

ВѢРА И ЦЕРКОВЬ.

1906.

ТОМЪ I.

Глагола ѿмъ (ученикамъ Своимъ)
Иисъ: вы же кого Шѣ глаголете быти;
Ѡвѣщавъ же Сѣмънъ Петръ, рече:
Ты еси Хрѣстосъ, Сынъ Бѣга живаго.
И Ѡвѣщавъ Иисъ рече емъ: бѣженъ
еси Сѣмъне вѣсъ Іовна, такъ плоть
и кровъ не гави тебѣ, но Оцъ Мѣй,
Иже на нѣбѣхъ. И Язы же тебѣ глголю,
такъ ты еси Петръ, и на сѣмъ камени
созиждѣ Црковъ Мою, и врата адова
не ѡдолѣютъ ей.

(Мѡ. XVI, 16—18).

Нѣсть стъ, также Ты, Гди Бже
мѣй, вознесый рѡгъ вѣрныхъ Твоихъ,
Блже, и оутвердивый насъ на камени
исповѣданіѡ Твоего.

(Дрл. третьей пѣсни воскр.
канона шестого гласа).

ОТДѢЛЪ I.

О НЕОБХОДИМОСТИ НАШЕГО ДУХОВНАГО ОБНОВЛЕНІЯ ¹⁾

*И сказал Сидящій на престолѣ:
се, творю все новое. И говоритъ мнѣ:
напиши; ибо слова сіи истинны и вѣр-
ны. (Апкл. 21, 5).*

Начинаемъ, Божіею милостію, новый 1906 годъ. Тысяча девятьсотъ пятый, злополучный, прошелъ и дай Богъ, чтобы никакія бѣды, бывшія въ прошломъ году, въ наступающемъ году не повторялись, такъ какъ онѣ означились безчисленными потерями всякаго рода, смертію многихъ вѣрныхъ сыновъ Россіи, безмѣрными скорбями, стонами и рыданіями братій и сестеръ нашихъ. Да будетъ же начавшійся годъ новымъ, полнымъ милости Божіей къ намъ,—временемъ покаянія и исправленія, годомъ обновленія нравственнаго!

Постараемся быть достойными того.

Обращаю къ себѣ и къ вамъ совѣтъ и повелѣніе Апостола—отложить прежній образъ жизни ветхаго чловѣка, истлѣвающаго въ обольстительныхъ похотяхъ, обновиться духомъ ума вашего, и облечься въ новаго чловѣка, созданнаго по Богу (по образу Божію), въ праведности и святости истины (Ефес. 4, 22—24).

Новый годъ для насъ пока только по числу таковъ, а не по существу дѣла, потому что всѣ мы остаемся старыми, со старою закваской страстей, наклонностей, привычекъ и не облелись въ новаго чловѣка.¹⁾

¹⁾ Слово произнесенное 1-го января 1906 года въ Андреевскомъ Кронштадскомъ Соборѣ.

Обновленное, нетлѣнное, святое человѣчество, жившее и подвизавшееся прежде и скончавшееся, пребываетъ въ новомъ нетлѣнномъ мірѣ, на небѣ, гдѣ уже нѣтъ грѣха и гдѣ вѣчно царствуетъ правда и миръ и радость во Святомъ Духѣ. (Рим. 14, 17). Мы должны подражать ему.

Итакъ, въ новый годъ прилично вести рѣчь объ обновленіи человѣческаго рода. А когда идетъ рѣчь объ обновленіи, то предполагается, что оно до крайности обветшало, растлѣло, возмердѣло всякими грѣхами и недостойно общенія съ Богомъ: *ибо какое общеніе свѣта со тьмою?* (2 Коринѣ. 6, 14). Изображеніе этого грѣховнаго растлѣнія человѣчества предъ пришествіемъ въ міръ Сына Божія во плоти Апостоль изображаетъ такъ: *нѣтъ праведнаго ни одного; нѣтъ разумѣвающаго; никто не ищетъ Бога; все соvertsились съ пути, до одного негодны; нѣтъ дѣлающаго добро; нѣтъ ни одного* (Пс. 13, 1—3). *Гортань ихъ—открытый гробъ; языкомъ своимъ обманываютъ; ядъ аспидовъ на губахъ ихъ* (Пс. 5, 10; 139, 3); *уста ихъ полны злословія и горечи* (Пс. 9, 38); *ноги ихъ быстры на пролитіе крови; разрушеніе и пагуба на путяхъ ихъ; они не знаютъ пути мира* (Притч. 1, 16). *Нѣтъ страха Божія передъ глазами ихъ* (Пс. 35, 2, Рим. 3, 10—18).

Вотъ мрачная картина растлѣнія человѣческаго предъ пришествіемъ въ міръ Христа Спасителя. Нѣтъ на ней свѣтлаго мѣста, на которