка противъ Бога. Отсюда говоритъ объ искупленіи, какъ о жертвенно-удовлетворяющемъ значеніи смерти Христа, по мнѣнію ричлистовъ, совершенно нельзя. Еще болѣе невозможно полагать сущность искупленія въ удовлетвореніи правды Божіей потому, что такую теорію (юридическую) „устанавливаются“ „между Богомъ и человѣкомъ“ „отношенія совсѣмъ нехристіанскія“: вѣдь по христіанскому ученію отношенія Бога къ людямъ подобны отношеніямъ отца къ дѣтямъ, основаннымъ на чувствѣ любви, между тѣмъ по юридической теоріи отношенія Бога къ людямъ уподобляются отношеніямъ судьи къ подсудимымъ, носящимъ правовой, несогласный съ истиннымъ христіанствомъ, характеръ. Затѣмъ несостоятельна юридическая теорія оправданія потому, что „ею... не достигается та цѣль, которую она намѣчаетъ, т. е. не достигается дѣйствительное искупленіе отъ грѣха“ (549): вѣдь для полученія грѣхопрощенія (=оправданія) требуется личное сознание вины, между тѣмъ по этой теоріи наказывается не грѣшникъ, но совершенно сторонній, невинный человѣкъ. Наконецъ юридическая теорія не можетъ быть принята потому, что „она не устанавливаетъ дѣйствительнаго значенія за Иисусомъ Христомъ, какъ искупителемъ человѣчества. На самомъ дѣлѣ, рассуждаетъ“ А. Ричль, „справедливо-ли то, что невинный претерпѣлъ послѣдствія преступленія, котораго онъ самъ не совершалъ?!“ (550). Но если такимъ об-

разомъ юридическая теорія подлежить отверженію, то спрашивается: какъ тогда смотрѣть и на пророчество Исаіи 52—53 гл. о страданіи невиннаго за виновное чело-  
вѣчество, и на (нѣкоторыя) ветхозавѣтныя жертвы, какъ на прообразы жертвы новозавѣтной? Въ первомъ случаѣ А. Ричль, вмѣстѣ со своими учениками, рѣшительно отрицаетъ „связь между личностью раба Божія, о которомъ говоритъ пророкъ Исаія, и личностью І. Христа“ (551), какъ якобы совершенно неподтверждаемую новозавѣтнымъ откровеніемъ; во второмъ случаѣ, допуская „нѣкоторое отношеніе“ между ветхозавѣтными жертвами и смертію І. Христа, А. Ричль полагаетъ это отношеніе однако не въ жертвенно-удовлетворяющемъ ихъ значеніи, но въ идеѣ „покрытія“ или прикрытія; при томъ покрытіи не грѣховъ чело-  
вѣческихъ, какъ думаютъ нѣкоторые (напр. Розенмюллеръ), но обыкновенной чело-  
вѣческой слабости предъ всеуничтожающимъ лицомъ Бога. По мнѣнію А. Ричля, означенная идея ветхозавѣтныхъ жертвъ сколько соотвѣтствовала тому ветхозавѣтному ученію, что „нельзя видѣть лица Бога безъ потери жизни“ (565), столько же сказывалась, напр., въ самомъ назначеніи левитскаго служенія. „Назначеніе это со словъ Самого Бога полагалось въ томъ, „чтобы они (левиты) отправляли службы за сыновъ израилевыхъ при скинии собранія и служили (прикрытіемъ) охраненіемъ для сыновъ израилевыхъ, дабы не постигло сыновъ израилевыхъ пораженіе, когда бы сыны израилевы приступили съ святилищу“ (Числ. 8, 18—19). Изъ этихъ словъ можно видѣть, по мнѣнію А. Ричля, то, что левитское служеніе было установлено Богомъ вовсе не для того, чтобы путемъ принесенія жертвъ уничтожить грѣховность евреевъ предъ Богомъ, а лишь для того, чтобы отъ лица народа предстательствовать предъ Богомъ, дабы не постигло „пораженіе евреевъ отъ Бога“ въ случаѣ приближенія ихъ къ Нему“ (567). Въ концѣ концовъ такимъ образомъ ветхозавѣтныя жертвы „служили не средствомъ очищенія грѣховъ чело-  
вѣческихъ, а только средствомъ приближенія чело-  
вѣка къ Богу, средствомъ, обезпечивающимъ послѣднему это приближеніе. Въ связи вотъ съ этимъ то значеніемъ ветхозавѣтныхъ жертвъ, по А. Ричлю, и должно быть раскрываемо новозавѣтное ученіе о крестной жертвѣ Богочело-  
вѣка. И эта жертва отнюдь не является въ новозавѣтномъ откровеніи средствомъ искупленія чело-  
вѣчества отъ грѣха, проклятія и смерти, а лишь средствомъ приближенія новозавѣтнаго чело-  
вѣчества къ Богу“ (567—568). Другіе представители ричлианства по существу сходятся въ своихъ взглядахъ на смерть І. Христа съ А.

Ричлемъ за исключеніемъ Геринга, защищающаго „ученіе о голгоѣской жертвѣ, какъ жертвѣ въ нѣкоторомъ смыслѣ удовлетворенія“ (573 прим.). Съ точки зрѣнія указаннаго общаго пониманія смерти І Христа, библейскія мѣста, говорящія о жертвенномъ ея значеніи, означаютъ, по мнѣнію ричлистовъ, не то, будто жертва Христа „есть жертва умиловленія за грѣхи человечества“, а лишь то, что І. Христость „своею жизнію и смертію уничтожилъ существовавшее между Богомъ и людьми средостѣніе“ (574). Отсюда—отъ взгляда на такое значеніе смерти Христа въ доктринѣ ричлианства одинъ только шагъ къ понятію объ оправданіи въ смыслѣ не объективно-юридическаго, но исключительно субъективнаго акта. Дѣйствительно, по мнѣнію ричлистовъ, оправданіе „есть лишь измѣненіе прежнихъ отношеній между Богомъ и людьми, измѣненіе, состоящее въ томъ, что на мѣсто прежней отдаленности, чувствуймой людьми въ ихъ отношеніяхъ къ Богу, теперь чувствуется ими близость къ Богу“ (584). Такое понятіе о праведности подтверждается и ветхозавѣтнымъ и новозавѣтнымъ откровеніемъ: въ первомъ это понятіе, правда, еще не лишено юридическаго элемента, но за то во второмъ оно всецѣло является общеніемъ между Богомъ и людьми, основаннымъ исключительно на чувствѣ любви. Однако, имѣя такое понятіе объ оправданіи, ричлисты не утверждаютъ мысли о моральномъ измѣненіи въ природѣ человѣка путемъ акта оправданія; оправданіе только измѣняетъ отношенія человѣка къ Богу, но не измѣняетъ природы человѣка; человѣкъ „не дѣлается праведнымъ по существу, а только объявляется таковымъ“ (590), вслѣдствіе чего, по мнѣнію ричлистовъ, понятія: оправданіе и грѣхопрощеніе, понятія не различныя, но тождественныя.—Естественнымъ слѣдствіемъ ричлианскаго ученія объ оправданіи является, наконецъ, то, что, по ихъ понятію, перво-священническое служеніе Іисуса Христа состоитъ не въ томъ, что „Онъ Своею жизнію и главнымъ образомъ крестною смертію принесъ удовлетвореніе божественному правосудію и этимъ совершилъ актъ искупленія человечества отъ грѣха, проклятія и смерти“, а въ томъ, что „Іисусъ Христосъ, какъ основатель совершеннѣйшей духовной религіи, во время земной Своей жизни находился въ тѣснѣйшемъ общеніи съ Богомъ, проявивъ подобное отношеніе къ Богу во всѣ моменты этой жизни, потому-что каждый актъ Его поведенія и проповѣднической дѣятельности опредѣлялся Его указанными отношеніями къ Богу“ (593—594).—Въ своемъ критическомъ обзорѣ ричлианства представителей ричлианства объ оправданіи авторъ

последовательно рассматриваетъ какъ соображенія, приводимыя ричлистами для отрицанія юридической теоріи искупленія, такъ ихъ взгляды на пророчество Исаи 52—53 гл. о рабѣ Божіемъ и на ветхозавѣтныя жертвы. Показавъ въ первомъ случаѣ возможность свободнаго подъятія наказанія однимъ вмѣсто другого, авторъ во второмъ случаѣ, на основаніи несомнѣнныхъ данныхъ откровенія, и утверждаетъ существенную тѣсную связь между рабомъ Божіимъ и личностью Богочеловѣка, и устанавливаетъ подлинное ученіе о ветхозавѣтныхъ жертвахъ, опредѣляющее собою отношеніе ихъ къ смерти Христа. По смыслу этого ученія, имѣющаго за себя несомнѣнныя данныя, хотя бы на примѣръ въ кн. Лев. 4, 1—4 (жертва за грѣхъ), значеніе ветхозавѣтныхъ жертвъ заключается въ прикрытіи не естественной слабости человѣка, но его грѣховности, препятствующей приближенію человѣка къ Богу. Правда, жертвы ветхозавѣтныя сами по себѣ не очищали чаловѣка, но то несомнѣнно, что онѣ, хотя символически, но всетаки служили средствомъ къ примиренію грѣшнаго человѣка съ вссвятымъ Богомъ. Соотвѣтственно съ такимъ „грѣхоочистительнымъ“ назначеніемъ ветхозавѣтныхъ жертвъ, прообразуемая ими крестная смерть Христа имѣетъ въ подлинномъ смыслѣ „жертвенно-удовлетворяющее“ значеніе, куда понятіе о приближеніи человѣка къ Богу входитъ какъ только выводной элементъ изъ элемента начальнаго—искупленія чловѣчества отъ грѣховъ Богочеловѣкомъ. На почвѣ такого пониманія смерти Христа естественно получаютъ другой смыслъ тѣсно связанныя съ этимъ пониманіемъ положенія объ оправданіи и первосвященническомъ служеніи І. Христа. А именно—если „смерть І. Христа имѣетъ не субъективное, но вмѣстѣ съ тѣмъ и объективное значеніе“... (= „значеніе жертвенно-удовлетворяющее за грѣхи чловѣчества“), то, по замѣчанію автора, а) „и оправданіе, слѣдовательно, помимо субъективной имѣетъ и объективную сторону, т. е. оно говоритъ не о примиреніи только человѣка съ Богомъ, но и Бога съ чловѣкомъ“ (629), б) должна быть признана вѣрною не та юридическая теорія, гдѣ говорится только объ одной объективной сторонѣ искупленія: подобная теорія односторонняя; но та, гдѣ совмѣщаются объ стороны искупленія—объективная и субъективная, в) сущность оправданія заключается не въ объявленіи чловѣка неправаго правымъ, но въ дѣйствительномъ усвоеніи личностью (субъектомъ) искупительныхъ заслугъ Богочеловѣка, и г), наконецъ, первосвященническое служеніе Христа заключалось въ принесеніи великой искупительной жертвы Богу для

очищенія людей отъ грѣховъ и слѣдовательно оно было служеніемъ, имѣющимъ отношеніе не только къ Самому Христу, но и къ другимъ.

Послѣдняя *десятая глава* изслѣдованія Вл. А. Керенскаго подъ названіемъ: „ученіе представителей ричлианства о царствѣ Божіемъ“ трактуетъ объ этомъ предметѣ параллельно съ продолжающимся изложеніемъ ученія объ оправданіи; къ такому приему изложенія, хотя онъ и не совсѣмъ удаченъ, однако не слѣдуетъ относиться съ большимъ недоумѣніемъ, такъ какъ рѣчь о царствѣ Божіемъ въ ричлианствѣ порождается, по представленію автора, на пути раскрытія условій оправданія. По мнѣнію ричлистовъ, „единственнымъ условіемъ оправданія человѣка“ является вѣра, при томъ вѣра не въ смыслѣ признанія „за несомнѣнную истину какихъ-либо историко-теоретическихъ положеній“ о личности, напримѣръ, Христа, но въ смыслѣ сильнѣйшаго, препобѣждающаго и подчиняющаго себѣ всѣ мотивы жизни, упованія „человѣка на то, что, благодаря милостивому божественному рѣшенію, ему, человѣку, открытъ доступъ къ Богу, обезпечивающій блаженство его и уничтожающій въ немъ чувство виновности предъ Богомъ“ (639), однимъ словомъ—вѣра отличная отъ знанія. Что касается добрыхъ дѣлъ вмѣстѣ съ любовью, то ихъ значеніе въ актѣ оправданія, какъ актѣ субъективно-религіозномъ, теряется; но необходима „нравственная самодѣятельность для человѣка“, какъ члена царства Божія, каковое, какъ моральное понятіе, по А. Ричлю, „есть „совокупность вѣрующихъ въ Иисуса Христа, поскольку они, безъ различія званія, состоянія и народности, утверждаютъ взаимныя между собою отношенія, основанныя на любви, и такимъ образомъ составляютъ изъ себя общество нравственнаго характера, охватывающее собою все человѣчество“ (646). Такъ въ одной христіанской религіи А. Ричль различаетъ двѣ стороны: религіозную и этическую, мыслимыя имъ подъ формою эллипсиса, „завершающагося двумя конечными пунктами—оправданіемъ человѣка и царствомъ Божіимъ“. „Оба эти пункта“, никоимъ образомъ не тождественны другъ съ другомъ, имѣютъ однако между собою то отношеніе, что первый предшествуетъ второму. „Понимая царство Божіе въ смыслѣ естественно-моральной величины, созидаемой самимъ человѣкомъ“, А. Ричль съ этой точки зрѣнія смотритъ и на жизнь историческихъ народовъ, видя внѣшнее выраженіе подготовленія ихъ къ царству Божію въ ихъ самодѣятельности—преимущественно правовой. Своего полнаго осуществленія царство Божіе достигаетъ въ проповѣди и



жизнедѣтельности Богочеловѣка съ основанною Имъ общиною, которая если бы не существовала, то мы „совершенно не знали бы о воздѣйствіяхъ Иисуса Христа на человѣчество“. Признавая послѣднимъ положеніемъ необходимость церкви и ея отношеніе къ царству Божію, А. Ричль однако въ тоже время устанавливаетъ и существенное отличіе царства Божія отъ церкви. По его разсужденію, „царство Божіе образуютъ изъ себя вѣрующіе въ Иисуса Христа, поскольку они, безъ различія званія, состоянія, племеннаго различія и народности, входятъ во взаимоотношеніе между собою, взаимоотношеніе, основанное на любви. Церкви, напротивъ, составляютъ изъ себя всѣ вѣрующіе въ Иисуса Христа, поскольку они внѣшне выражаютъ вѣру свою въ Бога какъ Отца. Царство Божіе, даже поскольку оно проявляется чувственно въ различнаго рода поступкахъ человѣка, какъ нѣчто цѣлое, доступно только для христіанской вѣры и потому по существу своему не видимо. Между тѣмъ церковь Христова, имѣя главною своею принадлежностью богослужебный ритуаль, доступна и для внѣшняго наблюденія. Въ царствѣ Божіемъ какъ царствѣ исключительно моральномъ поведеніе человѣка хоть и можетъ быть подведено подъ тѣ или иныя юридическія формы, но оно въ своемъ происхожденіи и содержаніи независимо отъ этихъ формъ; въ церкви, напротивъ, поведеніе вѣрующихъ поставляется въ связь и зависимость отъ внѣшне-юридическихъ формъ“ (656—657). Иначе раскрываютъ ученіе о царствѣ Божіемъ ученики А. Ричля. Если, по А. Ричлю, царство Божіе есть понятіе этическое=моральное взаимоотношеніе людей, то, по проф. Кафтану, царство Божіе есть понятіе эвдемоническое=высшее благо, при этомъ какъ высшее благо, оно „естъ даръ Бога, а не результатъ самодѣтельности человѣка“ (660). Въ ученіи о церкви проф. Кафтанъ, не настаивая на невидимости церкви, однако не считаетъ церковь чувственно-видимой величиной; по его словамъ, „хотя объектъ, къ которому относится вѣра, видимъ, но то, во что мы вѣруемъ, невидимо“ (662). По мнѣнію А. Гарнака, приближающагося въ ученіи о царствѣ Божіемъ къ проф. Кафтану, „въ содержаніе христіанскаго ученія о царствѣ Божіемъ входятъ три составные элемента: во-первыхъ, что это царство есть нѣчто премірное: оно есть даръ свыше, а не продуктъ естественной жизни,—во-вторыхъ, что оно есть чисто религіозное благо: внутреннее общеніе съ живымъ Богомъ,—въ третьихъ, что оно есть самое существенное изъ того, чѣмъ можетъ обладать человѣкъ въ своей жизни, потому что пронизываетъ собою всю сферу его

бытія“ (663). Считаая царство Божіе даромъ свыше, А. Гарнакъ однако совсѣмъ исключаетъ изъ него элементъ сверхестественно-чудесный, равно какъ чуждыми христіанскому ученію о царствѣ Божіемъ признаетъ элементы юридической и эсхатологической. Истинно-христіанское понятіе о церкви, по А. Гарнаку, то, что она есть „величина невидимая“, какъ „общество небесное“, „общество святыхъ“, но отнюдь не величина юридическая: опредѣленіе церкви, какъ величины юридической, не изначально, но явилось со времени—въ силу стремленія „древнихъ христіанъ утвердить самостоятельность своего общества противъ языческой государственной жизни“ и стремленія—„охранить чистоту своего вѣроученія отъ извращенія его еретиками“ (665).—Выражая двѣ различныя стороны христіанства—религіозную и этическую, оправданіе и царство Божіе вмѣстѣ съ тѣмъ, по воззрѣніямъ ричлистовъ, имѣютъ и различныя цѣли. Цѣль оправданія, по А. Ричлю, „слѣдуетъ полагать въ достиженіи человѣкомъ вѣчной жизни“, подъ каковою однако разумѣется не жизнь будущаго вѣка: она, какъ не подлежащая опыту, не можетъ подлежать и изслѣдованію, но жизнь, какъ господство (субъективно-нравственное, но не объективно-эмпирическое) человѣка надъ міромъ, основывающееся на внутреннемъ общеніи человѣка съ Богомъ. Содѣйствующимъ условіемъ для достиженія жизни вѣчной служитъ вѣра въ провидѣніе Божіе, какъ „убѣжденіе въ томъ, что все зло и все благо въ мірѣ посылается отъ Бога для нашего духовнаго воспитанія и что всѣ предметы и всѣ явленія въ мірѣ служатъ къ нашей пользѣ“ (672),—вѣра въ провидѣніе, проявляющаяся частіе въ молитвѣ благодарственной, но не просительной, въ смиреніи, какъ покорности человѣка божественному руководительству, и терпѣніи, какъ такомъ настроеніи, „при которомъ ослабляется горечь постигшаго человѣка несчастія“ (676). Цѣлью идеи царства Божія является нравственное совершенство человѣка, сущность коего „состоитъ въ томъ, чтобы человѣкъ представлялъ изъ себя органическую цѣлесообразную часть въ цѣломъ (человѣчествѣ), дабы своими поведеніемъ, основаннымъ на любви, содѣйствовалъ осуществленію царства Божія на землѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ достиженію человѣкомъ господства надъ міромъ“ (680). Въ такомъ же духѣ понимаютъ ученіе о нравственномъ совершенствѣ и ученики А. Ричля.—напр проф. Вендтъ: онъ очень отгнѣняетъ въ этомъ ученіи господство человѣка надъ міромъ, но считаетъ извращеніемъ ученіе представителей восточной церкви, „въ воззрѣніяхъ“ коихъ „христіанское совершенство представляется состояніемъ, обни-

мающимъ собою загробную безтѣлесную жизнь человѣка и въ силу того по своему характеру противоположнымъ чувственно-земной жизни человѣка“ (683).—Въ обсужденіи ученія представителей ричліанства о царствѣ Божіемъ въ его отношеніи къ ученію объ оправданіи авторъ взгляды ричлистовъ на вѣру находитъ справедливымъ, поскольку онъ охватываетъ ученіе о вѣрѣ нѣкоторыхъ представителей римско-католической церкви, которые доходятъ до того, „что даже у самой вѣры“ отнимаютъ „элементъ активности и жизненности, сводя сущность ея къ совокупности простыхъ теологическихъ формулъ“,—и въ тоже время находитъ несправедливымъ, поскольку вѣра опредѣляется здѣсь исключительно въ смыслѣ упованія, совершенно отличнаго отъ знанія, потомучто такое опредѣленіе вѣры лишаетъ ее не только ясности, но и вообще всякаго содержанія, между тѣмъ какъ истинная вѣра всегда предполагаетъ извѣстное вѣдѣніе=знаніе. Касаясь далѣе собственно ученія о царствѣ Божіемъ, противъ возрѣнія самого А. Ричля авторъ утверждаетъ тѣ, вполне подтверждаемая св. писаніемъ, два положенія, что царство Божіе есть величина не этическая только, но прежде всего величина религіозная, что оно не есть исключительно результатъ естественныхъ усилій человѣка, но прежде всего есть даръ Божій, наслѣдіе Божіе (МѠ. 25, 34), уже потомъ путемъ самодѣятельности осуществляемое людьми. Сопровождаются эти положенія указаніемъ на противорѣчіе А. Ричля, когда онъ, поставляя осуществленіе на землѣ царства Божія въ полную зависимость отъ оправданія, тѣмъ самымъ усвоетъ царству Божію не этической только, но и религіозный характеръ. Вопреки проф. Кафтану, понимающему царство Божіе въ смыслѣ не моральномъ, а эдемическомъ, въ смыслѣ высшаго блага, авторъ указываетъ на то, что нельзя изолировать высшее благо отъ моральнаго поведенія человѣка, а потому понятіе о царствѣ Божіемъ, какъ высшемъ благѣ, нельзя отдѣлять отъ нравственной области, къ чему впрочемъ, въ концѣ концовъ, приходитъ и самъ проф. Кафтанъ. Вопреки проф. А. Гарнаку авторъ доказываетъ положеніе, что въ содержаніе понятія царства Божія входятъ элементы—чудесный, юридическій и эсхатологическій. Изъ разсужденій А. Ричля о церкви авторъ признаетъ справедливыми мысли о церкви, какъ видимой величинѣ, о невозможности вступленія въ царство Божіе безъ существованія церкви видимой и проч., но не соглашается, на примѣръ, съ тѣмъ разграниченіемъ, будто „царство Божіе... есть величина

этическая, а церковь—величина богослужбная“, не соглашается на томъ основаніи, что само христіанское откровеніе „утверждаетъ взглядъ на церковь какъ на институтъ не только богослужбный, но и вмѣстѣ этическій“ (719—720). Въ ученіи о церкви проф. Кафтана авторъ констатируетъ противорѣчіе, а у Гарнака (въ подстрочн. прим.) несогласіе со свидѣтельствами Иринаея и Тертуліана, у которыхъ ясно формулировано „ученіе о церкви, какъ видимой величинѣ“. Обсуждая наконецъ ричліанскія понятія о вѣчной жизни и христіанскомъ совершенствѣ, авторъ говоритъ, что подъ именемъ вѣчной жизни нужно разумѣть не господство человѣка надъ міромъ, но жизнь загробную, тѣсно однако связанную съ земною жизнью, какъ подготовленіемъ и предвкушеніемъ жизни вѣчной; а подъ христіанскимъ совершенствомъ разумѣется совершенство людей по образу совершенства Отца небеснаго (Мф. 5, 48), вслѣдствіе чего оно не можетъ ограничиваться естественною жизнью человѣка, но переходитъ и въ „сферу вышеестественную“.

Заканчивается изслѣдованіе *заключеніемъ*, гдѣ авторъ, съ одной стороны, называетъ ричліанство „новымъ христіанствомъ“, въ коемъ „богословіе въ отдѣльныхъ его пунктахъ является лишь олицетвореніемъ различныхъ состояній человѣческой воли“ (730), а съ другой—проводитъ „параллель между новохристіанствомъ западнымъ и отечественнымъ, поскольку это послѣднее нашло и находить для себя выраженіе въ воззрѣніяхъ Л. Толстого, В. Розанова, Д. Мережковскаго и др.“,—съ указаніемъ существеннаго различія между первымъ и вторымъ новохристіанствомъ. Послѣднею мыслью книги является признаніе автора въ томъ, что онъ будетъ доволенъ, если его книга, „содержа въ себѣ сильную характеристику одного изъ интереснѣйшихъ западно-церковныхъ движеній новѣйшаго времени“, вмѣстѣ съ тѣмъ посодѣйствуетъ оцѣнить отечественное „новохристіанство“.

Въ такомъ видѣ представляется изслѣдованіе Вл. А. Керенскаго о ричліанствѣ въ его существенныхъ чертахъ; богатое по содержанію въ общемъ, сочиненіе представляется еще болѣе содержательнымъ, если присоединить сюда его детали.—Что можно сказать объ изложенномъ изслѣдованіи проф. Керенскаго?

Проф. Н. Глубоковскій, (въ статьѣ объ А. Гарнакѣ въ IV т. Православной Богословской Энциклопедіи, изд. проф. А. П. Лопухинымъ), касаясь между прочимъ изслѣдованія Вл. А. Керенскаго о ричліанствѣ, пишетъ: „по указанному свойству“ (т. е. по признаку отверженія цер-

ковной догматики) „А(дольфъ) Гарнакъ“ обычно причисляется къ ричлианской школѣ и оцѣнивается по ея шаблону, (Примѣч. Въ этомъ смыслѣ не разъ говорится объ А. Г. и его сочиненіяхъ у проф. *Вл. А. Керенскаго*: Школа ричлианскаго богословія въ лютеранствѣ (изъ „Православнаго Собесѣдника“ за 1902 - 1903 г. г.) Казань, 1903 г.). Едва-ли все это вѣрно въ такой степени. Столь продуктивный умъ не можетъ замыкаться школьными рамками и въ себѣ самомъ находить свои границы. Несомнѣнно, что А. Г. во многомъ сочувствуетъ ричлианцамъ, привлекая ихъ въ Берлинъ и склоняется къ сходнымъ результатамъ, но онъ достигъ этого вывода инымъ путемъ, смотритъ неодинаково и общааетъ нѣчто особенное. Альбрехтъ Ричль (гёттингенскій профессоръ, † 20 марта 1889 г.) и его прямыя продолжатели отправляются отъ чисто философскихъ предпосылокъ въ невозможности и несостоятельности всякой метафизики и потому принципиально отвергаютъ все христіанскіе постулаты или догматы этой категоріи. А. Г. всегда шель историческою дорогою и держался эмпирическаго метода, созидавъ въ обратномъ порядкѣ. На этомъ покоится его исторически-эмпирическое богословіе“ (116 - 117 стр.). Выказанный отзывъ, проф. Н. Глубоковскаго о взглядѣ Вл. А. Керенскаго на А. Гарнака въ его отношеніи къ А. Ричлю, по нашему мнѣнію, и несправедливъ и въ тоже время заключаетъ въ себѣ долю правды. Несправедливъ онъ, если имѣть въ виду общій вопросъ о томъ, какъ Вл. А. Керенскій трактуетъ А. Гарнака въ его отношеніи къ А. Ричлю. Его положеніе о сходствѣ А. Гарнака съ А. Ричлемъ по свойственной тому и другому общей идеѣ пониманія христіанства, и обстоятельныя разсужденія во *введеніи* (69—72) о трехъ чертахъ различія въ воззрѣніяхъ А. Гарнака и А. Ричля, между прочимъ разсужденіе объ отличіи А. Гарнака отъ А. Ричля по самому методу изслѣдованія, — очевидно и сообщаютъ основаніе для причисленія А. Гарнака къ ученикамъ А. Ричля, и вмѣстѣ съ тѣмъ не позволяютъ согласиться съ мыслью, будто Вл. А. К. оцѣниваетъ А. Гарнака по шаблону А. Ричля. Но выказанный отзывъ проф. Н. Глубоковскаго заключаетъ въ себѣ долю правды, если обратить вниманіе на то, что, на основѣ трехъ точекъ различія въ воззрѣніяхъ между А. Ричлемъ и А. Гарнакомъ отгнѣнивъ въ школѣ ричлианскаго богословія „ричлианство въ чистомъ его видѣ“ (75 стр.) и „ричлианство въ его новѣйшей формации“ (74), Вл. А. Керенскій однако не проводитъ *строга* (именно только *строга*) этого послѣдняго различія въ дальнѣйшей рѣчи о ричлианствѣ. Это непроведеніе *строга*

различія между ричліанствомъ въ его чистомъ видѣ и его новѣйшей формаціи отчасти сказывается во *введеніи* при характеристикѣ послѣдняго періода существованія ричліанской школы. Этотъ періодъ существованія ричліанской школы, имѣющей во главѣ своей А. Гарнака, есть собственно „ричліанство въ его новѣйшей формаціи“. Какъ таковой, онъ естественно долженъ характеризоваться одновременно и тѣмъ, что свойственно А. Ричлю, и тѣмъ, на чемъ лежитъ печать работы А. Гарнака; и изъ авторскаго перечня многихъ изслѣдованій мы дѣйствительно убѣждаемся, что это есть періодъ ричліанско-гарнаковскихъ воззрѣній, поскольку эти труды одновременно охватываютъ воззрѣнія и А. Ричля и А. Гарнака. Но на ряду съ этимъ мы встрѣчаемъ здѣсь и указаніе на труды (критическіе), охватывающіе *исключительно* воззрѣнія А. Ричля, но не имѣющіе отношенія къ воззрѣніямъ А. Гарнака, видимъ напр. трудъ француза Бертрана: Новое пониманіе искупленія. Доктрина оправданія и искупленія въ богословской системѣ А. Ричля, 1891 г., — который, по словамъ самого автора, содержитъ обстоятельную оцѣнку воззрѣній А. Ричля, однако „совершенно обходитъ богословскія воззрѣнія учениковъ А. Ричля, хотя бы даже и наиболѣе выдающихся“ (79 стр. Ср. 86 стр.); и встрѣчая подобныя труды, мы рассуждаемъ, что хотя эти труды явились послѣ смерти А. Ричля, однако по предмету своему они должны быть отнесены къ характеристикѣ ричліанства въ его чистомъ видѣ, а не къ характеристикѣ ричліанства въ его новѣйшей формаціи; и если авторъ счелъ нужнымъ разсматривать ихъ при характеристикѣ „ричліанства въ его новѣйшей формаціи“, то значитъ въ данномъ случаѣ онъ руководился уже болѣе хронологіей, появленіемъ этихъ критическихъ трудовъ послѣ 1889 года, но не строгимъ разграниченіемъ между ричліанствомъ въ его чистомъ видѣ и его новѣйшей формаціи. Непроведеніе строгаго различія между ричліанствомъ въ его чистомъ видѣ и ричліанствомъ въ его новѣйшей формаціи чувствуется далѣе при чтеніи страницъ—377 (оглавл.), 378 сн. 395; 429 (оглавл.), 430 сн. 444; 487 (оглавл.) сн. 555, гдѣ, излагая пункты изъ системы ричліанскаго богословія (о Богѣ, Лицѣ І. Христа), авторъ въ качествѣ исходной точки зрѣнія полагаетъ понятіе, свойственное ричліанству въ его чистомъ видѣ, а подобное же понятіе ричліанства въ его новѣйшей формаціи, опредѣляющее собою весь дальнѣйшій рядъ сужденій послѣдняго, считаетъ какъ бы только однимъ добавочнымъ соображеніемъ ричліанства вообще; но если между А. Гарнакомъ и А. Ричлемъ въ

методъ изслѣдованія христіанскаго ученія—различіе, а сходство усматривается въ выводѣ, гдѣ идея пониманія христіанства А. Гарнакомъ совпадаетъ съ такою же идеєю А. Ричля, то, думается, естественно и на одно изъ соображеній ричліанства новѣйшей формаціи, опредѣляющее весь дальнѣйшій рядъ тѣсно связанныхъ съ нимъ сужденій, смотрѣть тоже какъ на исходную точку зрѣнія, и значитъ при раскрытіи нѣкоторыхъ пунктовъ изъ системы ричліанскаго богословія естественно утверждать съ большею силою два исходныя начала, обусловленныя двумя различными методами, изъ коихъ одно начало принадлежитъ ричліанству въ его чистомъ видѣ, другое—ричліанству въ его новѣйшей формаціи. Употребленіе авторомъ вообще термина „ричліанство“, но не терминовъ: „ричліанство въ его чистомъ видѣ“ и „ричліанство въ его новѣйшей формаціи“ заставляеть наконецъ читателя остановиться, такъ сказать запнуться, на время при чтеніи напр. 115 стр. (сравн. стр. 139) сочиненія, гдѣ, выясняя отношеніе „ричліанства“ къ доктринѣ Шлейермахера, авторъ выражается: „...изоляция теологій отъ философіи тѣмъ болѣе необходимо, по взгляду Шлейермахера, что „евангелическая церковь создала истину того положенія, что образованіе догматическихъ положеній отнюдь не зависитъ отъ какой-либо философской школы...“ Это сужденіе Шлейермахера должно быть отнесено, по строгой терминологіи, не къ ричліанству вообще, но только къ ричліанству въ его чистомъ видѣ, такъ какъ это послѣднее исключаетъ вліяніе философіи на образованіе догматовъ, между тѣмъ какъ ричліанство въ его новѣйшей формаціи, по справедливому замѣчанію самого автора, признаеть зависимость догмата отъ философіи. Въ общемъ, за исключеніемъ характеристики третьяго періода ричліанской школы, непроведеніе строгаго различія между ричліанствомъ въ его чистомъ видѣ и въ его новѣйшей формаціи должно быть сведено не къ существу дѣла, но къ авторскому употребленію терминологіи.

Слѣдующее замѣчаніе касается того, какъ смотрѣть на А. Ричля. Во введеніи къ своему труду авторъ три раза называетъ А. Ричля реформаторомъ—собственно „будущимъ реформаторомъ нѣмецкаго богословія“ (4, 5 и 7 стр.), не употребляя впрочемъ этого эпитета въ дальнѣйшемъ изложеніи изслѣдованія. Если съ именемъ реформатора соединять представленіе о человѣкѣ съ самостоятельною новою коренною идеєю и съ самостоятельно выработанными новыми ея доказательствами, то въ этомъ смыслѣ нельзя видѣть въ А. Ричлѣ реформатора, нельзя—

потому, что и по собственному признанию „представителей ричлианства (98—99 стр.—ричлианство „естъ истинное лютеранство (А. Ричль), ричлианство представляетъ изъ себя результатъ евангелической теологіи двухъ послѣднихъ столѣтій (А. Гарнакъ), и по вѣрному выясненію автора (Историческія основанія ричлианскаго богословія), богословіе А. Ричля и въ основной своей идеѣ и въ способѣ ея аргументаціи заключается въ историческомъ прошломъ — въ воззрѣніяхъ тѣхъ или другихъ представителей богословско-философскаго вѣдѣнія. Поэтому мы рѣшающее значеніе во взглядѣ на А. Ричля признаемъ не за словомъ „реформаторъ“, а за тѣми словами автора, что „какъ результатъ ранѣе бывшихъ богословскихъ движеній, ричлианство — не новое движеніе и А. Ричль, основатель этого богословія, не самобытный писатель. Но, утвердившись на почвѣ ранѣе бывшихъ богословскихъ движеній, А. Ричль несравненно сильнѣе, чѣмъ кто-либо изъ лютеранскихъ богослововъ, и даже сильнѣе, чѣмъ сами родоначальники реформаціи, утвердилъ практическое пониманіе христіанской религіи“, — не безъ колебаній однако, — „и первый изъ лютеранскихъ богослововъ сообщилъ“ (именно только сообщилъ, а не выработалъ самъ) „богословско-философское обоснованіе указанному пониманію христіанской религіи. Въ этомъ смыслѣ онъ можетъ быть признанъ самостоятельнымъ писателемъ и основанное имъ движеніе новымъ движеніемъ“ (140 стр.).

Далѣе вниманіе рецензента останавливается на нѣкоторыхъ частныхъ пунктахъ изслѣдованія Вл. А. Керенскаго. Такъ, въ главѣ восьмой, при разборѣ ричлианскаго взгляда на отношеніе всесвятаго Бога къ грѣшному человечеству, авторъ, думается, поступилъ бы лучше, если бы доказывалъ не тезисъ о гнѣвѣ божественномъ, какъ „существенномъ проявленіи“ или „существенномъ предикатѣ божественной природы“, но тезисъ о свойствѣ правды божественной. Высказывая это, мы опираемся прежде всего на то, какъ говорятъ о правдѣ и гнѣвѣ Бога отцы церкви. Систематизаторъ святоотеческаго ученія древней церкви, св. Иоаннъ Дамаскинъ въ своемъ „Точномъ изложеніи православной вѣры“, говоря о правдѣ божественной, упоминаетъ о ней въ главѣ „о свойствахъ божественной природы“ (τὰ ἰδιώματα θείας φύσεως—Кн. 1, гл. XIV), выражаясь: „(Богъ—существо) несозданное, безначальное, безсмертное..., вѣчное..., благое..., праведное..., неизмѣнное...“, но рѣчь о гнѣвѣ онъ включаетъ не въ трактатъ о свойствахъ или существенныхъ предикатахъ Божіихъ, а въ главу „о томъ, что говорится о Богѣ тѣлеснымъ образомъ (περὶ τῶν σωματι-



κῶς ἐπὶ Θεοῦ λαγομένων—Кн. 1, гл. XI)“. ; Такъ какъ мы находимъ, пѣшетъ онъ, что въ божественномъ писаніи весьма многое символически сказано о Богѣ очень тѣлеснымъ образомъ; то должно знать, что намъ, какъ людямъ и облеченнымъ этою грубою плотію, невозможно мыслить или говорить о божественныхъ и высокихъ и невещественныхъ дѣйствіяхъ Божества, если бы мы не воспользовались подобіями и образами, и символами, соотвѣтствующими нашей природѣ“ (Сравн. кн. 1, гл. 2). Въ частности св. писаніе приписываетъ Богу „гнѣвъ... и ярость—и какъ ненависть къ пороку, и какъ отвращеніе. Ибо и мы, ненавидя то, что противоположно (нашему) убѣжденію, приходимъ въ гнѣвъ“ (Кн. 1, гл. XI). Затѣмъ рѣчь не о гнѣвѣ, какъ „предикатъ божественной природы“, а о правдѣ Божіей требуется самымъ сочиненіемъ автора. Хотя онъ не задается прямою цѣлью—выяснить понятіе о гнѣвѣ божественномъ, тѣмъ не менѣе его краткое, бѣглое замѣчаніе, что „подъ гнѣвомъ божественнымъ слѣдуетъ разумѣть... внутренній судъ Божій, проявляющійся въ духовной природѣ чловѣка“ (541), съ другой стороны его настойчивое утвержденіе (въ главѣ девятой, тѣсно связанной съ главой восьмой), что подъ именемъ искупленія разумѣется удовлетвореніе правдѣ божественной (а не гнѣву), ясно предполагаетъ, что рѣчь о правдѣ Божіей является болѣе естественной. Правда, у самого А. Ричля есть разсужденія о гнѣвѣ божественномъ (отрицательныя), но авторъ, думается, все равно достигъ бы своей цѣли, если бы кореннымъ тезисомъ поставилъ ученіе о правдѣ Божіей, послѣ чего сказалъ бы уже нѣсколько словъ и о гнѣвѣ. Наконецъ рѣчь болѣе о правдѣ, нежели о гнѣвѣ, умѣстнѣе еще потому, что она избавляетъ экзегета въ библейскомъ выраженіи: ярость видѣть указаніе на предикатъ природы божественной, тогда какъ рѣчь о гнѣвѣ, какъ существенномъ проявленіи природы божественной, необходимо приводитъ къ этому, потому что, по библейскому словоупотребленію, слово: ярость представляетъ изъ себя иногда параллелизмъ слову: гнѣвъ, напр. въ выраженіи: *Господи, да не яростію Твоею обличиши мене, ниже гнѣвомъ Твоимъ накажеши мене* (Псал. 37, 1), и слѣдовательно требуетъ одинаковаго пониманія со словомъ: гнѣвъ.—Библейское сказаніе о явленіи Аврааму трехъ странниковъ имѣетъ значеніе для доказательства ученія ветхаго завѣта о св. Троицѣ не въ той формѣ, будто подъ тремя странниками нужно разумѣть три Лица Св. Троицы (414—415 стр.), но, согласно Быт. XIX, 24: *И Господь одожди на Содомъ и Гоморръ жупелъ, и огнь отъ Господа съ небесе*, въ той,

что изъ трехъ странниковъ лишь одинъ былъ *Господь на землѣ* (надо полагать Богъ Сынъ), одождившій огонь и жупель отъ *Господа съ неба* (Бога—Отца).—Ричлианскій взглядъ на смерть (въ родѣ человѣческомъ), какъ на явленіе независимое отъ грѣха, авторъ опровергаетъ указаніемъ на Римл. 5, 12; сравн. 1 Кор. 15, 21; Римл. 6, 23, гдѣ устанавливается мысль о связи между грѣхомъ и смертію. Это, конечно, вѣрно; но имѣя въ виду то обстоятельство, что А. Ричль составилъ свой взглядъ на смерть не безъ вліянія современныхъ данныхъ науки о существованіи смерти до появленія человѣка (объ этомъ говоритъ напр. Лотце), въ зависимости отъ каковыхъ геттингенскій богословъ не внялъ, какъ слѣдуетъ, и св. Библии, можно критику вести и путемъ постановки и рѣшенія слѣдующихъ вопросовъ: а) правда-ли, что смерть (въ царствахъ растительномъ и животномъ) существовала еще до появленія и паденія человѣка, и б) что представляетъ изъ себя смерть въ родѣ человѣческомъ. Въ первомъ случаѣ, имѣя въ виду свидѣтельства науки о различныхъ наслоеніяхъ въ природѣ (землѣ), представляющихъ изъ себя остатки умершихъ видовъ растений и животныхъ, можно допустить мнѣніе о существованіи разрушенія въ упомянутыхъ царствахъ еще до появленія человѣка и его паденія,—тѣмъ болѣе, что, при допущеніи этого мнѣнія, еще съ большею рѣшительностью утверждается какъ превосходство человѣка надъ животными и растениями, такъ ученіе о смерти въ родѣ человѣческомъ, какъ именно слѣдствіи грѣха. Вѣдь, по свидѣтельству Библии, ясно, что Богъ сотворилъ человѣка (именно только человѣка) въ неистлѣніе. Но коль скоро Богу угодно было допустить разрушеніе въ царствахъ растительномъ и животномъ еще до появленія человѣка и его паденія и въ тоже время угодно было изъять отъ такого разрушенія человѣка, то, очевидно, этимъ самымъ Богъ ясно возвышалъ человѣка надъ царствами растительнымъ и животнымъ, сообщая ему силу безсмертія. Между тѣмъ смерть явилась и въ родѣ человѣческомъ, и появленіе ея здѣсь, очевидно, отнюдь нельзя разсматривать параллельно съ существованіемъ разрушенія въ царствахъ растительномъ и животномъ (напротивъ разрушеніе въ этихъ царствахъ въ нѣкоторыхъ своихъ обнаруженіяхъ находитъ объясненіе въ смерти человѣка), а нужно ставить въ зависимость отъ такого факта, который представляетъ изъ себя нарушеніе общенія человѣка съ Богомъ, какъ залога безсмертія. Этимъ фактомъ и является грѣхопаденіе, откуда смерть въ родѣ человѣческомъ, по справедливости, представляетъ изъ себя слѣд-

стві грѣха. Въ результатѣ такимъ образомъ выходитъ, что А. Ричдъ, положившись всецѣло на показанія науки о существованіи смерти въ царствахъ растительномъ и животномъ еще до появленія человѣка и его грѣхопаденія, перенесъ эту точку зрѣнія и на смерть въ родѣ человѣческомъ, представивъ ее здѣсь, вопреки прямымъ свидѣтельствамъ Библіи, не слѣдствіемъ грѣха,—и вмѣстѣ съ тѣмъ телеологию (жизни) и смерти человѣка и животныхъ онъ не различилъ, но отождествилъ.—Общій вопросъ объ отношеніи христіанства къ греческой философіи, хорошо раскрытый авторомъ и съ точки зрѣнія изложенія его въ доктринѣ ричліанства, и съ точки зрѣнія критики его, для округленія или завершения своего, требуетъ еще авторскихъ воззрѣній на пункты, выдвигаемые ричлистами „новѣйшей формаци“, о вліяніи греческой языческой философіи (частіе ученія о Логосѣ) на образованіе понятій, въ концепціи древнихъ отцевъ, объ идеальной сущности перваго человѣка (488 стр.) и о спасеніи (555 стр.); желательно именно авторское сужденіе о томъ, правдали, что ученіе по указаннымъ пунктамъ образовалось въ концепціи древнихъ отцевъ въ зависимости отъ языческаго ученія о Логосѣ.—При разборѣ возраженій ричлистовъ противъ метафизики, авторъ, защищая метафизику, разумѣетъ подъ ней науку—объединительницу данныхъ опыта (183—185); т. е.—метафизику, какъ теорію познанія; это понятіе о метафизикѣ, правда, современно, но не общечеловѣчно.—Въ заключеніе своихъ замѣчаній скажемъ, что въ рѣчи объ отношеніи Канта къ Лютеру (106 и слѣд. стр.) является нѣсколько сильнымъ выраженіе, что „Кантъ можетъ быть признанъ настоящимъ продолжателемъ Лютера“,—сильнымъ потому, что,—какъ извѣстно и самому автору,—между Кантомъ и Лютеромъ есть сходство только въ выводахъ, но въ исходной точкѣ зрѣнія и методѣ—различіе.

Дѣлая указанныя замѣчанія, рецензентъ однако отнюдь не думаетъ ссылкою на нихъ умалять изслѣдованіе Вл. А. Керенскаго о ричліанствѣ. Коренное впечатлѣніе отъ изслѣдованія Вл. А. Керенскаго то, что это—капитальный трудъ съ крупными достоинствами; занимаюсь выясненіемъ ричліанскихъ „сужденій цѣнности“, книга, въ свою очередь, сама представляетъ изъ себя *цѣнность* для русской богословской литературы. Заслуживаетъ она вниманія прежде всего по своему *замыслу*. Изъ обзора содержанія сочиненія можно видѣть, какую широкую задачу поставилъ себѣ авторъ при написаніи своей работы. Авторъ излагаетъ не внѣшнюю только исторію школы

ричлианскаго богословія—съ характеристикю личности А. Ричля, основателя этой школы, и съ сравнительно подробнымъ анализомъ сочиненій, источниковъ ричлианскаго богословія, но и историческія основанія ричлианскихъ идей, преимущественно исторію «коренной» идеи ричлианства—выдѣленіе религіозной области изъ области философской и низведеніе ея къ сферѣ практической. Онъ не только затѣмъ раскрываетъ общія воззрѣнія представителей ричлианства на теорію познанія, на происхожденіе и сущность религіи, на христіанство въ его происхожденіи и въ его исторіи, на христіанское откровеніе и его историческія памятники, но и обстоятельно говоритъ объ отдѣльныхъ пунктахъ ученія представителей ричлианства: о Богѣ, о Лицѣ Іисуса Христа, о грѣхѣ, объ оправданіи и о царствѣ Божіемъ, все это заканчивая извѣстнымъ заключеніемъ. Если главы сочиненія объ общихъ воззрѣніяхъ представителей ричлианства знакомятъ читателя съ тѣмъ, какъ, на почвѣ этихъ общихъ воззрѣній, происходитъ въ ричлианствѣ общее отрицаніе догмата въ его церковномъ пониманіи и, вмѣсто него, общее утвержденіе „сужденій цѣнности“, то главы объ отдѣльныхъ пунктахъ ученія представителей ричлианства раскрываютъ предъ читателемъ то, какъ общее отрицаніе догмата и общее утвержденіе „сужденій цѣнности“ совершается по отношенію къ каждому отдѣльному пункту ричлианскаго богословія въ частности. Не знаемъ, согласится ли авторъ съ такимъ нашимъ обобщеніемъ главъ II—X, но мы иначе не воспринимаемъ содержанія ихъ, какъ только подъ указанной точкой зрѣнія, во всякомъ случаѣ свидѣтельствующей объ единствѣ мысли.

Заслуживаетъ вниманія изслѣдованіе автора, даяе, по *выпомненію* замысла. Задавшись широкою задачею при написаніи сочиненія, авторъ, для лучшаго осуществленія ея, не мало потрудился надъ изученіемъ первоисточниковъ, такъ или иначе трактующихъ о ричлианскомъ богословіи. То вѣрно, что источники ричлианскаго богословія, какъ труды новѣйшаго времени, представляютъ изъ себя въ большей или меньшей степени нѣчто систематически цѣлое; но это обстоятельство однако отнюдь не исключаетъ большихъ трудовъ автора. Прежде всего въ данномъ случаѣ нужно имѣть въ виду большое количество работъ, вышедшихъ изъ подъ пера какъ самаго А. Ричля и его послѣдователей, такъ и критиковъ ричлианства; рецензентъ между прочимъ задавался цѣлью—подсчитать количество сочиненій, упоминаемыхъ авторомъ, и насчиталъ добрую сотню названій, при чемъ среди этихъ сочиненій

попадаютъся не брошюры только или статьи, но и изслѣдованія въ два или три тома, въ родѣ, напр., капитальнаго сочиненія А. Ричля: Христіанское ученіе объ оправданіи и примиреніи. Безъ труда такое количество работъ осилить невозможно; при томъ нельзя сказать, чтобы авторъ знакомъ былъ лишь съ названіями (по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ) работъ: его анализы послѣднихъ и нерѣдко очень подробные ясно свидѣлствуютъ объ основательномъ ознакомленіи автора съ обширной литературой предмета. Затѣмъ нужно имѣть въ виду, что подлежащая авторскому изученію литература почти что исключительно иностранная, главнымъ образомъ нѣмецкая; безъ хорошаго знанія иностранныхъ языковъ и особенно нѣмецкаго предъ такой обширной литературой можно стать только втупикъ, но отнюдь не написать такую толковую книгу о ричліанствѣ, какъ разсматриваемая.—По методу своему изслѣдованіе Вл. А. Керенскаго представляетъ изъ себя не изложеніе только, но, гдѣ нужно, и критику или оцѣнку ричліанскихъ идей. Хотя нѣкоторые думаютъ, что „броню механическаго міровоззрѣнія, въ которую закованы Гарнаки, разобьютъ не удары меча полемиста, какъ бы твердо ни закаленъ былъ мечъ, и какъ бы смѣлъ и силенъ ни былъ ударъ, а источить и разрушить только благодѣтельная ржавчина времени“, однако нашъ авторъ поступилъ гораздо цѣлесообразнѣе, что не предоставилъ ричліанство „ржавчинѣ времени“, но высказалъ, гдѣ нужно, свои критическія сужденія по тѣмъ или другимъ затронутымъ ричлистами вопросамъ. Поступая такъ, авторъ удовлетворяетъ сколько извѣстнымъ требованіямъ, предъявляемымъ къ подобнымъ сочиненіямъ, какъ настоящее (на ученую степень), столько же—существо дѣла: извѣстно, что та или другая идея представляется въ истинномъ свѣтѣ тогда только, когда ее не только излагаютъ, но и когда оцѣниваютъ, обсуждаютъ. Становясь въ критическое отношеніе къ ричліанству, авторъ однако далекъ отъ того, чтобы для легкости критики урѣзывать или искажать ричліанскія идеи,—этого у него нѣтъ; но, какъ добросовѣстный изслѣдователь, онъ не уродуетъ ричліанства, но налагаетъ его воззрѣнія во всемъ томъ полномъ объемѣ, въ какомъ раскрываютъ ихъ сами ричлисты, налагаетъ такъ въ полной увѣренности, что и въ такомъ объемѣ они все равно могутъ быть окритикованы, разобраны; и въ этомъ случаѣ онъ конечно справедливъ. Вслѣдствіе такого приѣма проходитъ чрезъ сочиненіе симпатичная черта—объективное, спокойное, безпристрастное отношеніе автора къ чужимъ воззрѣніямъ, хотя и не во

всемъ правильнымъ; но безпристрастіе это однако не переходитъ въ равнодушіе, о чемъ свидѣтельствуеъ уже авторскій разборъ ричліанскихъ положеній, гдѣ авторъ, во имя истины, или выясняетъ ихъ односторонность, противорѣчія, ложь, или противопоставляетъ имъ истинное понятіе о предметѣ. Все это способствуетъ тому, что книга не отталкиваетъ, но располагаетъ читателя въ свою пользу. Должна располагать читателя въ свою пользу книга Вл. А. Керенскаго еще и потому, что, по выполненію поставленной широкой задачи, она пока занимаетъ въ русской богословской литературѣ *первое* мѣсто среди подобныхъ работъ, т. е. среди работъ, такъ или иначе трактующихъ о ричліанствѣ. Когда авторъ печаталъ въ „Православномъ Собесѣдникѣ“ первыя страницы своего изслѣдованія, тогда русская литература о ричліанствѣ была еще слишкомъ бѣдна, ограничиваясь нѣсколькими четырьмя—пятью статьями; нечего конечно говорить, что эти работы уступаютъ изслѣдованію нашего автора (въ 748 стр.). Со времени появленія лекцій проф. А. Гарнака: „Сущность христіанства“, — сочиненія хорошо извѣстнаго нашему автору, — русская литература, правда, нѣсколько пообогатилась работами, посвященными разбору гарнаковскихъ идей и выходящими на ряду съ продолжающимся печатаніемъ труда Вл. А. Керенскаго; тѣмъ не менѣе и эти работы не роняютъ первенства труда Вл. А. Керенскаго, не роняютъ именно потому, что онѣ по своей задачѣ гораздо уже изслѣдованія нашего автора. Нужно также помнить, что нѣкоторыя изъ работъ, разбирающихъ „Сущность христіанства“ (ричлиста) Гарнака, написаны не безъ руководства трудомъ проф. Керенскаго.

Наконецъ заслуживаетъ вниманія трудъ Вл. А. Керенскаго по *значенію* выполненнаго замысла. Въ заключеніи своего изслѣдованія авторъ между прочимъ говоритъ, что онъ будетъ доволенъ, если его книга, „содержа въ себѣ сильную характеристику одного изъ интереснѣйшихъ западно—церковныхъ движеній новѣйшаго времени“, въ тоже время сообщитъ „нѣкоторыя данныя и для оцѣнки нашего отечественнаго новохристіанства“. Эту мысль можно считать осуществленною во всемъ ея объемѣ. Нельзя не признать прежде всего того, что книга Вл. А. Керенскаго дѣйствительно оставляетъ въ читателѣ опредѣленное представленіе о ричліанствѣ, какъ религіозномъ движеніи, съ его основною идеею и аргументаціею. Обдуманное, логически-последовательное построеніе работы и ясный, бойкій языкъ дѣлаютъ то, что читатель, по прочтеніи обширнаго труда автора, не впадаетъ въ разочаро-

ваніе, но оставляетъ книгу съ сознаниємъ хорошаго приобрѣтенія. вмѣстѣ съ такимъ приобрѣтеніемъ для читателя становится безспорною заслуга автора предъ русской богословской литературой, заключающаяся въ ознакомленіи послѣдней съ новѣйшими религіозно-богословскими движеніями Запада, — въ ознакомленіи, сопровождаемомъ извѣстною оцѣнкою ихъ. Наконецъ, вмѣстѣ съ упомянутымъ же приобрѣтеніемъ читатель убѣждается въ томъ, что изслѣдованіе автора несомнѣнно способствуетъ надлежащему уразумѣнію такъ называемаго отечественнаго новохристіанства, свидѣтельствуя главнымъ образомъ о мутномъ источникѣ его происхожденія.

Итакъ—какъ трудъ содержательный и обдуманннй, написанный живымъ языкомъ и на основаніи непосредственнаго изученія первоисточниковъ, представляющій изъ себя не изложеніе только, но и оцѣнку ричліанства, наконецъ какъ трудъ не только сообщающій ясное понятіе о ричліанствѣ—его внѣшней исторіи, историческихъ основаніяхъ и его возрѣніяхъ, но и освѣщающій „отечественное новохристіанство“, *изслѣдованіе подъ заглавіемъ: „Школа ричліанскаго богословія въ мотеранствѣ“*, по мнѣнію рецензента, *дастъ полное право для присужденія автору его, э.-орд. проф. Вл. А. Керенскому, ученой степени доктора богословія.*

1903 года, декабря 15 дня.

## ОТЗЫВЪ

проф. П. А. Юнгера о томъ же сочиненіи.

Сочиненіе г. Керенскаго состоитъ изъ Введенія, двухъ главныхъ частей и заключенія. Ознакомимся съ содержаніемъ всѣхъ этихъ отдѣловъ, чтобы произнести о нихъ свое сильное сужденіе.

Въ довольно обширномъ Введеніи (3—94 стр.) авторъ даетъ историческія свѣдѣнія объ основателѣ Ричліанской богословской системы, профессорѣ Альбрехтѣ Ричлѣ (род. 1822 г. † 1889 г.), кратко излагаетъ его біографію, перечисляетъ его ученые труды, въ коихъ преимущественно выразились отличительныя черты его „новой“ богословской системы; разъясняетъ быструю распространенность его новыхъ взглядовъ въ западной богословской протестантской литературѣ и указываетъ причины ея въ общемъ умственномъ и нравственномъ настроеніи современнаго западнаго образованнаго общества. Затѣмъ авторъ перечисляетъ главныхъ преемниковъ Ричля въ развитіи его богословскихъ взглядовъ и въ разъясненіи Ричліанской богословской системы, каковы особенно профессора Кафтанъ, Бендеръ, Келеръ, Вендтъ, а преимущественно талантливѣйшій и ученѣйшій изъ современныхъ протестантскихъ богослововъ Адольфъ Гарнакъ. Авторъ перечисляетъ и ихъ главнѣйшіе богословскіе труды, въ коихъ развивалась и церковно-исторически обосновывалась (особенно у Гарнака), иногда и въ разногласіи съ самимъ Ричлемъ, его богословская система. На ряду съ послѣдователями Ричля, перенесшими его богословскіе взгляды изъ Германіи въ другія западныя страны: въ Англію, Бельгію, Швейцарію, Австрію и даже въ Америку,—авторъ упоминаетъ и о немалочисленныхъ и серьезно-ученыхъ противникахъ Ричліанской богословской системы, критически разбиравшихъ всѣ ея „новые“ взгляды и доказывавшихъ ихъ несостоятельность съ разныхъ точекъ зрѣнія, и ихъ полемическіе противъ Ричліанскаго богословія труды, та-



ковы особенно труды Стелина, Пфлейдерера, Ф. Лутера, Мюллера и множество других, хотя и менѣ цѣнныхъ, но свидѣтельствующихъ своимъ количествомъ о распространенности въ западной богословской литературѣ весьма неблагоприятнаго отношенія къ Ричліанству, какъ очень опасному направленію. Къ числу такихъ же противниковъ нужно отнести упоминаемые авторомъ и суды надъ Ричлемъ и его приверженцами нѣкоторыхъ протестантскихъ церковныхъ совѣтовъ, университетскихъ совѣтовъ и министровъ исповѣданія, суды, по приговору коихъ лишались мѣстъ проповѣдники Ричліанства и запрещалось имъ чтение лекцій. Такая же полемика съ Ричліанствомъ продолжалась и по смерти Ричля и породила и до послѣдняго времени порождаетъ на западѣ цѣлую критическую литературу, въ коей разбираются взгляды какъ самого Ричля, такъ и его преемниковъ. Эти послѣдующіе труды (до 1900 года включительно,—т. е. до времени начала печатанія сочиненія г. Керенскаго) авторъ перечисляетъ, иногда указывая ихъ цѣнность въ томъ или другомъ отношеніи для разбора Ричліанства, иногда излагая сущность и главные ихъ мысли. Въ концѣ всего Введенія поименовываются двѣ русскія статьи (*Ильинскаго* въ Прав. Обзор. за 1889 г. и *Павловича* въ Христ. Читеніи за 1897 г.) и Исторія Христіанской церкви въ XIX вѣкѣ профессора *Допухина*, въ коихъ даются нѣкоторыя краткія свѣдѣнія о Ричліанствѣ.

Таково, въ главныхъ чертахъ, содержаніе Введенія. Что сказать о достоинствѣ этого отдѣла? Первѣе всего надѣмся, всякій читатель согласится, что онъ крайне необходимъ для сочиненія о Ричліанствѣ и здѣсь, на первомъ мѣстѣ, вполне умѣстенъ. На него въ настоящей ученой работѣ слѣдуетъ смотрѣть, какъ на полную библиографію по вопросу о Ричліанствѣ. Здѣсь, какъ мы видѣли, излагаются труды Ричля и его преемниковъ, включая и самыя поздніе, а равно и критическіе труды на систему Ричля.

Съ этой стороны, несомнѣнно, какъ полная библиографія, этотъ отдѣлъ очень цѣненъ и обнаруживаетъ въ авторѣ знакомство съ „литературою“ вопроса. Но, какъ мы видѣли, эта литература излагается здѣсь не въ видѣ лишь сухого перечня разныхъ „сочиненій“ о Ричліанствѣ, а въ видѣ живаго и связнаго цѣлостнаго разсказа объ „исторіи“ Ричліанства въ лицѣ живыхъ и конкретныхъ его ученыхъ представителей и противниковъ. При этомъ авторъ не ограничивается въ обзорѣ ихъ трудовъ, ни однимъ оглавленіемъ ихъ, ни изложеніемъ лишь содержанія ихъ, а занимается, что гораздо важнѣе, изложе-

ніемъ сущности и главныхъ въ нихъ вопросовъ, а что еще важнѣе, критическою оцѣнкою ихъ достоинствъ и недостатковъ для ознакомленія съ Ричліанствомъ и его системой. Такая постановка библиографіи, иналоженная при томъ чистымъ, легкимъ литературнымъ языкомъ, думаемъ, придаетъ очень большую цѣну разсматриваемому Введенію, а равно эрудици и способностямъ автора.

Для русской богословской литературы разсматриваемое Введеніе представляетъ полную „новинку“, заключающую совершенно неизвѣстныя дотолѣ свѣдѣнія, при томъ „новинку“ не изъ давно прошедшихъ архивныхъ временъ, а изъ настоящаго времени и изъ трудовъ живыхъ и очень вліятельныхъ нынѣ въ учено-богословской литературѣ лицъ. Нужно еще добавить, что свѣдѣнія, здѣсь излагаемыя, касаются не частностей малозначительныхъ и не отдѣльныхъ лицъ, но всей внутренней жизни современнаго протестантизма. Это, можно сказать, церковно-историческій очеркъ, ярко освѣщающій протестантское богословіе современной намъ эпохи. Думаемъ, что знакомство съ такимъ вопросомъ очень и очень не только полезно, а и нужно современному православному богослову. Движенія богословской мысли Западной Европы, вѣдь, часто нынѣ переходятъ и въ интеллигентные классы Россіи и находятъ себѣ отклики, съ которыми доводится имѣть очень серьезные счѣты и русскимъ богословамъ. Въ заключеніи къ своему сочиненію (729—748 стр.) авторъ указываетъ и современныхъ русскихъ представителей и сборниковъ Ричліанства и ихъ литературныя произведенія, очень распространенныя и вліятельныя въ русскомъ обществѣ. Стало быть, русскому богослову теперь вполне своевременно и полезно ознакомленіе съ Ричліанствомъ, его исторіей и литературой его защитниковъ и противниковъ.—Не споримъ и охотно допускаемъ предположеніе, что, можетъ быть, авторъ не „всѣ до одного“ сочиненія о Ричліанствѣ перечислилъ во Введеніи, можетъ быть нѣкоторыя и цѣнныя монографіи остались ему не извѣстны,—но и въ томъ, что имъ указано, надѣемся, дано очень достаточно матеріала для ознакомленія съ Ричліанствомъ и критикой его. За исключеніемъ этого предположенія, какихъ либо серьезныхъ недостатковъ въ этомъ отдѣлѣ не находимъ.

Послѣ Введенія начинается главный отдѣлъ сочиненія, раздѣленный авторомъ на двѣ части, а каждая часть дѣлится на 5 главъ. Разсмотримъ, по порядку главъ, эти части.

Первая глава (95—140 стр.) содержитъ историческія основанія Ричліанскаго богословія. Авторъ здѣсь доказы-

васть то положеніе, что Ричліанство выступило въ западной богословской литературѣ не съ совершенно новыми возрѣніями, а съ нѣкоторыми лишь, болѣе рѣзкими и сконцентрированными, выводами изъ основоположеній первыхъ представителей лютеранства: Лютера и Меланхтона и многихъ ихъ преемниковъ, философовъ и богослововъ двухъ послѣднихъ столѣтій. Сходство Ричліанства съ упомянутыми его „родоначальниками“ и предшественниками авторъ видитъ, первѣе всего, въ „практическомъ характерѣ“ религиозныхъ возрѣній Лютера и въ отверженіи имъ значенія теоретически-догматическаго христіанскаго ученія и въ сосредоточеніи всего вниманія, въ ученіи о Богѣ, на откровеніи о Немъ, какъ „о Любви“. Всѣ разсужденія о Св. Троицѣ Лютеръ находилъ скучными, схоластичными. На той же точкѣ зрѣнія стоялъ и Меланхтонъ, также отказывавшійся „разсуждать и говорить“ о Троицѣ, Божествѣ Христа и т. п. Всѣ эти догматы и онъ признавалъ „схоластикою“, а желалъ знать лишь „милосердіе и благодѣянія Христа“ и о нихъ говорилъ. Преемникомъ Лютера и Меланхтона на томъ же „практическомъ“ пути авторъ ставитъ Канта, какъ извѣстно, опровергшаго всѣ теоретическія доказательства бытія Божія и развившаго лишь одно „моральное“ и признавшаго не абстрактную субстанціальность и реальность Бога, а лишь „практическую“, какъ „регулятива для нашего нравственнаго поведенія“. Согласно съ этимъ Кантъ училъ, что Христосъ Спаситель есть лишь „принципъ добра и моральной чистоты, а не Сынъ Божій; Его предвѣчность была лишь въ планахъ Создателя“, Его царство есть лишь „моральная ассоціація“; первородный грѣхъ есть лишь „наклонность неповиноваться категорическому императиву“, въ основѣ коей лежитъ природная слабость, а не наслѣдственность грѣха; оправданіе есть лишь „моральный подъемъ“ челоѵка, при видѣ идеала моральнаго совершенства въ лицѣ Христа. Дальнѣйшее развитіе тѣхъ же началъ и еще большее ихъ приближеніе къ Ричліанству авторъ видитъ у Шлейермахера, также отвергавшаго теоретическое и „спекулятивное“ богословіе и его значеніе и признавшаго лишь „чувство“ религиозное сущностью и главнымъ элементомъ религіи. Догматическія положенія, по его мнѣнію, должны быть выведены изъ „благочестиваго настроенія челоѵческаго духа“. Изъ всѣхъ Божескихъ свойствъ „одна любовь реально и всецѣло выражаетъ сущность Бога“, всѣ другія свойства онъ или искажаетъ или отвергаетъ. Грѣхъ есть „возстаніе плоти противъ духа и ослабленіе богосознанія“, онъ есть слѣдствіе нашей огра-

виченности. Отвѣтственности за первородный грѣхъ не можетъ быть. Иисусъ Христосъ владѣлъ лишь „высшею степенью богосознанія и есть образецъ для нашего поведенія и источникъ нашего блаженства“. Онъ есть „герой челоѣчества“, а чудесныя событія въ Его жизни и сверхъестественная Его природа для Шлейермакера „теряютъ свое значеніе“. — Дальнѣйшее развитіе Ричлианскихъ идей авторъ видитъ у Лотце, отвергавшаго „логическую доказуемость религиозныхъ истинъ“. Христосъ, по его мнѣнію, есть „Спаситель для меня лично“ и съ этой лишь стороны имѣетъ цѣнность. — (любимый у Ричлистовъ терминъ: Werthurtheil). Тѣже положенія раскрываетъ Лянге, утверждая, что религія наравнѣ съ искусствомъ имѣетъ лишь „практическое значеніе для челоѣка“. Въ параллель съ философами такое же значеніе христіанской религіи и борьбу противъ теоретически догматическаго раскрытія его ученія выражали, особенно во второй половинѣ 19 вѣка, многіе протестантскіе богословы, на примѣръ Шнеккербургеръ, Бидерманъ, Мюллеръ, Бауръ, Гольцманъ, Липсіусъ и др. Они отвергали ученіе о грѣхѣ, оправданіи, Божествѣ Христа и пр. и критиковали церковное ученіе объ этихъ догматахъ.

Общій выводъ автора тотъ, что Ричлианство имѣло значительно раавитыми всѣ положенія своей богословской системы и воспользовалось подготовленными данными. Этимъ объясняется и его быстрое распространеніе среди западнаго общества.

Что сказать о достоинствѣ и недостаткахъ обозрѣнной главы? Кажется, не можетъ быть сомнѣнія въ ея умѣстности въ настоящемъ сочиненіи. Съ этой стороны она служитъ какъ бы продолженіемъ предыдущей главы — Введенія. Введеніе излагало виѣшнюю исторію Ричлианства, указывая его основателя, преемниковъ и противниковъ, а эта глава излагаетъ внутреннюю генетическую исторію Ричлианства, его происхожденіе изъ среды протестантства, его историческій генезисъ. Этотъ генезисъ занимаетъ обычно всегда мѣсто въ разумныхъ историческихъ изслѣдованіяхъ и способствуетъ наилучшему историческому уясненію изслѣдуемаго вопроса. Въ Ричлианствѣ онъ уясняетъ какъ происхожденіе его „новыхъ“ богословскихъ тезисовъ, такъ и ихъ настоящій смыслъ, и даетъ нужное оружіе въ руки его противникамъ. — Другое дѣло: правильно-ли рѣшеніе даннаго вопроса, т. е. таковъ ли дѣйствительно историческій генезисъ Ричлианства? Думаемъ, что правильно, потому что видно дѣйствительное и существенное сходство, даже въ терминологіи,

между указываемыми авторомъ предшественниками Ричлианства и самими Ричлианами; тѣмъ болѣе видно это сходство въ основныхъ и существенныхъ ихъ научно богословскихъ и философскихъ тезисахъ. Конечно, могутъ быть указаны и другія еще имена въ числѣ предшественниковъ Ричлианства, а съ другой стороны, разумѣется, не свободны отъ гипотетичности подобныя указанія, но тѣмъ не менѣе они всегда будутъ цѣнны въ исторической и богословской наукѣ. Въ частности, въ разсматриваемомъ сочиненіи цѣнна эта глава потому, что помогаетъ автору ориентироваться въ дальнѣйшемъ критическомъ разборѣ Ричлианской системы: съ чего начинать и чѣмъ опровергать ея тезисы и какимъ путемъ вести ея разборъ. Историческій генезисъ Ричлианства, изложенный авторомъ, съ этой стороны, очень полезенъ и вообще въ русской богословской литературѣ, такъ какъ освѣщаетъ, съ опредѣленной стороны, внутреннюю исторію развитія богословскихъ мыслей, по наиболѣе существеннымъ въ христіанской догматикѣ вопросамъ, въ протестантствѣ съ Лютера и до послѣдняго времени. Здѣсь, какъ мы видѣли, исторически освѣщается рѣшеніе въ протестантскомъ богословіи и новой философіи очень важныхъ вопросовъ: о значеніи догматическихъ истинъ въ христіанствѣ, о Божествѣ Иисуса Христа, Его искупительныхъ заслугахъ, о грѣхѣ, оправданіи и Царствѣ Божіемъ. При этомъ видно, что автору въ „исторіи“ своей склоняется постоянно на сторону православнаго рѣшенія этихъ вопросовъ, а къ протестантско-ричлианскому рѣшенію ихъ относится критически. Такая „исторія“ и обильно указываемая въ ней научная литература, надѣемся, съ глубокою благодарностію будетъ читаема русскими богословами и очень многимъ изъ нихъ поможетъ въ рѣшеніи и уясненіи весьма не малыхъ и болѣе частныхъ богословскихъ вопросовъ, хотя бы и не связанныхъ съ Ричлианствомъ. Здѣсь достаточно найдется духовной ниши по очень многимъ богословскимъ вопросамъ.

Въ числѣ недостатковъ обозрѣваемой главы можно, пожалуй, лишь указать на „пропуски“ въ предшественникахъ Ричлианства—Социанъ, въ ученіи коихъ много сходства съ Ричлианами. Напримѣръ „практической характеръ“ христіанской религіи (*Будринъ*. Антитринитаріи. 3 вып. 44 стр.); „господство человека надъ міромъ“, какъ высшій идеаль религіи (тамъ же. 47 стр.—*Керенскій*. Ричлианство. 192 стр.); богопознаніе въ „практическомъ“ лишь смыслѣ, какъ указаніе того, что долженъ дѣлать человекъ, чтобы выполнить Божію волю или исполненіе обя-

занностей (51.—52 стр.); Социниане подобно Ричлианамъ отвергали Боговоплощеніе „ибо это противорѣчитъ Божественному величію“ (тамъ же 105 стр.); отвергали или естественно изъясняли совершенныя Христомъ чудеса (тамъ же 119 стр.); отвергали какъ „противныя разуму“ догматы Троичности, Божества Іисуса Христа и тайны искупленія (122—124 стр.). „Всякое позваніе о Богѣ въ Себѣ Самомъ, безотносительно и независимо отъ конечнаго міра“, не представляло для Социнианъ никакого интереса и они смотрѣли на него, какъ на бесполезное „спекулятивное“ занятіе. (Тамъ же 146 стр. = *Керенскій*. I. с.—378 стр.). И вообще очень немало пунктовъ сходныхъ и въ содержаніи, и въ изложеніи у Социнианъ и Ричлианъ. Можетъ быть авторъ имѣлъ какія либо причины къ неупоминанію о Социнианыхъ, напримѣръ желалъ вывести ричлианскую систему исключительно лишь изъ протестантскихъ вѣроучительныхъ основоположеній..., хотя не лишне бы сдѣлать нужную оговорку. Но вообще авторъ скупъ на „предисловія“ и оговорки. У него, напримѣръ, не говорится о планѣ, методѣ, задачахъ его работы, а потому и всѣ другія „оговорки“ естественно опускаются...

Со второй главы начнётся критическій разборъ Ричлианской системы. Вторая глава заключаетъ критическій разборъ гносеологическихъ возрѣній Ричлианскаго богословія.

Авторъ въ началѣ же главы оговаривается, почему въ разборѣ „богословія“ у него первое мѣсто занимаетъ „гносеологія“, а не ученіе о Богѣ, какъ бы естественно было ожидать. Въ этомъ случаѣ онъ пользуется методомъ и возрѣніями самого Ричля, который замѣчаетъ, что „всякій теологъ долженъ начинать изложеніе своей системы съ опредѣленной теоріи научнаго философско-богословскаго познанія“. Въ этой же своей теоріи Ричль видѣлъ главную особенность своей богословской системы и „причину антагонизма“ между нимъ и другими богословами. По мнѣнію Ричля, человекъ познаетъ не объективный внѣшній міръ, а свои ощущенія и представленія, причёмъ причина, производящая ихъ въ человекѣ „вещь въ себѣ“ есть, по его мнѣнію, всецѣло созданіе нашего самосознающаго я, поскольку послѣднее возводитъ къ единству происходящія въ немъ впечатлѣнія, и „вещь въ себѣ“ безъ отношенія къ нашимъ воспріятіямъ не существуетъ. (144 стр.). Ричль, такимъ образомъ, признаетъ за познаніемъ лишь „практическую цѣнность“, значеніе міра лично для человека.

На такомъ же пониманіи „вещи въ себѣ“ и практическомъ значеніи міропознанія настаиваютъ единомысленники Ричля, Германъ и Кафтанъ. Германъ прилагаетъ это же воззрѣніе къ ученію о душѣ: „что, что мы называемъ душею, есть не что иное, какъ чувство безъ малѣйшаго понятія“ (149 стр.). Эти воззрѣнія Ричлиане прилагаютъ и къ философско-метафизическому знанію и его значенію, къ коему они относятся съ явнымъ пренебреженіемъ. „Метафизика, по суду Ричля, есть наука поверхностная; неимѣющая для себя ничего реальнаго“. А по взгляду Кафтана, философія и метафизика „даже положительно вредны для науки“. Затѣмъ, авторъ прежде собственнаго разбора гносеологии Ричлианъ (въ подробностяхъ нами опускаемой) обращаетъ вниманіе на неопредѣленность изложенія ея и споры о сущности ея въ западной литературѣ. Въ критикѣ ея авторъ обращаетъ преимущественно вниманіе на противорѣчія и неустойчивость самого Ричля въ изложеніи ея. Въ равныхъ своихъ сочиненіяхъ Ричль признаетъ то „полную реальность познаваемого человѣкомъ міра“ и существованіе вещей самихъ въ себѣ и реальность души, то отвергаетъ все это. Онъ даже отвергаетъ и „реальность самой личности человѣка“, субстанціальное единство душевной жизни, сводя всю эту жизнь къ совокупности отдѣльных лишь явленій“ (171). Затѣмъ авторъ доказываетъ несостоятельность и крайній субъективизмъ всей гносеологии Ричлианъ и разрушительные выводы: „она не въ состояніи объяснить ни окружающаго человѣка міра, ни психической жизни человѣка“. При ней не можетъ быть рѣчи ни о Богѣ, ни о душѣ... Въ заключеніе (опускаемъ подробности) авторъ утверждаетъ, что „только духовная сила въ чловѣкѣ возвышается надъ всѣми спутанными единичными впечатлѣніями и утверждаетъ стройный порядокъ въ окружающемъ чловѣка мірѣ“. И опытыя и историческія науки признаютъ необходимость обобщающей метафизической науки и ея выводовъ. Таковы главныя положенія этой главы.

При оцннкѣ этой главы прежде всего возникаетъ вопросъ о ея умѣренности. Но авторъ предупреждаетъ этотъ вопросъ и согласно общей „исторіи и генезису“ Ричлианства (въ 4-й главѣ) признаетъ необходимымъ ея существованіе, такъ какъ въ гносеологии исходный пунктъ Ричлианскаго богодловія. Изложена эта гносеология, въ большинствѣ, собственными словами Ричлианъ, что ручается за ея точность.

Критика (хотя и неособенно обязательная въ настоящемъ сочиненіи) обнаруживаетъ въ авторѣ знакомство

съ философскою современною постановкою гносеологическихъ вопросовъ. А главное, что намъ особенно нужно, эта критика имѣетъ выводъ, согласный съ православно-богословскимъ сужденіемъ о гносеологическихъ, метафизическихъ и психологическихъ вопросахъ. Считаю себя и не компетентнымъ, и не призваннымъ судить философскіе вопросы и предоставляя другимъ детальный разборъ этой главы, считаю нужнымъ ограничиться лишь сказаннымъ.

Третья глава (186—231 стр.) заключаетъ изложеніе и критическій разборъ Ричліанскихъ воззрѣній на происхожденіе и сущность религіи.

Низведя все человѣческое знаніе къ практической сторонѣ человѣческаго духа, Ричліане такое же значеніе усвоили и религіозному знанію. Ричль въ первыхъ изданіяхъ своихъ богословскихъ трудовъ еще колебался въ этомъ и видѣлъ въ религіозныхъ знаніяхъ „особый объектъ“, отличный отъ знаній научныхъ, и признавалъ возможность научно философскаго богопознанія: „Идея Бога, говорилъ онъ, можетъ быть не только практически, но и теоретически обоснована и такимъ образомъ возможна теологія, какъ наука“ (190). Въ слѣдующихъ изданіяхъ онъ уже отвергаетъ это признаніе и сводитъ религіозную область лишь къ внутреннему настроенію благочестиваго духа человѣка и удаляетъ отъ теоретически разсудочной области. „Религіозныя сужденія выражаютъ или господство человѣка надъ міромъ, или подчиненіе міру. Идея Бога есть актъ вѣры практической, а не теоретической“. Доказательства бытія Божія онъ уже отвергаетъ и придаетъ значеніе лишь моральному доказательству, по которому человѣкъ „основываетъ господство свое надъ природой упованіемъ на Бога“. Тоже положеніе раскрываютъ послѣдователи Ричля, Германъ и Кафтанъ, только съ еще большею рѣзкостью. Такъ, по мнѣнію Германа „религія есть созданіе нашего субъективнаго воображенія“ и такимъ образомъ этотъ Ричліанинъ приближается къ Фейербаху. Всѣ стремленія доказать истинность религіи научно-теоретическимъ путемъ не достигаютъ, по Герману, цѣли. Союзъ религіи съ метафизикою опасенъ для теологіи. А по мнѣнію Кафтана, „нужда порождаетъ религію“ и область религіи отлична какъ отъ разсудочно-научной, такъ и отъ моральной. Религіозное знаніе имѣетъ „только практическую цѣнность“. Но самымъ рѣзкимъ и крайнимъ выразителемъ Ричліанства, въ этомъ отношеніи, былъ Бендеръ, по мнѣнію коего „религія есть не что иное, какъ присущая человѣку дѣятельность самосохраненія“, вызы-



ваемая потребностью охранять жизненные интересы среди затрудненій окружающаго міра и сознаниєм собственной слабости и ограниченности. Этими узко-практическими интересами проникнуто содержаніе всякой религіи, ибо „нужда научаеѣтъ молиться“ (204—205). Религія зависитъ, по Бендеру, отъ культуры и развивается соотвѣтственно развитію послѣдней. Такимъ образомъ, Ричлиане, по общему мнѣнію, пришли къ выводу Фейербаха, хотя и отказываются отъ подобнаго сближенія.

Затѣмъ авторъ (съ 211 стр.) подвергаетъ критическому разбору теорію Ричлианъ о происхожденіи религіи. Онъ доказываетъ, что изъ сознанія „зависимости отъ міра“ не можетъ породиться мысль о Богѣ, а можетъ породиться мысль о судьбѣ и рокѣ, обоготвореніе природы и т. п. Въ религіяхъ нѣтъ обязательнаго элемента—мысли о внѣшнемъ и внутреннемъ благополучіи человѣка,—а напротивъ, религіи въ большинствѣ присущъ элементъ страданій, жертвы...—Не религія зависитъ отъ культуры, а наоборотъ всѣ народы возводили къ богамъ происхожденіе своей культуры, и въ религіяхъ языческихъ замѣчается не совершенствованіе, а постепенный упадокъ отъ монотеизма къ политеизму. Несправедливо Ричлиане приписываютъ религіи практической характеръ: она проистекаетъ изъ внутренняго общенія человѣка съ Богомъ и „перезиванія“ этого общенія,—а не изъ внѣшнихъ практическихъ побужденій. Въ ней неизбѣжно и теоретически-научное вѣдѣніе, обнимающее объективные вопросы и предметы и излагающее ихъ объективно, на примѣръ ученіе о любви Божіей, грѣховности людей и т. п. Несправедливо совершенное изолированіе религіи отъ нравственности. Общій выводъ автора: міръ религіи есть міръ реальный, основанный на признаніи Бога, какъ высшаго абсолютнаго блага, неимѣющаго ничего общаго съ узко-практическими интересами Ричлианской религіи.

Таково содержаніе третьей главы, очевидно, очень интересной и важной какъ въ разборѣ Ричлианства, такъ и вообще во всякомъ богословскомъ трудѣ. Правда, изложеніе Ричлианскихъ воззрѣній занимаетъ здѣсь больше мѣста, чѣмъ критика ихъ, но это изложеніе, отгнѣняющее разнорѣчіе и внутреннее несогласіе самихъ Ричлианъ, безъ сомнѣнія, заключаетъ и естественную „историческую“ критику ихъ. Возраженія противъ Ричлианскихъ воззрѣній, безъ сомнѣнія, можно значительно пополнить и усилить, но не забудемъ, что у автора впереди еще много весьма капитальныхъ и даже болѣе важныхъ богословскихъ вопросовъ изъ Ричлианской системы, подлежащихъ его

критическому суду. Въ размѣрахъ и потребностяхъ настоящаго сочиненія и сказаннаго имъ достаточно, развѣ только слѣдовало бы пополнить указаніемъ русской богословской и философской литературы, въ коей съ болѣею подробностію обозрѣваются трактуемые имъ вопросы. Здѣсь даже капитальные труды профессора Кудрявцева о религіи и ея происхожденіи не упоминаются. Впрочемъ не винимъ автора, что новое сочиненіе Буткевича „о религіи и ея происхожденіи“ (Харьковъ 1902 г.) не упоминается, такъ какъ автору, когда печаталась эта глава, конечно, не могло оно быть извѣстно.

Ничего также не говорится о библейскомъ ученіи о религіи, ея сущности и происхожденіи, а богослову, кажется, этотъ „пробный камень“ въ каждомъ вопросѣ нуженъ и долженъ служить фундаментомъ и масштабомъ. При этомъ масштабѣ, думается, у автора кое что измѣнилось бы и въ рѣшеніи поднимаемыхъ здѣсь вопросовъ и религія разсматривалась бы не только какъ „общеніе человѣка съ Богомъ“, но и „Бога съ человѣкомъ...“, вѣдь и Ричлиане не чуждаются библейскихъ цитатъ и любятъ (какъ и наши Ричлиане=толстовцы) при случаѣ имъ подтверждать, хотя явно не библейскіе, свои тезисы, отчего же и православному богослову не воспользоваться этимъ оружіемъ?

Четвертая глава (232—310 стр.) заключаетъ изложеніе и разборъ возрѣній Ричлианъ на Христіанство въ его происхожденіи и исторіи.

По опредѣленію Ричля, „христіанство есть духовно-нравственная религія, утверждающая въ идеѣ богосыновства, или искупленія человѣчества Иисусомъ Христомъ, блаженство человѣка и созидающая на основахъ всеобъемлющей любви среди людей нравственную организацію, въ чемъ осуществляется идея царства Божія“ (233 стр.). Такимъ образомъ, въ этомъ опредѣленіи сосредоточивается вниманіе, какъ и въ ученіи о религіи, на практической сторонѣ—блаженствѣ и благѣ людей. Такой же взглядъ высказываютъ и послѣдователи Ричля: Кафтанъ, Келеръ, Бендеръ, а особенно Гарнакъ. Сосредоточивая вниманіе на указанной сторонѣ въ пониманіи христіанства, Ричлиане вооружаются противъ догматическо-спекулятивной и теоретической его стороны, противъ всей его догматической системы. Гарнакъ создалъ цѣлую систему, якобы церковной исторіи, въ коей старался доказать постепенное „извращеніе“ истиннаго христіанства, какъ оно возвѣщено было Христомъ,—путемъ введенія въ него догматическаго элемента и вѣроисповѣдной системы. „Зрніо Христіанства“, по его мнѣнію, заключало лишь проповѣдь „о господствѣ все-

могущаго и благаго Бога Отца и Судии надъ міромъ и каждой отдѣльной душой. Это господство налагаетъ на людей законъ любви къ Богу и ближнимъ. Въ этомъ праведность человѣка, достигаемая смиреніемъ и упованіемъ на Него съ сознаніемъ собственнаго ничтожества... Поэтому Евангеліе возвѣщаетъ не о томъ, какова природа Бога, Иисуса Христа, и пр., а о человѣческой душѣ, смиреніи, милости, чистотѣ, крестѣ“. Христіанское исповѣданіе означаетъ лишь „исполненіе воли Божественной или дѣятельность, согласную съ волею Божіей“ (238—239 стр.). Въ этомъ видѣ Христіанское ученіе, по мнѣнію Гарнака, раскрыто въ синоптическихъ евангеліяхъ. А затѣмъ оно уже стало измѣняться привнесеніемъ „спекулятивно-философскихъ“ языческихъ элементовъ. Первый Апостолъ Павелъ эти элементы внесъ изъ іудейско-эллинистическихъ воззрѣній, затѣмъ апологеты ихъ развили и приложили къ ученію о Логосѣ; въ періодъ вселенскихъ соборовъ на отеческихъ твореніяхъ и соборныхъ вѣроопредѣленіяхъ отразилась борьба „Платонизма и Аристотелизма“ и привела къ дальнѣйшему развитію „спекулятивнаго“ элемента въ христіанствѣ. Тоже видно и позднѣе въ восточной и западной церкви и только Реформація сдѣлала поворотъ къ истинному пониманію „евангельскаго христіанства“, поставивъ центромъ его не догматическія истины, а „религіозное переживаніе“, затѣмъ и въ лютеранствѣ начались уклоненія и полное пониманіе истиннаго христіанства возстановлено лишь въ Ричліанствѣ въ его „новомъ догматѣ“, по коему „вѣра есть упованіе, находящее для себя ближайшее выраженіе въ томъ евангельскомъ положеніи, что Богъ послалъ Сына Своего, чтобы избавить насъ отъ грѣховъ и сдѣлать блаженными и свободными“ (266 стр.—какъ видно, что-то очень не ясное сказано здѣсь Ричліанами, тѣмъ болѣе, что они отвергаютъ Божество и искупительное значеніе Иисуса Христа).

Приступая къ разбору изложенныхъ воззрѣній Ричліанъ (267 стр.), авторъ обращаетъ вниманіе на неустойчивость ихъ и взаимное несогласіе, на примѣръ въ вопросѣ объ отношеніи морали къ религіи; о присутствіи въ христіанствѣ догматическаго элемента и проч.; сильно вооружается далѣе, противъ признаваемаго Гарнакомъ вліянія на Христа и Апостоловъ іудейско-эллинистическихъ воззрѣній, вліянія, несогласнаго съ величайшимъ для христіанъ авторитетомъ этихъ лицъ. Онъ отвергаетъ и вообще даже вліяніе языческаго эллинизма на палестинское еврейство, современное Христу и апостоламъ. Источникъ же христіанскаго ученія сверхъестественный, группирующійся во-

кругъ Иисуса Христа, Сына Божія и сообщеннаго Имъ откровенія (288). Что касается предполагаемаго Гарнакомъ вліянія гностицизма на апологетовъ, философско-александрійскаго ученія о Логосѣ на послѣдующихъ христіанскихъ богослововъ, на Климента и Оригена, а тѣмъ болѣе отраженія споровъ между Платонизмомъ и Аристотелизмомъ въ исторіи вселенскихъ соборовъ, то авторъ, рядомъ выработанныхъ апологетическою западною и русскою наукою (особенно о Логосѣ) доказательствъ, серьезно церковно-исторически опровергаетъ эти всѣ предположенія. Апологеты и всѣ христіанскіе богословы, при раскрытіи православнаго ученія, основывались на священномъ писаніи и въ немъ черпали источникъ своего ученія, а не въ языческой философіи, съ которою они всегда были въ борьбѣ (289—305 стр.). Затѣмъ авторъ дѣлаетъ нѣсколько критическихъ замѣчаній по поводу нѣкоторыхъ своеобразныхъ сужденій Ричліанъ о восточной и западной церквахъ и новомъ ихъ догматѣ „упованія“ (306—310).

Таково краткое изложеніе содержанія разсматриваемой, очевидно, по существу очень обширной главы. Изъ изложеннаго, кажется, ясно, что поднимаемые и своеобразно рѣшаемые Ричліанами вопросы на самомъ дѣлѣ чрезвычайно обширны и обстоятельный разборъ каждаго изъ нихъ можетъ быть предметомъ отдѣльной обширной монографіи, каковыя въ западной литературѣ авторъ здѣсь нѣрѣдко и цитуетъ. Авторъ же вынужденъ былъ при множествѣ другихъ вопросовъ, входящихъ въ его сочиненіе, кратко обозрѣвать ихъ и указывать лишь литературу, въ коей можно найти болѣе достаточныя и детальныя основанія для разбора ихъ. Принимая это во вниманіе, не будемъ очень требовательны. Думаемъ, что русскіе богословы найдутъ здѣсь не мало руководительныхъ мыслей для серьезнаго разбора скороспѣлыхъ и явно тенденціозныхъ Ричліанскихъ воззрѣній на происхожденіе христіанской вѣроучительной системы.

Пятая глава (311—376 стр.) заключаетъ въ себѣ изложеніе и критическій разборъ воззрѣній Ричліанскихъ на христіанское откровеніе и его историческіе памятники.

Отвергнувъ богооткровенное происхожденіе христіанской религіи и исказивъ „зерно“ ея, Ричліане отвергаютъ богодуховенность священныхъ книгъ. „Слѣдуетъ считать недоказаннымъ, говоритъ Ричль, будто Апостолы были изобильно надѣлены дарами Св. Духа въ противоположность другимъ христіанамъ“.... Существующее же ученіе о богодуховенности Апостоловъ и ихъ писаній, по суду Ричля, „опровергается фактомъ существованія такихъ

новозавѣтныхъ писаній, какъ посланія Апостола Іакова и къ Евреямъ, которыя, не смотря на ихъ апостольское происхождение, не имѣютъ высокаго достоинства“... Авторитетъ новозавѣтныхъ писаній, по мнѣнію Ричля, состоитъ лишь въ томъ, что они являются наиболѣе точнымъ изображеніемъ начальной эпохи христіанства, современной Христу и первенствующимъ христіанамъ, и въ этомъ преимуществуютъ предъ апокрифами и еврейской современной имъ литературой, не такъ вѣрно отображавшими христіанскую жизнь.. Преимущество новозавѣтныхъ писаній предъ послѣдними Ричль видитъ еще въ „глубокомъ пониманіи въ новозавѣтныхъ книгахъ ветхозавѣтнаго откровенія и его отношенія къ откровенію новозавѣтному“. Кромѣ новозавѣтныхъ книгъ Ричль придаетъ значеніе „вѣросознанію первичной христіанской общины“, въ коемъ также „вѣрно отразились“ дѣла и ученіе Іисуса Христа, т. е. церковному преданію, но, разумѣется, насколько оно согласно съ Ричлианскими тезисами, а въ противномъ случаѣ не замедлитъ найти въ немъ то „еллинизмъ“, то „платонизмъ и аристотелизмъ“... такой же взглядъ на новозавѣтныя книги высказываютъ и послѣдователи Ричля, Германъ и Кафтанъ, при чемъ, по мнѣнію послѣдняго, вѣра въ богодухновенность новозавѣтныхъ писаній „гибельна для христіанскаго благочестія и ложна въ своемъ существѣ“. Она будто перешла изъ Ветхаго Завѣта, куда „заимствована изъ языческой вѣры въ оракуловъ“... Отсюда, авторитетъ каноническихъ писаній немного выше языческихъ книгъ, между ними „грань относительная, а не абсолютная“. Дальнѣйшій отсюда шагъ—признаніе въ священннхъ книгахъ „погрѣшностей“ и недостатковъ. Это сдѣлано послѣдователемъ Ричля Шульцемъ, отвергшимъ авторитетъ за ветхозавѣтными и новозавѣтными книгами. „Мы должны отвергнуть... безусловное принятіе всего того, что содержится въ новозавѣтномъ откровеніи“. Это критическое отношеніе къ священнымъ книгамъ дѣйствительно видно у всѣхъ Ричлианъ (да безъ него, добавимъ отъ себя, и нельзя было обойтись Ричлианамъ, при созданіи своей явно противорѣчившей священнымъ книгамъ системы). Такъ, еще Ричль признаетъ въ изрѣченіяхъ Іисуса Христа „два класса“: въ однихъ „собственное Его убѣжденіе высказывается“, въ другихъ „приноровленіе“ къ ходячимъ іудейскимъ воззрѣніямъ, напримѣръ въ прошеніи грѣховъ при исцѣленіи болѣзни (Мар. 2, 3—12.). Критически же и унизительно смотритъ Ричль на писанія Апостоловъ Іакова, Іоанна и Павла и видитъ у нихъ отступленія „отъ воззрѣній начальной христіанской общины“, (а откуда онъ

узналъ эти „воззрѣнія?“), особенно въ ученіи о первородномъ грѣхѣ, самоуниженіи Спасителя, Моисеевомъ законѣ и др., вообще о догматахъ, отвергаемыхъ или искажаемыхъ Ричліанами. Настаивая на своемъ „практическомъ“ лишь пониманіи религіи, Ричліане не признаютъ значенія за историчностью евангелія: „для существованія вѣры безразлично то, реальною ли личностью является Иисусъ Христосъ въ историческихъ изысканіяхъ, или только миѳомъ“ (Рейшле). Также скептически и критически Ричліане относятся къ древнимъ символамъ и излагаемые въ нихъ догматы, несогласные съ Ричліанскими воззрѣніями, отвергаютъ. Такъ, они критикуютъ и видятъ „позднѣйшія вставки“ въ Апостольскомъ символѣ, потому что въ немъ говорится о рожденіи Иисуса Христа „отъ Св. Духа и Маріи Дѣвы“, а также о „воскресеніи въ третій день, вознесеніи на небеса и сидѣніи одесную Отца“,—такое ученіе, которое будто не встрѣчается въ древнѣйшихъ,—апостольскаго и муже-апостольскаго періодовъ,—христіанскихъ вѣрованійхъ (336—342 стр.).

Въ разборѣ Ричліанскихъ воззрѣній, авторъ доказываетъ неустойчивость и внутреннія самопротиворѣчія въ воззрѣніяхъ ихъ на священное писаніе и церковное преданіе, коимъ то придается значеніе, то отвергается. Послѣ этой оговорки авторъ доказываетъ библейскими цитатами богодухновенность ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ книгъ (347—354 стр.). Въ библейскихъ же цитатахъ указывается отличіе существенное христіанскаго откровенія отъ естественнаго откровенія. Затѣмъ обстоятельно разбираются возраженія Ричліанъ, особенно Гарнака, противъ древности апостольскаго символа и церковнаго ученія о сверхъестественномъ рожденіи, воскресеніи, вознесеніи и сидѣніи одесную Отца Иисуса Христа. Библейскими и отеческими цитатами доказывается ложь сихъ возраженій (354—376). Разборъ, по нашему мнѣнію, въ предѣлахъ даннаго сочиненія вполне достаточенъ.

Вообще настоящая глава обнаруживаетъ въ авторѣ знакомство съ библейскою и святоотеческою письменностью, благодаря коему не трудно видѣть и доказывать слабость своеобразныхъ Ричліанскихъ воззрѣній, что и дѣлаетъ онъ съ успѣхомъ. Не споримъ, что число цитатъ, коими слѣдуетъ опровергать Ричліанъ, можно значительно и пожалуй значительнѣйше увеличить, но не забудемъ, какъ и ранѣе говорили, что у автора впереди еще много также очень капитальныхъ вопросовъ, по поводу коихъ также доведется ему вести крупные счеты съ Ричліанами. Полезно бы въ концѣ этой главы сдѣлать выводъ о „безпочвенности“

Ричліанской системы, отвергающей и критикующей Библию: гдѣ же основа ихъ ученія, если они такъ относятся къ Библии? Въ разумъ? Но они и разуму и „метафизико-философскимъ“ наукамъ, какъ мы уже видѣли въ ихъ „гносеологіи“ (3 глава), не придаютъ никакого значенія. Ясно, что при такихъ „источникахъ“ можно все, что угодно „доказывать“ и въ тоже время ничего „не доказать“, кромѣ произвольныхъ тезисовъ. Но авторъ,—какъ мы сказали, скупъ на предисловія, онъ скупъ и на выводы, предоставляя ихъ читателямъ...

Пятою главою заканчивается первая часть, а съ шестой главы начинается вторая часть. Сознвая, что между этими частями находится полное внутреннее единство (и даже неизвѣстно, зачѣмъ эти „части“ и введены), авторъ и начинаетъ ее не съ первой главы, а съ шестой.

Шестая глава (377—428 стр.) заключаетъ изложеніе и разборъ Ричліанскаго ученія о Богѣ. Исходя изъ вышеизложеннаго ученія о познаніи и внѣшнемъ мірѣ, Ричліане въ ученіи о Богѣ признаютъ Его познаніе и существованіе лишь насколько Онъ „воздѣйствуетъ на насъ, утверждая наше положеніе среди окружающаго міра“. О Богѣ внѣ практическаго отношенія къ намъ, „о Богѣ въ Себѣ самомъ и въ Его существѣ“ Ричліане ничего не желаютъ знать и подобныя знанія признаютъ „чисто метафизическими безъ всякаго содержанія“. Богъ, въ Его отношеніи къ міру, проявляется какъ любовь, въ этомъ только и можетъ быть опредѣленіе Бога. Въ любви же, по взгляду Ричліанъ, и „сущность личной Божественной жизни“. Такъ понимая существо Божіе и ученіе о немъ, Ричліане скептически и критически относятся къ принятому въ христіанскомъ богословіи ученію о Богѣ, и прежде всего къ догмату о Троичности. Такъ, Ричль отвергаетъ вѣчность Бога Слова, какъ самостоятельной Божеской Ипостаси, и относящіяся къ этому догмату свидѣтельства Священнаго писанія (Кол. 1, 15, Рим. 8, 29, Еф. 1, 4) понимаетъ иначе и не видитъ въ нихъ общепринятаго смысла. А Св. Духъ, по Ричлю, есть лишь „духъ общины христіанской“, и можно лишь говорить о „дарахъ Св. Духа“ или о моральномъ поведеніи чловѣка, проявляющемся въ любви, кротости (Гал. 5,23), а не о Божественной Ипостаси Св. Духа. Также понимаютъ Троичность и послѣдователи Ричля, Шульцъ и Кафтанъ, варьируясь лишь въ выраженіяхъ (мало намъ интересныхъ) и также утверждая, что въ Вѣтхомъ и Новомъ Завѣтѣ нѣтъ оснований для ученія о Св. Троицѣ. Это ученіе, по мнѣнію Кафтана, появилось позднѣе новозавѣтныхъ книгъ, у Иринея и

далѣ, какъ плодъ вліянія греческой философіи и въ особенності „развитія ученія о Логосѣ, отождествленномъ со Вторымъ Лицомъ Св. Троицы“, а ученіе о Св. Духѣ явилось „какъ дополненіе къ ученію о Логосѣ, послѣ Его отшествія на небеса“ (395—396). Также энергично Ричліане вооружаются противъ опредѣленія Бога, какъ Абсолютнаго Существа. И это опредѣленіе, по Ричлю, есть „чисто метафизическое, формальное понятіе безъ содержанія“. Отвергаютъ они праведность, какъ свойство Божіе. „Въ смыслѣ юридическомъ, какъ воздаяніе людямъ по заслугамъ“, это свойство „не находитъ для себя твердой почвы въ Откровеніи“ Ветхозавѣтномъ и Новозавѣтномъ. Всѣ мѣста, ясно свидѣтельствующія о праведности Божіей, Ричль искажаетъ. Также и святость Божія искажается имъ или отвергается, а равно и вѣчность, всемогущество, вездѣприсутствіе—прилагаются имъ лишь къ „осуществленію Царства Божія на землѣ“ (397—404 стр.).

Приступая къ разбору Ричліанскаго ученія о Богѣ (съ 405 стр.), авторъ, прежде всего, останавливается на ученіи о Богѣ, какъ Любви, и замѣчаетъ, что въ „священномъ писаніи наименованіемъ: Богъ есть Любовь (1 Іоан. 4, 8, 16), опредѣляется не всецѣло существо Божественное“, какъ утверждаютъ Ричліане, а только „выясняется та сторона въ Божескомъ существѣ, отсутствіе которой замѣчено Апостоломъ въ людяхъ“. Въ анализѣ ученія Ричліанъ, авторъ замѣчаетъ, что они находятъ кромѣ любви и другія свойства въ Богѣ, какъ въ личности и личности абсолютной, хотя противъ этого термина и возражаютъ. Затѣмъ, установивъ независимость христіанскаго ученія о Св. Троицѣ отъ греческой философіи, авторъ рядомъ ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ свидѣтельствъ, путемъ ихъ правильнаго въ контекстѣ изъясненія, доказываетъ, что ученіе о Св. Троицѣ раскрыто очень ясно въ откровеніи (414—422 стр.). При этомъ, по изъясненію автора, Сынъ и Духъ, по изрѣченіямъ Св. Писанія, признаются Лицами - Ипостасями, а не намѣреніями Господа или свойствами людей. Точно также и свойства Божіи: святость, праведность, вѣчность и пр. имѣютъ основаніе въ Священномъ Писаніи, гдѣ они понимаются не поричліански, а по принятому въ православномъ богословіи пониманію (423—428).

Что сказать объ этой главѣ? Конечно, по обычнымъ планамъ богословскихъ трудовъ, эта глава должна бы занимать первое мѣсто въ рассматриваемомъ сочиненіи и заключать въ себѣ, какъ въ фокусѣ, центръ Ричліанской системы и разбора ея. Мы здѣсь этого, какъ ясно изъ со-



держанія, далеко не видимъ. Но авторъ ранѣе объяснилъ свое отступленіе отъ указаннаго обычнаго плана, а потому не будемъ его судить за уклоненіе. Не будемъ также судить за нѣкоторую отрывочность и поверхностность аргументаціи защитниковъ и противниковъ Ричліанства. Въ столь капитальномъ вопросѣ дѣло ограничивается большею частію общими сужденіями тѣхъ и другихъ. Очевидно, этотъ недостатокъ зависитъ отъ того, что Ричліане „мало“ говорятъ сами о Богѣ и „слабо“ раскрываютъ и аргументируютъ свое ученіе. А потому и полемисту съ ними доводится сообразоваться съ ихъ тезисами. А вотъ за что можемъ упрекнуть: за недостатокъ чисто-„православно-богословской“ аргументаціи. Какъ будто ученіе о Троичности раскрывалось только въ двухъ-трехъ (Lechler'a, а особенно Bertrand'a) протестантскихъ сочиненіяхъ противниковъ Ричліанства, а въ древней отеческой письменности нельзя найти для него опоры... Тѣмъ болѣе этотъ пропускъ замѣтенъ, что нѣкоторыя Ричліанскія антитринитарныя воззрѣнія дословно сходны съ древне-еретическими, напримѣръ: признаніе Св. Духа „силой“ (394 стр.)=ἐνέργεια или δυνάμις—терминологія Македоніанской (*Виноградова*. Догмат. ученіе св. Григорія Богослова, 319 стр.). Отчего бы, напримѣръ, на 421—422 стр., не воспользоваться заимствованной изъ Священнаго Писанія аргументаціей Григорія Богослова о Божественной Ипостасности Св. Духа? (срав. *Виноградова* 317—329 стр. указаннаго сочиненія).

Также возраженіе Шульца о Сынѣ Божіемъ: „значить существовалъ моментъ, когда Сына Божія не было, Его личность не вѣчна“... (389 стр.)=арианское возраженіе, опровергнутое Св. Аѳанасіемъ. Отчего бы и здѣсь не пользоваться авторитетною и для Ричліанъ библейскою аргументаціей Св. Аѳанасія?..

Обращеніе къ святоотеческой библейской и философско-богословской аргументаціи важно, въ данномъ случаѣ, и потому, что показало-бы, что Ричліане не „новыя“ мысли высказываютъ, а давнія еретическія положенія и „давно“ уже опровергнутыя христіанскими богословами... Если они глумятся надъ „неподвижной ортодоксіей“, то пусть читатели вѣдаютъ, что и Ричліане также „неподвижны“. Таково значеніе этого пробѣла. Но конечно, указанный пробѣлъ не настолько еще серьезенъ, чтобы ронялъ значеніе всей главы; и приведенные въ ней аргументы очень основательны.

Седьмая глава (429—486) содержитъ изложеніе и разборъ Ричліанскаго ученія о Лицѣ Иисуса Христа.

Изъ ранѣ изложенныхъ гносеологическихъ и анти-тринитарныхъ положеній въ системѣ Ричліанства ясенъ выводъ и о томъ, что Ричліане отвергають Божество Іисуса Христа. И дѣйствительно, по воззрѣнію Ричліанъ, подробно мотивированному Шульцемъ, „Божество Іисуса Христа означаетъ не природу и существо Его, а лишь служеніе и значеніе для человѣчества, какъ основателя новозавѣтнаго Царства Божія, возвѣстителя воли Божіей, утвердившаго господство духа надъ міромъ, своею жизнію доказавшаго вѣрность Богу въ исполненіи своего призванія“.—Такъ, по ихъ мнѣнію, о Немъ учить Ветхій и Новый Завѣтъ (430—437 стр.). На самомъ же дѣлѣ Іисусъ Христосъ, по взгляду Ричліанъ, былъ простымъ „человѣкомъ“, только прилагавшимъ къ себѣ имена Мессіи: Царя, Господа, Сына Давидова, Сына Божія“... (442 стр.). По мнѣнію Ричліанъ, и въ Новомъ Завѣтѣ, и у первыхъ христіанъ не было ученія о Божествѣ Іисуса Христа и о двухъ естествахъ въ Немъ, это ученіе позднѣ появилось подъ вліяніемъ греческихъ философскихъ воззрѣній, оно и укоренилось въ греческой церкви, а западной, даже и въ схоластической періодъ, было чуждо, въ протестантствѣ появлялось, но потомъ оставлено.—Точно также „на языческой почвѣ возрасло ученіе о единеніи двухъ естествъ (communicatio idiomatum) во Христѣ“. Оно противорѣчитъ понятію и о Богѣ „безконечномъ, вѣчномъ, всевѣдущемъ, всемогущемъ“ и пр.,—и человѣкѣ „конечномъ, слабымъ, созданномъ“... „въ Богѣ—блаженство и жизнь, въ чело-вѣкѣ—страданія и смерть. Какъ ихъ соединить?“ (445 стр.). Точно также отвергается Ричліанами Боговоплощеніе. По словамъ Гарнака: „должно быть одно изъ двухъ: или Іисусъ Христосъ имѣетъ предвѣчное существованіе, или Онъ явился во времени чрезъ актъ естественнаго зачатія и рожденія“. Вмѣстѣ съ тѣмъ, отрицается чудесная сторона въ жизни и дѣятельности Спасителя. Повѣствованіе же о чудесахъ, по мнѣнію Гарнака, потому явилось въ Евангеліи, что „происхожденіе Евангелія относится къ такому времени, когда чудеса были на каждомъ шагу... и чудесами признавались всѣ необыкновенныя явленія“... Проповѣдь Іисуса Христа не была чудесною, потому что „Онъ не привнесъ ничего новаго въ область религіозную. Это проповѣдывали Іоаннъ, пророки, псалмисты и современные Ему Евреи“. Вся новизна была не въ содержаніи, а въ „силѣ личности“ Іисуса Христа, произносившаго свое ученіе съ властію и Его слова были словами жизни, зерномъ плодovitымъ“.—Въ частности въ ветхозавѣтную религію Христосъ „не внесъ ничего новаго“, не вносилъ

и христологіи, почему Онъ и требовалъ всегда исполненія лишь заповѣдей, т. е. ветхозавѣтнаго закона (Мар. 10, 17—19, Матѳ. 7, 21—27). Не признавая Божескаго достоинства во Христвѣ, Ричліане естественно отвергають и Божескія въ Немъ свойства. Его всемогущество, на примѣръ, проявилось въ Его терпѣннн и страданіяхъ, а всевѣдѣніе и вседѣприсутствіе не имѣють и „слѣдовъ, потому что несоединимы съ природою историческаго человѣка“. Они отвергають и безгрѣшность Христа и видять въ Немъ лишь „нравственную возвышенность“ сравнительно съ другими людьми (460 стр.).

Въ разборѣ изложеннаго ученія, авторъ (съ 465 стр.) излагаетъ положительное и ясное ученіе Новаго Завѣта (Іоан. 1, 18; 1, 1...) о Божествѣ Иисуса Христа не въ переносно-ричліанскомъ смыслѣ, а въ строго-православномъ. При этомъ авторъ не ограничивается выпискою лишь однихъ текстовъ, а имѣя въ виду ричліанское искаженіе ихъ смысла, устанавливаетъ и подтверждаетъ свое пониманіе обстоятельнымъ научнымъ анализомъ цитуемыхъ мѣстъ (особ. Фил. 2, 6. Тит. 2, 11—18. Римл. 9, 5 и др.).—Также подробно останавливается авторъ на наименованіяхъ Иисуса Христа Господомъ и Сыномъ Божиимъ, въ значеніи Его Божескаго достоинства. Затѣмъ доказывается Боговоплощеніе (Іоан. 1, 14 и др.), единеніе естествъ во Христвѣ (Кол. 2, 9); значеніе чудесныхъ событій въ Его жизни, свидѣтельствующихъ о Его Божествѣ (Матѳ. 11, 21—22). Вопреки Ричліанамъ авторъ признаетъ новымъ ученіе Иисуса Христа, ибо самъ Христосъ говорилъ о блаженствѣ своихъ современниковъ предъ пророками и царями (Лук. 10, 23). Его противоположность современному ученому іудейству, столь ненавистная послѣднему, показываетъ, что совершенно отлично было Его ученіе отъ іудейскаго. Приписывая христологіи подобающее центральное мѣсто въ ученіи Христа (Іоан. 6, 29. Матѳ. 5, 11; 10, 32 и др.), авторъ справедливо разясняетъ и ссылки Ричліанъ на „заповѣди“, исполненія коихъ требовалъ Христосъ. Правильно разясняетъ и подтверждаетъ церковное ученіе о безгрѣшности (1 Петр. 2, 21...), всемогущствѣ, всевѣдѣнн и другихъ божескихъ свойствахъ Иисуса Христа.—И такимъ образомъ шагъ за шагомъ авторъ разбираетъ ложное Ричліанское ученіе о Христвѣ.

Достоинство обозрѣваемой главы обуславливается обстоятельностью заключающагося въ ней изложенія Ричліанскаго ученія о Христвѣ, установленіемъ его связи съ общою богословско-философскою системою ричліанства, опредѣленіемъ послѣдовательнаго развитія ричліанской

христологіи у разныхъ представителей ричліанства, обоснованіемъ ея въ разныхъ пунктахъ и разныхъ ричліанскихъ сочиненіяхъ. Однимъ словомъ, видно, что авторъ въ первой части главы является очень близко и обстоятельно знающимъ ричліанство и его литературу. Во второй части онъ, какъ и выше отмѣчено, вполне серьезно и обстоятельно, исключительно на основаніи священнаго писанія и его обстоятельнаго экзегеса, опровергаетъ ричліанскія воззрѣнія и доказываетъ Божество Иисуса Христа. Правда, и здѣсь, какъ и въ предыдущей главѣ, нѣтъ отеческихъ цитатъ, нѣтъ и ихъ полемическихъ съ древними еретиками приемовъ и доводовъ..., но всетаки здѣсь это отсутствіе не такъ рѣзко бросается,—хотя, конечно, присутствіе ихъ было бы и полезно. Оно, можетъ быть, нѣсколько измѣнило бы аргументацію, а по мѣстамъ и языкъ автора (469, 470,—478 стр.). А главное это сопоставленіе, какъ и въ предыдущей главѣ, освободило-бы ричліанство отъ ореола „новизны“ и показало бы, что Ричліане весьма не „новыя“ мысли высказываютъ, а лишь „повторяютъ“ давно уже отвергнутое и осужденное церковью... Напримѣръ, поцитованное на 445 стр. возраженіе Ричліанъ: „въ Лицѣ Иисуса Христа какъ можетъ соединиться Богъ и человѣкъ?“ высказывалось дословно сходно еще Евноміемъ и другими древними еретиками и своевременно опровергнуто Григоріемъ Нисскимъ (*В. Несмѣловъ*. Догмат. система Св. Григорія Нисскаго. 483—486. 493—494 стр.). Такое же сходство видно у Ричліанъ въ признаніи Христа Сыномъ Божиимъ „въ нравственномъ смыслѣ“ съ Павломъ Самосатскимъ (*Сильвестръ* Догмат. богословіе. 4 т. 72 стр.—Керенскій. 436 стр.) и со многими другими лжеучителями. Отсутствіе „новизны“ въ ученіи Иисуса Христа, въ сравненіи съ ветхозавѣтнымъ ученіемъ, высказывалось сочинянами (*Будринъ*. Указ. соч. 45 стр.). Думается, что при болѣе точномъ сопоставленіи, такихъ „дословныхъ параллелей“ нашлось бы весьма много... На 467 стр. ошибочна аргументація автора, будто Апостоль Іоаннъ считалъ языческихъ боговъ „реальными богами“. Ни одинъ Апостоль такихъ мнѣній не имѣлъ.

Осьмая глава (487—546 стр.) заключаетъ изложеніе и разборъ Ричліанскаго ученія о грѣхѣ.

Въ связи съ изложеннымъ ученіемъ Ричліанъ о Христѣ, какъ обыкновенномъ человѣкѣ, стоитъ ихъ ученіе о Его дѣятельности и значеніи для человѣчества. Какъ простой человѣкъ, Онъ не можетъ быть Искупителемъ людей отъ грѣха. А потому эта дѣятельность Ричліанами отвергается и дѣлается „ненужною“ по ихъ теории спасенія.

Ненужность искупленія обусловливается ихъ понятіемъ о грѣхѣ. Самъ Ричль вооружается противъ общепроповѣданнаго ученія о первобытной „созданной праведности“ людей. Праведность достигается собственными трудами и усиліями человѣка и не можетъ быть создана... Отсюда, по ихъ мнѣнію, не могло быть и первороднаго грѣха, лишившаго людей этой праведности. Они критикуютъ и это ученіе, особенно въ изложеніи лютеранскихъ богослововъ, и свидѣтельства ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ книгъ о немъ переиначиваютъ или отвергаютъ и видятъ въ нихъ указаніе лишь на „индивидуальные и активныя грѣхи каждаго человѣка“. Отвергаютъ всеобщее значеніе факта грѣхопаденія прародителей. По мнѣнію Кафтана „человѣчество пошло бы настоящимъ путемъ въ своемъ развитіи и въ томъ случаѣ, если бы Адамъ и Ева не совершили грѣха“, и явленіе Христа не было вызвано первороднымъ грѣхомъ. Существующая же въ богословскихъ системахъ связь между первороднымъ грѣхомъ и явленіемъ Спасителя есть плодъ „вліянія языческаго ученія о Логосѣ“. „Евангелическая церковь должна отрѣшиться отъ этого мнѣнія“. (Кафтанъ). Грѣхопаденіе Адама и Евы дало лишь начало общей въ человѣчествѣ „грѣховной атмосферѣ“ и строю грѣховной жизни людей, подъ вліяніемъ коей человѣческая природа постепенно морально извращалась и это извращеніе постепенно переходило отъ одного поколѣнія къ другому. Далѣе грѣхъ опредѣляютъ Ричлиане, какъ нарушеніе воли Божіей по невѣдѣнію, и въ подтвержденіе этого приводятъ цитаты библейскія (Лук. 23, 39 и др.). По связи съ вышеизложеннымъ, Ричлиане отвергаютъ существованіе въ человѣчествѣ „вины“ за грѣхъ прародителей, „потому что мы не участвовали въ нарушеніи даннаго Адаму закона“. Люди, правда, теперь бываютъ „виновны“ за грѣхи, но только совершаемые ими самими свободно и сознательно. Съ отверженіемъ первороднаго грѣха отвергается помраченіе способностей у человѣка и существованіе въ мірѣ „естественнаго зла“. Это зло, по ихъ мнѣнію, имѣетъ естественно-физическія основанія и нисколько не связано съ грѣхомъ. Ричлиане отвергаютъ и зло, какъ наказаніе за грѣхъ, и признаютъ это ученіе „языческимъ“, а отсюда и смерть является для христіанина не зломъ, а благомъ, переходною ступенью къ вѣчной жизни въ союзѣ съ Богомъ, (а до Христа какъ было?—506 стр.). „Смерть является несчастіемъ лишь въ томъ случаѣ, если она преждевременна и сопровождается бурнымъ разрушеніемъ организма“. Изъ указанныхъ пунктовъ слѣдуютъ въ Ричлианствѣ и дальнѣйшіе: человѣкъ грѣхомъ не оскорбилъ

Бога и учение о гнѣвѣ Божіемъ „не совмѣстимо съ истинно-христіанскимъ учениемъ о Богѣ“. Всѣ цитаты изъ Ветхаго и Новаго Завѣта, по ихъ изъясненію (507—513 стр.), рѣшительно не доказываютъ, что гнѣвъ Божій „есть постоянный предикатъ въ Божественной природѣ. Богъ есть совершеннѣйшее существо—любовь“ (513 стр.).

Приступая (съ 514 стр.) къ разбору изложеннаго ученія, авторъ замѣчаетъ, что „ни одинъ изъ отдѣловъ Ричліанскаго богословія не представляетъ изъ себя такого смѣшенія истины и заблужденій“, какъ изложенный. Въ ученіи о первобытномъ состояніи людей авторъ находитъ истину у Ричліанъ, насколько они критикуютъ ошибочное о немъ представленіе протестантскаго богословія, какъ о „высочайшемъ совершенствѣ“ людей, и ошибочнымъ, насколько видятъ его „сходнымъ“ съ теперешнимъ состояніемъ людей. До грѣхопаденія люди, говоритъ авторъ, были очень совершенны, но не „высочайше“..., не были свободны отъ возможности впасть въ грѣхъ. Ошибочнымъ и ложнымъ авторъ признаетъ отрицаніе Ричліанами первороднаго грѣха, какъ наслѣдственной порчи челоуѣческой природы, и свидѣтельствами священнаго писанія (начиная съ Бытія 8, 21..), правильнымъ ихъ экзегесомъ и разборомъ Ричліанскаго ихъ толкованія (517—526 стр.), авторъ доказываетъ справедливость православно-богословскаго ученія о первородномъ грѣхѣ и его наслѣдственности въ челоуѣческомъ родѣ. Также доказываетъ авторомъ (на основ. Римл. 5, 18—19) виновность людей за грѣхъ прародителей, признается связь между грѣхомъ и естественнымъ зломъ (526—533 стр.) и въ особенности связь грѣха со смертію (Римл. 5, 12. 1 Кор. 15, 21...). Глава заканчивается обстоятельнымъ раскрытіемъ библейскаго ученія о гнѣвѣ Божіемъ, какъ „существенномъ проявленіи Божественной природы“, и разборомъ Ричліанскаго изъясненія соответственныхъ библейскихъ цитатъ (536—546).

По обычаю въ первой части главы авторъ обнаруживаетъ отчетливое знакомство съ Ричліанскимъ учениемъ о грѣхѣ и ставляетъ его въ связь съ основными идеями Ричліанской богословской системы. Во второй части также видно обстоятельное знакомство съ православнымъ учениемъ о грѣхѣ и его библейскими основаніями, Послѣднія приводятся въ достаточной полнотѣ и научной обстоятельности. Упрекать его, какъ дѣлали въ предыдущихъ главахъ, за недостатокъ отеческихъ цитатъ не будемъ, такъ какъ у отцовъ православно-восточной церкви эти вопросы не такъ обстоятельно раскрывались. Они имѣли всестороннюю разработку на западѣ (особенно у Августина и др.),

по поводу ложнаго, сходнаго съ Ричліанами, ученія Пелагіанъ. Сомнѣваемся лишь въ правильности сужденія автора о гнѣвѣ Божіемъ „какъ существенномъ проявленіи Божіей природы“. Въ нашихъ догматическихъ системахъ замѣчается, что священное писаніе „человѣкообразно приписываетъ Богу гнѣвъ и мщеніе“ (все равно что „огнемъ поѣдающимъ“ называетъ Его. *Макарій* Догм. богосл. 180 стр.), а всѣ соотвѣтственныя цитаты относятся къ „правосудію“ Божію, наказывающему грѣшниковъ... Также и отеческія цитаты приводятся: „Богъ остается благимъ, когда и наказываетъ насъ, ибо наказываетъ не изъ гнѣва или мщенія, а какъ Отецъ для исправленія насъ“. (Злат. толк. на пс. IV, 7. VI, 1... и др. тамъ же. 181 стр.) Авторъ, конечно, руководилъ планомъ и вопросами Ричліанскаго богословія и хотѣлъ лишь показать, что согрѣшившіе люди до ихъ искупленія были чадами гнѣва Божія (Еф. 2, 3. Римл. 9, 22), а потому грѣхъ наслѣдственъ. Въ богословскихъ системахъ иная группировка этихъ вопросовъ и авторъ лучше-бы отнесъ этотъ вопросъ въ рубрику спора съ Ричліанами о томъ, что Богъ есть любовь (въ VI главѣ). Кромѣ того, въ нашихъ богословскихъ системахъ ученіе о грѣхѣ ставится въ отдѣлъ о „человѣкѣ“, его природѣ, происхожденіи, образѣ въ немъ Божіемъ. Тутъ естественное мѣсто и вопросу о „смерти“ и ея значеніи, сюда же входитъ вопросъ и о „злѣ“, его происхожденіи въ мірѣ „духовномъ“ и человѣческомъ (ср. *Несмѣловъ* Указ. соч. 357—427. *Макарій* Указ. соч. 2, 20—216. *Сильвестръ* Указ. соч. 3-й т. *Виноградовъ* Указ. соч. 354—390 стр.). Всѣ эти вопросы въ указанной рубрицѣ стоятъ обычно въ тѣсной логической связи, а у автора раздѣлены и выдѣленъ грѣхъ человѣка отъ паденія злыхъ духовъ, отъ смерти и проч. и потеряна законная связь вопросовъ православно-богословской антропологии... Едва ли это удачно... Тогда яснѣе была-бы несостоятельность Ричліанской системы и ея несогласіе съ Библіей.

Но въ защиту и извиненіе автору, опять считаемъ нужнымъ сказать, что онъ „шагъ за шагомъ“ шелъ по ричліанской системѣ и ея аргументаціи и критиковалъ ея тезисы съ ея же точки зрѣнія, побивалъ противниковъ убѣдительнымъ для нихъ оружіемъ. Ричліанской же системой обуславливалась и группировка вопросовъ.

Девятая глава (547—637 стр.) заключаетъ въ себѣ изложеніе и разборъ Ричліанскаго ученія объ оправданіи. Изложенное въ предыдущей главѣ ученіе Ричліанъ о первородномъ грѣхѣ, о состояніи человѣка послѣ грѣхопаде-

нія, объ отсутствіи въ падшемъ человѣкѣ вины предъ Богомъ и о наслѣдственности грѣха,—естественно вело за собою и своеобразное ученіе о спасеніи человѣка. Искупительное служеніе Іисуса Христа, какъ удовлетвореніе Божественной правды, оскорбленной человѣческимъ грѣхомъ, всецѣло отвергается Ричліанами, какъ „совсѣмъ не христіанское“. „По истинно-христіанскому ученію, говоритъ Ричль, отношенія между Богомъ и людьми основаны на чувствѣ любви, какъ отношенія отца къ дѣтямъ, а по юридической теоріи оправданія они носятъ правовой характеръ, какъ отношенія судьи къ подсудимымъ“. Съ другой стороны, эта теорія, по ихъ мнѣнію, неправильна, потому что „справедливо-ли, что Невинный претерпѣлъ послѣдствія преступленія, котораго Самъ не совершилъ?“ Ричль, далѣе, разбираетъ библейскія свидѣтельства объ искупительномъ служеніи Іисуса Христа: Ис. 52—53 гл., въ связи съ новозавѣтнымъ ихъ пониманіемъ. По мнѣнію послѣдователей Ричля, юридическая теорія, по обычаю, „является наслѣдіемъ язычества, какъ вліяніе ученія о Логосѣ“.— Но Ричліане, хотя и высказывали такія странныя мысли и бравировали ими, тѣмъ не менѣе должны были считаться со ссылками богослововъ на „библейскія“ (а не языческія) основанія для теоріи оправданія и прежде всего на многочисленныя сопоставленія въ Новомъ Завѣтѣ смерти Христа съ ветхозавѣтными жертвами о грѣхѣ и жертвѣ завѣта. Поэтому Ричліане принуждены были, хотя и довольно странно, толковать эти свидѣтельства. Такъ, по ихъ мнѣнію, Христосъ „лишь показалъ путь на небеса“ для вѣрующихъ (Евр. 10, 19—23). А Кафтанъ замѣчаетъ, что если и уподобляется смерть Христа жертвѣ за грѣхи, то всетаки не „всѣ детали ветхозавѣтныхъ жертвъ должны быть приурочены къ смерти Христа“ (хотя бы они въ Новомъ Завѣтѣ и приурочивались!). Вообще смерть Христа, по ихъ мнѣнію, есть „средство приближенія людей къ Богу. Благодаря ей люди пришли къ истинному познанію Божественной любви, что она свята и всепрощающа“... Она есть „воспитательное средство въ моральномъ смыслѣ“, связующее людей въ одинъ союзъ любви (570 стр.). Ричль призналъ, что Іисусъ Христосъ своею смертію „уничтожилъ средостѣніе между Богомъ и людьми“, и въ этомъ смыслѣ толкуетъ новозавѣтныя мѣста о страданіи и смерти Христа „за насъ“, какъ жертвѣ умилоствленія—*ἰλαστήριον* (Римл. 3, 25—26. Тим. 2, 6), Искупленія Имъ насъ (Гал. 3, 13—14) и др. (574—586 стр.). Въ связи съ значеніемъ смерти Христа рѣшается вопросъ объ оправданіи человѣка. Оправданіе людей, по мнѣнію Ричліанъ, есть лишь



„измѣненіе прежнихъ отношеній людей къ Богу: вмѣсто прежней отдаленности теперь ими чувствуется близость къ Богу. Оно равносильно усыновленію, потому что обозначаетъ собою Божественное рѣшеніе воспринять грѣшниковъ въ чадь Божіихъ“. Праведность людей есть „искренне-сердечное выполненіе христіанскихъ добродѣтелей, центральной изъ коихъ является любовь“. Такъ, будто, учить весь Новый Завѣтъ и рядомъ цитатъ Ричлиане подтверждаютъ свой взглядъ (584—589 стр.). Такъ понимаемое оправданіе „совсѣмъ не измѣняетъ природы человѣка, остающейся со всѣми злыми наклонностями“, потому что „опытъ подтверждаетъ“ существованіе этихъ наклонностей и въ христіанахъ. Какъ въ грѣшникѣ, остается въ человѣкѣ и чувство вины предъ Богомъ, но Богъ не вмѣняетъ эту вину, „прощаетъ“ грѣшника (Мар. 11, 25) и дѣлаетъ возможнымъ „приближеніе“ его къ Богу.—Первосвященническое служеніе Иисуса Христа состояло въ томъ, что Христосъ и Самъ находился въ „тѣсныхъ отношеніяхъ“ съ Богомъ и въ такія же отношенія поставилъ „свою общину“, т. е. церковь (590—595 стр.).

Приступая къ разбору изложенныхъ пунктовъ Ричлианскаго ученія, авторъ (съ 595 стр.) прежде всего останавливается на истинномъ пониманіи отношеній въ христіанствѣ Бога къ людямъ, какъ Отца къ дѣтямъ. При этомъ авторъ разъясняетъ, что эти отношенія не исключаютъ въ Богѣ, вмѣстѣ съ любовью, и свойства правды. Это видно и въ обычной жизни и въ христіанскомъ ученіи, почему и Ричль высказываетъ вѣру въ „судъ Божій“ надъ упорными грѣшниками, а гдѣ судъ, тамъ и правда. Затѣмъ, авторъ обстоятельно разсматриваетъ Ричлианскія возраженія противъ жертвенно-умилостивительнаго значенія смерти Христа и опровергаетъ доводами разума и свидѣтельствами священнаго писанія (особенно Ис. 53 гл. Иоан. 1, 29. 1 Петр. 2, 24. Евр. 2, 17 и многими другими) и въ здоровомъ ихъ контекстуальномъ экзегесѣ находитъ подтвержденіе православно-богословскому, а не Ричлианскому, пониманію ихъ.—Правильно устанавливается смыслъ ветхозавѣтныхъ жертвъ и ихъ отношеніе къ смерти Христа и обосновывается на правильномъ пониманіи ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ цитатъ. Правильно филологически изъясняются новозавѣтныя цитаты (особенно Римл. 3, 25—26. Гал. 3, 13). Разбирается и филологически значеніе ветхозавѣтныхъ терминовъ (особенно כפר), соответствующихъ новозавѣтнымъ ἱλαστήριον и λύτρον, прилагаемымъ къ искупительно—жертвенному значенію смерти Христа (602—628 стр.). Затѣмъ выясняется правильное пониманіе

оправданія, даруемаго Христомъ людямъ, какъ акта объективнаго—примиренія Бога съ людьми (Римл. 5, 10. 2 Кор. 5, 19 и др.) и субъективнаго—примиренія людей съ Богомъ; признанія человекомъ вины и оправданія. Правильное пониманіе первосвященническаго служенія Христа (Евр. 2, 17. 5, 1. 9. 9, 14) заканчиваетъ эту главу (629—637 стр.).

Общій выводъ изъ обзорѣнія настоящей главы, по нашему мнѣнію, благопріятенъ для автора. Въ ней обстоятельно излагается не только Ричліанское ученіе объ оправданіи, но и библейскія основанія, приводимыя Ричліанцами въ подтвержденіе его, также со всею ихъ quasi—научною обстановкою. Авторъ шагъ за шагомъ послѣдовательно разбираетъ и ученіе Ричліанъ и библейскую его мотивировку, и противопоставляетъ здравый научный экзегезъ Ричліанскому пониманію, опровергаемому имъ. Выводы автора согласны съ принятыми въ православно-богословскихъ системахъ положеніями и значительно расширяютъ доказательства, существующія въ русской литературѣ, а особенно въ отрицательной ихъ сторонѣ, въ разборѣ Ричліанскаго пониманія свидѣтельствъ священнаго писанія. Въ большую заслугу эту главу автору ставимъ и потому, что онъ не увлекся появляющейся и распространяющейся нынѣ въ русской литературѣ теоріей, отвергающей, подобно Ричліанамъ, юридическую теорію оправданія и также выводящей и сводящей служеніе Христа къ „любви“. Можетъ быть эти неологи и ополчатся противъ автора и его „отсталыхъ“ взглядовъ, но богословъ-библействъ будетъ всегда за него, что бы ни говорили эти новаторы.

Мы замѣтили въ этой главѣ небольшой внѣшній недостатокъ въ расположеніи матеріала въ первой ея части: на 553—557 стр. приводится Ричліанское пониманіе Ис. 52—53 гл., потомъ богословскіе ихъ взгляды (557—568 стр.), потомъ опять пониманіе библейскихъ мѣстъ (572—583 стр. и пр.). Яснѣе было бы читателю слѣдить за авторомъ, если бы пониманіе библейскихъ мѣстъ не прерывалось указанными историческими отступленіями, встрѣчающимися и далѣе въ этой главѣ.

По принятому въ обзорѣніи предыдущихъ главъ нашему плану, и здѣсь можно указать на слѣдующіе „пропуски“ параллелей Ричліанскимъ сужденіямъ и возраженіямъ противъ искупительнаго значенія смерти Христа у древнихъ и позднѣйшихъ еретиковъ. А сходство здѣсь есть дословное: на примѣръ ссылка на „любовь Бога къ людямъ“, исключаящую правовой характеръ,—встрѣчается у Соци-

ніанъ (*Керенскій* 549 стр.—*Сильвестръ* Указ. соч. 4, 162 стр.). Также дословно сходно возраженіе: „справедливо ли, что Невинный потерпѣлъ наказаніе за несовершенное Имъ преступленіе?“ (*Керенскій* 550 стр.—*Сильвестръ* 4, 163 стр.). Возраженіе Ричля: „Богу усвоится и любовь, милующая грѣшника, и правда, наказывающая его“ (*Керенскій* 549 стр.—*Сильвестръ* 4, 162 стр.). Утверждаемое Ричлианами „моральное лишь значеніе смерти Христа“, какъ осязательное доказательство „любви Божіей къ людямъ“, также имѣеть дословную параллель у Абеяра (*Сильвестръ* 4, 161 стр.—*Керенскій* 570 стр.). Много и другихъ параллелей можно указать и показать, что Ричлиане „зады порторяють“.

Въ разборѣ Ричлианскихъ возраженій и ссылокъ на „язычскій“ характеръ православно-богословскаго ученія объ искупительномъ значеніи смерти Христа, полезно-бы автору сослаться на „древнее“, еще мужеапостольское, раскрытіе православнаго ученія: у Варнавы (Посл. VII гл.), Климента Римск. (Посл. къ Кор. 1, 21) и друг. (*Макарій* Д. б. 3, 184—186 и 196—201 стр.). Кажется, въ твореніяхъ отеческихъ автору можно-бы найти много прекрасныхъ разсужденій въ отвѣтъ на Ричлианскія легкомысленныя разсужденія.

Но главный и существенный пропускъ въ этой главѣ, по нашему мнѣнію, заключается въ томъ, что авторъ умалчиваетъ о Царскомъ служеніи Иисуса Христа и его искупительномъ значеніи, ограничивая дѣло первосвященническимъ лишь служеніемъ. Не споримъ, можетъ быть Ричлиане и „опускають“ этотъ вопросъ, какъ „очень неблагоприятный“ для ихъ странной теоріи спасенія и оправданія, или искажаютъ сущность его (594—595 стр. прим.), но православному богослову его опускать не слѣдуетъ, какъ краеугольный въ православномъ богословіи и новозавѣтномъ ученіи: *аще Христосъ не воста, — тѣа вѣра наша*. Тутъ-то, въ новозавѣтномъ ученіи о сошествіи Христа во адъ, воскресеніи, вознесеніи, сидѣніи одесную Отца,—и будетъ виднѣе яснаго дня вся странность Ричлианской системы. Недаромъ, какъ ранѣе авторъ говорилъ, Ричлиане „критикують“ новозавѣтное повѣствованіе о чудесахъ, особенно о воскресеніи и вознесеніи Иисуса Христа, ибо въ этихъ повѣствованіяхъ они чувствуютъ конецъ всей своей хитро-сплетенной, но противной Библии, системѣ. Въ изложеніи новозавѣтныхъ свидѣтельствъ въ связи съ древнимъ, начиная съ мужей апостольскихъ, и непрерывнымъ церковнымъ ихъ пониманіемъ о Царскомъ служеніи Христа, была бы наиболѣе рельефная критика Ричлиан-

скаго „неправеднаго оправданія“... Къ упомянутому нами „пропуску“, кажется, привелъ автора „пропускъ“ въ предыдущей главѣ вопроса о злыхъ духахъ, адѣ и прочихъ предметахъ области „внѣ видимаго міра“. Сводя христіанство къ настоящей жизни и ея „цѣнностямъ“, Ричлиане все иное опускаютъ, а за ними и авторъ принужденъ былъ идти, чтобы сообразовать свой разборъ съ Ричлианскими тезисами. Въ этомъ можно дать ему и извиненіе. Тѣмъ же объясняется соединеніе въ этой главѣ двухъ вопросовъ: служенія Христа и участія въ Его заслугахъ оправдываемаго Имъ христіанина.

Десятая и послѣдняя глава (638—728 стр.) заключаетъ въ себѣ изложеніе и разборъ Ричлианскаго ученія о Царствѣ Божіемъ. Она стоитъ въ тѣсной связи съ предыдущей главой и ея ученіемъ объ оправданіи. Ричль признаетъ, при своемъ субъективномъ пониманіи акта оправданія, что существенное въ немъ значеніе имѣетъ лишь вѣра человѣка, понимаемая имъ такъ: „вѣра есть сильнѣйшее упованіе человѣка на то, что ему, человѣку, открытъ доступъ къ Богу (служеніемъ и смертію Христа), обеспечивающій блаженство его и уничтожающій въ немъ чувство виновности предъ Богомъ“. При существеннѣйшемъ значеніи вѣры, Ричль отвергаетъ нужду даже въ прославляемой имъ любви, а тѣмъ болѣе въ добрыхъ дѣлахъ. Но нравственное направленіе въ оправдываемомъ человѣкѣ Ричль признаетъ необходимымъ, какъ отвѣтъ на Божію любовь. Этимъ мотивомъ, по Ричлю, образуется „моральное взаимоповеденіе людей, основанное на любви“, препобѣждающее всякія границы и узы семейныя, общественныя, національныя. „Осуществленіе этого моральнаго взаимоповеденія людей, основаннаго на любви, и составляетъ изъ себя задачу Царства Божія“. Какъ таковое, Царство Божіе, по его мнѣнію, есть совокупность вѣрующихъ въ Иисуса Христа, по скольку они, безъ различія званія, состоянія, народности, утверждаютъ взаимныя отношенія, основанныя на любви, и такимъ образомъ составляютъ изъ себя общество нравственнаго характера, охватывающее все челоѣчество (646 стр.). Отсюда вытекаетъ нужда въ добрыхъ дѣлахъ по отношенію къ членамъ этого царства. Такъ какъ описанное моральное царство Божіе устрояется самимъ челоѣкомъ безъ Христа, то и исторія грѣховности челоѣка и собственнаго „безсилія“ въ язычествѣ, изложенная у Апостола Павла (Дѣян. 14, 15—17. 17, 25—30. Римл. 3 гл.), по мнѣнію Ричля, тенденціозна и неправильна. Напротивъ Христіанское царство Божіе „естественно росло въ челоѣчествѣ“ и полное осу-

щественіе нашло въ христіанствѣ. Что касается ученія о церкви, то Ричль его выражаетъ такъ: „церковь составляютъ изъ себя всѣ вѣрующіе въ Іисуса Христа, поскольку они внѣшне выражаютъ вѣру свою въ Бога, какъ Отца“. Въ царствѣ Божіемъ, какъ царствѣ моральномъ, поведеніе человѣка независимо отъ внѣшнихъ формъ, а въ церкви поведеніе вѣрующихъ поставляется въ зависимость отъ внѣшне-юридическихъ формъ. (657 стр.). Послѣдователь его Кафтанъ говоритъ: церковь есть „царство Божіе въ настоящей стадіи своего развитія отъ возвышенія Іисуса Христа до страшнаго суда“ (662 стр.). По мнѣнію Гарнака, церковь Христова „въ сознаніи первичныхъ христіанъ мыслилась какъ величина невидимая, общество небесное, общество святыхъ... А потомъ уже, съ Иринея и Тертуллиана въ эпоху гоненій и ересей, стало подъ нею разумѣться внѣшне видимое общество людей, владѣющихъ истиннымъ ученіемъ, внѣ коего невозможно спасеніе, а затѣмъ—какъ Ecclesia episcoporum“ (668 стр.). Послѣдователи Ричля, соглашаясь въ его пониманіи царства Божія, признаютъ его „даромъ Господнимъ человѣчеству“, а не естественнымъ продуктомъ развитія его, „высшимъ благомъ“ (Кафтанъ). Гарнакъ признаетъ царство Божіе высшимъ благомъ и даромъ Божіимъ, но еще также добавляетъ въ немъ элементъ „внутренняго общенія съ живымъ Богомъ“, хотя присутствіе благодатныхъ сверхестественныхъ даровъ признаетъ мыслию „чуждою истинному христіанству, привзошедшею подъ вліяніемъ еврейскихъ представленій о борьбѣ между свѣтомъ и тьмою, Богомъ и дьяволомъ“. (666 стр.)

Затѣмъ авторъ переходитъ къ прерванному вопросу объ оправданіи. Цѣлью оправданія Ричль признаетъ достиженіе вѣчной жизни. Но эта вѣчная жизнь обнимаетъ собою настоящую земную жизнь человѣка, руководящагося вѣрою въ Божественное провидѣніе, проявляющуюся въ молитвѣ, смиреніи и терпѣніи (667—677 стр.). Что касается цѣли царства Божія, то ея должно быть моральное совершенство во взаимныхъ отношеніяхъ людей. При этомъ Ричль ѣдко отзывается о католичествѣ, считающемъ „аскетизмъ и монашество“ высшимъ нравственнымъ идеаломъ, и приписываетъ по обычаю этотъ идеалъ вліянію эллинизма. По мнѣнію Ричля, очень неясно выраженному (на 680 стр.), сущность христіанскаго совершенства, вѣроятно, состоитъ въ проявленіи любви къ людямъ и соотвѣтствіи идеалу Царства Божія, какъ союза любви. Изъ послѣдователей Ричля, авторъ упоминаетъ о Всндтѣ, по мнѣнію коего „христіанское спасеніе и совершенство со-

стоитъ въ томъ, что христіане въ силу благодатнаго отношенія къ Богу утверждаютъ свое господство надъ міромъ на столько прочно, что никакія препятствія и даже самая смерть не могутъ имъ препятствовать въ достиженіи ихъ цѣлей“. (Что-то неясно!—684).

При разборѣ (съ 685 стр.) Ричліанскаго ученія, авторъ останавливается на ошибочности ихъ ученія о вѣрѣ, какъ одномъ лишь упованіи, даже безъ знанія, на что или на кого уповаешь вѣрующій человѣкъ, такъ какъ Ричліане ничего не желаютъ знать и говорить о Богѣ. Въ вѣрѣ, при единствѣ всѣхъ душевныхъ силъ, должны участвовать умъ, сердце и воля, слѣдовательно, должны соединяться знаніе Бога, религиозное чувство и дѣятельность. Что касается царства Божія, то Ричліанское пониманіе является опять безъ фундамента, такъ какъ царство истинной морали „можетъ существовать только при предположеніи, что міръ созданъ для моральнаго развитія моральныхъ существъ“. Вѣрую въ это только и можетъ человѣкъ „побѣждать всѣ препятствія“. Безъ вѣры въ Бога царство Божіе невысказуемо. Это положеніе авторъ подтверждаетъ библейскимъ ветхозавѣтнымъ и новозавѣтнымъ ученіемъ, именуемымъ это царство „небеснымъ“, т. е. принесеннымъ съ неба. Въ это царство, по ученію Христа, входятъ всѣ „плоды искупленія человѣчества Иисусомъ Христомъ“, т. е. его Божественное происхожденіе и учрежденіе его Христомъ подобно вечера (Лук. 13, 28—29...). Но въ него входитъ и „активно-этический элементъ“, т. е. жизнь членовъ его „въ правдѣ“ (Матѣ. 6, 33. Лук. 12, 31), борьба, исканіе, усилія (Матѣ. 11, 12.) людей для вступленія въ него. Отсюда являются „достойные и недостойные“ его люди, кающіеся, имѣющіе его внутри себя (Лук. 17, 20—21) и т. п. Итакъ, царство Божіе есть моральный союзъ людей, но осуществляющей волю Божію. А потому и несправедливо пониманіе Ричлемъ царства Божія, почему онъ въ позднѣйшихъ изданіяхъ и отказался отъ него. Также несостоятельно ученіе Кафтана, отвергавшаго моральный характеръ въ царствѣ Божіемъ, и Гарнака, представляющаго царство Божіе „естественнымъ“ чисточеловѣческимъ союзомъ, свободнымъ отъ сверхъестественнаго и чудеснаго элемента. Все священное писаніе—противъ такую пониманія (702—712 стр.). Непризнаніе Ричліанами эсхатологическаго характера за царствомъ Божіимъ также странно для библейскаго ученія (713—714 стр.). Отвергаемое или искажаемое Ричліанами историческое подготовленіе человѣчества ко вступленію въ царство Божіе авторомъ правильно излагается на основаніи

Библии (715—718 стр.). Затѣмъ авторъ говоритъ нѣсколько словъ (всего на двухъ страницахъ—719—720) о томъ, что Ричліанское ученіе о церкви ошибочно и неясно: „христіанское откровеніе утверждаетъ взглядъ на церковь, какъ на институтъ не только богослужебный, но и этический. Иисусъ Христосъ велитъ обращаться къ ея суду, какъ къ послѣдней инстанціи“ (Матѳ. 16, 18—19. 18, 15—20). Затѣмъ авторомъ разбирается отверженіе Ричліанами эсхатологическаго элемента въ царствѣ Божіемъ, сведеніе всего на земную жизнь, и доказывается, что термины „вѣчная жизнь“ (Матѳ. 7, 14; 18, 8...) или „вѣчная погибель“ (Матѳ. 7, 13.), нисколько не объяснимы въ Ричліанствѣ. Справедливо приводятся въ концѣ слова Апостола Павла „если мы въ этой только жизни надѣемся на Христа, то мы несчастнѣе всѣхъ человѣковъ“ (1 Кор. 15,—19).—Что касается термина Ричліанскаго „господство надъ міромъ“, то онъ понятенъ при вѣрѣ въ живого всемогущаго Бога, а безъ этого—наборъ словъ. (Марк. 11, 23). Таковъ же смыслъ вѣры и въ Божественное провидѣніе. Ричліане напрасно отвергаютъ просительный характеръ молитвы, вопреки „молитвъ Господней“ (Матѳ. 6, 8; 7, 7—11). Христіанское совершенство не есть „естественное моральное развитіе“, а уподобленіе Богу (Матѳ. 5, 48. 1 Петр. 1, 15), достигаемое не собственными силами людей, а даруется Господомъ и Его единеніемъ съ нами, какъ лозы съ рожденіемъ (Іоан 17, 23. Кол. 2, 10). Поэтому въ него входитъ не только жизнь въ міру, но и монашество и аскетизмъ. (721—728 стр.).

При оцѣнкѣ этой главы, кажется, нужно разный судъ произносить о первой и второй ея частяхъ. Въ первой части, гдѣ авторъ излагаетъ лишь Ричліанскія воззрѣнія, онъ ведетъ дѣло обстоятельно, обнаруживаетъ надлежащее знакомство съ вопросомъ, его литературой и деталями, во второй какъ то не рельефно дѣло представляется. Вопросы поставлены и собраны какъ то такъ, что не получается яснаго представленія о главномъ предметѣ рѣчи—царствѣ Божіемъ. Авторъ здѣсь сначала говоритъ о вѣрѣ, потомъ объ идеѣ царства Божія, съ разборомъ порознь сужденія объ этомъ Ричля, Кафтана и Гарнака (отчего бы не соединить ихъ въ критикъ-то?); потомъ о вѣчной жизни, ошибочное (Ричль) и истинное ученіе, и въ концѣ о христіанскомъ совершенствѣ и включеніи въ него „сверхъестественнаго элемента“, монашества и аскетизма. Думается, что расположеніе другое должно-бы быть: истинное и правильное ученіе о царствѣ Божіемъ, съ разборомъ Ричліанскихъ на него воззрѣній, о его членахъ, объемѣ, сред-

ствахъ достиженія его цѣли. Тутъ, вѣроятно, выдѣлилось бы ясно и ученіе о церкви, благодати, іерархіи, таинствахъ и эсхатологическихъ вопросахъ. Теперь же рубрику о церкви во всей главѣ трудно отыскать (всего лишь нѣсколько словъ на 719—720 стр.). А между тѣмъ на вопросъ о церкви, благодати, іерархіи, таинствахъ, Ричлиане невольно автора наталкивали своими сужденіями то о *ecclesia episcoporum* (665 стр.), то о „борьбѣ между свѣтомъ и тьмою“ (663 стр.). Неужели не слѣдуетъ православному богослову дать на это отвѣта? Вообще, если въ первой части главы авторъ былъ нѣкоторымъ образомъ связанъ схемой Ричлианскихъ сочиненій, то во второй части могъ неособенно держаться ея и противопоставить ей свою православно-богословскую, снабженную лишь разборомъ Ричлианскихъ тезисовъ. Тогда читатели вынесли бы болѣе ясное впечатлѣніе. Авторъ не рѣшилъ вопроса объ отношеніи царства Божія къ церкви по православно-богословскому сужденію: тождественны они или различны, объ отношеніи благодати къ человѣку оправдываемому. Нерѣдко говорится здѣсь объ „эсхатологическомъ характерѣ“ царства Божія, но все отрывочно, а цѣльнаго ученія „о послѣднихъ судьбахъ міра и человѣка“, какъ въ нашихъ догматикахъ, нѣтъ, а оттого все смутно и неопредѣленно вышло: и спасеніе, и оправданіе, и царство Божіе—безъ конца, „чѣмъ то оборваны“. Такое впечатлѣніе на православнога читателя производитъ эта глава. Думается, что эта „путаница и неясность“ органически присущи ричлианской системѣ и составляютъ лучшую ея критику, только авторъ не отгѣнилъ этого естественнаго въ ней „самокритицизма“. А это было бы очень важно. Относительно полноты разбора Ричлианскихъ воззрѣній должно замѣтить, что существенное сказано относительно ихъ.

За десятой главой слѣдуетъ заключеніе (729—748 стр.) ко всему сочиненію. Авторъ начинаетъ его резюмированіемъ конечныхъ отрицательныхъ выводовъ Ричлианской системы. Они таковы: „въ основѣ (Ричлианскаго) христіанства лежитъ рѣшительное отрицаніе всего сверхъестественно—чудеснаго. Для ричлистовъ Богъ не есть абсолютно—совершенная личность. Онъ есть какая то своеобразная любовь, для которой не существуетъ ни святости, отрицающей грѣхъ, ни праведности, оцѣнивающей моральное поведеніе человѣка, ни гнѣва, отвращающагося отъ грѣха, ни грѣха, какъ нарушенія закона, ни оправданія, какъ возстановляющаго нормальное состояніе человѣческой природы, ни благодатнаго изліянія Св. Духа, какъ вспомогательной для человѣка силы, ни Иисуса Хри-



ста, какъ Божественной Личности, ради Коей даруется челоѣку духовное возрожденіе, ни царства Божія, какъ премірной благодатной величины, ни вѣчной жизни, какъ жизни загробной. Какъ реальная величина въ Ричліанскомъ богословіи одно: естественная челоѣческая воля, а все богословіе есть лишь олицетвореніе различныхъ состояній этой воли“. (729—730 стр). Эти воззрѣнія, распространенныя на Западѣ, вызвавшія тамъ обширную литературу апологетическую и полемическую, распространяются и въ Россіи, особенно въ сочиненіяхъ Толстого, Розанова, Мережковскаго, Минскаго и въ журналѣ „Новый путь“. Затѣмъ, авторъ указываетъ параллели, иногда дословныя, Ричліанскимъ воззрѣніямъ у русскихъ писателей. Такъ, по мнѣнію Ричлиста Германа „въ основѣ религіи лежитъ исканіе блага, чувство жизни, стремленіе къ самохраненію“. Тоже говоритъ и Толстой въ своей Исповѣди: „исканіе Бога... вытекало изъ сердца. Это было чувство страха, сиротливости, одиночества, и надежды на чью-то помощь“. — Въ развитіи религіознаго самосознанія Ричліане видятъ три момента: олицетвореніе индивидуально-чувственныхъ интересовъ, потомъ: племенныхъ и наконецъ—общечелоѣческихъ. Тоже и у Толстого: „три жизнепониманія въ религіозномъ развитіи: 1, личное или животное, 2, общественное или языческое и 3, всемірное или Божеское“. Еще болѣе видно сходство во взглядѣ на „истинно“ и яко бы „извращенное“ христіанство. По мнѣнію Ричліанъ, въ христіанствѣ должна имѣть главное значеніе практическая сторона, а „метафизическо-спекулятивная“ привнесена позднѣе изъ язычества и іудейства апостолами Павломъ и Іоанномъ, апологетами, а особенно въ періодъ вселенскихъ соборовъ. И по мнѣнію Толстого, въ христіанской церкви, въ частности въ православно-восточной „ученіе о жизни людей замѣнено объясненіемъ, почему людямъ надо жить именно такъ, а не иначе—метафизическимъ ученіемъ“, при чемъ „разрывъ между ученіемъ о жизни и объясненіемъ жизни начался съ проповѣди апостола Павла..., проповѣдывавшаго чуждую Христу метафизическо-каббалистическую теорію, и совершился во время Константина..., когда начинаются соборы и центръ тяжести христіанства переносится на одну метафизическую сторону ученія“ (Въ чемъ мая вѣра? Изд. 1891 года. 192—194 стр.).

Тоже сходство и въ отношеніи къ догматамъ. Ричліане отвергаютъ значеніе догматовъ въ христіанствѣ, приписываютъ происхожденіе ихъ вліянію философско-языческаго элемента. Тоже рѣшительное отрицаніе догматовъ

видно у Толстого, признающаго въ нихъ лишь „высокомѣріе человѣческаго разума, стремящагося усвоить своимъ изысканіямъ значеніе непогрѣшимой Божественной истины<sup>1)</sup>. Тоже отрицаніе догматовъ встрѣчается у Мережковскаго и Розанова.

Тоже сходство видно во взглядѣ на священное писаніе, въ отрицаніи его сверхъестественнаго характера, въ спорѣ противъ познаваемости существа Божія,—противъ Троичности Лицъ, Божества Иисуса Христа, Личности Св. Духа, противъ Божія правосудія; въ ученіи о первородномъ грѣхѣ, объ искупительно-жертвенномъ значеніи смерти Христа, о царствѣ Божіемъ и отсутствіи въ немъ эсхатологическаго характера. Всюду авторъ видитъ близкое сходство между западными Ричліанами и русскими новопутейцами и свое положеніе подтверждаетъ цитатами изъ сочиненій послѣднихъ. Отличіе между ними лишь то, что западные ученые отличаются сильною историческою и богословскою эрудиціею, хотя и искажаютъ ея доводы, а русскіе не имѣютъ ея... Такъ заканчивается заключеніе, а вмѣстѣ и все сочиненіе г. Керенскаго.

Что сказать объ этой „заключительной“ главѣ? Кажется, читатели и сами изъ изложенія ея содержанія легко замѣтятъ, что она ошибочно авторомъ названа „заключеніемъ“, такъ какъ здѣсь нѣтъ никакихъ заключительныхъ выводовъ ни о системѣ Ричліанской, ни о разборѣ ея. Лучше бы назвать ее (если оставить здѣсь ея мѣсто): „Ричліанство въ Россіи—приложеніе къ сочиненію“, а не заключеніе. Болѣе же умѣстна она во Введеніи, гдѣ говорилось о распространеніи Ричліанскихъ идей въ разныхъ странахъ и полемикѣ съ ними. Тамъ, за то, упомянута была-бы и противу-толстовская русская литература, авторомъ замолчанная и можетъ быть не бесполезная ему въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ.

Но сама по себѣ эта глава (независимо отъ ея мѣста и отношенія къ сочиненію профессора Керенскаго), конечно, весьма интересна и съ благодарностью будетъ встрѣчена и оцѣнена въ русской богословской литературѣ. Изъ

---

<sup>1)</sup> Можемъ добавить, что въ недавно вышедшемъ литографированномъ сочиненіи „Разрушеніе ада и его возстановленіе“ Толстой также рѣзко-кошунственно выражается о происхожденіи церковныхъ споровъ объ отношеніи между собою Лицъ Троицы, о происхожденіи Христа, о естествахъ Его...“ Богословскій вѣстникъ 1903 года, ноябрь. ст. *Лескедева*: Взгляды Толстого на историческую жизнь церкви Божіей 400 стр.

нея ясно видно, что русскіе „неологи“ лишь повторяютъ и коверкаютъ западныя идеи и имѣютъ въ западной литературѣ давній, серьезный и обстоятельный себѣ разборъ. Раскрытія авторомъ параллели, надѣмся, дадутъ новый методъ и путь къ противу-толстовской богословской литературѣ, доселѣ нерѣдко разсматривавшей Толстовское ученіе изолированно отъ западныхъ идей. Подобныя параллели могутъ, безъ сомнѣнія, въ деталяхъ значительно увеличиться и лишать Толстого ореола „геніальнаго“ мыслителя, а покажутъ въ немъ простаго „переводчика“ того, что сказано другими.

Какое же послѣднее наше слово о всемъ разсмотрѣнномъ сочиненіи? Мы видѣли, что авторъ взялъ на себя очень обширную и трудную задачу<sup>1)</sup> ознакомить русское общество съ новымъ и очень распространеннымъ въ современной западной богословской литературѣ направлениемъ—Ричлианствомъ. Относительно выполнения этой части труда, помнится, на всемъ протяженіи сочиненія мы не указали недостатковъ: авторъ и самъ обстоятельно ознакомился съ Ричлианствомъ и его литературой и читателей знакомитъ съ нимъ, его ученіемъ, литературой, историческимъ генезисомъ и внутренней связью его идей и всѣхъ частностей его богословской системы. Остаемся и въ концѣ отзыва при томъ же мнѣніи, что съ этой стороны упрековъ автору не дѣлаемъ.

Но что скажемъ о второй и болѣе для насъ важной задачѣ его труда, т. е. о критикѣ Ричлианства? Безъ сомнѣнія, читатели помнятъ, что мы, при оцѣнкѣ критическаго разбора авторомъ Ричлианскихъ положеній, не всегда соглашались съ нимъ и удовлетворялись его критикою, во многихъ главахъ (напримѣръ 3, 5, особенно 6, 7, отчасти 8, 9 и 10) мы отмѣчали нужду въ желательныхъ пополненіяхъ его критики, видѣли отсутствіе у него святоотеческаго раскрытія излагаемыхъ имъ вопросовъ (особенно въ 6—7 гл.), замѣчали отсутствіе сопоставленія Ричлианскихъ воззрѣній съ древними еретическими воззрѣніями антитринитарными, аріанскими, социніанскими и др., и соотвѣтственныхъ отсюда выводовъ. Не могли не указывать недостатка и въ апологетическихъ доводахъ.

<sup>1)</sup> Одинъ изъ рецензентовъ, поэтому, называетъ сго сочиненіе „гигантскимъ и исполинскимъ“ трудомъ. Профессоръ *Бронзовъ*. Православно-Русское Слово. 1903 г. № 17.

Въ послѣдней главѣ, а отчасти и въ другихъ, указывали недостатки въ планѣ и группировкѣ вопросовъ и неясности выводовъ. Всѣ отмѣченные недостатки въ критическихъ отдѣлахъ, судя по цитатамъ автора, кажется, произошли отъ того, что онъ иногда пользовался существовавшимъ уже въ западной литературѣ разборомъ Ричлианскихъ воззрѣній, и (главное) хотѣлъ вести свой разборъ въ уровень съ Ричлианской системой и ея аргументаціей. Поэтому онъ уклонялся отъ полнаго изложенія православно-богословской догматической системы, небудительной для Ричлианъ, и ограничивался Ричлианскими схемами. Кромѣ того, перечисляя и отмѣчая недостатки въ его критикѣ, при обзорѣ отдѣльныхъ главъ, мы указывали и „смягчающія“ обстоятельства, преимущественно обширность работы, массу входящихъ въ его сочиненіе богословскихъ серьезныхъ вопросовъ, полную невозможность детальнаго ихъ разбора и т. п. Тоже считаемъ нужнымъ и теперь сказать. Прибавимъ еще, что строгость нашего суда о „вторыхъ, т. е. критическихъ, частяхъ“ всѣхъ главъ его сочиненія зависѣла отъ того, что авторъ нигдѣ не говоритъ о планѣ, задачахъ, методѣ своей работы и не далъ намъ своего масштаба для оцѣнки своего труда, а мы, за неимѣніемъ его аршина, взяли свой максимальный, по схемѣ нашихъ догматическихъ системъ и трудовъ, и предъявляли по нему свои требованія... Но въ той же критической части мы всюду отмѣчали и теперь отмѣчаемъ положительныя серьезныя достоинства его критики. Таково обстоятельное, всесторонне мотивированное, критическое въ строго православномъ духѣ, обзорѣніе всѣхъ главнѣйшихъ богословскихъ вопросовъ Ричлианской системы. При этомъ критика автора шла въ полный уровень съ Ричлианскою постановкою и мотивировкою, историческою и библейскою, вопросовъ. Авторъ всюду, можно сказать „шагъ за шагомъ“ разбиралъ и „зданіе“ Ричлианское и „укрѣпленія“ къ нему, а нерѣдко переходилъ и къ „лѣсамъ“, коими пользовались строители—Ричлиане... Думается, что для подобной критики требуется не мало знаній и также немало организуемыхъ эти знанія духовныхъ силъ. Вообще авторъ не слегка и поверхностно велъ свою критику, а старался всюду глубоко и серьезно входить въ вопросы, всесторонне освѣщать ихъ и пользоваться методомъ и оружіемъ своихъ противниковъ. А Ричлиане вѣдь вооружены весьма обширною историческою, философскою и богословскою эрудиціею, имѣютъ въ своихъ рядахъ очень крупныя по богословской эрудиціи силы, на примѣръ Ричля, Гарнака

и др. Съ такими противниками, при маломъ русскомъ арсеналѣ, при постоянной нуждѣ и за положительнымъ, и за отрицательнымъ матеріаломъ, включая и самое ознакомленіе съ обширной Ричліанской системой, обращаться къ иностранной литературѣ,—очевидно, весьма и весьма нелегко русскому ученому. Припомнимъ, что авторъ трижды совершалъ съ этой цѣлю поѣздки за границу и тамъ со многими ознакомлялся и многому учился... Не забудемъ, наконецъ, и того, что автору, какъ православному богослову, доводилось постоянно свою полемику сообразовать съ православно-богословской системой и отъ многихъ доводовъ западной противуричліанской, преимущественно протестантской, литературы отказываться, многое радикально передѣлывать и т. п. И онъ все это съ успѣхомъ преодолѣлъ.

Не забудемъ, въ заключеніе, и того, что авторъ, пользуясь „иностранщиной“ съумѣлъ все „переварить“ и изложить правильнымъ, чисто русскимъ литературнымъ языкомъ и сдѣлать сочиненіе не только „удобно“, но и легко читаемымъ, что также далеко не всегда встрѣчается въ подобныхъ трудахъ.

Для русской богословской литературы заслуга автора въ томъ, что онъ обстоятельно излагаетъ главнѣйшіе богословскіе вопросы, въ православно-богословскомъ направленіи, въ связи съ новой полемикой противъ нихъ въ западной и русской „неологической“ литературѣ. Ричліанство не чуждо Россіи и критическій разборъ его нынѣ весьма нуженъ и своевремененъ для русскихъ богослововъ.

На основаніи всего вышеизложеннаго, считаемъ *вполнѣ заслуживающимъ профессора Керенскаго* искомой имъ степени *доктора богословія*.



# ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕЪДНИКЪ,

ИЗДАНИЕ

КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ.

1908.

МАРТЪ.

КАЗАНЬ.  
Центральная Типографія.  
1908.

## СОДЕРЖАНІЕ:

	<i>Стран.</i>
<b>Тверскій Патерикъ.</b> Краткія свѣдѣнія о тверскихъ мѣстно-чтимыхъ святыхъ . . . . .	117—172.
<b>Святитель Іоаннъ Златоустъ.</b> <i>А. Царевскаго</i> . . . . .	273—298.
<b>Изъ исторіи Св. Преданія.</b> <i>П. Пономарева</i> . . . . .	299—335.
<b>Философія буддизма.</b> Іеромонаха <i>Гурія</i> . . . . .	336—354.
<b>Соборный принципъ въ восточныхъ патріархатахъ.</b> (О соборахъ въ Русской церкви). <i>П. Лапина</i> . . . . .	355—383.
Новыя книги, вышедшія въ 1907 году и продающіяся въ Редакціи . . . . .	384.
—	
<b>Отзывы о сочиненіи Я. Коблова:</b> «Антропология Корана въ сравненіи съ христіанскимъ ученіемъ о человѣкѣ». . . . .	1—32.
<b>Объявленіе о всѣхъ книгахъ продающихся въ редакціи Православнаго Собесѣдника</b> . . . . .	1—16.
—	

# ТВЕРСКІЙ ПАТЕРИКЪ.

КРАТКІЯ СВѢДѢНІЯ О ТВЕРСКИХЪ МѢСТНО ЧТИМЫХЪ СВЯТЫХЪ.

---

## 33. Святитель Симеонъ 1-й, Епископъ Тверскій.

Святитель Симеонъ былъ первымъ Архипастыремъ Тверской епархіи. Какъ первоначальникъ Тверскихъ святителей и мужъ богоугодной жизни онъ мѣстно чтится и ежегодно 3-го февраля (въ день кончины и, вѣроятно, по тезоименитству его съ праведнымъ Симеономъ Богопріимцемъ) въ кафедральномъ Спасо-Преображенскомъ соборѣ совершается по немъ (а съ 1897 г. и по всѣмъ въ Бозѣ почившимъ Архипастырямъ Тверской епархіи) заупокойная литургія, а послѣ оной паннихида. Изъ лѣтописей видно, что онъ былъ изъ богатой и знатной фамиліи (Никон. Приб. къ 1 т. 5 стр.), а въ Исторіи Россійской Іерархіи сказано, что онъ былъ изъ Полоцкихъ князей.—Вѣроятно, и родина его была Полоцкая страна, куда и былъ онъ посвященъ во епископа знаменитымъ Кіевскимъ (всероссійскимъ) митрополитомъ Кирилломъ 2-мъ. Святитель Симеонъ, вслѣдствіе распрей литовскихъ и полоцкихъ князей и жестокаго притѣсненія православныхъ Миндовгомъ, переселился въ Тверь, которая, нужно думать, въ церковныхъ дѣлахъ относилась къ Полоцкой епархіи. Въ пер-



вый разъ Симеонъ въ лѣтописяхъ упоминается, какъ Тверскій епископъ подъ 1271 годомъ: „Лѣта 6779 (1271 г.) преставися великій князь Ярославъ Ярославичъ (отецъ св. великаго князя Михаила) и везоша его въ Тверь. Епископъ же Тверскій Симеонъ положи (его) въ церкви Козьмы и Даміана въ Твери“. Подъ 1274 г. въ Русскихъ достопамятностяхъ сказано, что на соборѣ во Владимірѣ на р. Клязьмѣ присутствовалъ епископъ Полоцкій; изъ сего видно, что по переселеніи въ Тверь онъ управлялъ и Полоцкомъ; съ 1280 г. онъ уже именуется только Тверскимъ. Въ Львовской лѣтописи XVI в. (по Никоновскому списку III, 76) сказано, что лѣта 6794 (1286) князь Михаилъ Ярославичъ заложилъ на Твери церковь каменную Св. Спаса, на мѣстѣ, идѣже прежде была (деревянная церковь) Косьмы и Даміана, при епископѣ Симеонѣ“. (Воскресен. лѣт. II, 264). Престарѣлый архипастырь, предчувствуя близкую свою кончину и не надѣясь видѣть окончаніе величественнаго Спасо-Преображенскаго собора, освятилъ внутри онаго малую церковь (придѣлъ) въ честь Введенія Пресвятыя Богородицы. Святитель скончался въ 1289 г. „Положиша его (тѣло) въ церкви Св. Спаса на правой сторонѣ (т. е. въ Введенскомъ правомъ придѣлѣ каѳедрального собора) февраля въ 3-й день“.

Лѣтописи свидѣтельствуютъ, что Епископъ Симеонъ былъ „смысленъ зѣло и силенъ въ книгахъ божественнаго Писанія, учителенъ, добродѣтеленъ, нищыя и сироты, и вдовицы жаловаше и обидимыхъ заступляше и насилуемыхъ избавляше и бысть страшенъ всѣмъ неправду творящимъ“. (Никон. III, 86); онъ безъ боязни всѣмъ говорилъ правду, и вельможамъ и князьямъ, что видно изъ бесѣды его съ Полоцкимъ княземъ Константиномъ, на его вопросъ: гдѣ будутъ тиуны (судьи) на томъ свѣтѣ?.. (Карамзинъ, Исторія Россіи, IV, 178). Памятникомъ его учительства служить, помѣщаемое въ „Мѣрилѣ Праведномъ“ „Симеона епископа Тверскаго наказаніе“ (поученіе).

На иконѣ „Соборъ Тверскихъ святыхъ“—епископъ Симеонъ представленъ въ преклонныхъ лѣтахъ, волоса на

головѣ и бородѣ сѣдые, короткіе; борода, какъ у святителя Николая, въ святительскомъ облаченіи, въ омофорѣ правою рукою благословляетъ, а въ лѣвой держитъ развернутый свитокъ, на которомъ написано: „Утѣшайте скорбящихъ, избавляйте убогихъ отъ руки сильныхъ“. Изображеніе святителя Симеона находится въ Твери въ церкви св. Николая, что въ Капустникахъ и на алтарной (лѣвой) стѣнѣ въ Апостольской крестовой церкви въ городскомъ архіерейскомъ домѣ (Архіепископъ Димитрій, Мѣсяцесловъ русскихъ святыхъ, м. февраль).

#### **34. Святитель Серапіонъ, митрополитъ Сарскій и Подонскій (т. е. по р. Дону).**

Между святыми града Кашина Тверской епархіи помѣщенъ „Серапіонъ святой, митрополитъ Сарскій и Подонскій“ (Архим. Леонидъ „Св. Русь“ № 489; Архіепископъ Сергій, II). Святитель Серапіонъ родился въ г. Кашинѣ; отецъ его былъ соборный протоіерей Савва Максимовичъ Сысоевъ, а мать его Стефанида, въ иночествѣ Филонида; оба погребены близъ церкви Рождества Пресвятой Богородицы, что на болотѣ, въ г. Кашинѣ. Надъ мѣстомъ погребенія Стефаниды находится надгробный камень, съ надписью: „Лѣта 4147 (1639 г.), мѣсяца марта въ 17 день, на память пр. Алексія, челоука Божія, преставися раба Божія Стефанида, во иноцѣхъ схимница Филонида, Саввы Максимовича жена протоіерея Сысоева“. (Фамилія Сысоевыхъ и до нынѣ существуетъ въ г. Кашинѣ). По преданію Серапіонъ, до вступленія въ монашество, былъ приходскимъ священникомъ Рождество-Богородицкой, что на болотѣ, церкви. Въ монашество Серапіонъ былъ постриженъ въ Колязинскомъ Макаріевѣ монастырѣ; вскорѣ за строгую благочестивую жизнь былъ переведенъ въ настоятеля Спасо-Андроніева монастыря и возведенъ въ санъ архимандрита, а затѣмъ перемѣщенъ (8 іюля 1634 г.) на настоятельскую должность въ Рождественскій монастырь въ г. Владимірѣ, на р. Клязьмѣ, а 1-го января 1637 г. патриархомъ Іоасафомъ I-мъ хиротони-

санъ въ санъ митрополита Сарскаго (Сарайскаго) и Подонскаго.—Въ 1641 г. митрополитъ Серапіонъ, за болѣзнію патріарха, въ Вербное воскресенье совершалъ въ Москвѣ шествіе на осляти; а по кончинѣ патріарха, 28 ноября, Серапіонъ 3 декабря съ Московскимъ духовенствомъ отпѣвалъ тѣло его (Іоасафа), и до избранія новаго патріарха (Іосифа) завѣдывалъ дѣлами патріаршей области. 28 марта того года онъ участвовалъ въ избраніи патріарха Іосифа. Въ 1643 г. онъ вмѣстѣ съ патріархомъ участвовалъ въ коронованіи царя Алексѣя Михайловича (28 сент.).—Въ 1652 г. Серапіонъ отпѣвалъ тѣло патріарха Іосифа (15 апр.) и присутствовалъ на Московскомъ соборѣ при избраніи Новгородскаго митрополита Никона въ санъ патріарха; и послѣ того вскорѣ святитель Серапіонъ, уже маститый старецъ, уволился отъ управленія епархіею и удалился въ Колязинскій монастырь, гдѣ и скончался 2 мая 1653 года. Тѣло его было погребено въ западной части Троицкаго монастырскаго собора и надъ мѣстомъ его погребенія устроены изъ бѣлаго камня памятникъ (въ видѣ саркофага), на верху коего изображеніе святителя въ серебряномъ позлащенномъ окладѣ.

Замѣчательно изображеніе святителя Серапіона, находящееся въ Срѣтенской церкви Колязинской обители (высота—2 арш. 12 верш., а ширина 2 арш. 7 верш.). Святитель изображенъ въ ростъ, въ полномъ архіерейскомъ облаченіи, которое вышито разными шелками. Это изображеніе сдѣлано въ 1779 г. въ Петербургѣ на средства какого-то купца, получившаго исцѣленіе отъ болѣзни по молитвамъ его святителю Серапіону. Святитель явился ему во снѣ и объявилъ больному имя свое. Въ благодарность за исцѣленіе, купецъ велѣлъ изобразить его въ такомъ видѣ, какъ святитель представился ему во снѣ. Жители г. Кашина и Колязина имѣютъ особенное уваженіе къ сему святителю; 2 мая въ Колязинскомъ монастырѣ совершается память его (служеніе литургіи и панихиды).

На иконѣ „Соборъ Тверскихъ святыхъ“ Серапіонъ изображенъ въ митрѣ и полномъ архіерейскомъ облаченіи; борода у святителя длинная, черная (съ просѣдью); правую

рукою, приподнятою вверхъ, благословляетъ, а въ лѣвой—деревянный посохъ (въ родѣ игуменскаго). Святителя Серапіона есть изображеніе въ Апостольской Крестовой церкви Тверскаго архіерейскаго дома (Архіеп. Димитрій, Мѣсяцесловъ русскихъ святыхъ, май, 1-й вып. 53—56 стр.).

### 35. Святитель Арсеній 3-й, Архіепископъ Тверскій

(прежде бывшій Архангельскій—у гробницъ царей и великихъ князей въ Архангельскомъ соборѣ, въ Кремлѣ, затѣмъ—послѣ Твери—Суздальскій).

Въ исторіи Россійской Іерархіи (ч. 1. 137 стр.) при перечисленіи Тверскихъ Архипастырѣй—*Арсеній* III-й названъ *сомнительнымъ*, вслѣдствіе чего послѣдующіе историки и особенно составители Исторіи іерарховъ Тверской епархіи (протоіерей К. Чередѣевъ, Діомидъ Кармановъ и др.) считаютъ сего святителя также за „сомнительнаго“ и исключаютъ его изъ ряда Тверскихъ архипастырѣй (см. Н. Д. Іерархія всероссійскія церкви, М. 1892. Журналъ Мин. Нар. Просвѣщ. 1852. ч. LXXV, VI, 22 стр. и др.). И напрасно, такъ-какъ на Тверской каѳедрѣ, безъ сомнѣнія, послѣ убитаго Тушинцами Θεоктиста († 1609), былъ Арсеній, что подтверждается слѣдующимъ: 1) Въ 1845 г. въ Тверскомъ Оршинѣ монастырѣ найденъ былъ антиминосъ, на которомъ надпись гласитъ, что этотъ антиминосъ освященъ 15 марта 1613 г. Арсеніемъ, архіепископомъ Тверскимъ и Кашинскимъ. 2) Въ библиотекѣ Тверскаго Спасо-Преображенскаго каѳедральнаго собора хранится Евангеліе, по листамъ котораго написано: „Смиранный Арсеній, архіепископъ Тверскій и Кашинскій, а прежде Архангельскій, гречинъ, далъ сіе Евангеліе въ домъ св. архистратига Михаила; 3) въ томъ-же соборѣ хранится древній Синодикъ, въ которомъ записанъ родъ „Арсенія, архіепископа Тверскаго“. Этотъ родъ (арх. Арсенія) въ Синодикѣ записанъ прежде рода Тверскаго архіепископа Пафнутія, который съ 1620 г. былъ преемникомъ Арсенія по Тверской каѳедрѣ. Родъ архіепископа Арсенія, записанный въ Тверскомъ Синодикѣ, почти дословно согласенъ съ

родомъ его, внесеннымъ въ Синодикъ Московскаго Архангельскаго собора (см. А. А. Дмитріевскій, Труды Кіевской Академіи, январь. 1898 г. стр. 9).—4) Въ Писцовыхъ книгахъ Нарбекова (1628 г.) сказано, что (Тверскому) архіепископу Арсенію дана была отъ царя (Михаила Теодоровича) грамота: 13½ мѣстъ подъ торговыми лавками въ Твери (Чередѣвъ, Твер. іерархи стр. 42). 5) Въ житіи архіепископа Арсенія, находящемся въ рукописи (въ Сумелійскомъ монастырѣ въ Трапезундѣ; см. у А. А. Дмитревскаго „Арсеній Архіепископъ“ Труды Кіев. Академіи, январь, 1898 г.) о дѣятельности его, какъ Тверскаго архіепископа, сказано: „И въ Тверской архіепископії соборную церковь во имя Преображенія великаго Бога и Спасителя нашего І. Христа древнюю, пришедшую въ упадокъ, разрушенную и опустошенную (вѣроятно, во время взятія и разоренія Твери поляками,—см. въ статьѣ объ архіепископѣ Θεоктистѣ), остававшуюся къ тому же 25 лѣтъ безъ пѣнія и богослуженія, онъ устроилъ и возобновилъ, и покрылъ ее и четыре придѣла—во имя Введенія во храмъ Пресвятыя Богородицы и Приснодѣвы Маріи (этотъ придѣлъ всегда существовалъ въ Тверскомъ соборѣ,—см. статью епископъ Симеонъ) и святыхъ славныхъ апостоловъ Петра и Павла и прочихъ апостоловъ, и св. славнаго великомученика Димитрія муроточиваго и св. князя Михаила Ярославича чудотворца; паперти ея кругомъ съ придѣлами покрылъ и украсилъ, и увеличилъ значительно съ прежнимъ; отстроилъ и возобновилъ великую церковь Спасителя нашего І. Христа и придѣлы ея, и назначилъ къ нимъ протопопы, священниковъ, протодіакона, діаконъ, пѣвцовъ, клириковъ и чтецовъ, чтобы они пѣли и священнодѣйствовали въ ней и въ этихъ придѣлахъ каждый день немолчно и непрерывно“. (Архіеп. Димитрій, Мѣсяцесловъ русскихъ святыхъ, апрѣль 185—186 стр.)<sup>1)</sup> Тверскіе исто-

---

<sup>1)</sup> Въ этомъ же житіи говорится о постройкѣ имъ церквей въ предѣлахъ Тверской епархіи... „На сѣверъ, далеко отъ Москвы, въ деревнѣ, называемой Завидово (*Zavidov*) воздвигъ большую церковь Успенія Пресв. Богородицы и два придѣла въ ней, въ честь собора ве-

рики, какъ напр. архим. Макарій, возобновленіе Твер. Каедр. Собора несправедливо приписываютъ еп. Евѣмію (см. А. А. Димитревскій Архіеп. Еласонскій Арсеній, стр. 39).

Арсеній, въ св. крещеніи Апостоль (или Апостолій) родился въ половинѣ 16 вѣка въ деревнѣ Калорьянъ, близъ г. Трикки въ Фессаліи; родители его священникъ Θεодоръ и Хрисанѳія (въ иночествѣ Христула) имѣли пять сыновей, которые всѣ поступили въ монашество (Іоасафъ, епископъ Стагонскій, Маркъ, епископъ Димитріадскій, Арсеній, епископъ Эласонскій, Аѳанасій, архимандритъ, и Пахомій, іеромонахъ). Изъ сего видно, въ какомъ благочестіи воспитывалось семейство іерея Θεодора. Арсеній въ дѣтствѣ лишился отца и взятъ былъ на воспитаніе старшимъ братомъ Іоасафомъ. Образование получилъ у искуснаго монаха Марка и, благодаря своимъ отличнымъ способностямъ, превосходилъ всѣхъ своихъ сверстниковъ въ успѣхахъ и благонравіи, чѣмъ обратилъ на себя вниманіе Арсенія, митрополита Патрсаго, который приблизилъ его къ себѣ и постригъ въ монашество.—По смерти митрополита Арсенія, онъ въ санѣ іеродіакона возвратился къ брату, епископу Іоасафу, у котораго и жилъ до его смерти (1575 г.). Въ этомъ году Арсеній удалился въ монастырь Христа Спасителя, основанный родителями его матери; здѣсь Арсеній былъ рукоположенъ въ іеромонаха Фанарскимъ епископомъ Митрофаномъ. Константинополь-

---

ликихъ чиновачальниковъ Михаила и Гавріила и всѣхъ небесныхъ безплотныхъ силъ и вел. пророка Іліи. (Въ Тверской спархіи до нынѣ существуетъ два села Завидово и одно изъ нихъ на пути изъ Москвы въ Тверь). Вблизи этой мѣстности (*Zafida*) въ мѣстечкѣ, называемомъ Спасскимъ, онъ устроилъ церковь во имя великаго Бога и Спасителя нашего І. Христа; выстроилъ и другую церковь во имя Архангеловъ въ 115 миляхъ отъ Москвы, въ мѣстечкѣ, называемомъ „Никитское“. (Въ Тверск. епархіи нынѣ болѣе десяти сель, именуемыхъ Спасскими; есть и село Никитское, въ Колязинскомъ уѣздѣ. - Но здѣсь упоминаемое мѣстечко Никитское нужно разумѣть—с. Никитское въ Клинскомъ уѣздѣ, который прежде принадлежалъ Тверской (а нынѣ Московской епархіи) и др. (см. А. А. Димитревскій, Архіепископъ Еласонскій, Кіевъ, 1899. стр. 206—209).

скій патріархъ Іеремія (Транось) вызвалъ къ себѣ Арсенія; за усердіе въ служеніи и примѣрную жизнь онъ былъ избранъ и рукоположенъ въ санъ епископа Эласонскаго. — Преемникъ Іереміи патріархъ Θεολιπτ̄ъ 2-й вызвалъ къ себѣ Арсенія въ Константинополь, гдѣ въ то время былъ посолъ Московскаго царя Θεοδορα Іоанновича Борисъ Благово, привезшій богатую милостыню на поминаеніе царя Іоанна Грознаго († 18 марта 1584 г.). Вселенскій патріархъ въ благодарность за щедрую жертву отправилъ въ Москву посольство къ царю Θεοδοру Іоанновичу, въ лицѣ епископовъ Арсенія Эласонскаго и Паисія Диррахійскаго съ свитою. Они съ Борисомъ Благово прибыли въ Москву въ 1586 г. На обратномъ пути изъ Москвы жители г. Львова упросили Арсенія остаться учителемъ въ ихъ братской школѣ, гдѣ онъ и пробылъ два года; плодомъ педагогической дѣятельности Арсенія въ Львовѣ было его сочиненіе: „*Ἀδελφότης*—Грамматика доброглаголиваго Еллино-словенскаго языка“. Вторично вступившій на Константинопольскую кафедру (въ 1586 г.) патріархъ Іеремія рѣшилъ для покрытія долговъ патріархіи отправиться къ Московскому царю за милостынною дачею и о своемъ путешествіи въ Россію увѣдомилъ Арсенія, который немедленно выбылъ изъ Львова на встрѣчу своему патріарху и въ г. Замостьѣ присоединился къ свитѣ патріарха. Іеремія съ Арсеніемъ и своею свитою прибылъ въ Москву (21 іюля 1588 г.).

Прибытіемъ вселенскаго патріарха и сопровождавшихъ его греческихъ іерарховъ благочестивый царь Θεοδορ̄ъ Іоанновичъ и Борисъ Годуновъ воспользовались чтобы привести въ исполненіе завѣтное свое намѣреніе—учредить въ Россіи патріаршество, въ каковомъ дѣлѣ принималъ живое участіе Эласонскій епископъ Арсеній. По возведеніи Ростовскаго митрополита Іова въ санъ всероссійскаго патріарха (23 янв. 1589 г.) Арсеній, вмѣстѣ съ патріархомъ Іереміею, посѣтилъ Троице-Сергіеву Лавру, гдѣ ему между другими подарками была поднесена икона „Сергіево видѣніе“. При послѣдней аудіенціи патріарха Іереміи у царя Арсеній заявилъ желаніе навсегда остаться въ

Россіи, на что Ѳеодоръ Іоанновичъ изъявилъ свое согласіе и Арсеній оставленъ былъ въ Москвѣ. Въ это время онъ, составилъ свой трудъ *Κοτοι και διατριβη*, въ которомъ въ поэтической формѣ на греческомъ языкѣ изложилъ все имъ видѣнное въ Москвѣ во время торжества избранія и посвященія перваго въ Россіи патріарха. Эта поэма, (подкрѣпленная посольствами изъ Москвы царскихъ дьяковъ: Нащокина (1592), Ив. Кошуринова (1593) и Трифона Коробейникова) со множествомъ даровъ отъ царя для восточныхъ патріарховъ и православныхъ церквей, успокоила неудовольствіе восточныхъ іерарховъ на патріарха Іеремію за поставленіе имъ въ Россіи патріарха и вскорѣ (въ 1593 г.) въ Константинополѣ состоялся „великій и цѣло-совершенный соборъ, признавшій законность учрежденія въ Москвѣ патріаршества и опредѣлившій новому патріарху пятое мѣсто въ ряду другихъ патріарховъ“.

Царь Ѳеодоръ Іоанновичъ для пропитанія далъ Арсенію достаточныя средства, на которыя онъ въ Кремлѣ близъ царскаго дворца построилъ для себя домъ съ церковью во имя св. великомученика Димитрія, а въ 1597 г. онъ, по повелѣнію царя и опредѣленію патріарха и всего освященнаго собора, былъ назначенъ къ Московскому Архангельскому собору съ титуломъ „архіепископа Архангельскаго“ и съ оставленіемъ прежняго титула Эласонскаго: „Да въ Москвѣ же безотступно живетъ и у царскихъ гробовъ, у Архангела, архіепископъ Эласунскій, изъ грекъ, и служитъ всегда по родителѣхъ государскихъ“ (Акты историч. т. II, № 355). Во время проживанія въ Москвѣ Арсеній и прежде 1597 г. принималъ участіе во всѣхъ важнѣйшихъ гражданскихъ и церковныхъ событіяхъ того времени. Такъ въ 1590 г. онъ участвовалъ въ торжественномъ приѣмѣ у патріарха Іова посланниковъ отъ вселенскаго патріарха—въ лицѣ Тырновскаго митрополита Діонисія, и архимандрита Аѳанасія, роднаго брата архіепископа Арсенія, привезшихъ въ Москву грамоту отъ восточныхъ іерарховъ объ утвержденіи всероссійскаго патріаршества.—Въ 1592 г. онъ присутствовалъ (6 марта) въ соборѣ русскихъ іерарховъ объ избраніи въ



Новгородъ архимандрита Варлаама въ санъ митрополита.— Подъ грамотой объ избраніи Бориса Годунова на царскій престолъ находится подпись „Арсенія архіепископа Архангельскаго и архіепископа Геласонскаго“ (Акты Археогр. Эксп. т. II, № 7).—Въ 1604 г. Февраля 4-го „архіепископъ Архангельскій“ Арсеній былъ у патріарха Іова при приемѣ восточныхъ іерарховъ (Симеона Христонпольскаго, Каллиста Можлинскаго (?) архимандрита Теофана, вполсѣдствіи Іерусалимскаго патріарха).

Арсеній принималъ участіе въ торжественной встрѣчѣ перваго самозванца (Лже Димитрія), а 21 іюля 1605 г. онъ, по обязанности Архангельскаго архіепископа, въ Московскомъ Архангельскомъ соборѣ, у гробницъ царей Іоанна Грознаго и Теодора Іоанновича, возлагалъ на него корону Мономаха.—Въ 1607 г. 3-го февраля съ патріархомъ Гермогеномъ и Сарскимъ митрополитомъ Пафнутиемъ „Арсеній, архіепископъ Архангельскій“ по волѣ новаго царя (Василія Шуйскаго) рѣшалъ вопросъ о посылкѣ въ Старицу за патріархомъ Іовомъ для соборнаго разрѣшенія россійскаго народа въ клятвопреступленіи царю Борису Теодоровичу и его семейству, (Акты Археогр. Экс. т. II, № 67).

Смутная эпоха въ Русскомъ государствѣ, начавшаяся со смертію Годунова, причинила архіепископу Арсенію много горя, физическихъ страданій и душевныхъ скорбей. По долгу своего оффиціального положенія—„безотступно жить у гробовъ царскихъ и завсегда служить по родительхъ государскихъ“ Арсеній, въ числѣ немногихъ, постоянно проживалъ въ Москвѣ и былъ очевидцемъ народныхъ волненій, постоянныхъ почти пожаровъ, испелившихъ Москву, пережилъ всѣ невзгоды военнаго осаднаго положенія, среди поляковъ—ярыхъ латинистовъ и ожесточенныхъ враговъ православія. Въ одинъ изъ пожаровъ (1611 г.) въ Кремлѣ пострадалъ домъ архіепископа Арсенія, а въ 1612 г. (въ августѣ) поляки отняли у него этотъ домъ; вслѣдствіе сильныхъ огорченій, Арсеній тяжело заболѣлъ, но былъ чудесно исцѣленъ пр. Сергіемъ Радонежскимъ, который предсказалъ ему скорое освобожденіе

Москвы отъ враговъ (Собраніе Государ. грамотъ, т. II, № 272, 273), что вскорѣ и сбылось; въ ночь на 22 октября 1612 г. русскія войска, подъ предводительствомъ Димитрія Мих. Пожарскаго и Димитрія Тим. Трубецкаго, овладѣли Кремлемъ и выгнали изъ него поляковъ. „Изъ града же Кремля изыде въ срѣтеніе имъ архіепископъ Галасунскій Арсеній, съ сущимъ съ нимъ освященнымъ чиномъ, иже бяху съ нимъ прежде удержани во градѣ, носяще съ собою икону Пречистыя Богородицы Владимірскія и честныя кресты и прочія св. иконы. (Прологъ. М. Палицынъ, Сказаніе объ осадѣ. 247 стр.). Въ 1613 г. мая 2-го архіепископъ Арсеній съ духовенствомъ встрѣчалъ новаго царя Михаила Ѳеодоровича съ его матерью (инокинею Марѳею Іоанновною) и сопровождалъ ихъ къ царскимъ гробницамъ въ Архангельскій соборъ, гдѣ, по ихъ желанію, совершилъ молебень. Его же надпись находится въ грамотѣ объ избраніи Михаила, при вѣнчаніи котораго Арсеній подавалъ царскія бармы и царскій вѣнецъ.

Арсеній, проживая въ Москвѣ, послѣ страдальческой кончины архіепископа Ѳеоктиста, временно управлялъ Тверскою епархією, но затѣмъ назначенъ былъ на Тверскую кафедру, какъ самостоятельный ея архипастырь. Въ какое время было его перемѣщеніе отъ Архангельскаго собора въ Тверь, трудно опредѣлить, но оно было не позже 1613 г. Въ 1615 г. архіепископъ Арсеній былъ перемѣщенъ въ Суздаль.

Но вѣроятно, онъ, какъ весьма видный дѣятель не только по церковнымъ, но и по гражданскимъ дѣламъ, большею частью проживалъ въ Москвѣ, гдѣ царь Михаилъ Ѳеодоровичъ, по просьбѣ своей матери, указалъ жить ему близъ царскаго дворца, на Троицкомъ подворьѣ, которое, по мнѣнію И. М. Снегирева, находилось, гдѣ нынѣ оружейная палата въ Кремль (Памятники Москвы, 1864, 28—29). Проживая здѣсь, Арсеній принималъ участіе въ важныхъ событіяхъ того времени. Такъ, онъ присутствовалъ на соборѣ 18 іюля 1618 г., по поводу исправленія Требника архимандритомъ Діонисіемъ; въ 1619 г. 10 іюля участвовалъ въ избраніи и хиротоніи въ Рязанскаго епи-

«скопа Іосифа архимандрита Свіяжскаго Богород. монастыря. Съ прибытіемъ въ Москву Іерусалимскаго патріарха Теофана, Арсеній, какъ природный грекъ, служилъ посредникомъ между имъ и высшими представителями русской іерархіи и былъ назамѣннымъ руководителемъ для патріарха при отправленіи богослуженія, при исправленіи богослужебныхъ книгъ въ дѣлѣ архимандрита Діонисія (оправданнаго патріархомъ, не безъ вліянія Арсенія), и др.—Онъ участвовалъ (14 іюня 1619 г.) въ возведеніи Ростовскаго митрополита Филарета (отца царя Михаила Феодоровича) въ патріарха; принималъ участіе на Московскомъ соборѣ 16 октября 1620 г., во вопросу о принятіи латинянъ въ православную церковь (черезъ крещеніе).

Въ 1621 г. архіепископъ Арсеній, уже глубокой старецъ, выбылъ изъ Москвы въ Суздаль, гдѣ 20 августа онъ отпѣвалъ несчастную дочь Бориса Годунова Ксенію (въ иночествѣ Ольгу), скончавшуюся въ Покровскомъ Суздальскомъ монастырѣ. Ея тѣло, согласно завѣщанію ея, по указу царя Михаила Феодоровича, было препровождено въ Троице-Сергіеву Лавру для погребенія съ ея родителями (Акты Археогр. экспедиц. т. III, № 125). Въ Суздаль архіепископомъ Арсеніемъ установлено празднованіе Суздальскимъ святителямъ Феодору (8 іюня) и Іоанну (15 октября). По прошенію Арсенія разрѣшено перенести тѣло Суздальскаго архіепископа Герасима (пострадавшаго отъ Тушинцевъ, въ 1606 г.) изъ Московскаго Чудова монастыря въ Суздаль; тѣло его было погребено въ Суздальскомъ соборѣ. Много заботился архісп. Арсеній о возстановленіи церквей и монастырей въ Суздаль, сильно разоренномъ поляками (см. Историч. сказаніе о Суздаль ключаря Ананія Феодорова).

Святитель Арсеній скончался 76 лѣтъ въ 1625 г. (По греч. Миней 13 апрѣля, а по другимъ 29 апрѣля).—Тѣло его было погребено въ Суздальскомъ Рождество-Богородичномъ соборѣ. Надъ гробницею прикрѣплена доска, на коей написано: „На семъ мѣстѣ погребенъ пресвященный Арсеній, архіепископъ Суздальскій 1625 года апрѣля 29 дня. Родомъ грекъ, Голосунска града, о кото-

ромъ воспоминается по Прологу октября въ 22 день, въ чудесѣхъ Казанскія Божіея Матери о избавленіи царствующаго града Москвы отъ ляховъ. На паствѣ Суздаля былъ двѣнадцать лѣтъ“.

„Какъ человекъ для своего времени образованный, педагогъ-лингвистъ, художникъ-каллиграфъ, по характеру мягкій и благодушно уступчивый, съ сердцемъ нѣжнымъ и отзывчивымъ на все доброе, преданный и вѣрный до самоотверженія своему долгу архипастыря, рѣдкій любитель благолѣпія храмовъ и щедрый благотворитель, архіепископъ Арсеній пользовался и при жизни всеобщимъ уваженіемъ... Русскій народъ видѣлъ въ немъ невиннаго страдальца въ смутную годину и своего усерднаго молитвенника, удостоившагося при жизни чудеснаго посѣщенія пр. Сергія Радонежскаго, а потому относился къ нему съ глубокимъ уваженіемъ и почитательностью. Со смертю же уваженіе къ нему еще больше возрасло, а народная молва окружила его ореоломъ святости“. (А. А. Димитріевскій, Труды Кіев. Академіи, 1898 г.).—Благочестивая жизнь архіепископа Арсенія была причиною особаго благоговѣнія и къ самому мѣсту его погребенія. Въ 1668 г. Суздальскій архіепископъ Стефанъ доносилъ патріарху Іоасафу 2-му, что „8 марта на гробъ архіепископа Арсенія обвалился сводъ; и люди гробъ его видятъ“... Въ отвѣтъ на это патріархъ писалъ, что „по совѣщанію съ царемъ и вселенскими патріархами (Паисіемъ Александрійскимъ и Макаріемъ Антіохійскимъ) указали объ архіепископѣ Арсеніи освидѣтельствовать тебѣ, да къ тебѣ же для того же свидѣтельства Чудова монастыря архимандритъ Іоакимъ (впослѣдствіи патріархъ) посланъ“... „По осмотрѣ тѣ мощи, какъ доносилъ архіепископъ Стефанъ патріарху, въ новый гробъ положили и поставили на прежнемъ мѣстѣ“. (Временникъ Импер. Москов. общества Исторіи. 1855, кн. XXII). По распоряженію того же архіепископа (Стефана) въ 1668 г. была устроена надъ мѣстомъ погребенія святи-теля Арсенія „деревянная гробница“ и написанъ „его образъ“... Составитель описанія града Суздаля Ананій Феодоровъ причисляетъ архіепископа Арсенія „къ лику мѣстно

чтимыхъ чудотворцевъ“. По его словамъ, находятся изображенія святителя Арсенія на иконѣ „всѣхъ Суздальскихъ святыхъ“ въ Воскресенской церкви с. Знаменскаго, въ Никольской церкви с. Краснаго и др. (о послѣдней иконѣ замѣчено „древняго письма“). Въ книгѣ „о святыхъ“ между Суздальскими святыми упоминается Арсеній, архіепископъ Суздальскій, преставился въ лѣто 7133. апрѣля въ 29 день. (Рукопись Савваитова, л. 18 на обор.). „Не канонизованъ“ (архіеп. Сергій, Агіологія III, пр. 3, стр. 50;—архіеп. Димитрій, Мѣсяцесловъ русскихъ святыхъ, апрѣль 178). Въ Суздаль часто служатъ у его гробницы панихиды и просятъ у святителя Арсенія помощи и ходатайства предъ Богомъ за болящихъ дѣтей, а также за „чернонемощныхъ“ и страждущихъ тяжкими недугами (прот. Херасковъ). Въ греческой церкви архіепископъ Арсеній причисленъ къ лику святыхъ и день его памяти (смерти) считаютъ 13-е апрѣля. Подъ этимъ числомъ помѣщено слѣд. трехстишіе:

Γέννημα σέμνον δευτέραζ Θεττα  
 Θρέμα δι' αὐτῆ ἡ μεγάλη Ρωσσία  
 Δεκάτη τρίτη Ἀρσένιος ψυχῆν Θεῶ δῶκεν.

Въ „Иконописномъ Подлинникѣ“ подъ 7 числомъ мая сказано: „Иже во святыхъ отецъ нашъ Арсеній, архіепископъ Суздальскій чудотворецъ, подобіемъ сѣдъ, брада подолѣ Николины, въ клобукѣ, ризы святительскія, въ омофорѣ и Евангеліе“ (Филимоновъ, 54). На иконѣ Тверскихъ святыхъ изображенъ святитель Арсеній среднихъ лѣтъ, волоса на головѣ и бородѣ черные; борода малая; въ архіеп. облаченіи, въ омофорѣ,—въ рукахъ держитъ Евангеліе.

Архіепископъ Арсеній былъ замѣчательный писатель; онъ, кромѣ вышеупомянутыхъ сочиненій (Αδελφοτης, Κοποι καὶ διατριβή), составилъ въ высшей степени интересныя для исторіи смутнаго времени въ Россіи „Историческіе Мемуары“, найденные профессоромъ Кіевской Академіи А. А. Димитріевскимъ въ Сумелійскомъ въ Трапезундѣ монастырѣ въ рукописи. „Эти мемуары обнимаютъ собою періодъ времени отъ вступленія на царство послѣдняго изъ Рюриковичей, Θεодора Іоанновича, до восшествія на рус-

скій престоль перваго царя изъ династїи Романовыхъ Михаила Θεодоровича. Божественному провидѣнїю угодно было вызвать святителя Арсенїя изъ малозначительной Элассонской епископїи въ Θεσσαλίи въ центръ русской жизни въ Москву и въ санъ архіепископа Архангельскаго (собора) въ Московскомъ Кремлѣ, сдѣлать его непосредственнымъ участникомъ и очевидцемъ всѣхъ важнѣйшихъ событїй политическихъ и церковныхъ нашего отечества въ самую любопытную „смутную“ эпоху его существованїя, и потомъ даже лѣтописцемъ этихъ событїй. Живость и непосредственность этихъ впечатлѣнїй, въ Мемуарахъ архіепископа Арсенїя, простота и картинность передачи ихъ на бумагѣ, рѣдкая въ иностранцѣ осторожность въ сужденїяхъ о Россїи составляютъ главныя достоинства автора“. (Разборъ этихъ мемуаровъ съ приведенїемъ нерѣдко значительныхъ изъ нихъ выдержекъ изъ подлинника—на греческомъ языкѣ—сдѣланы профессоромъ Кїев. академіи А. А. Димитріевскимъ, въ Трудахъ академіи въ 1898 г., а затѣмъ изданы особою книгою подъ заглавіемъ: „Архіепископъ Элассонскїй Арсенїй и его Мемуары изъ русской исторїи“. Кїевъ, 1898 г.)—На греческомъ языкѣ помѣщено при его Мемуарахъ житїе подъ заглавіемъ: Μηνὶ Ἀπριλίῳ (13). Κοίμησις τῆ μαχαριωτάτη πατρὸς ἡμῶν Ἀρσενίου, Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλίας, τῆ πρώτῃν Ἐλασσόνης ἐκ τῆς δευτέρας τῶν Θεσσαλῶν ἐπαρχίας. Рукописное описаніе путешествїя архіепископа Арсенїя въ Россїю и пребыванїя его въ оной хранится въ Туринской библіотекѣ, а затѣмъ было переведено на латинскїй языкъ подъ заглавіемъ: Descriptio itineris in Moscoviam.

### 36. Святитель Тихонъ, Епископъ Воронежскїй, чудотворецъ Задонскїй.

Въ ряду Воронежскихъ святителей, съ именемъ Тихона, онъ былъ первый, по фамиліи Соколовъ, родился въ 1724 г. въ с. Короцкѣ, Новгородской епархїи; родители его были люди бѣдные и благочестивые (причетникъ Савелїй и Домнїкїя). Тяжелую свою и безотрадную бѣдную жизнь въ дѣтствѣ и юности св. Тихонъ (въ мїрѣ Тимоѳей)

самъ описаль (см. въ Запискахъ его келейника Ив. Чеботарева). Въ 1735 г. Тихонъ взятъ былъ въ Новгородскую духовную школу при Антоніевой обители, гдѣ своимъ благонаравіемъ и отличными успѣхами въ наукахъ онъ обращалъ на себя особенное вниманіе начальства; въ 1750 г., будучи еще въ богословскомъ классѣ, онъ опредѣленъ былъ учителемъ греческаго языка (съ жалованьемъ въ 50 рублей въ годъ). По окончаніи курса въ 1754 г. онъ былъ опредѣленъ учителемъ реторики и, не смотря на убѣжденія бѣдныхъ родныхъ вступить въ бракъ и поступить въ священники, св. Тихонъ, по влеченію своего благочестиваго сердца, поступилъ въ монашество и вскорѣ былъ посвященъ въ іеромонахи и опредѣленъ въ семинарію учителемъ философіи и префектомъ. Въ 1759 г. онъ возведенъ былъ въ санъ архимандрита съ настоятельствомъ въ Успенскомъ Желтиковѣ монастырѣ близъ г. Твери, а затѣмъ назначенъ былъ Ректоромъ Тверской семинаріи и настоятелемъ Успенскаго Отроча монастыря въ г. Твери.

Въ 1763 г. 13 мая (по особому о немъ Божественному промысленію) онъ посвященъ былъ въ санъ епископа городовъ Кексгольма и Ладоги (викарія Новгородск. епархіи). Въ одинъ воскресный день благочестивый епископъ Тверскій Аѳанасій (Вольховскій) совершалъ литургію, и, подавая чашу ректору, архимандриту Тихону, произнесъ: „епископство твое да помянетъ Господь Богъ“... Замѣтивши ошибку, святитель предрекъ ему скорое святительство. Почти въ это время въ Св. Синодѣ шла рѣчь объ избраніи епископа, викарія Новгородскаго: четыре раза вынутый жребій указывалъ на св. Тихона, что и было принято за указаніе свыше на него, какъ достойнаго быть святителемъ, хотя Петербургскій митрополитъ Димитрій думалъ его назначить настоятелемъ Троице-Сергіевой Лавры.— Мѣстожительствомъ св. Тихона, какъ Новгородскаго викарія, былъ Новгородскій Хутынскій монастырь. Въ 1763 г. св. Тихонъ назначенъ былъ на самостоятельную епископскую кафедру въ Воронежъ. Разстроивши свое здоровье въ дорогѣ, св. Тихонъ просилъ Св. Синодъ объ увольненіи его отъ управленія епархіей; но его просьба была отклонена..

Въ Воронежѣ св. Тихонъ былъ ревностнымъ проповѣдникомъ Слова Божія, усерднымъ охранителемъ православной церкви отъ суевѣрій (онъ уничтожилъ празднество Ярилы). Только 4 года и 7 мѣсяцевъ св. Тихонъ управлялъ Воронеж. паствою; пастырскіе труды, отъ которыхъ онъ почти не имѣлъ отдыха, заботы и опасенія за осуществленіе своихъ благихъ намѣреній, незаслуженныя нареканія и обиды отъ непонимавшихъ его, разстроили его здоровье, коимъ онъ не отличался отъ природы, побудили его вторично просить Св. Синодъ объ увольненіи его на покой.

Въ концѣ 1767 г. святитель Тихонъ, уволенный на покой, избралъ для своего жительства Толшевскій монастырь (въ Воронежскомъ уѣздѣ), но болотистое положеніе вынудило его переселиться въ Богородицкій монастырь въ городѣ Задонскѣ. Здѣсь св. Тихонъ въ уединеніи со всею ревностью предавался подвигамъ монашеской жизни. Любимымъ келейнымъ занятіемъ его было чтеніе житій святыхъ и свято-отеческихъ твореній (особенно св. І. Златоуста). Св. Писаніе онъ изучилъ основательно, а псалтирь зналъ наизусть и во время пути всегда читалъ или пѣлъ псалмы.

Въ образѣ жизни святитель Тихонъ отличался простою, добродушіемъ и доступностью. Живя на покоѣ, онъ часто проповѣдывалъ, училъ дѣтей молитвамъ, составлялъ свои златословесныя поученія и большую часть своихъ твореній написалъ въ Задонской обители, какъ-то: „Духовное сокровище, собираемое отъ міра“ въ 1776 г. „Объ истинномъ христіанствѣ“ въ 1776 г. Подвигами самоотреченія и любви св. Тихонъ возвысился до созерцанія міра небеснаго и до прозрѣнія будущаго. Согласно предвѣстію, онъ скончался 13 августа 1783 г. Благоговѣйная память о св. Тихонѣ въ людяхъ, имѣвшихъ счастье пользоваться его мудрыми наставленіями, осталась неизгладимою. Черезъ годъ (1784 г.) послѣ его кончины одно за другимъ начали появляться въ свѣтъ его творенія,—о чемъ особенно усердствовалъ Воронежской Семинаріи префектъ Евѣимій Ал. Болховитиновъ (впослѣдствіи Евгений, Кіев-



скій митрополитъ). Простота ихъ, ясность, живое чувство благоговѣнія, доступность для общаго пониманія, глубокая назидательность сдѣлали ихъ любимымъ чтеніемъ всѣхъ классовъ русскаго народа, а имя св. Тихона, русскаго Златоуста, стало самымъ популярнымъ.

Скоро особыя чудеса и знаменія показали вѣрующимъ, что святитель обрѣлъ у Бога особенную благодать. Многіе, съ вѣрою молившіеся у гроба его, получали исцѣленіе отъ немощей душевныхъ и болѣзней тѣлесныхъ; было всеобщее убѣжденіе, что тѣло его сохраняется нетлѣннымъ. Еще въ 1795 г. Я. Машоновъ подавалъ Петербургскому митрополиту Гавріилу прошеніе объ открытіи мощей св. Тихона по бывшему ему видѣнію (см. весьма интересное о семъ дѣло въ Мѣсяцесловѣ А. Дмитрія, 13 августа). Онъ написалъ икону святителя, какъ святаго и Богомъ прославленнаго.

Въ 1845 г. при постройкѣ новаго каменнаго храма (14 мая) было усмотрѣно тѣло св. Тихона непричастнымъ тлѣнію и Воронеж. архіепископъ Антоній 2-й (Смирницкій) много и сильно ходатайствовалъ предъ Св. Синодомъ объ открытіи мощей св. Тихона. „Да явленъ будетъ предъ очи всѣхъ сей великій свѣтильникъ вѣры и добрыхъ дѣлъ, теперъ лежащій подъ спудомъ“, такъ писалъ архіеп. Антоній Императору Николаю 1-му. Желаніе русскаго православнаго народа исполнилось: 13 августа 1861 г. открыты были мощи святителя Тихона и онъ былъ причтенъ къ лику святыхъ; празднованіе ему было установлено совершать 13-го августа (день кончины и обрѣтенія его мощей).—Въ Задонскомъ монастырѣ празднуютъ въ честь его еще 1 мая (перенесеніе его мощей ежегодно изъ теплаго храма въ лѣтній соборъ) и 5 октября (обратное перенесеніе мощей). Служба святителю Тихону составлена вскорѣ по открытіи его мощей, а также и акаѳистъ. Икона св. Тихона написана съ современнаго ему портрета (написаннаго при жизни его и подареннаго имъ г. Марину, а другое изображеніе св. Тихона было написано въ 1845 г. при негласномъ освидѣтельствovanіи его мощей Ректоромъ Воронеж. семинаріи, архимандритомъ Симео-

номъ. Въ Задонскомъ монастырѣ въ цѣлости сохраняется его келія, нынѣ обращенная въ церковь; стѣны ея росписаны событіями изъ его жизни (отъ юности). Незначительный городъ Задонскъ поистинѣ городъ св. Тихона, обязанный ему своимъ благосостояніемъ и устройствомъ въ немъ монастырей, связанныхъ съ воспоминаніями о святителѣ; кромѣ большого Богородицкаго монастыря, въ коемъ покоятся его мощи, въ Задонскѣ три монастыря: одинъ мужскій Троицкій, два женскихъ (Тюнинъ и Скорбященскій).—Въ г. Твери два храма посвящено имени святителя Тихона:—въ духовной семинаріи, гдѣ онъ былъ ректоромъ (1761—1763 г.) и въ Успенскомъ Отрочѣ монастырѣ придѣлъ (лѣвый) въ нижнемъ этажѣ теплаго храма. Въ семинарской церкви мѣстно читается икона св. Тихона, присланная изъ Задонска ко дню освященія церкви, а въ Отрочѣ монастырѣ сохраняются богослужебные сосуды, устроенные при его жизни и на его средства.—На иконѣ „Соборъ Тверскихъ святыхъ“ святитель Тихонъ въ клобукѣ, въ мантии, правая рука у него благословляющая, а въ лѣвой держитъ свитокъ, на коемъ написано: „Обученіе грамагѣ безъ страха Божія есть ничто иное, какъ безумному мечъ“.—Творенія св. Тихона изданы въ 5 томахъ СПб. (Архіепископъ Димитрій, Мѣсяцесловъ, авг. І т. 123—146).—Тропарь св. Тихону, гласъ 8-й: „Отъ юности возлюбилъ еси Христа, блаженне, образъ былъ еси словомъ, житіемъ, духомъ, вѣрою, чистотою и смиреніемъ, тѣмже и вселился еси въ небесныя обители, идѣже, предстоя престолу Пресвятыя Троицы, молися святителю Тихоне спастися душамъ нашимъ“. Второй тропарь св. Тихону, гласъ 4-й: „Православія наставниче, благочестія учителю, покаянія проповѣдниче, Златоустаго ревнителю, пастырю предоброй, новый Россіи свѣтильниче и чудотворче, паству твою добрѣ упаслъ еси, и писаньми твоими вся наставилъ еси; тѣмже вѣнцемъ нетлѣнія украшенъ еси отъ Пастыреначальника, моли его спастися душамъ нашимъ“.

### 37. Св. Моисей, архієпископъ Новгородскій.

Сей святитель, въ мірѣ Митрофанъ, родился въ Новгородѣ отъ благородныхъ и богатыхъ родителей; съ юности стремился къ монашеской жизни изъ любви къ Богу, но такъ-какъ родители желали его видѣть семьяниномъ и наслѣдникомъ ихъ имѣнія, то Митрофанъ тайно ушелъ изъ Новгорода и поступилъ въ Тверскій Успенскій Отрочъ монастырь, гдѣ и былъ постриженъ въ монашество съ именемъ Моисея; родители, узнавшіе о мѣстопробываніи сына, убѣдили его перейти въ одинъ изъ Новгородскихъ монастырей, гдѣ онъ былъ рукоположенъ въ іеромонаха, затѣмъ возведенъ въ санъ архимандрита и поставленъ настоятелемъ Юрьева близъ Новгорода монастыря. По смерти Новгородскаго архієпископа Давида въ 1325 г., по народному избранію, онъ былъ посвященъ св. Петромъ, Московскимъ митрополитомъ, въ санъ Новгородскаго архієпископа. Много скорбей и неприяностей святитель Моисей испыталъ отъ общественныхъ бѣдствій (особенно отъ пожаровъ), отъ междоусобій Новгородцевъ и изъ-за Тверскаго князя Александра Михайловича. Всѣ эти невзгоды побудили владыку Моисея оставить святительскую кафедру и удалиться въ троицкій монастырь въ Коломцы подъ Новгородомъ: но чрезъ 22 года въ 1352 г., по смерти архієпископа Василя, Новгородцы умолили святителя Моисея снова принять управление Новгородскою епархією. Святитель Моисей былъ пастырь учительный, но, къ сожалѣнію, его поученія не дошли до насъ. Древній лѣтописецъ описываетъ его пастырскую дѣятельность такъ: „онъ пасъ церковь свою, какъ пастырь добрый, защищалъ обиженныхъ, оберегалъ бѣдныхъ вдовъ, собралъ множество писцовъ, на свой счетъ написалъ множество книгъ; многихъ онъ утвердилъ въ благочестіи своими наставленіями“. (Собр. лѣтопис. III. 182). Въ 1359 г. св. Моисей, предчувствуя ослабленіе силъ, предложилъ Новгородцамъ избрать ему преемника, а самъ удалился въ основанный имъ Сквородскій монастырь, гдѣ и скончался 25 января 1362 г. Св. Моисей любилъ устроить монастыри; кромѣ Скво-

родскаго (Архангельскаго) были имъ основаны въ 1335 году Деревяницкій—Богородицкій, Успенскій на Волосковѣ, въ 1351 г., Свято-Духовскій женскій—и въ Радовицахъ Богородицкій въ 1357 г.

Изъ написанныхъ писцами его трудовъ нынѣ извѣстны: Евангеліе, написанное по повелѣнію епископа Моисея въ 1355 г. (у Буслаева. Матеріалы для истор. письменности. М. 1855. стр. 32—38). Въ концѣ сего Евангелія есть замѣчаніе, сдѣланное писцами: „аще будетъ грубо написали, или гдѣ переступили или въ глаголаніи другъ съ другомъ или въ дреманіи: а вы, преподобнии игумени и попове, собою исправяче, чтите“. (Опис. славян. рукоп. Синодал. бібліотеки. М. 1859, 221—252); другое Евангеліе, писанное для святителя Моисея, хранится въ Новгородскомъ Софійскомъ соборѣ.—Тамъ же сохранились священныя облаченія, принадлежавшія архіепископу Моисею.

Въ „Иконописномъ Подлинникѣ“ подъ 25 ч. января сказано: „иже во святыхъ отецъ нашъ Моисей архіепископъ, Новгородскій чудотворецъ, подобіемъ русъ, брада аки Іоанна Богослова, на главѣ клубукъ бѣлый, ризы святительскія и омофоръ, въ рукахъ Евангеліе; инии пишутъ подобіемъ съдъ“. (Филимоновъ, л. 44). На иконѣ „Соборъ святыхъ Тверскихъ“ святитель изображенъ съ дымъ, въ митрѣ, въ крещатыхъ ризахъ, въ бѣломъ омофорѣ, на коемъ сдѣланы четырехконечные кресты; правою рукою благословляетъ, а въ лѣвой, какъ строитель монастырей, на бѣломъ убрусѣ держитъ однокупольный храмъ.

Св. Моисей, какъ видно изъ полнаго собранія русскихъ лѣтописей (III. 136), въ 1353 г. отправлялъ въ Константинополь своихъ пословъ къ патріарху Филоою, прося у него „благословенія и исправленія о непотребныхъ вещехъ, приходящихъ съ насиліемъ отъ митрополита Θεогноста“. Притѣсненіе же состояло въ томъ, что онъ воспретилъ Новгородскимъ архіепископамъ носить крещатыя ризы, каковымъ преимуществомъ пользовались Новгородскіе святители, а, между тѣмъ, своему викарному епископу Алексію, какъ знакъ особаго отличія,

предоставилъ право носить таковыя ризы. Патриархъ въ 1354 г. удовлетворилъ прошеніе св. Моисея (Acta Patr. Constantinop. I, 348, 1354 an.).

Обрѣтеніе мощей св. Моисея было 19 апрѣля 1686 г. и они почиваютъ открыто въ Сковородскомъ монастырѣ. Въ 1782 г. Новгородскій митрополитъ Гавріилъ переложилъ мощи св. Моисея изъ деревянной гробницы въ бронзовую, позолоченную раку. Новгородскій митрополитъ Питиримъ къ южной сторонѣ соборнаго храма (въ Сковородскомъ монастырѣ) устроилъ придѣлъ въ честь святи-теля Моисея. Былъ придѣлъ во имя его въ Новгородскомъ храмѣ св. мученика Никиты на торговой сторонѣ; къ этому храму ежегодно бывалъ крестный ходъ изъ Софійскаго собора въ придѣлъ святителя Моисея; но этотъ крестный ходъ давно уже прекращенъ (Арх. Макарій. Древн. Новгородск. т. I, 393).

Въ честь св. Моисея составлена особая служба, напечатанная въ Петербургѣ въ 1828 г.; недавно составленъ ему и акаѳистъ. (Архіеп. Димитрій, Мѣсяцесловъ русскихъ святыхъ. Январь 25 ч.; апрѣль 123—124 стр.).

### **38. Преподобный Савва, основатель Саввина Срѣтенскаго монастыря.**

Саввинъ монастырь, основанный въ 20 верстахъ отъ г. Твери, нынѣ уже не существуетъ и монастырскій храмъ обращенъ въ приходскій с. Саввина. Благочестивая жизнь преп. Саввы описана преп. Іосифомъ Волоколамскимъ въ „Сказаніяхъ о святыхъ отцѣхъ, иже въ Русскій земли сущихъ“. „Видѣли мы, пишетъ онъ, и блаженнаго Савву, который настоятельствовалъ въ Саввинѣ монастырѣ, въ Тверскихъ предѣлахъ, пятьдесятъ лѣтъ и вятщи (болѣе), и толико тщаніе и попеченіе имѣяше о паствѣ, якоже ему всегда предстояти въ церковныхъ дверехъ и жезлъ въ руку имѣя; и аще убо кто отъ братіи къ началу не прииде, или прежде отпущенія отходяше, или на пѣнни бесѣды творяше, или на иное мѣсто отъ своего преходяше, никакоже умолчаваше, но возбраняше и воспрещаше, или.

кто отъ пѣнія не единою исходяше, яко ему ни малая согрѣшенія и безчинства презирати; вопреки же глаголющихъ и безчинствующихъ овогда жезломъ бѣяше, овогда же въ затворъ посылаше.... Нѣкогда же мору бывшу велику, священницы же изомроша, оста же блаженный Савва единъ, попеченіе имѣя о всей братіи: еже болящихъ посѣщати и покаянію сподобляти и отшедшая ко Господу погребати. Егда же священный Савва кого отъ болящихъ братій посѣщаше, и аще въ то время инъ братъ приходаше и повѣдаше ему,—яко инъ сице братъ уже умирасть и требуетъ покаянія, онъ же отвѣща ему: иди, брате, и рцы умирающему, яко еще да не умреть, но ожидаетъ моего посѣщенія. И якоже брату умирающему по повелѣнію отца и абіе умирающему легчайше бываше, дондеже приходаше блаженный Савва; и егда того божественнаго причащенія и прощенія сподобляше, тогда братъ умираше. И ни о единомъ или о двоихъ тако бысть, но и многимъ сице бысть, якоже слышахомъ отъ благоговѣйныхъ старецъ, сповѣдающихъ сія“ (И. Барсуковъ; Источники русской Агіографіи, 479 стр.). Саввинъ монастырь былъ основанъ преп. Саввою въ 1427 г.; скончался преподобный въ 1467 г. Тѣло его погребено въ основанной имъ обители и находится подъ спудомъ.

Въ Агіологіи Востока (Полн. Мѣсяцесловъ архіепископа Сергія II. 85) преп. Савва включенъ въ число неканонизованныхъ святыхъ; житіе его помѣщено у архіепа Филарета Черниговскаго подъ 2 числомъ марта („Русскіе святые“), вѣроятно потому, что въ этотъ день совершается память св. Арсенія, епископа Тверскаго, „любителя монаховъ“—но день кончины преп. Саввы неизвѣстенъ (Савва же былъ однимъ изъ собесѣдниковъ святителя). Архимандритъ Леонидъ въ своемъ сочиненіи „Св. Русь“ преп. Савву Тверскаго раздѣлилъ на двухъ, одного Савву, какъ игумена Саввина монастыря (№ 477), а другого, какъ игумена Срѣтенскаго монастыря (№ 479), по невѣднію, что Саввою основанъ былъ монастырь въ честь Срѣтенія Господня. Въ спискахъ Настоятелей у Строева, преп. Савва не упоминается: „Саввинъ (монастырь) около Твери, .

упраздненный. Игумены: Тихонъ, Евфимій, Кипріанъ, Сергій, Тарасій, Варсонофій (до 17 ноября 1793 г.), а съ сего времени Саввинъ монастырь былъ приписанъ къ Тверскому Архіерейскому дому.

Еще въ первой половинѣ 19 столѣтія въ с. Саввинѣ существовала каменная малая церковь; въ этой церкви за лѣвымъ клиросомъ были двѣ кирпичныя (каменные) гробницы, а надъ ними на стѣнѣ находились изображенія преп. Саввы и Варсонофія Тверскихъ. Церковь эта за ветхостью была разобрана, гробницы и изображенія преп. Саввы и Варсонофія были уничтожены. Кирпичъ былъ употребленъ на постройку новой церкви и мѣсто погребенія ихъ остается неизвѣстнымъ (Тверск. Епарх. Вѣдом. 1886 г. № 11). Въ настоящее время въ приходской церкви с. Саввина устроенъ придѣлъ во имя преп. Саввы Освященнаго, тезоименитаго Саввѣ Тверскому.

Преподобный Савва и по смерти своей былъ строгимъ охранителемъ монашескаго аскетическаго житія и сурово наказалъ игумена Саввина монастыря, избраннаго братією изъ другой обители и дерзнувшаго нарушить заведенный порядокъ относительно трапезы, допущенія въ обитель молодыхъ иноковъ и др. Наказанный игумень принужденъ былъ возвратиться въ прежній свой монастырь (см. у Барсукова стр. 488). Въ Московскомъ Успенскомъ соборѣ сохраняется уставъ Тверскаго Саввина монастыря XV вѣка; въ концѣ Пасхалии, доведенной до осмой тысячи, сказано: „конецъ седми тысячамъ, Троице святая! Слава Тебѣ, *δόξα τοι, ὁ Θεός*“.

Въ Саввинской приходской церкви сохраняется старинный образъ преп. Саввы и Варсонофія. Въ „Иконописномъ Подлинникѣ“ подъ 17 числомъ апрѣля значится: „преподобный отецъ нашъ Савва, игумень Срѣтенскаго монастыря, Тверской новый чудотворецъ, подобіемъ сѣдъ, брада аки Антипина (т. е. мученика Антипы 11 апр.) ризы преподобническія, власи просты“ (Филимоновъ, л. 52). На иконѣ Собора Тверскихъ святыхъ Савва изображенъ въ монашескомъ одѣяніи, съ епитрахилью, глава открыта. Правая рука молитвенно возложена на перси, а въ лѣвой

держитъ свитокъ, на коемъ написано: „Своя ради обиды не подобаетъ мстити, но вся терпѣти“. Неизвѣстно, была ли когда составляема служба преп. Саввъ и Варсонофію.

### 39. Преподобный Варсонофій.

Онъ былъ старшій братъ пр. Саввы, игумена Тверскаго Саввина монастыря (см. выше № 38). Немного свѣдѣній сохранилось о немъ, какъ и о братѣ его у препод. Иосифа Волоколамскаго (въ его Сказаніи о русскихъ святыхъ).—Когда пр. Савва Вишерскій „отъиде въ св. гору“ (Аѳонъ), Варсонофій былъ поставленъ на игуменство. „Блаженный же Варсонофій пять лѣтъ пребысть на игуменствѣ потомъ же отъиде въ пустыню и игуменство же передаетъ сему Саввъ (своему брату); тогда повелѣ ему и санъ священства пріяти, самъ бо о немъ свидѣтельствоваше, яко чистъ есть отъ чрева матери своей и достоинъ таковыя благодати. Поживе же въ пустыни четырedesять лѣтъ, и въ тѣхъ лѣтѣхъ ничтоже ино дѣло бысть ему, но точію молитися и пѣти, и книги прочитати, взимаше бо книги отъ христілюбивыхъ и прочетъ отдаваше, и паки индѣ взимаше. Бяше же блаженный не имый своего ничесоже, ниже до мѣдницы единыя, любяше же вельми нестяжаніе и хриstopодобную нищету. Многаго же (ради) вниманія, и молчанія, и молитвы, и чтенія, толико сподобися божественныя благодати, яко ему вся божественная писанія помнити и на языкѣ обносити, и всякому требующему нескудно подавати“. Св. Писаніе пр. Варсонофій изучилъ такъ основательно, что зналъ его наизусть и свободно преподавалъ изъ него всякому требующему; къ пр. Варсонофію многіе отовсюду приходили, иноки и міряне,—одни для душевной пользы а другіе за разъясненіями недоумѣнія на какое-либо мѣсто Писанія; даже всероссійскій митрополитъ Фотій по временамъ присылалъ къ нему съ просьбой разъяснить ему непонятныя изреченія изъ Писанія, о которыхъ у него былъ съ кѣмъ-либо споръ. Единственное имущество у пр. Варсонофія въ его келии были книги, за похищеніе которыхъ, въ его отбытіе,



одинъ монахъ потерпѣлъ сильное наказаніе (палъ мертвымъ, но, по молитвамъ преподобнаго, былъ возвращенъ къ жизни). „Егда же, пишетъ пр. Іосифъ Волоцкій, блаженный Варсонофій доспѣ въ великую старость, тогда св. Савва (его братъ) повелѣ того въ монастырь привести; быаше же всѣмъ братіямъ приходъ его радостенъ и обрадованенъ; цѣлитель бо душевнымъ вкупѣ и тѣлеснымъ страстямъ“. Пр. Варсонофій скончался ранѣе своего брата пр. Саввы († 1467) и тѣло его было погребено въ Саввиной обители. Сохранилась рукописная книга Исаака Сирина „Словеса постническа“, изъ надписи на которой видно, что она написана въ 1416 г., въ монастырѣ пр. Саввы, на иждивѣніе ктитора обители князя Александра Ивановича († 1426), по волѣ игумена Варсонофія, іеромонахами Аврааміемъ и Исаакіемъ (Описаніе рукописей графа Толстого, 323 стр.) „Пока живы были, замѣчаетъ пр. Іосифъ, блаженный Савва и Варсонофій, въ монастырѣ было все чинно, тихо, мирно, при ихъ наставленіяхъ; если являлся какой братъ строптивый и съ худымъ нравомъ, они не позволяли ему творить свою волю“... (Духовн. грамота пр. Іосифа гл. X).

О наружномъ видѣ пр. Варсонофія въ „Иконописномъ Подлинникѣ“ нѣтъ свѣдѣній. На иконѣ „собора Тверскихъ святыхъ“ пр. Варсонофій изображенъ старцемъ съ продолговатою съ сѣдинами бородою, безъ клобука, въ священнической ризѣ и епитрахили; правая рука сложена именовсловно, а въ лѣвой рукѣ держитъ пятикупольный храмъ.

#### 40. Преподобный Ефремъ Перекопскій (или Перекомскій).

Въ церковныхъ Древностяхъ Новгорода архимандрита Макарія (ч. I стр. 639) сообщаются о преп. Ефремѣ слѣдующія свѣдѣнія. „Основателемъ Верендовскаго Перекопскаго монастыря (Никольскаго) былъ пр. Ефремъ, родившійся 20 сент. 1412 г. близъ Кашинскаго Успенскаго женскаго мон. (нынѣ уже не существующаго: вѣроятно нынѣшній

Успенскій соборъ) отъ благочестивыхъ родителей Стефана и Анны и въ св. крещеніи былъ названъ Евстафіемъ; по любви къ уединенной жизни онъ оставилъ родительскій домъ и поселился въ Колязинскомъ Троицкомъ монастырѣ. Тщетно родители убѣждали юношу возвратиться къ нимъ; Евстафій и ихъ склонилъ къ монашеству; они кончили жизнь въ иночествѣ. Проживъ въ Колязинскомъ монастырѣ три года, Евстафій, по чудесному откровенію, перешелъ въ обитель пр. Саввы Вишерскаго и тамъ въ 1437 г. былъ постриженъ въ монахи съ именемъ Ефрема. Такое же чудесное явленіе заставило его удалиться оттуда въ пустыню. Получивъ благословеніе отъ пр. Саввы, Ефремъ пришелъ въ 1450 г. на озеро Ильмень къ устью рѣчки Веренды и поставилъ здѣсь келію. Вскорѣ прибылъ къ нему старецъ Ѳома съ двумя иноками и поселился близъ келіи преподобнаго. По просьбѣ ихъ, Ефремъ, какъ начальникъ обители, принялъ въ Новгородѣ отъ архіепископа Евѳимія санъ пресвитера. По возвращеніи изъ Новгорода онъ соорудилъ на островѣ р. Веренды церковь въ честь Богоявленія Господня; а для удобнѣйшаго доставленія чистой воды въ монастырь, Ефремъ прокопалъ протокъ въ озеро Ильмень,—отъ того и монастырь былъ названъ Перекопскимъ. Для построенія же каменнаго храма пр. Ефремъ посылалъ къ великому князю Василию Ивановичу монаховъ съ прошеніемъ о присылкѣ каменщиковъ. Церковь во имя святителя Николая была освящена въ 1466 г., а преп. Ефремъ скончался 26 сентября 1492 г. и былъ погребенъ въ Никольскомъ храмѣ. Перекопскій монастырь, по причинѣ весеннихъ наводненій, началъ обрушиваться въ 1509 г., а потому и переведенъ былъ на другое мѣсто (по берегу озера Ильменя), именуемое Клинково, согласно велѣнію являвшагося игумену Роману преп. Ефрема. Въ это время надъ гробомъ преп. Ефрема была устроена часовня, такъ какъ обѣ монастырскихъ церкви были разобраны. Въ 1545 г. 16 мая по повелѣнію великаго князя Василия Ивановича, наградившаго монастырь денежными средствами и утварью, мощи препод. Ефрема были перенесены на новое мѣсто обители и съ этого времени

установлено ежегодно праздновать его память. Въ 1611 г. Перекопскій монастырь былъ разоренъ Шведами и долго оставался въ запустѣніи. Въ 1628 г. монастырь былъ возстановленъ бояриномъ Романомъ Бобарыкинымъ (имъ была сооружена деревянная Богоявленская церковь). Въ 1702 г. занесенъ былъ бурей Императоръ Петръ I-й въ Перекопскій монастырь. Воздавъ Богу благодареніе за свое избавленіе отъ потопленія, Государь сдѣлалъ щедрое пожертвованіе обители, и поклонился мощамъ преп. Ефрема, коего молитвами былъ спасенъ. Послѣ этого событія монастырь сгорѣлъ (погорѣли двѣ церкви—Богоявленская и Никольская—съ придѣломъ преп. Ефрема Перекопскаго). Но вскорѣ обитель была возстановлена и Богоявленскій храмъ былъ освященъ 23 января 1704 г. Въ 1764 г. Перекопскій монастырь былъ упраздненъ и приписанъ къ Клопскому монастырю. Въ 1796 г. по указу Св. Синода велѣно было перевести изъ Николаевского Розважскаго монастыря строителя съ братією въ заштатный Перекопскій монастырь, остававшійся приписнымъ къ Клопскому, а въ 1802 г. оба монастыря (Розважскій и Перекопскій) соединены въ одинъ подъ названіемъ Розважско-Перекопскаго. Въ 1795 г. была устроена рака на мощи преп. Ефрема, въ честь коего былъ посвященъ придѣлъ въ Богоявленскомъ храмѣ; мощи преподобнаго почиваютъ подъ спудомъ. Съ 1796 г. къ Перекопскому монастырю приписана часовня съ Чуднымъ Крестомъ, что у Волховскаго моста въ Новгородѣ.

Служба преп. Ефрему (Миняя 1646 г. 16 мая), по замѣчанію Филарета, архіепископа Черниговскаго, составляетъ повтореніе службы преп. Саввѣ Вишерскому (1-го октября) (Филаретъ, Русскіе святые, сентябрь 271, прим. 160 стр.). По свидѣтельству г. Ключевскаго, авторъ житія преп. Ефрема, по своему простодушію, почти цѣликомъ переписалъ житіе преп. Александра Свирскаго, составленное Иродіономъ (Древнія русскія житія святыхъ). Преп. Ефремъ былъ канонизованъ на Московскомъ соборѣ 1549 г. (Е. Голубинскій, Исторія канонизаціи русскихъ святыхъ 74 стр. Сергіевъ Посадъ 1894). Имя преп. Ефрема въ первый разъ было внесено въ Церковный Уставъ 1610 г., но въ Уставѣ 1633 г. имя его опущено.

Въ „Иконописномъ Подлинникѣ“ подь 16 ч. мая о преп. Ефремѣ сказано: „подобіемъ съдъ, брада съ Николину, ризы монашескія и въ схимѣ“, (Филимоновъ, стр. 55). Такое же изображеніе его и на Иконѣ Собора Тверскихъ Святыхъ,—съ тѣмъ различіемъ, что онъ держитъ въ рукахъ трехкупольный храмъ и борода подолѣ Николиной. Служба преп. Ефрему печатается въ служебныхъ Минеяхъ подь 16 ч. мая (архіепископа Димитрія, Мѣсяцесловъ русскихъ святыхъ, май, 2-й вып. 68—70 стр.).

Тропарь преп. Ефрему Перекопскому чудотворцу, гласъ 4-й: „Отъ юности твоя весь Богови поработился еси, блаженне, и того ради любви отечество и родъ оставилъ еси, въ пустыню вселился, въ ней же жестокое житіе показавъ, и чудесъ дарованіе отъ Бога пріялъ еси, Ефреме преподобне, моли Христа, да спасетъ души наша“. (Тропарь тотъ же, что и Саввъ Вишерскому въ службѣ его 1 октября). Служба преп. Ефрему, печатаемая нынѣ подь 16 ч. мая, составлена по подражанію службѣ преп. Саввъ Вишерскому, съ нѣкоторыми измѣненіями, соотвѣтственно подвигамъ ихъ (то есть Саввы и Ефрема). Такъ, „столпъ“, на которомъ подвизался пр. Савва, замѣненъ въ службѣ преп. Ефрема—„малою хлѣвиною“ (1-й ст. на Господи воззвахъ); у пр. Саввы—„отъ столпа“, а у преп. Ефрема—келіи. Въ службѣ преп. Саввы: „Въ столпъ вшелъ еси“... Въ службѣ преп. Ефрема: „На устьи Веренды, на островѣ водворився“... (Слава на Господи воззвахъ)—и тому подобное.

#### 41. Преподобный Савва Вишерскій.

Этотъ святой былъ родомъ изъ г. Кашина Тверской епархіи; сынъ боярина Ивана Бороздина; съ юности отличался благочестіемъ, проходя въ Саввинской пустыни Тверской епархіи разныя послушанія. Братія упомянутой обители избрали его своимъ игуменомъ, но Савва, избѣгая почестей, удалился на Аѳонъ, гдѣ трудился надъ списываніемъ Богослужебныхъ книгъ (какъ-то: греческой псалтири и др.). По возвращеніи съ Аѳона въ Россію,

онъ избралъ уединенное мѣсто (въ семи верстахъ отъ Новгорода, на берегу рѣки Вишеры) и здѣсь, по благословенію Новгородскаго архіепископа Симеона (въ 1418 г.) устроилъ незначительный монастырь въ честь Вознесенія Господня. По устроеніи обители преп. Савва близъ ея воздвигъ столпъ и на немъ подвизался до смерти.—Преподобный Савва скончался 1 октября 1460 г. (80-ти лѣтъ). Мощи его почиваютъ въ обители подъ спудомъ. Въ Лѣтописяхъ подъ 1523 г. сказано: „мѣсяца октября въ 1-й день священа бысть церковь въ Саввинѣ пустынѣ Покровъ Святѣй Богородицѣ, ту гробъ преп. Саввы Вишерскаго“ (VI, 281 стр.). Соборнымъ опредѣленіемъ 1549 г. установленъ въ честь его праздникъ (Митрополитъ Макарій, т. VIII). Въ 1552 г. (мѣсяца сентября) „былъ воевода Ѳеодоръ Ивановичъ въ монастырь въ Саввинѣ пустыни у чудотворцева гроба и приложилъ преподобному нѣмецкій золотой. Игумень Ѳеодосій благословилъ князя Ѳеодора чудотворцевымъ образомъ Саввинымъ“ (Полн. собр. лѣтоп. III, 156). А подъ 1571-мъ сказано: „Мѣсяца іюня въ 17 день въ Саввинѣ пустыни на Вишерѣ рѣцѣ свящали церковь каменную святяя Богородицы, гдѣ лежитъ Савва чудотворецъ, да и подъ чудотворцевымъ гробомъ новую раку и новый гробъ нарежали, послѣ Государеву погрому (при царѣ Іоаннѣ Грозномъ), какъ ратные чудотворцевъ гробъ разломали, на другой, при Московскомъ митрополитѣ Кириллѣ“ (Аѳан. Бычковъ, Лѣтопись стр. 105). Въ Уставѣ церковныхъ обрядовъ, совершавшихся въ Московскомъ Успенскомъ Соборѣ (1630) подъ 1 числомъ октября сказано: „Въ „лебедь“ (колоколь) Саввѣ Вишерскому трезвонъ середній, а поютъ съ поліелеосомъ“. (Тимоѳеевъ, Русск. Истор. Библіотека III. 30).

Въ „Иконописномъ Подлинникѣ“ подъ 1 октября сказано: „Преподобный отецъ нашъ Савва, жившій надъ Вишерою рѣкою, новый чудотворецъ; подобіемъ брада и власы аки Димитрій Прилуцкій, ризы таковы же преподобническія; нѣщыи пишутъ его столпникомъ, въ столбѣ“ (Филимоновъ, 164 стр.). На иконѣ Соборъ Святыхъ Тверскихъ преп. Савва изображенъ въ схимѣ, въ монашеской

мантіи, въ правой рукѣ свитокъ, на коемъ написано: „Аще, брате, къ установленному въ Кормчей книгѣ приложиши, отъ Бога сугубу мзду примеши (изъ приписки преп. Саввы къ написанному имъ Уставу, XV в., нынѣ находящемуся въ Московскомъ архивѣ Министерства иностранныхъ дѣлъ), а въ лѣвой держитъ храмъ.

Житіе преп. Саввы написано игуменомъ его обители Геласіемъ въ лѣто 6972-е и исправлено Пахоміемъ Логоетомъ. Служба, составленная Пахоміемъ преп. Саввѣ, внесена въ Служебную Минею 1-го октября; она во многомъ сходна съ службою пр. Ефрему Перекопскому. (См. выше). Недавно пр. Саввѣ составленъ акаѳистъ. Въ городѣ Кашинѣ существуетъ церковно-приходская школа при Троицкой церкви, посвященная имени преп. Саввы Вишерскаго. Тропарь преп. Саввы тотъ же, что и преп. Ефрему Перекопскому. (Архіеп. Димитрій, Мѣсяцесловъ русскихъ святыхъ, м. октябрь 14—16).

#### 42. Преподобный Нилъ Столобенскій чудотворецъ.

Мало свѣдѣній сохранилось о преп. Нилѣ, глубоко чтимомъ не только въ Тверской епархіи, но и въ другихъ губерніяхъ. Предполагаютъ, что преп. Нилъ происходилъ изъ крестьянъ Жабенскаго погоста Валдайскаго уѣзда Новгородской губерніи. Съ юныхъ лѣтъ онъ отличался кротостію и стремился къ уединенной пустынной жизни. Въ молодыхъ лѣтахъ (около 1509 г.) онъ постригся въ монашество въ Иоанно-Богословской обители преп. Саввы († 27 августа) на Крыпицахъ; здѣсь около десяти лѣтъ Нилъ провелъ въ монастырскомъ общежитіи, а затѣмъ, съ благословенія игумена, онъ переселился на рѣку Серемху (Осташковскаго уѣзда Тверской губ.) и въ убогой, пустынной келии велъ суровый образъ жизни. Однажды злые люди хотѣли убить его, но преп. Нилъ вышелъ къ нимъ съ иконою Пресвятой Богородицы и чудесно былъ спасенъ (три топора сломались). Разнесшаяся по окрестностямъ молва о строго благочестивомъ подвижникѣ привлекала къ преп. Нилу многихъ, приходившихъ къ нему за совѣ-

тами, съ просьбой о молитвѣ за нихъ. Такое стеченіе народа для скромнаго инока было тягостно, и преп. Ниль усердно молилъ Бога указать ему мѣсто для безмолвія. И однажды, послѣ молитвы, въ дремотѣ онъ услышалъ голосъ: „Ниль! иди на озеро Селигеръ; тамъ на островѣ Столобенскомъ можешь спастися“. Повинуясь велѣнію свыше, преп. Ниль удалился на указанный островъ (на озерѣ, въ 8 верстахъ отъ г. Осташкова); здѣсь онъ пробылъ 13 лѣтъ. На первый разъ онъ на Столобенскомъ озерѣ среди лѣса (въ 1528 г.) выкопалъ въ землѣ пещеру; затѣмъ поставилъ небольшую келію; для овощей онъ воздѣлывалъ землю. Жители окрестныхъ селеній задумали вырубить на островѣ лѣсъ; преподобный убѣждалъ не уничтожать его; но недобрые люди со злости зажгли лѣсъ, чтобы погубить и пустытника. Пламя съ яростію пожрало деревья и могло уничтожить келію его. Преп. Ниль, стоя на колѣняхъ, молился Богу о спасеніи и огонь погасъ, какъ только достигъ жилища его. Однажды, любители чужаго задумали ограбить старца. Преп. Ниль, встрѣтивъ разбойниковъ, сказалъ, что все его сокровище въ углу келіи, гдѣ у него стояла икона Пресвятой Богородицы. Злодѣи ослѣпли и, ничего не видя, пали предъ преп. Ниломъ и просили у него прощенія. Преп. Ниль возвратилъ имъ зрѣніе.—Преподобный велъ суровую жизнь, ночное время проводилъ въ молитвѣ, постѣ и трудахъ,—и для отдыха не имѣлъ ложа, а, опираясь руками на двухъ костыляхъ, предавался краткому сну. Преп. Ниль при жизни получилъ отъ Бога даръ чудесъ и прозрѣнія; иногда приходившихъ къ нему обличалъ въ тайныхъ грѣхахъ. Предчувствуя свою кончину, преп. Ниль приготовилъ себѣ гробъ. Онъ предъ смертію желалъ приобщиться св. Таинъ, и желаніе его Господь исполнилъ: на островъ неожиданно прибылъ игуменъ Сергій (Николаевскаго монастыря на Рожкѣ) и, исповѣдавъ преподобнаго, преподавалъ ему пречистыя Тайны. На другой день игуменъ съ братією пришелъ на Столобное, но засталъ преподобнаго уже умершимъ. Преп. Ниль скончался 7 дек. 1554 г.

Въ 1560 г. Новгородскій игумень Антоній и Германъ, іеромонахъ Никольскаго Рожковскаго монастыря (нынѣ упраздненнаго) надъ мѣстомъ погребенія преп. Нила устроили гробницу. Чудесныя исцѣленія больныхъ отъ раки преп. Нила привлекли иноковъ и любителей пустынной жизни. Они положили начало Нило-Столобенской обители, первымъ игуменомъ которой былъ Германъ. Много потрудился надъ благоустройствомъ монастыря игумень Нектарій (Теляшевскій, впоследствии Тобольскій митрополитъ, см. о немъ выше).—При копаніи земли для фундамента каменной (Богоявленской) церкви въ 1667 г. были обрѣтены нетлѣнными мощи пр. Нила (27 мая). Мощи преп. Нила почиваютъ въ Богоявленскомъ соборѣ открыто въ серебряной ракъ. При мощахъ преп. Нила хранится келейная его мѣстно чтимая икона Божіей Матери (Владимірская), схима,—сохранившаяся цѣлою (112 лѣтъ); а въ церкви Всѣхъ Святыхъ находится дубовый гробъ, въ которомъ онъ былъ похороненъ. На мѣстѣ пещеры преп. Нила въ 1781 г. построена церковь Покрова Пресвятыя Богородицы; здѣсь хранятся костыли, на коихъ опираясь преп. Нилъ предавался сну. Въ этомъ храмѣ находится деревянное изображеніе Нила (во весь ростъ), сидящаго, свято-чтимое.

Въ „Иконописномъ Подлинникѣ“ подъ 7 ч. декабря такъ описывается наружный видъ преп. Нила: „Преподобный отецъ нашъ Нилъ Столобенскій, Новгородскій чудотворецъ, подобіемъ старъ, сѣдъ, аки Макарій Желтоводскій, брада поуже, ризы преподобническія“ (Филимоновъ, 208 стр.). Первое изображеніе преп. Нила, въ Столобенской пустыни было написано иноками Вознесенскаго Оршина монастыря (нынѣ женскаго, на рѣкѣ Волгѣ, въ 18-ти верстахъ отъ Твери) Іовомъ и Нифонтомъ. На иконѣ „Соборъ Тверскихъ святыхъ“ преп. Нилъ изображенъ согласно Подлиннику Филимонова, въ молитвенномъ положеніи. Житіе преп. Нила сохранилось въ двухъ редакціяхъ: первая—твореніе Филоооя Пирогова (составлена она неранѣе 1559 г.;—по замѣчанію В. О. Ключевскаго, „принадлежитъ къ любопытнѣйшимъ“ Древле русскимъ житі-



ямъ святыхъ, 314), а другая, распространеннѣе Филоѳеевской, написана въ 1667 г. Житіе преп. Нила составлено по пересказу игумена Германа.

Служба преп. Нилу составлена въ XVII в., печатается въ служебной Миней подъ 7 числомъ декабря.—Акаѳистъ преп. Нилу составленъ въ 1861 г. и изданъ особою книжкой. Преп. Нилу празднуется 7 декабря въ день его преставленія и 27 мая въ память обрѣтенія его мощей въ 1667 г. Послѣдній праздникъ въ Ниловой пустыни отправляется весьма торжественно: десятки тысячъ изъ разныхъ губерній идутъ на поклоненіе пр. Нилу: 27 мая совершается едвали не единственный въ Россіи крестный ходъ— по водѣ (озера Селигеръ) изъ всѣхъ церквей г. Осташкова. Въ Ниловой пустыни сохраняется письменный уставъ, утвержденный Св. Синодомъ, объ обнесеніи ежегодно мощей преп. Нила вокругъ обители. Уставъ составленъ Тверскимъ архіепископомъ Іоасафомъ въ 1784 г. Въ концѣ онаго сдѣлана архіепископомъ Іоасафомъ приписка: „Присоединить къ сему наканунѣ праздника ходъ къ часовнѣ Тихвинской Божіей Матери, по примѣру, какъ мы сами дѣлали“. Съ 1897 г., по распоряженію архіепископа Дмитрія послѣ всенощной на 28 мая въ церкви преп. Нила отправляется паннихида по настоятелямъ обители,—а 28 мая заупокойная по нимъ же литургія.

(Въ Ниловой пустыни богатая библіотека, много рукописей со времени митрополита Нектарія, жившаго въ ней на покоѣ).

Въ 1906 г. на мѣстѣ первоначальныхъ подвиговъ преп. Нила, на рѣкѣ Серемхѣ усердіемъ архимандрита Пахомія, построена въ честь преп. Нила каменная церковь. На верховьяхъ Волги, гдѣ нѣкогда существовалъ (въ 17 вѣкѣ) Преображенскій монастырь воздвигнуть (съ 1902 г.) каменный храмъ съ придѣломъ преп. Нила. Въ г. Осташковѣ (съ 1897 г.) существуетъ общество хоругвеносцевъ имени преп. Нила; братскій праздникъ хоругвеносцевъ совершается 24 октября. Въ честь преп. Нила въ Тверской епархіи довольно престоловъ и во многихъ церквахъ можно встрѣтить рѣзное изображеніе его (сѣдящаго). (Архі-

епископъ Димитрій, Мѣсяцесловъ русскихъ святыхъ. Декабрь 89—92; май, 2-й вып. стр. 160—166). Въ нѣкоторыхъ церквахъ, какъ-то въ Никольской на звѣринцѣ, въ Вознесенской церкви г. Торжка есть свято чтимыя иконы преп. Нила съ частицами отъ его мощей.

Тропарь преп. Нилу, гл. 4-й: „Яко свѣтильникъ всесвѣтелъ явился еси во островѣ Селигера езера, преподобне отче Ниле: ты бо крестъ Христовъ отъ юности своя на рамо вземъ, усердно Тому послѣдовалъ еси, чистотою Богови приближився, отъонудуже и чудесъ дарованіемъ обогатился еси. Тѣмъ и мы, притекающе къ рацѣ мощей твоихъ, умильно глаголемъ: отче преподобне, моли Христа Бога спастися душамъ нашимъ“.

### 43 Преподобный Максимъ грекъ.

„Въ русской церковной исторіи, пишетъ Е. Е. Голубинскій, Максимъ грекъ съ одной стороны лицо совершенно случайное, а съ другой сколько знаменитое въ ней самой, столько же и важное по отношенію къ науцѣ въ Россіи. Человѣкъ талантливый, блестяще и высоко образованный въ самомъ строгомъ смыслѣ этого слова, Максимъ имѣлъ спеціальную врожденную наклонность къ дѣятельности пророка или публициста-обличителя, и его знаменитость, какъ русскаго дѣятеля, состоитъ въ томъ, что онъ, среди многообразной учительности, выступаетъ небоязненнымъ и горячимъ обличителемъ и бичевателемъ религіозно-нравственныхъ пороковъ современнаго ему русскаго общества,—что онъ явился у насъ проповѣдникомъ истиннаго христіанства противъ фарисейства внѣшней набожности, которое онъ нашель въ Россіи. Для науки и исторіи русской церкви Максимъ важенъ тѣмъ, что въ своихъ обличительныхъ писаніяхъ онъ далъ ей такое яркое изображеніе нравственной фізіономіи современнаго ему русскаго общества, какого мы напрасно искали-бы у писателей природно-русскихъ“ (Исторія русск. церкви т. 2).—„Преп. Максимъ-Грекъ Святогорецъ, по словамъ свящ. А. Синайскаго, въ своей жизни и дѣятельности представляетъ замѣчательное явле-

ніе въ исторіи русскаго общества XVI вѣка, какъ времени продолжительнаго броженія, колебаній и борьбы новыхъ религіозно-церковныхъ понятій и иноземныхъ вліяній съ господствовавшимъ невѣжествомъ и назрѣвшею потребностью въ очищеніи застарѣлыхъ недостатковъ, умственныхъ и нравственныхъ. Въ лицѣ пр. Максима грека, съ одной стороны слышится идеальный свѣтлый голосъ самостоятельнаго дѣятеля и невиннаго страдальца-мученика, а съ другой—обнаруживается полная слабость единичныхъ силъ для скорого и плодотворнаго воздѣйствія на установившійся вѣками складъ понятій русскаго общества; въ лицѣ пр. Максима можно, далѣе, видѣть выраженіе и завершеніе того греко-византійскаго вліянія на Русь, какое она восприняла въ предшествовавшее время чрезъ жīvныя отношенія и сношенія съ греками и усвоеніе ихъ книжнаго богатства. Имѣя въ виду жизнь и литературно-церковные труды преп. Максима, можно сказать, что онъ былъ самый видный и идеальный на Руси представитель греко-православнаго просвѣщенія, безкорыстный и скромный, и въ то же время самый несчастный, если можно считать несчастіемъ великодушно перенесенныя и невинныя страданія за правду и убѣжденія, долженствующія вполне и достойно вознаградиться въ будущей жизни отъ всеправеднаго и нелицепріятнаго Судіи. Главное и неоспоримое значеніе пр. Максима грека съ церковно-исторической точки зрѣнія состоитъ въ томъ, что онъ первый рѣшительно и внушительно показалъ то, какъ далеко стояла Русь въ своей жизни отъ истиннаго христіанскаго идеала, одностороннимъ и неправильнымъ осуществленіемъ котораго она довольствовалась и даже гордилась. Съ этой стороны заслуги Максима грека представляются и признаются незамѣнимыми, потому что онъ описалъ русское общество своего времени такъ характерно и вѣрно, какъ нельзя лучше и представить его на основаніи остальныхъ достовѣрныхъ источниковъ, всѣхъ въ совокупности взятыхъ. Въ сочиненіяхъ пр. Максима-грека не только усматриваются недостатки и особенности русскаго общества, но и находятся объясненія нѣкоторыхъ весьма важныхъ

фактовъ и явленій, возникшихъ и развившихся впоследствии на почвѣ наблюдательности его (какъ, напр., обрядовое направленіе русскихъ XVI в., изъ какого направленія въ XVII вѣкѣ образовался расколъ старообрядчества)“ (Жизнь и дѣятельность преп. Максима Грека. С.-Петербургъ. 1902, 34 стр.).

Преп. Максимъ грскъ родился въ г. Артѣ, въ Албаніи (между 1477—1480 годами). „Максимова греково рожденіе отъ града Арты, отца Мануила и Ирины, христіанъ грековъ-философовъ“ (Троицкой Лавры рукопись № 200). Родители преп. Максима были люди богатые и знатные; они дали ему средства получить основательное богословское и философское образованіе. Максимъ слушалъ уроки у лучшихъ тогда учителей во Флоренціи (гдѣ познакомился съ знаменитымъ проповѣдникомъ и ревностнымъ обличителемъ современниковъ Иеронимомъ Саванароллой), Венеціи и Феррарѣ. Изъ Италии преп. Максимъ для довершенія своего образованія путешествовалъ въ Европѣ,—въ Парижѣ учился философіи у славнаго Іоанна Ласкариса. Хорошее филологическое образованіе послужило впоследствии Максиму въ пользу при его многочисленныхъ переводахъ съ греческаго и латинскаго языковъ. Желая навсегда посвятить себя ученымъ трудамъ и преимущественно изученію Св. Писанія и твореній св. Отецъ, и по склонности къ иноческой жизни, преп. Максимъ въ 1507 г. прибылъ на Аѳонъ и поступилъ въ Ватопедскій Благовѣщенскій монастырь, имѣвшій богатую бібліотеку. Въ подвигахъ индической жизни и ученыхъ занятіяхъ пр. Максимъ прожилъ на Аѳонѣ около 10 лѣтъ, какъ неожиданно въ 1517 г. былъ вызванъ въ Москву великимъ княземъ Василіемъ Ивановичемъ для разбора и описанія княжеской бібліотеки. Въ Москву преп. Максимъ прибылъ 4 марта 1518 г. и помѣщенъ былъ въ Чудовомъ монастырѣ. Здѣсь, по желанію митрополита Варлаама, онъ немедленно приступилъ къ переводу Толковой псалтири, и переводъ оной окончилъ въ теченіе одного года и пяти мѣсяцевъ (его сотрудниками были толмачъ Димитрій Герасимовъ и Владисій). Преп. Максимъ, какъ будто предчувствуя свои бѣд-

ствія въ Россіи, по окончаніи перевода Псалтири, усиленно просилъ великаго князя и митрополита отпустить его на родину (или на Аѳонъ), но, по убѣжденію ихъ, остался въ Москвѣ и занялся исправленіемъ богослужебныхъ книгъ (Тріоди и др.) и переводомъ бесѣдъ св. Іоанна Златоуста, на Евангелія Матѳея и Іоанна, Дѣянія апостольскія и др. Въ теченіе девяти лѣтъ онъ трудился надъ исправленіемъ богослужебныхъ книгъ и святоотеческихъ твореній. Его поражало множество грубыхъ, даже еретическихъ, ошибокъ, вкрапившихся въ славянскія богослужебныя книги; такъ въ І. Христі признавалось одно естество (монофизитство); Онъ причислялся къ созданнымъ существамъ (аріанство): Богъ Отець названъ Собоимъ Сыну и т. п. Преп. Максимъ порицалъ русскихъ за ихъ религіозныя заблужденія и это возбудило въ приверженцахъ старины сильное негодованіе. Они заявили, что по древне-письменнымъ книгамъ спасались русскіе святые и что онъ (Максимъ грекъ) своими исправленіями только портитъ богослужебныя книги. Нужно замѣтить, что пр. Максимъ, не зная хорошо славянскаго языка, допускалъ въ своихъ переводахъ ошибки, какъ напр., въ Символѣ вѣры—перевелъ въ 7 членѣ „сѣдѣль еси“ вмѣсто „сѣде“... „Нестрашно божество“ вмѣсто „безстрастно“ и др.). Къ сожалѣнію митрополитъ Даніилъ былъ недоволенъ на пр. Максима за отказъ перевести на славянскій языкъ Церковную Исторію блаженнаго Θεодорита, въ которой находятся посланія еретиковъ Арія, Македонія и др., а русскіе, по заявленію пр. Максима, при своемъ невѣжествѣ могли принять ихъ еретическія заблужденія за истинное ученіе св. церкви. Великій князь Василій Ивановичъ, благожелательно относившійся къ пр. Максиму, въ послѣдствіи измѣнился въ своихъ отношеніяхъ къ нему, такъ какъ пр. Максимъ неодобрялъ его за разводъ съ первою своею супругою (Соломонією) и насильственное постриженіе ея, а также за вступленіе въ бракъ съ Еленою Глинскою. Рѣзкія обличенія русскаго народа вообще и особенно Московскихъ бояръ въ религіозно-нравственныхъ недостаткахъ, въ одностороннемъ обрядовомъ служеніи Богу,

въ развратѣ, въ неправомъ судѣ и въ преслѣдованіи невинныхъ были причиной сильнаго негодованія на него. Посѣщеніе Максима опальными боярами, приходившими къ нему за совѣтомъ, а также неосторожное отношеніе его къ турецкому послу (Скиндеру)—все это побудило нѣкоторыхъ бояръ донести великому князю о политической неблагонадежности Максима грека. Съ этого времени вся остальная жизнь преп. Максима была длинною и непрерывною цѣпью страданій. Многочисленные недоброжелатели Максима только и ждали, чтобы отмстить ему за его обличенія. Сначала старались обвинить его, но тщетно, въ мнимомъ соучастіи по дѣлу опальныхъ бояръ, потомъ осыпали его обличеніями въ порчѣ книгъ, затѣмъ оклеветали его въ тайныхъ сношеніяхъ съ турецкими пашами, съ цѣлью побудить султана къ войнѣ съ Россіей. Составленъ былъ въ Москвѣ соборъ въ 1525 г., на коемъ эта клевета была главною причиною удаленія Максима изъ Чудова въ Симоновъ монастырь подъ строгій надзоръ, а чрезъ нѣсколько времени его перевели въ Іосифо-Волоколамскій монастырь, въ темничное заключеніе, съ запрещеніемъ не только причащаться Св. Таинъ, но и ходить въ церковь, какъ нераскаянному еретіку. Здѣсь отъ Іосифлянъ, которыхъ обличалъ въ стяжаніи земныхъ благъ, преп. Максимъ много вытерпѣлъ оскорбленій, побоевъ, отъ коихъ нерѣдко приходилъ въ безсознательное состояніе; въ тѣсной и душной келіи онъ лишенъ былъ средствъ вести свои ученія занятія; въ такихъ злключеніяхъ пр. Максимъ утѣшенъ былъ явленіемъ ангела, который сказалъ: „терпи старецъ, этими муками избавишься вѣчныхъ мукъ“. Въ Волоколамской темницѣ преп. Максимъ углемъ написалъ канонъ Св. Духу—Параклиту („Иже манною питавый Израиля въ пустыни“...).—Въ 1531 г. потребовали Максима въ Москву къ духовному суду, такъ какъ въ Москвѣ нашлись доброжелатели преподобнаго старца, говорившіе о его невинномъ заключеніи и о пристрастномъ отношеніи къ нему митрополита Даніила, уже утратившаго свое вліяніе на великаго князя. На соборѣ изъ сочиненій Максима враги его выставили все, что только.

можно, по вопросу о порчѣ имъ богослужебныхъ книгъ. Но и по строгому судному изслѣдованію оказались допущенныя имъ ошибки частью ошибками его переводчиковъ (толмачей) и писцовъ (Силуана и другихъ), частью ошибками отъ неполнаго знанія имъ (Максимомъ) русскаго языка. Но тщетны были всѣ оправданія страдальца; онъ умолялъ отцовъ собора помиловать его ради милости Божіей, ради немощей человѣческихъ, со слезами просилъ простить ему невольно допущенныя погрѣшности и отпустить его на Аѳонъ. Тщетны были ходатайства за него предъ великимъ княземъ и Патріарховъ—Константинопольскаго Діонисія и Александрійскаго столѣтняго старца Іоакима.—Преп. Максима изъ Москвы, подъ запрещеніемъ священнослуженія, отослали въ Тверской Отрочъ монастырь. Здѣсь положеніе невиннаго страдальца было не такъ тяжело, какъ въ Волоколамскомъ монастырѣ. Добродушный Тверской епископъ Акакій принялъ его милостиво, обходился съ нимъ ласково, и приглашалъ его на трапезу. Въ Отрочѣ монастырѣ пр. Максимъ могъ свободно читать, писать сочиненія. Въ 1532 г. онъ написалъ для самого себя: „Мысли, какими инокъ скорбный, заключенный въ темницу, утѣшалъ и укрѣплялъ себя въ терпѣніи“.—Въ 1534 году скончался великій князь Василій Ивановичъ и преподобный Максимъ думалъ воспользоваться благопріятнымъ случаемъ, чтобы письменно оправдаться въ возведенныхъ на него клеветахъ. Онъ написалъ Исповѣданіе вѣры, вполне православное, и доказывалъ, что исправленныя имъ книги не заключаютъ еретическихъ мнѣній,—и снова умолялъ отпустить его на Аѳонъ. Но участь страдальца не измѣнилась; крамольнымъ боярамъ было не до Максима; они заняты были только своими кознями другъ противъ друга. Митрополитъ Іоасафъ, сочувствуя пр. Максиму, писалъ: „Цѣлуемъ твои узы, какъ бы единого отъ святыхъ, но ничего не можемъ сдѣлать въ твою пользу“. Ему (пр. Максиму) разрѣшено было (послѣ 13 лѣтъ запрещенія) пріобщаться Св. Таинъ. Невнимательнымъ оказался къ тяжелому положенію Максима и новый царь Іоаннъ 4-й. На просьбы самого страдальца, ходатайства за него на-

стоятеля Троице-Сергіевой лавры Артемія и нѣкоторыхъ добрыхъ боярь отпустить его на Аѳонъ, Іоаннъ Васильевичъ отвѣчалъ: „Человѣкъ онъ (Максимъ) разумный, увѣдалъ наше доброе и лихое, и когда пойдетъ изъ Россіи, то все расскажетъ“, и согласился только на перемѣщеніе Максима изъ Твери, гдѣ онъ пробылъ 20 лѣтъ, въ Троице-Сергіеву Лавру (1551 г.).—Отъ тяжести суровой темничной жизни у преп. Максима тѣло было немощно, но духъ его остался настолько бодрымъ и яснымъ, что по просьбѣ своего ученика, князя Курлятева, онъ перевелъ съ греческаго языка псалтирь. Душа преп. Максима, очищенная и одухотворенная отъ скорбей и страданій, прозрѣла будущее. Царь Іоаннъ 4-й, послѣ тяжкой болѣзни, съ супругою (Анастасіей Романовной) посѣтилъ Лавру и былъ въ келии преп. Максима, который давалъ ему совѣты и наставленія, и когда царь объявилъ о своемъ намѣреніи путешествовать въ Кирилло-Бѣлоозерскую обитель, св. старецъ сказалъ ему: „обѣтъ твой, царь, не согласенъ съ здравымъ разсужденіемъ. Вдовы и сироты убитыхъ подъ Казанью льютъ слезы, ожидая твоей помощи; собери ихъ подъ царственный твой кровъ, и тогда всѣ святые будутъ радоваться о тебѣ и молиться за тебя. Богъ и святые слышатъ насъ по доброму изволенію нашему“ и предрекъ кончину царевича. Грозный не послушался преп. Максима и старшій сынъ младенецъ (Димитрій I) скоро умеръ. Въ 1554 г. Царь приглашалъ преп. Максима на соборъ для обвиненія и осужденія Матѳея Бакшина и др., но старецъ, ссылаясь на свою дряхлость, уклонился отъ посѣщенія Москвы, чѣмъ Грозный остался недоволенъ. „Слышно, писалъ онъ пр. Максиму, что ты оскорбляешься и думаешь, что будто мы причисляемъ тебя къ общникамъ Матѳея. Нѣтъ,—вѣрнаго мы не считаемъ съ невѣрными. Оставь всякое сомнѣніе и по данному тебѣ таланту пришли намъ отвѣтъ на сіе посланіе“.

Преп. Максимъ скончался въ 1556 г. День его кончины неизвѣстенъ, но приурочивается нѣкоторыми къ 21 января (ко дню памяти преп. Максима Исповѣдника). Тѣло его погребено у сѣверо-западнаго угла церкви Со-



шествія Св. Духа на Апостоловъ. Надъ гробницею его митрополитомъ, Платономъ сооружена часовня, именуемая Максимовской въ 1796 г. На гробницѣ находится изображеніе преп. Максима. Святость его засвидѣтельствована совершившимися при его гробницѣ и по молитвамъ къ нему чудесными (до 20) исцѣленіями. (Троицкій Патерикъ 140).

Въ продолженіи всей свой жизни въ Россіи прсп. Максимъ много написалъ сочиненій по всѣмъ частямъ христіанской науки—содержанія догматическаго, экзегетическаго, полемическаго, нравоучительнаго, филологическаго, церковно-археологическаго, историческаго и др. а также довольно посланій. Въ сочиненіяхъ преп. Максима много интереснаго и поучительнаго; въ посланіяхъ къ разнымъ лицамъ заключаются достовѣрныя и важныя свѣдѣнія о нравственно-религіозномъ состояніи тогдашняго русскаго общества. Творенія преп. Максима грека изданы въ трехъ книгахъ при Казанской духовной Академіи (въ 1859 г.).

Имя преп. Максима стали вносить въ Святцы съ конца XVII вѣка и онъ внесенъ въ число святыхъ неканонизованныхъ.

Въ „Иконописномъ Подлинникѣ“ подь 21 числомъ января сказано: „Преподобный отецъ нашъ Максимъ грекъ. Радонежскій чудотворецъ, подобіемъ сѣдъ, брада широка и плеча закрыла, длиною до персей, въ камилавкѣ, ризы преподобническія, въ рукахъ книга“. (Филимоновъ, 43 стр.). На гробницѣ его въ Максимовой палаткѣ въ Троице-Сергіевой Лаврѣ при Духо-Сшествіевой церкви—преп. Максимъ написанъ лицомъ смуглѣй, съ длиною, окладистою бородою. Копія съ этого изображенія есть въ Казанскомъ архіерейскомъ загородномъ домѣ.—На иконѣ „Соборъ Тверскихъ Святыхъ“ преп. Максимъ изображенъ въ клобукѣ, въ монашеской мантии, съ сѣдою, широкою, длиною бородою, въ лѣвой рукѣ держитъ у персей четвероконечный крестъ, а въ правой свитокъ, на которомъ написано: „Мы сами себѣ бываемъ виновны въ постигающихъ насъ скорбѣхъ“. Въ Обществѣ любителей древней пись-

менности хранится рукопись времени Императора Петра I (подъ № 1291), заключающая въ себѣ сочиненія преп. Максима Грека; въ началѣ рукописи помѣщено „сказаніе о Максимѣ философѣ, иже бысть инокъ св. горы Аѳонскія, преславныя обители Ватопедскія, иже злѣ пострадала довольна лѣта за истину“. Здѣсь находится два изображенія преп. Максима; на одномъ онъ представленъ молящимся; въ лѣвой рукѣ держитъ четки; на преподобномъ сверхъ монашеской свиты широкая мантия, на головѣ камилавка, вдали представленъ храмъ,—на верху въ облакахъ благословляющій Спаситель; на другомъ изображеніи онъ представленъ въ такомъ же одѣяніи сидящимъ и пишущимъ: внизу надпись: „Святый Преподобный Максимъ грекъ, изображенъ въ лѣто 7235 (1727) декабря 2-го“. Въ узорной рамкѣ помѣщенъ тропарь, нѣсколько измѣненный противъ тропаря, написаннаго на гробницѣ преп. Максима.

Въ Тверскомъ Отрочѣ монастырѣ не осталось никакихъ вещественныхъ памятниковъ долговременнаго въ немъ пребыванія Максима грека; забыто и мѣсто заключенія его; одни считаютъ подвальный погребъ, въ сосѣдствѣ съ помѣщеніемъ мнимой келіи святителя Филиппа, Московскаго митрополита; а другіе—нижній (со сводами), подъ Крестовою церковью, храмъ, посвященный Св. Великомученицѣ Варварѣ. (На стѣнѣ этой церкви написано художественное изображеніе преп. Максима, смотрящаго изъ окна своего заключенія, — окно съ желѣзной рѣшеткой; лицо преп. Максима смуглое; особенно написаны хорошо его глаза, зоркіе и проницательные).

Преп. Максиму нѣтъ службы: память его въ Отрочѣ, какъ и въ Троице-Сергіевой Лаврѣ, совершается 21 января. Послѣ литургіи—панихида, заканчивающаяся литією въ предполагаемомъ мѣстѣ его заключенія; въ концѣ литіи (какъ и въ Троице-Сергіевой Лаврѣ надъ его гробницею) поется тропарь, гласъ 8-й. „Зарю Духа облистаетъ, витѣйствующихъ Богомудренно сподобился еси разумѣнія; и невѣдѣніемъ омраченнаго сердца челоуѣковъ свѣтомъ благочестія просвѣщая, пресвѣтель явился еси православія

свѣтильникъ, Максиме преподобне, отъ онудуже ревности ради Всевиद्याщаго, отечества чуждъ и страненъ, Россійскимъ странамъ былъ еси пресельникъ; за страданія темницъ и заточенія десницею Вышняго вѣнчаешися, и чудодѣйствуеши преславно; и о насъ ходатай буди непреложенъ, чтущихъ любовію святую память твою“. Другой тропарь (у Барсукова, Источники русск. Агіографіи стр. 350), гласъ 4-й: „Яко звѣзда пресвѣтлая обтечуще восточныя страны и къ сѣверу прииде, озаряя мглу, темности мрака просвѣщая всяко, тако и ты, преподобне Максиме, уподобился сему; державнаго испрошеніемъ страненъ явился еси и пресельникъ отъ Палестины въ велицѣй Россіи, на исправленіи божественныхъ Писаній предивенъ и изященъ. показася, еже и, навѣтующими льстиваго, борца, за страданія своя темницею заточенія вѣнецъ отъ Бога свыше пріять чудодѣйствія даръ. И нынѣ молимъ тя присно проси отъ Христа миръ даровати душамъ нашимъ и велію милость“.

Встрѣчается между мощами разныхъ святыхъ частицы и отъ мощей преп. Максима грека, какъ, напр., въ Сергіевской церкви въ Казани въ Ложкинской больницѣ.

Въ „Монастырскихъ Письмахъ (изданіе Троице-Сергіевой Лавры) описано замѣчательное явленіе преп. Максима вмѣстѣ съ преп. Сергіемъ. По поводу сего видѣнія, Московскій митрополитъ Филаретъ къ архимандриту Антонію писалъ: „Общеніе преп. Сергія съ преп. Максимомъ понятно вообще, яко въ Господѣ едины суть. (Письма, ч. 3, 115 стр.).

#### 44. Преподобный Антоній Леохновскій.

Пр. Антоній былъ изъ рода Тверскихъ бояръ Вельяминовыхъ. Мало осталось достовѣрныхъ свѣдѣній объ его жизни. Извѣстно, что Антоній, по любви къ уединенной жизни, поселился въ Рублевой пустынѣ—(Рублева Преображенская мужская пустынь, нынѣ совсѣмъ не существующая, Новгородской губерніи, въ сѣверо-западной части Старорусскаго уѣзда, на р. Переходѣ, впадающей въ

юго-западный уголъ озера Ильменя, разстояніемъ отъ Новгорода въ 55 верстахъ и отъ берега озера Ильменя въ 15 верстахъ, въ мѣстности Коростынской волости, между деревнями Волковицы и Перетерки, что на желѣзной дорогѣ изъ Новгорода въ Старую Руссу. В. В. Звѣринскій. Монастыри, закрытые до 1764 г. Петербургъ. № 1931. стр. 136).—Здѣсь онъ жилъ отшельникомъ и игуменомъ Тарасіемъ постриженъ въ монашество (съ оставленіемъ прежняго имени Антоній). Въ 1556 г. Антоній и Тарасій положили основаніе м. Леохновскому на землѣ, подаренной имъ царемъ Іоанномъ Грознымъ. Главный храмъ обители былъ посвященъ Преображенію Господню. (Основанный пр. Антоніемъ Леохновскій-Спасскій монастырь закрытъ и монастырская церковь обращена въ приходскую церковь с. Леохнова, Новгородской губерніи и уѣзда, отъ Новгорода сухимъ путемъ въ 103 верстахъ, водою въ 52 верстахъ, или въ 20 верстахъ отъ города Старой Руссы, близъ озера Ильменя. В. В. Звѣринскій. Монастыри по штатамъ 1764 г. Выпускъ II, № 906).

Преп. Антоній скончался въ глубокой старости (85 лѣтъ) 17 октября 1611 г. (пробывъ въ монашествѣ 56 лѣтъ). Смерть его постигла въ Новгородѣ, такъ какъ, въ виду нападенія шведовъ на Новгородскую область, онъ былъ вызванъ митроп. Исидоромъ въ Новгородѣ. Тѣло преп. Антонія было погребено близъ церкви Св. Ап. и Еванг. Луки на Рядятиной улицѣ, но около 1620 года, 12 іюля, при игуменѣ Григоріи, мощи его были перенесены въ основанный имъ Леохновскій монастырь и находятся подъ спудомъ. Въ 1681 г. Леохновскій монастырь былъ приписанъ къ Новгород. Юрьеву монастырю, а въ 1687 г. къ Новгород. архіерейскому дому; въ 1764 г. монастырь былъ упраздненъ и церковь обращена въ приходскую (с. Леохнова). Въ нынѣ существующей Преображенской церкви с. Леохнова устроенъ придѣлъ въ честь преп. Антонія Леохновскаго. Въ „Отенскихъ Святцахъ“ о семъ преподобномъ сказано: „Преподобный Антоній Леохновскій за Ильменемъ озеромъ, въ Леохновой пустыни, преставился въ лѣто 7100, отъ Новгорода 50 поприщъ; мощи подъ спудомъ;

службы нѣтъ; тропарь и кондакъ есть; память октября въ 17 день и въ пятницу послѣ 24 іюня“. — Въ полномъ мѣсяцесловѣ архіепископа Сергія сказано, что память пр. Антонія во 2-ю пятницу послѣ Петрова дня (29 іюня). Совершеніе памяти пр. Антонія во 2-ю пятницу послѣ праздника св. Апостоловъ (послѣ 29 іюня) установлено, вѣроятно, вмѣсто 12 іюля, когда было перенесеніе мощей пр. Антонія изъ Новгорода въ Леохновскую обитель. Память перенесена въ виду того, что 12 іюля день непраздничный и богомольцевъ, вѣроятно изъ за полевыхъ работъ, въ обители не бывало, а между тѣмъ простой народъ свято чтить пятницы, особенно въ періодъ отъ праздника св. Троицы. — У Е. Е. Голубинскаго (Исторія канонизаціи святыхъ, стр. 112) замѣчено: „О началѣ мѣстнаго празднованія (преп. Антонію Леохновскому 12 іюля) ничего не можетъ быть сказано“. О перенесеніи мощей пр. Антонія изъ Новгорода въ бывшій Леохновскій монастырь въ рукоп. житіи сказано: „Когда Шведы удалились изъ Россіи и раззоренные жители стали возвращаться на свои мѣста, любимый ученикъ его Григорій пришолъ на пепелище обители Антоніевой; предавъ землѣ тѣла избіенныхъ братій, поставилъ онъ себѣ келію и вблизи ея часовню въ честь Преображенія Господня. Спустя нѣсколько лѣтъ явился ему во снѣ пр. Антоній и сказалъ: „братъ Григорій! Иди въ Новгородъ, скажи митрополиту Кипріану (а вѣроятнѣе Макарію, преемнику Исидора, такъ какъ Кипріанъ былъ переведенъ изъ Крутиць въ Новгородъ въ 1626 г., а перенесеніе мощей пр. Антонія было въ 1620-мъ году) и старшинамъ города, чтобы положили меня на мѣстѣ моей обители“. Видѣніе это повторилось три раза и въ третій разъ явившійся грозилъ наказаніемъ за непослушаніе. Григорій донесъ о семъ Новгородскому митрополиту и тотъ совершилъ крестный ходъ къ церкви св. Ап. и Еван. Луки, откопали могилу и нашли тѣло пр. Антонія нетлѣннымъ. Тогда же прозрѣлъ слѣпецъ Іосифъ, а когда понесли мощи, на дорогѣ прозрѣлъ другой. По распоряженію митрополита Юрьевскій архимандритъ съ честью препроводилъ мощи пр. Антонія въ Леохновскую обитель. Перенесеніе

было 12 (13) іюля 1620 года. (Филаретъ. Русскіе святыя. октябрь, 243 стр.). О житіи преп. Антонія архіепископъ Черниговскій Филаретъ даетъ такой отзывъ: „Рукописное житіе пр. Антонія, написанное келаремъ Корнилиемъ, къ сожалѣнію, не совсѣмъ толково. Корнилій, хотя и говоритъ о преподобномъ языкомъ цвѣтистымъ и вычурнымъ, но, не умѣя совладѣть съ дѣломъ, говоритъ очень темно и съ пропусками нужнаго“ (Русск. святыя октябрь, 141 стр.).

На иконѣ „Тверскихъ святыхъ“ пр. Антоній изображенъ въ схимѣ, съ продолговатой бородою,—въ молитвенномъ положеніи (очи подняты горѣ). Правая рука положена на персяхъ, а въ лѣвой рукѣ онъ держитъ трехкупольную церковь.

#### 45. Блаженный Константинъ Новоторжскій

Въ книгѣ, глаголемѣй „Описаніе о російскихъ святыхъ“, изданной графомъ М. В. Толстымъ (М. 1868 г.) между святыми града Новоторжка (Торжка), Тверской епархіи, упоминается Константинъ, „преподобный строитель монастыря, преставился въ лѣто 6000 (1492 г.), мѣсяца іюля въ 29 день“. Далѣе графъ Толстой замѣчаетъ, что о немъ (Константинѣ) свѣдѣній не имѣется. Въ спискахъ настоятелей монастырей, существовавшихъ въ Торжкѣ, нѣтъ Константина (ни строителя, ни игумена какой-либо обители въ городѣ Торжкѣ)<sup>1)</sup>. Въ нынѣ существующей

---

<sup>1)</sup> Въ настоящее время въ г. Торжкѣ существуетъ только одинъ мужской (Борисоглѣбскій) монастырь, основанный въ 12 вѣкѣ преп. Ефремомъ (см. о немъ № 27-й), но въ прежнее время въ этомъ городѣ существовало болѣе 10 мужскихъ монастырей: 1, *Іоанно-Богословскій*, нынѣ Кладбищенская Богословская церковь (В. В. Звѣринскій III, № 1411); 2) *Димитріевскій*, нынѣ приходская церковь въ честь Нерукотвореннаго Образа Спасителя, болѣе извѣстная подъ наименованіемъ по придѣльному въ ней храму во имя св. великомуч. Димитрія (Арх. Дим. Упраздненные въ Твер. епархіи монастыри). 3) *Василіе-Кесарійскій* (въ честь св. Василя Великаго, Кесарія Каппадокійской архіепископа) нынѣ приходская (Васильевская) церковь (Строевъ, 475, Исторія Рос. іерархіа III. 503). 4) *Никола-Пустыньскій*, нынѣ Никольская кладбищенская церковь (Ист. Рос. іерархіи V, 351. Строевъ 475 № 31); 5) *Никитскій*, нынѣ единовѣрческая Покровская церковь, на Никит-

ющемъ въ г. Торжкѣ Борисоглѣбскомъ монастырѣ, основанномъ преп. Ефремомъ, между настоятелями, въ санѣ архимандрита, въ спискахъ Строева (454 стр. № 3) упоминается Константинъ 1600—1609, „въ январѣ убитъ Литвою“. — Въ „Описаніи Новоторжскаго Борисоглѣбскаго монастыря, составленномъ священникомъ Новоторжскаго Преображенскаго собора І. Колосовымъ, на основаніи монастырскаго архива, сказано объ архимандритѣ Константинѣ, что онъ настоятельствовадь въ обители съ 1600 по 1609 г. и былъ сожженъ въ деревянной Введенской церкви съ

---

ской горѣ (Исторіи Рос. іерархіи V, 188. Строевъ 476 стр., В. Звѣринскій, вып. III, № 1736); 6) *Іоанно-Предтеченскій*, нынѣ приходская церковь (В. Звѣринскій, вып. III, № 1649, основанъ патріархомъ Никономъ въ 1659 г.) въ честь рождества Іоанна Предтечи, болѣе извѣстная по другому престолу въ честь св. женъ мироносицъ, — *Мироносицкая*; 7) *Рождественскій* (въ честь рождества Христа Спасителя), нынѣ совершенно уничтоженный; по преданію старожилость, въ Торжкѣ онъ былъ на мѣстѣ нынѣшняго тюремнаго замка (Исторія Рос. іерархіи V, 353. Строевъ 474 № 29; В. Звѣринскій, вып. II, № 1118); 8) *Троицкій* на посадѣ, нынѣ посадская Троицкая (Ближняя Троица) церковь. (Въ этотъ монастырь, основанный бывшимъ при дворцѣ въ Москвѣ на сѣняхъ церкви протоіереемъ Александромъ, поступали пожертвованія отъ царицы Маріи Ильинишны, супруги Царя Алексѣя Михайловича, царевны Евдокіи Алексѣевны и др. см. Архіепископа Дмитрія. Упраздненные монастыри въ Тверской Епархіи: № 113, стр. 102); 9 и 10) *Троицкій*, нынѣ пригородная, называемая подмонастырская, Троицкая церковь, извѣстная подъ названіемъ „Дальняя Троица“ (У Строева онъ смѣшивается съ Троицкимъ монастыремъ на посадѣ, Списки, 476 стр. Исторія Рос. іерархіи 353, В. Звѣринскій, вып. II, № 1254; эти монастыри существовали отдѣльно; одинъ изъ нихъ на правомъ берегу рѣки Тверцы—Дальняя Троица въ 2—3 верстахъ отъ г. Торжка, а другой на лѣвой сторонѣ рѣки Тверцы—въ городѣ; ниже нынѣшней Учительской Семинаріи; 11) *Симеоновскій* (преп. Симеона Столпника на Дорогощи, нынѣ погость „св. Симеонъ“, или с. Семеновское, около г. Торжка, при рѣкѣ Тверцѣ, по преданію, основанъ преп. Ефремомъ въ 12 вѣкѣ (В. Звѣринскій, вып. III, № 2019, Строевъ, Списки, 480 стр., № 47); 12) *Івановскій* (Іоанна Предтечи) или Рождественскій (въ честь рождества его), упоминаемый у іеромонаха Іліодора, (Описание Торжка, стр. 9); но это, вѣроятно, выше упомянутый (подъ 6 №) Предтеченскій, нынѣ Мироносицкая приходская церковь. Скудны о сихъ монастыряхъ свѣдѣнія; не сохранились имена ихъ строителей, не много упоминается именъ ихъ настоятелей (у Строева); но между ними нѣтъ ни одного съ именемъ Константина.

братією и частію городскихъ жителей (Петербургъ 1900 г., 2-е изданіе, 72 стр.), но не указано ни числа, ни мѣсяца его кончины. Въ монастырѣ сохраняется преданіе, что архимандритъ Константинъ былъ сожженъ съ братією 25 января и въ этотъ день въ Введенской церкви совершается по немъ панихида. Константинъ въ нѣкоторыхъ документахъ (см. Описаніе Новоторжскаго Борисоглѣбскаго монастыря) называется настоятелемъ Введенскаго монастыря, но такового въ Торжкѣ никогда не существовало, а была въ Борисоглѣбскомъ монастырѣ прежде деревянная, а нынѣ каменная (освященная въ 1833 г.) теплая церковь въ честь Введенія Пресвятой Богородицы. Безъ сомнѣнія, эта Введенская церковь, по недоразумѣнію, обращена въ особый монастырь.

Въ числѣ Тверскихъ святыхъ *Архимандритъ* Константинъ (на иконѣ соборъ Тверскихъ святыхъ) не написанъ.

Въ Тверской редакціи „Книги, глаголемой о російскихъ святыхъ“ между святыми г. Торжка помѣщенъ: „Святый, блаженный Константинъ юродивый“ (См. Твер. Еп. Вѣд. 1889 г. № 8, гдѣ съ примѣчаніями г. Рубцова напечатана упомянутая Книга о російскихъ святыхъ въ Тверской редакціи). Имени блаженнаго Константина, Новоторжскаго, юродиваго, нѣтъ ни у архіепископа Филарета („Русскіе святые“), ни у архіепископа Сергія (Полный Мѣсяцесловъ Востока, въ первомъ изданіи; во 2-мъ изданіи, послѣ выхода въ свѣтъ Мѣсяцеслова русскихъ святыхъ архіеп. Димитрія, замѣчено: „Константинъ Новоторжскій XIV или XV в.—См. арх. Димитрій 21 мая, подъ каковымъ числомъ помѣщены въ Мѣсяцесловѣ краткія о немъ свѣдѣнія): ни у архимандрита Леонида („Св. Русь“), ни у Барсукова (Источники русской агиографіи) и др. У графа М. В. Толстаго между святыми г. Торжка упомянутъ не блаженный, или юродивый, а строитель монастыря Константинъ. А между тѣмъ въ Торжкѣ сохранилось преданіе о мѣстномъ угодникѣ Божіемъ Константинѣ юродивомъ; указываютъ мѣсто его предполагаемаго погребенія, гдѣ нынѣ часовня на базарной площади; имѣются его изображенія (старинныя) въ Новоторжскихъ церквахъ: въ крестовоздвиженской церкви онъ изображенъ съ другими мѣстно-



чтимыми святыми (преп. Ефремомъ, Аркадіемъ, княгинею Іуліаніею), въ Климентовской церкви онъ изображенъ на древней иконѣ св. мучениковъ Гурія, Самона и Авива и Московскихъ святителей; есть его икона въ Новоторжской Городской Думѣ и въ домахъ жителей г. Торжка. Одна изъ таковыхъ иконъ находится въ Тверскомъ Церковно-Археологическомъ Древлехранилищѣ.

Такъ-какъ о блаженномъ Константинѣ не сохранилось никакихъ письменныхъ преданій, то существуютъ различныя предположенія о немъ. Такъ, въ 1876 г. г. Красницкій, будто-бы на основаніи мѣстнаго преданія и устныхъ рассказовъ, сообщаетъ что Константинъ былъ родомъ Угринъ (Венгерець) Конъ, или Кононъ, что онъ принадлежалъ къ свитѣ св. равноапостольной княгини Ольги и вмѣстѣ съ нею принявъ въ Константинополѣ св. крещеніе (въ 945 г.), удалился въ Новгородскія области и положилъ начало христіанству въ окрестностяхъ Торжка, въ 7 вер. отъ котораго онъ устроилъ скитъ, въ которомъ жилъ до глубокой старости. Когда же христіанская вѣра въ Новгородскихъ областяхъ уже распространилась, то Конъ отправился въ Новгородъ и, „принявъ у епископа Іоакима († 1030) монашество съ именемъ Константина, возвратился въ свое убѣжище (въ скитъ близъ г. Торжка), гдѣ и окончилъ свою жизнь на рукахъ препод. Ефрема († 1052 г.) основателя Борисоглѣбской обители (Тверская Старина. Торжокъ. С.-Петербургъ 1876 г.)<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Сказаніе (г. Красницкаго о блаж. Константинѣ) слѣдуетъ отнести къ числу тѣхъ измышлений, коими желательно возвести дорогу родную сторону къ возможно отдаленнымъ временамъ и отнести распространеніе въ ней христіанства какъ можно ранѣе (до св. Владиміра). Такъ, напр., въ г. Старицѣ сохраняется преданіе объ основаніи въ немъ Успенскаго монастыря Кіевопечерскими иноками 10 или 11 в. (но ранѣе основанія преп. Ефремомъ Борисоглѣбской обители Трифономъ и Нифонтомъ (ихъ имена внесены въ монастыр. древній Синодикъ, но позднѣйшею рукою, что и отличаетъ неудачную фальсификацію. См. Мѣсяцесловъ русск. святыхъ архіепископа Дмитрія) Г. Зубцовъ хранитъ будто-бы древнюю рукопись, (видѣнную впрочемъ въ копіи конца 18, или начала 19 го вѣка): «Сказаніе объ основаніи г. Зубцова за 90 лѣтъ до Рождества тремя братьями» (какъ Кіевъ), имена коихъ: Зубецъ, Рубецъ (3-е къ сожалѣнію забыто).

Г. Красницкій называетъ Константина (Кона) угриномъ (Венгерцомъ), вѣроятно потому, что пр. Ефремъ святочитимый въ Торжкѣ—былъ

Другое предположеніе о блаженномъ Константинѣ Новоторжскомъ, еще болѣе фантастичное, неправдоподобное и, видимо, измышленное подѣ влияніемъ былины о Костѣ Новоторжанинѣ помѣщено въ 22 № Твер. Еп. Вѣд. за 1898 г. подѣ заглавіемъ „Краткія свѣдѣнія о блаженномъ Константинѣ, Новоторжскомъ чудотворцѣ“. Въ этой статьѣ сообщается, что Константинъ родился въ г. Торжкѣ. Кто были его родители—не извѣстно, но извѣстно только, что онъ отличался необыкновенной силой, вслѣдствіе чего въ составѣ Новгородской рати и считался богатыремъ „Костею Новоторжаниномъ“; (жилъ же блаженный Константинъ во времена Іоанна Грознаго) и много помогаль Новгородцамъ въ борьбѣ съ врагами; затѣмъ, оставивъ военную службу, переселился въ родной городъ и сталъ проходить подвигъ юродства;—скончался онъ въ Торжкѣ, гдѣ нынѣ стоитъ часовня на площади противъ зданія Городской Думы. Въ этомъ сказаніи—путаница до историческаго періода въ Россіи съ временами Грознаго царя; смѣшеніе былиннаго героя „Кости Новоторжанина“ съ блаженнымъ

---

Угринь. Тамъ-же (въ гробницѣ пр. Ефрема) хранится глава его брата Георгія, тоже Угрина.—Извѣстенъ Новоторж. обители третій Угринь, пр. Моисей, братъ Ефрема и Георгія; слѣдовательно, весьма удобно и по видимому правдоподобно и Константина отнести къ Венгерцамъ.—Далѣе, г. Красницкій, видимо, смѣшиваетъ Константина Новоторжскаго съ другимъ позднѣйшимъ Константиномъ (въ иночествѣ Кассіаномъ, Мангупскимъ. По словамъ г. Красницкаго, Константинъ Новоторжскій служилъ въ свитѣ великой княгини Ольги, а Константинъ Мангупскій (название это придано ему потому, что Константинъ былъ владѣльцемъ или княземъ Мангуппи—древній Дорось или Теодори въ Крыму; см. у Кеппена, Крымскій сборникъ 251—391 стр.) прибылъ въ Москву въ свитѣ царевны Софіи Палеологъ, невѣсты великаго князя Іоанна 3-го. Ему, Константину Мангупскому, предлагали остаться при Московскомъ великокняжескомъ дворѣ, но онъ отказался отъ этой чести (и Константинъ оставилъ великокняжескій Кіевскій дворъ по смерти св. Ольги). Константинъ Новоторжскій проживаль у Новгородскаго епископа Іоакима, отъ коего и принялъ монашество, и Константинъ Мангупскій жилъ у Ростовскаго архіепископа Іоасафа († 1514)—и въ Ростовѣ принялъ монашество съ именемъ Кассіана, Преп. Константинъ—Кассіанъ скончался въ глубокой старости 2 окт. 1504 г. (См. Архiep. Димитрія, Мѣсяцесловъ русскихъ святыхъ. Октябрь 19—21), и Блаженный Константинъ Новоторжскій, по словамъ г. Красницкаго, скончался въ глубокой старости; но на иконахъ въ г. Торжкѣ (въ вышеупамянутыхъ храмахъ и въ Думѣ) блаженный Константинъ изображается не глубокимъ старцемъ, а скорѣе молодымъ (Архіепископъ Димитрій—о блаженномъ Константинѣ. Мѣсяцесловъ русск. святыхъ—21 мая и 29 іюля.

Константиномъ... (О Костѣ Новоторжанинѣ былина въ изданіи Каспари, въ журналѣ Родина 1905 г. Краткій анализъ былины въ Мѣсяцесловѣ русскихъ святыхъ. Июль. 339 стр.)—Есть и другія предположенія о блаженномъ Константиинѣ, но такія же неосновательныя (Твер. Епарх. Вѣд. 1898 г. № 24).

На иконѣ, находящейся въ Торжкѣ, написанной, какъ значится въ подписи на ней, въ 1797 г. „Святой Константинъ, Блаженный Новоторжскій“, изображенъ въ ростъ, съ сложенными на персяхъ руками, съ молитвеннымъ взоромъ къ Спасителю, благословляющему десницею въ облакахъ, въ верхней части иконы—блаженный Константинъ въ одной одеждѣ (въ рубашкѣ), съ обнаженными по локоть руками, босой; на головѣ волосы короткіе, курчавые, желтоватаго (рыжаго) цвѣта. Онъ изображенъ въ такомъ видѣ, какъ пишутъ обычно Христа ради юродивыхъ. Видно, что иконописецъ, изобразившій (въ 1797 г.) блаженнаго Константина именно имѣлъ въ виду написать юродиваго Христа ради (блаженнаго, какъ обычно называютъ таковыхъ въ Россіи). Въ Синодикѣ бывшаго въ Торжкѣ Троицкаго монастыря (Дальняя Троица), написанномъ въ 7186 г. (т. е. 1674 г.), между юродивыми помѣщено имя Константина. „Помяни, Господи, души блаженно юродивыхъ Христа ради Иоанна, Симеона (21 іюля), Андрея Цареградскаго (2 окт.)... Николая Кочанова (27 іюля), Терентія убиеннаго, Меѳодія Кроткаго, Евстаѳія Пречуднаго, Кириака Смиреннаго,... Григорія Незлобиваго,... *Константина*,... Спиридона Озябшаго и др. (до 80). Когда жилъ Константинъ Новоторжскій неизвѣстно. Юродство, какъ особый подвигъ ради Христа, въ Россіи становится извѣстнымъ съ 13 вѣка (Прокопій Устюжскій † 1303 г.) и особенно процвѣтало въ царствованіе Иоанна Грознаго (въ Москвѣ—Московскіе Василій † 2 августа и Иоаннъ; Никола Салось въ Псковѣ и др.). Вѣроятно, въ это время жилъ и Константинъ. На иконѣ „Собора Тверскихъ Святыхъ“ блаженный Константинъ изображенъ также, какъ и на иконѣ 1797 г. Ему нѣтъ службы, нѣтъ даже и тропаря.

#### 46. Преподобный Іосифъ Волоцкій (или Волоколамскій).

Преп. Іосифъ, въ мѣрѣ Іоаннъ, родился въ 1440 г. въ с. Язвищѣ (или Покровскомъ), близъ г. Волоколамска, Московской губерніи; онъ происходилъ изъ знатной фамиліи бояръ Саниныхъ, переселившейся изъ Швеціи въ Россію; семи лѣтъ онъ былъ отданъ отцомъ для обученія грамотѣ въ Волоколамскій Крестовоздвиженскій монастырь (нынѣ приходская церковь); тамъ онъ, подъ руководствомъ благочестиваго старца Арсенія, возрасталъ въ страхѣ Божіемъ. Возлюбивъ монашеское житіе, онъ рано сталъ помышлять объ иночествѣ и 20-ти лѣтъ поступилъ въ Боровскій монастырь (Калуж. губерніи), гдѣ преп. Пафнутій постригъ его въ монашество съ именемъ Іосифа. Здѣсь Іосифъ, не смотря на свою молодость, строгостью жизни, точнымъ выполненіемъ монастырскихъ послушаній, любовью къ чтенію божественныхъ Писаній и усердіемъ къ Богослуженію превосходилъ всѣхъ иноковъ, и поэтому былъ любимымъ ученикомъ преп. Пафнутія, который предъ смертію назначилъ его своимъ преемникомъ по управленію обителью. Но Іосифъ вскорѣ возбудилъ противъ себя неудовольствіе братіи; ему желательно было, по уставу древнихъ обителей, ввести строгое общежитіе. Встрѣтивъ со стороны монаховъ сильное сопротивленіе, Іосифъ съ благочестивымъ старцемъ Герасимомъ тайно оставилъ Боровскій монастырь и, скрывая свой санъ игумена, выдавалъ себя за ученика Герасимова; съ этимъ старцемъ Іосифъ, желая изучить монастырскую жизнь, особенно общежительный уставъ, посѣтилъ многія обители, между прочимъ Саввинъ, Савватіевскій и др. обители Тверской губерніи (см. пр. Савва Саввинскій и Савватій Савватіевскій) и черезъ довольно продолжительное время возвратился въ свой (Боровскій) монастырь, гдѣ братія съ радостью приняли его. Но и на сей разъ отъ введенія общежитія они уклонились. Тогда съ 7 иноками, раздѣлявшими его убѣжденія, онъ отправился въ Волоколамскъ, съ дозволенія мѣстнаго князя избралъ для построенія обители глухое мѣсто

среди дремучаго лѣса и здѣсь, съ благословенія Новгородскаго архіепископа Геннадія въ 1479 г. построилъ монастырь и церковь въ честь Успенія Божіей Матери и ввелъ въ немъ строгое общежитіе. Слухъ о благочестіи и мудрости Іосифа привлекъ многихъ, желавшихъ подъ его руководствомъ проводить иноческую жизнь, и вскорѣ собралось братіи до ста человѣкъ.

Строгость жизни, обязательная для всѣхъ, и особенно попеченіе о бѣдныхъ и больныхъ, для коихъ было устроено особое помѣщеніе, вскорѣ прославили Волоколамскій монастырь; благотворное вліяніе обители росло по мѣрѣ увеличенія ея средствъ. Окрестные жители постоянно приходили къ Іосифу за совѣтами и матеріальною помощью и никому ни въ чемъ не было отказа. Іосифъ служилъ для братіи образцомъ глубокаго смиренія, непрестанной молитвы, воздержанія и трудолюбія. Слѣдуя примѣру игумена, многіе изъ его учениковъ прославились святостью жизни; изъ Іосифова монастыря часто брали иноковъ въ настоятели обителей и нерѣдко на святительскія каѳедры. Мудрые совѣты и благочестивая жизнь Іосифа привлекали въ его обитель не только простой народъ, но бояръ и князей, которые избирали его своимъ духовнымъ отцомъ и слушались его совѣтовъ и наставленій. Нерѣдко великіе князья (Іоаннъ 3-й и Василій 4-й) приглашали его къ себѣ въ Москву не только для духовныхъ бесѣдъ, но и для участія въ дѣлахъ церковныхъ и гражданскихъ, какъ то въ раскрытіи и обличеніи ереси жидовствующихъ, въ вопросѣ о церковныхъ имуществахъ и др. Когда ересь жидовствующихъ, благодаря покровительству Московскаго митрополита Зосимы, приняла широкіе размѣры и угрожала православію, тогда Іосифъ съ ревностію возсталъ противъ этой опасной ереси; онъ разсылалъ письма къ святителямъ съ мольбой немедленно принять строгія мѣры противъ еретиковъ, составлялъ обличительныя на нихъ посланія; самому великому князю Іоанну (въ семьѣ коего были сочувствующіе еретикамъ), представлялъ всю опасность, въ которой находилась церковь и, по его настоянію, въ Москвѣ состоялся въ 1504 г. соборъ, на которомъ ересь

жидовствующихъ была осуждена и главные еретики были преданы строгому наказанію. По предложенію великаго князя и просьбѣ Новгородскаго архіепископа Геннадія Іосифъ составилъ знаменитое свое сочиненіе „Просвѣтитель“, въ которомъ, изложивъ исторію ереси жидовствующихъ, опровергъ ересь сильными доказательствами. „Просвѣтитель“—первое въ Россіи догматическое сочиненіе.

Въ вопросѣ о церковныхъ и монастырскихъ имуществѣхъ Іосифъ явился горячимъ защитникомъ церквей и обителей, ихъ правъ и необходимости имъ для полезной дѣятельности имѣть движимую и недвижимую собственность. И его сильнымъ рѣчамъ Русская церковь того времени была обязана тѣмъ, что отъ нея не были отняты земельныя угодья и крестьяне.

Важное значеніе Іосифа въ рѣшеніи церковно-гражданскихъ дѣлъ, близость къ великокняжескому двору, защита церковныхъ и монастырскихъ имуществъ, возбудили противъ него сильныхъ противниковъ, даже въ лицѣ такихъ подвижниковъ благочестія, какъ пр. Ниль Сорскій. Противъ Іосифа возстали многіе даже и изъ духовенства, вслѣдствіе чего онъ подвергался многимъ непріятностямъ и даже удаленію отъ игуменства. Причиною послѣдняго былъ Волоколамскій князь Θεодоръ Борисовичъ, который, часто посѣщая Іосифову обитель, требовалъ угощенія и денегъ. Такія неумѣстныя требованія побудили Іосифа обратиться къ Московскому вел. князю съ просьбою взять его монастырь подъ свое покровительство. Но Новгородскій архіепископъ Серапіонъ, къ епархіи коего относился Волоколамскъ, по жалобѣ Θεодора Борисовича, за своевольную (будто бы) передачу отъ него зависѣвшаго монастыря великому князю, удалилъ Іосифа отъ игуменства. Впрочемъ, убѣдившись потомъ въ его правотѣ, онъ возвратилъ ему санъ, а Θεодоръ Борисовичъ, примирившись предъ смертію съ Іосифомъ, завѣщалъ его обители большое свое село Буйгородъ. Предъ кончиною своею пр. Іосифъ назначилъ своимъ преемникомъ по управленію обителью любимаго своего ученика Данила (впослѣдствіи Московскаго митрополита).

Пр. Іосифъ скончался въ глубокой старости 9 сент. 1515 г. Отъ гроба преп. Іосифа стало совершаться много чудесныхъ исцѣленій, что и побудило Московскій соборъ 1547 г. причислить его къ лику святыхъ и установить празднованіе ему въ Волоколамской обители. Равнымъ образомъ на соборѣ 1579 г., по повелѣнію царя (Іоанна 4-го) и благословенію собора всѣхъ русскихъ святителей вторично было постановлено: „пѣть въ обители Пречистыя Богородицы преп. Іосифу, доколѣ монастырь Пречистыя стоитъ“. На Московскомъ соборѣ 1591 г. патриархомъ Іовомъ была освидѣтельствована служба пр. Іосифу и постановлено праздновать память ему повсюду. Мощи преп. Іосифа почиваютъ подъ спудомъ въ монастырскомъ соборѣ, въ придѣлѣ его имени посвященномъ. Житіе пр. Іосифа первоначально было составлено Саввою Чернымъ, Крутицкимъ епископомъ, и издано К. П. Невоструевымъ (въ Чтеніяхъ Москов. общества Исторіи Рос. Древностей, 1865).

Въ „Иконописномъ Подлинникѣ“ подъ 9 ч. сентября о пр. Іосифѣ сказано: „подобіемъ сѣдъ, аки Сергій, брада покороче Сергіевой, пошире и тупа, риза преподобническая, схима на плечахъ, риза вохряная. Въ житіи его пишется: бѣ же святой возрастомъ умѣренъ и лицемъ благообразенъ, браду же имѣя окружену, мѣрну, прежде русу, а въ старости сѣдинами сіяющу“ (Филимоновъ, 146 стр.). На иконѣ Тверскихъ святыхъ пр. Іосифъ изображенъ согласно подлиннику: правая рука его положена (въ молитвенномъ состояніи) на персяхъ, а въ лѣвой рукѣ держитъ свернутый свитокъ. Пр. Іосифъ свято чтится въ Тверской епархіи, въ которой есть престолы въ честь его, какъ-то: въ Торжкѣ, Кашинѣ, Осташковѣ и въ нѣкоторыхъ сельскихъ церквахъ. Въ 1904 г. близъ г. Твери освященъ храмъ—музей во имя пр. Іосифа, въ коемъ погребено тѣло фельд-маршала Іосифа Влад. Гурко († 15 янв. 1902 г.).

Въ честь пр. Іосифа составленъ акаѳистъ, написанный въ Москвѣ 1887 (Архіеп. Димитрій. Мѣсяцесловъ русскихъ святыхъ. Сентябрь). Служба ему помѣщается въ сентябр. Минеѣ; два канона, одинъ съ ирмосами: Волною морскою...

## СВЯТИТЕЛЬ

# ІОАННЪ ЗЛАТОУСТЪ\*).

---

Какъ и слѣдовало ожидать, строгія мѣры Златоуста въ отношеніи къ испорченному и развращенному клиру константинопольскому и къ духовенству страны, породили глухой ропотъ на столь ревностнаго и строгаго архипастыря. Масса клириковъ, пресвитеровъ и епископовъ, потерпѣвшихъ изъ-за святой ревности Златоуста, составили прочный и многочисленный контингентъ враговъ Златоуста, желавшихъ всякой ему неприяности и чаявшихъ, искавшихъ его гибели. А многіе представители высшей власти духовной, епископы, въ родѣ Теофила александрійскаго, мучительно завистничали, глядя на Златоуста, — завидовали и положенію его на каедрѣ столицы, и небывалой, безпримѣрной славѣ его, и вліянію на народъ, и ненавистничали на него изъ-за святой его апостольской жизни, служившей живымъ укоромъ для нихъ самихъ.

Близость высшей въ государствѣ аристократіи и придворныхъ сферъ была новымъ и еще лишнимъ бременемъ и горемъ для Златоуста. Въ средѣ этого изнѣженнаго, избалованнаго и пресыщеннаго въ порокахъ барства Златоустъ не могъ нравиться прежде всего самъ по себѣ, какъ святой подвижникъ, непреклонный аскетъ. Такой

---

\*) См. февральскую кн. стр. 172.



человѣкъ и вся жизнь, обстановка его, упрощенная до самой крайней степени, доведенная именно до апостольской простоты и бѣдности, были непонятны и ужъ во всякомъ случаѣ несимпатичны представителямъ модной аристократіи. „Несговорчивый монахъ“, какъ называли въ этихъ кругахъ Златоуста, отрицавшій всякую житейскую суетность, свѣтскость, строго говоря, и на патриаршей каѳедрѣ отшельникъ, питавшійся только хлѣбомъ и все свое отдававшій бѣднымъ, непоколебимо прямой и непреклонно правдолюбивый, — такой человѣкъ, въ пышной столицѣ и въ рядахъ высшей, правящей аристократіи, составлялъ явленіе рѣшительно необычайное и ужъ слишкомъ своимъ контрастомъ рѣзавшее глаза. Златоустъ былъ самъ по себѣ не сносенъ для этихъ людей, какъ невыносимъ бываетъ яркій свѣтъ для больныхъ глазъ. Но еще ужаснѣе было то, что этотъ „несговорчивый монахъ“ не хотѣлъ равнодушно смотрѣть на окружавшихъ его и не оставилъ въ покоѣ ихъ. Раззорительная роскошь, корыстолюбіе, а въ зависимости отъ этого и всякія неправды высшихъ сословій и чиновниковъ встрѣчали въ Златоустѣ небывало беспощаднаго, грознаго и необычайно сильнаго, остроумнаго обличителя. Проповѣди Златоуста, полныя художественной красоты и разительной силы, невольно привлекали къ его каѳедрѣ всѣхъ, именно и жестоко обличаемыхъ имъ людей; эти проповѣди нерѣдко являлись событіями дня, о нихъ всюду говорили, ихъ записывали, переписывали, они всюду въ общественныхъ кружкахъ распространялись, ими зачитывались. Въ массѣ людей, задѣтыхъ обличеніями, — а такихъ было слишкомъ много, — слагалось и нарастало негодованіе и озлобленіе на Златоуста; число враговъ и ненавистниковъ его все прибывало. Простой народъ, далекій отъ властныхъ сферъ и вслѣдствіе бѣдности менѣе зараженный пороками и нравственной распущенностью, неизмѣнно и тутъ, какъ въ Антиохіи, горячо любилъ новаго архипастыря и съ однимъ только искреннимъ восторгомъ внималъ его слову. Зато люди порочные и преступные, недоброжелатели и враги Златоуста, искали всякой возможности и случая, въ чемъ бы

поймать и завинить святого человѣка; а такъ какъ въ жизни и поведеніи Златоуста ничего нельзя было усмотрѣть грѣховнаго, порочнаго, компрометирующаго, то желали по крайности его, какъ нѣкогда старѣйшины іудейскіе Спасителя, *обличить въ словѣ*.

И вогь, въ рядахъ народа, восхищавшагося лицедрѣніемъ и рѣчами Златоуста, ютились и шпионы, враги Златоуста, жадно ловившіе всякое неточное слово, двусмысленное выраженіе, малѣйшій намекъ его, чтобы все это раздуть и преувеличить клеветою, а потомъ осуждать и обвинять Златоуста. Въ кругу недоброжелательныхъ къ нему людей стали распространяться потоки гнусной и безстыдной клеветы съ явной цѣлью—его унижить, обезславить, погубить. Слова Златоуста извращались, поступки перетолковывались; его обвиняли, напримѣръ, въ алчности, скарденности, въ гордости; распространяли молву, что Златоустъ возмущаетъ народъ, оскорбляетъ представителей власти, что аскетическая жизнь его только на показъ, а въ тайнѣ-де онъ предается оргіямъ, разгулу, и тому подобныя, въ высшей степени нелѣпныя, подлыя и ни для кого невѣроятныя гнусности сплетали на имя святого, великаго человѣка. Мало того, нѣкоторые изъ наиболѣе сильныхъ и злобныхъ враговъ Златоуста посылали шпионовъ даже въ Антиохію, чтобы тамъ, такъ сказать, порыться въ молодой жизни ненавистнаго для нихъ архипастыря, поискать какихъ либо уликъ, обвиненій на него. Но, впрочемъ, и эти ревностныя усилія ни къ чему не привели и никакихъ нужныхъ данныхъ врагамъ Златоуста не доставили.

Златоустъ не могъ не видѣть надвигающуюся на него бурю; но ужъ конечно никогда этотъ святой человѣкъ не могъ принизиться до того, чтобы бороться противъ интригъ, клеветы и низости такимъ же общепринятымъ въ свѣтѣ оружіемъ. Зная свою полную правоту и невинность, онъ, какъ пастырь и какъ христіанинъ, не страшился злобы земной и готовъ былъ все претерпѣть ради правды небесной. „Да и чего мнѣ бояться?“ говоритъ онъ, напр., въ одной проповѣди. „Неужели возможно

бояться мнѣ смерти, когда Самъ Христосъ — моя жизнь! Неужели бояться мнѣ потери имущества? Но я нагъ пришелъ въ міръ сей и ничего съ собою не возьму изъ него. Да у меня и нѣтъ ничего, все мое—въ одномъ желаніи: жить для блага душъ христіанскихъ“. Мужественно и твердо, какъ истинный христіанинъ, Златоустъ готовъ былъ принять гоненіе, поднятое на него завистью; ненавистью и всѣми темными страстями человѣческими.

А между тѣмъ времена теперь, по смерти мудраго императора Θεодосія, измѣнились и измѣнились очень къ худшему. Защиты и поддержки самоотверженному проповѣднику и беспощадному избличителю пороковъ людскихъ и неправдъ житейскихъ найти было не въ комъ. Во главѣ имперіи стоялъ юный государь Аркадій, человѣкъ добрый и благочестивый, но очень слабый, безхарактерный. Онъ всецѣло поддался вліянію приближенныхъ къ нему лицъ. Около него стояла и имъ руководила супруга его Евдоксія. Это была женщина почти безвѣстнаго происхожденія, очень по внѣшности красивая, но совсѣмъ недобрая душею, покорная раба страстей роскоши и корыстолюбія, для удовлетворенія которыхъ она способна была допустить всякое насиліе и беззаконіе. Она и подставлена была Аркадію и стала супругою его, благодаря усиліямъ Евтропія, главнаго, пока тайнаго, а потомъ и явнаго совѣтника царскаго. Евтропій — человѣкъ совсѣмъ низкаго происхожденія и низкихъ качествъ душевныхъ. Въ молодости онъ нѣсколько разъ былъ продаваемъ и перепродаваемъ, какъ рабъ, а потомъ началъ карьеру свою придворную съ болѣе чѣмъ скромнаго званія царскаго эвнуха, т. е. постельничаго; но благодаря хитрости и дерзости, онъ сѣумѣлъ вкратѣ въ довѣріе императора, а потомъ и явился всесильнымъ царскимъ совѣтникомъ и руководителемъ. Овладевъши царемъ, Евтропій, впрочемъ, всплылъ, такъ сказать, и наружу, на поверхность: не постѣснился сдѣлаться главнымъ сановникомъ имперіи, присвоилъ себѣ почетное, гордое, древнеримское наименованіе консула, патриція.

Какъ было упомянуто, именно всесильный Евтропій и избралъ Златоуста на архіепископскую кафедру. Но святого Златоуста меньше всего можно было подкупить какими бы то ни было милостями и подачками. Для него была выше всего правда Божія; видя нарушенія ея, Златоустъ, ни предъ кѣмъ и ни предъ чѣмъ не останавливался, себя самого не щадилъ и своей жизни не жалѣлъ. Проницательный, мудрый святитель быстро оглядѣлъ, что за человѣкъ былъ его „благодѣтель“, и какого либо согласія, единомыслія между святымъ человѣкомъ и низкимъ временщикомъ, конечно, не могло быть. Между прочимъ, распространяя свое самовластіе, подвергая часто неправымъ преслѣдованіямъ своихъ личныхъ враговъ, лишнихъ и непріятныхъ ему людей, иногда подвергая заточенію, изгнанію совсѣмъ невинныхъ людей, съ единственной цѣлью конфисковать ихъ имущество, усвоить ихъ достояніе, Евтропій возсталъ противъ исконнаго и великаго права церкви, права „святого убѣжища“. Право это состояло въ томъ, что всякій человѣкъ, справедливо или несправедливо преслѣдуемый кѣмъ бы то ни было, могъ явиться въ храмъ, и тамъ, подъ сѣнію святого алтаря, онъ оставался безопасенъ и неприкосновененъ: никакой Евтропій уже не могъ его взять оттуда. Вотъ это-то священное право, которымъ, дѣйствительно, нерѣдко пользовались насилуемые Евтропіемъ, и было такъ ненавистно для послѣдняго. И онъ настоялъ, не взирая на могучій протестъ со стороны Златоуста, настоялъ предъ Аркадіемъ на формальномъ уничтоженіи этого права.

Но какова же была превратность судьбы и какъ жестоко Господь покаралъ этого преступнаго человѣка, подъявшаго дерзкое насиліе свое на священныя права церкви! Очень скоро послѣ этого Евтропій, своею наглостью и грубостью, возмутилъ имъ нѣкогда возведенную до трона царицу Евдоксію: она, взявши дѣтей своихъ, въ слезахъ, упала на колѣни предъ Аркадіемъ и жаловалась на временщика. Вліяніе царицы на сей разъ пересилило: Аркадій изгналъ отъ себя Евтропія. Это низверженіе такъ много принесшаго зла народу временщика встрѣчено было

въ городѣ бурнымъ восторгомъ; народныя толпы кинулись выместить злобу надъ беззащитнымъ теперь Евтропиемъ. И чтоже?—онъ самъ бросился въ храмъ, подъ его „святое убѣжище“! Съ искаженнымъ отъ ужаса лицомъ, дрожащій, въ конвульсіяхъ, схватился онъ за край престола въ алтарѣ. И великій Златоустъ пріялъ его подъ свою защиту, съ опасностью для своей собственной жизни, спасъ, оборонилъ его отъ разъяренной толпы народа и солдатъ, уже ворвавшихся въ церковь и сокрушавшихъ всякія преграды. Но безстрашный архипастырь, накинувши церковное покрывало на Евтропія, одинъ противосталъ толпѣ и своимъ самообладаніемъ остановилъ этотъ бурный потокъ народнаго гнѣва. Евтропій и на ночь остался въ церкви. На утро соборъ былъ снова переполненъ огромной и все еще возбужденной толпою. Во время богослуженія, Златоустъ приподнялъ алтарную завѣсу; указалъ народу на жалкую фигуру отъ ужаса дрожавшаго и скорчившагося около престола Евтропія, и произнесъ, на основаніи этого нагляднаго примѣра, одно изъ самыхъ вдохновенныхъ, блистательныхъ своихъ словъ о суетности и тлѣнности всего земного, о мишурности и непрочности всякой славы и силы мірской.

Не замедлили обнаружиться враждебныя отношенія къ Златоусту и со стороны Евдоксіи, которая теперь, по низверженіи Евтропія, стала еще болѣе всесильною. Евдоксія сразу оглядѣла въ Златоустѣ себѣ соперника, который тоже имѣлъ вліяніе на Аркадія, вліяніе, впрочемъ, для послѣдняго тягостное, угнетающее, такъ какъ, по своей добротѣ и безхарактерности, Аркадій подчинялся авторитету Златоуста и всегда уступалъ ему во всѣхъ, очень частыхъ требованіяхъ и просьбахъ—то для церкви, то для народа, а также выслушивалъ отъ Златоуста указанія и обличенія придворныхъ неправдъ и пороковъ. Женскимъ инстинктомъ Евдоксія хорошо поняла и увидѣла въ великомъ святителѣ челоуѣка, очень и для нея самой небезопаснаго, а потому и выжидала только *подобна* *времени*, чтобы какъ нибудь избавиться отъ Златоуста. Поводовъ къ открытому раздору не пришлось долго до-

жидаться. Громовыя обличенія Златоустомъ мотовства, франтовства и распутства великосвѣтскихъ барынь, приближенными Евдоксіи истолковывались, какъ прямые-де намеки именно на нее и ея ближайшихъ наперстницъ. А скоро произошелъ случай, по которому Златоустъ, дѣйствительно, заговорилъ уже прямо съ Евдоксіей. Она соблазнулась имуществомъ (виноградникомъ) одной вдовы и, безъ всякаго законнаго повода и основанія, конфисковала его, т. е. просто захватила себѣ. Обиженная вдова, лишенная единственнаго своего достоянія, обратилась къ отцу, какъ въ средѣ бѣднаго люда обычно называли милосерднаго святителя. Златоустъ помѣстилъ вдову и съ ея сиротами въ страннопріимный домъ, а Евдоксіи, какъ отецъ духовный, написалъ по этому поводу трогательное, убѣдительное письмо. Но Евдоксія не послушалась внушеній справедливости, и отсельъ начала, такъ сказать, открытый походъ на Златоуста, чтобы такъ или иначе удалить съ своей дороги нелицепріятнаго и могущественнаго нравственнымъ авторитетомъ архипастыря.

Подняты были всѣ темныя силы, закопошились всѣ многочисленныя завистники и ненавистники Златоуста. Чтобы благовиднѣе обставить удаленіе глубокочтимаго и любимаго народомъ святителя, устроено было подобіе собора изъ епископовъ, враждебныхъ ему. Во главѣ этого заговора сталъ Теофилъ александрійскій, давній завистникъ Златоуста. Сей Теофилъ—недостойный человѣкъ, котораго историки называютъ то „амфаллаксою“, т. е. вѣтрогономъ, переметной сумой, а то „новымъ фараономъ египетскимъ“. Въ августѣ 403 года Теофилъ явился въ Константинополь съ большимъ грузомъ тканей и драгоценностей—для подарковъ нужнымъ людямъ. Уговорами, ласкательствомъ, подарками и подкупомъ, „фараонъ“ объединилъ около себя худшихъ, безчестныхъ представителей духовенства и всѣхъ недруговъ Златоуста. Такъ составилъ „соброръ“, который даже не могъ собраться въ городъ изъ-за боязни народа, а засѣдалъ внѣ города, по ту сторону Босфора, въ предмѣстьи Халкидона. На лже-соброрѣ этомъ выслушаны были заявленія и клеветниче-

скіе доносы на Златоуста разныхъ проходимцевъ, разстриженныхъ клириковъ и монаховъ, которые пользовались теперь случаемъ излить свою злобу на праведно покаравшаго ихъ святителя. Въ концѣ концовъ, отъ имени „собора“ предъявленъ былъ Златоусту цѣлый рядъ ложныхъ, нелѣпыхъ и прямо вздорныхъ, смѣшныхъ обвиненій. Напримѣръ, его винили въ томъ, что онъ расхищаетъ церковныя имущества, — это безсребренникъ-то, бѣднѣйшій человѣкъ во всемъ Константинополѣ, не имѣвшій никакой собственности и все свое отдававшій нищимъ! Винили его за то, что онъ „ѣстъ одинъ, неумѣренно, какъ циклоп“ (?!)—винили, ясное дѣло, за то, что Златоустъ никогда и никого не принималъ къ себѣ такъ называемыхъ гостей, какъ и самъ не бывалъ даже на торжественныхъ царскихъ обѣдахъ, — хотя всѣмъ вѣдомо было, что онъ питался дома почти исключительно однимъ хлѣбомъ. Винили, далѣе, за то, что онъ „развращаетъ епископовъ“, „не молится въ церкви“, что онъ „предалъ Евтропія“, и т. д. Обвиняли Златоуста даже въ еретичествѣ, въ оригенизмѣ, т. е. въ томъ грѣхѣ, отъ котораго несомнѣнно не были свободны многіе изъ самозванныхъ и самочинныхъ обвинителей Златоуста и пуще всѣхъ самъ Теофилъ. Хотя глупость и гнусность такихъ обвиненій были ужъ слишкомъ очевидны, всетаки, подъ давленіемъ и по настоянію Евдоксіи, Аркадій утвердилъ рѣшеніе лже-собора объ удаленіи Златоуста. Уже отправлены были воины взять его и препроводить въ ссылку.

Слухъ о низложеніи и предстоящемъ изгнаніи Златоуста быстро разнесся по городу; народъ заволновался и массаи двинулся защитить любимаго архипастыря. Раздавались крики, что обвиненія на Златоуста не справедливы, что винить его ни въ чемъ невозможно, что нужно собрать настоящій, законный соборъ, который бы рассмотрѣлъ все это дѣло, распуталъ поднятую на Златоуста врагами и ненавистниками его исторію. Но Златоустъ, чтобы предотвратить волненіе и, можетъ быть, кровавыя бѣдствія, самъ постарался успокоить народъ. Онъ пришелъ въ церковь и сказалъ къ народу слово. Онъ убѣждалъ

не бояться за него, такъ какъ и самъ онъ ничего не боится. „Я не боюсь никакихъ угрозъ земныхъ, какъ не желаю и никакихъ благъ міра сего. Я не боюсь нищеты, какъ не желаю и богатства..... А потому и прошу васъ, возлюбленные мои, успокоиться. Меня съ вами никто и ничто не раздѣлитъ: кого Богъ сочеталъ, люди тѣхъ не разлучать. Не тревожьтесь же и этимъ докажите мнѣ любовь вашу.... Не приходите въ смущеніе, а лучше молитесь. И завтра и всегда я съ вами: сама смерть не разлучитъ насъ“. Народъ, дѣйствительно, успокоился, видя непоколебимую твердость и мужество любимаго архипастыря. А между тѣмъ Златоустъ, говоря о любви взаимной, не временной, а вѣчной, и о непрерывающемся общеніи духовномъ въ царствіи Божіемъ, въ душѣ своей простился съ паствою и въ ту же ночь, тайно отъ народа, покинулъ свою келлію; онъ вышелъ къ берегу, гдѣ добровольно предалъ себя въ руки стражниковъ. Послѣдніе немедленно посадили его на корабль и скорѣе отчалили отъ константинопольскаго берега.

Когда на утро разнеслась молва о ссылкѣ Златоуста, поднялось величайшее народное смятеніе. Рыданія и вопли раздавались всюду; горе народа было искреннее и невыразимое. Въ то же время судьи Златоуста, Теофилъ съ своими епископами, явились было въ городъ, чтобы успокоить народъ; но самого Теофила народъ едва не бросилъ въ море, а его друга и единомышленника, епископа Северіана, который дерзнулъ взойти на кафедру Златоуста, чтобы говорить къ народу, изгнали не только изъ церкви, а даже и вонъ изъ города. Пришлось прибѣгнуть къ силѣ войскъ, и городъ обагрился кровію. Видя неподдѣльную скорбь народную и эти послѣдствія содѣяннаго, сама Евдоксія испугалась; сердце въ ней дрогнуло и въ глубинѣ души она уже раскаявалась.

А между тѣмъ и самъ Господь, въ защиту невинно пострадавшаго святителя явилъ себя чудодѣйственнымъ и грознымъ знаменіемъ. Только что минулъ этотъ первый и непокойный, опасный день по изгнаніи Златоуста, какъ въ наступившую ночь произошло страшное землетрясеніе.



Весь Константинополь колебался и сотрясался, зданія падали и разрушались; всюду раздавались стоны и вопли задавленныхъ и раззоренныхъ. Въ этомъ стихійномъ бѣдствіи всѣ усматривали наказаніе Божіе за допущенную несправедливость въ отношеніи къ святому челоуѣку. Во тьмѣ и мракѣ, подъ гулъ подземныхъ ударовъ, всюду раздавались неистовые челоуѣческіе крики: „Господь на насъ! Это казнь Божія! Горе намъ! Мы погибнемъ, если святитель не вернется!“ Но, кажется, пуще всѣхъ испугалась, оледенѣла въ ужасѣ Евдоксія. Все въ комнатахъ ея звенѣло, падало, разрушалось и даже кровать, на которой она была, тряслась и колебалась. Думая, что настала послѣдній часъ ея, кинулась она къ Аркадію съ мольбою немедленно возвратитъ Златоуста: „онъ — праведникъ“, кричала она: „Самъ Богъ мститъ за него. Спасай насъ и имперію, верни его скорѣ!“ И вотъ на коняхъ и на лабьяхъ кинулись, по приказу императора, гонцы въ разныя стороны нагонять Златоуста, такъ какъ на первыхъ порахъ даже и не знали, гдѣ искать его. Гонцамъ вручено было письмо къ святителю отъ Евдоксіи, въ которомъ она упрашивала его возвратиться скорѣй въ столицу и спасти всѣхъ отъ горя и опасности: „святѣйшій!“ подъ гнетомъ страха взывала Евдоксія въ письмѣ: „умоляю тебя, не думай, что я участвовала въ твоёмъ низложеніи. Это злые и развращенные люди составили на тебя заговоръ“, и т. д.

Когда на третьи сутки по изгнаніи Златоустъ ночью обратно подплывалъ къ Константинополю, то море и берегъ представляли чудную, волшебную картину. Весь городъ бодрствовалъ и выступилъ къ морю, а море сдѣлалось какъ бы огненнымъ отъ несмѣтнаго множества факеловъ, съ которыми плавали въ лодкахъ тысячи христіанъ: пѣсни и гимны во славу святого изгнанника оглашали море и городъ. Едвали когда и какой триумфаторъ встрѣчаемъ былъ съ такой радостью и воодушевленіемъ, съ какими константинопольцы встрѣчали теперь своего отца и пастыря. Едва Златоустъ вступилъ на берегъ, народъ, какъ завѣтную драгоценность, подъялъ его на

руки и принесъ въ каедральный храмъ, поставилъ Златоуста на его каедру. Вволнованный и до крайности утомленный, Златоустъ сказалъ краткое слово: онъ благодарилъ, по христіанской любви и всепрощенію, царицу и выразилъ радость души своей при свиданіи съ возлюбленной паствою. Миръ, успокоеніе и ликованіе теперь смѣнили въ Константинополѣ ужась и мракъ прошлыхъ двухъ дней.

Немного дней прошло спокойныхъ. Миръ со стороны Евдоксіи, подъ трепетомъ страха, такой горячій и искренній, оказался только краткимъ и хрупкимъ перемиріемъ. Испугъ миновалъ, а старыя страсти и антипатіи опять поднялись, заговорили. Вѣдь пораженная, униженная гордость рѣже всего прощаетъ. И снова закипѣла злоба и негодованіе на Златоуста. А скоро представился случай и къ прямому, опять открытому, явному разрыву. Упоенная честолюбіемъ, Евдоксія вздумала заживо поставить себѣ памятникъ. И вотъ, въ сентябрѣ 403 года, не далѣе какъ черезъ два мѣсяца по возвращеніи Златоуста изъ ссылки, массивная серебрянная колонна, со статуею Евдоксіи, была воздвигнута на центральной площади Константинополя, какъ разъ противъ алтаря каедральнаго храма св. Софіи, въ которомъ обычно священнодѣйствовали Златоустъ. Торжество открытія памятника сопровождалось народнымъ угощеніемъ, разнообразными полуязыческими забавами и развлеченіями. Нѣсколькo дней продолжалось это гульбище народное, сопровождаемое звуками музыки, криками клоуновъ, фигляровъ, страшнымъ шумомъ и гамомъ, заглушавшимъ даже богослуженіе въ храмѣ. Златоустъ обратился къ префекту города съ просьбою, какъ либо оградить храмъ Божій отъ глумленія и безобразія. Но префектъ былъ еретикъ (манихей) и сторонникъ Евдоксіи. И шумъ на площади въ слѣдующіе дни не только не прекратился, а увеличился. Это былъ уже прямой вызовъ Златоусту, и онъ, со свойственною ему ревностью священной, примѣнилъ обычный приѣмъ—публичнаго обличенія. Съ каедры церковной Златоустъ произнесъ слово, намъ не сохранив-

шеся, но, по согласнымъ отзывамъ современниковъ, очень сильное и одушевленное, по поводу всего неумѣстно и несвоевременно затѣяннаго уличнаго разгула. Немедленно приспѣшниками донесено было о томъ Евдоксіи. И вотъ возникаетъ дѣло объ „оскорбленіи“ Златоустомъ царицы.

Снова подняли голову возмутители, интриганы и ненавистники Златоуста. Въ январѣ 404 года возобновилось продолженіе того же незаконнаго „собора“, изъ тѣхъ же, прежнихъ обвинителей Златоуста, за исключеніемъ, впрочемъ, Θεофила, который теперь уже побоялся лично явиться въ Константинополь и только издали, изъ своей Александріи, все-таки продолжалъ руководить ходомъ заговора. На сей разъ дѣло тянулось долго, нѣсколько мѣсяцевъ; но ходъ и исходъ дѣла можно передать въ нѣсколькихъ словахъ. Самозванные судьи подыскивали, кромѣ прежнихъ, и новыя, но подобныя прежнимъ, вины Златоуста, и въ концѣ концовъ такъ же постановили удалить Златоуста. Этотъ клеветнической и рѣшительно незаконный приговоръ незаконнаго „собора“, подъ усиленнымъ вліяніемъ Евдоксіи и всей ея партіи, такъ же, какъ и въ первый разъ, былъ утвержденъ слабымъ, безхарактернымъ Аркадіемъ. Сдѣлано было распоряженіе взять Златоуста подъ стражу и удалить его изъ Константинополя.

А между тѣмъ какъ разъ наступили великіе, святейшіе въ мірѣ христіанскомъ дни, послѣдніе дни страстной седмицы. Въ великую субботу, по исконному обычаю, архіепископъ долженъ былъ совершать крещеніе оглашенныхъ. На этотъ разъ ихъ было особенно много, до 3,000 человекъ. И вотъ, когда Златоустъ былъ въ церкви и уже началось таинство крещенія, послышался ужасный шумъ: толпа солдатъ, по большей части дикихъ еракійцевъ, язычниковъ, ворвалась въ храмъ и осквернила святое мѣсто страшнымъ насиліемъ и злодѣйствомъ: они схватили Златоуста, извлекли его изъ храма, разрушили и ниспровергли все въ алтарѣ, сабельными ударами поражали и новокрестившихся и клириковъ, такъ что

купели крещенія наполнились кровію. Попытки народа прекратить безобразіе въ церкви вызвали еще большія кровопролитія ужъ и на улицахъ города. Вооруженные язычники-солдаты беспощадно рубили, губили и хватали христіанъ, защитниковъ Іоанна. Ими переполнены были всѣ тюрмы, гдѣ и провели они пасхальную ночь въ пѣніи воскресныхъ гимновъ; а храмы были пусты, такъ какъ изъ-за боязни никто не рѣшался идти въ нихъ. Даже императорская семья, вопреки исконному обычаю— во всемъ блескѣ и великолѣпіи присутствовать за торжественнымъ пасхальнымъ богослуженіемъ въ храмѣ св. Софіи, теперь, въ виду этихъ безпорядковъ въ городѣ, оставалась дома. Такъ встрѣчено было въ Константинополѣ Свѣтлос Христова Воскресенье въ 404 году.

Златоустъ заключенъ былъ въ келіи своей. Его охраняла стража. Преданная и вѣрная паства, несмотря на преслѣдованія, тоже съ своей стороны стерегла и охраняла его жилище. И извѣстно, что были покушенія даже на жизнь Златоуста. Два раза подкупленные убійцы проникали къ Златоусту и оба раза они были пойманы и почти растерзаны народомъ. Въ концѣ концовъ и теперь самъ Златоустъ не захотѣлъ сопротивляться беззаконію и, чтобы не подвергать болѣе столицу и вѣрную паству свою новымъ бѣдствіямъ, добровольно рѣшился исполнить постановленіе лжесобора объ его изгнаніи. Въ одинъ изъ троицкихъ вечеровъ онъ сказалъ преданнѣйшимъ его друзьямъ, нѣсколькимъ епископамъ и клирикамъ, не покидавшимъ его въ заточеніи: „пойдемте въ церковь, помолимся“. Долго и горячо молился онъ. Затѣмъ сказалъ присутствующимъ: „все кончено и весь путь мой пройденъ; скоро вы не увидите меня больше. Но я заповѣдую вамъ: не забывайте любить и уважать церковь, а потому, чтобы ни случилось и кто бы здѣсь на мѣстѣ моемъ ни былъ, повинуйтесь ему, какъ и мнѣ,—окажите этимъ любовь вашу ко мнѣ! Да будетъ милостивъ ко мнѣ Господь, а вы поминайте меня въ своихъ молитвахъ!“ Затѣмъ, растроганный до слезъ, онъ обнялъ каждого и сказалъ: „побудьте здѣсь, пока я немного успокоюсь“. Пере-

крестился и вышелъ. Такъ какъ еще здѣсь, въ церкви, слышенъ былъ ропотъ толпы, волновавшейся на площади, около храма, то, чтобы отвлечь вниманіе народа, Златоустъ велѣлъ привести лошадь къ западнымъ дверямъ. Конечно вся толпа и сосредоточилась здѣсь, съ нетерпѣніемъ ожидая выхода Златоуста. Златоустъ и вышелъ, но только въ другія, въ восточныя двери. Подъ кровомъ ночной темноты, направился онъ къ гавани, гдѣ и отдался воинамъ.

Народъ долго ждалъ у западныхъ дверей храма. Наконецъ, явилось подозрѣніе..... Толпа заволновалась, выломала дверь въ ограду церковную и проникла въ храмъ. А съ другой стороны явились и воины. Завязалась кровавая схватка; святое мѣсто огласилось проклятіями, стенами, залито было кровію. Предполагая, что архипастырю сдѣлано какое нибудь насиліе, толпа защитниковъ его и охранителей перенесла волненіе и на улицы города. А когда правда стала извѣстна народу и онъ бросился къ гавани, то ужъ только вдали можно было видѣть судно, навсегда уносившее Златоуста отъ столицы и отъ преданнаго ему народа.

Вопли и стоны раздались на берегу и надъ моремъ. Народное горе было безпредѣльно. А между тѣмъ и на этотъ разъ страшное знаменіе гнѣва Божія разразилось надъ Константинополемъ: на небѣ собралась необычайная грозовая туча, поднялась ужасающая буря. Весь городъ буквально дрожалъ отъ непрестанныхъ и оглушительныхъ раскатовъ громовыхъ. Необыкновенной величины градъ убивалъ людей и животныхъ, опустошалъ городъ. Молнія ударила въ каедральный храмъ, и скоро весь онъ объятъ былъ облакомъ искръ и дыма. Пламя пошло далѣе, по этой центральной и роскошнѣйшей площади Константинополя, достигло сената, погубило и это украшеніе столицы. Отъ жгучаго жара свинцовыя кровли сената и сосѣднихъ зданій растопились, и свинецъ ручьями лился на землю. Колонны, статуи, мраморъ, золото, бронза, серебро, все это расколотое и растопленное, превратилось въ безобразную пылающую лаву. Самыя великолѣп-

ныя строения города были обращены въ пепель. Сильно пострадалъ, испорченъ былъ и императорскій дворець, особенно покои Евдоксіи.

Но на сей разъ окаменѣвшее въ злобѣ на Златоуста сердце царицы не тронулось и не захотѣло понять божественнаго вразумленія. Всѣ и она сама, не только въ эту ночь, но и весь слѣдующій день, заняты, отвлечены были пожаромъ, Златоуста пока забыли. Когда же пожаръ, наконецъ, прекратился, Златоустъ былъ уже далеко отъ Константинополя: по ту сторону моря, шелъ онъ по дорогѣ къ Никеѣ, подъ конвоемъ преторіанской стражи.

20 іюня 404 года совершилось это низложеніе и удаленіе Златоуста, а чрезъ недѣлю, 27-го, былъ уже назначенъ и преемникъ ему. Каѳедру златословеснаго, мірового витіи занялъ старецъ Арзакъ, человекъ безсловесный,—недаромъ современники такъ и прозвали его „многорѣчивая рыба“. Враги Златоуста, повидимому, восторжествовали; но не надолго. Праведный судъ Божій не замедлилъ покарать многихъ изъ нихъ. Напримѣръ, одинъ изъ епископовъ, судившихъ Златоуста, на возвратномъ пути съ лжесобора упалъ съ лошади и разбился на смерть; другой заболѣлъ гнойной водянкой и заживо съѣденъ былъ червями; третій умеръ отъ злокачественной рожи; у четвертаго отъ непонятной болѣзни такъ распухъ языкъ, что онъ былъ задушенъ имъ; у пятаго какъ разъ на соборѣ, осудившемъ Златоуста, наступили на мозоль, и отъ этой ничтожной причины сдѣлалась гангрена и въ результатѣ—мучительная смерть. Наконецъ, всего только черезъ три съ половиной мѣсяца по изгнаніи Златоуста, умерла и Евдоксія, умерла совершенно неожиданно, въ ужаснѣйшихъ родовыхъ мученіяхъ.

А что же случилось съ святымъ изгнанникомъ? Прослѣдимъ уже кратко исторію его дальнѣйшихъ страданій.

Три остальныхъ года жизни Златоуста были именно страданіемъ непрерывнымъ. Злоба враговъ не оставляла въ покоѣ и изгнаннаго невиннаго страдальца. Его пересылали все въ болѣе и болѣе отдаленныя, дикія и неудобныя для жительства мѣста. Такъ, послѣдовательно

онъ былъ въ Никеѣ, Кукузѣ, Арависѣ и, наконецъ, въ Команахъ. Самые переходы Златоуста съ мѣста на мѣсто были варварскимъ истязаніемъ святителя. Такъ напри- мѣръ, едва нѣсколько недѣль отдохнулъ онъ на одномъ мѣстѣ, въ Никеѣ, какъ долженъ былъ идти въ Кукузъ. Дорога была очень дальняя и невыносимо трудная. Злато- устъ долженъ былъ идти пѣшкомъ, подъ конвоемъ страж- никовъ-язычниковъ, которымъ, при томъ, приказано было по возможности обходить города и останавливаться только въ пустынныхъ мѣстахъ. Подъ палящими лучами солнца, изнуряемый лихорадкой, питаюсь только черствыми за- плѣснѣвшими сухарями, размачиваемыми въ грязной, со- леной водѣ, какую можно было найти въ этой мѣстности, Златоустъ сорокъ дней шелъ до Кесаріи Каппадокійской. Кесарія являлась самымъ крупнымъ перепутьемъ для Златоуста, и народъ этого большого города, издавна и много слышанный о Златоустѣ, встрѣтилъ-было его съ радостью и почетомъ. Но епископъ Кесаріи (Фаретрій), одинъ изъ самыхъ злобныхъ враговъ Златоуста, потре- бовалъ немедленнаго его удаленія. Между тѣмъ въ мѣст- ности, окружавшей Кесарію, показались исавряне, гор- ное разбойничье племя, бывшее ужасомъ всей Малой Азіи; они являлись пиратами на морѣ и они же произво- дили разбойные, хищническіе набѣги на сушѣ. Поэтому, двинуться въ путь, значило попасться этимъ варварамъ, идти почти на вѣрную смерть. И тѣмъ не менѣе толпа какихъ-то темныхъ личностей, подосланныхъ Фаретріемъ, ночью, осадила домъ, въ которомъ пріютился узникъ-свя- титель; стали ломать двери, угрожали поджечь домъ,—такъ что пришлось немедленно ночью и не взирая на опасности покинуть Кесарію. Но слава Богу, эта ночь опаснаго путешествія прошла благополучно, а днемъ Златоустъ могъ остановиться въ одномъ замкѣ, въ нѣсколькихъ ми- ляхъ отъ Кесаріи. Но едва наступила ночь, какъ исав- ряне напали на этотъ замокъ. Пришлось опять бѣжать, спастись. Въ темную ночь, по проселочной горной тро- пинкѣ, высѣченной въ скалѣ и усѣянной постоянно ска- тывавшимися камнями, приходилось ощупью подвигаться

впередъ. Но вотъ лошакъ, котораго здѣсь было дали Златоусту, споткнулся и упалъ. Святитель ударился о камни и лишился чувствъ. Конвойные сочли его даже умершимъ. Но онъ очнулся и долженъ былъ ползкомъ продолжать свой путь далѣе, чрезъ пропасти, обрывы, чрезъ горные потоки, ежеминутно подвергаясь смертельной опасности и воистину мученически страдая. Чрезъ тридцать слѣдующихъ дней такого путешествія, Златоустъ достигъ, наконецъ, Кукуза. То была пограничная, въ горной глуши, деревушка, съ невыносимо суровымъ и гибельнымъ для здоровья климатомъ, рѣшительно безъ всякихъ удобствъ жизненныхъ и подъ вѣчнымъ страхомъ нападенія разбойниковъ и дикарей. Въ такой-то, скрытой отъ свѣта, недоступной для людей, могилѣ живой, прожилъ Златоустый архипастырь болѣе двухъ лѣтъ. Только временно, вслѣдствіе нападенія тѣхъ же варваровъ, исаврянъ, на Кукузъ, святитель вынужденъ былъ, зимою 405 г., въ лютые морозы, безъ дороги, черезъ заваленныя снѣгами горныя пропасти, оледенѣлыя лѣса спастись въ горную крѣпость Арабисъ, гдѣ и укрывался онъ нѣсколько мѣсяцевъ. Самая крѣпость эта была хуже всякой тюрьмы: въ ту пору забытые и заброшенные обитатели ея страдали и умирали отъ голода. Но и жизнь въ Кукузѣ была сплошнымъ мученичествомъ для Златоуста. Самъ кроткій святитель, отнюдь не въ качествѣ жалобы, вотъ какъ описалъ одному изъ друзей своихъ первую свою зиму въ Кукузѣ: „пишу тебѣ, поднявшись отъ самыхъ дверей смерти. Суровую и жестокою зиму здѣшнюю я провелъ даже хуже, чѣмъ мертвецы, такъ какъ я чувствовалъ и чувствовалъ только одно страданіе. Недѣлями я не могъ подняться съ постели. Чтобы избавиться отъ стужи, я укрывался всей своею ветошью, разводилъ огонь и лежалъ въ несносномъ чаду. А сверхъ того головныя боли, рвота и непрестанная бессонница причиняли мнѣ великія болѣзни“.

И въ такой-то ужасающей обстановкѣ, въ крайнемъ изможденіи, Златоустъ сохранилъ невозмутимое спокойствіе кроткой и незлобивой своей души. Одушевленный



непоколебимою преданностью волѣ Божіей, онъ безропотно и даже радостно несъ свой тяжкій жизненный крестъ. Его письма отъ той поры возбуждаютъ удивленіе: такую бодростію и мужествомъ вѣтъ отъ нихъ! Очевидно, этотъ великій челоуѣкъ стоялъ выше обыкновенныхъ земныхъ искушеній, не допуская никакихъ малодушныхъ челоуѣческихъ жалобъ, сѣтованій. „Зачѣмъ унывать въ страданіяхъ!“ восклицаетъ, напрімѣръ, Златоустъ въ одномъ письмѣ: „развѣ возможно не почерпнуть твердости въ божественныхъ словахъ Того, Кто за насъ страдалъ больше насъ! Какъ жаловаться, унывать, когда самъ Господь проповѣдывалъ Евангеліе среди преслѣдованій и мученій?!“ Въ другомъ письмѣ къ друзьямъ своимъ Златоустъ пишетъ: „меня изгнали изъ столицы, и я равнодушенъ къ этому. Куда бы меня ни сослали, вездѣ *Господня земля и исполненіе ея*. И чтобы со мной ни сдѣлали, я ко всему готовъ: захотятъ распилить меня, Исаія будетъ моимъ образцомъ; утопить меня—я буду въ мысляхъ имѣть Іону; сжечь меня—трехъ отроковъ; бросить звѣрямъ—вспомню Даниила...“ „Враги Златоуста всюду и всячески распространяли молву, что Златоустъ честолюбивъ, гордъ, что онъ сгораетъ желаніемъ возвратиться на свою кафедру, чтобы расправиться съ ними; а между тѣмъ Златоустъ вотъ что писалъ друзьямъ своимъ изъ Кукуза: „пусть никто не приходитъ къ несчастной мысли извлечь меня отсюда! Да не вздумаетъ этимъ оказать мнѣ милость!“ „Мое сердце, читаемъ еще въ одномъ письмѣ Златоуста, находитъ величайшее утѣшеніе въ страданіяхъ; въ нихъ сокрыто мое сокровище. И я радуюсь, благословляю Господа, удостоившаго меня благодати столько пострадать“.

Да и не бездѣятельнымъ оставался заточенный святи-тель. По крайней мѣрѣ въ дни своего относительнаго здоровья, онъ обнаруживалъ удивительную энергію и трудолюбіе. Кромѣ обширной переписки съ своими прежними друзьями, епископами, съ монашескими общинами и съ обращавшимися къ нему со всѣхъ сторонъ чтившими его христіанами (писемъ его даже до насъ сохранилось болѣе 250 и многія изъ нихъ суть болѣе или менѣе обстоя-

тельные трактаты на разныя богословскія темы), Златоустъ и въ ссылкѣ оставался великимъ дѣятелемъ въ текущей жизни церкви христіанской. Живя на окраинахъ тогдашняго обитаемаго міра, въ средѣ и около дикарей, варваровъ, грубыхъ язычниковъ, онъ всѣ усилія свои напрягалъ на святое дѣло миссіи среди этихъ, еще во тьмѣ и сѣни смертной пребывавшихъ людей. Собирая отъ благодѣателей и почитателей своихъ довольно обильныя средства, онъ и теперь организовалъ цѣлыя миссіонерскія общества, дружины, которыя и направлялъ въ Финикію, Персію, къ готамъ и т. д.

Если и въ изгнаніи преслѣдовала Златоуста злоба оставшихся еще въ живыхъ враговъ его, то еще больше преслѣдовала его и въ неприступно глухихъ, далекихъ захолустьяхъ, слава, извѣстность, любовь и уваженіе къ нему всего, можно сказать, христіанскаго міра. Еще когда Златоустъ шелъ въ заточеніе, то во многихъ мѣстахъ христіане встрѣчали его съ торжествомъ и почитали, какъ великаго человѣка и славу міра. Напримѣръ, жители Кесаріи горько оплакивали его невинное страдальчество и громко зывали къ нему: „лучше бы солнце затмилось, чѣмъ замолкли твои золотыя уста!“ А когда Златоустъ поселился въ Кукузъ, то масса паломниковъ отовсюду, особенно изъ Константинополя и Антиохіи, проторили дорогу въ эту, дотолѣ міру невѣдомую, дикую глушь, къ великому изгнаннику. Свѣтскія лица, духовные, монахи, епископы, благочестивыя женщины, толпами, вереницами пробирались въ Кукузу. Все честное духовенство дальняго востока явно и тайно поддерживало сношенія съ Златоустомъ, такъ что чуть не больше, чѣмъ когда нибудь, великій святитель сталъ авторитетомъ и представителемъ церкви для всего христіанскаго міра. Къ нему присылали и приносили богатыя приношенія, значительныя суммы денежныя, что онъ цѣликомъ, до послѣдней копейки, обращалъ на дѣло милосердія и на потребности миссіи. Сотнями летѣли къ нему письма отъ множества его читателей и поклонниковъ, требовавшихъ отъ него совѣта, наставленія или просто благословенія. Словомъ, низ-

верженный и заточенный архипастырь не только не померкъ, а явился еще большимъ свѣтомъ міру, и ничтожная Кукуза дѣлалась славнѣе Константинополя, потому что вмѣстѣ въ себѣ величайшаго изъ людей. Партія ненавистниковъ Златоуста, и теперь, по смерти самыхъ важныхъ главарей ея, все еще многочисленная и сильная, не могла не чувствовать посрамленія своего—при видимомъ, внѣшнемъ торжествѣ. Къ стыду и немалому ужасу своему, они говорили: „смотрите, этотъ побѣжденный, мертвецъ, становится страшнѣе для живыхъ, для побѣдителей“. Наблюдая тяготѣніе христіанъ въ Кукузъ, къ Златоусту, они повторяли въ ту пору общеизвѣстную фразу: „вся Антиохія въ Кукузѣ!“

И вотъ именно это-то обстоятельство, великая популярность Іоанна, и побудило враговъ его, пользуясь все той же слабостью Аркадія, скрыть „свѣтило земли“, какъ тогда называли Златоуста, куданибудь еще подальше, въ еще болѣе неприступное, темное и страшное мѣсто, гдѣ бы для золотыхъ устъ какъ можно скорѣе настало, наконецъ, могильное молчаніе. Въ іюнѣ 407 г. приказано было перевести Златоуста въ Пиѳіунтъ. Это уже самое крайнее и отдаленнѣйшее мѣстечко въ имперіи, въ дикой и палящей пустынѣ, гдѣ безпрепятственно царили и разбойничали варвары. Собственно говоря, этимъ произнесенъ былъ сознательно и намѣренно смертный приговоръ Златоусту. И все очевидно направлено было къ возможно вѣрному и скорому достиженію этой варварской и злодѣйской цѣли. Было приказано, чтобы и безъ того уже до крайности ослабленный болѣзнями и невзгодами, почти 60-лѣтній старецъ, Златоустъ, совершилъ этотъ далекій переходъ пѣшкомъ, босой и съ непосильной для него быстротой. Сопровождать его назначены были два солдата, грубые язычники, не знавшіе ни жалости, ни состраданія. Да имъ, впрочемъ, очень недвусмысленно дали понять, что вовсе и не нужно заботиться о томъ, будетъ ли приведенъ узникъ живымъ до мѣста, или умретъ онъ дорогою. Ясно было, что Златоуста приговорили къ смерти, но которую, впрочемъ, нельзя было назвать прямо убій-

ствомъ. Нельзя и подумать, чтобы самъ Златоустъ не понималъ этого. Но тѣмъ не менѣе, невинный страстотерпецъ съ бодрымъ духомъ отправился на новое мученичество, въ свой послѣдній, по-истинѣ крестоносный путь смертный. Продолжались предсмертныя мученія Златоуста очень долго, цѣлыхъ три мѣсяца. Черезъ 90 дней безостановочнаго пути, въ ужасающихъ для изможденнаго старца условіяхъ, Златоустъ, еле живой, прошелъ черезъ городъ Команы (въ предѣлахъ теперь русскихъ владѣній: въ Кавказскихъ горахъ, недалеко отъ сѣвернаго берега Чернаго моря). Въ нѣсколькихъ верстахъ отъ Команъ была уединенная церковь, въ которой похороненъ былъ мученикъ, св. Василискъ. Въ этомъ-то одинокомъ пріютѣ священномъ и остановился Златоустъ, такъ какъ дальше идти онъ рѣшительно былъ не въ состояніи. Но жестокіе спутники силою повлекли его. Однако, скоро они убѣдились, что близится смертный часъ новаго священномученика, и они подняли его и уже на рукахъ принесли обратно въ церковь св. Василиска.

Собравши весь остатокъ силъ своихъ, святитель поднялся въ церкви, попросилъ бѣлыя одежды, въ которыя и облачился. Потомъ онъ причастился св. таинъ и продолжалъ молиться, вслухъ произнося свои послѣднія земныя воздыханія и моленія ко Господу. Голосъ его скоро сталъ ослабѣвать, замирать. Тѣло его склонилось на полъ церковный. Отчетливо, рѣдко онъ произнесъ: „слава Богу за все!“ Перекрестился, вытянулся и еле внятно прошепталъ: „Аминь“. Съ этимъ заключительнымъ священнымъ словомъ на вѣки сомкнулись золотыя уста. Праведный духъ великаго мученика отлетѣлъ въ небесныя обители, *идъ же нѣсть болѣзни, печалей и воздыханій.*

По знаменательному совпаданію, это было 14 сентября (407 г.), т. е. тотъ день, когда всѣ христіане вспоминаютъ смертныя страсти Спасителя и поклоняются святому кресту Христову. Вѣсть о кончинѣ Златоустаго архипастыря, подвижника и мученика, быстро разлетѣлась повсюду. Во множествѣ со всѣхъ сторонъ потянулись христіане въ Команы, поклониться священному праху величайшаго

отца и учителя церкви. Святой Иоаннъ Златоустъ погребенъ былъ тамъ же, на мѣстѣ его блаженной кончины, т. е. въ церкви св. Василиска, рядомъ съ мощами этого мученика.

---

Время шло; одинъ за другимъ быстро уходили въ могилу всѣ и послѣдніе враги и ненавистники Златоуста. А онъ словно больше и выше все росъ и поднимался надъ землею. Въ народѣ все больше и больше распространялась молва и воспоминанія о необычайномъ, великомъ святителѣ архипастырѣ, объ его подвижнической жизни, его поразительныхъ дѣлахъ милосердія, о дивномъ, злато-словесномъ его ученіи и безвинномъ мученическомъ концѣ. Такъ прошло 30 лѣтъ. И вотъ однажды, новый, уже четвертый преемникъ Златоуста, благочестивый и святой архіепископъ Прокль, въ день памяти Златоуста, говорилъ похвальное ему слово. Народъ прервалъ рѣчь проповѣдника возгласами: „возвратите намъ нашего Іоанна! Мы желаемъ имѣть у себя тѣло Отца нашего!“ Прокль немедленно передалъ объ этомъ желаніи народа императору. И императоръ, тоже новый, благочестивый Θεодосій 2-й, въ согласіи со всѣмъ духовенствомъ, рѣшилъ удовлетворить пламеннымъ желаніямъ всего народа, возвратить хотя бы только прахъ священный Златоуста въ Константинополь. Въ 438 г. императоръ отправилъ въ Команы, торжественное посольство и съ нимъ собственноручное свое посланіе къ Іоанну Златоусту. Съ благоговѣйнымъ торжествомъ мощи святителя, оказавшіяся совершенно нетлѣнными, подняты были изъ подъ спуда церковнаго. Царское посланіе было прочитано передъ мощами и отдано, положено было въ руки святителя. „Вселенскій учитель и мой духовный отецъ! въ посланіи этомъ взывалъ императоръ Θεодосій: „къ тебѣ, какъ къ живому, посылаю я это прошеніе. Даруй мнѣ и паствѣ твоей прошеніе! Прости насъ и гряди къ намъ, дѣтямъ твоимъ, какъ отецъ любимый,—возвесели пришествіемъ своимъ любящихъ тебя! Не повелѣваю, а умоляю тебя, честнѣйшій Отче: даруй

себя ожидающимъ тебя! Прииди съ миромъ къ своимъ, и свои съ любовію примутъ тебя!“ Многое множество народа собралось проводить и сопровождать дорогую святыню, и много чудесъ, исцѣленій совершилось въ эти дни. Напр., поразительное чудо совершилось на глазахъ у всѣхъ въ первый же моментъ по изыятіи св. мощей изъ земли: одинъ хромой, протискавшійся ко гробу, съ великимъ энтузіазмомъ и вѣрою схватилъ полотенце, которымъ вынимали гробъ изъ земли, и приложилъ его къ больной, согнутой ногѣ: нога его тотчасъ же вытянулась и стала здоровою.

Посольство царское съ честными мощами Іоанна Златоуста немедленно двинулось въ обратный путь изъ Команъ въ столицу. Въ высокой степени торжественно и величаво было это обратное шествіе святителя въ его каедральный городъ. Все громадное разстояніе отъ Команъ святыя мощи несла на рукахъ волна народная, все больше и больше нарастающая, увеличивавшаяся. Когда грандіозное шествіе приблизилось къ Босфору, то воды его, какъ и прежде, при возвращеніи Златоуста, ожили, украсились несчетной флотиліей лодокъ, судовъ, переполненныхъ православнымъ людомъ, съ яркими факелами въ рукахъ и съ восторженными кликами и хвалебными гимнами святителю на устахъ. Великолѣпная яхта императорская приняла на себя дорогую, всѣми страстно желанную и восторженно срѣтаемую святыню; и плавно понеслась она по водамъ словно замершаго и въ умиленіи притихшаго пролива къ столицѣ. А тутъ, на берегу, былъ весь Константинополь, съ императоромъ и царской семьей во главѣ. Святыя мощи перенесены были во храмъ и поставлены въ серединѣ, на архіерейскомъ амвонѣ, гдѣ прежде такъ часто отверзались златыя уста почившаго и откуда, можно сказать, во весь свѣтъ и на всѣ времена гремѣли златыя его слова. Императоръ снялъ съ себя пурпуровую императорскую порфиру и благоговѣнно покрылъ ею святыя мощи, а самъ съ своей сестрою, царевною, поверглись предъ мощами на колѣна. Обливаясь слезами, вслухъ и всенародно, императоръ испрашивалъ у незло-

бываго святителя прощеніе родителямъ своимъ, Аркадію и Евдоксіи, которые принесли святому страдальцу столько скорби и огорченій... Потомъ, предъ опусканіемъ мощей въ уготованную около престола раку, архіепископъ Прокль приподнялъ главу святителя на видъ всему народу, и всѣ, вмѣстѣ съ архіепископомъ, восторженно и громогласно восклицали: „Святѣйшій отецъ нашъ, пріими опять святой престолъ твой!“ Весь народъ въ великомъ религіозномъ экстазѣ плакалъ, духовную радость и ликование христіанъ при этомъ нельзя передать никакими словами.

---

Прошло 1500 лѣтъ съ той поры. И вотъ нынѣ весь міръ крещенный снова оглашается праздничнымъ ликованиемъ во имя Златоуста. Сознанію каждаго изъ насъ предстоитъ, какъ воскресшій изъ тьмы вѣковъ, въ дивномъ величій и обаятельномъ ореолѣ великій святитель. Память его не померкла за эти долгія столѣтія; она жива и священна въ мірѣ, имя его—имя родное для всѣхъ христіанъ. Его святая, мученическая жизнь и неимовѣрные труды не безслѣдно канули въ вѣчности,—нѣтъ, слѣдъ Златоуста именно золотой нитью проходитъ чрезъ всю исторію христіанства, наслѣдіе отъ него въ нашей церкви святой огромно. На Златоустѣ, на его златыхъ словахъ, воспитывались цѣлыя племена и народы; изъ его великаго духа родились и на книгахъ его развились и возросли въ церкви христіанской безчисленные учителя, пастыри, проповѣдники. Но еще никто не сравнился съ нимъ самимъ и никто не затмилъ его. Въ лѣтописяхъ просвѣщенія и краснорѣчія христіанскаго еще нѣтъ, не встрѣчается имени болѣе славнаго, заслуженнаго и болѣе говорящаго уму и сердцу: имя Златоуста сіяетъ и сейчасъ, какъ единственное и несравненное. И сейчасъ, самоотверженная и подвижническая жизнь Златоуста и его дивный талантъ ораторскій являются предметомъ восхищенія и изумленія. По прежнему, сочиненія Златоуста и плѣняютъ, и чаруютъ, и увлекаютъ читателей. Чрезъ мракъ и смятеніе вѣковъ, онъ, для насъ и, конечно, въ

роды родовъ послѣ насъ, звучить мощными и побѣдоносными, все-покоряющими и всѣхъ-восторгающими глаголами вѣчной истины Христовой и высокаго, святого назиданія. И доселѣ онъ—самый нужный и самый любимый христіанами толковникъ слова Божія, и доселѣ сочиненія его — недостижимый образецъ для подражаній и неисчерпаемый источникъ для просвѣщенія. Нисколько не поблекла сила и блескъ дивныхъ проповѣдей Златоуста, изумительно простыхъ и бесконечно содержательныхъ, всегда необыкновенно интересныхъ, живыхъ и никогда нескучныхъ, бурнымъ потокомъ отъ пламеннаго и любящаго сердца звучащихъ и сердца объемлющихъ, зажигающихъ. Отъ природы запечатлѣнный особенными дарами Божиими, душу свою просвѣтившій мудростію христіанскою, овѣянный благодатію Господнею и очищенный въ горнилѣ подвижничества, мужъ воистину святой, мученикъ въ жизни и апостоль любви въ сочиненіяхъ, громосный ораторъ, поэтъ - проповѣдникъ, Златоустъ есть слава церкви Христовой, отрада христіанъ, чудо въ чело-вѣкахъ. Обычное наименованіе „великій“ мало для Златоуста: и „великихъ“ было нѣсколько, а „Златоустъ“—только одинъ. Какъ ни пробовали-было примѣнять имя это къ нѣкоторымъ подражателямъ Златоуста, но оно не льнетъ къ нимъ, потому что по праву оно принадлежитъ только ему единственному. Предъ святынею и величіемъ такого чело-вѣка возможно и умѣстно только благоговѣйное восхищеніе и умиленная молитва. Если въ житейскомъ разсѣяніи нашемъ мы забываемъ Златоуста, то пусть нынѣшнее торжество Златоустовское напомнить про него намъ и навсегда приблизить его къ сердцамъ нашимъ. Въ наше безотрадное настоящее время, время крайней нищеты духовной, да воспрянетъ и да возрадуется всякая душа христіанская отъ созерцанія и нравственнаго сближенія съ могучимъ, непреклоннымъ, великимъ духомъ великаго Златоуста, всѣхъ насъ христіанъ наставника, утѣшителя и друга!

Совершая нынѣ это свѣтлое торжество юбилейное, въ благоговѣйномъ умиленіи преклонимся предъ священ-



нымъ и драгоцѣннымъ ликомъ святаго Іоанна Златоуста и возблагодаримъ за него Бога, воистину дивнаго во святыхъ своихъ. Величая и прославляя Златоуста, воскликнемъ и мы вмѣстѣ съ Златоустомъ: „слава Тебѣ, Богу— за все! Аминь“.

*А. Царевскій.*

---

## ИЗЪ ИСТОРИИ СВ. ПРЕДАНИЯ. \*)

### VI.

Шестой вселенский соборъ былъ созванъ по поводу ереси моноелитской. Судя по памятникамъ, сохранившимъ намъ свѣдѣнія объ этомъ лжеученіи, можно заключать, что по внѣшней своей формулировкѣ моноелитство не всегда пребывало однимъ и тѣмъ же; но иногда лжеученіе это выражалось болѣе открыто, иногда менѣе; при этомъ замѣчательно, что неодинаковость формулировки встрѣчается не у разныхъ только лицъ, но нерѣдко у одного и того же поборника ереси. Болѣе открытое признаніе моноелизма безспорно выражается въ словахъ: „мы исповѣдуемъ въ Господѣ Иисусѣ Христѣ одну волю“<sup>1)</sup>, что „не два хотѣнія или два дѣйствія въ домостроительствѣ воплощенія Господа нашего Иисуса Христа, но одно хотѣніе“<sup>2)</sup>. Менѣе открытое признаніе моноелизма сказывается въ фактѣ, когда поборники ереси отказывались вести рѣчь ни объ одной, ни о двухъ воляхъ, и выражались: „съ однимъ ли дѣйствіемъ, или двумя есть или былъ посредникъ между Богомъ и людьми Господь Иисусъ Христосъ, объ этомъ совсѣмъ неумѣстно раздумывать или говорить“<sup>3)</sup>,—или когда вмѣсто словъ: одно или два дѣйствія во Христѣ предлагали такую формулу: „во избѣжаніе соблазна отъ новаго изобрѣтенія намъ нужно опредѣлять или проповѣдывать одно, или два дѣйствія, но вмѣсто одного, какъ нѣкоторые называютъ,

\*) См. февральскую кн. стр. 153.

1) Mansi, XI, 539. 2) Mansi, XI, 345. 3) Mansi, XI, 580.

дѣйствія намъ нужно исповѣдывать по-истинѣ, что въ обоихъ естествахъ дѣйствовалъ одинъ Христосъ Господь, и вмѣсто двухъ дѣйствій лучше, устранивъ названіе двоякаго дѣйствія, проповѣдывать, что сами два естества производили свойственное себѣ, при соединеніи Божества и плоти въ одномъ лицѣ Единороднаго Сына Бога Отца неслитномъ, нераздѣльномъ, непреложномъ<sup>1)</sup>, что „вочеловѣчившійся Богъ Слово совершалъ и божественное не какъ Богъ, и человѣческое не какъ человѣкъ, но совершалъ нѣкоторое новое богомужное дѣйствіе“ (*καὶ ἕν τινα τῆν θεαδικίην ἐνέργειαν*)<sup>2)</sup>. — По внутренней своей сторонѣ моноелитство является прежде всего результатомъ взгляда на человѣчество, воспринятое Христомъ, какъ на органъ „безъ тѣлесныхъ хотѣній и человѣческихъ помысловъ“<sup>3)</sup>, а на Бога, какъ на единаго дѣйствителя въ вочеловѣчившемся Сынѣ Божіемъ. Высказанная прямо, эта мысль ярче проводится въ сравненіи, что „какъ наше тѣло управляется и украшается и приводится въ порядокъ разумною и мыслящею душою, такъ и въ Господѣ Христѣ весь человѣческій составъ Его, управляемый всегда и во всемъ божествомъ Самого Слова, приводится въ движеніе Богомъ“<sup>4)</sup>. Какъ тѣло человѣка, чуждое хотѣній, является органомъ души, а душа его — двигателемъ, такъ Слово является двигателемъ человѣчества, какъ якобы не имѣющаго самостоятельной воли. — Затѣмъ моноелитство явилось какъ результатъ взгляда на волю человѣческую, какъ на источникъ грѣха или противорѣчія<sup>5)</sup>. Изумляясь той чудной гармоніи, носителемъ которой былъ Христосъ во все время своей жизни и дѣятельности, но не умѣя или не желая объяснить ее совмѣстностью двухъ волей во Христѣ, они рѣшили этотъ вопросъ путемъ утвержденія, что Христосъ имѣлъ одну только волю божественную, но не имѣлъ воли человѣческой<sup>6)</sup>. — Наконецъ моноелитство явилось какъ резуль-

1) Mansi, XI, col. 581. 2) Mansi, XI, 349, особенно 353.

3) Mansi, XI, 349. 4) Mansi, XI, 353. 356.

5) Mansi, XI, 349. 6) Mansi, XI, 539.

татъ ложнаго сближенія между единою ипостасью и якобы единою волею во Христѣ Иисусѣ, гдѣ два предыдущіе взгляда на человѣчество, какъ на органъ дѣйствій единой воли Божіей, и на волю человѣческую, какъ на принципъ противорѣчія, находятъ свою концентрацію. По свидѣтельству лжеучителя Макарія (*ἐκθεσις, ἣτοι ὁμολογία πίστεως Μακαρίου αἰρεσιάρχου*), „одинъ и тотъ же и совершилъ, т. е... содѣлалъ наше спасеніе; Онъ же и страдалъ собственною плотію и истинно принялъ на Себя всѣ спасительныя страданія, что можно назвать и чудесами, тогда какъ страдала плоть..., а дѣло Бога то, что Онъ, хотя и посредствомъ своего человѣческаго естества, то есть, всего нашего состава, совершилъ его однимъ и единымъ божественнымъ хотѣніемъ, какъ будто бы въ Немъ и не было другого хотѣнія, противоположнаго и препятствующаго этому божественному и сильному Его хотѣнію. Ибо невозможно, чтобы въ одномъ и томъ же Христѣ Богѣ нашемъ находились одновременно два хотѣнія, или взаимно-противоположныя, или совершенно одинаковыя“<sup>1)</sup>. Единство направленія жизни и дѣятельности Христа очевидно считается невозможнымъ, если допустить въ Немъ два хотѣнія—божеское и человѣческое, и считается тѣмъ болѣе невозможнымъ, что между этими двумя хотѣніями предполагается прямая противоположность. Далѣе единство жизни и дѣятельности Христа представляется болѣе понятнымъ, если съ именемъ человѣчества соединять мысль объ орудіи, а съ именемъ Бога-Слова—мысль объ источникѣ единого дѣйствія. Все это завершается наконецъ тѣмъ ложнымъ соображеніемъ, будто единство личности свидѣтельствуешь объ единствѣ воли, или единство личности обусловливается единствомъ воли, потому что при двухъ хотѣніяхъ такое единство невозможно.

1) Mansi, XI, 353; ср. Mansi, XI, 516: *εἰ γὰρ μία ἐστὶν ὑπόστασις, καὶ μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, ὡσπερ οὖν καὶ ἐστὶν, ἀναμφιβόλως καὶ ἐν θέλημα, καὶ μία ἐνέργεια δηλονότι, καὶ μία σοφία, καὶ μία γνῶσις τοῦ συναμφοτέρου ὑπάρχει.*

Сопровождается такая доктрина моноэлизма усиленнымъ указаніемъ на то, что она представляетъ изъ себя „ученіе богоносныхъ отцевъ“<sup>1)</sup>, что она есть—ученіе преданія.

Во имя авторитета древняго ученія пытаюсь выставить себя за истину, во имя авторитета древняго же ученія моноэлитская доктрина была отвергнута, какъ ересь. Двѣ противоположныя стороны, указывающія въ одно и то же время на одинъ источникъ—преданіе, но взаимно отвергающія другъ друга, само собою предполагаютъ не одинаковое отношеніе ихъ къ одному и тому же источнику, въ противномъ случаѣ необъяснимо ихъ разногласіе. Это положеніе, данное аргіогі, есть въ то же время положеніе аposterіогі. Акты шестого вселенскаго собора хорошо говорятъ намъ, какъ поборники православія, наряду съ утвержденіемъ истины, вмѣстѣ рѣшаютъ вопросъ: почему именно они являются свидѣтелями истиннаго преданія, а не моноэлиты.

Для *положительнаго* ученія о св. Преданіи изъ актовъ шестого вселенскаго собора имѣетъ значеніе прежде всего *Посланіе* папы Агаѳона<sup>2)</sup>. По внѣшней сторонѣ своей посланіе составлено такимъ образомъ, что въ немъ хорошо отбѣняется то, что „апостольское правило истинной вѣры“ о двухъ воляхъ въ Іисусѣ Христѣ есть сколько фактъ *наличной* вѣры церкви, столько же фактъ вѣры *исторической*, имѣющей подтвержденіе въ тѣхъ и другихъ памятникахъ церковной письменности. Что дѣйствительно ученіе о двухъ воляхъ во Христѣ Іисусѣ есть живое преданное ученіе церкви, эта мысль ясно видна изъ прямыхъ словъ папы Агаѳона, высказанныхъ имъ и предъ и послѣ изложенія „правила истинной вѣры“. Предъ изложеніемъ вѣры онъ опредѣленно говоритъ: „сообщимъ теперь кратко... сущность нашей апостольской вѣры, которую мы приняли чрезъ апостольское преданіе, апостольскихъ

---

1) Mansi, XI, 213. 349. 353. 2) Mansi, XI, 233—286.

архипастырей и святыхъ пяти вселенскихъ соборовъ“<sup>1)</sup>; но еще опредѣленнѣе онъ свидѣтельствуесть объ этомъ послѣ изложенія вѣры, выражаясь: „haec est apostolorum Christi viva traditio, quam ubique ejus tenet ecclesia—вотъ живое преданіе апостоловъ Христа, которое содержитъ Церковь Его повсюду“<sup>2)</sup>. Какъ апостольское преданіе, ученіе о двухъ воляхъ въ Лицѣ Иисуса Христа вполне характеризуется тѣми признаками, какіе свойственны апостольскому преданію, по изложенію св. Иринея. Если понятіе объ апостольствѣ преданія дается въ прямыхъ словахъ, что это ученіе есть ученіе апостоловъ Христовыхъ, понятіе объ его повсюдной одинаковости—въ выраженіи, что это ученіе содержитсяъ церковью повсюду, то мысль объ его богодуховенности ясно свидѣляется тѣмъ признаніемъ папы Агаѳона, что это исповѣданіе христіанской вѣры изобрѣтено не человѣческимъ остроуміемъ, но сообщено Святымъ Духомъ чрезъ верховныхъ апостоловъ<sup>3)</sup>. Условіями неизмѣнности этого преданія являются: внѣшнимъ—апостольское преемство предстоятелей церковныхъ или, по выраженію Агаѳона, преемство „апостольскихъ архипастырей“; внутреннимъ—благодать всемогущаго Бога, которая никогда не допуститъ уклониться „отъ стези апостольскаго преданія“. Отъ Иринея до Агаѳона прошло около 5 столѣтій,—тѣмъ не менѣе отецъ церкви 7 вѣка почти буквально характеризуетъ апостольское преданіе признаками, установленными отцемъ конца II вѣка. Не ясна-ли отсюда живучесть какъ самого предмета преданія, такъ и его теоріи?

Возможность бытія въ Иисусѣ Христѣ двухъ воль понятна: вѣдь воля есть принадлежность естества, а во Христѣ два естества, значить въ Немъ и двѣ воли. „Истинно апостольская церковь Христова... какъ исповѣдуетъ единаго Господа нашего Иисуса Христа со-

<sup>1)</sup> Mansi XI, 238—per apostolicam apostolicorumque pontificum traditionem, et sanctorum quinque generalium synodorum.

<sup>2)</sup> Mansi XI, 239. <sup>3)</sup> Mansi XI, 239.

стоящимъ, изъ двухъ и въ двухъ естествахъ, такъ и утверждаетъ и то, что два Его естества, т. е. божеское и человѣческое, и послѣ нераздѣльнаго соединенія, находятся въ Немъ неслитными“, „каждое изъ еществъ обладаетъ вполнѣ своими естественными свойствами“. „Вслѣдствіе этого, слѣдую правилу святой католической и апостольской церкви Христовой (Juxta regulam sanctae catholicae atque apostolicae Christi ecclesiae), наша (римская) церковь исповѣдуетъ и проповѣдуетъ въ Немъ (Христѣ) также два естественныя хотѣнія и два естественныя дѣйствія. Ибо, если кто-либо будетъ разумѣть здѣсь личное хотѣніе, то, признавая во Святой Троицѣ три лица, необходимо долженъ будетъ признать и три личные хотѣнія, три личные дѣйствія, что нелѣпо и въ высшей степени невѣжественно. Если же, согласно съ истиною христіанской вѣры, *хотѣніе есть естественное* (naturalis voluntas est), то всякій разъ, какъ говорится, что во святой и нераздѣльной Троицѣ одно естество, должно мыслить по требованію логики и одно естественное хотѣніе и одно естественное дѣйствіе. Когда же мы въ единомъ лицѣ Господа нашего Іисуса Христа, посредника между Богомъ и человѣками, исповѣдуемъ два естества, т. е. божеское и человѣческое, изъ которыхъ Онъ состоитъ и послѣ чуднаго соединенія, то право исповѣдуемъ какъ два естества въ Немъ единомъ, такъ и два естественныя хотѣнія и два естественныя дѣйствія“<sup>1)</sup>. Такова наличная вѣра въ двойство воли и дѣйствій во Іисусѣ Христѣ по посланію папы Агаѳона.

Для того, чтобы эту наличную вѣру представить вмѣстѣ фактомъ историческимъ, папа Агаѳонъ во второй части своего посланія соотноситъ ее съ извѣстными мѣстами Св. Писанія и преданія, дѣлая эту работу, по собственному признанію, съ тою цѣлю, чтобы смыслъ исповѣданія о двухъ воляхъ и дѣйствіяхъ въ Іисусѣ Христѣ открылся умамъ изъ богодухновеннаго ученія Писанія и Преданія. Изъ Св. Писанія онъ ука-

<sup>1)</sup> Mansi, XI, 243.

зываетъ на мѣста: Іоан. VI, 38—39; Іоан, 5, 30; Псал. 134, 6; Іоан. V, 21, но главнымъ образомъ на выраженіе: *Отче, аще возможно есть, да мимоидетъ отъ Мене чаша сія: обаче не якоже Азъ хочу, но якоже Ты* (Матѳ. 26, 39; сравн. Марк. 14, 36. Лук. 22, 42). Изъ Св. Преданія папа Агаѳонъ ссылается на многія творенія св. отцевъ и на опредѣленія четвертаго и пятаго вселенскихъ соборовъ. По содержанію своему ссылки на свидѣтельства Преданія удостѣверяють-то ученіе о *дѣйствительности* двухъ воль во Христѣ, то понятіе о *возможности* или *необходимости* бытія двухъ воль во Христѣ, то, наконецъ, представляютъ изъ себя *свидѣтельства* о двухъ воляхъ и *двухъ дѣйствіяхъ* въ Іисусѣ Христѣ. По характеру своему одни изъ свидѣтельствъ преданія,—преимущественно свидѣтельства о дѣйствительности двухъ воль во Христѣ,—изъясняютъ извѣстныя мѣста Св. Писанія о двухъ воляхъ во Христѣ, другія—представляютъ изъ себя совершенно самостоятельныя свидѣтельства, не поставляемыя въ зависимость отъ текстовъ Писанія, (каковы напр. опредѣленія вселенскихъ соборовъ).

Такъ, ученіе о дѣйствительности двухъ воль во Христѣ проповѣдуютъ св. Амвросій медиоланскій (во второй книгѣ къ Граціану и Объясненіи евангелія Луки)<sup>1)</sup>, св. Аѳанасій александрійскій (въ книгѣ противъ еретика Аполлинарія о Троицѣ и о воплощеніи)<sup>2)</sup>, блаж. Августинъ (въ книгѣ противъ Максимиана аріанина)<sup>3)</sup>, папа Левъ (въ посланіи къ Льву Августу)<sup>4)</sup> и св. Григорій Богословъ (въ 1 посланіи къ Кледонію)<sup>5)</sup>. Амвросій, Августинъ и Левъ выразили ученіе

1) In secundo libro ad beatae memoriae Gratianum Augustum —de fide u in explanatione sancti Lucae evangelistae, lib. 19. super. Luc. c. 22.—Mansi, XI, 246—247.

2) In libro adversus Apollinarium haereticum de trinitate et incarnatione.—Mansi, XI, 246.

3) In lib. 3. Contra Maximinum arianum, cap. 20.—Mansi, XI, 247. 4) In epistola ad Leonem Augustum.

5) In epistola 1 ad Cledonium.—Mansi XI, 246—250.



о дѣйствительности двухъ волей во Христѣ главнымъ образомъ въ своихъ изъясненіяхъ словъ Писанія: *Моя* и *Твоя* воля (не якоже Азъ хочу, но якоже Ты (Мѡ. 26, 39), разумѣя подѣ *Моей* волю человѣческую, а подѣ *Твоей*—волю божественную, общую у всѣхъ трехъ Лицъ Божества. Григорій Богословъ ученіе о томъ же самомъ проводить въ выраженіи: „тѣ, что Имъ не воспринято,—не спасено“, проводить такимъ образомъ, что если не признавать въ Иисусѣ Христѣ воли человѣческой, значитъ допустить, что она, какъ не воспринятая, не призвана къ спасенію; значитъ вмѣстѣ съ тѣмъ думать, что человѣкъ спасенъ не во всей полнотѣ своей природы; а такъ какъ такое утвержденіе нелѣпо, то, во избѣжаніе его, нужно учить, что Христосъ на-ряду съ божеской волей имѣлъ свойственную его человѣчеству—человѣческую волю. Понятіе о возможности или необходимости двухъ волей въ Богочеловѣкѣ, предполагаемое отчасти ученіемъ о спасеніи человѣчества во всей полнотѣ его природы, еще больше утверждается при рѣшеніи вопроса: *что такое воля?* Уже извѣстно, что воля есть *несомнѣнная* принадлежность естества. Блаж. Августинъ (въ пятой книгѣ противъ Юліана пелагіанина) <sup>1)</sup>, опредѣляя хотѣніе, совершенно справедливо смотритъ на него какъ на принадлежность природы. „Что такое движеніе духа, (спрашиваетъ онъ), если не движеніе природы? Ибо духъ, безъ сомнѣнія, есть природа; отсюда хотѣніе есть движеніе природы потому, что оно есть движеніе духа“ <sup>2)</sup>. Но коль скоро воля есть „собственность естества“ <sup>3)</sup>, то, признавая въ Иисусѣ Христѣ два естества, или сущности, т. е. божеское и человѣческое, соединенныя въ единой Его ипостаси или лицѣ, необходимо вмѣстѣ съ тѣмъ признать въ Немъ и два естественныя хотѣнія, т. е. божеское и человѣческое. А что дѣйствительно въ Иисусѣ Хри-

<sup>1)</sup> Lib. V contra Julianum,—Mansi XI, 251.

<sup>2)</sup> Mansi, XI, 251.

<sup>3)</sup> Mansi, XI, 254.

стѣ два естества, двѣ совершенныя природы, сохраняющія свойства каждаго естества,—это есть истина, ясно выраженная халкидонскимъ соборомъ и пятымъ вселенскимъ соборомъ въ седьмомъ пунктѣ его опредѣленій<sup>1)</sup>. Отсюда на-ряду съ исповѣданіемъ догмата о различіи естествъ Господа Иисуса Христа, необходимо исповѣдать также и различіе Его естественныхъ хотѣній и естественныхъ дѣйствій. Вытекающее изъ понятія о волѣ, какъ принадлежности естества, ученіе о двухъ воляхъ и двухъ дѣйствіяхъ естественно поэтому было достояніемъ святыхъ отцевъ, исповѣдующихъ правильное ученіе о Лицѣ Иисуса Христа.

Изъ отцевъ, свидѣтельствующихъ о двухъ хотѣніяхъ во Христѣ, папа Агаѳонъ ссылается на Григорія Бого-слова (второе слово о Сынѣ)<sup>2)</sup>, Григорія Нисскаго (вторая книга противъ Евномія; противъ Аполлинарія)<sup>3)</sup>, Іоанна, еп. константинопольскаго (Бесѣд. къ тѣмъ, кои не пришли къ богослуженію, и о единосущномъ)<sup>4)</sup> и Кирилла александрійскаго (Сокровища)<sup>5)</sup>. Св. Григорій Назіанзинъ исповѣданіе въ одномъ и томъ же Господѣ Иисусѣ Христѣ двухъ естественныхъ хотѣній несомнѣнно засвидѣтельствовалъ въ своей рѣчи о божественномъ и обоженномъ (θέλημα θεωθέν) хотѣніи, считая ихъ за два различныя хотѣнія, „потому что тó, чтó божественно по естеству, не нуждается въ обоженіи, а тó, чтó обожествляется, очевидно не есть божественно по естеству“<sup>6)</sup>. Св. Григорій Нисскій тоже самое ученіе выразилъ въ прямыхъ словахъ, что „истинное исповѣданіе тайны состоитъ въ томъ, что нужно признавать во Христѣ одно хотѣніе человѣческое, а

1) Mansi, XI, 254—255.

2) Ex secundo libro de Filio или Orat. 4 de Theolog.—Mansi, XI, 257.

3) Lib. 2 contra Eunomium; contra Apollinarem.—Ibid.

4) Ex sermone ad eos, qui ad missas non occurrerunt, et de consubstantiali.

5) Ἐκ τῶν θεσφαρῶν. Mansi, XI, 257—260.

6) Mansi, XI, 259.

другое божественное“<sup>1)</sup>. У св. Іоанна Златоустаго ученіе о двухъ воляхъ ясно выражается въ словахъ, гдѣ онъ различаетъ волю Сына, какъ волю божества, одинаково свойственную и Отцу, отъ человѣческаго хотѣнія Христа по плоти, отвращающагося отъ смерти. Въ подобной же связи, какъ Златоустъ, свидѣтельствуеетъ о двухъ воляхъ во Христѣ Кириллъ александрійскій, говоря, „что, какъ Слово, Христосъ не страшился смерти, но желалъ до конца совершить домостроительство, потому что такова была воля Отца, которая есть воля и Сына по божеству“,—но „что тотъ же самый Господь нашъ Іисусъ Христосъ по человѣчеству имѣлъ желаніе не умирать, такъ какъ имѣлъ естественное чувство самосохраненія“<sup>2)</sup>.

Въ качествѣ свидѣтельствъ о двухъ дѣйствіяхъ въ Іисусѣ Христѣ папа Агаѳонъ приводитъ слова изъ твореній Иларія (9 кн. о вѣрѣ противъ аріанъ)<sup>3)</sup>, св. Аѳанасія александрійскаго (кн. противъ аріанъ)<sup>4)</sup>, (псевдо-) Діонисія ареопагита (книга объ именахъ Божіихъ)<sup>5)</sup>, св. Амвросія (вторая книга къ имп. Граціану)<sup>6)</sup>, папы Льва о вѣрѣ (къ Флавіану и послан. къ импер. Льву)<sup>7)</sup>, св. Григорія нисскаго (пятая книга противъ Евномія)<sup>8)</sup>, Кирилла александрійскаго (Сокровища, гл. 24)<sup>9)</sup>. Иларій, Аѳанасій, (псевдо-) Діонисій, Кириллъ, Григорій нисскій ученіе о двухъ дѣйствіяхъ выражаютъ преимущественно въ своихъ сужденіяхъ о *фактахъ жизни или дѣятельности* Іисуса Христа, въ которыхъ одинъ и

1) Mansi, XI, 259. 2) Mansi, XI, 262.

3) In nono libro de fide adversus arianos или — de Trinit.—Mansi, XI 262.

4) Serm. 4 contra Arianos.—Mansi, XI, 263.

5) In libro divinorum nominum, cap. 2.—Mansi, XI 263.

6) 2 lib. ad Gratianum imperatorem.—Mansi, XI, 263.

7) Ex tomo fidei—Epist. ad Flavianum и Epistola ad Leonem imperatorem.—Mansi, XI, 265—266.

8) Lib. 5 contra Eunomium, cf. Lib. 3 de beatitud.—ibid.

9) Lib. Thesaurorum, cap. 24—Mansi XI, 265—266.

тотъ же Христосъ дѣйствовалъ и какъ Богъ и какъ человѣкъ; въ которыхъ дѣйствія и божескія и человѣческія проистекають отъ одного и того же, въ которыхъ, наконецъ, воплотившійся Сынъ Божій допустилъ человѣческому естеству дѣйствовать сообразно съ его природой (напр. въ 40 дневный постъ, когда Христосъ взалкалъ). Ученіе о двухъ дѣйствіяхъ въ Иисусѣ Христѣ у Амвросія медиоланскаго засвидѣтельствовано въ его рѣчи о низшемъ (человѣческомъ) и высшемъ (божескомъ) дѣйствіи одного и того же Христа. Но особенно хорошо учитъ о двухъ дѣйствіяхъ во Христѣ папа Левъ въ посланіи къ Флавіану о вѣрѣ, говоря: „каждое изъ двухъ естествъ въ соединеніи съ другимъ дѣйствуетъ такъ, какъ ему свойственно: Слово дѣлаетъ свойственное Слово, а плоть исполняетъ свойственное плоти. Одно изъ нихъ сіяетъ чудесами, другое подлежитъ страданію. И какъ Слово не отпало отъ равенства въ славѣ съ Отцемъ, такъ и плоть не утратила естества нашего рода“<sup>1)</sup>. Не допуская, чтобы человѣческое дѣйствіе, воспринятое Господомъ во времени вмѣстѣ съ естествомъ человѣческимъ, приписывалось Его вѣчному существу, но, оставляя неприкосновеннымъ единство лица, папа Левъ различалъ естества, ипостасно соединившіяся во Христѣ, по ихъ дѣйствіямъ<sup>2)</sup>.

Въ заключеніи посланія папа Агаѣонъ говоритъ о моноелитствѣ, опредѣляя здѣсь его происхожденіе и его наличное состояніе. Для подтвержденія понятія о происхожденіи моноелитской идеи, своего рода исторіи ея, онъ указываетъ на еретиковъ: Аполлинарія, Севера, Несторія и Θεодосія александрійскаго, приводя изъ тѣхъ или другихъ сочиненій ихъ слова, гдѣ дѣйствительно говорится объ одномъ хотѣннн или объ одномъ дѣйствіи Иисуса Христа. Изъ сочиненія Аполлинарія подъ заглавіемъ: „На явленіе воплощенія Бога

---

1) Mansi, XI, 266.

2) Mansi, XI, 267.

Слова (in epiphania incarnationis Dei)“, онъ ссылается, напр., на выраженіе: „единый Христосъ возбуждался къ дѣятельности только божественною волею (divina tantum voluntate), вслѣдствіи чего и мы признаемъ одно въ немъ дѣйствіе, проистекающее и въ чудесахъ и въ страданіяхъ изъ одного Его составного естества. Ибо Онъ есть и исповѣдывается воплотившимся Богомъ“<sup>1)</sup>. А изъ сочиненій еретика Севера онъ обращаетъ вниманіе, напр., на его анаѳематство халкидонскаго собора вмѣстѣ съ посланіемъ папы Льва, исповѣдующихъ въ Иисусѣ Христѣ и послѣ неизреченнаго и непостижимаго соединенія два естества и соотвѣтственно имъ два дѣйствія или свойства. „Анаѳематствуемъ, говорилъ Северъ, халкидонскій соборъ, книгу предстоятеля римской церкви Льва и тѣхъ, которые говорятъ или говорили, что одинъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ и послѣ неизреченнаго и непостижимаго соединенія имѣетъ два естества и соотвѣтствующія имъ два дѣйствія или свойства“<sup>2)</sup>. Характеристика наличнаго состоянія моноелитства исчерпывается путемъ ссылокъ на тѣ или другія выраженія Кира александрийскаго, Θεодора, бывшаго епископа фаранскаго, Сергія константинопольскаго, *Изложенія* вѣры (ἐκθέσις τῆς πίστεως), изданнаго императоромъ Иракліемъ, и *Образца* (τύπος); въ однихъ изъ этихъ выраженій прямо утверждается ученіе объ одномъ хотѣннн и одномъ дѣйствіи Христа (какъ у Кира, Θεодора, Сергія), а въ другихъ запрещается разсуждать ни объ одномъ, ни о двухъ хотѣнннхъ или дѣйствіяхъ (какъ въ *Изложеніи* и *Образцѣ*)<sup>3)</sup>.

Итакъ—и діоелитство и моноелитство въ той или другой степени представляются явленіемъ не наличнымъ только, но и историческимъ; и тѣмъ не менѣе истина все-таки на сторонѣ діоелитства, а не на

<sup>1)</sup> Mansi, XI, 271. 274.

<sup>2)</sup> Mansi, XI, 274.

<sup>3)</sup> Mansi, XI, 274—275.

сторонѣ моноелитства, гдѣ—ложь. Естественно, спрашивается, почему это такъ? По замѣчанію папы Агаѳона, которому этотъ вопросъ очевидно предносился,—потому нужно видѣть истину въ діоелитизмѣ, что ученіе это представляетъ изъ себя проповѣдь *святыхъ отцевъ*, между тѣмъ какъ моноелитизмъ есть ученіе еретиковъ. Ясно выраженъ этотъ взглядъ въ слѣдующемъ приговорѣ папы Агаѳона: „Такъ какъ изобрѣтатели новаго ученія (*novi dogmatis*) оказались послѣдователями еретиковъ, а не святыхъ отцевъ, то и это поставлено на видъ“<sup>1)</sup>. Въ связи съ этимъ приговоромъ понятнымъ является и то, почему онъ, при переходѣ отъ изложенія православія къ изложенію лжи, обратилъ особенное вниманіе на то, „по какимъ образцамъ составилось содержаніе новаго ученія и на чей авторитетъ оно опирается“<sup>2)</sup>. Очевидно онъ сдѣлалъ это для того, чтобы лучше опредѣлить: отъ мужей святой или несвятой жизни ведетъ свое начало лжеученіе. Такъ ссылкою на характеръ жизни или образъ мыслей писателей папа Агаѳонъ рѣшаетъ вопросъ о томъ: всегда ли видимая опора извѣстнаго ученія на преданіе можетъ служить ручательствомъ его истинности. Ясно, что не всегда; но только тогда, когда преданіе передается отъ сонма святыхъ отцевъ.

По содержанію своему посланіе Агаѳона несомнѣнно *выражаетъ* православное ученіе церкви о двухъ воляхъ и дѣйствіяхъ во Христѣ, начиная отъ Христа и апостоловъ. Но то же содержаніе посланія вмѣстѣ даетъ право частіе опредѣлить *основу*, на почвѣ которой Агаѳонъ раскрылъ ученіе о діоелитствѣ. Такою основою является *Посланіе папы Льва къ Флавіану о вѣрѣ*. Вѣдь, какъ не трудно замѣтить, сущность сужденій Агаѳона о возможности двухъ воль и дѣйствій во Христѣ опочиваетъ на догматѣ о совершенствѣ или полнотѣ двухъ природъ или естествъ во Христѣ, о совершенствѣ, сопровождаемомъ сохраненіемъ всѣхъ есте-

---

1) Mansi, XI, 279.    2) Mansi, XI, 274.

ственныхъ свойствъ этихъ природъ. Между тѣмъ, известно, что это положеніе, если гдѣ, то особенно отчетливо выражено въ упомянутомъ посланіи Льва, преимущественно въ его словахъ, гдѣ говорится, что каждое изъ двухъ естествъ въ соединеніи съ другимъ дѣйствуетъ такъ, какъ ему свойственно <sup>1)</sup>). Эта подмѣченная зависимость посланія Агаѳона отъ посланія Льва имѣетъ значеніе свидѣтельства непрерывности преданія или преемственности догматическихъ идей, тѣсно связанныхъ между собою: когда изъ догмата о совершенствѣ двухъ природъ во Христѣ выводится догматъ о двухъ воляхъ, тогда вѣрованіе церкви въ разныя времена является не различнымъ, но тождественнымъ по самому существу своему.

Въ тѣсной связи съ посланіемъ папы Агаѳона стоитъ Посланіе римскаго собора о двухъ воляхъ въ Иисусѣ Христѣ, которое было какъ бы инструкціею легатамъ, посланнымъ на шестой соборъ: памятникъ, имѣющій то же значеніе для ученія о Преданіи <sup>2)</sup>). По содержанію это посланіе собора почти тождественно съ личнымъ посланіемъ Агаѳона, но различается отъ него только по формѣ: оно гораздо короче посланія Агаѳона, такъ какъ, ссылаясь вообще на отцевъ, не приводитъ выдержекъ—свидѣтельствъ изъ ихъ твореній. Какъ въ посланіи Агаѳона, такъ и въ посланіи римскаго собора излагается прежде всего наличное исповѣданіе вѣры—между прочимъ вѣры въ двѣ воли и два дѣйствія въ Иисусѣ Христѣ; какъ въ томъ, такъ и въ этомъ посланіи бытіе двухъ волей и дѣйствій во Христѣ объясняется бытіемъ въ Немъ двухъ естествъ и въ качествѣ основы для такого объясненія полагается посланіе папы Льва. Мы признаемъ, свидѣлствуютъ отцы собора, что въ одномъ и томъ же Иисусѣ Христѣ

---

1) Вотъ почему на это мѣсто съ особенной силой указываютъ легаты въ дѣяніи, напр., второмъ. Mansi, XI, 219. 222.

2) Mansi, XI, 285—298.

„и то и другое естество и послѣ соединенія сохраняютъ безъ умаленія свои свойства и совершаютъ во взаимномъ общеніи то, что свойственно каждому изъ нихъ: Слово совершаетъ то, что свойственно Слову, плоть исполняетъ то, что свойственно плоти; одно блистаетъ чудесами, другое подвергается оскорбленіямъ. Посему, признавая, что Онъ имѣетъ воистину два естества или существа, т. е. божество и человѣчество, несліянно, нераздѣльно, неизмѣнно, мы, послѣдовательно и сообразно съ наставленіемъ правила вѣры, признаемъ, что тотъ же самый Господь нашъ Іисусъ Христосъ, какъ совершенный Богъ и совершенный человѣкъ, имѣетъ два естественныя хотѣнія и два естественныя дѣйствія“<sup>1)</sup>. Далѣе. Какъ въ посланіи Агаѳона, такъ и въ посланіи римскаго собора излагаемое наличное исповѣданіе вѣры представляется древнимъ апостольскимъ преданіемъ „преемственно“<sup>2)</sup> сохранившимся въ церкви и именно сохранившимся въ наставленіяхъ „святыхъ отцевъ“ (*sactorumque patrum magisterium*), которыя приѣмлетъ святая апостольская церковь и досточтимые соборы<sup>3)</sup>. Затѣмъ, какъ тамъ, такъ и здѣсь, послѣ изложенія правой вѣры, указываются виновники новаго лжеученія: Фодоръ фаранскій, Киръ александрійскій, Сергій, Пирръ, Павелъ и Петръ константинопольскіе, которые именуются „виновниками племель“, „противниками истиннаго исповѣданія“<sup>4)</sup>. Наконецъ, какъ въ посланіи Агаѳона, такъ и въ посланіи римскаго собора проводится мысль, что если истинное исповѣданіе церкви, сохраняемое невредимымъ, за все время бытія церкви, начиная отъ апостоловъ, или тѣсно связанное съ апостольскимъ догматомъ о полнотѣ двухъ природъ во Христѣ, носитъ на себѣ печать *неизмѣняемости*, то новое исповѣданіе, не имѣя за себя данныхъ въ исторіи апостольской древности и общаго согласія въ на-

1) Mansi, XI, 291. 2) Mansi, XI, 287.

3) Mansi, XI, 291. 4) Mansi, XI, 291. 294.



личности, (ибо—вѣдь одни прямо выражаютъ ученіе о моноѳелитствѣ, а другіе уклончиво) является напротивъ исповѣданіемъ колеблющимся, непостояннымъ, а потому ложнымъ.

Важнымъ актомъ для ученія о преданіи является далѣе Посланіе монаха, впоследствии арх. іерусалимскаго, Софронія (къ Сергію константинопольскому) <sup>1)</sup>. По собственному признанію Софронія, главною цѣлю его посланія является изложеніе исповѣдуемой имъ вѣры въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ онъ изучилъ ее, „будучи рожденъ и воспитанъ во святой вселенской церкви“ <sup>2)</sup>. Начинается изложеніе вѣры съ таинства Пресвятой Троицы, продолжается—изложеніемъ ученія о Лицѣ Іисуса Христа и кончается догматомъ о воскресеніи мертвыхъ. Въ общемъ такимъ образомъ мы видимъ у Софронія распространенное вѣроизложеніе въ порядкѣ символа вѣры, съ тѣмъ добавленіемъ, что здѣсь, на-ряду съ исповѣданіемъ православнаго ученія, идетъ отверженіе различныхъ лжеученій. Главный пунктъ посланія—догматъ о двухъ воляхъ во Христѣ Софроній излагаетъ въ связи съ догматомъ о двухъ естествахъ въ Іисусѣ Христѣ, видя въ послѣднемъ основаніе для перваго. „Еммануилъ, по выраженію Софронія, будучи единымъ и въ одномъ и томъ же (Лицѣ) будучи тѣмъ и другимъ, то есть и Богомъ и человекомъ, по-истинѣ совершаетъ свойственное тому и другому естеству, производя совершаемое Имъ одно такъ, другое иначе“ <sup>3)</sup>. Воспріятіе Сыномъ Божіимъ законовъ развитія человѣческаго естества, до его хотѣнія включительно, по Софронію, произошло не по принужденію или необходимости, но добровольно; Сынъ Божій Самъ *восхотѣлъ дѣйствовать* по человѣчески <sup>4)</sup>. На-ряду съ такимъ исповѣданіемъ ученія о воляхъ въ Іисусѣ Христѣ въ духѣ діѳелитизма, а не моноѳелитизма, Софроній

---

<sup>1)</sup> Mansi, XI, 461—510. <sup>2)</sup> Mansi, XI, 465.

<sup>3)</sup> Mansi, XI, 480. <sup>4)</sup> Mansi, XI, 484—485.

наконецъ объясняетъ: почему излагаемая имъ вѣра, а не какая нибудь другая, есть истинная вѣра? По его разсужденію она должна быть признана истинной на томъ основаніи, что представляетъ изъ себя вѣру *святыхъ* отцевъ, столь тщательно хранимую во вселенской церкви. Указывая на *святость* отцевъ, какъ на признакъ истинности вѣры, онъ въ одномъ мѣстѣ вообще заявляетъ, что содержащая имъ вѣра есть вѣра святыхъ богодухновенныхъ отцевъ <sup>1)</sup>, въ другомъ мѣстѣ, въ частности, увѣряетъ, что различать въ Иисусѣ Христѣ два самостоятельныя хотѣнія, сообразно двумъ естествамъ, учать богомудрые, вѣнчанные Христомъ, отцы святые <sup>2)</sup>, въ третьемъ, наконецъ, мѣстѣ раскрываемую мысль онъ подтверждаетъ ссылкой на бывшіе до него пять вселенскихъ соборовъ и на творенія отцевъ: Кирилла александрійскаго (посланія къ Несторію 2-е и особенно 3-е съ анаематизмами и посланіе къ восточнымъ) и Льва римскаго (посланіе къ Флавіану о вѣрѣ), съ опредѣленіями и ученіемъ которыхъ согласно собственное пространное вѣроизложеніе Софронія <sup>3)</sup>. Внѣшнимъ повѣрителемъ истинной вѣры, проповѣдуемой святыми мужами, служитъ сохраненіе этими мужами того залога, какой ввѣряется имъ въ іерархическомъ преемствѣ, ведущемъ свое начало отъ апостоловъ. По словамъ Софронія, „нѣкоторое апостольское и древнее преданіе, существующее во всѣхъ святыхъ церквахъ, находящихся во всей вселенной, служило руководствомъ къ тому, какъ возводимые въ іерархическое достоинство должны искренно во всемъ принаравливаться къ тѣмъ, которые прежде ихъ занимали іерархическія степени, какъ мудрствовать и какъ содержать вѣру, которую мудрѣйшій Павелъ передавалъ имъ весьма точно, чтобы они не напрасно совершали свои подвиги, потому что если бы въ чемъ либо была неправда ихъ вѣра, то все теченіе ихъ было бы тщетно“ <sup>4)</sup>. Святые мужи

1) Mansi, XI, 472. 2) Mansi, XI, 488.

3) Mansi, XI, 496—497. 500. 4) Mansi, XI, 464.

дѣйствительно не уклонялись отъ такого условія, требуемаго іерархическимъ преемствомъ, а потому естественно явились вѣрными выразителями преданной вѣры. Такимъ образомъ по основнымъ идеямъ своимъ, что ученіе о двухъ воляхъ есть слѣдствіе догмата о двухъ естествахъ, что истина можетъ быть познаваема по свойству святости лицъ, ее исповѣдующихъ, посланіе Софронія свободно можетъ быть поставлено на-ряду съ посланіями Агаѳона и римскаго собора.

Важнымъ источникомъ для положительнаго ученія о Преданіи служить, наконецъ, самый процессъ утвержденія вѣры въ двойство воль въ Іисусѣ Христѣ и отрицанія моноелитства на соборѣ. Будучи выразителями вѣры вселенской церкви, отцы собора однако, подобно отцамъ многихъ соборовъ, сочли нужнымъ процессъ утвержденія праваго ученія и отверженія лжеученія вести на почвѣ письменныхъ вѣроизложеній. Въ качествѣ такихъ вѣроизложеній послужили главнымъ образомъ разсмотрѣнныя выше посланія Агаѳона, римскаго собора и Софронія. Хотя по самому построенію своему эти посланія ручаются за то, что излагаемое въ нихъ ученіе есть ученіе православія, тѣмъ не менѣе это обстоятельство не послужило основаніемъ для принятія ихъ за каноническія безъ всякой провѣрки собора: отцы собора такъ же, какъ отцы третьяго или четвертаго вселенскаго собора, сочли обязательнымъ сдѣлать провѣрку этимъ посланіямъ для того, чтобы послѣ этого не было уже сомнѣнія въ истинности ихъ содержанія.

Процессъ канонизаціи посланій Агаѳона и римскаго собора былъ произведенъ на 4 и 8 засѣданіи. Во время четвертаго засѣданія происходило чтеніе посланія; во время восьмого засѣданія отцы собора, начиная съ Георгія, архіепископа константинопольскаго, одинъ за другимъ засвидѣтельствовали, что излагаемая въ посланіяхъ Агаѳона и римскаго собора вѣра есть вѣра истинная, что они также признаютъ въ Іисусѣ Христѣ двѣ естественныя воли и два естественныя

хотѣнія, что они всѣ принимаютъ ихъ съ благодарностію <sup>1)</sup> <sup>2)</sup>).

Канонизація посланія Софронія іерусалимскаго происходила на 11 и 13 засѣданіяхъ собора. Во время 11 засѣданія посланіе было читано, а во время 13 засѣданія было высказано опредѣленіе собора о православномъ характерѣ посланія. „Разсматривали мы, говорятъ отцы въ этомъ опредѣленіи, и соборныя посланія блаженной памяти Софронія, бывшаго патріарха святаго города Христа Бога нашего Іерусалима, и нашедши ихъ согласными съ истинной вѣрой и сообразными съ ученіемъ апостоловъ и святыхъ славныхъ отцевъ, признали ихъ за православныя и приняли за полезныя святой каѳолической и апостольской церкви, и признали справедливымъ внести имя его въ священные диптихи святыхъ церквей“ <sup>3)</sup>. Признавъ посланіе

1) Канонизація посланія Агаѳона на соборѣ представляетъ изъ себя фактъ большой важности для отверженія римско-католическаго ученія о главенствѣ папы въ церкви, откуда видно, что вселенскій соборъ выше папы.

2) Уже по прочтеніи, предложенныя въ качествѣ основы для опроверженія моноелита Макарія антиохійскаго (Mansi, XI, 332), эти посланія само собою понятны стали имѣть еще большее значеніе, для указанной цѣли, послѣ канонизація ихъ. И дѣйствительно мы видимъ, что, канонизовавъ посланія Агаѳона и собора римскаго, вселенскій соборъ требуетъ отъ Макарія отвѣта: «слѣдуетъ-ли онъ посланіямъ, присланнымъ... Агаѳономъ, святѣйшимъ папою древняго Рима, и слѣдуетъ-ли онъ содержащимся въ нихъ отеческимъ свидѣтельствомъ» (Mansi, XI, 345). Самъ Макарій остался непреклоннымъ въ своемъ моноелитизмѣ, почему на поставленный вопросъ отвѣтилъ исповѣданіемъ одного хотѣнія въ Іисусѣ Христѣ. Но Макровій, епископъ Селевкіи исаврійской, Евлалій, епископъ іеннопольскій вмѣстѣ съ Константиномъ, еп. далмандскимъ, и Θεодоромъ, еп. ольвійскимъ, принадлежащими къ собору престола антиохійскаго, вполне присоединились къ исповѣданію собора, засвидѣтельствовавъ каждый отдѣльно вѣру въ діоеелитизмъ, тѣсно связанную съ догматомъ о двухъ естествахъ въ Іисусѣ Христѣ и истинно выраженную въ посланіяхъ папы Агаѳона (Mansi, XI, 348).

<sup>3)</sup> Mansi, XI, 556.

Софронія за выраженіе православія, соборъ естественно тѣмъ самымъ отвергалъ лжеученія, которыя не согласны съ посланіемъ, въ томъ числѣ въ частности отвергалъ моноелитство.

По свидѣтельству посланій Агаѳона, римскаго собора и Софронія главнымъ основаніемъ истинности утверждаемаго ими ученія служить то, что это ученіе является ученіемъ *святыхъ* отцевъ, что излагаемое въ нихъ исповѣданіе вѣры наличной церкви находитъ себѣ оправданіе въ вѣрѣ почившихъ во Христѣ *святыхъ* мужей, что въ самой святости отцевъ содержится залогъ проповѣдуемой ими истины. Вселенскій соборъ, высказываясь одобрительно объ этихъ посланіяхъ, очевидно также раздѣлялъ ихъ основную точку зрѣнія, какъ ручательство истинности излагаемой ими вѣры, т. е. вмѣстѣ съ одобреніемъ посланій, соборъ раздѣлялъ также то, что истинность наличной вѣры обуславливается согласіемъ ея съ вѣрою *святыхъ* отцевъ, что понятіе святости имѣетъ весьма большое значеніе въ разсужденіи о вѣрѣ. Это положеніе, вытекающее изъ факта одобренія соборомъ посланій Агаѳона, римскаго собора и Софронія, гдѣ означенное понятіе занимаетъ видное мѣсто, находитъ себѣ подтвержденіе и въ буквѣ актовъ собора въ упомянутомъ уже опредѣленіи собора по вопросу о посланіяхъ Агаѳона, римскаго собора и Софронія. Въ томъ и другомъ случаѣ мы видимъ, что въ качествѣ основанія для признанія посланій за канонически „полезныя“ соборъ указываетъ на согласіе ихъ съ ученіемъ „*святыхъ* и уважаемыхъ отцевъ“ <sup>1)</sup>, съ ученіемъ „апостоловъ и святыхъ славныхъ отцевъ“ <sup>2)</sup>.

Но признаніемъ громаднaго значенія за *святостью* отцевъ, какъ за признакомъ истинныхъ учителей, соборъ не ограничился: поставляя это понятіе во главу своихъ сужденій о вѣрѣ, соборъ вмѣстѣ съ тѣмъ счелъ нужнымъ прибѣгнуть къ другому пути для осуществленія своей цѣли, т. е. для утвержденія истины и опровер-

---

<sup>1)</sup> Mansi, XI, 336. <sup>2)</sup> Mansi, XI, 556.

женія лжи. Сущность этого пути заключается въ рѣшеніи вопроса о точности или подлинности *свидѣтельствъ*, приводимыхъ за діоеелитство и за моноеелитство. Подобная постановка выясненія истины съ одной стороны вызвана была существомъ дѣла, т. е. стремленіемъ придать опредѣленіямъ собора характеръ документальности, — съ другой — она вызвана была ссылкой еретиковъ на творенія святыхъ же мужей, при чемъ указаніе православныхъ на святого мужа очевидно находило себѣ отпоръ въ подобной же ссылкѣ еретиковъ. Слѣдовательно на-ряду съ апеллированіемъ къ святости мужа нужно было еще рѣшить: кто же именно — православные или еретики вѣрно выражаютъ ученіе святого отца.

Несомнѣнно подъ руководствомъ перваго побужденія, — придать опредѣленіямъ характеръ обстоятельности или основательности, отцы собора, не ограничиваясь согласіемъ посланій Агаѳона и римскаго собора съ ученіемъ святыхъ отцевъ, подвергали провѣркѣ собранныя въ этихъ посланіяхъ *свидѣтельства* съ тѣми безусловно подлинными твореніями, откуда эти *свидѣтельства* были заимствованы. А такъ какъ въ посланіи Агаѳона преимущественно содержатся *свидѣтельства* греческихъ отцевъ, то естественно для провѣрки были взяты творенія этихъ послѣднихъ, хранимыя въ константинопольской патріархіи. Результатъ такой провѣрки по отношенію къ посланіямъ Агаѳона и римскаго собора ясно выразилъ Георгій, архіепископъ константинопольскій въ своей краткой рѣчи о характерѣ посланій. „Видя всю силу посланій, присланныхъ... какъ отъ Агаѳона, святѣйшаго папы римскаго. — говорилъ онъ, — такъ и отъ его собора, и справившись съ книгами святыхъ и уважаемыхъ отцевъ, находящимися въ досточтимой моей патріархіи, я нашелъ всѣ *свидѣтельства* святыхъ и уважаемыхъ отцевъ, находящіяся въ упомянутыхъ посланіяхъ, согласными и ни въ чемъ неразнящимися отъ книгъ святыхъ и уважаемыхъ от-

цевъ; посему соглашаюсь съ этими посланіями, такъ исповѣдую и вѣрую“ <sup>1)</sup>).

Несомнѣнно подъ руководствомъ указаннаго же побужденія соборъ провѣрилъ кодексъ отеческихъ свидѣтельствъ, привезенный съ собою римскими легатами, кодексъ подъ заглавіемъ: „свидѣтельства святыхъ и уважаемыхъ отцевъ, показывающія, что два хотѣнія и два дѣйствія въ Господѣ и Богѣ и Спасителѣ нашемъ Исусѣ Христѣ“ <sup>2)</sup>. Для провѣрки этого кодекса были привлечены подлинныя древнія харатейныя и пергаментныя книги, частью принесенныя легатами папы, но болѣе всего хранившіяся въ сосудохранилищѣ или библиотекѣ константинопольской патриархіи. Такимъ образомъ изъ кодекса были прочитаны свидѣтельства Льва, папы римскаго, Амвросія, епископа медиоланскаго, Іоанна епископа константинопольскаго (Златоустаго), Аванасія александрійскаго, Григорія Нисскаго, Кирилла александрійскаго, Епифанія Кипрскаго, Григорія Богослова, Августина, епископа иппонскаго, Іустина мученика, императора Юстиніана, Ефрема, архіепископа антиохійскаго, Анастасія, архіепископа антиохійскаго, и Іоанна, епископа скиѳопольскаго. Указанныя свидѣтельства святыхъ мужей, заключающіяся въ кодексѣ, оказались согласными съ дѣйствительностью, т. е. съ подлинными ихъ выраженіями, содержащимися въ различныхъ харатейныхъ и пергаментныхъ книгахъ.

Но если провѣрка посланій Агаѳона, римскаго собора и кодекса свидѣтельствъ святыхъ отцевъ, принесеннаго легатами папы, сопровождалась полнымъ со-

---

<sup>1)</sup> Mansi, XI, 336; cf. Mansi, XI, 332. Провѣрка свидѣтельствъ, приведенныхъ въ посланіи Агаѳона, подобно канонизаціи его на соборѣ, представляетъ изъ себя знаменательный фактъ для критики римско-католическаго ученія о главенствѣ папы въ церкви.

<sup>2)</sup> Mansi, XI, 391. 394.—*Testimonia sanctorum ac probabilium patrum ostendentia duas voluntates, et duas operationes in domino, et Deo, et salvatore nostro Jesu Christo.*

гласіемъ ихъ съ подлинными твореніями отцевъ, изъ которыхъ заимствованы были свидѣтельства о двухъ воляхъ и двухъ хотѣніяхъ въ Иисусѣ Христѣ, то не то дала провѣрка свидѣтельствъ, приводимыхъ въ свою пользу моноелитами. Уже на первомъ засѣданіи шестого вселенскаго собора обозначился въ нѣкоторой степени приѣмъ пользованія моноелитами твореніями древнихъ отцевъ. Въ этомъ засѣданіи между прочимъ изъ актовъ третьяго вселенскаго собора было прочитано увѣщательное слово Кирилла александрійскаго къ императору Θεодосію, содержащее въ себѣ выраженіе: „воля Его (Иисуса Христа) всемоуща“ <sup>1)</sup>. Добросовѣстное отношеніе естественно предполагаетъ пониманіе этого выраженія въ той связи, въ какой высказалъ его авторъ. Между тѣмъ моноелитъ Макарій ничего подобнаго не принялъ во вниманіе, но прямо на основаніи одной буквы: „воля Его“, велегласно заявлялъ: „вотъ, Государь, я доказалъ, что во Христѣ одна воля“ <sup>2)</sup>. Такое обращеніе съ выраженіями святыхъ отцевъ нашло себѣ отпоръ со стороны многихъ членовъ собора, высказавшихся, что пониманіе является правильнымъ только въ связи съ контекстомъ рѣчи, а не внѣ его. Поэтому въ своемъ отвѣтѣ, выражая отпоръ Макарію, они справедливо указали, что „Макарій... преувеличенно и неосновательно утвѣждаетъ на основаніи прочитаннаго сейчасъ текста, что въ двухъ естествахъ единаго Господа нашего Иисуса Христа, то есть въ божескомъ и человѣческомъ, одна воля. Святѣйшій Кириллъ написалъ эти слова, имѣя въ виду божественное и вседержительное естество Его, которое у Него общее съ Отцемъ и Святымъ Духомъ и всемоуще. Потому-то блаженной памяти Кириллъ называлъ эту волю всемоущею, а не то, чтобы Онъ считалъ эту волю одною въ численномъ отношеніи“ <sup>3)</sup>.— Если по отношенію къ нѣкоторымъ актамъ 3 вселен-

1) Mansi, XI, 216. 1) Mansi, XI, 216.

3) Mansi, XI, 216.



скаго собора Макарій погрѣшилъ противъ контекста рѣчи, то по отношенію къ актамъ пятаго вселенскаго собора, читаннымъ тоже на шестомъ вселенскомъ соборѣ, онъ допустилъ прямо подлогъ. Подлогъ этотъ сказался въ присоединеніи къ подлиннымъ актамъ пятаго вселенскаго собора, во 1-хъ, такъ называемаго „Слова блаженной памяти Мины, архіепископа константинопольскаго, къ Вигилію, блаженнѣйшему папѣ римскому, о томъ, что во Христѣ одна воля“ <sup>1)</sup> и, во 2-хъ, двухъ статей какъ бы отъ имени блаженной памяти Вигилія къ императору Юстиніану и императрицѣ Феодорѣ, въ которыхъ заключается анаематство лицъ, исповѣдующихъ, что воплотившійся Богъ Слово имѣеть „одно лице“, а главное „одно дѣйствіе“ <sup>2)</sup>. Въ качествѣ соображеній, избличающихъ подлогъ, или поддѣлку, по отношенію къ такъ называемому Слову Мины къ Вигилію было указано на хронологію, пагинацію и характеръ письма этого слова сравнительно съ письмомъ актовъ. Хронологія показала, что патр. Мина не могъ сдѣлать добавленія къ дѣяніямъ пятаго вселенскаго собора на томъ простомъ основаніи, что онъ умеръ раньше этого собора (скончался, по выраженію актовъ шестого вселенскаго собора, въ двадцать первомъ году Юстиніанова царствованія). Соборъ былъ не при Минѣ, а при патріархѣ Евтихіи (въ 27 году царствованія Юстиніана) <sup>3)</sup>. Пагинація засвидѣтельствовала, что счетъ страницъ начинается не съ первой четвертинки, а съ четвертой четвертки, что первыя три четвертки, содержащія въ себѣ такъ называемое Слово Мины къ Вигилію, представляютъ изъ себя прибавленіе къ началу книги, не имѣющее счета страницъ. Наконецъ, самое письмо этихъ вставленныхъ въ началѣ четвертокъ, на которыхъ содержится такъ называемое Слово Мины къ Вигилію, не походитъ на то письмо, которымъ первоначально была написана книга <sup>4)</sup>.

1) Mansi, XI, 225. 2) Mansi, XI, 225.

3) Mansi, XI, 225. 4) Mansi, XI, 225.

Для изобличенія подлога двухъ статей, приписываемыхъ Вигилію, было указано на противорѣчіе ихъ опредѣленію пятого вселенскаго собора, гдѣ ничего не говорится объ одномъ дѣйствіи. А такъ какъ папа Вигилій раздѣлялъ это опредѣленіе, то ясно, что онъ не исповѣдывалъ одного дѣйствія. Открытый, на третьемъ дѣяніи собора, подлогъ еще болѣе былъ обнаруженъ на 14 дѣяніи, когда, читанные на 3 засѣданіи акты пятого вселенскаго собора, (содержащіеся въ кожаныхъ книгахъ), были провѣрены съ актами того же собора, заключающимися въ бумажной книгѣ. По провѣркѣ этой „книги въ кожахъ“ оказались во всемъ согласными съ бумажной книгой, за исключеніемъ прибавленій такъ называемаго Слова Мины къ Вигилію и двухъ статей отъ имени Вигилія къ императору Юстиніану и императрицѣ Теодорѣ, какихъ нѣтъ въ бумажномъ свиткѣ, но какія находятся въ кожаныхъ книгахъ. Вмеѣстѣ съ тѣмъ былъ констатированъ процессъ подлога двухъ статей, совершившійся путемъ подмѣны 15-ой четвертки второй книги дѣяній пятого вселенскаго собора и путемъ прибавленія предъ 16-ой четверткой особой четвертки безъ надписи. Наконецъ, здѣсь же былъ установленъ фактъ, что подлогъ произведенъ былъ именно моноелитами: Макаріемъ и Стефаномъ. Фактъ этотъ былъ раскрытъ отчасти Макаріемъ, епископомъ Селевкии исаврійской, но больше всего монахомъ Георгіемъ, пресвитеромъ Константиномъ и діакономъ Сергіемъ, рассказавшими подробно исторію поддѣлки <sup>1)</sup>. — Указанное недобросовѣстное отношеніе къ отцамъ моноелитство проявило и въ своихъ сборникахъ свидѣтельствъ святыхъ отцевъ. Для защиты своего ученія Макарій представилъ на соборъ три свитка, одинъ подъ названіемъ: „свидѣтельства святыхъ отцевъ, учація объ одной волѣ Господа нашего Іисуса Христа, которая есть также воля Отца и Св. Духа“ <sup>2)</sup>; а два другіе — подъ названіемъ: „дальнѣйшія

---

<sup>1)</sup> Mansi, XI, 593. <sup>2)</sup> Mansi, XI, 320.

свидѣтельства о волѣ“ <sup>1)</sup>). Изъ этихъ свитковъ соборъ провѣрилъ лишь одинъ, первый свитокъ, но оставилъ безъ провѣрки два другіе свитка, какъ не относящіеся къ предмету, по признанію собора. Еще до тщательной провѣрки, ознакомившись съ кодексомъ свидѣтельствъ Макарія, римскіе легаты засвидѣтельствовали, что приводимыя свидѣтельства представляютъ изъ себя или искаженіе подлинныхъ, или ихъ утрировку, выдавая „за свидѣтельства объ одномъ хотѣніи въ домостроительствѣ воплощенія Господа нашего Иисуса Христа тѣ, которыя относятся къ ученію объ одной волѣ Троицы“ <sup>2)</sup>). Это засвидѣтельствованіе вполне подтвердилось послѣ сличенія свидѣтельствъ Макарія съ подлинными свидѣтельствами отцевъ, произведеннаго во время восьмого и девятаго засѣданій, когда творенія отцевъ читалъ консулъ Петръ, а по кодексу свидѣтельствъ слѣдилъ императорскій секретарь Діогенъ. Такимъ образомъ сличены были свидѣтельства отцевъ—Аванасія александрійскаго, Амвросія медиоланскаго. Іоанна Златоустаго, Григорія Богослова, Кирилла александрійскаго...

Ссылаясь, напримѣръ, на Амвросія медиоланскаго, Макарій приводитъ слова, гдѣ говорится о божеской волѣ Сына, которая у Него едина съ Отцомъ, но совершенно опускаетъ рѣчь, гдѣ высказывается ученіе, что въ Иисусѣ Христѣ, какъ Богочеловѣкѣ, два хотѣнія—божеское и человѣческое. Поэтому, во имя истины, отцы справедливо указали на опущенное мѣсто, гдѣ на ряду со словами: „какое хотѣніе имѣетъ Отець, такое же имѣетъ и Сынъ“ <sup>3)</sup>, встрѣчается выраженіе: „иное хотѣніе человѣческое и иное—Божіе“ <sup>4)</sup>. Или, цитую творенія Григорія Богослова, мысль о моноелитствѣ стараются видѣть въ словахъ: „хотѣніе Его, всецѣло обоженное, непротивно Богу“; между тѣмъ какъ изъ самого контекста уже видно, что тутъ гово-

<sup>1)</sup> Mansi, XI, 320. <sup>2)</sup> Mansi, XI, 325.

<sup>3)</sup> Mansi, XI, 369. <sup>4)</sup> Mansi, XI, 372.

рится о волѣ, которая находится *внѣ* существа божественнаго, хотя къ послѣднему имѣеть извѣстное отношеніе. Она называется здѣсь обоженной; а такъ какъ божественная воля не имѣеть нужды въ обоженіи, то очевидно, что здѣсь рѣчь не о ней, а о волѣ человѣческой, нуждающейся въ обоженіи<sup>1)</sup>.

Въ виду такого отношенія къ свидѣтельствамъ отцевъ, соборъ обращался было съ вопросомъ къ Макарію за объясненіемъ: зачѣмъ онъ опустилъ нужныя мѣста изъ свидѣтельствъ отцевъ. Но Макарій, безъ всякаго подробнаго объясненія, отвѣчалъ на это только то, что „тѣ свидѣтельства, какія я представилъ, представилъ для своей цѣли“<sup>2)</sup>.

Послѣ всего этого неудивительно, наконецъ, что Макарій искаженно же истолковалъ выраженіе о богомужномъ дѣйствіи, встрѣчающееся въ письмѣ къ Гаю, приписываемомъ Діонисію Ареопагиту. „И совершалъ дѣйствія божественныя, не какъ Богъ, и человѣческія, не какъ человѣкъ, но, какъ вочеловѣчившійся Богъ, дѣйствовалъ, пребывая съ нами, новою нѣкоею богомужною силою“<sup>3)</sup>. Въ самомъ письмѣ къ Гаю мысль о богомужномъ дѣйствіи высказана въ рѣчи о таинствѣ воплощенія Сына Божія. Какъ Сынъ Божій чрезъ соединеніе съ плотію человѣческою представилъ изъ Себя новый образъ бытія Своего во плоти, такъ сообразно съ этимъ Иисусъ Христосъ имѣлъ новый видъ обнаруженія Своихъ естественныхъ дѣйствованій. Съ другой стороны какъ новый, неизреченный образъ бытія Сына Божія во плоти не исключаетъ, но прямо утверждаетъ въ Иисусѣ Христѣ двойство природъ—божеской и человѣческой, такъ новый образъ обнаруженія или проявленія естественныхъ дѣйствованій во Христѣ, соотвѣт-

1) Mansi, XI, 384. 2) Mansi, XI, 364.

3) Migne. Patrolog. curs. complet. s. gr. t. III, S. Dionysii areopagitae, 'Επίστ. τῆ Γαϊῶ θεραπέυτη, col. 1072.... Καὶ... οὐ κατὰ Θεὸν τὰ θεῖα δράσας, οὐ τὰ ἀνθρώπεια κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλ' ἀνθρωθέντος Θεοῦ, καινὴν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένον.

ственно неизреченному образу проникновения Христовыхъ естествъ — одного въ другое <sup>1)</sup>, не упраздняетъ собою двухъ естественныхъ дѣйствованій, но свидѣтельствуешь о нихъ. Такимъ образомъ терминъ: новое богомужное дѣйствіе говоритъ не о бытіи во Христѣ одного хотѣнія или дѣйствованія, но о существованіи въ Немъ новаго неизреченнаго обнаруженія двухъ естественныхъ дѣйствованій, когда двѣ воли чудно согласовались въ Немъ. Между тѣмъ моноелитство, не обращая вниманія на такой контекстъ рѣчи, безъ всякаго основанія, мысль о новомъ богомужномъ дѣйствіи поняло въ смыслѣ указанія на одну волю въ Иисусѣ Христѣ и, понявъ такъ, не преминуло слово „новое“ замѣнить словомъ „одно“ (unam... rgo nova) <sup>2)</sup>. Все это было подмѣчено поборниками православія и справедливо обличено. Патріархъ Софроній въ своемъ посланіи вполне согласно съ контекстомъ рѣчи письма къ Гаю выяснилъ, что такъ называемое общее, новое богомужное дѣйствіе „по существу своему неодинаково, но разнородно и различно... такъ какъ оно заключаетъ въ себѣ и приличное Богу и человѣческое“, что „оно посредствомъ весьма искуснаго и сложнаго выраженія вполне обозначаетъ всякое дѣйствіе того и другого существа и естества“ <sup>3)</sup>. Кратко говоря, и по Софронію, выраженіе: „новое богомужное дѣйствіе“ — представляетъ изъ себя не что иное, какъ терминъ, обозначающій собою образъ проявленія двухъ дѣйствій во Христѣ Иисусѣ. А такъ какъ это посланіе канонизовалъ соборъ, то значитъ соборъ согласился и съ изъясненіемъ, какое далъ интересующему насъ выраженію Софроній.

Но спрашивается: не обусловливается ли указанное отношеніе моноелитовъ къ свидѣтельствамъ отцевъ не вполне достаточнымъ ознакомленіемъ ихъ съ святоотеческою письменностью? По отношенію къ ли-

---

<sup>1)</sup> I. Дамаскинъ. Точное изложеніе православной вѣры, III кн., гл. 19.

<sup>2)</sup> Mansi, XI, 571. 572. <sup>3)</sup> Mansi, XI, 488.

цамъ, перешедшимъ, послѣ нѣкотораго обсужденія данныхъ діоелитизма и моноелитизма на соборѣ, на сторону православія, можно утверждать, что они раздѣляли нѣкоторое время лжеученіе вслѣдствіе малаго ознакомленія съ древнимъ ученіемъ. Ихъ недостаточное знаніе въ данномъ случаѣ служило до поры до времени причиною ихъ шатанія въ вѣрѣ. Но нельзя сказать, чтобы изъ-за невѣдѣнія обращались недобросовѣстно съ свидѣтельствами отцевъ такіе люди, какъ Макарій или Стефанъ. Невѣдѣніе прежде всего не можетъ имѣть значенія въ рѣчи объ умышенномъ подлогѣ документовъ, ясно предполагающемъ собою не невѣдѣніе, но обдуманное вѣдѣніе. Не менѣе сильно далѣе мысль о невѣдѣніи, какъ яко бы объ извиняющемъ обстоятельствѣ, отстраняется категорическимъ замѣчаніемъ Макарія къ отцамъ собора, что онъ приводитъ только нѣкоторыя свидѣтельства съ извѣстною цѣлью. А главное, чѣмъ отстраняется мысль о невѣдѣніи, какъ яко бы невольномъ обстоятельствѣ, вовлекшемъ въ ошибку, заключается въ томъ, что несогласно съ подлинными твореніями святыхъ отцевъ приводя или изъясняя содержащіяся въ нихъ свидѣтельства, представители моноелитства однако вполне согласно съ дѣйствительностью цитируютъ еретическія сочиненія, благопріятствующія имъ, — цитируютъ такъ, что выдержки послѣдняго рода вполне совпадаютъ съ источниками, откуда первыя заимствованы. Очевидно — гдѣ имъ надо. тамъ представители моноелитства соблюдаютъ точность. На этотъ фактъ обратили вниманіе до собора — представители римской церкви, на соборѣ — всѣ собравшіеся отцы, почему этотъ фактъ естественно сдѣлался то же предметомъ соборнаго обсужденія. Папа Агаѳонъ, отлично сознавая важность ниспроверженія новаго лжеученія путемъ сличенія его съ предыдущими еретическими сужденіями, какъ извѣстно, выразилъ это въ своемъ посланіи собору. То же было выражено въ кодексѣ свидѣтельствъ святыхъ и уважаемыхъ отцевъ, принесенномъ римскими легатами, въ концѣ коего,

послѣ изложенія святоотеческихъ свидѣтельствъ о двухъ воляхъ и дѣйствіяхъ въ Иисусѣ Христѣ, помѣщенъ рядъ свидѣтельствъ „грубыхъ еретиковъ, говорящихъ, что одно хотѣніе и одно дѣйствіе въ Господѣ нашемъ Иисусѣ Христѣ“ <sup>1)</sup>. Соборъ, принимая посланіе Агаѳона за каноническое, вмѣстѣ съ тѣмъ принялъ и мысль объ избличеніи моноелитства путемъ сличенія его съ сужденіями другихъ, прежде бывшихъ до него, еретиковъ. По этому, на засѣданіи десятомъ, сличая святоотеческія свидѣтельства кодекса съ свидѣтельствами подлинныхъ твореній, онъ сличилъ и содержащіяся въ концѣ кодекса еретическія свидѣтельства съ подлинными сочиненіями еретиковъ и нашемъ тѣ и другія согласными съ дѣйствительностью. Такимъ путемъ читаны были свидѣтельства слѣдующихъ еретиковъ: Θемистія, Анеима, Севера, Павла, Θεодора <sup>2)</sup>. Подобную же работу избличенія моноелитства путемъ снесенія его положеній съ несомнѣнно еретическими положеніями, соборъ производилъ и тогда, когда указывалъ на книгу еретика Аполлинарія подъ заглавіемъ: „Недоумѣнія“ (De obscuris), гдѣ въ выраженіи „органъ“ (плоть) и то, что приводитъ его въ движеніе (Богъ) совершаютъ одно и то же дѣйствіе“ <sup>3)</sup>, онъ видѣлъ прецедентъ ученія объ одномъ хотѣніи и одномъ дѣйствіи Христа, отразившійся въ моноелитствѣ; или когда на засѣданіи II привелъ нѣсколько свидѣтельствъ моноелитскаго же свойства; въ томъ числѣ, напр., свидѣтельство еретика Анеима: „если одна ипостась и одно воплощенное естество у Бога Слова, какъ и дѣйствительно есть, то несомнѣнно, что одно хотѣніе, и ясно, что одно дѣйствіе и одна мудрость и одно знаніе у того и у другого“ <sup>4)</sup>.

Такова логика, лежащая въ основѣ соборныхъ обсужденій, какъ процесса утвержденія истины и избличенія лжи. По существу своему эту логику въ доста-

<sup>1)</sup> Mansi, XI, 440. <sup>2)</sup> Mansi, XI, 440—448.

<sup>3)</sup> Mansi, XI, 449. <sup>4)</sup> Mansi, XI, 516.

точной степени высказалъ уже папа Агаѳонъ вмѣстѣ со своимъ соборомъ. По смыслу ея дѣятельность пастырей церкви, вызываемая появленіемъ какой либо ереси,— въ данномъ случаѣ моноѳелитства, заключается не въ отысканіи истины путемъ того или другого изслѣдованія, какъ чего-то неизвѣстнаго, но въ утвержденіи или исповѣданіи ея, какъ чего-то готоваго. Такая дѣятельность ясно предполагается ученіемъ о церкви, какъ хранительницѣ, а не изобрѣтательницѣ, истины, сообщенной ей свыше, самимъ Богомъ. Отсюда первая пастырская задача по отношенію къ явившейся ереси заключается въ исповѣданіи, вопреки ереси, того ученія, какое содержитъ наличная церковь по затронутому вопросу,— содержитъ, какъ древнее преданіе, переходящее чрезъ іерархическое преемство. Но исповѣданіе наличнаго ученія церкви однако не исключаетъ собою провѣрки его путемъ снесенія или сличенія съ несомнѣнными источниками истины, каковы Св. Писаніе и древнее преданіе, выражающееся въ извѣстныхъ памятникахъ. Эта провѣрка представляетъ изъ себя своего рода *изслѣдованіе* предмета. Въ понятіе же изслѣдованія входитъ указаніе на тѣ признаки или свойства, которыми лучше всего утверждается то, на чьей сторонѣ истина. Осуществилъ такую логику папа Агаѳонъ такимъ образомъ, что сперва изложилъ наличное исповѣданіе римской церкви; далѣе—подтвердилъ его ссылками на Св. Писаніе, опредѣленія 4 и 5 вселенскихъ соборовъ и свидѣтельства отцевъ и, наконецъ, указалъ на то, что ученіе о двухъ воляхъ есть ученіе *святыхъ* отцевъ, между тѣмъ какъ моноѳелитство есть направленіе, на сторонѣ своей кромѣ еретиковъ никого не имѣющее. Въ дѣятельности собора вселенскаго мы замѣчаемъ прежде всего то, что онъ своею цѣлью ставитъ утверженіе ученія о двухъ воляхъ, вопреки моноѳелитству, а не изысканіе этого ученія, какъ чего-то невѣдомаго. Но эта цѣль достигается здѣсь путемъ не простаго повторенія формулы о двухъ воляхъ и дѣйствіяхъ въ Исусѣ Христѣ, но путемъ нѣкотораго кри-



тического отношенія къ дѣлу. Критицизмъ этотъ сказался сколько въ утвержденіи факта, что исповѣданіе вѣры въ двѣ воли и два дѣйствія Іисуса Христа есть исповѣданіе древнихъ святыхъ отцевъ, почившихъ во Христѣ, столько же въ установленіи точности или продолжительности святоотеческихъ свидѣтельствъ о двухъ воляхъ и дѣйствіяхъ въ Іисусѣ Христѣ. Это—съ одной стороны. Съ другой стороны критицизмъ сказался сколько въ указаніи на сродство или тожество моноелитства съ ложными положеніями извѣстныхъ еретиковъ, столько же въ изобличеніи недобросовѣстнаго отношенія представителей моноелитства къ тѣмъ памятникамъ или свидѣтельствамъ, въ которыхъ они думали видѣть основанія для своего лжеученія. Все это естественно должно было сопровождаться тѣмъ признаніемъ, что истина находится на сторонѣ не моноелитовъ, а православныхъ исповѣдниковъ діоелитства. Вотъ логика собора, какъ она проявилась въ *фактъ*. Въ *словъ* логика собора выражена въ его опредѣленіи о двухъ воляхъ и двухъ дѣйствіяхъ въ Іисусѣ Христѣ <sup>1)</sup>, въ опредѣленіи, постановленномъ „по внушенію все-святаго и животворящаго Духа“ (*inspirazione sancti et vivifici Spiritus*) <sup>2)</sup>, и по согласію всѣхъ честнѣйшихъ епископовъ (*cum consensu omnium episcoporum*) <sup>3)</sup>. Въ этомъ опредѣленіи прежде всего утверждается единство вѣры или *согласіе* собора съ опредѣленіями о вѣрѣ предыдущихъ пяти вселенскихъ соборовъ: это согласіе выражается сколько указаніемъ на принятіе опредѣленій этихъ первыхъ пяти вселенскихъ соборовъ, столько же въ частности приведеніемъ символовъ вѣры 1 и 2 вселенскихъ соборовъ,—символовъ, разсматриваемыхъ соборомъ въ качествѣ одного цѣлаго. Символь этотъ, по сознанію отцевъ собора, достаточенъ для утвержденія православной вѣры; тѣмъ не менѣе въ виду появившихся еретиковъ онъ не исключаетъ собою воз-

1) Mansi, XI, 632—640. 2) Mansi, XI, 622.

3) Mansi, XI, 655.

можности собранія собора, какъ „проповѣдника православія“, не какъ составителя новаго символа вѣры, но именно какъ изъяснителя истины согласно символу, (что очень важно въ виду правила 7-го третьяго вселенскаго собора о неприкосновенности символа вѣры). Далѣе, въ опредѣленіи говорится о принятіи соборомъ „съ распростертыми объятіями“ посланій папы Агаѳона и римскаго собора, какъ согласныхъ съ канонизованными соборными посланіями— папы Льва къ Флавіану о вѣрѣ и посланіями Кирилла къ Несторію и епископамъ востока. Затѣмъ въ немъ повѣствуется, что, слѣдующаго пяти святымъ вселенскимъ соборамъ и святымъ и славнымъ отцамъ, соборъ исповѣдуетъ ученіе о совершенствѣ божества и человѣчества въ Иисусѣ Христѣ, объ единосущіи Его Отцу по божеству и единосущіи намъ по человѣчеству..., вмѣстѣ съ тѣмъ „проповѣдуемъ...., что въ Немъ (Иисусѣ Христѣ) два естественныя хотѣнія или воли и два естественныя дѣйствія нераздѣльно, неизмѣнно, неразлучно, неслитно, и двѣ естественныя воли не противоположныя. какъ говорили нечестивые еретики, да не будетъ, но человѣческая Его воля уступаетъ, не противорѣчитъ или противоборствуетъ, а подчиняется Его божественной и всемогущей волѣ“<sup>1)</sup>. Запечатлѣвъ эту проповѣдь еще ссылками на ученіе о двухъ воляхъ и хотѣніяхъ Аванасія александрійскаго, Григорія Богослова, Льва, Кирилла, соборъ заканчиваетъ свое опредѣленіе отверженіемъ всякой другой вѣры, не согласной съ нимъ,—отверженіемъ подъ угрозой наказанія или анаѳематства лицъ, которые вздумали бы идти вопреки опредѣленію собора. Идея преданія это очевидно душа опредѣленія. Во имя преданія выступивъ противъ моноелитства, соборъ на почвѣ же преданія главнымъ образомъ утверждаетъ истину и отвергаетъ ложь. Но опора на преданіе не есть простое повтореніе одной формулы, она, по выраженію самихъ отцевъ, представляла тщательное изслѣдованіе вопроса „о непорочной нашей христіанской вѣрѣ“<sup>2)</sup>.

1) Mansi, XI, 637. 2) Mansi, XI, 632.

Такъ, утверждая истину на почвѣ главнымъ образомъ догмата о двухъ естествахъ, неслитно и неизмѣнно соединенныхъ въ Иисусѣ Христѣ, соборъ вмѣстѣ отвергъ ложь моноелитства, имѣющаго въ основѣ своей взгляды а) на человѣчество, какъ на органъ „безъ тѣлесныхъ хотѣній и человѣческихъ помысловъ“, б) на волю человѣческую, какъ на источникъ противорѣчія, и в) на единство личности, какъ на данное, яко бы ясно предполагающее единство воли. Мысль объ единомъ Лицѣ Иисуса Христа, предполагающемъ якобы одну волю, опровергается тѣмъ положеніемъ, что воля есть свойство не лица, а естества. Если бы она была свойствомъ лица, тогда, правда, была бы одна воля во Христѣ, но такъ какъ она есть принадлежность естества,—то, значить, во Христѣ, согласно двумъ естествамъ, не одна, а двѣ воли. Мысль моноелитовъ о человѣчествѣ, какъ органѣ „безъ тѣлесныхъ хотѣній и человѣческихъ помысловъ“, находитъ себѣ опроверженіе въ догматѣ о неизмѣнномъ сохраненіи въ Иисусѣ Христѣ каждымъ естествомъ своихъ существенныхъ свойствъ. Въ силу этого неизмѣннаго сохраненія свойствъ человѣчество Христа нельзя представлять безъ самостоятельной воли,—тѣмъ болѣе, что воля есть принадлежность естества. Если допустить человѣчество безъ воли, тогда значить допустить, что воля не восстановлена, что нелѣпо. Наконецъ мысль моноелитовъ о волѣ человѣческой, какъ источникѣ противорѣчія волѣ божественной, ниспровергается вопросомъ, гдѣ собственно заключается источникъ противорѣчія? Несомнѣнно, что онъ заключается во грѣхѣ. А такъ какъ во Христѣ не было грѣха, ни личнаго, ни первороднаго, то значить въ Немъ не было и начала противорѣчія. Безъ этого же начала двѣ воли Его, понятно, чудно соединялись въ Немъ, производя во всей жизни Его гармонію,—соединялись, по выраженію собора, такъ, что воля человѣческая не противоборствовала, а уступала волѣ божественной. Для объясненія гармоніи во Христѣ такимъ образомъ нѣтъ необходимости исклю-

чать во Христѣ бытіе воли человѣческой, а нужно въ связи съ положеніемъ, что источникъ противорѣчія заключается во грѣхѣ, обращать вниманіе на догматъ о безгрѣшности Христа.

Въ заключеніе обзора данныхъ о св. преданіи по актамъ 5 и 6 вселенскихъ соборовъ отмѣтимъ *характеръ* канонической дѣятельности отцевъ, выразившійся въ правилахъ такъ называемаго пято-шестого трульскаго собора 692 года, имѣющихъ, по вѣрованію православнои церкви, вселенское значеніе. Дѣятельность эта носитъ на себѣ черты, охарактеризованныя на латинскомъ языкѣ словами: *observatio, expositio, renovatio, statutio* (или *ὁρισμός*); вслѣдствіе чего всѣ правила легко могутъ быть разсматриваемы подѣ точкою зрѣнія четырехъ группъ. Правила съ характеромъ: *observatio подтверждаютъ* древнія дѣйствующія церковныя правила; таковы напр. правила: 34 — о наказаніи заговорщиковъ противъ епископовъ; 38 — объ уравниіи города въ церковномъ отношеніи параллельно съ его гражданскимъ положеніемъ<sup>1)</sup>; 55 — о соблюденіи 64 ап. правила вопреки нарушенію его римскою церковью; 90 — о непреклоненіи колѣнъ въ дни воскресные изъ уваженія къ воскресенію Иисуса Христа. Правила съ характеромъ: *expositio также подтверждаютъ* древнія дѣйствующія правила, но только *излагаютъ* ихъ въ болѣе прямой, подробной или расширенной формѣ; таковы напр. правила—54—о запрещенныхъ бракахъ (сравн. Василия вел. прав. 87), 16—объ обязанностяхъ семи діаконѡвъ, упоминаемыхъ въ Дѣянїяхъ 6, 1—6, или прав. 95—о чинахъ или порядкахъ присоединенія еретиковъ къ православію (сравн. 8 и 19 прав. 1 всел. и 7 прав. 2 всел. собор.). Правила съ характеромъ: *renovatio возобновляютъ* видимо не вездѣ исполняемыя или признаваемыя древнія правила (каковы напр. прав. 3, 8, 13..). Правила

---

<sup>1)</sup> Оба эти правила еще издревле появились подѣ вліяніемъ соотвѣтствующихъ гражданскихъ законовъ (*lex*).

наконецъ со свойствомъ: *statutio* представляютъ изъ себя собственное опредѣленіе собора. Значеніе преданія въ отношеніи первыхъ трехъ группъ правилъ очевидно. Составляя ихъ, соборъ ясно опирается на древніе каноны, въ нѣкоторыхъ случаяхъ воспроизводя ихъ до буквальной точности (сравн. напр. прав. 55 съ апост. 64) <sup>1)</sup>. Не такъ очевидна, по крайней мѣрѣ на первый взглядъ, опора отцевъ на преданіе въ правилахъ, которыя содержатъ въ себѣ выраженія: *statuimus, decernimus, jubemus*—опредѣляемъ или повелѣваемъ. Но и здѣсь, какъ оказывается послѣ детальнаго анализа этихъ правилъ, соборъ руководится преданіемъ же, если не его буквою, то во всякомъ случаѣ его *духомъ*. Такъ напр. сознание о неизмѣнности догматовъ безусловно породило 1 правило о непоколебимомъ соблюденіи догматическаго содержанія апостольской вѣры, опредѣленной на шести вселенскихъ соборахъ,—правило, по духу напоминающее собою 1 правило 2 вселенскаго собора о неизмѣнномъ соблюденіи никейской вѣры. Древняя мысль о *важности* каноновъ нашла себѣ обстоятельное выраженіе въ правилѣ 2, подобно тому, какъ кратко она была засвидѣтельствована въ правилѣ 1 четвертаго вселенскаго собора. Высокій взглядъ на христіанство вообще и монашество въ частности вызвалъ рядъ правилъ, направленныхъ противъ *уклоненій* отъ идеала святости, имѣвшихъ мѣсто въ жизни христіанъ вообще и монаховъ въ частности. Громадное значеніе въ правилахъ, извѣстныхъ подъ именемъ: *statutio*, соборъ придавалъ и *согласію* опредѣляемаго правила со Св. Писаніемъ. Съ ссылкой на Св. Писаніе, какъ на основаніе, составлены, напр., правила: 7—о запрещеніи діакону сидѣть въ собраніи выше пресвитера, за исключеніемъ

---

<sup>1)</sup> Параллельно соотносить правила пято-шестого трульскаго собора съ соответствующими имъ древними правилами архим. *Іоаннъ* въ «Опытѣ курса церковнаго законовѣдѣнія», Спб., 1851 г., ч. 2, 334—507 стр. Cf. Mansi, XI, col. 935—988.

случая, когда онъ является представителемъ своего патріарха или митрополита въ другомъ городѣ по какому либо дѣлу (сравн. Лук. 14, 7—11); 41 — о непозволительности монаху безъ нужды или необходимости выходить изъ затвора монастыря (сравн. Лук. 9, 62); 43 — о постриженіи въ монашество христіанина — обличеннаго грѣшника (сравн. Іоан. 6, 37); 65 — о невозженіи костровъ предъ домами или лавками въ новомѣсячія съ суевѣрною цѣлію (сравн. 4 Цар. 21, 5—6); 83 — запрещающее преподавать евхаристію тѣламъ умершимъ, ибо написано: *пріимите, ядите* (Матѳ. 26, 26); а тѣла мертвыхъ не могутъ ни принять, ни ѣсть; 100 — о неначертаніи изображеній грѣховнаго свойства (сравн. Притч. 4, 23. 25) и т. п. — Такимъ образомъ оказывается, что каноническая дѣятельность отцевъ пято-шестого трульскаго собора содержитъ въ себѣ тѣ же начала дѣятельности, какія мы наблюдали въ дѣятельности отцевъ другихъ соборовъ, т. е. съ одной стороны опору на преданіе, а съ другой — на Св. Писаніе. Но при этомъ позволяя себѣ составлять новыя правила, соборъ тѣмъ самымъ отдѣлялъ канонъ отъ догмата, соединяя съ первымъ понятіе измѣняемости или условности, а со вторымъ — наоборотъ понятіе о неизмѣняемости или безусловности.

П. Пономаревъ.

---

## ФИЛОСОФІЯ БУДДИЗМА\*).

---

Съ принципами буддизма мы предполагаемъ ознакомиться по одной буддѣйской рукописи, очень ярко и характерно изображающей основы буддѣйской философіи.

Эта рукопись носитъ названіе „сидданта“ (по санскр. тексту) „ѳрѳмта намшикъ“ = „рѳмтай намшаг“ (по тиб.) „эчисіин бутуксени тайлбул“ (по монг.).

„Сидди“—значитъ „совершенный“, „анта“—конецъ, = въ вольномъ переводѣ: законченная обоснованная теорія, — то, что является совершенной истиной.

Какъ и всѣ вообще буддѣйскія религіозныя сочиненія „рѳмтай намшаг“ начинается молитвенно поэтическимъ обращеніемъ къ божествамъ или бурханамъ.

— „Исполненный славы намѣстникъ Всесовершеннаго—Итегель Майдри, — ты постоянно разливающій вокругъ себя нектаръ милости, подобно тающей подъ лучами солнца великой снѣжной горѣ, ты—тѣло закона, наполняющее вселенную, распространяющееся по всѣмъ 4-мъ родамъ водныхъ стихій, бѣлѣющая въ небесахъ могучая волна ученія и дѣлъ, ты устрашающій младенствующихъ иновѣрцевъ, могучій и сильный Боди—саддо, проникающій страны священныхъ драконовъ, прекрасный, какъ великое море Марва.

---

\*) См. январскую кн. стр. 124.

Ты дивный Манджушри, собравшій во едино мудрость всесовершеннаго Будды, Нагарджуна, возвѣстившій его повелѣнія, Гэгэнъ тұрбұль уга, всесовершенный Дзонхва и ученикъ его—я вамъ поклоняюсь“.

Воздавъ поклоненіе божествамъ, сочиненіе кратко указываетъ обстоятельства своего происхожденія и обращается къ читателямъ съ призывомъ внимательно и благоговѣнно приступить къ усвоенію того, что имъ будетъ предлагаться.

Для того, говорится въ рукописи, чтобы дать ясное познаніе о всемъ различіи мудрости внѣшней и внутренней, (т. е. ложной и истинной) <sup>1)</sup>, нѣкто, (разумѣется авторъ сочиненія) одержимый желаніемъ войти въ высшее успокоеніе, дивный и славный, какъ бѣлый стройно растущій цвѣтокъ, составилъ собраніе мудрости изъ священныхъ книгъ. Жажда спасенія себя и другихъ, онъ со всякимъ стараніемъ выбравъ для этой цѣли изъ добраго закона все касающееся высшаго блага, указалъ отличительныя черты истинной мудрости. Сдѣлавъ это, онъ теперь всѣмъ желающимъ и сочувствующимъ предлагаетъ свои краткія понятія объ истинной „рұмтай намшаг“, т. е. объ истинномъ буддійскомъ ученіи.

„О, вы, одаренные достоинствомъ челоуѣка и ясностью разумѣнія, — восклицаетъ авторъ,—съ благоговѣніемъ выслушайте сіе, требующее отъ васъ глубокаго напряженія мысли“.

Изъ этого краткаго вступленія мы видимъ, что авторъ обѣщается дать намъ систематическое изложеніе ученія, обоснованное всѣмъ содержаніемъ священнаго канона. Какъ систематическое, такое ученіе требуетъ поэтому, при выслушиваніи, напряженія мысли. Какъ нѣчто высшее, какъ сущность буддійской мудрости,—оно предла-

---

<sup>1)</sup> Надо принять къ свѣдѣнію, что буддисты всѣхъ правовѣрныхъ называютъ „внутренними“, вошедшими во внутреннее уразумѣніе истины, по монг. „дотаду“, а всѣхъ такъ или иначе отдѣляющихся отъ строго буддійской точки зрѣнія называютъ „внѣшними—гадәу (по монг.).



гается не рядовымъ малообразованнымъ слушателемъ, — а людямъ яснаго, лучшаго разумѣнія. Этимъ людямъ яснаго, лучшаго разумѣнія авторъ указываетъ на ихъ высокое положеніе среди міра одушевленныхъ существъ, именно, на достоинство или перерожденіе человѣка, которое, давая возможность черезъ усвоеніе ученія освободиться отъ круговорота бытія и достигъ блаженныхъ странъ нирваны, является для буддиста самымъ лучшимъ и высшимъ перерожденіемъ <sup>1)</sup>).

Во имя этого благороднаго перерожденія авторъ требуетъ благоговѣнія и вниманія къ ученію, указывающему человѣку путь къ достиженію нирваны. Онъ, такимъ образомъ, не объективно излагаетъ истины ученія, онъ побуждаетъ къ усвоенію ученія, онъ возбуждаетъ читателей къ пріобрѣтенію духовныхъ сокровищъ.

Сдѣлавъ такое вступленіе, авторъ переходитъ къ изложенію внѣшнихъ ложныхъ теорій, вращающихся среди буддистовъ, но не буддійскихъ. Чтобы не затуманивать мысль своихъ слушателей и предохранить ихъ отъ увлеченія заманчивыми идеями ложныхъ воззрѣній, онъ нѣсколькими мѣткими штрихами сразу отбѣняетъ основную сущность этихъ теорій и указываетъ, въ чемъ отъ нихъ главнымъ образомъ отличается буддизмъ и онъ отъ него. Это такъ называемое общее понятіе, всегда по буддійскому обычаю предваряющее частное и подробное раскрытіе.

Человѣку, говоритъ авторъ „рѣмтай намшаг“, отъ всего сердца желающему, не взирая на почетъ, славу и блага нынѣшняго вѣка, переправиться на другой берегъ бытія, т. е. спастись, нужно стремиться къ такимъ средствамъ познанія, которыя бы открывали ему совершенно чистый, истинный взглядъ на сущность бытія, чуждый понятія „бі“ и понятія „уга“.

---

<sup>1)</sup> Буддизмъ усвоилъ общиндійское воззрѣніе, что всякое живое существо по смерти своей возрождается снова въ какомъ-нибудь образѣ живого бытія, въ образѣ, напримѣръ, животнаго, злого или добраго духа. Самымъ лучшимъ возрожденіемъ — считается возрожденіе человѣкомъ.

Монгольское слово „бі“—означаетъ „я“, символъ вѣчнаго, неизмѣннаго бытія. „Уга“ означаетъ „нѣтъ“—символь—совершеннаго уничтоженія, прекращенія и небытія.

Здѣсь авторъ знакомитъ насъ съ двумя основными типами ложныхъ воззрѣній, съ двумя крайними понятіями, на которыхъ зиждутся еретическія системы и которыхъ долженъ быть чуждъ правовѣрный буддистъ.

Первый типъ ложныхъ системъ смотритъ на бытіе, какъ на что то устойчивое само по себѣ, какъ на вѣчную неизмѣнную самость или сущность <sup>1)</sup>).

Второй типъ совершенно отрицаетъ такую идею устойчиваго бытія. По нему предметъ уничтожается, исчезаетъ совершенно лишь только разрушается его наружный видъ. —Это философія небытія.

Тотъ и другой типъ ложныхъ воззрѣній расходится съ буддизмомъ.

Философія чистаго небытія подрываетъ фундаментъ буддизма, его основную идею о постоянной связи причинъ и слѣдствій въ окружающемъ мірѣ съ одной стороны и связанную со всеобщей причинностью идею перерожденія съ другой. Философія бытія также расходится съ буддійскимъ ученіемъ, болѣе склоннымъ признавать только бываніе, но не бытіе предметовъ.

Буддизмъ, поэтому, отрицаетъ положеніе „бі“ и положеніе „уга“ каждое въ частности. Онъ желаетъ идти среднимъ путемъ. Онъ отрицаетъ понятіе самости, идею вѣчнаго неизмѣннаго бытія въ окружающемъ мірѣ, отрицаетъ „я“ бытія и „я“ человѣка, какъ нѣчто неизмѣнное, какъ сущность вещи. Но видя во всемъ окружающемъ ничто иное, какъ постоянную связь причинъ и слѣдствій, влекущую за собой все новыя и новыя формы жизни,—онъ не можетъ признать и идеи совершеннаго уничтоженія предмета въ тотъ моментъ, когда разрушается видъ его настоящаго существованія. Въ одной изъ сутръ сказано: „Существующее есть одна крайность. несуществую-

---

<sup>1)</sup> Надо имѣть въ виду, что въ данномъ случаѣ, какъ и вообще въ буддизмѣ, разсужденіе касается главнымъ образомъ человѣка.

ще—другая. Путь, избѣгающій обѣихъ этихъ крайностей, есть путь середины.

Такимъ образомъ основной чертой всѣхъ ложныхъ теорій, всѣхъ „гадада рѣмтай“ является или признаніе идеи вѣчности, или признаніе идеи конечности бытія. По одному изъ этихъ признаковъ каждый можетъ безошибочно опредѣлить истинность или неистинность того или иного возрѣнія съ буддійской точки зрѣнія.

Но, отрицая понятіе „бі“ само по себѣ и понятіе „уга“ само по себѣ, каждое въ частности, какъ понятія ложныя,— буддизмъ принимаетъ соединенное понятіе „бі-уга“ какъ понятіе истинное. Монгольское понятіе „бі-уга“ два слова уже вмѣстѣ, а не каждое отдѣльно, какъ принимались они въ ложныхъ теоріяхъ, будетъ означать: „нѣтъ я“, т. е. нѣтъ устойчиваго бытія, но нѣтъ и небытія, а есть бываніе; нѣтъ самости, нѣтъ сущности вещи, души предмета, чего либо въ немъ вѣчнаго и неизмѣннаго,—но есть образъ бытія предметовъ, видъ бытія. Окружающій міръ и жизнь человѣка представляютъ изъ себя только связь причинъ и слѣдствій, но это причинное соотношеніе явленной мы воспринимаемъ какъ дѣйствительное бытіе.

Данное положеніе основной законъ философствующаго буддизма.

Если человѣкъ, говоритъ текстъ рукописи, не усвоить себѣ истиннаго смысла понятія „бі уга“, т. е. что нѣтъ „я“, нѣтъ сущности вещи,—то хотя бы онъ былъ исполненъ милости и милосердія, въ какой бы степени не обладалъ святостью,—отъ корней мученія онъ устраниться не можетъ. Въ подтвержденіе этого сочиненіе ссылается на авторитетъ одного изъ священныхъ лицъ буддизма. Такъ говоритъ великій путеводитель Дзонкwa, извѣстный основатель ламаизма, жившій въ концѣ 14-го вѣка: „Если человѣкъ, привсей своей мудрости, не будетъ знать основного закона бытія,—то хотя бы оставилъ міръ, хотя бы чрезъ ученіе постигъ („bodī setkil“) святую мысль,—онъ не можетъ прервать корней сансары и вырваться изъ мучительнаго круговорота бытія. Вотъ потому то и должно стремиться къ такому познанію, которое бы открывало

средства къ уразумѣнію всеобщей связи причинъ и слѣдствій<sup>а</sup>, т. е. которое бы показывало, что есть только связь причинъ, причинное соотношеніе явленій, есть бываніе, и нѣтъ „я“, какъ недѣлимой самости и сущности вещи.

Изложивъ общую точку зрѣнія на отличіе истинныхъ и ложныхъ теорій, авторъ указываетъ на божественное происхожденіе самаго названія своего сочиненія „рѹмтай намшаг“ и затѣмъ характеризуетъ тѣхъ лицъ, которые принадлежатъ къ послѣдователямъ истины и лжи.

Название „рѹмтай намшаг“, говоритъ онъ, явилось не само собой, а возвѣщено божественнымъ повелѣніемъ. Въ сутрѣ Лангаръ - шекбэ (Ланкаватара) такъ сказано: „Мой законъ двухъ родовъ: вѣра, т. е. религія въ ея обрядовыхъ формахъ, для младенчествующихъ, и „рѹмтай намшаг“, т. с. систематическое философское познаніе для совершенныхъ“. Такъ возвѣщено.

Кто же теперь изъ людей принадлежитъ къ совершеннымъ, т. е. къ тѣмъ, которые могутъ войти въ уразумѣніе истиннаго пути спасенія, и кто принадлежитъ къ младенчествующимъ, къ немогущимъ войти въ уразумѣніе пути спасенія.

Люди, не могущіе войти въ уразумѣніе истиннаго пути спасенія, это тѣ, которые не знаютъ основныхъ положеній закона, люди не вникающіе, люди отъ природы рожденные не съ пытливымъ умомъ. Они стремятся только къ наслажденіямъ этого вѣка. Въ противоположность тому. входящіе въ уразумѣніе истиннаго пути спасенія—тѣ, которые знаютъ основныя положенія закона, которые изъ содержанія и смысла ученія уразумѣли страну, путь и карму, т. е. поняли, что такое страна спасенія, каковъ путь достиженія ея, и что такое карма, препятствующая спасенію.

Другое различіе между внутренними и внѣшними, т. е. вошедшими въ уразумѣніе истиннаго пути спасенія и не вошедшими, заключается въ слѣдующемъ.

Люди отъ чистаго сердца ходящіе подъ покровительствомъ „цухѹк дѣду гѹрбан“—3-хъ буддійскихъ драгоцѣнностей: Будды, ученія и духовенства (бурхан, ном, хуварак)—это внутренніе, правовѣрные буддисты.

Люди, отрицающіе три драгоцѣнности и не ходящіе подъ покровительствомъ ихъ, живущіе по мірски, обращающіеся за покровительствомъ другъ къ другу и къ небеснымъ тенгріямъ—это внѣшніе. Соотвѣтственно указаннымъ особенностямъ, Будда такъ велѣлъ различать учителей истинныхъ и ложныхъ.

Учитель, чуждый всякаго зла, исполненный всѣхъ совершенствъ, который стремится прервать все грѣховное въ себѣ и другихъ, не вредитъ живымъ существамъ, который считаетъ пустымъ и ложнымъ тотъ взглядъ, что „я“ человѣка, самость его—вѣчна сама по себѣ, это правовѣрный учитель.

Учитель же самъ не безъ порока сущій, не исполненный совершенствъ, вредящій вѣрѣ и людямъ и вмѣстѣ съ тѣмъ придерживающійся взгляда, что „я“ человѣка, его самость—вѣчна сама по себѣ,—этотъ бакша—ложный учитель.

Таково въ общихъ чертахъ отличіе ложныхъ воззрѣній и ложныхъ учителей отъ правовѣрныхъ.

Что же касается частнаго и подробнаго изложенія ложныхъ теорій,—то, говоритъ авторъ „рѣмтай намшаг“, хотя и теоріи, и различія между ними безчисленны, но всѣ эти теоріи съ удобствомъ могутъ быть подведены къ 6 теоріямъ, при чемъ 5 теорій имѣютъ своей основной идеей „вѣчность“, а 6-я уничтожаемость, конечность бытія.

Не считая нужнымъ вдаваться въ подробности, мы коснемся только нѣкоторыхъ изъ указанныхъ ложныхъ системъ, наиболѣе способствующихъ уясненію буддійскаго философскаго ученія.

Сначала излагаются системы, признающія вѣчность „я“. Характерными изъ нихъ являются двѣ. Первая видитъ въ духѣ человѣка, въ человѣческомъ „я“ частицу божеской сущности, заключенную въ оковы матеріальнаго бытія. Когда человѣкъ, говоритъ эта система, черезъ наставленія учителя и йогу, или подвиги созерцанія, пойметъ, что его духъ „атма“ или „я“ — частица разлитой всюду божественной сущности и есть потому нѣчто отдѣльное отъ тѣла, не одно съ нимъ, что тѣло съ его шестью

органами чувствъ нѣчто пустое само по себѣ,—тогда съ познавшаго спадаютъ оковы матеріальнаго бытія, перестаютъ существовать добрыя и злыя дѣла и все существующее. Все то, что возникаетъ вновь и что старѣетъ, наслажденіе и мученіе, ненависть и любовь—все это выходитъ изъ постоянства перерожденій и прекращается въ своемъ бытіи подобно тому, какъ прекращается огонь, когда сгораютъ дрова. Остается одинъ только духъ, неизмѣнное божеское чистое „я“ человѣка,—и это есть моментъ спасенія.

Другими средствами спасенія, кромѣ созерцанія, эта система считаетъ: омовеніе, слова благословенія, посты, жертвы, милостыни по умершимъ, удаленіе въ рощи, принятіе заповѣдей и проч.

Какъ видимъ, данная система носитъ очевидный рядовой характеръ и ясное брахманское происхожденіе. Она понимаетъ „атму“—духъ человѣка, какъ частицу единой божеской сущности, разлитой по вселенной, совершенно точно также, какъ учили объ этомъ Веды брахманизма. Это извѣстная индійская школа—Веданта.

Другая система полагаетъ спасеніе въ знаніи 25 категорій бытія.. Это школа Санкхьи, принимающая сознательный, но бездѣятельный духъ—Пурушу, и природу—Пракрити, являющуюся творцомъ всѣхъ вещей вообще и организма человѣка въ частности.

Пуруша, духъ человѣка, не зная своего самостоятельнаго бытія, привязывается къ Пракрити, но когда черезъ діаны, т. е. подвиги созерцанія, онъ освободится отъ пристрастія и ясновидящимъ окомъ, какъ бы свѣтлымъ взоромъ тенгрія, посмотритъ на Пракрити, она, пристыженная, подобно чужой женѣ, покидаетъ Пурушу.

Образъ внѣшняго бытія, въ который Пуруша былъ облеченъ Пракрити, теряетъ свой видъ, и Пуруша, становясь *одинокимъ* получаетъ спасеніе. „Kaivalia“ или одиночество—вотъ идеаль этой школы.

Изъ системъ, имѣющихъ своимъ фундаментомъ идею уничтоженія, конечности бытія, рукопись приводитъ одну. Эта система начинается отрицаніемъ всякой возможности

перерожденій. Изъ прежнихъ перерожденій, учить она, сюда не приходятъ и изъ этого рожденія въ будущее не пойдутъ; что такое это прежнее рожденіе, никто не видалъ. Душа неожиданно появляется въ тѣлѣ, какъ свѣтъ на свѣчѣ. Ибо тѣло въ одно соединено съ душой, и когда разрушится тѣло, то тотчасъ прекращаетъ свое бытіе и умъ, подобно тому, какъ, когда разбивается камень, то уничтожается и тотъ видъ, который онъ имѣлъ.

Всѣ вещи не имѣютъ корней, онѣ родились изъ сущности своей природы и не имѣютъ причины бытія. Сколько не употребляй усилій увидѣть, кѣмъ сотворена шарообразная луна, игла терна и разноцвѣтныя перья павлина,—ты не увидишь.

Восходитъ ли солнце, течетъ ли вода, то, что является на свѣтъ отъ плотскаго рожденія, и то, что произошло отъ комочка грязи,—все это одинаково по сущности и образовалось само по себѣ. Порочные владѣютъ богатствами, убійцы наслаждаются долголѣтіемъ. И такъ нѣтъ ни дѣлъ, ни воздаянія. Спѣши веселиться, доколѣ ты живъ. По смерти уже нѣтъ наслажденій. Какая тамъ жизнь, когда тѣло разрушится въ прахъ. Наслаждайся, пока живъ, ибо нѣтъ ни предшествовавшихъ, ни послѣдующихъ перерожденій“.

Въ этой послѣдней системѣ мы опять таки видимъ ничто иное, какъ извѣстную философскую индійскую школу Локаята.

Свое изложеніе ложныхъ теорій авторъ заканчиваетъ характернымъ заявленіемъ: „ясно сознавая истину, должно отвергнуть безъ всякаго исключенія подобныя внѣшнія „рѣшты“, т. е. ложныя воззрѣнія,—и, отвергнувши ихъ, твердой ногой вступить въ городъ спасенія“.

Чего же долженъ держаться тотъ, кто желаетъ твердой ногой вступить на путь спасенія? Взглядъ буддизма на бытіе былъ кратко указанъ раньше, теперь авторъ приступаетъ къ систематическому, болѣе подробному изложенію истинно-буддійскаго ученія.

Несравненный Будда, въ теченіе 3-хъ такъ называемыхъ безчисленныхъ галабовъ (а подъ галабомъ разу-

мѣется неопредѣленно-долгій періодъ времени) совершенствовавшійся въ добродѣтели, подъ конецъ достигнулъ высшаго „bodi setkil“ т. е. святости. Сдѣлавшись свѣтоноснымъ бурханомъ, онъ на своемъ алмазномъ тронѣ (очир сури“) — сначала предъ 5-ю жителями Бенареса повернулъ колесо святаго ученія (т. е. произнесъ проповѣдь) и возвѣстилъ 4 единственно лучшія и высшія истины вѣры.

Потомъ на усѣянной скалами горъ Хаджаръ (Гридракутѣ) повернулъ колесо ученія о томъ, что нѣтъ сущности предмета, указавъ на пустоту дѣйствительнаго бытія.

Затѣмъ въ г. Вайшали и другихъ мѣстахъ повернулъ колесо ученія яснаго различія, показавъ совершенное и несовершенное.

Наконецъ, подавивъ силой своего духа 6 еретическихъ бакшей и прочихъ лжеучителей, началъ постоянную проповѣдь о драгоцѣнностяхъ буддійской вѣры, вводящей въ страну полного успокоенія.

Въ этомъ краткомъ очеркѣ постепеннаго сформирования системы буддійскаго ученія мы видимъ содержательныя указанія на главныя фазы развитія буддизма.

Первый періодъ, когда буддизмъ имѣлъ своимъ фундаментомъ извѣстныя истины: истину страданія всего сущаго, истину происхожденія страданій, истину отверженія страданій и путь ведущій къ прекращенію страданій. Это — буддизмъ х и н а я н ы — первое вращеніе колеса.

Второе и третье вращеніе колеса, заключающее въ себѣ ученіе яснаго различія о томъ, что предметы не имѣютъ сущности и пұсты — это буддизмъ ма х а я н ы, постепенно развивавшійся изъ идей первоучителя и достигшій степени яснаго различенія въ трудахъ ученыхъ буддистовъ Аръясанги и Нагарджуны, жившихъ въ IV и V столѣтіи по Р. Хр.

Въ чемъ же теперь заключается основная сущность правовѣрнаго буддійскаго ученія?

Отличительными чертами ложныхъ теорій является признаніе вѣчности, устойчивости бытія, или признаніе



уничтожаемости, конечности его. Истинный буддистъ, какъ мы уже упоминали, долженъ миновать ту и другую крайность. Онъ, говоритъ „рѣмтай намшаг“, отвергаетъ понятіе вѣчности, онъ отвергаетъ и понятіе уничтоженія, потому что ложно то и другое.

Нельзя принять понятіе уничтоженія, ибо окружающее бытіе есть бытіе составное, сложное. Все находится въ связи, состоя изъ причинъ и слѣдствій. Прекращается одна причина, возникаетъ послѣдствіе отъ нея; оно влечетъ за собою новую причину и новую жизнь. Бытіе такимъ образомъ непрерывно течетъ. Поэтому ложно понятіе уничтоженія. Но ложно и понятіе вѣчнаго, устойчиваго бытія, ибо окружающее бытіе, какъ бытіе сложное, всегда измѣняясь и превращаясь, постоянно разрушается, теряя каждый мигъ свой опредѣленный видъ и форму. Вслѣдствіе этого буддійское ученіе говоритъ, что надо освободиться отъ обоихъ невысокоцѣнныхъ понятій вѣчности и конечности бытія.

Но быть можетъ этого и достаточно для правовѣрнаго буддиста. Далеко нѣтъ. Нѣкоторые, усвоивъ истину ученія, одинаково чуждую указанныхъ понятій, возгордились этимъ и не пошли далѣе въ своемъ познаніи и совершенствѣ. Это гордые замкнутые люди, такъ называемые шраваки и пратьекабудды, хотя и обладаютъ частицей истиннаго знанія, но стоятъ только на половинѣ пути и сдѣлали половину дѣла, они пристрастились къ своему состоянію, къ своему „я“, познавшему истину и гибнутъ въ своемъ пристрастіи.

Только тотъ, кто воспринялъ не одно, а четыре положенія, отличающія истинное ученіе, можетъ быть вполне причисленъ къ послѣдователямъ внутренней божественной „рѣмты“.

Эти четыре основнхъ положенія слѣдующія:

1) Все то, что ложно, иначе все существующее, *нетьчно*.

2) Все находящееся въ непрерывной связи и въ послѣдствіяхъ отъ такой связи, иначе все то, что под-

вержено закону причинности и слѣдствій,—все это мучительно.

3) Всѣ предметы, видимые и невидимые, весь міръ матеріальный и духовный не имѣтъ „я“, онъ пусть по своей сущности.

4) Нирвана—есть успокоеніе отъ мученій.

Первое положеніе правовѣрнаго ученія опредѣляетъ уже извѣстный намъ онтологическій взглядъ буддизма на бытіе. Этотъ взглядъ далѣе только нѣсколько поясняется чрезъ сравненіе. Окружающее бытіе, какъ бытіе сложное, не есть для буддиста что то постоянное, вѣчное, оно преходящее, измѣнчиво и не вѣчно.

То познаніе, которое воспринимаетъ видимые предметы какъ *постоянное* бытіе—ложно.

Все течетъ и измѣняется. Вотъ напримѣръ горшокъ. Если его разбить ударомъ молота, онъ уже не можетъ восприниматься умомъ, какъ цѣлый предметъ. Вотъ чѣтки. Если ихъ разбить на отдѣльные шарики,—то ихъ уже нельзя воспринимать какъ чѣтки. Все сложно и состоитъ изъ частей. То познаніе, которое воспринимаетъ предметы, какъ состоящіе изъ частей—есть истинное познаніе.

Примѣръ истиннаго познанія—это воспріятіе тончайшихъ частицъ пыли.

Человѣкъ съ этой точки зрѣнія представляетъ изъ себя также сложное и не вѣчное бытіе. Онъ, по буддійскому воззрѣнію, состоитъ изъ 5 частей или скандъ, обнимающихъ собой все существо человѣка. Благодаря этимъ скандамъ, или составнымъ частямъ, человѣкъ существуетъ въ окружающемъ мірѣ, находится въ причинной связи явленій и подверженъ круговороту бытія.

Второе положеніе буддійской философіи характеризуетъ качество бытія вообще и жизнь человѣка въ частности.

Окружающее бытіе по природѣ своей есть мученіе, ибо оно не знаетъ покоя, постоянно кружась. Оно, возродившись, прекращается, потомъ появляется вновь и вновь разрушается, чтобы снова возникнуть.

Причина этому—всеобщая связь явленій. Все находится въ неразрывной связи, и связь, вызывая то причины, то слѣдствія, влечетъ за собою все новые и новые образы бытія. Все то, что сложно, вызываетъ связь и послѣдствія. Не вызываетъ связи то, что идетъ истиннымъ путемъ, что не возвращается назадъ.

Благодаря скандамъ, т. е. своимъ составнымъ частямъ, человѣкъ тоже существуетъ въ связи причинъ и слѣдствій. Онъ не можетъ вырваться изъ этой связи до тѣхъ поръ, пока силой познанія и волей духа не будетъ сокрушена дѣятельность скандъ. Поэтому настоящая жизнь человѣка также разсматривается, какъ жизнь мученія, а сканды, составляющія человѣка, разсматриваются, какъ омраченія души, какъ мракъ, облегающій нашу чувствующую жизнь, сама же жизнь является для буддиста мучительнымъ, безконечнымъ круговоротомъ изъ одного образа бытія въ другое.

Чтобы познать истину и выйдти изъ круговорота бытія, человѣку надо усвоить третье положеніе буддійской философіи, что весь міръ матеріальный и духовный *пустъ* по своей природѣ, что всѣ предметы какъ пыль и сущность ихъ „нѣтъ“.

Третья истина гласитъ: „*хамук ном бі уа*“.—Всѣ предметы, весь міръ матеріальный и духовный не имѣетъ „я“. Когда человѣкъ усвоитъ этотъ взглядъ на бытіе свос и всего окружающаго, онъ, естественно, не станетъ прилѣпляться къ настоящей жизни, будетъ стремиться къ выходу изъ причинной связи явленій, къ успокоенію отъ мучительнаго круговорота бытія въ блаженныхъ странахъ нирваны.

Въ нирванѣ буддисту обѣщается успокоеніе отъ мученій. Нирвана успокоеніе—говоритъ 4-я истина.

Таковы 4 основныхъ, фундаментальныхъ понятія буддизма, 4 печати Будды, какъ ихъ называютъ буддисты.

Усвоивъ четыре печати Будды, спасающійся можетъ твердой ногой вступить на путь спасенія.

Но какъ осуществить этотъ путь полный всевозможныхъ препятствій?

Препятствіями пути является все то, что такъ или иначе омрачаетъ челоуѣка, привязываетъ его къ круговороту жизни, всякаго рода суетности. Буддисты называютъ эти препятствія „nisvanischi“ Въ отверженіи „nisvanisch“ или суетностей заключается буддійскій путь спасенія.

Это отверженіе совершается черезъ знаніе и практическое осуществленіе 4-хъ указанныхъ истинъ, чрезъ 12 ни данъ, или звѣньевъ причинной связи мірового и челоуѣческаго бытія, чрезъ 6 парамитъ дѣятельности, т. е. 6 переправъ, или средствъ спасенія, именно: парамиты милостыни, парамиты обѣтовъ, терпѣнія, старанія, созерцанія и мудрости. Сверхъ того, есть спеціальныя пути достиженія высшихъ ступеней совершенства, такъ называемые: путь стяжанія, путь борьбы, путь видѣнія, путь созерцанія, путь безъ наставленій или путь до конца.

Авторъ не описываетъ подробно, въ чемъ заключаются указываемыя имъ пути и средства отверженія. Быть можетъ онъ дѣлаетъ такъ потому, что всѣ они хорошо извѣстны каждому буддисту и подробно разработаны во многихъ буддійскихъ сочиненіяхъ, какъ наприм. въ „тонилхуинъ чимэк“, извѣстномъ въ русской литературѣ подъ именемъ „буддійскаго катехизиса“.

Не описывая подробно путей и средствъ спасенія, авторъ, однако, различаетъ ступени восхожденія до состоянія Будды: — путь шравакскій — низшій, путь пратьекабудскій—средній и бодисадскій—высшій.

Шраваки (тоже, что и хинаянисты), они отвергаютъ понятіе вѣчности и уничтоженія, практикуютъ нѣкоторыя діаны или созерцанія, отвергаютъ законнымъ способомъ нисваниши (но не всѣ)—и достигаютъ состоянія архатства, т. е. побѣдителей враговъ,—одного изъ высшихъ состояній, (которое все таки еще далеко до состоянія Будды).

Пратьекабудды считаютъ ложнымъ взглядъ, что челоуѣкъ самъ по себѣ мощь-сущность; они въ теченіе 100

великихъ галабовъ проходятъ отъ пути стяжанія до пути ненаученія. Отвергая состояніе архатства, какъ низшее, они простираются выше, становясь хутуктами, т. е. божескими перерожденцами. Однако пратьекабудды, хотя и обладаютъ божескимъ достоинствомъ, отвергая всякое безъ различія мученіе, но совершенно еще не отдѣлились отъ самыхъ корней мученія. Это будда, пристрастившійся къ своему состоянію, гордящійся имъ и не помогающій другихъ. Въ силу этого онъ не чуждъ корней мученія. Есть поэтому еще высшій путь, путь бодисатвъ.

Бодисатвы, въ теченіе такъ называемыхъ безчисленныхъ галабовъ составивъ собраніе добродѣтели, въ теченіе ста галабовъ познали сущность высшей мудрости. Когда они стали достигать конца сансары,—то, побѣдивъ пимнусовъ—этихъ духовъ злобы, до половины ночи они свѣтоносно закончили путь стяжанія, путь борьбы, видѣнія и созерцанія, предъ разсвѣтомъ прошли путь ненаученія, и наконецъ, когда усовершенлись въ познаніи закона, то возвѣстили его людямъ, повернувъ колесо 4-хъ истинъ ученія. Это путь бодисатвъ, тотъ путь, который, если вспомнимъ, прошелъ и самъ Будда.

Бодисатва, принимая форму тѣла и отдавая себя на служеніе другимъ, хотя не находится еще на самой высшей ступени нирваны въ силу того, что носитъ нѣкоторый видъ матеріальности,—но онъ уже считается въ числѣ боговъ или бурхановъ.

Самая высшая степень нирваны тамъ, гдѣ „setkil“, т. е. гдѣ душа совершенно чужда корней возрожденія. Кто достигъ этой высшей страны нирваны, (такъ называемой нирваны безостаточной), сознание того навсегда прерывается, подобно тому, какъ погасаетъ свѣча. (О такомъ говорятъ: онъ вошелъ въ нирвану).

Здѣсь, восклицаетъ авторъ „рѹмтай намшаг“, кончается золотой сосудъ истинной мудрости, дивно собранный изъ моря радости основаній закона. Радостно закончимъ эту „рѹмту“—священную воду счастья, составленную яснымъ умомъ.

Такимъ образомъ буддійское спасеніе, соотвѣтствуя основамъ буддійской философіи, какъ видимъ, заключается въ томъ, чтобы выйдти изъ круга сансары, изъ цѣпи причинной связи явленій, прервать эту цѣпь, сокрушивъ её силой собственнаго духа. Другими словами, это значить, надо заглушить въ себѣ всякое проявленіе обычной жизнедѣятельности, всякую дѣятельность скандъ, влекущую за собой пребываніе въ сансарѣ и цѣпи причинъ.

Поэтому характеристичной чертой буддійскаго спасенія и является отверженіе. Отверженіе первоначальныхъ буддистовъ заключалось въ нежеланіи какихъ бы то ни было предметовъ; отверженіе послѣдующихъ идетъ дальше. Они требуютъ, чтобы были отвергнуты всякія понятія и впечатлѣнія, и въ освобожденіи отъ нихъ видятъ высшее состояніе. Конечно, чтобы достигъ такого состоянія духа, надо было выработать особую практику, особые приемы заглушенія жизнедѣятельности. Практика эта извѣстна подъ именемъ дьянъ, созерцаній или самопогруженій.

Указанные выше пути стяжанія, борьбы, видѣнія, созерцанія и ненаученія относятся къ діанамъ.

На низшихъ діаннахъ достигается отвращеніе къ міру и способность къ глубокому сосредоточенію духа. Такъ наприимѣръ, чтобы почувствовать омерзене кѣ міру, настроить свой духъ въ тѣхъ мысляхъ, что все въ мірѣ дѣйствительно гадко, и не заслуживаетъ того, чтобы къ нему прилѣпляться и имъ услаждаться, буддисты учатъ представлять постепенно то часть своего тѣла, то все тѣло, наконецъ все окружающее и весь міръ въ видѣ червя, опухоли, и гнющей кости. Увѣряютъ, что чловѣкъ, предающійся нѣскольکو сутокъ сряду созерцанію подобныхъ отвратительныхъ картинъ, чувствуетъ омерзѣніе даже къ пищѣ, потому что его взору живо предстоить созерцаемый отвратительный образъ.

Чтобы привести духъ къ сосредоточенности, практикуютъ счетъ дыханій и выдыханій. Это упражненіе отвлекаетъ душу отъ всего окружающаго и сосредоточиваетъ въ себѣ самой.

Въ буддійскихъ школахъ существуетъ специальная практика обученія созерцаніямъ. Мнѣ рассказывали, какъ учениковъ буддійской школы учили созерцать признаки будды каждый въ отдѣльности. Надо было до той поры представлять себѣ тотъ или иной созерцаемый признакъ, пока онъ не пріобрѣтетъ въ воображеніи степени живости и неискоренимости. По достиженіи этого данное созерцаніе считается изученнымъ и переходять къ другому. На высшихъ ступеняхъ буддійскаго совершенства чловѣкъ, стремящійся путемъ созерцаній подавить въ себѣ сканды, удерживающія его въ мірѣ сансары, начинаетъ жить какою то особою жизнью, испытываетъ состоянія духа, весьма для насъ странныя и не понятныя.

Кто, говорится въ одной изъ рукописей извѣстнаго учецаго монголиста Ковалевскаго, всячески минуя всевозможныя представленія формы, т. е. впечатлѣнія отъ внѣшнихъ предметовъ, истребилъ таковыя представленія и не допускаетъ въ душу никакихъ представленій, но настраиваетъ свой духъ, какъ безграничное небо, ничего въ себѣ не заключающее, — тотъ достигаетъ напряженнаго состоянія, называемаго „безграничное небо“—символь пустоты. Здѣсь нужно отрѣшиться не только отъ внѣшней оболочки, которая носить названіе тѣла, но нужно уничтожить и всѣ представленія, которыя въ насъ рождаются отъ внѣшнихъ предметовъ, словомъ, не оставить въ себѣ ничего. Тогда вмѣсто міра формъ мы созидаемъ міръ пустоты, основанный на разумѣ.

Что же такое будетъ представлять изъ себя существо въ этомъ несбыточномъ состояніи?

Говорятъ: нѣтъ ощущенія тѣла,—но есть жизнь, свойственная здѣсь недѣлимому. Какимъ же образомъ совершится это отрѣшеніе? Надо представлять себѣ все свое тѣло пустымъ и этимъ путемъ восходить къ высшему міру. Когда истребимъ въ себѣ мысль, что мы имѣемъ ухо для воспріятія звука, носъ для воспріятія запаха, осязаніе для воспріятія ощущеній, — это значитъ мы привели въ упадокъ соотвѣтствующія представленія. Когда ничего не будемъ различать,—значить, не дѣлаемъ

никакихъ представленій. Самое высшее созерцаніе то, гдѣ достигается безразличіе, безпризначность, гдѣ нѣтъ ни представленія ни непредставленія. Это переходъ въ послѣднюю, высшую область невидимаго міра, которая называется еще вершиною или концомъ сансары. Данныя созерцанія разсматриваются, какъ совершенное сляніе души съ пустотой. Здѣсь разумѣется состояніе, въ которомъ человѣкъ уже не принадлежитъ міру или сансарѣ, гдѣ исчезаютъ всѣ атрибуты духа, — и спасеніе вполнѣ достигнуто. Человѣкъ спасающійся переправился, какъ выражаются буддисты, на другой берегъ бытія.

Мы стоимъ въ изумленіи предъ подобнымъ страшнымъ концомъ. Это ничто иное, какъ самоуничтоженіе, атрофія всѣхъ силъ человѣческаго духа. И это не пустяя слова. А. М. Позднѣевъ—извѣстный ученый монголистъ, во время своихъ путешествій по Монголіи, видѣлъ созерцателей буддистовъ и при томъ не одинокихъ отшельниковъ, но и живущихъ цѣлымъ монастыремъ. Это были живые мертвецы. Ихъ ужасный, содрогающій сердце, мертвенный видъ онъ подробно описалъ въ своей интересной книгѣ: „Описаніе быта буддійскихъ монастырей“.

Данное описаніе ясно говоритъ за то, что высшія ступени буддійскихъ созерцаній близки къ состояніямъ идиотизма.

Но сами буддисты подъ переправой на другой берегъ бытія разумѣютъ отнюдь не самоуничтоженіе, нѣ атрофію силъ человѣческаго духа и не совершенное прекращеніе бытія, а выходъ изъ мучительнаго круговорота настоящей жизни и достиженіе божескаго состоянія.

Не только будды, успокоившіеся въ нирванѣ, но и бодисатвы, дѣйствующіе въ мірѣ, въ священнхъ книгахъ буддизма описываются людьми одаренными божеской силой.

Эти силы они приобрѣтаютъ путемъ самади или созерцаній. Самади возводитъ людей на степень божествъ, она надѣляетъ ихъ чудотворною силой и является лучшимъ путемъ спасенія.



Однажды, будучи въ хурулѣ, я спросилъ гелюна; „Какой наискорѣйшій путь спасенія?“ Онъ отвѣчалъ: „надо сѣсть на дьяну“ и сейчасъ же сталъ разсказывать о томъ, какъ въ былыя времена у нихъ въ хурулѣ былъ одинъ созерцатель, который сводилъ дождь на землю и творилъ другіе чудеса.

Самади параллельно съ чудотворной силой надѣляетъ созерцателей и божественными чувствами. Съ высшими созерцаніями по мнѣнію буддистовъ неразлучно связаны чувства безмѣрной любви, милосердія и состраданія ко всему живущему, такъ называемыя неизмѣримыя чувства.

Здѣсь мы встрѣчаемся въ буддизмѣ съ идеей самообожествленія, которая вѣнчаетъ собой философію пустоты.

Но буддистъ созерцатель—этотъ богъ, творящій чудеса для блага другихъ, любящій и страдающій имъ въ безмѣрныхъ божественныхъ чувствахъ,—послѣ самади любви, милосердія и состраданія, долженъ погрузиться въ самади равнодушія и равно думать о всѣхъ существахъ безъ ненависти къ однимъ и любви къ другимъ. Таково послѣднее неизмѣримое чувство, которое даетъ самое высшее созерцаніе, чувство полнѣйшаго безразличія и совершеннѣйшаго покоя, получаемое въ такъ называемой безостаточной нирванѣ, гдѣ нѣтъ ни представленія ни непредставленія, гдѣ достигается безразличіе, безпризначность, тождество и сліяніе всѣхъ противорѣчій.

Такъ заканчивается оригинальная философія буддизма. Отринувъ живого Бога и живую душу,—она, по логикѣ мысли, должна была упереться въ пустое пространство и исчезнуть въ непонятной для разума плоскости бытія. Мысль челоуѣка дошла до отрицанія себя и духъ челоуѣка до уничтоженія всѣхъ своихъ жизненныхъ силъ.

Иеромонахъ *Гурій*.

# СОБОРНЫЙ ПРИНЦИПЪ

ВЪ ВОСТОЧНЫХЪ ПАТРИАРХАТАХЪ \*).

---

## Соборное управление въ русской церкви.

Въ концѣ XVI-го столѣтія получаетъ автокефальность русская церковь, входившая раньше въ составъ константинопольскаго патріархата, какъ одна изъ его митрополій. Въ 1589-мъ году предстоятель ея—митрополитъ, согласно желанію царя и собора русскихъ архіереевъ и благословенію константинопольскаго патріарха Іереміи II-го, бывшаго въ то время въ Москвѣ по своимъ нуждамъ, возводится въ санъ патріарха. Учрежденіе въ Россіи независимаго патріархата было признано затѣмъ большимъ соборомъ восточныхъ патріарховъ и другихъ архіереевъ.

Организація высшаго управленія, существовавшая въ русской церкви въ патріаршій періодъ, представляется въ слѣдующемъ видѣ. Во главѣ всѣхъ русскихъ архіереевъ стоялъ патріархъ, носившій титулъ: „святѣйшій патріархъ московскій и всея Русіи“<sup>1)</sup>. Онъ именовался отцемъ всѣхъ русскихъ епископовъ, а послѣдніе—его сыновьями<sup>2)</sup> должны были имѣть къ патріарху „совѣщаніе и покореніе“<sup>3)</sup> и возносить его имя за богослуженіемъ<sup>4)</sup>.

---

\*) См. Прав. Собес. 1907 г. июнь, стр. 797.

<sup>1)</sup> Дворцовые Разряды, т. I, стр. 265; т. II, стр. 362; т. III, стр. 322, 676, 803 и др. А съ теченіемъ времени—„великій господинъ, святѣйшій патріархъ московскій и всея Русіи и всѣхъ сѣверныхъ странъ“ (Акты Историческіе, т. V, № 194, стр. 336; Дворц. Разр., т. IV, стр. 583).

<sup>2)</sup> А. И., т. V, № 186, стр. 332; № 194, стр. 337; № 105, стр. 168.

<sup>3)</sup> А. И., т. V, № 105, стр. 168. <sup>4)</sup> Дв. 15.

Какъ глава русской церкви, патріархъ московскій въ управленіи ею, какъ въ отношеніи всей ея, такъ и каждый отдѣльной ея части, пользовался особыми сравнительно со всѣми другими русскими архіереями правами. Но эти права отнюдь не дѣлали его единоличнымъ правителемъ русской церкви<sup>1)</sup>. Патріархъ московскій управлялъ церковью (а по канонамъ и не долженъ былъ иначе управлять) не единолично, а вмѣстѣ съ соборомъ русскаго епископата. Исторія сохранила намъ свѣдѣнія о многихъ соборахъ, бывшихъ въ русской церкви въ патріаршій періодъ. Эти соборы, какъ органы высшаго церковнаго управленія, по нашему мнѣнію, могутъ быть вообще раздѣлены на два вида: на соборы неполные и соборы полные<sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Права эти тѣ самыя, которыми долженъ былъ пользоваться по канонамъ митрополитъ въ своей епархіи и которыми пользовался и митрополитъ русской церкви до учрежденія патріаршества (см. Филаретъ. Исторія русской церкви. Т. IV, стр. 12), съ тѣмъ только различіемъ, что онъ находился въ зависимости отъ патріарха константинопольскаго (о митрополичьихъ правахъ см. въ докладѣ проф. И. С. Бердникова во 2-мъ отдѣлѣ Предсоборнаго Присутствія. См. Журналы и протоколы засѣданій Высочайше учрежденнаго Предсоборнаго Присутствія. С.-Петербургъ. 1906. Т. I-й, стр. 406 и дал.).

<sup>2)</sup> Исслѣдователи русскихъ церковныхъ соборовъ XVI и XVII столѣтій не вполне согласны между собою въ классификаціи ихъ. Такъ, г. Виноградскій дѣлилъ соборы: на соборы 1) „освященные“ и 2) *повременные*; при чемъ первые, по нему, носили характеръ постояннаго учрежденія на подобіе нынѣшняго Святѣйшаго Синода (Церковный соборъ въ Москвѣ 1682 г. Смоленскъ. 1899. Стр. 19). Проф. Каптеревъ находитъ нужнымъ раздѣлять русскіе соборы на три группы: на соборы 1) *избирательные*, 2) соборы *неполные* съ ихъ подраздѣленіемъ на меньшіе и большіе и 3) соборы въ собственномъ смыслѣ или *истинные* (Царь и церковные московскіе соборы XVI и XVII столѣтій. Богословскій Вѣстникъ. 1906 г., октябрь, стр. 331). Проф. Горчаковъ различаетъ соборы *великіе* и *малые*. При этомъ подъ послѣдними онъ разумѣетъ такіе, на которыхъ присутствовали лишь тѣ изъ епархіальныхъ архіереевъ, которые временно или случайно находились въ Москвѣ (Лекціи по церк. праву за 188<sup>3</sup>/<sub>9</sub> учебный годъ. См. у Лихницкаго. Освященный соборъ въ Москвѣ въ XVI—XVII вв.

Что такое представляли изъ себя русскіе неполные церковные соборы? <sup>1)</sup>

Неполные соборы, по нашему мнѣнію, могутъ быть поставлены въ нѣкоторую параллель къ константинопольскому синоду ἐνδημοῦσα или ἐνδημοῦντων до реформы его при патріархѣ Самуилѣ. Въ историческихъ документахъ они иногда и называются соборами „прилучившихся“ <sup>2)</sup> и „присутствующихъ“ <sup>3)</sup> архіереевъ.

Неполный соборъ составлялся, вообще говоря, изъ епископовъ „прилучившихся“ въ Москвѣ по какимъ либо обстоятельствамъ, а не специально вызванныхъ для рѣшенія дѣла, подлежавшаго соборному разсмотрѣнію. Какъ прилучались русскіе архіереи въ Москвѣ? Въ патріаршій періодъ въ исторіи состава нашихъ неполныхъ соборовъ, поскольку онъ образовывался прилучавшимися архіереями, можно по нашему мнѣнію, различать два періода. Первый простирается до 1667 года, а второй начинается съ этого времени. При этомъ въ первомъ періодѣ въ свою очередь можно различать два момента: это—1) время земскихъ соборовъ и 2) промежутки между ними.

---

Христ. Чт. 1906 г., январь, стр. 91). Г. Лихницкій — авторъ изслѣдованія — „Освященный соборъ въ Москвѣ въ XVI и XVII вв. — въ общемъ склоняется къ послѣднему дѣленію соборовъ (Христ. Чтеніе, стр. 92). И намъ представляется болѣе соотвѣтствующею дѣйствительности классификація соборовъ, предлагаемая проф. Горчаковымъ.

<sup>1)</sup> Отвѣтитъ съ рѣшительностью на нѣкоторые изъ вопросовъ касательно нашихъ неполныхъ соборовъ, въ виду отсутствія достаточныхъ данныхъ въ извѣстныхъ историческихъ источникахъ, не представляется возможности.

<sup>2)</sup> Такъ названъ, напр., соборъ 1664 года (Макарій. Исторія русской ц., т. XII, стр. 495; Қаптеревъ. Богосл. Вѣстн., окт., стр. 358), соборъ 1675 (Акт. Эксп., т. IV, № 204; П. Смирновъ. Іоакимъ патр. московскій. Чтенія въ Общ. люб. духовн. просвѣщ. 79 г., ч. 1-я, стр. 216), соборъ, разрѣшившій отъ церковнаго отлученія Сильвестра Медвѣдева (А. И., т. V, № 194, стр. 337).

<sup>3)</sup> Такъ названъ, напр., соборъ 1683 года, избравшій на астраханскую митрополию іеромонаха Савватія (А. И., т. V, № 105, стр. 168).

<sup>4)</sup> Ср. Қаптеревъ. Богословскій Вѣстн. 1906 г., октябрь, стр. 342; Виноградскій, стр. 19.

Въ первый періодъ русскіе архіереи нерѣдко прилучались въ Москвѣ для участія въ земскихъ соборахъ. Извѣстно, что вторая половина XVI-го и первая XVII-го столѣтій были, такъ сказать, золотымъ вѣкомъ въ исторіи нашихъ земскихъ соборовъ. Соборы въ это время созывались довольно часто <sup>1)</sup> и иногда продолжались по нѣскольку лѣтъ подрядъ <sup>2)</sup>. На эти соборы на ряду съ другими лицами призывались и архіереи <sup>3)</sup> и вообще духовенство. И духовенство, особенно высшее, являлось однимъ изъ непремѣнныхъ элементовъ въ составѣ нашихъ земскихъ соборовъ <sup>4)</sup>. Эти, прилучившіеся въ Москвѣ для государственныхъ надобностей, архіереи главнымъ образомъ и давали членовъ для неполныхъ церковныхъ соборовъ въ первый изъ указанныхъ выше періодовъ ихъ состава. И на протяженіи почти всего первого періода (до 1654 г.) именно на годы дѣятельности земскихъ соборовъ падаетъ усиленная и церковно-соборная дѣятельность. Такъ, напр., мы видимъ церковные соборы: въ 1620 <sup>5)</sup>,

<sup>1)</sup> См Владимірскій-Будановъ. Обзоръ исторіи русскаго права. С.-Петербургъ. 1888 г. Стр. 165—168; Сергѣевичъ. Лекціи и изслѣдованія по древней исторіи русскаго права. С.-Петербургъ. 1894. Стр. 96.

<sup>2)</sup> Напр.: 1616—1618, 1619, 1620—1621, 1632—1634, 1645, 1646—1647. 1652—1653. См. Владимірскій-Будановъ, цитир. соч., стр. 166 и дал.

<sup>3)</sup> „Князь великій въ 1471 году разосла по всю братью свою и по епископы земли своеа и по князи и по бояре свои“ (см. у Владимірскаго-Буданова, стр. 164).

<sup>4)</sup> Такъ, его мы видимъ, напр., на слѣдующихъ земскихъ соборахъ: на соборѣ 1613 (Двор. Разряды, т. I, стр. 12—13, стр. 101 ср. съ 99: присутствуютъ: митрополитъ, архіепископы, епископы и весь освященный соборъ), на соборѣ 1614 (тамъ-же, т. I, стр. 143: присутствуютъ: митрополитъ, архіепископъ, епископъ, архимандриты, игумены и весь освященный соборъ), на соборѣ 1618 (т. I, стр. 353—356. Присутствуютъ: митрополиты, архіепископы, епископы, игумены и весь освященный соборъ), на соборѣ 1645 (т. III, стр. 15. Присутствуютъ: патріархъ, митрополиты, архіепископы, епископы, архимандриты, игумены и весь освященный соборъ), на соборѣ 1653 (т. III, стр. 369. Присутствуютъ: патріархъ, митрополиты и архіепископы и весь освященный соборъ).

<sup>5)</sup> Макарій. Исторія р. ц. т. XI, стр. 25, 33, 36 ср. Владимірскій-Будановъ. Обзоръ исторіи русск. права, стр. 166.

1621 <sup>1)</sup>, 1647 <sup>2)</sup>, 1649 <sup>3)</sup>, 1651 <sup>4)</sup>, 1653 <sup>5)</sup> годахъ. И начало нѣкоторыхъ изъ церковныхъ соборовъ падаётъ именно на тѣ мѣсяцы, когда было предположено или въ дѣйствительности происходило открытіе засѣданій земскаго собора. Такъ, церковный соборъ 1620 года, разсматривавшій дѣло крутицкого митрополита, начался 16 октября <sup>6)</sup>, и въ октябрѣ же, именно 1-го числа, предположено было открыть засѣданія земскаго собора того-же года <sup>7)</sup>. Церковный соборъ 1651-го года объ единогласномъ пѣнии и нѣкоторыхъ другихъ церковныхъ предметахъ открылся 9 февраля, а на 19-е февраля этого года падаетъ начало засѣданій земскаго собора <sup>8)</sup>. Для рѣшенія всѣхъ накопившихся въ промежутки между земскими соборами церковныхъ дѣлъ архіереи, можно думать, оставались на нѣкоторое время въ Москвѣ и по окончаніи занятой земскаго собора <sup>9)</sup>.

Прилучались въ Москвѣ русскіе архіереи и по другимъ причинамъ. Историческія данныя прямо говорятъ о пребываніи въ Москвѣ русскихъ архіереевъ и въ промежутки времени между земскими соборами <sup>10)</sup>. Затѣмъ въ

1) Макарій, т. XI, стр. 41—42 ср. Владимір.-Будановъ, стр. 166.

2) Макарій, т. XI, стр. 115 ср. Владимірскій-Будановъ, стр. 167.

3) Доброклонскій. Руководство по исторіи русской церкви. Выпускъ 3-й, стр. 90 ср. Владимірскій-Будановъ, стр. 167.

4) Макарій, т. XI, стр. 119, 174 ср. Владим.-Будановъ, стр. 168.

5) Макарій, т. XII, стр. 127; Дворцовые Разряды, т. III, стр. 358. Ср. Владимірскій-Будановъ, стр. 168.

6) Макарій, т. XI, стр. 25.

7) Владимірскій-Будановъ, стр. 166.

8) Макарій, т. XI, стр. 173 ср. Владимірскій-Будановъ, стр. 168.

9) Дворцовые Разряды, т. III, стр. 296, 301, 304, 306, 369; Владимірскій-Будановъ, стр. 172.

10) Такъ, 24 августа 1623 (1624 (по новому счисленію)) мы видимъ въ Москвѣ, кромѣ патріарха и сибирскаго архіепископа Кипріана, вызваннаго въ Москву для замѣщенія кѣреды крутицкой (Макарій, т. XI, стр. 40), митрополита ростовскаго, архіепископа тверскаго и епископа коломенскаго (Дворц. Разр., т. I, стр. 625); въ 1627 (1627<sup>1/8</sup>) упоминаются (13 декабря) Іосифъ, архіепископъ суздальскій (т. I, стр. 965), (15 февраля) архіепископъ астраханскій (т. I, 974); въ 1629 (1630)—митрополиты и архіепископы (т. II, 148); въ 1630 (1630<sup>1/4</sup>)—(14 де-

историческихъ документахъ указываются довольно часто присутствующими въ Москвѣ „власти“ <sup>1)</sup>. Правда, терминъ „власти“, употребляемый въ древнихъ историческихъ памятникахъ, не обозначаетъ непременно архіереевъ. Онъ прилагался и къ другимъ іерархическимъ лицамъ (главнымъ образомъ къ архимандритамъ и игуменамъ) <sup>2)</sup>. Поэтому съ рѣшительностью говорить о пребываніи въ Москвѣ русскихъ архіереевъ въ тѣ годы, когда въ историческихъ памятникахъ не указывается прямо на присутствованіе архіереевъ, а упоминаются только „власти“, не приходится. Однако, въ виду того, что терминъ „власти“ прилагался на ряду съ другими и къ архіереямъ <sup>3)</sup>, а иногда онъ указывалъ исключительно на архіереевъ <sup>4)</sup>, естественно думать, что архіереи присутствовали въ Москвѣ по крайней мѣрѣ въ нѣкоторые и изъ этихъ годовъ.

Но вообще можно замѣтить, что въ первый періодъ, въ промежутки между земскими соборами, русскіе архіереи бывали въ Москвѣ для соборныхъ цѣлей рѣдко. Это авторитетно засвидѣтельствовалъ Большой московскій соборъ. Во 2-й главѣ, въ 41-мъ правилѣ его читаемъ: „въ здѣшнихъ странахъ великороссійскаго государства не обыкоша

---

кабря) митрополиты (т. II, 174), (10 января) митрополитъ ростовскій и архіепископы: суздальскій и тверской (т. II, 181); — въ 1654 (1655) году въ недѣлю православія въ Москвѣ присутствовали пять русскихъ архіереевъ (Макарій, т. XII, 169); 16 декабря 1654 года упоминаются архіереи: ростовскій, тверской, коломенскій, сарскій (Макарій, т. XII, стр. 200).

<sup>1)</sup> Въ Дворцовыхъ Разрядахъ упоминаются присутствующими власти, напр., въ 1628 (1628<sup>3/4</sup>) году—1 сент., 13 февраля, 12 и 22 марта, 24 апрѣля (т. II, стр. 1, 27, 40, 52, 63), въ 1636 (1637) г.—5 мая (т. II, стр. 537), въ 1637 (1638)—2 іюня (т. II, стр. 578), въ 1638 (1639)—12 іюля (т. II, 611), 1639 (1640)—5 апрѣля (т. II, 630), въ 1648 г.—22, 26 и 29 октября (т. III, 107), 1652 (1653)—6 января (т. III, 337) и др.

<sup>2)</sup> Дворцовые Разряды, т. II, стр. 139, 181, 222, 630; т. III, стр. 607, 609, 612, 866, 896, 961, 966; т. IV, стр. 541, 566, 575, 827 и др. См. еще у Лихницкаго. Христіанское Чтеніе, ч. 1-я, стр. 247.

<sup>3)</sup> См. Дворц. Разр., т. II, напр., стр. 243 стр. 240, стр. 362, т. III, стр. 322, 325, 617, 632 и др.

<sup>4)</sup> Дворц. Разр. т. III, стр. 968, т. IV, стр. 438, 816 и др.

архіереи собиратися часто и соборы творити и исправляти священническія распри и прочая, учинишася толики раскольники и мятежники и возмутиша все государство, и многія души погибоша<sup>1)</sup>. И мы знаемъ, что иногда рускіе епископы, повидимому, совсѣмъ не бывали въ Москвѣ для соборныхъ цѣлей. Такъ, ихъ не было въ 1625 году. Въ это время упоминаются въ историческихъ документахъ присутствующими въ Москвѣ, кромѣ патріарха, митрополитъ сарскій и подонскій или крутицкій, жившій въ Москвѣ постоянно<sup>2)</sup>, и бывшій<sup>3)</sup> вологодскій архіепископъ Нектарій, также постоянно находившійся въ Москвѣ<sup>4)</sup>. Въ декабрѣ 1664 года изъ русскихъ архіереевъ присутствовали въ Москвѣ лишь два<sup>5)</sup>: Іона, митрополитъ ротовскій, бывшій мѣстоблюстителемъ патріаршаго трона послѣ удаленія Никона изъ Москвы и постоянно жившій въ Москвѣ по званію мѣстоблюстителя, и Павелъ, митрополитъ сарскій и подонскій. И на соборѣ, бывшемъ (27 декабря) по дѣлу мѣстоблюстителя, принявшаго благословеніе отъ Никона во время его неожиданнаго пріѣзда въ Москву, изъ русскихъ архіереевъ присутствуетъ лишь митрополитъ сарскій и подонскій<sup>6)</sup>. Извѣстны и другіе случаи, когда въ Москвѣ совсѣмъ, повидимому, никого не бывало изъ русскихъ архіереевъ, кромѣ патріарха или его мѣстоблюстителя и митрополита крутицкаго<sup>7)</sup>. Правда, въ этихъ случаяхъ<sup>8)</sup> присутствіе русскихъ архіереевъ

1) Дѣянія московскаго собора 1666—1667 гг. Изданіе братства св. Петра митрополита. Книга соборн. дѣяній, л. 21 обор. См. еще у Макарія. Исторія русск. ц., т. XII, стр. 779 и у проф. И. С. Бердникова. Краткій курсъ церк. права. Изд. 2-е. Казань. 1903 г., стр. 252.

2) См. Полное собраніе законовъ російской имперіи, т. III, № 1381, стр. 71.

3) Макарій. Исторія р. ц., т. XI, стр. 41—42.

4) Дворц. Разр., т. II, стр. 786 ср. 782.

5) Макарій, т. XII, стр. 482, 495; Каптеревъ. Богослов. Вѣстн., 1906 г., окт., стр. 358.

6) Тамъ-же.

7) Дворц. Разр., т. II, стр. 139 ср. съ 93; стр. 222, 240, 251 и др.

8) Макарій, т. XII, стр. 495; Каптеревъ, стр. 358; Дворц. Разр. стр. 139, 222, 240 и др.



какъ-бы замѣняли находившіеся здѣсь архіереи иностранные, греческіе. Послѣдніе довольно нерѣдко и иногда въ значительномъ количествѣ наѣзжали въ Москву по своимъ дѣламъ и иногда жили здѣсь по-долгу; по приглашенію, они принимали участіе въ соборахъ русской церкви<sup>1)</sup>. Но иногда, кромѣ патріарха и митрополита крутицкаго, въ Москвѣ, повидимому, никого не бывало ни изъ русскихъ, ни изъ иностранныхъ архіереевъ<sup>2)</sup>.

И можно думать, что „прилучавшіеся“ въ Москвѣ въ первый періодъ, именно въ промежутки между земскими соборами, русскіе архіереи, если не всегда, то по крайней мѣрѣ главнымъ образомъ были архіереи именно случайно оказывавшіеся здѣсь. Ими частію были епископы, жившіе или пріѣзжавшіе въ Москву по своимъ дѣламъ<sup>3)</sup>, частію—епископы новопоставленные или переведенные на другія каѳедры, но неотправившіеся еще на мѣста своихъ назначеній<sup>4)</sup>, и частію—нѣкоторые епископы либо изъ вызванныхъ на земскіе соборы, либо специально для рѣшенія какого-либо церковнаго дѣла и почему-либо задержавшіеся въ Москвѣ<sup>5)</sup>.

Во второй періодъ исторіи состава русскихъ неполныхъ церковныхъ соборовъ земскихъ соборовъ почти не было. Со второй половины XVII-го вѣка (послѣ собора 1667 г.) былъ лишь одинъ земскій соборъ, именно въ 1681—82 г.г.<sup>6)</sup> И членами церковныхъ соборовъ являлись главнымъ образомъ архіереи, являвшіеся въ Москву для помощи патріарху по управленію церковью и выполненія каноническаго требованія являться на соборы (хотя и въ это время, какъ и въ предшествующій періодъ, ими бы-

---

<sup>1)</sup> Макарій, т. XII, стр. 496 и др.

<sup>2)</sup> Такъ, первое обсужденіе при патр. Филаретѣ возрѣвній крутицкаго митрополита Іоны касательно латинскаго крещенія происходить, повидимому, безъ участія архіереевъ (Макарій, т. XI, стр. 25).

<sup>3)</sup> Дворц. Разр., т. II, стр. 782, 786 ср. Макарій, т. XI, стр. 41—42.

<sup>4)</sup> Дворц. Разр., т. III, стр. 470; Макарій, т. XII, стр. 298; стр. 283—284 ср. съ 192.

<sup>5)</sup> Макарій, т. XII, стр. 169, 202 и др.

<sup>6)</sup> Владимірскій-Будановъ, стр. 168.

вали и епископы, оказывавшіеся въ Москвѣ случайно<sup>1)</sup>). Большой московскій соборъ, напомнивъ древнія правила объ ежегодномъ созваніи соборовъ и осудивъ неисполненіе ихъ русскими архіереями въ предшествующее время, постановилъ, чтобы они, какъ можно, чаще собирались въ Москву „ради всякихъ добрыхъ совѣтовъ и исправленія нужныхъ церковныхъ вещей“<sup>2)</sup>. Соотвѣтственно этому постановленію московскаго собора, русскіе архіереи теперь постоянно пребываютъ въ Москвѣ, смѣняясь чрезъ нѣкоторые промежутки времени. Историческія данныя не оставляютъ въ этомъ сомнѣнія. Во всѣ годы, относительно которыхъ сохранились сколько-нибудь подробныя свѣдѣнія въ историческихъ документахъ, мы видимъ въ Москвѣ по нѣскольку присутствующихъ архіереевъ<sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Напр. новопоставленные (см. Дворц. Разр., т. IV, стр. 1086—87, ср. съ стр. 1091; 1040 ср. съ 1053—1054; 1035, 678 ср. 689, 690 и др.

<sup>2)</sup> „Весьма подобаеъ по времени начастъ собиратися архіереемъ всего російскаго государства въ царствующій градъ Москву ради всякихъ добрыхъ совѣтовъ и нужныхъ церковныхъ вещей исправляти“ (см. Дѣянія соборовъ 1666—1667 гг., л. 21 оборотъ, гл. 2-я, прав. 41-е).

<sup>3)</sup> Такъ, въ Дворцовыхъ Разрядахъ по этому вопросу мы находимъ между прочимъ такія указанія. Въ 1667-мъ (1668) году (26-го іюля—на молебнѣ по случаю побѣды надъ крымскими татарами) присутствуютъ патріархи „съ митрополиты и епископомъ и со всѣмъ освященнымъ соборомъ“ (т. III, стр. 818—819); въ 1668 (1669) году (іюня 19—на погребеніи царевича Симеона Алексѣевича) упоминаются митрополиты, архіепископы и епископы (т. III, стр. 850). Въ 1671—1674 (1672—1674) гг. мы встрѣчаемся съ большими соборами архіереевъ, собиравшихся въ Москву для избранія и поставленія патріарховъ Питирима и Іоакима и для рѣшенія другихъ важныхъ церковныхъ дѣлъ (т. III, 887, 888, 890, 892, 894, 900, 901, 962, 967, 970, 974, 982, 985—986, 994—995, 1005—1006, 1008, 1122 и др.). Въ теченіи 1675-го года въ Москвѣ присутствуютъ нѣсколько митрополитовъ (три-два съ 9-го января), архіепископовъ (два) и одинъ епископъ (т. III, стр. 1254, 1280, 1303, 1310, 1358, 1368, 1634 и др.). Въ 1677 (1678) году упоминаются (24 марта) митрополиты и архіепископы (т. IV, стр. 28 и 30). Въ 1679 (1680) упоминаются (участвующими въ богослуженіи въ вербное воскресеніе) митрополиты и архіепископы (стр. 146). Въ 1680 упоминаются (24 сентября) митрополиты (стр. 179). Несомнѣнно были архіереи въ Москвѣ и въ 1681 (1681½) году (Дворц. Разр., т. IV, стр.

Какъ прилучались русскіе архіереи въ Москвѣ: въ какомъ либо порядкѣ или безъ него, и являлись ли они по чьему либо вызову или же по собственной инициативѣ?

190; Виноградскій. Церковный соборъ въ Москвѣ 1682 г., стр. 21—22 и др.; Владимірскій-Будановъ, стр. 168; Филаретъ. Исторія русской церкви, т. IV, стр. 268). Далѣе, въ Дворцовыхъ Разрядахъ упоминаются: въ 1682 (168<sup>2</sup>/<sub>3</sub>) митрополиты и архіепископы (т. IV, стр. 201, 204; ср. А. И., т. V, стр. 168); въ 1683 (168<sup>3</sup>/<sub>4</sub>) власти (т. IV, стр. 239 и дал.) и митрополиты и архіепископы (стр. 274); въ 1684 (168<sup>4</sup>/<sub>5</sub>) митрополиты (т. IV, стр. 303, 304) и власти (стр. 299, 303, 308 и дал.); въ 1687-мъ митрополиты и архіепископы (т. IV, стр. 336, 338) и епископы (стр. 353) (ср. т. IV, стр. 328); въ 1687 (1687<sup>7</sup>/<sub>8</sub>) (12 апр.) власти (стр. 375), (13 апр.) митрополиты и архіепископы (стр. 376), (25 июня) митрополиты и весь освященный соборъ (стр. 384); въ 1688 (168<sup>8</sup>/<sub>9</sub>) власти 22 окт. (стр. 415), 5 янв., 17 мая (стр. 438), 8 іюля, при чемъ одинъ разъ ясно указывается, что подъ ними разумѣются архіереи (стр. 438, 439); въ 1689 (168<sup>9</sup>/<sub>10</sub>) власти (22 окт. (стр. 498), 24 декабря, 6 января, 28 февраля), митрополиты, архіепископы и епископы (17 и 18 марта, 18 и 24 апрѣля, 10 іюля и далѣе до самаго конца этого года) (стр. 498, 540, 541, 552, 565 и дал.); въ 1691 (169<sup>1</sup>/<sub>2</sub>) власти (1 окт. (стр. 610), 4 окт., 22 и 29 окт., 24 декабря, 16 и 20 марта, 3 іюля), митрополиты (1 сент. (стр. 603), 20 марта (стр. 662), 3 апр. (стр. 678), епископы (3 апр. (стр. 678) 14 мая (стр. 686); въ частности въ этомъ году упоминаются присутствующими въ Москвѣ: Игнатій, митрополитъ тобольскій (стр. 689—690 и дал.), Иларіонъ, митрополитъ суздальскій и юрьевскій (стр. 690 и дал.) и епископъ вятскій (705 и дал.); въ 1692 — митрополиты и архіепископы (1 и 11 сент.—стр. 715, 719) и власти (24 окт.—стр. 728); въ 1692 (1693) — митрополиты и архіепископы (стр. 778) и власти (стр. 816); въ частности: Аѳанасій, арх. холмогорскій (т. IV, стр. 797), Митрофанъ, еп. воронежскій (стр. 816), Павелъ, митрополитъ нижегородскій (стр. 818); въ 1693 (169<sup>3</sup>/<sub>4</sub>) — митрополиты (1 сент., 26 янв.—стр. 821, 854), архіепископы (1 сент., 26 янв.—стр. 821, 854) и епископы (26 янв.—стр. 854); въ частности: Авраамій, митр. рязанскій (стр. 827 и раньше), Гавріилъ, арх. вологодскій (стр. 903 и раньше), Иларіонъ, митр. псковскій (стр. 903—904 и раньше); въ 1695 (169<sup>5</sup>/<sub>6</sub>) — архіепископы, митрополиты (стр. 921—922); въ 1696 (169<sup>6</sup>/<sub>7</sub>) — митрополиты, архіепископы и епископы (стр. 987); въ частности: Авраамій, митрополитъ бѣлогородскій (стр. 995 и раньше), Александръ, архіеп. устюжскій (стр. 1055 и раньше), Аѳанасій, архіеп. холмогорскій (стр. 1062 и раньше); въ 1697 (1697<sup>7</sup>/<sub>8</sub>) — митрополиты и архіепископы (стр. 1063), въ частности: Іоасафъ, митр. ростовскій (стр. 1065), Гавріилъ, архіеп. вологодскій (стр. 1076), Трефилій, митрополитъ нижегородскій (стр. 1081); въ 1698 (169<sup>8</sup>/<sub>9</sub>) — Іосифъ, митроп.

Нѣкоторые изслѣдователи русскихъ церковныхъ соборовъ (г. Виноградскій <sup>1)</sup> и проф. Каптеревъ <sup>2)</sup>) утверждаютъ, что прилучавшіеся архіереи вызывались въ Москву, и вызывались по очереди. Намъ думается, что не одинъ и тотъ же порядокъ существовалъ въ разные моменты исторіи существованія нашихъ неполныхъ соборовъ.

Объ очереди явленія въ Москву архіереевъ, прилучавшихся здѣсь для государственныхъ надобностей, говорить повидимому не приходится. На земскіе соборы архіереи вызывались <sup>3)</sup>. И вызывались они, повидимому, всѣ, хотя въ дѣйствительности, конечно, не всѣ каждый разъ бывали <sup>4)</sup>; въ нѣкоторыхъ же случаяхъ вызывались, вѣроятно, лишь ближайшіе. Вызовъ ихъ принадлежалъ царю <sup>5)</sup>. Что касается архіереевъ, прилучавшихся въ Москвѣ въ промежутки между земскими соборами въ первый періодъ, то, если вѣрны высказанныя нами соображенія относительно нихъ, разумѣется, и въ это время въ явленіи ихъ въ Москву не было очереди. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что въ это время не существовало очереди регулярной и непрерывной. Если среди прилучавшихся въ Москвѣ въ промежутки между земскими соборами архіереевъ были и такіе, которые являлись сюда специально для соборныхъ цѣлей, то, можно думать, они, по крайней мѣрѣ иногда, вызывались. Основаніемъ для этого является

---

псковскій (стр. 1091 ср. съ 1086—87), Никита, архіеп. коломенскій (стр. 1091), Тихонъ, митроп. казанскій (стр. 1095 ср. съ 1108), Иларіонъ, архіеп. суздальскій (стр. 1095 ср. съ 1102), Сергій, архіеписк. тверской (1095 ср. 1103) и др.; въ 1699 (1700)—власти (стр. 1111, 1127), митрополиты (1146), въ частности: 16 и 17 октября—на выносъ и погребеніи тѣла патріарха Адріана (онъ умеръ 15 окт.) указываются, кромѣ митрополита крутицкаго, Сильвестръ, митр. смоленскій и Діонисій, архіеп. вятскій (1156, 1158).

<sup>1)</sup> Церковный соборъ въ Москвѣ 1682 г., стр. 19—20.

<sup>2)</sup> Богословскій Вѣстн. 1906 г., стр. 342.

<sup>3)</sup> Владимірскій-Буановъ, стр. 164; Сергѣевичъ, стр. 87.

<sup>4)</sup> Дворц. Разр., т. I, стр. 353—356, стр. 12—13; Виноградскій, стр. 22, 31—33.

<sup>5)</sup> Владимірскій-Будановъ, стр. 170; Сергѣевичъ, стр. 96. И, можетъ быть, вмѣстѣ съ патріархомъ.

то, что русскихъ епархіальныхъ архіереевъ мы не видимъ въ Москвѣ по большей части именно въ тѣ годъ, когда здѣсь проживали либо русскіе архіереи, не имѣвшіе каѳедры, либо архіереи иностранные, и когда, такимъ образомъ, въ пребываніи русскихъ епархіальныхъ архіереевъ въ Москвѣ не ощущалось особой нужды. Право вызова ихъ принадлежало патріарху <sup>1)</sup> и, по всей вѣроятности, и царю <sup>2)</sup>.

Во второй періодъ русскіе епархіальные архіереи регулярно присутствуютъ въ Москвѣ, причемъ въ этомъ присутствіи ихъ можно замѣтить нѣкоторое чередованіе <sup>3)</sup>. И, такимъ образомъ, терминъ „прилучившіеся“ въ этотъ періодъ получаетъ *отчасти* значеніе „чередныхъ“ или „очередныхъ“ <sup>4)</sup>. Но была ли при этомъ какая либо

<sup>1)</sup> См. Чинъ поставленія епископа. А. И., т. IV, № 1, стр. 8.

<sup>2)</sup> Макарій, т. XI, стр. 40.

<sup>3)</sup> Такъ, въ 1690-мъ году прилучившимися въ Москвѣ архіереями были: митрополиты — казанскій Адрианъ, рязанскій Авраамій, архіепископъ вологодскій Гавріиль и епископъ тамбовскій Питиримъ (Полное собраніе законовъ, т. III, № 1381, стр. 71): въ 1692-мъ—Павель, митрополитъ нижегородскій, Аѳанасій, архіеп. холмогорскій, Митрофанъ, еписк. воронежскій (Дворц. Разр., т. IV, стр. 797, 816, 818); въ 1693 (169<sup>3</sup>/<sub>4</sub>)—Иларіонъ, митроп. псковскій, Гавріиль, архіеп. вологодскій, Авраамій, митр. рязанскій (Дворц. Разр., т. IV, стр. 827, 854, 900, 903, 904) и т. д.

<sup>4)</sup> Профессоръ Каптеревъ утверждаетъ, что со второй половины XVII-го столѣтія прилучившіеся въ Москвѣ архіереи и назывались „чередными“ (Богословскій Вѣстн. 1906 г., стр. 344). Впрочемъ, ссылка его на историческій документъ едвали подтверждаетъ его мысль. Онъ ссылается на документъ, помѣщенный въ III-мъ томѣ Полнаго собранія законовъ (№ 1381). Тамъ, правда, нѣкоторые архіереи названы „чередными“. Но любопытно то, что это названіе въ документѣ относится и къ митрополиту крутицкому, при чемъ тамъ-же замѣчается, что онъ „присно“ и „неотступно“ живетъ въ Москвѣ. „Посылаютъ (государя) тѣхъ временъ вдовствующей святѣй церкви свои царскіе указы по грамотамъ по архіереевъ разныхъ градовъ епархіи...., череднымъ же тогда присутствующимъ архіереомъ во время жизни и по смерти его оставльшимся и сущимъ въ царствующемъ градѣ преосвященному митрополиту Адриану казанскому и свіязскому и присно неотступному въ жительствѣ въ царствующемъ градѣ преосвя-

строгая очередь—отвѣтить на этотъ вопросъ при современныхъ данныхъ затруднительно. Вѣроятнѣе всего ея не было. Въ историческихъ памятникахъ архіереи однѣхъ кафедръ<sup>1)</sup> упоминаются присутствующими въ Москвѣ чаще, другихъ<sup>2)</sup> рѣже. Затѣмъ, архіереи однѣхъ и тѣхъ-же кафедръ въ разные промежутки времени присутствуютъ въ Москвѣ неодинаково часто<sup>3)</sup>. Наконецъ, прилучавшіеся въ Москвѣ архіереи находились здѣсь не одинаково продолжительное время<sup>4)</sup>.

Какъ прилучались русскіе архіереи въ этотъ періодъ времени: по вызову ли или по собственной инициативѣ? Отвѣтить съ рѣшительностью и на этотъ вопросъ мы затрудняемся. Можетъ быть они и вызывались, какъ утвер-

---

щенному Евѣимію сарскому и подонскому...“. Повидимому, терминъ „чередные“ тогда имѣлъ другое значеніе, чѣмъ какое соединяетъ съ нимъ проф. Каптеревъ (Богосл. Вѣстн. 1906 г., стр. 344). Можетъ быть, онъ указывалъ не на то, что архіереи являлись въ Москву по очереди, а на то, что прилучившіеся въ Москвѣ архіереи иногда совершали богослуженіе въ соборной церкви и участвовали въ крестныхъ ходахъ по очереди, что и дѣйствительно было (см. Дворц. Разр., т. IV, стр. 570, 571, 1091, 631, 632 и др.). Во всякомъ случаѣ терминъ „прилучившіеся“ употребляется и въ этомъ періодѣ (см. А. И., т. V, № 194, стр. 337; А. Э., т. IV, № 204).

1) Преимущественно ближайшихъ (см. Дворц. Разр., т. III и IV).

2) Отдаленныхъ, особенно сибирской (см. тамъ-же).

3) См. Дворц. Разр., напр., т. IV, съ стр. 690 и до конца.

4) Такъ, въ январѣ 1674 (1675) прибываютъ въ Москву Филаретъ, митрополитъ нижегородскій, и архіеп. смоленскій Варсонофій и остаются здѣсь до самаго конца этого года, т. е. до 31 августа (см. Дворц. Разр., т. III, стр. 1167, 1634); архіеп. коломенскій Іосифъ пробылъ въ Москвѣ въ качествѣ прилучившагося (считая съ конца декабря, когда архіереи стали разъѣзжаться послѣ собора) пять мѣсяцевъ (см. Дворц. Разр., т. III, стр. 1422), а всего (считая съ 1-го сентября) 9 мѣсяцевъ (ср. т. III, стр. 974 съ стр. 1422); Игнатій тобольскій упоминается присутствующимъ въ Москвѣ съ 9-го апрѣля 1692 года по 28 іюля этого года (Дворц. Разр., т. IV, стр. 678); митрополитъ астраханскій Самсонъ упоминается въ 1697-мъ году въ первый разъ 2 февраля, а въ послѣдній 28 апрѣля (т. IV, стр. 1040, 1053—1054) и др., хотя вообще и можно признать, что прилучавшіеся архіереи въ среднемъ присутствовали въ Москвѣ около полгода (см. Дворц. Разр., т. III, съ 1167 стр. и до конца и т. IV-й).

ждають нѣкоторые изслѣдователи русскихъ церковныхъ соборовъ (гг. Виноградскій, Каптеревъ и Лихницкій). Только вызовъ ихъ во всякомъ случаѣ былъ дѣломъ не одного царя, но вмѣстѣ и патріарха <sup>1)</sup>. Но, можетъ быть, прилучавшіеся въ Москву архіереи являлись сюда и по своему изволению.

Хотя изслѣдователи русскихъ церковныхъ соборовъ приводятъ, повидимому, солидныя основанія въ пользу вызова прилучавшихся архіереевъ царемъ (добавимъ: и патріархомъ), однако намъ представляется это положеніе еще недостаточно обоснованнымъ. Въ пользу этого положенія обыкновенно ссылаются на одну приказную запись, гдѣ говорится, что архіереи пріѣзжали „по царскому повелѣнію“, а „самовольствомъ своимъ, безъ царскаго указа и безъ грамотъ къ Москвѣ они не ѣзживали“ <sup>2)</sup>, и на одно указаніе III-го тома Дворцовыхъ Разрядовъ, гдѣ идетъ рѣчь о вызовѣ въ Москву царемъ и патріархомъ двухъ архіереевъ <sup>3)</sup>. Профессоръ Каптеревъ, кромѣ этого, ссылается еще на сужденіе собора 1665 года по поводу просьбы патріарха Никона невозбранно пріѣзжать ему въ Москву. Соборъ постановилъ: „приходити въ царствующій градъ Москву святѣйшему Никону патріарху сице: первѣе ему о приходѣ своемъ въ царствующій градъ Москву къ великому государю и святѣйшему патріарху московскому писати, какъ и прочіе архіереи о пріѣздѣ своемъ пишутъ; и егда благочестивый государь повелитъ и святѣйшій патріархъ благословитъ, тогда, по указу великаго государя и благословенію святѣйшаго патріарха, въ царствующій градъ Москву святѣйшему патріарху Никону приходить. А безъ указа великаго государя и безъ

---

<sup>1)</sup> Въ вызовѣ архіереевъ по крайней мѣрѣ для церковныхъ нуждъ всегда принималъ участіе патріархъ. Это было постояннымъ явленіемъ (см. Чинъ поставленія епископа. А. И., т. IV, стр. 8; Макарій, т. XI, стр. 40; Дворц. Разр., т. III, стр. 1008). Равнымъ образомъ уѣзжали изъ Москвы архіереи также съ разрѣшенія и патріарха (см. Дворц. Разр., т. III, стр. 1156—1157, 1174—1175).

<sup>2)</sup> Виноградскій, стр. 20; Лихницкій, стр. 253; Каптеревъ, стр. 342.

<sup>3)</sup> Дворц. Разр., т. III, стр. 1008.

благословенія святѣйшаго патріарха къ Москвѣ ему не приходити“<sup>1)</sup>. Затѣмъ въ названномъ трудѣ проф. Каптерева можно найти еще одно указаніе, также, повидимому, говорящее въ пользу той мысли, что прилучавшіеся архіереи во второй половинѣ XVII-го столѣтія *вызывались* въ Москву. Это—указаніе<sup>2)</sup> на грамоту отъ 1685 года московскихъ государей кievскому митрополиту Гедeonу Четвертинскому, въ которой между прочимъ говорится: „а по обыкновенію великороссійскихъ преосвященныхъ митрополитовъ въ нашъ царствующій градъ Москву на годовое и полугодовое время его не вызывать“.

Но относительно нѣкоторыхъ изъ этихъ указаній (именно приказной записи и сужденія собора 1665 года) нужно, во первыхъ, замѣтить, что они относятся ко времени до собора 1667 года. И не извѣстно, имѣлъ ли мѣсто тотъ порядокъ, о которомъ они говорятъ, послѣ собора 1667 года, постановившаго, какъ замѣчено было выше, чтобы „архіереи, какъ можно, чаще собирались въ Москву ради всякихъ добрыхъ совѣтовъ и исправленія потребныхъ церковныхъ вещей“. Затѣмъ, если и существовалъ тогда тотъ порядокъ, о которомъ они говорятъ, то отсюда нельзя еще дѣлать того вывода, что архіереи именно вызывались. Изъ этихъ указаній на самомъ дѣлѣ слѣдуетъ только то, что архіерей, намѣреваясь пріѣхать въ Москву долженъ былъ извѣщать объ этомъ царя и патріарха и только получивъ ихъ разрѣшеніе, онъ могъ прибыть въ Москву. Указанная же процедура пріѣзда архіерея въ Москву нисколько не исключала его инициативы въ этомъ дѣлѣ<sup>3)</sup> и не могла препятствовать ему являться

---

<sup>1)</sup> Каптеревъ, стр. 342.

<sup>2)</sup> Каптеревъ, стр. 346.

<sup>3)</sup> Примѣръ инициативы русскаго архіерея въ этомъ дѣлѣ (изъ митрополичьяго періода) см. у Макарія, т. VI, кн. 1, стр. 96, 95. Преосвящ. Макарій указываетъ, что архіепископъ новгородскій Геннадій нѣсколько разъ заявлялъ о своемъ желаніи прибыть въ Москву для соборныхъ совѣщаній. О немъ же, между прочимъ, разсказывается слѣдующее: „Геннадія совѣмъ не стали приглашать въ Москву для соборныхъ совѣщаній... И когда, по кончинѣ Геронтія,



въ Москву по своему изволенію, особенно для соборныхъ цѣлей. Мы знаемъ, что такой же порядокъ явленія въ Москву существовалъ и для иностранныхъ архіереевъ. Но это отнюдь не значило, что пребывавшіе въ Москвѣ иностранные архіереи были всегда вызванными. Въ большинствѣ случаевъ они являлись по собственной инициативѣ<sup>1)</sup>.

Что касается ссылки на указанное мѣсто 3-го тома Дворцовыхъ Разрядовъ, то тамъ, повидимому, идетъ рѣчь о вызовѣ архіереевъ именно для полного собора. Утверждать это насъ заставляютъ слѣдующія соображенія. Въ апрѣлѣ 1673 года умеръ патріархъ Питиримъ<sup>2)</sup>. Къ 9-му сентябрю съѣхались въ Москву для избранія ему преемника русскіе епархіальные архіереи<sup>3)</sup>. Самое избраніе новаго патріарха состоялось 23 іюля<sup>4)</sup>, а поставленіе 26 іюля<sup>5)</sup> 1674 года. Не смотря на свое продолжительное пребываніе въ Москвѣ, архіереи однако-же не тотчасъ послѣ избранія и поставленія патріарха отправляются въ

---

нужно было избрать новаго митрополита, то самъ великій князь прислалъ Геннадію приказаніе, чтобы онъ оставался въ Новгородѣ ради какихъ-то „великихъ дѣлъ“ и не пріѣзжалъ въ Москву“ (т. VI, стр. 95). Изъ послѣдняго мѣста, повидимому, выходитъ, что, не смотря на неприглашеніе на соборъ, Геннадій однако-же могъ явиться на него, если нужно было еще особое приказаніе со стороны великаго князя, чтобы Геннадій ради „великихъ дѣлъ“ оставался въ Новгородѣ. Ср. еще изложеніе постановленія собора 1665 г. касательно просьбы Никона у Макарія, т. XII, стр. 507.

1) Съ требованіемъ являться архіереямъ въ столицу лишь съ разрѣшенія императора и патріарха мы встрѣчаемся и въ греческой церкви. Но это не означало того, что пребывавшіе въ Константинополь архіереи всегда вызывались. Напротивъ, тамъ въ нѣкоторые моменты больше заботились объ удаленіи архіереевъ въ свои епархіи, чѣмъ объ ихъ вызовѣ въ столицу: такъ много ихъ иногда собиралось въ столицѣ, частію для соборныхъ цѣлей, а больше—по своимъ дѣламъ (Лебедевъ. Очерки истор. виз.-вост. ц. отъ XI до пол. XV в., стр. 369).

2) Доброклонскій, стр. 119.

3) Дворц. Разр., т. III, стр. 900.

4) Дворц. Разр., т. III, стр. 962.

5) Дворц. Разр., т. III, стр. 963.

свои епархіи. Всѣ они, а равно всѣ новопоставленные (митрополиты: рязанскій и казанскій <sup>1)</sup>) удерживаются въ Москвѣ до конца декабря этого года <sup>2)</sup>. И, далѣе, не смотря на присутствіе въ Москвѣ множества архіереевъ царь и патріархъ 8 сентября вызываютъ туда еще не бывшихъ на патріаршемъ избраніи и поставленіи митрополитовъ нижегородскаго и бѣлгородскаго <sup>3)</sup>, а, можетъ быть, и другихъ, и вызываютъ притомъ спѣшно <sup>4)</sup>. Необходимымъ является предположеніе, что всѣ присутствовавшіе на избраніи и поставленіи патріарха и новопоставленные архіереи удерживались въ Москвѣ, а равно спѣшно вызывались туда другіе архіереи, именно для какихъ либо важныхъ дѣлъ, для какого-либо большого собора. И исторія дѣйствительно свидѣтельствуетъ, что былъ соборъ въ концѣ 1674 года. Нѣкоторыя указанія на него мы находимъ въ III-мъ томѣ Дворцовыхъ Разрядовъ. Здѣсь между прочимъ читаемъ: „Того-жъ (1674) года и числа (3 декабря) указалъ святѣйшій Іоакимъ, патріархъ Московскій и всеа Росіи... по своему приговору и всѣхъ властей съ собору митрополитовъ и архіепископовъ и епископовъ“ <sup>5)</sup>... На этомъ соборѣ, между прочимъ, были сдѣланы постановленія касательно кресцоваго духовенства и построения новыхъ церквей <sup>6)</sup>. Онъ закончился, повидимому, въ декабрѣ мѣсяцѣ, и въ концѣ декабря архіереи уже начинаютъ разъѣзжаться по своимъ епархіямъ <sup>7)</sup>.

1) Дворц. Разр., т. III, стр. 968, 994—995.

2) Тамъ-же, стр. 1156—1157.

3) Тамъ-же, стр. 1008.

4) „И велѣно имъ быть къ Москвѣ тотчасъ, не мѣшкая“ (Дворц. Разр., т. III, стр. 1008).

5) Стр. 1122. 6) Стр. 1122—1124.

7) Стр. 1156—1157. Кстати замѣтимъ здѣсь, что искать какихъ-либо данныхъ касательно прилучившихся архіереевъ и вообще состава нашихъ неполныхъ соборовъ въ III-мъ томѣ Дворцовыхъ Разрядовъ, именно въ записяхъ за 1672, 1673 и 1674 годы, какъ это дѣлаетъ проф. Каптеревъ, нецѣлесообразно. Эти годы были временемъ большихъ соборовъ архіереевъ, созванныхъ для избранія двухъ пат-

Наконецъ, относительно грамоты московскихъ государей кievскому митрополиту Гедсону Четвертинскому нужно замѣтить, что неизвѣстно, о какихъ соборахъ въ ней говорится, о неполныхъ или полныхъ; вѣдь и полные соборы, какъ мы увидимъ ниже, продолжались нерѣдко годъ или полгода.

Русскіе архіереи, и даже архіереи однѣхъ и тѣхъ же кафедръ, въ описываемый періодъ времени прилучались въ Москвѣ, какъ было замѣчено выше, не чрезъ одинаковые промежутки времени <sup>1)</sup>. И установить здѣсь положительно какую-либо опредѣленную норму срока (если только она была), чрезъ который каждый архіерей обязанъ былъ являться въ Москву для соборныхъ цѣлей, при современныхъ данныхъ нѣтъ возможности. Въ виду того, что архіереи въ этотъ періодъ иногда присутствовали въ Москвѣ чрезъ два-три года <sup>2)</sup>, можно лишь предполагать, что желательною нормою была та, чтобы архіереи являлись въ Москву чрезъ каждые два года, т. е. та самая норма, которая въ свое время существовала и для присутствія русскаго митрополита на константинопольскихъ синодахъ <sup>3)</sup>. Но, разумѣется, она ими не исполнялась,

---

ріарховъ — сначала Питирима (стр. 894) по смерти Іоасафа (Добронклонскій, стр. 118), а потомъ Іоакима послѣ смерти Питирима. И по записямъ въ Дворцовыхъ Разрядахъ за эти годы рѣшительно нѣтъ возможности установить, какіе архіереи были за эти годы прилучившимися, и какіе специально прибыли для избранія и поставленія патриарховъ. Главнѣйшимъ источникомъ для опредѣленія состава нашихъ неполныхъ соборовъ за описываемый періодъ времени являются записи въ Дворцовыхъ Разрядахъ не за 1672, 73 и 74 года, а за время, начиная съ 1692 года и до 1700 года (т. IV, съ стр. 779).

<sup>1)</sup> См. Дворц. Разр. т. IV, съ стр. 690 и до конца.

<sup>2)</sup> Такъ, рязанскій митрополитъ присутствовалъ въ Москвѣ въ 1690-мъ году (Полное собраніе законовъ, т. III, № 1381, стр. 71), затѣмъ мы видимъ его въ Москвѣ въ 1693 году (Дворц. Разр., т. IV, стр. 827); Питиримъ, епископъ тамбовскій, былъ въ Москвѣ въ 1687-мъ (Дворц. Разр. т. IV, стр. 328, 363), и въ 1690 годахъ (Полное собр. зак., т. III, стр. 71); Аванасій, архіеп. холмогорскій, — въ 1692 (Дворц. Разр., т. IV, стр. 797) и въ 1693 (т. IV, стр. 1062 и раньше) годахъ.

<sup>3)</sup> Acta patriarchatus Constant, t. I, 339.

какъ въ свое время она не исполнялась и русскимъ митрополитомъ въ отношеніи константинопольскихъ синодовъ.

И если русскіе архіереи въ описываемый періодъ времени являлись въ Москву именно по своему изволенію, то по затронутому вопросу намъ представляется такая картина. Признавалось желательнымъ, чтобы каждый русскій архіерей являлся въ Москву для соборныхъ совѣщаній чрезъ каждые два года. И въ тѣхъ случаяхъ, когда это было возможно и удобно, русскій архіерей дѣйствительно являлся въ Москву; если нѣтъ, то онъ присутствовалъ въ Москвѣ чрезъ болѣе значительные промежутки времени. И такъ какъ архіереямъ ближайшихъ къ Москвѣ каедръ сравнительно удобнѣе было чаще пріѣзжать въ Москву, то они и присутствуютъ на русскихъ неполныхъ соборахъ въ общемъ чаще, чѣмъ архіереи каедръ болѣе отдаленныхъ. При этомъ возможно, конечно, что въ тѣхъ случаяхъ, когда архіерей въ теченіи болѣе или менѣе значительнаго времени уклонялся отъ выполнения своей обязанности являться въ Москву для соборныхъ совѣщаній, царь и патріархъ напоминали ему объ этомъ или прямо вызывали его.

Что касается количества прилучавшихся въ Москвѣ архіереевъ, то оно въ разные моменты всего описываемаго времени было неодинаково. Когда епископы прилучались въ Москвѣ для государственныхъ надобностей, именно для участія въ земскихъ соборахъ, число ихъ, вообще говоря, было значительно, повидимому, не менѣе пяти, не считая патріарха и митрополита крутицкаго <sup>1)</sup>. Въ промежутки между земскими соборами на протяженіи перваго періода прилучавшихся русскихъ архіереевъ бывало вообще мало, нерѣдко по одному (не считая патріарха и митрополита, крутицкаго) <sup>2)</sup>, иногда по два <sup>3)</sup>

---

<sup>1)</sup> Дворц. разр., т. I, стр. 405—406 ср. съ стр. 353—356; Макарій, т. XI, стр. 25, стр. 174; Виноградскій, стр. 22 и дал.

<sup>2)</sup> Дворц. Разр., т. II, стр. 782, 786; Макарій, т. XII, стр. 482 и 496; Дворц. Разр., т. I, стр. 787, 965, 974.

<sup>3)</sup> Дворц. Разр., т. II, стр. 181.

иногда же число ихъ доходило до 4-хъ<sup>1)</sup>. Во второй періодъ прилучавшихся архіереевъ обыкновенно бывало четыре<sup>2)</sup>,—три<sup>3)</sup>.

Кромѣ прилучившихся архіереевъ, въ составъ неполныхъ соборовъ иногда входили еще архіереи спеціально вызванные, преимущественно изъ епархій ближайшихъ къ Москвѣ<sup>4)</sup>. Это бывало въ тѣхъ случаяхъ, когда въ Москвѣ оказывалось мало прилучившихся архіереевъ, между тѣмъ возникшій вопросъ былъ сравнительно важенъ и требовалъ неотложнаго рѣшенія. Разумѣется, данное явленіе особенно должно было имѣть мѣсто въ первый періодъ, въ промежутки между земскими соборами, когда количество прилучавшихся въ Москвѣ русскихъ архіереевъ нерѣдко было весьма незначительно.

Неполные церковные соборы рѣшали, вообще говоря, текущія церковныя дѣла. Ими были главнымъ образомъ дѣла административныя и судебныя и частью законодательныя. Сюда относились: избраніе и поставленіе архіереевъ<sup>5)</sup>, переводъ ихъ съ одной каѳедры на другую<sup>6)</sup>, учрежденіе новыхъ епархій<sup>7)</sup>, повышеніе каѳедръ<sup>8)</sup>, судъ надъ архіереями<sup>9)</sup> и другими духовными лицами<sup>10)</sup>; дѣла

---

1) Макарій, т. XII, стр. 169.

2) Полное собраніе законовъ російской имперіи, т. III, стр. 71; Дворц., Разр., т. III, стр. 1633—1634, 1254, 1342, 1422 и др.

3) Дворц. Разр., т. IV, стр. 689—705, 778—816, 1065—1081 и др.

4) Макарій, т. XII, стр. 496 ср. съ 495; можетъ быть: Макарій, т. XII, стр. 200; Дворц. Разр., т. I, стр. 625; изъ митрополичьяго періода см. Макарій, т. VI, кн. 1, напр., стр. 49.

5) Дворц. Разр., т. III, стр. 358, 378; Макарій, т. XI, стр. 36; А. И., т. V, стр. 168. Дворц. Разр., т. IV, стр. 304, 719, 1158, 1096, 1086—1087, 1058 и др.

6) Макарій, т. XII, стр. 48; Дворц. Разр., т. III, стр. 968; Макарій, XI, стр. 40 ср. Дворц. Разр., т. I, стр. 625; т. IV, стр. 1104, 1095.

7) Макарій, т. XI, стр. 36.

8) Дворц. Разр., т. III, стр. 757.

9) Макарій, т. XII, стр. 495, 496; т. XI, стр. 25, 41—42.

10) А. И., т. V, № 197, стр. 337; Доброклонскій, стр. 121; Макарій, т. XII, стр. 12 ср. Богословскій Вѣстн. 1906 г., окт., стр. 357.

законодательныя: касательно церковныхъ обрядовъ <sup>1)</sup>, церковной дисциплины <sup>2)</sup>, объявленія святыхъ <sup>3)</sup>, управленія <sup>4)</sup>, суда <sup>5)</sup>, христіанской жизни <sup>6)</sup>.

Что касается полныхъ церковныхъ соборовъ, то подъ ними мы разумѣемъ такіе, которые по возможности составлялись изъ всѣхъ русскихъ архіереевъ или по крайней мѣрѣ на которые по возможности приглашались всѣ они. Полный соборъ составлялся въ тѣхъ случаяхъ, когда соборъ не полный считалъ себя некомпетентнымъ рѣшить какое либо церковное дѣло, т. е. при возникновеніи какого-либо особенно важнаго вопроса. Въ такомъ случаѣ предрержащую властью разсылались пригласительныя грамоты ко всѣмъ русскимъ архіереямъ. Такъ, послѣ смерти патріарха Іоакима, государи, для избранія ему преемника, „посылаютъ тѣхъ временъ вдовствующей святѣй церкви свои царскіе указы по архіереевъ разныхъ градовъ епархій“ <sup>7)</sup>. Послѣ кончины патріарха Іосифа также разсылаются царемъ извѣстительныя и пригласительныя грамоты ко всѣмъ епархіальнымъ архіереямъ <sup>8)</sup>. На соборъ 1666 года созываются всѣ рускіе архіереи: царь „повелѣ собору быти всѣхъ архіереевъ своя благочестивыя державы въ царствующемъ преиминитомъ и богоспасаемомъ градѣ Москвѣ; заповѣда абіе царскими си посланьми во странахъ и градѣхъ великороссійскаго православнаго си обладанія архіереомъ жителствующимъ извѣщеннымъ о соборѣ быти“ <sup>9)</sup>. На соборы 1656 и 1665 годовъ созываются всѣ рускіе архіереи <sup>10)</sup>. Въ пригласительныхъ грамотахъ указывалось и

1) Макарій, т. XII, стр. 200. 2) Макарій, т. XI, стр. 25, 33.

3) Дворц. Разр., т. II, стр. 786 ср. 782; Макарій, т. XI, стр. 119.

4) А. Э., т. IV, № 204. 5) А. Э., т. IV, № 204.

6) Макарій, т. XI, стр. 115.

7) Полное собран. закон., т. III, стр. 71, № 1381.

8) Макарій, XII, 4.

9) Дѣян. московск. собор. 1666 и 1667 гг. Сказаніе о святомъ соборѣ, стр. 6—7.

10) Макарій, т. XII, стр. 196, 506.

время, къ которому архіереи должны были прибыть въ Москву. „Къ своимъ государевымъ богомольцамъ, къ преосвященнымъ митрополитомъ, къ архіепископомъ и епископомъ указалъ (царь) послать свои государевы грамоты, чтобы они къ тому жъ собору пріѣхали къ Москвѣ изъ дальнихъ городовъ марта къ 25 числу, а изъ ближнихъ маія къ 9-му числу“<sup>1)</sup>.

Наши полные соборы по своему составу были вообще многочисленны, и на нѣкоторыхъ изъ нихъ лично присутствовали всѣ или почти всѣ русскіе архіереи. Такъ, на Большомъ московскомъ соборѣ мы видимъ рѣшительно всѣхъ русскихъ архіереевъ того времени<sup>2)</sup>. На соборѣ 1619 года были всѣ русскіе архіереи<sup>3)</sup>. На соборѣ 1665 года не было только двухъ русскихъ архіереевъ, астраханскаго и сибирскаго<sup>4)</sup>. На соборѣ 1654 года присутствовали 13 русскихъ архіереевъ<sup>5)</sup>. Избраніе и поставленіе патріарховъ—Питирима<sup>6)</sup> и Адріана<sup>7)</sup> происходили при участіи 10 русскихъ архіереевъ. Въ тѣхъ случаяхъ когда русскому архіерею почему либо невозможно было прибыть на соборъ, онъ присылалъ свою „повольную“ грамоту<sup>8)</sup>, которая до извѣстной степени замѣняла его личное присутствіе на соборѣ. Извѣстно, напр., что архіереи, не явившіеся на соборы для избранія патріарховъ—Іосифа и Никона, и на соборъ 1665 года, присылали свои повольныя грамоты<sup>9)</sup>. Подобно неполнымъ соборамъ, на соборахъ полныхъ, кромѣ русскихъ архіереевъ, присутствовали время отъ времени и архіереи иностранные, прилучавшіеся въ Москвѣ<sup>10)</sup> (а на Боль-

1) Богословскій Вѣстн. 1906 г., стр. 632. Ср. Дѣян. моск. собор. 1666—1667 гг., стр. 7.

2) Макарій, т. XII, стр. 683. 3) Макарій, т. XI, стр. 12.

4) Макарій, т. XII, стр. 506. 5) Макарій, т. XII, стр. 139.

6) Дворц. Разр., т. III, стр. 894 ср. съ 890.

7) Дворц. Разр., т. IV, стр. 578—586.

8) А. И., т. IV, № 1, стр. 1.

9) Макарій, т. XI, стр. 95; т. XII, стр. 4—5, стр. 506.

10) Ихъ мы видимъ, напр., на соборахъ: 1619 (Дворц. Разр., т. 1, стр. 400 и дал.), 1656 (Макарій, т. XII, стр. 196) и 1660 (Макарій, т. XII, стр. 359) годовъ.

шомъ московскомъ соборѣ частью и специально вызванные).

Полные церковные соборы созывались, какъ замѣчено выше, для рѣшенія вообще важнѣйшихъ церковныхъ дѣлъ, и такія именно дѣла были главнымъ предметомъ ихъ дѣятельности. Сюда относились избраніе и поставленіе патріарха <sup>1)</sup>, судъ надъ нимъ <sup>2)</sup> судъ въ высшей инстанціи надъ всѣми другими духовными лицами <sup>3)</sup>, дѣла касательно вѣры <sup>4)</sup>, законодательство касательно всей помѣстной церкви по самымъ разнообразнымъ вопросамъ: касательно управления, суда, дисциплины, христіанской жизни и проч. <sup>5)</sup>. Кромѣ дѣлъ важнѣйшихъ, полные церковные соборы рѣшали и всѣ тѣ текущія дѣла, рѣшать которыя считали себя компетентными и соборы неполные <sup>6)</sup>.

Полные церковные соборы продолжались нерѣдко довольно значительное время. Такъ, соборъ 1666 года начался въ февралѣ, а соборное опредѣленіе было подписано лишь 2-го іюля <sup>7)</sup>. Соборъ 1660 года открылся 16 февраля,

<sup>1)</sup> См. напр. Дворц. Разр., т. I, стр. 400, 405—406; Дополн. къ А. И., т. II, стр. 200; Макарій, т. XI, стр. 4—5; Дворц. Разр., т. III, стр. 322; Макарій, т. XII, стр. 760 и дал.; Дворц. Разр., т. III, стр. 894, 962; т. IV, стр. 578—586; Полное собраніе законовъ, т. III, № 1381, стр. 71—73.

<sup>2)</sup> Соборы 1660 и 1667 гг. <sup>3)</sup> Соборъ 1666 г.

<sup>4)</sup> Соборы: 1619, 1654, 1656, 1666 годовъ.

<sup>5)</sup> См. Дѣянія соборовъ 1666—1667 годовъ; Макарій, т. XII, стр. 779—792.

<sup>6)</sup> Такъ, архіереи, собравшіеся въ Москву для избранія патріарха послѣ смерти Питирима, между прочимъ избираютъ и поставляютъ митрополитовъ рязанскаго и казанскаго (Дворц. Разр., т. III, стр. 985—986, 994—995) и митрополита казанскаго переводятъ на новгородскую кафедру (т. III, стр. 967); архіереи, собравшіеся для избранія и поставленія патріарха Никона, поставляютъ митрополитовъ новгородскаго (т. III, стр. 324) и ростовскаго (тамъ-же, стр. 325); соборъ 1660 года, созванный для суда надъ Никономъ, рассматриваетъ, между прочимъ, дѣло Стефана, архіеп. суздальскаго (Богосл. Вѣстн. 1906 г., окт., стр. 356). Соборъ 1666 года открываетъ епархію бѣлгородскую (Доброклонскій, стр. 21) и восстанавливаетъ епархію коломенскую (Макарій, т. XII, стр. 683) и избираетъ и поставляетъ для нихъ архіереевъ (Макарій, т. XII, стр. 21).

<sup>7)</sup> Макарій, т. XII, стр. 643 ср. 667.



а соборное дѣяніе было подписано архіереями 14 августа <sup>1)</sup>. Архіереи, собравшіеся для избранія патріарха послѣ кончины Пителима, прибыли въ Москву къ 9-му сентября 1673 года, а избранъ былъ патріархъ лишь 23 іюля 1674 года <sup>2)</sup>.

На русскихъ церковныхъ соборахъ, какъ полныхъ, такъ и неполныхъ, кромѣ архіереевъ (русскихъ и иностранныхъ) присутствовали еще лица низшихъ іерархическихъ степеней: архимандриты, игумены, протопопы, а иногда и другіе клирики. Такъ, на соборѣ 1654 года, кромѣ архіереевъ, присутствуютъ: архимандриты, игумены, протоіереи <sup>3)</sup>; на соборѣ отъ 18 мая 1656 года—протопопы, попы, архимандриты, игумены и дьяконы <sup>4)</sup>; на соборѣ 1625 года—архимандриты, игумены, протопопы и „весь освященный соборъ“ <sup>5)</sup>; на соборѣ отъ 16 декабря 1655 года было 19 архимандритовъ, игуменовъ и протопоповъ <sup>6)</sup>; на соборѣ, избравшемъ въ патріархи казанскаго митрополита Адриана, кромѣ архіереевъ присутствовали: архимандриты, игумены разныхъ монастырей и весь освященный соборъ <sup>7)</sup>; на соборахъ 1666—1667 годовъ присутствуетъ, кромѣ архіереевъ, и прочее духовенство <sup>8)</sup>; на избраніи въ патріархи Іосифа были архимандриты, игумены, протопопы, священники <sup>9)</sup>. При этомъ на нашихъ полныхъ соборахъ низшее духовенство присутствовало, повидимому, всегда <sup>10)</sup>. На соборахъ же неполныхъ оно бывало не всегда <sup>11)</sup>. Такъ,

<sup>1)</sup> Макарій, т. XII, стр. 353 ср. 364.

<sup>2)</sup> Дворц. Разр., т. III, стр. 900, 962.

<sup>3)</sup> Макарій, т. XII, стр. 140. <sup>4)</sup> Макарій, т. XII, стр. 212.

<sup>5)</sup> Дворц. Разр., т. II, стр. 786.

<sup>6)</sup> Макарій, т. XII, стр. 200.

<sup>7)</sup> Дворц. Разр., т. IV, стр. 577.

<sup>8)</sup> Макарій, т. XII, стр. 647, 760.

<sup>9)</sup> Макарій, т. XI, стр. 95. О присутствіи на нашихъ церковныхъ соборахъ лицъ низшаго духовенства см. еще у Каптерева, (Богословскій Вѣстн. 1906 г., окт., стр. 354 и дал., ноябрь, стр. 468 и дал.) и у Лихницкаго, (Христіанское Чтеніе, 1906 г., стр. 245 и дал.)

<sup>10)</sup> Богосл. Вѣстн., ноябрь, стр. 468.

<sup>11)</sup> Каптеревъ. Богосл. Вѣстн., окт., стр. 354.

избраніе архіерея и судъ надъ нимъ происходили, повидимому, въ отсутствіи низшаго духовенства. Напр., на избраніи въ 1683-мъ году въ астраханскаго митрополита іермонаха Савватія упоминаются присутствующими лишь архіереи <sup>1)</sup>. На соборахъ отъ 22 декабря 1664 года и отъ 10 февраля 1665 года, обсуждавшихъ поступокъ ростовскаго митрополита Іоны — мѣстоблюстителя патріаршаго престола, принявшаго благословеніе отъ Никона, а равно на соборѣ 1665 года, разбиравшемъ обвиненія противъ газскаго митрополита Паисія Лигарида, низшаго духовенства также, повидимому, не было <sup>2)</sup>.

Черное духовенство, присутствовавшее на нашихъ церковныхъ соборахъ, было частію московское, частію пріѣзжее <sup>3)</sup>. Пріѣзжее черное духовенство частію являлось на соборы по приглашенію своихъ архіереевъ <sup>4)</sup>, частію оно прилучалось въ Москвѣ по какимъ либо дѣламъ, напр. для государственныхъ надобностей <sup>5)</sup>, частію же оно спеціально приглашалось властью, созывавшею соборы <sup>6)</sup>. Бѣлое духовенство, присутствовавшее на соборахъ, повидимому почти исключительно было изъ состава московскаго клира <sup>7)</sup>.

Но низшее духовенство на нашихъ церковныхъ соборахъ повидимому не имѣло того значенія, какое принадлежало архіереямъ. Вполнѣ полноправными членами нашихъ соборовъ были лишь архіереи. Это открывается уже изъ того, что у насъ не было соборовъ безъ архіереевъ, но были соборы безъ низшаго духовенства. Участвіе архіереевъ на соборахъ считалось дѣломъ необходимымъ. И это участіе было не только ихъ правомъ, но

---

<sup>1)</sup> А. И., т. V, стр. 168.

<sup>2)</sup> Макарій, т. XII, стр. 495, 496, 504.

<sup>3)</sup> См. напр. Дворц. Разр., т. IV, стр. 577.

<sup>4)</sup> А. Э., т. IV, № 140, стр. 189.

<sup>5)</sup> Сергѣевичъ. Лекціи и изслѣдованія по древней исторіи русскаго права, стр. 87.

<sup>6)</sup> Каптеревъ. Богосл. Вѣстн. 1906 г., ноябрь, стр. 477—478.

<sup>7)</sup> Лихницкій. Христіанское Чтеніе, 1906 г., ч. 1-я, стр. 251.

вмѣстѣ съ тѣмъ и обязанностью <sup>1)</sup>. И архіерей, почему-либо не имѣвшій возможности прибыть на соборъ, обязанъ былъ прислать собору свою повольную грамоту <sup>2)</sup>. Главнѣшими дѣятелями на соборахъ были именно архіереи <sup>3)</sup>. Обращаясь къ собору, разныя лица, присутствующія на немъ, обращаются главнымъ образомъ именно къ архіереямъ <sup>4)</sup>, и говоря о другихъ соборахъ, они разумѣютъ подъ ними иногда именно собраніе архіереевъ <sup>5)</sup>. Сами соборы, на которыхъ присутствовало и низшее духовенство, смотрятъ иногда на себя, какъ на собраніе именно архіереевъ, и называютъ себя иногда соборами именно архіерейскими <sup>6)</sup>. Далѣе, подъ соборными опредѣленіями, признавались необходимыми лишь подписи архіереевъ <sup>7)</sup>. И акты нѣкоторыхъ соборовъ, на которыхъ присутство-

<sup>1)</sup> См. постановленіе Большого московскаго собора, гл. 2, пр. 41; Ср. архіерейское исповѣданіе вѣры (А. И., т. IV, № 1) съ пресвитерскимъ (А. И., т. V, № 218).

<sup>2)</sup> А. И., т. IV, № 1.

<sup>3)</sup> Въ дѣяніяхъ соборовъ и другихъ историческихъ памятникахъ мы нерѣдко встрѣчаемся съ такими выраженіями: „начаша увѣщевати его архіереи“ (Дѣян. москов. соб. 1666 г., л. 22); „начаша ему архіереи отверзати умная очеса“ (тамъ-же, л. 19); „послаша со общаго совѣта вси архіереи оныхъ избранныхъ мужей“ (Полное собр. закон., т. III, стр. 71—72; ср. Дворц. Разр., т. IV, 578; Макарій, т. XII, стр. 760). Между тѣмъ рѣчь идетъ о такихъ соборахъ, на которыхъ присутствовало и низшее духовенство.

<sup>4)</sup> Дѣян. москов. соб. 1666 г., л. 20 обор.; Дворц. Разр., т. IV, стр. 578.

<sup>5)</sup> Дѣян. моск. соб. 1666 г., л. 29 и 30.

<sup>6)</sup> „Собрахомся нынѣ мы, преосвященный соборъ всего російскаго государства, вси архіереи преосвященніи митрополиты, архіепископы и епископы въ царствующій градъ Москву“ (Дѣянія моск. соб. 1666 г., л. 36); „мы всеосвященный архіерейскій соборъ,.... по благодати Пресвятаго и Животворящаго Духа даннѣй намъ, разрѣшаемъ и прощеніе подаемъ“ (тамъ-же, л. 27 обор.); „сіе соборное наше изглашеніе подписахомъ мы архіереи своими руками и положихомъ въ дому Пресвятыя Богородицы“ (тамъ-же, л. 48); „и нынѣ намъ — преосвященному собору—вѣдомо учинилось“ (соборъ 1663 г. См. Каптеревъ. Богословскій Вѣстн. 1906 г., окт., стр. 355).

<sup>7)</sup> Каптеревъ. Богословскій Вѣстн., 1906 г., стр. 476.

вало и низшее духовенство, подписаны одними архіереями <sup>1)</sup>.

Низшее духовенство на соборахъ не принимало дѣятельнаго участія. Члены низшаго духовенства въ большинствѣ случаевъ были лишь зрителями происходившаго на соборахъ, „сборными молчальниками“, по выраженію проф. Каптерева <sup>2)</sup>. Исключеніе составляли только нѣкоторыя лица, приглашенныя на соборъ какъ бы въ качествѣ ученыхъ экспертовъ. Они принимали въ дѣлахъ соборовъ дѣятельное участіе. Такое участіе принимали, напр., на соборѣ 1660 года Епифаній Славинецкій и архимандритъ полоцкаго богоявленскаго монастыря Игнатій <sup>3)</sup>. Естественно думать, что низшему духовенству принадлежало на соборахъ лишь совѣщательное значеніе. Затѣмъ оно исполняло на соборахъ разныя порученія, напр. вело соборныя записи <sup>4)</sup>. И если оно иногда подписывалось подъ соборными опредѣленіями, то частію для показанія своего присутствія на соборахъ, частію для показанія своего правотѣрія, а нѣкоторые, наиболѣе уважаемые члены изъ низшаго духовенства,—и для того, чтобы придать большій нравственный авторитетъ соборнымъ постановленіямъ.

Кромѣ духовенства—высшаго и низшаго, на нашихъ соборахъ присутствовали еще представители свѣтской власти. На соборахъ нерѣдко присутствовалъ самъ царь вмѣстѣ съ своимъ синклитомъ: боярами, окольничими и думными людьми. Такъ царя и его синклитъ мы видимъ на соборахъ, напр., 1654 <sup>5)</sup>, 1660 <sup>6)</sup>, 1666 <sup>7)</sup> годовъ <sup>8)</sup>. Въ

<sup>1)</sup> Каптеревъ, тамъ-же, стр. 476. Притомъ строго наблюдалось, чтобы подъ соборными опредѣленіями подписывались рѣшительно всѣ присутствовавшіе на соборѣ архіереи (Каптеревъ. Богословскій: Вѣстн., стр. 476). Члены же низшаго духовенства, если когда подписывались подъ соборными актами, то не всѣ (тамъ-же, стр. 476).

<sup>2)</sup> Богосл. Вѣстн., стр. 477 и 484.

<sup>3)</sup> Макарій, т. XII, стр. 359 и дал.

<sup>4)</sup> Богосл. Вѣстн., стр. 478, 654—655.

<sup>5)</sup> Макарій, т. XII, стр. 139; Богосл. Вѣстн., стр. 489.

<sup>6)</sup> Макарій, т. XII, стр. 353. <sup>7)</sup> Дѣянія моск. соб. 1666 г., л. 10.

<sup>8)</sup> См. еще у Каптерева, Богосл. Вѣстн., стр. 487 и дал., и у Лихницкаго, Христ. Чтеніе, 1906 г., ч. I, стр. 249.

другихъ случаевъ онъ посылалъ вмѣсто себя своихъ представителей—бояръ и дьяковъ<sup>1)</sup>. О значеніи на соборахъ представителей свѣтской власти мы скажемъ въ слѣдующей главѣ. Здѣсь же замѣтимъ только, что бояре и дьяки на соборахъ не подавали мнѣній<sup>2)</sup> и никогда не подписывались подъ соборными опредѣленіями<sup>3)</sup>.

Созваніе нашихъ соборовъ, какъ полныхъ, такъ и неполныхъ, было, вообще говоря, совмѣстнымъ дѣломъ царя и патріарха. Соборы неполные созывались обыкновенно патріархомъ, и по его инициативѣ, но съ согласія царя. Такъ, въ одномъ мѣстѣ Дворцовыхъ Разрядовъ читаемъ: „Великій государь, святѣйшій патріархъ Филаретъ Никитичъ московскій и всея Русіи, говоря о томъ съ сыномъ своимъ, великимъ государемъ царемъ и великимъ княземъ Михаиломъ Феодоровичемъ всея Русіи, и уложили съ митрополитомъ сарскимъ и подонскимъ и со архіепископомъ и со всѣмъ освященнымъ соборомъ“<sup>4)</sup>... Настолькая грамота патріарха Іоакима іеромонаху Савватию, избранному въ астраханскаго митрополита, между прочимъ гласитъ: „Во епархіи астраханской бывый тоя церкви пастырь... боголюбезнѣйшій митрополитъ Никифоръ... воспріемъ успеніе..., сушая же тамо церковь остася вдовствуя...; о семъ мѣрность наша презѣлнѣ потщавшися..., со благочестивѣйшими великими государи цари и великими князи.... совѣтовахомъ, еже да устроится той церкви пастырь..., и ихъ благочестивѣйшихъ самодержцевъ... на сіе благоволомъ..., наша мѣрность со всѣми присутствующими архіереи..., избравшее благочестивѣйшаго мужа нашея мѣрности крестоваго іеромонаха Савватія... и митрополита богоспасаемыхъ градовъ Астрахани и Терка возповѣствовахомъ“<sup>5)</sup>... Два собора 1653<sup>6)</sup> и два собора

1) Каптеревъ. Богословскій Вѣстн., стр. 487.

2) Макарій, т. XII, стр. 359 ср. VIII, 173—174.

3) Макарій, XII, 364; Каптеревъ, 470—471, 475.

4) Дворц. Разр., т. II, стр. 786.

5) А. И., т. V, № 105, стр. 167—168; ср. съ этимъ Чинъ избранія во епископа, помѣщенный въ IV т. А. И., № 1, стр. 1.

6) Макарій, т. XII, стр. 125, 127.

1655 <sup>1)</sup> годовъ были созваны патріархомъ Никономъ.—Созваніе полныхъ соборовъ исходило отъ царя при участіи патріарха. Такъ, соборъ 1654 года былъ созванъ царемъ по просьбѣ патріарха Никона <sup>2)</sup>.—При отсутствіи патріарха соборы, какъ полные, такъ и неполные, созывались царемъ. Изъ числа соборовъ созданныхъ царемъ извѣстны соборы отъ 1663 <sup>3)</sup>, отъ 22 декабря 1664 <sup>4)</sup>, отъ 1660 <sup>5)</sup>, 1665 <sup>6)</sup>, 1666 <sup>7)</sup> годовъ, а равно соборы для избранія патріарховъ, напр., Іосифа <sup>8)</sup>, Никона <sup>9)</sup>, Адріана <sup>10)</sup> и др.

*II. Латинъ.*

---

<sup>1)</sup> Макарій, т. XII, стр. 172, 200.

<sup>2)</sup> Макарій, т. XII, стр. 139; ср. А. И., т. IV, № 1, стр. 8; Дворц. Разр., т. III, стр. 1008; Макарій, т. XII, стр. 507.

<sup>3)</sup> Макарій, т. XII, стр. 450.

<sup>4)</sup> Макарій, т. XII, стр. 496.

<sup>5)</sup> Макарій, стр. 353.

<sup>6)</sup> Макарій, стр. 506.

<sup>7)</sup> Дѣянія моск. соб. 1666 г., л. 6—7.

<sup>8)</sup> Макарій, т. XI, стр. 95.

<sup>9)</sup> Макарій, т. XII, стр. 4—5.

<sup>10)</sup> Полное собраніе закон., т. III, № 1381, стр. 71.

## НОВЫЯ КНИГИ:

- Дѣянiя вселенскихъ соборовъ въ русскомъ переводѣ. Томъ IV. Казань. 1907. Цѣна 2 р. 50 к.
- Благовѣстникъ **Блаж. Теофилакта**. Томъ III. Толкованiе на Евангелiе Луки. Казань. 1907. Цѣна 2 р.
- Бердниковъ И. С.**, профессоръ. Что нужно для обновленiя православнаго русскаго прихода. Спб. 1907. Цѣна 1 р.
- Нарбековъ В. А.**, проф. Третiй областной историко-археологическiй съѣздъ во Владимiрѣ (1906 года). 1907. Ц. 1 р. 20 к.
- Покровский И. М.** Средства и штаты великорусскихъ архiерейскихъ домовъ со времени Петра I до учрежденiя духовныхъ штатовъ въ 1764 году. Казань. 1907. Ц. 1 р.
- Полянскiй Е. Я.** Творенiя Блаженнаго Иеронима какъ источникъ для Библейской Археологiи. Казань. 1907 г. Цѣна 3 р.
- Статьи по Палестиновѣдѣнiю: (О погребенiи Адама на Голгоѣ.—Теорiи касательно Салима, города царя Мелхиседека.—Мнѣнiя блаж. Иеронима о паломничествѣ въ Палестину). Казань. 1907. Цѣна 50 к.
- Терновскiй С. А.** Значенiе имени Иерусалимъ. Каз. 1907. Ц. 10 к.
- Троицкiй Ѳ. И.** — 1) Послѣдняя пасхальная вечеря I. Христа по синоптикамъ и Иоанну.—2) Нагорная бесѣда I. Христа. Изданiе 2-е. Казань. 1907. Ц. 50 к.
- Юнгеровъ П. А.**, проф. Неканоническiя книги Св. Писанiя Ветхаго Завѣта. Казань. 1907 г. Цѣна 50 коп.
- Иерусалимъ и Святая Земля.** Сборникъ статей по Палестиновѣдѣнiю изъ журнала Православный Собесѣдникъ за 1907 г., изданный къ юбилею Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества 21 мая 1907 года. Казань. 1907. Цѣна 1 р.—съ приложенiями 1 р. 50 к.
- Лебедевъ М.** Взаимное отношенiе церкви и государства по воззрѣнiямъ славянофиловъ. Казань. 1907 г. Цѣна 2 р. 50 к.
- Крыловъ В.** Административные документы и письма Высокопреосвященнаго Иннокентiя, архiепископа Камчатскаго, по управленiю Камчатской епархiею и мѣстными духовно-учебными заведенiями за 1846—1868 гг. Казань. 1908 г. Цѣна 2 р.
- Борковъ.** Религiозно-нравственное состоянiе человечества предъ концомъ мiра. Казань. 1908 г. Цѣна 30 к.
-

## О Т З Ы В Ъ

э.-орд. проф. М. А. Машанова о сочиненіи Якова Коблова: „Антропология Корана въ сравненіи съ христіанскимъ ученіемъ о челоѡкѣ.—Богословско-подемическое изслѣдованіе“:

Ученіе о челоѡкѣ занимаетъ одно изъ важнѣйшихъ мѣстъ въ религіи по той связи, какою оно имѣетъ съ ученіемъ о спасеніи челоѡка и о средствахъ къ этому спасенію. Особенно въ исламѣ челоѡкѣ занимаетъ выдающееся мѣсто, такъ какъ онъ поставленъ здѣсь даже отчасти выше всѣхъ другихъ существъ міра и есть наслѣдникъ Божій на землѣ. Выяснить это ученіе и показать его основы и слабыя стороны имѣетъ большое значеніе для пониманія всего ислама во всей его полнотѣ и слѣдовательно можетъ оказать большую пользу въ научной полемикѣ съ исламомъ. Темой сочиненія требовалось изложить только ученіе Корана о челоѡкѣ, а не всего ислама. Но авторъ, найдя въ Коранѣ лишь отрывочныя свѣдѣнія о природѣ челоѡка и сознавая, что на основаніи этихъ отрывочныхъ свѣдѣній трудно создать себѣ цѣлостный образъ полнаго ученія о челоѡкѣ или антропологию, расширилъ объемъ темы и не ограничился Кораномъ и его толкованіями, а пожелалъ воспользоваться учеными трудами мусульманскихъ богослововъ и философовъ, что бы представить полный очеркъ мусульманской антропологии. Едва ли можно порицать автора за такое расширеніе темы, потребовавшее отъ него и большого труда и знакомства съ цѣлой литературой. И если бы авторъ успѣлъ дѣйствительно познакомиться вполнѣ основательно съ



этой литературой, то кромѣ благодарности отъ читателя онъ ничего бы не могъ встрѣтить. Къ сожалѣнію въ этомъ онъ далеко не успѣлъ. Многочисленность арабскихъ сочиненій по этому предмету и трудность ихъ пониманія въ большинствѣ случаевъ требуютъ отъ всякаго, приступающаго къ изложенію антропологии ислама, массы труда, большого количества времени и основательнаго навыка въ чтеніи богословско-философскихъ сочиненій арабовъ. Авторъ, при сравнительной поспѣшности работы и недостаточномъ усвоеніи философскаго языка арабовъ, далеко не исчерпалъ даже третьей—четвертой части арабскихъ источниковъ, имѣющихся уже въ печати и слѣдовательно доступныхъ для ознакомленія съ ними,—не говорю уже о рукописныхъ сочиненіяхъ, которыхъ нельзя достать въ Казани и познакомиться съ которыми такимъ образомъ авторъ не имѣлъ возможности. Изъ всей обширной арабской литературы авторъ познакомился болѣе или менѣе основательно съ энциклопедіей Братъевъ чистоты въ нѣмецкомъ переводѣ Дитерицы и отчасти съ сочиненіемъ Газзали „Оживленіе религіозныхъ наукъ“, съ Шархомъ Мевакифъ и съ толкованіемъ на Коранъ эр-Рази. Ни сочиненія Авицены, ни сочиненія Газзали (исключая упомянутого), ни отдѣльные трактаты по разнымъ частямъ антропологии ислама не вошли въ кругъ знакомства автора. Особенно непростительно было автору не познакомиться съ арабскою суфическою литературою, гдѣ онъ нашелъ бы много матеріала на свою тему и встрѣтилъ бы не рѣдко мысли высокія, приближающіяся къ ученію христіанства. Между тѣмъ многія сочиненія Авицены, Газзали и суфіевъ существуютъ въ печатномъ видѣ и легко могли бы быть получены для изученія. Не просмотрѣлъ онъ даже знаменитаго сочиненія Ибнъ-Хальдуна, составляющаго введене въ его исторію, которое есть даже во французскомъ переводѣ и въ которомъ авторъ нашелъ бы много очень цѣннаго для себя матеріала. Правда, тѣ немногія сочиненія, которыми пользовался авторъ, представляютъ собою все труды, самые компетентные въ данной области и даже на основаніи одного Тафсира Кебира Эр-Рази можно на-

чисать болѣе или менѣе солидное сочиненіе по антропологии ислама, если основательно изучить этотъ Тафсиръ. Но авторъ не просмотрѣлъ подробно и внимательно всего этого толкованія, а отыскивалъ въ немъ лишь толкованіе на тѣ стихи Корана, которые имѣютъ отношеніе къ антропологии, а потому и опустилъ множество разсужденій эр-Рази, которыя находятся въ его Тафсирѣ, будучи вызваны не прямыми стихами Корана, а побочными мыслями, и которыя могли быть найдены въ этомъ Тафсирѣ лишь при тщательномъ и полномъ его прочтеніи. Тоже отчасти нужно сказать и относительно упомянутыхъ выше: сочиненія Газзали и Шарха-Мевакифъ,—авторъ далеко не исчерпалъ ихъ.

Особенно рѣзко бросается въ глаза полное отсутствіе знакомства автора съ мусульманскими преданіями, между тѣмъ какъ для этого была возможность, такъ какъ почти всѣ болѣе или менѣе извѣстные сборники преданій Мухаммеда появились уже въ печатномъ видѣ и въ бібліотекѣ Академіи имѣются наиболѣе распространенные среди мухаммеданъ сборники Бухори и Муслима—Сахьхи. Не познакомившись съ мухаммеданскими преданіями, авторъ часто на мѣсто преданій ставитъ и выдаетъ за преданія простыя легенды мухаммеданскихъ народовъ (см. стр. 122, 167, 175, 176, 187, 206). Пользуясь такимъ методомъ, можно и христіанству приписать всѣ наши народныя русскія легенды и разныя сказанія, но конечно ни одинъ православный богословъ не согласится съ этимъ и скажетъ, что эти легенды ни коимъ образомъ не могутъ служить источникомъ православно-христіанскаго особенно догматическаго ученія. Тоже самое можетъ сказать и ученый мусульманскій богословъ. Особенно авторъ слишкомъ большое значеніе придаетъ легендамъ, находящимся въ сочиненіи Рабгузы, не имѣющему никакого догматическаго значенія, и выставляетъ эти легенды за преданія мухаммеданскія. Всѣми подобными легендами можно, и то съ крайней осторожностію, пользоваться при изложеніи того, какъ извѣстное ученіе ислама усвоено тѣмъ или другимъ мусульманскимъ народомъ и какія оно вызвало въ этомъ

народъ представленія и идеи о высокихъ истинахъ религіи, какъ общій чувственный духъ ислама вызвалъ на свѣтъ и грубо чувственныя народныя легенды,—и только, никакого догматическаго значенія эти легенды народныя не имѣютъ. Другое дѣло преданія хадисы и притомъ хадисы, удовлетворяющіе всѣмъ требованіямъ мусульманской критики въ этой области; но эти хадисы нужно искать не въ легендахъ Рабгузы, а въ сборникахъ мусульманскихъ преданій. Такія преданія дѣйствительно составляютъ почти наравнѣ съ Кораномъ источникъ какъ догматическаго, такъ и всякаго другого ученія ислама. Авторъ не искалъ подобныхъ преданій, а ихъ очень много. Недостаточно полное знакомство автора съ богословско-философской мусульманской литературой по разсматриваемому имъ предмету отразилось не благоприятно въ нѣкоторыхъ мѣстахъ его сочиненія, въ томъ отношеніи, что онъ простое кораническое ученіе сравниваетъ съ ученіемъ христіанства въ богословской разработкѣ свв. отцевъ и христіанскихъ догматистовъ,—сравненіе не пригодное: нужно сравнивать предметы однородные, а не разнородные. Здѣсь слѣдовало бы сравнивать или кораническое ученіе съ библейскимъ, исламическое ученіе мусульманскихъ богослововъ съ христіанскимъ ученіемъ, приведеннымъ въ полную систему свв. отцами и учителями церкви и позднѣйшими догматистами христіанскими. Это было бы сравненіе предметовъ однородныхъ и слѣдовательно вполнѣ умѣстное и законное. Это же недостаточное знакомство съ мусульманской литературой по своему предмету принуждало не рѣдко автора излагать мусульманское ученіе мыслями и словами ученыхъ ислама только въ основныхъ положеніяхъ, подробное же раскрытіе извѣстнаго ученія, авторъ, не зная авторитетовъ, выводитъ уже самъ путемъ логическимъ изъ приведеннаго общаго положенія, а потомъ и критикуетъ полемически это свое изложеніе. Такимъ образомъ выходитъ, что авторъ критикуетъ самого себя, какъ излагателя мусульманскаго ученія.

Высказавъ общій взглядъ на сочиненіе автора, разсмотримъ теперь это сочиненіе по его частямъ. Все сочи-

женіе занимает собою 352 страницы in folio и раздѣляется на два отдѣла: первый о первоначальномъ состояніи чело-вѣка, второй—о наличномъ его сосгоянніи. Всему сочиненію предшествуетъ большое введеніе, гдѣ авторъ говоритъ объ общихъ лишь чертахъ ученія Корана о чело-вѣкѣ и показываетъ, что онѣ свидѣтельствуютъ о томъ, что исламъ не есть истинная религія (стр. 3—32). Странно, что авторъ, излагая ученіе Корана о чело-вѣкѣ, не дѣлаетъ при этомъ ни одной ссылки на Коранъ, такъ что каждый мусульманскій ученый можетъ ему замѣтить, откуда же видно, что излагаемое здѣсь есть ученіе Корана, а не личное мнѣніе автора, усвояемое имъ Корану. Если авторъ скажетъ, что далѣе въ самомъ изслѣдованіи у него приведено много мѣстъ Корана въ подтвержденіе этого ученія, то ему можно разумно замѣтить, что въ такомъ случаѣ это введеніе должно составлять заключеніе послѣ полного изложенія мыслей Корана, а не предшествовать сочиненію. Однако у автора сдѣлано свое другое заключеніе, занимающее мѣсто въ концѣ (стр. 345—352). Оцѣнивая здѣсь кораническое ученіе о чело-вѣкѣ, авторъ ставитъ ему въ вину, что мы не видимъ здѣсь яснаго и вѣрнаго описанія чело-вѣческой природы (стр. 7), что Коранъ „не представляетъ въ себѣ законченной системы ученія о чело-вѣкѣ“ (стр. 9); что онъ въ изложеніи этого ученія „страдаетъ отсутствіемъ цѣлостности, систематичности“ (стр. 6). Но вѣдь авторъ пишетъ полемическій трактатъ по сравненію ученія Корана съ Библией, потому онъ долженъ былъ бы имѣть въ виду, что и мухаммеданинъ ученый можетъ ему возразить: точно также и въ Библии нѣтъ систематическаго изложенія антропологии и полного цѣлостнаго построенія этой науки; тѣмъ не менѣе это не препятствуетъ христіанамъ считать Библию словомъ Божіимъ. Вообще авторъ напрасно нападаетъ на отсутствіе систематизаціи въ Коранѣ (см. еще стр. 11),—отсутствіе систематизаціи—это общій характеръ всѣхъ истинно или мнимо богооткровенныхъ писаній. Божественное откровеніе, все равно истинное или ложное, никогда не является въ формѣ науки, а является въ формѣ *наученія*. Вообще, какъ и

обычно дѣлають молодые полемисты ислама, авторъ уже во введеніи утрируетъ недостатки кораническаго ученія и вообще мусульманскаго. Укажемъ на примѣры. Авторъ говоритъ (стр. 9—10), будто Коранъ не даетъ отвѣта на вопросъ: для чего Богъ создалъ человѣка. Между тѣмъ въ Коранѣ прямо выставляется эта цѣль и цѣль довольно высокая, именно служеніе человѣка Богу. Богъ представляется говорящимъ въ Коранѣ: „Я сотворилъ геніевъ и людей только для того, чтобы они поклонялись мнѣ“ (Кор. 21, 26). Приписываетъ авторъ мусульманамъ совершенно бессмысленный взглядъ на настоящую земную жизнь (стр. 10). Между тѣмъ по ученію ислама здѣшная жизнь есть область таклифа—религіозныхъ подвиговъ, исполненія божественныхъ законовъ, что бы заслужить тѣмъ награду въ будущей жизни. Можно обвинять мусульманъ въ слишкомъ формальномъ фарисейскомъ взглядѣ на значеніе внѣшнихъ дѣлъ богопочитанія, но никакъ нельзя обвинять въ томъ, что они лишаютъ здѣшнюю жизнь всякаго смысла и значенія.

Приступая къ разсмотрѣнію по частямъ самого изслѣдованія, укажемъ на нѣкоторыя ошибки, зависѣвшія отчасти отъ недостаточнаго знанія авторомъ арабскаго языка, отчасти отъ малаго его знакомства съ первичными дѣтелями въ исламѣ. Такъ наприм. у автора является мухаммеданскій ученый Каттадъ (стр. 44) вмѣсто извѣстнаго знатока преданій изъ тобиинновъ—Котады. Въ большинствѣ случаевъ онъ пишетъ Ляуху-ль-Махфузъ ( *لوح المحفوظ* ) (26) и Тафсиръ-аль-Кябиръ ( *تفسير الكبير* ) вмѣсто аль-ляуху-ль Махфузъ ( *اللوح المحفوظ* ) и эт-Тафсиръ-аль-Кебиръ ( *التفسير الكبير* ). Между тѣмъ по написанію автора выйдетъ уже не „скрижаль хранимая“, а „скрижаль Хранимаго“ и не „толкованіе великое“, а „Толкованіе Великаго“, что автору должно быть извѣстно изъ арабской грамматики. Въ искаженномъ видѣ являются имена Иби-Абасса (стр. 47—вѣроятно описка) и Сабидъ-бен-Али (стр. 162), послѣднее даже въ параллельномъ текстѣ. Авторъ счита-

еть союзъ и предшествующій отрицанію не  $\Upsilon$  (  $\Upsilon$  ) за какую то одну частицу, употребляющуюся въ смыслѣ запрещенія (стр. 115). Во многихъ мѣстахъ въ цитатахъ у автора вмѣсто извѣстнаго ученаго и философа Газзали получился „сынъ Газзали **ابن الغزالي** (напр. стр. 227, 333 др.). Второй отдѣлъ (стр. 33—302) о первобытномъ состояніи человѣка раздѣленъ на четыре главы: 1-я глава—о происхожденіи человѣка (стр. 19—52), 2-я глава—положеніе человѣка въ природѣ и его назначеніе. Достоинство его тѣлесной и духовной природы (стр. 53—79). 3-я глава—первобытная жизнь человѣка до введенія его въ рай. Пребываніе въ раю. Критическій взглядъ на ученіе Корана и его толковниковъ о первобытномъ состояніи человѣка (стр. 80—124). 4-я глава—грѣхопаденіе человѣка и послѣдствія этого событія по ученію Корана и мухаммеданскихъ толковниковъ. Критическій взглядъ на это ученіе въ связи съ изложеніемъ христіанскихъ воззрѣній на прародительскій грѣхъ (стр. 125—178). Противъ плана и раздѣленія этого отдѣла вообще не представляется существенныхъ возраженій и то и другое можно признать соотвѣтствующимъ предмету.

Относительно выполненія этого плана вообще нужно замѣтить, что по указаннымъ уже выше недочетамъ въ знакомствѣ автора съ арабско-мусульманскою литературою по предмету темы, у него часто является не вполне достаточно данныхъ для представленія мусульманскаго ученія по оригинальнымъ мусульманскимъ источникамъ, а потому это ученіе изображается кратко (если не брать во вниманіе народныя легенды), но за то полемика противъ этого ученія излагается пространно; поэтому она и не вполне носитъ научный характеръ, такъ какъ для того, что бы полемизировать противъ какаго либо ученія, нужно знать сначала это ученіе во всей его полнотѣ, со всѣми аргументами его и со всѣми данными, полагаемыми въ основу его. Если же этого недостаетъ, то и полемика, при всемъ ея часто остроуміи, много теряетъ во своемъ значеніи. Въ частности въ первой главѣ (стр. 32) авторъ не вѣрно

сдѣлалъ выписку изъ Корана по арабски (XXIII, 12), странно утверждаетъ будто бы „мы своимъ умомъ не въ состояніи представить дѣйствій Бога“ (36). Между тѣмъ дѣйствія Бога суть ничто иное, какъ проявленіе творческой силы Его въ явленіяхъ природы и жизни, а эти явленія доступны нашему наблюденію и слѣдовательно представленію. Мы не можемъ представить только взаимоотношенія между явленіями внѣшними съ одной стороны и силою Божіею съ другой стороны, результатомъ чего и бываетъ то или другое видимое явленіе. На срединѣ 69 страницы написано что то такое, чего совершенно понять нельзя,—полагаю впрочемъ, что тутъ заключается какой либо пропускъ, зависѣвшій отъ переписчика. Противъ продолжительности времени творенія человѣка, по мусульманскому ученію, и противъ участія въ этомъ ангеловъ, авторъ возражаетъ: „Мухаммедане признаютъ Бога всемогущимъ, всевластнымъ Владыкою. Но зачѣмъ въ такомъ случаѣ Ему нужно пособіе ангеловъ въ дѣлѣ творенія человѣка, развѣ Онъ не могъ безъ ихъ помощи сотворить его? Зачѣмъ нуженъ сорокалѣтній дождь и другіе многолѣтніе промежутки во время творенія, если Богъ можетъ воздвигнуть изъ небытія въ бытіе однимъ словомъ: будь“. (стр. 40—41). Возраженіе въ устахъ христіанскаго богослова слабое, такъ какъ это возраженіе мусульманинъ можетъ направить и противъ христіанскаго ученія объ участіи ангеловъ въ промышленіи надъ міромъ и въ разныхъ явленіяхъ природы и жизни, а также и противъ библейскаго шестидневнаго творенія,—вѣдь и христіанину можно сказать: зачѣмъ Богъ творилъ міръ въ шесть дней, когда Онъ могъ сотворить въ одно мгновеніе? Для чего участіе ангеловъ въ міропромышленіи, по порученію Бога, когда Богъ всемогущъ? Ставить возраженіе противъ мусульманъ всегда нужно такъ, что бы они не могли того же самага возраженія направить противъ христіанъ. Тоже самое нужно сказать и относительно обвиненія авторомъ эр-Рази за его сравненіе, что духъ человѣка „протекаетъ въ тѣлѣ какъ свѣтъ въ воздухъ или огонь въ углѣ“ (стр. 43—44), гдѣ авторъ находитъ матеріалистическое представ-

леніе. Между тѣмъ и въ богословской христіанской литературѣ употребительно сравненіе пребыванія души человѣка въ его тѣлѣ съ огнемъ въ раскаленномъ желѣзѣ, — выраженія почти тождественныя, но мы не дѣлаемъ же изъ этого сравненія матеріалистическихъ выводовъ. Мы уже сказали, что авторъ даже не видалъ сборниковъ мухаммеданскихъ преданій, между тѣмъ онъ смѣло приписываетъ себѣ это знакомство и говоритъ: „мы изложили кораническое ученіе о происхожденіи человѣка въ связи съ ученіемъ объ этомъ предметѣ мухаммеданскаго преданія (стр. 51)“. Можемъ посоветовать автору взять въ академической бібліотекѣ Сахыи Муслима и Бухори и посмотреть ихъ, что бы убѣдиться, что онъ совсѣмъ не пользовался мусульманскимъ преданіемъ.

Въ концѣ этой главы авторъ не удержался отъ самоуниженія, общаго впрочемъ большинству начинающихъ полемистовъ, и думаетъ, что прочитавъ его оцѣнку кораническаго ученія „мухаммедане навѣрное прійдутъ къ признанію библейскаго повѣствованія, которое одно истинно и чуждо всякой лжи“ (стр. 52). Не думаемъ, что бы это такъ легко свершилось, тѣмъ болѣе, что сужденія автора о превосходствѣ библейскаго повѣствованія надъ кораническимъ могутъ показаться мусульманамъ уже вовсе не такъ убѣдительными и недопускающими никакой защиты со стороны мусульманъ, особенно если они будутъ взяты внѣ связи со всѣмъ ученіемъ ислама.

Во 2-й главѣ этого отдѣла заключаются недостатки того же характера. Такъ авторъ утверждаетъ, что ученіе „Братевъ чистоты“ было заимствовано ими у греческихъ философовъ и даже у отцевъ церкви, но на чемъ онъ основываетъ это положеніе, неизвѣстно (стр. 58). Это положеніе вѣрно само по себѣ, но для доказательства въ глазахъ мусульманина нужно было привести факты, или по крайней мѣрѣ сослаться на какую либо ученую работу, посвященную этому предмету. Въ полемическихъ сочиненіяхъ всякая голословность вредна для дѣла. Въ паюосѣ полемическаго краснорѣчія авторъ даже забылъ, что у человѣка есть зубы (стр. 65). На стр. 75, 78 авторъ въ



краткихъ словахъ изложилъ мусульманское ученіе о превосходствѣ людей надъ ангелами, но не указаль, откуда онъ это заимствовалъ; причеъ все это изложено, какъ будто бы общепринятое всѣми мусульманскими богословами. Между тѣмъ въ мусульманскомъ богословскомъ мірѣ существуетъ относительно этого множество разныхъ мнѣній, что авторъ могъ узнать изъ того же Шарха Мевакифъ, или Тафсира Кебира, которыя онъ выстовляетъ въ началѣ своего сочиненія какъ источники, которыми онъ пользовался. Излагая мусульманское ученіе о душѣ человѣка (стр. 72), ученіе очень высокое, авторъ признаетъ его даже вполне христіанскимъ. Но при этомъ онъ опустилъ изъ виду крайнюю субстанціальность души и полную ея независимость отъ тѣла (см. у Ибнъ-Хальдуна въ его *Les prolégomènes*), что уже несогласно съ христіанскимъ ученіемъ, которое видитъ полного человѣка только въ соединенныхъ вмѣстѣ душѣ и тѣлѣ. Критика авторомъ мухаммеданскаго ученія о превосходствѣ людей надъ ангелами (стр. 75, 78) направлена авторомъ не туда, куда слѣдуетъ. По мусульманскому ученію люди выше ангеловъ не по природѣ, а по величинѣ своихъ заслугъ, такъ какъ люди должны вести постоянную борьбу со своими страстями и исполнять утомительныя возложенныя на нихъ религіозныя обязанности; ангелы же свободны отъ страстей и на нихъ не возложено ни какихъ утомительныхъ религіозныхъ обязанностей. На эту то сторону мусульманскаго ученія и нужно было бы обратить автору свою критику. Ошибка автора здѣсь произошла все отъ того же, что онъ не изучилъ предварительно въ полномъ видѣ мусульманское ученіе о человѣкѣ по ученымъ мусульманскимъ изслѣдованіямъ, хотя, замѣтимъ, сказанное нами между прочимъ можно было найти въ Шархѣ Мевакифъ и въ Тафсирѣ Кебирѣ, если внимательно прочесть эти сочиненія.

Въ 3-й главѣ (стр. 80—124) авторъ говоритъ о первобытномъ состояніи человѣка до грѣхопаденія по ученію ислама и критически разсматриваетъ это ученіе. Здѣсь говоря о христіанскомъ сказаніи касательно поклоненія

ангеловъ Сыну Божію подъ видомъ челоуѣка, авторъ почему то не указалъ на слова Ап. Павла (Евр. I, 6), которыя и были основаніемъ для этого сказанія (стр. 94). Критикуя мусульманское ученіе о поклоненіи ангеловъ Адаму, авторъ смѣшиваетъ *невѣріе* **كفر** съ *многобожіемъ* **شرك**

(стр. 99), каковыя понятія мусульманскіе богословы строго различаютъ. Критикуя мусульманское ученіе о превосходствѣ Адама надъ ангелами, авторъ указываетъ на то, что Адамъ нарекъ имена животныхъ по наученію Бога, а не изобрѣлъ этихъ именъ путемъ собственнаго размышленія, слѣдовательно въ этомъ фактѣ не обнаружилось ни малѣйшаго превосходства сго надъ ангелами (стр. 95). Но мусульманскіе богословы могутъ замѣтить, что и пророки говорили людямъ по наученію и откровенію Божію, но все же они являются превосходнѣе обыкновенныхъ людей. Возможность подобнаго возраженія нужно было бы имѣть въ виду. На стр. 90 сдѣлано очень важное примѣчаніе о разныхъ взглядахъ мусульманъ на время поклоненія ангеловъ Адаму, но не указано источника, откуда взяты приведенныя здѣсь свѣдѣнія, а потому примѣчаніе лишается всякаго значенія.

Стремленіе автора обобщать разныя взгляды мусульманъ сказалось и въ словахъ о мѣстѣ рая: „безъ всякихъ основаній мухаммедане держатся того взгляда, что рай первобытныхъ людей находился на небѣ“. При этомъ цитруется Тафсиръ Кебиръ (стр. 101). Но въ Тафсирѣ Кебирѣ приведено сначала множество мнѣній противоположныхъ этому взгляду и только въ заключеніи эр-Рази говоритъ, что по мнѣнію большинства ашаритовъ (что эр-Рази всегда разумѣетъ, когда выражается **(قول جمهور اصحابنا)**) рай былъ на небѣ. Осуждать это мнѣніе нѣкоторыхъ мусульманскихъ ученыхъ въ слишкомъ рѣзкихъ выраженіяхъ, называя его „мыслію нелѣпою, противорѣчащею здравому смыслу“ (стр. 104) автору слѣдовало бы остерегаться, потому что точно такая же мысль высказывалась и многими христіанскими богословами и даже свв. отцами и учителями.

церкви (см. Филаретъ. Начертаніе церковно-библейской исторіи. Изд. 10-е, стр. 11). Въ подобныхъ случаяхъ въ сочиненіяхъ полемическаго характера нужно выражаться крайне осторожно, потому что всегда можетъ найтись мухаммеданскій ученый, который укажетъ аналогіи и въ христіанско-богословской литературѣ и тѣмъ поставитъ полемиста въ затрудненіе.

На стр. 109—110 приведена выдержка арабскаго текста изъ сочиненія *دقائق الاخبار وحقائق الاعتبار* съ параллельнымъ русскимъ переводомъ. Но при сличеніи перевода съ подлинникомъ можно легко убѣдиться, что онъ неточенъ и повидимому заимствованъ откуда то съ иностраннаго перевода, или же сдѣланъ безъ достаточнаго вниманія. Подобнаго рода переводы лучше всего перефразировать и уже во всякомъ случаѣ не помѣщать въ параллельномъ столбцѣ съ подлинникомъ, чтобы не дискредитировать себя въ глазахъ мусульманина,—знатока арабскаго языка.

Разбирая кораническое сказаніе о состояніи прародителей въ раю, авторъ критически замѣчаетъ (стр. 111): „мы не видимъ, что бы они упражнялись въ добрѣ, усовершенствовались нравственно, подвизаясь въ служеніи Богу“. Но на той же страницѣ авторъ въ противорѣчіе себѣ говоритъ: „для постояннаго памятованія о Богѣ прародителямъ была дана заповѣдь“, слѣдовательно требовалось ихъ служеніе Богу и нравственное самоусовершенствованіе чрезъ строгое исполненіе этой заповѣди. Однако авторъ, признавая за подобною же заповѣдію Бога, сообщенною въ Библии, высокое нравственное значеніе, не желаетъ признать этого за тою же заповѣдію, но сообщенною въ Коранѣ (стр. 111). Однако полемическія разсужденія его относительно этого, какъ и слѣдовало ожидать, очень слабы, а главное, совершенно голословны и не основываются на приведенныхъ выше у автора цитатахъ мусульманскихъ писателей. Въ увлеченіи все тѣмъ же полемическимъ стремленіемъ авторъ доходитъ даже до полной инсинуаціи, приписывая мухаммеданамъ такіе

взгляды, какихъ они совершенно чужды. Вотъ подобное разсужденіе автора: „По мухаммеданскому воззрѣнію, служеніе Богу необходимо только для пріобрѣтенія внѣшнихъ благъ. Въ противномъ случаѣ это служеніе представляется для мухаммеданъ непонятнымъ и излишнимъ. Излишнимъ они считаютъ его и для первобытныхъ людей, пользовавшихся благоденствіемъ“ (стр. 117). Откуда авторъ взялъ все сіе? Во всякомъ случаѣ ни одинъ мухаммеданинъ никогда не говорилъ ничего подобнаго, да и не могъ сказать, такъ какъ въ самомъ Коранѣ онъ читаетъ, что даже самую цѣлю сотворенія человѣка было служеніе его Богу (Кор. LI, 56).

Не познакомившись съ мухаммеданскимъ преданіемъ и смѣшавъ его съ разными легендами мусульманскихъ народовъ, авторъ въ концѣ этой главы, гдѣ онъ пускается въ полемику, естественно не могъ надлежащимъ образомъ оцѣнить мусульманскаго, въ строгомъ смыслѣ этого слова, ученія, а критикуетъ подъ видомъ мусульманскаго ученія народныя легенды (стр. 190—204). Такимъ образомъ здѣсь все полемическое глубокомысліе автора является борьбою съ воздушными призраками, сраженіемъ съ вѣтранными мельницами, вмѣсто ратоборства съ великанами.

Въ 4-й главѣ (стр. 125—178) кромѣ общихъ недостатковъ, присущихъ всему сочиненію и указанныхъ мною выше, можно указать на несоотвѣтствіе параллельныхъ столбцевъ текстовъ арабскаго и русскаго (стр. 127—128),— на что должно обратить вниманіе при напечатаніи и въ печатномъ видѣ отнюдь не слѣдуетъ допускать нарушеніе параллелей, такъ какъ оно затрудняетъ читателя и можетъ привести къ мысли, что авторъ недостаточно владѣетъ арабскимъ языкомъ. Начиная со стр. 179—352 идетъ другой отдѣлъ сочиненія о наличномъ состояніи человѣка, распадающійся на пять главъ.

Въ главѣ 1-й (стр. 182—200), гдѣ трактуется о связи и взаимодѣйствіи между душою и тѣломъ, авторъ не достаточно строго и опредѣленно выяснилъ различіе между христіанскимъ и мухаммеданскимъ ученіемъ о соединеніи души и тѣла, такъ что, по прочтеніи этой главы, все же-

·остается не рѣшеннымъ вопросъ: въ чемъ же заключается ·существенное различіе между тѣмъ и другимъ ученіемъ ·относительно даннаго предмета? Приводимое же въ концѣ ·этой главы авторомъ различіе, что будто бы мусульмане признаютъ душу самостоятельнымъ полнымъ существомъ, а христіане признаютъ ее только половиною человѣческаго ·существа (стр. 192—194), собственно ничего не говоритъ, потому что и мусульмане, признавая душу отдѣльною ·сущностію, какъ таковую, все же смотрятъ на нее какъ на часть полнаго человѣка. Такимъ образомъ выраженія автора слишкомъ общи, слѣдовало бы указать здѣсь на точное различіе мусульманскаго и христіанскаго взгляда на соединеніе души и тѣла въ одно цѣлое человѣка.

Во 2-й главѣ (стр. 201—224) излагается ученіе о происхожденіи человѣческой души, въ общемъ вѣрно и довольно обстоятельно. Однако и здѣсь замѣчаются промахи автора. Такъ въ одномъ мѣстѣ категорически утверждается, что въ Коранѣ и тѣни нѣтъ указаній на предсуществованіе душъ (стр. 206). Между тѣмъ черезъ 11 страницъ авторъ уже самъ приводитъ мѣсто изъ Корана (212), какъ такое, на которое опираются мусульманскіе ученые при утвержденіи своего ученія о предсуществованіи душъ; слѣдовательно въ этомъ мѣстѣ Корана заключается хотя и не ясный намекъ на предсуществованіе душъ, чего нельзя отрицать въ дѣйствительности. Поэтому напрасно трудится авторъ (стр. 213—216) доказать слишкомъ уже съ большими натяжками, что въ этомъ стихѣ Корана нѣтъ даже и мысли, наводящей на мнѣніе о предсуществованіи душъ. Достаточно было бы сказать, что въ этомъ стихѣ не ясно и не опредѣленно выражено ученіе о предсуществованіи душъ, такъ какъ этому мѣсту можно придать и другое толкованіе. Странно также авторъ приписываетъ мухаммеданскимъ преданіямъ, говорящимъ о свѣтѣ Мухаммеда, шіитское происхожденіе, *на томъ только основаніи*, что Остроумовъ полагаетъ ученіе объ этомъ свѣтѣ шіитскою догмою (стр. 212),—при утвержденіи какого либо мусульманскаго догмата нужно указывать на подлинныя мусульманскія сочиненія, а уже никакъ не на

полемическое сочиненіе (гдѣ, скажемъ мимоходомъ, тоже не указано подлинныхъ источниковъ для такого положенія); другое дѣло сослаться на подобное сочиненіе при критикѣ ученія ислама, что бы не повторять въ подробностяхъ того, что уже сказано другими въ опроверженіе. Въ мусульманскомъ ученіи о предсуществованіи душъ—авторъ видитъ намѣренное противленіе мусульманъ христіанству, гдѣ ученіе о происхожденіи души стоитъ въ связи съ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ и спасеніи (стр. 323—324). Съ этимъ положеніемъ никто, знакомый съ историческимъ ходомъ мусульманской богословской мысли, согласиться не можетъ, такъ какъ болѣе или менѣе основательное знакомство съ ученіемъ христіанства арабы-мусульмане начали получать только со времени аббасидовъ, между тѣмъ какъ ученіе о предсуществованіи душъ вполне оформилось въ исламѣ уже на самыхъ первыхъ порахъ, какъ показываютъ намъ преданія ранняго происхожденія. Что касается болѣе ранняго знакомства арабовъ-мусульманъ съ христіанствомъ, то оно ограничивалось одною только внѣшностію и ученіемъ объ Іисусѣ Христѣ, такъ какъ невѣжественные, кочевые или полукочевые сыны арабскихъ пустынь во всякомъ случаѣ, въ пылу своихъ завоевательныхъ набѣговъ, не могли настолько углубиться во внутренній смыслъ христіанства, чтобы видѣть тѣсную связь ученія о твореніи души вмѣстѣ съ тѣломъ съ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ и спасеніи.

Въ 3-й главѣ (стр. 225—236) говорится о единствѣ человѣческой души при разнообразіи ея способностей. Взглядъ автора, по нашему мнѣнію, правиленъ и изложенъ довольно обстоятельно, такъ что вообще не вызываетъ никакихъ особенныхъ возраженій или замѣчаній.

Въ 4-й главѣ (стр. 237—295) говорится о духовныхъ способностяхъ человѣка. Здѣсь авторъ за недостаточнымъ знакомствомъ съ ученіемъ мусульманскихъ психологовъ о познаніи излагаетъ (на стр. 236—264) нравственно-догматическое ученіе о познаніи Бога, что очень мало относится къ дѣлу. Авторъ это самъ сознаетъ и въ свое извиненіе приводитъ то, что „въ Коранѣ нѣтъ ученія о позна-

ніи какъ психологическомъ актѣ“ (стр. 249). Но разъ авторъ не ограничился однимъ кораническимъ ученіемъ о челоѣкѣ, какъ требовалось темой, а сталъ излагать ученіе объ этомъ предметѣ всего ислама, то и въ данномъ случаѣ онъ долженъ былъ бы также не ограничиваться однимъ Кораномъ, а обратиться къ мусульманскимъ ученымъ и у нихъ могъ бы найти большой матеріалъ для изложенія ученія о познаніи. Кромѣ того авторъ совершенно не коснулся интуитивнаго познанія, такъ подробно изложеннаго у Ибнъ-Хальдуна, Авицены, Ибнъ-Араби и другихъ, каковыми источниками, еще разъ замѣтимъ, авторъ совершенно не пользовался. Приводя цитаты изъ Корана, гдѣ говорится о сердцѣ (см. напр. стр. 236. 260 и др.), авторъ не обратилъ вниманія на то, что сердце и въ Коранѣ и въ мусульманской богословской литературѣ представляется орудіемъ познанія, особенно познанія высшаго, не говоря уже о томъ значеніи, какое приписываютъ сердцу суфіи въ дѣлѣ познанія. Точно также и по той же причинѣ авторъ, говоря о чувствованіяхъ челоѣка, совершенно оставляетъ психологическую почву и ударяется въ область нравственнаго богословія (стр. 264—284), идя такимъ образомъ въ разрѣзъ съ своей темой.

Въ опроверженіе суннитскаго ученія о предопредѣленіи авторъ говоритъ: „какое значеніе и какую нравственную цѣну могутъ имѣть всѣ мои желанія и намѣренія, если я ихъ не въ состояніи осуществить?“ (стр. 293). Опроверженіе суннитовъ очень слабое, потому что и православно-христіанскому ученію челоѣкъ безъ благодати Божіей не можетъ одними своими силами спастись, такъ какъ, по слову Апостола, у челоѣка послѣ грѣхопаденія осталось только желаніе добра и стремленіе къ нему, силы же къ исполненію сего онъ уже не имѣетъ (Римя. VII, 18—19). Такого тонкаго богословскаго вопроса лучше было бы со всѣмъ не касаться, или же если авторъ желалъ разобрать его, то долженъ былъ бы серьезно разо-

брать суннитскую теорію объ усвоеніи дѣлъ (كسب), сравнить ее съ православно-христіанскимъ ученіемъ о благо-

дати, показати глибоке различіє того и другого ученія и только тогда вывести вытекающее изъ этого заключеніе. Тогда бы онъ увидѣлъ, что и самое желаніе челоуѣка, по теоріи <sup>о</sup>كسب, въ сущности принадлежитъ тоже Богу, а не челоуѣку, и у челоуѣка не остается уже ничего. Все это теорія <sup>о</sup>كسب скрываетъ подъ крайне смутными и неопредѣленными выраженіями,—не даромъ же у мусульманъ сложилась даже пословица: „темнѣ теоріи кесба“.

Въ послѣдней 5-й главѣ говорится о спасеніи челоуѣка, о средствахъ для этого спасенія, предлагаемыхъ исламомъ, и ихъ недостаточности; отсюда дѣлается выводъ о необходимости искупленія чрезъ Сына Божія. И здѣсь, какъ и въ другихъ мѣстахъ, авторъ при изложеніи мусульманскаго ученія о средствахъ спасенія (стр. 296—352) почти не пользовался мусульманскими богословскими трудами и тоже не обратилъ вниманія на суфическое ученіе, которое особенно цѣнно въ этомъ именно пунктѣ. Поэтому положительное изложеніе вышло слишкомъ обще и безъ достаточныхъ основаній, такъ какъ однимъ Кораномъ ограничиваться нельзя. Отъ этого зависитъ и то, что авторъ невѣрно представилъ нѣкоторые пункты мусульманскаго ученія, напр. онъ приписываетъ мусульманамъ ученіе о жертвѣ во время хаджа какъ умиловительномъ средствѣ предъ Богомъ (стр. 313), между тѣмъ какъ мусульмане придаютъ этой жертвѣ значеніе только благочестиваго воспоминанія о приношеніи Авраамомъ въ жертву сына своего Исмаила (по мусульманскому ученію Аврааму было повелѣно Богомъ принести въ жертву не Исаака, а Исмаила), а никакъ не значеніе искупленія за грѣхи. И въ этой части, какъ и въ другихъ, авторъ въ полемической критикѣ дѣлаетъ большія преувеличенія, очень неудобныя именно въ полемическомъ сочиненіи, гдѣ нужно быть крайне осторожнымъ и гдѣ лучше не договорить, чѣмъ переговорить. Укажемъ для примѣра на слѣдующее мѣсто: „если въ Коранѣ, говоритъ авторъ, отрицается вообще мысль о ходатайствѣ челоуѣка



предъ Богомъ, то еще болѣе далекъ Қоранъ отъ утверждѣнія той мысли, что въ качествѣ ходатая за людей явится Мухаммедъ“ (стр. 318—320). Это мѣсто очевидно представляетъ утрировку, такъ какъ въ Қоранѣ Богъ представляется говорящимъ Мухаммеду: „если бы, дѣйствительно, они (люди), послѣ того, какъ сдѣлали зло себѣ самимъ, пришли къ тебѣ, попросили прощенія себѣ у Бога и пророкъ (т. е. Мухаммедъ) попросилъ прощенія имъ (слѣдовательно походатайствовалъ бы за нихъ), то они, истинно, нашли бы Бога милостивымъ, милосердымъ“ (Қор. IV, 67). Въ этомъ стихѣ Корана явно указывается на значеніе заступничества Мухаммеда,—и положеніе автора падаетъ.

Послѣднія страницы (345—352) составляютъ заключеніе сочиненія и выводъ изъ всего сказаннаго; какъ общія положенія, мысли, содержащіяся здѣсь, могутъ быть признаны вѣрными и основанными на предъидущемъ изслѣдованіи.

Въ заключеніе своего разбора разсматриваемаго сочиненія мы должны сказать тоже, что не разъ уже высказывали, а именно, что главный недостатокъ заключается не въ полномъ знакомствѣ автора съ арабско-мусульманскою богословскою и философскою литературою по данному предмету, отъ чего зависѣли почти всѣ прочіе, указанные нами, недочеты и ошибки въ сочиненіи. Однако кто знаетъ, какого большого труда стоитъ пользоваться оригинальными арабскими богословскими трактатами и какъ обширна арабско-богословская литература, тотъ не можетъ слишкомъ строго относиться къ работѣ молодого ученаго въ этой области, особенно если обратить вниманіе на слишкомъ широкую тему его сочиненія и на то, что изъ тѣхъ источниковъ, какими пользовался авторъ, онъ извлекъ значительную часть матеріала и сдѣлалъ на основаніи этого почти все, что могъ сдѣлать. Поэтому я признаю, что разсмотрѣнное мною сочиненіе даетъ автору его право на полученіе степени магистра богословія.

---

## ОТЗЫВЪ

профессора-протоіерея Е. А. Малова—о томъ же сочиненіи.

Обширное сочиненіе Г. Коблова подробно разсматриваетъ мухаммеданское ученіе о человѣкѣ, какъ это ученіе излагается въ краткихъ, но многочисленныхъ словахъ Корана, какъ иногда объясняется толкователями Корана и какъ передается мухаммеданскими философами. При такомъ порядкѣ изслѣдованія авторъ обращаетъ вниманіе преимущественно на то, что самый первоначальный *источникъ* свѣдѣній для мухаммеданъ о человѣкѣ, т. е. Коранъ Мухаммеда, *не самостоятеленъ*. Авторъ постоянно указываетъ, что Мухаммедъ сообщаетъ разныя свѣдѣнія о человѣкѣ арабамъ вовсе не Богомъ *ему* откровенныя, а заимствованныя имъ или отъ Евреевъ (изъ Библии, изъ раввинскихъ сказаній, изъ апокрифическихъ книгъ), или же изъ другихъ источниковъ. А полученные такъ или иначе свѣдѣнія Мухаммедъ нерѣдко передавалъ въ неточномъ смыслѣ, съ прибавленіями и убавленіями. Поэтому и самый Коранъ Мухаммеда получаетъ очевидный характеръ работы ошибочной, человѣческой, а отнюдь не характеръ откровеннаго божественнаго ученія. Эту идею авторъ проводитъ во всемъ сочиненіи.

Г. Кобловъ въ самомъ началѣ своего сочиненія, т. е. во введеніи выставляетъ указанную идею, именно, онъ говоритъ, что отличительныя черты ученія Корана о человѣкѣ есть свидѣтельство о томъ, что Исламъ не есть истинная религія.

Въ частности—авторъ заявляетъ, что ученіе Корана о человѣкѣ не вѣрно, не научно, не имѣетъ законченности.

Въ Коранѣ, передаетъ авторъ, находятся подробныя сказанія о первобытномъ состояніи человѣка и о загробной жизни, но эти подробности часто противорѣчивы между собою, иногда даже легендарнаго характера, и потому не заслуживаютъ довѣрія. Мухаммедъ часто говоритъ о смерти, но не могъ уяснить смысла и цѣли этого, по видимому не цѣлесообразнаго, явленія въ мірѣ. Въ ученіи о спасеніи, по изслѣдованію Г. Қоблова, Мухаммедъ шелъ ложнымъ путемъ, и проч.

Изъ этого отчасти видно, что Г. Қобловъ въ своемъ введеніи знакомитъ читателя какъ бы уже съ результатами своей работы (стр. 1—18).

Г. Қобловъ не ограничивается только тѣмъ, чтобы ознакомить читателя съ тѣми или другими ошибочными понятіями вообще мухаммеданскаго ученія о человѣкѣ, онъ старается указать или представить истинное ученіе о томъ же, и чрезъ это желаетъ привести мухаммеданъ отъ ихъ общепризнанныхъ, но ложныхъ убѣжденій, къ убѣжденіямъ истиннымъ, и особенно старается склонить ихъ къ принятію христіанскихъ воззрѣній на человѣка. Поэтому и самый планъ сочиненія авторъ избралъ примѣнительно къ намѣченной имъ цѣли.

Такъ какъ Мухаммедъ не говоритъ ясно о важности и слѣдствіяхъ грѣхопаденія первыхъ людей, не представилъ смысла появленія смерти и необходимости новой жизни по воскресеніи, когда эта новая жизнь, по словамъ Мухаммеда и его послѣдователей, есть прямое повтореніе жизни настоящей, то авторъ, для рѣшенія своей задачи, намѣтилъ обозрѣть и освѣтить надлежащимъ образомъ 1) ученіе о первобытномъ невинномъ состояніи человѣка, 2) ученіе о настоящемъ грѣховномъ состояніи его вмѣстѣ съ ученіемъ о его спасеніи и наконецъ 3) ученіе о будущемъ (обновленномъ) состояніи человѣка.

Можно сказать, что введеніе, сдѣланное авторомъ, не оставляетъ желать ничего лучшаго.

Въ частности, въ первой главѣ 1-го отдѣла (стр. 19—52) у автора идетъ рѣчь о *происхожденіи человека*.

Міръ сотворенъ въ 6 дней, а человѣкъ есть *послѣднее* въ числѣ твореній, говоритъ авторъ, и добавляетъ: слѣдо-

вательно, онъ сотворенъ въ 6-й день. Предъ сотвореніемъ челоѣка Богъ совѣтуется съ Ангелами о сотвореніи его (Қоран. 2, 28). Въ этомъ авторъ видитъ слѣды еврейско-талмудическаго вліянія на Мухаммеда.

Подробности сотворенія челоѣка указываютъ опять на талмудическій источникъ, изъ коего Мухаммедъ и его послѣдователи черпали свѣдѣнія о происхожденіи челоѣка. Авторъ хорошо поступаетъ, что нерѣдко прибѣгаетъ и къ арабскимъ терминамъ и къ цѣлымъ даже арабскимъ фразамъ и стихамъ Қорана для передачи ученія мухаммеданскаго о челоѣкѣ. Но мы должны при этомъ пожалѣть о томъ, что онъ не имѣлъ возможности тоже самое сдѣлать для сравненія этого ученія съ библейскимъ, а пользовался только или однимъ русскимъ текстомъ Библии, или же иногда хотя и переводомъ арабскимъ, но не имѣлъ возможности провѣрить этотъ переводъ подлиннымъ текстомъ еврейскимъ. Поэтому, тамъ, гдѣ въ Библии рѣчь идетъ только *объ образованіи тѣла челоѣческаго*, авторъ говоритъ о твореніи (см. Быт. 2, 7. 1, 27. Сравн. Қоран. 7, 10 и дал. 32, 8).

А въ приведенномъ арабскомъ переводѣ (Быт. 2, 7) авторомъ остался незамѣченнымъ тотъ недостатокъ, что слово *челоѣкъ* передано арабскимъ терминомъ *инсанъ*

(الإنسانُ), что означаетъ вообще челоѣка, тогда какъ рѣчь идетъ о первозданномъ челоѣкѣ, т. е. объ Адамѣ.

Слѣдовало бы вмѣсто *инсанъ* поставить Адамъ: *وجبل الربِّ*

— *إله آدم تراباً فصار آدمُ نفساً حيةً*—И образовалъ Господь Богъ

Адама изъ земли и сталъ Адамъ душою живою.

О сотвореніи жены Адамовой Қоранъ учитъ, по свидѣтельству Г. Қоблова, согласно съ Библией, и указываетъ Г. Қобловъ на слова Қорана 7, 80. Но ничего подобнаго мы въ указанномъ мѣстѣ не нашли и стали послѣ этого подозрительно смотрѣть на цитацію автора изъ Библии и изъ Қорана. И мы много разъ убѣждались въ невѣрной

цитаціи, особливо кораническихъ стиховъ, а потому со-  
вѣтуемъ самому автору точнѣе пересмотрѣть указанія на  
главы и стихи Корана и согласить ихъ съ содержаніемъ  
тѣхъ мѣстъ въ изслѣдованіи, для которыхъ они могутъ  
служить дѣйствительнымъ подтвержденіемъ.

Во *второй главѣ* 1-го отдѣла (стр. 53—79) рассматри-  
ваются а) *положеніе челоѵка въ природѣ и его назначеніе*  
и б) *достоинство его тѣлесной и духовной природы*. Здѣсь  
Г. Кобловъ говоритъ, что челоѵкъ есть вѣнецъ всѣхъ  
сущестѵ. Когда онъ говоритъ, на основаніи словъ Ко-  
рана, о *душѣ* челоѵка, то заключаетъ, что *Коранъ не да-  
етъ понятія о душѣ*. Къ сожалѣнію, онъ приводитъ такіе

стихи Корана, гдѣ подѣ словомъ *душа* ( <sup>نفس</sup> ) разумѣется  
общее понятіе о челоѵкѣ (67). А потомъ, когда онъ гово-  
ритъ (69) о духѣ, то говоритъ, что Богъ *сотворилъ* духъ  
челоѵка повелѣніемъ Своимъ ( <sup>كُونُ فَيَكُونُ</sup> ).  
Словъ о *твореніи* духа челоѵческаго въ Коранѣ мы не  
помнимъ.

Г. Кобловъ говоритъ, что челоѵкъ, по ученію мухам-  
меданъ, выше Ангеловъ, потому что для челоѵка борьба  
со грѣхомъ труднѣе, нежели для Ангеловъ. Но на чѣмъ  
это ученіе о высококомъ достоинствѣ людей предѣ Ангелами  
основывается? Есть ли на это какія либо ясныя указанія  
въ Коранѣ? Самъ же авторъ находитъ противорѣчія въ  
этомъ ученіи мухаммеданъ (см. стр. 77). Ангелы, говоритъ  
онъ, сотворены Богомъ изъ высшей и тонкой стихіи, изъ  
огня, а челоѵкъ—изъ земли; съ Ангелами ведетъ Богъ  
совѣтъ о сотвореніи перваго челоѵка. Правда, Богъ по-  
велѣлъ, чтобы Ангелы поклонились Адаму, но въ Коранѣ  
не указана причина этого повелѣнія и самъ Г. Кобловъ  
не рѣшаетъ этого вопроса. Онъ, слѣдуя нѣмецкому исто-  
рику Неандеру, допускаетъ (см. стр. 94) въ ученіи Корана  
о поклоненіи Ангеловъ Адаму вліяніе гностицизма, изъ  
источника талмудическаго. Мы считаемъ это объясненіе  
ошибочнымъ.

Не смотря на все указанное, эта глава въ изслѣдованіи Г. Қоблова производитъ на читателя пріятное впечатлѣніе тѣмъ, что свидѣтельствуеъ о самостоятельной его работѣ, о желаніи выяснить тѣ или другія стороны своей задачи, какъ можно лучше и основательнѣе. Рѣчь о Қорана о поклоненіи Ангеловъ Адаму авторъ воспользовался очень удачно для объясненія иконопочитанія.

*Третья глава* того же 1-го отдѣла (стр. 80—124). Первобытная жизнь человѣка до введенія въ рай и—въ раю.

Первый фактъ изъ жизни Адама до введенія его въ рай состоялъ *въ нареченіи всѣхъ именъ*. Какое же это нареченіе именъ? Не сказавши, что *въ Коранѣ не указано*, кому или чему Адамъ нарекалъ имена, Г. Қобловъ сообщаетъ (стр. 81), что это было нареченіе именъ всѣмъ предметамъ, а на стр. 83 говоритъ, что это было нареченіе именъ всѣмъ тварямъ земнымъ. Здѣсь, очевидно, слышится вліяніе библейскаго сказанія (Быт. 2, 19—20). Но къ неясно усвоенному сказанію о нареченіи всѣхъ именъ Мухаммедъ присоединилъ еще, вѣроятно, услышанное имъ сказаніе отъ христіанъ о поклоненіи Ангеловъ Первородному. Эти оба сказанія Мухаммедъ соединилъ въ одинъ разсказъ, крайне невразумительный. Именно (Қоран. 2, 29): „И Онъ (т. е. Богъ) научилъ Адама всѣмъ именамъ, потомъ предложилъ объ нихъ Ангеламъ, сказавъ: *возвѣстите Мнѣ имена сіи, если вы справедливы.* (2, 30): Они сказали: *Хвала Тебѣ! у насъ познанія только о томъ, чему Ты научилъ насъ; Ты знающъ, мудръ. Онъ сказалъ: Адамъ возвѣсти имъ имена ихъ (?). И когда онъ возвѣстилъ имъ имена ихъ, Онъ (т. е. Богъ) сказалъ... Ангеламъ: поклонитесь Адаму, и они поклонились, кромѣ Ивлиса (т. е. діавола); онъ отказался, возвеличался и сталъ въ числѣ невѣрныхъ“ (сравн. Қоран. 38, 73—74).*

Я. Д. Қобловъ обращаетъ на этотъ фактъ серьезное вниманіе. Онъ рѣшаетъ, когда же именно было это поклоненіе Ангеловъ Адаму, прежде нареченія именъ, или послѣ? Но изъ приведеннаго выше кораническаго мѣста (2, 29—30) ясно, что поклоненіе требовалось уже послѣ наре-

ченія Адамомъ всѣхъ именъ, и самый вопросъ безъ указанія другихъ стиховъ Корана не вызывался.

Рѣшая этотъ вопросъ, Г. Қобловъ находитъ противорѣчіе въ Коранѣ о времени этого поклоненія (см. Коран. 2, 32. 7, 10. 15, 29. 38, 72). Противорѣчіе здѣсь усматриваютъ и мухаммеданскіе толкователи Корана. Авторъ приводитъ нѣкоторыя мнѣнія изъ этихъ послѣднихъ, но самъ склоняется принять то мнѣніе мухаммеданъ, которое находитъ болѣе справедливымъ христіанскій ученый Маракчій, т. е. что Богъ повелѣлъ, чтобы Ангелы поклонились Адаму уже послѣ того, какъ Адамъ обнаружилъ свое превосходство предъ Ангелами въ нареченіи именъ тварямъ. Но Г. Қобловъ почему-то самъ начинаетъ ослаблять принятое имъ за справедливое мнѣніе тѣмъ, что Адамъ нареченіемъ именъ животнымъ не свое собственное превосходство обнаружилъ, а повторилъ только то, что узналъ отъ Бога. (Здѣсь авторъ привелъ сравненіе крайне не подходящее и не желательное: Адамъ повторилъ, *какъ популай* (!) только то, что узналъ отъ Бога). Выходитъ, что Творецъ приказывалъ Ангеламъ поклониться Адаму, который нареченіемъ именъ показалъ свое превосходство предъ Ангелами.

Мы уже упоминали,—когда разсматривали содержаніе 2-ой главы 1-го отдѣла,—что авторъ въ разсказѣ Мухаммеда о поклоненіи Ангеловъ Адаму видитъ, съ ученымъ историкомъ Неандеромъ, вліяніе гностицизма. Мы высказали предположеніе, что Мухаммедъ слышалъ сказаніе о поклоненіи Ангеловъ Адаму отъ христіанъ, но оснований къ этому предположенію излагать здѣсь считаемъ излишнимъ.

Въ главѣ IV-ой перваго отдѣла (125—178) авторъ ведетъ рѣчь о грѣхопаденіи Адама и Евы и о послѣдствіяхъ этого событія по ученію мухаммеданскому, и представляетъ критическій взглядъ на это ученіе съ христіанской точки зрѣнія.

Въ общемъ все содержаніе этой главы авторомъ представлено очень удовлетворительно, но мы не считаемъ излишнимъ замѣтить нѣкоторыя неудобства въ частностяхъ.

Такъ, напримѣръ, говоря о томъ, что сатана заставилъ Адама и Еву поскользнуться (см. Қоран. 2, 34. 7, 19—21) и общалъ имъ, что послѣ вкушенія запрещеннаго плода они будутъ Ангелами или вѣчными, Г. Қобловъ замѣчаетъ, что по словамъ Библии діаволь прельстилъ Адама и Еву тѣмъ, что они, послѣ вкушенія запрещеннаго плода, будутъ знать добро и зло, и *будутъ находится, такимъ образомъ, на положеніи боговъ*. При этомъ авторъ ссылается на Быт. 3, 5. Библейское выраженіе: „вы будете, какъ боги, знающіе добро и зло“, само по себѣ очень ясно и не нуждалось въ такомъ неуклюжемъ поясненіи, какое далъ Г. Қобловъ.

Авторъ очень долго говоритъ объ Ивлисѣ или діаволѣ (стр. 130—134). А въ Библии виновникъ паденія прародителей называется змѣемъ. Жаль, что авторъ не провѣрилъ здѣсь (стр. 127—128) тексты а) арабской Библии съ переводомъ и оставилъ арабскіе тексты безъ знаковъ чтенія, и б) не рассмотрѣлъ филологически несправедливаго толкованія мухаммеданами словъ Қорана (7, 21) о томъ, что по паденіи Адамъ и Ева, будто бы, бѣжали отъ однихъ деревьевъ къ другимъ и просили у нихъ листьевъ, чтобы

одѣться. Выраженіе Қорана (7, 21): *وَطَفَعْنَا بَعْضَهُنَّ مِنْ وُرُقِ الْجَنَّةِ* значитъ только: „они оба начали шивать (сшивали одежды) изъ листьевъ рая“.

Послѣ этого авторъ говоритъ о *покаяніи* Адама (стр. 143—145) и замѣчаетъ, не совсѣмъ справедливо, будто по библейскому ученію Адамъ не выразилъ чистосердечнаго раскаянія въ грѣхѣ своемъ. Но изъ чего же это видно? Адамъ развѣ запирался и не сознавался, что онъ ѣлъ отъ дерева познанія добра и зла? Оба—и Адамъ и Ева передаютъ Творцу Своему подробно, какъ происходило ихъ паденіе. „И сказалъ Адамъ: жена, которую Ты далъ мнѣ, она дала мнѣ отъ дерева, и я ѣлъ... Жена сказала: змѣй оболстилъ меня, и я ѣла“ (Быт. 3, 12—13). Авторъ объясняетъ покаяніемъ Адама теорію мухаммеданъ о безгрѣшности пророковъ. Но такое объясненіе не высказано



Қораномъ; теорія о безгрѣшности пророковъ выдумана уже послѣ Мухаммеда, и въ Қоранѣ для нея нѣтъ основаній. Покаяніе Адама скорѣе служитъ доказательствомъ грѣховности пророковъ. Лучше было бы, если бы Г. Кобловъ призналъ мысль Қорана о покаяніи Адама заимствованіемъ изъ Библіи, тогда теорія мухаммеданъ о безгрѣшности пророковъ была бы еще болѣе беспочвенною.

Неуясненнымъ для читателей изслѣдованія Г. Коблова въ этой главѣ покажется толкованіе мухаммеданъ

на слова Божіи Адаму и Евѣ: أَسْبَطُوا „низвергнитесь!“

(см. стр. 149—152). Авторъ говоритъ, что это слово было сказано въ Қоранѣ Адаму и Евѣ два раза, т. е. будто для показанія ихъ изверженія а) изъ міра и б) изъ рая. Выраженіе: „низвергнитесь!“ по отношенію къ Адаму и Евѣ сказано не 2, а 4 раза. Ужели было четыре изверженія?

#### Отдѣлъ 2-й.

Глава 1-я. Наличное состояніе человѣка (стр. 182—200).

Содержаніе этой главы очень удачное. Но не могу высказать полного одобренія за изложеніе. Языкъ въ сочиненіи автора почти всегда языкъ серьезный. Но здѣсь у него встрѣчались такія слова, которыя напоминаютъ фельетонный жаргонъ нашихъ газетъ. Такъ, на примѣръ, вм. встрѣчаться, онъ почему-то находитъ, вѣроятно, лучшимъ: наталкиваться (?), вм. неосновательность—безосновательность (?), вм. защищается—отстаивается (?) и т. п. Въ остальномъ глава читается не безъ удовольствія.

Глава 2-я (стр. 201—204): о происхожденіи человѣческой души.

Пересматривая стихи Қорана о сотвореніи Адама по тѣлу и по душѣ, Г. Кобловъ приходитъ къ тому заключенію, что Қоранъ утверждаетъ мысль *объ одновременномъ происхожденіи человѣческой души съ тѣломъ*. Но автору не удалось эту мысль выяснитъ надлежащимъ образомъ. Онъ, впрочемъ, не игнорировалъ мнѣнія ученыхъ, которые находятъ въ Қоранѣ ученіе о предсуществованіи душъ. Но

здѣсь полемика его съ подобными учеными не вполне еще убѣдительна. Приходится замѣтить, что мухаммеданскіе ученые, не находя въ Коранѣ твердаго основанія для ученія о предсуществованіи душъ, ссылаются на преданіе. А между тѣмъ, вѣрнѣ всего, кажется, допустить, что мысль о предсуществованіи душъ мухаммеданскіе ученые заимствовали отъ евреевъ-талмудистовъ. Равнымъ образомъ тотъ же источникъ служилъ для мухаммеданъ при рѣшеніи вопроса о нѣкоторыхъ первосотворенныхъ предметахъ, въ томъ числѣ и о свѣтѣ Мухаммеда (см. Пиркѣ-Аботъ, гл. 5. Сравн. О превосходствѣ Моисея предъ всѣми пророками... Казань. 1895—1901 г., стр. 585. 587).

Глава 3. О единствѣ души при разнообразіи ея способностей.

Авторъ въ этой главѣ доказываетъ, что единство души разъяснено было еще однимъ изъ древнихъ философовъ, именно Аристотелемъ, которому въ этомъ отношеніи слѣдуютъ и мухаммеданскіе ученые.

Въ главѣ 4-ой рѣчь идетъ у автора о духовныхъ способностяхъ человѣка. Прежде всего надобно сказать, что эта одна изъ главъ сочиненія гораздо подробнѣ другихъ составленная и обработанная авторомъ. На стр. 250 авторъ говоритъ, что при недостаточномъ ученіи Корана о познавательныхъ способностяхъ человѣка, мухаммеданскіе ученые, напримѣръ Аль-Газали и особенно такъ называемые „братья чистоты“ обратились къ греческой философіи... Вся глава о способностяхъ души человѣческой у автора отличается интересными подробностями. Авторъ изложилъ здѣсь не только все существенное изъ Корана, что относится къ тѣмъ или другимъ способностямъ души, но познакомилъ со взглядами и ученыхъ мухаммеданъ. Мы только удивляемся автору, зачѣмъ онъ, говоря о тѣхъ или другихъ способностяхъ души человѣческой, говоритъ, что въ Коранѣ нѣтъ *научно выраженаго о нихъ ученія*. Мы увѣрены, что ни мухаммедане, ни даже самъ Я. Д. Кобловъ не считаютъ Коранъ *научной системой* о разныхъ предметахъ знанія.

Говоря о страстяхъ, которыя влекутъ человѣка къ худому, авторъ дѣлаетъ такой выводъ: „все, что ведетъ человѣка къ удовлетворенію его эстетическихъ стремленій, онъ долженъ отбросить, какъ ложное, привзошедшее въ природу человѣка послѣ ея поврежденія“ (стр. 273). Намъ представляется, что эстетическимъ потребностямъ или стремленіямъ, какъ высшимъ потребностямъ своей души, человѣкъ долженъ удовлетворять, а не отбрасывать подобныя стремленія, какъ что то ложное. Нѣтъ ли здѣсь у автора просто описки? Въмѣсто „эстетическихъ“ стремленій, слѣдовало бы, думаемъ, написать: *эоистическихъ*?

Свѣдѣнія автора о томъ, что ученые мухаммедане въ ученіи о чувствованіяхъ (стр. 275—276) слѣдовали греческимъ философамъ Платону и Плотину, безъ ущерба для сочиненія автора, могли бы быть опущены.

Начиная рѣчь о *воль* *человѣка*, авторъ замѣчаетъ, что у мухаммеданскихъ философовъ, у „братьевъ чистоты“ и у Аль-Газали, нѣтъ научно-выраженнаго ученія о волѣ „въ современномъ смыслѣ“. Но какъ же могло быть у нихъ такое ученіе въ нашемъ *современномъ смыслѣ*, когда они жили и учили давнымъ-давно? Когда авторъ говорилъ о волѣ человѣка, какъ способности души, онъ затрогивалъ и ученіе мухаммеданъ о *свободѣ воли* и о *предопредѣленіи добра и зла отъ Бога*, но затрогивалъ слишкомъ недостаточно (стр. 284—295). И самый терминъ арабскій для безусловнаго предопредѣленія Божія авторъ, слѣдуя нѣмец-

кому ученому *Шпренгеру*, употребляетъ *аджаль* ( **آجل** ), тогда какъ это слово, главнымъ образомъ, означаетъ срокъ времени жизни человѣка или предѣлъ жизни. Сами мухаммедане для обозначенія безусловнаго предопредѣленія

Божія употребляютъ термины *кысметъ* ( **قِسْمَة** ), доля,

участь; *кадàръ* ( **قَدَر** ), предопредѣленіе, рѣшеніе, приго-

воръ Божій, судьба, рокъ; *такдàръ* ( **تَقْدِير** ), распоряже-

ніе, предопредѣленіе; *мактубъ* (مکتوب) — написано, пред-назначено, предопредѣлено.

Глава 5-я. О средствахъ ко спасенію по ученію мухаммеданъ (стр. 296—344).

По ученію Ислама авторъ обозрѣваетъ слѣдующія средства ко спасенію:

Первымъ изъ этихъ средствъ авторъ ставитъ руководство людей ко спасенію черезъ пророковъ и откровеніе. И авторъ исторически сообщаетъ краткія свѣдѣнія о пророкахъ и ихъ дѣятельности и заканчиваетъ дѣятельностію пророка Мухаммеда. Г. Қобловъ придаетъ Мухаммеду очень важныя эпитеты (см. стр. 300) и ссылается на Қоранъ, а когда читатель смотритъ подлинныя слова Қорана, то тамъ нѣкоторыхъ изъ приписанныхъ Мухаммеду эпитетовъ вовсе не оказывается. Такъ онъ пишетъ: наконецъ... „является Мухаммедъ *величайшій изъ пророковъ*“..., и указываетъ на стихъ Қорана (33, 39). Оказывается, что стихъ указанъ не вѣрно,—слѣдуетъ не 39, а 40 стихъ. А 40 стихъ таковъ:

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ

وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ

وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا \*

Мухаммедъ не есть отецъ кому либо изъ васъ; но онъ только посланникъ Бога и печать пророковъ.

Богъ всезнающъ.

Итакъ, оказывается весьма важная неточность. Мухаммедъ въ указанномъ стихѣ *величайшимъ изъ пророковъ* рѣшительно не называется. И мы удивляемся, какъ это могъ допустить миссіонеръ, для котораго, мы убѣждены, такой эпитетъ, приписанный Мухаммеду, будто бы, въ самомъ Қоранѣ, дѣло далеко не безразличное.

На стр. 301 *первымъ* средствомъ, ведущимъ мухаммеданъ ко спасенію, Г. Қобловъ называетъ *тѣру* мусульманъ *во единоаго Бога*. Безъ этой вѣры, говорятъ мухаммедане, не возможно спасеніе; безъ нея и всѣ дѣла бесполезны. Потомъ, особенно спасительными средствами, по словамъ

автора, у мухаммеданъ признаются: молитва, постъ и милостыня (стр. 301). По поводу указанныхъ средствъ ко спасенію, авторъ замѣчаетъ, что здѣсь нѣтъ основаній возражать мухаммеданамъ, а только разсуждать слѣдуетъ о томъ, достаточны ли эти средства ко спасенію? Ясно, что такъ говорить не удобно: если мы скажемъ мухаммеданамъ, что средства, указываемыя ихъ ученіемъ ко спасенію, недостаточны и попросимъ ихъ разсуждать объ этомъ, то это и будетъ означать, что и разсужденія, самыя спокойныя, не обходятся безъ возраженій. И самъ авторъ далѣе не избѣжалъ возраженій. Такъ, онъ высказываетъ, что молитва, по ученію мухаммеданъ, доводитъ до половины спасительнаго пути; постъ—приводитъ ко вратамъ чертога Всевышняго Бога, а *милостыня вводитъ въ самый чертогъ* (стр. 301). При такой постановкѣ дѣла онъ, однакоже, начинаетъ возражать или спрашивать (думаемъ, что возражать и спрашивать въ этомъ случаѣ—одно и тоже): могутъ ли эти средства сами по себѣ привести человѣка къ Богу, и такимъ образомъ спасти? Намъ кажется, что при указанной постановкѣ предмета разсужденій подобный вопросъ является, по крайней мѣрѣ, запоздалымъ.

Къ чести автора слѣдуетъ сказать, что онъ подробно разсматриваетъ всѣ тѣ средства, какія, по ученію мухаммеданъ, приводятъ людей къ спасенію. Такъ онъ говоритъ о ходатайствѣ Мухаммеда за его послѣдователей предъ Богомъ. Это средство онъ,—согласно съ мнѣніемъ, высказаннымъ въ сочиненіи *Ахыръ заманъ китаби*-мухаммеданское ученіе о кончинѣ міра (Казань. 1897 г. стр. 71—76),—считаетъ не подтвержденнымъ въ Коранѣ. Потомъ онъ говоритъ, что за мухаммеданъ ходатаемъ въ день воскресенія явится Самъ Богъ. Но не сказавши, предъ кѣмъ же Богъ будетъ ходатайствовать за мухаммеданъ въ день воскресенія, Г. Қобловъ начинаетъ говорить о томъ, что Самъ Богъ можетъ, какъ думаютъ мухаммедане, по Своему безпредѣльному могуществу и благи, уничтожить (простить) грѣхи человѣка и сдѣлать его блаженнымъ, особенно когда человѣкъ грѣшный покается. Далѣе, разсуждая о томъ, что безусловное прощеніе Богомъ грѣховъ чело-

вѣку и освобожденіе грѣшника отъ наказанія не сообразно съ правдою Божіею (стр. 323—324), авторъ приходитъ къ тому выводу, что удовлетворительный отвѣтъ о спасеніи человѣка мы находимъ только въ религіи христіанской, именно *въ вочеловѣченіи Божества для спасенія людей*.

Авторъ, приступая къ изложенію христіанскаго ученія о воплощеніи Божества, видѣлъ необходимость рѣшить возраженіе мухаммеданъ, будто, воплощеніемъ Божества унижается божеское достоинство. Онъ говоритъ, что для спасенія человѣка, Само Божество приближается къ человѣку, чтобы уврачевать его духовныя язвы. Слово стало плотію... для спасенія людей; не люди поднялись до созерцанія истины, но Сама Высочайшая истина явилась во плоти.... что для очищенія людей отъ грѣховъ Иисусъ Христосъ понесъ крестную смерть и т. д. (стр. 324—325). Авторъ противъ мухаммеданъ говоритъ, что принятіе человѣческаго естества Богомъ-Словомъ не только не составляетъ униженія Его, а на-оборотъ „веліе Ему бысть, еже нарицается рабомъ Божіимъ“ (Исаи 49, 6). Онъ говоритъ, что Божество могло бы унижаться только грѣхомъ, а отнюдь не принятіемъ человѣческаго естества, какъ образа Божія. Автору, однакоже, не излишне было доказать, что приведенное имъ свидѣтельство изъ книги св. пророка Исаи о рабѣ Божіемъ относится къ Мессіи. Въ 49 гл. 3 ст. у пророка Исаи рабомъ называется Израиль. По крайней мѣрѣ авторъ, если не доказать, могъ бы сослаться на кого либо, какъ авторитетъ, что указанное имъ свидѣтельство св. пророка Исаи относится къ Мессіи. Онъ, напримѣръ, сослаться могъ бы на очень основательное изслѣдованіе *И. Григорьева*: „Пророчества Исаи о Мессіи и Его царствѣ. Библейско-экзегетическое изслѣдованіе“. Казань. 1902 г. стр. 143—172.

Развивая свои мысли о необходимости спасенія людей чрезъ воплощеніе Иисуса Христа, Г. Қобловъ говоритъ, что это воплощеніе нужно было для уничтоженія сознанія въ человѣкѣ-грѣшникѣ вины. Въ этомъ сознаніи явилась у человѣка *необходимость жертвы*. Въ христіанствѣ, которое во всемъ нравственномъ мірѣ видитъ *одно цѣлое*,

идея добровольной жертвы за всѣхъ находить свое лучшее рѣшеніе. Но среди людей не было безгрѣшной личности. Богочеловѣкъ Иисусъ Христосъ и удовлетворяетъ этой потребности (Евр. 2,17). Онъ Своими страданіями и крестною смертію искупилъ насъ отъ грѣха и даровалъ намъ спасеніе (стр. 330—342).

Въ заключеніи своего сочиненія Я. Д. Кобловъ говоритъ объ одностороннемъ взглядѣ закона Мухаммедова на цѣль человѣка, къ какой человѣкъ стремится, т. е. о взглядѣ на райскую жизнь, которая будетъ состоять преимущественно въ удовлетвореніи низшихъ тѣлесныхъ потребностей человѣка.

Вотъ содержаніе обширнаго сочиненія Г. Коблова. Мы старались внимательно показать какъ выдающіяся похвальныя стороны въ этомъ трудѣ автора, такъ равно отмѣтить и нѣкоторые изъ недостатковъ. Взвѣсивая тѣ и другіе, мы дѣлаемъ не безъ удовольствія въ пользу автора *очень удовлетворительный* выводъ, признавая его *серьезную работу достойною магистерской степени.*

---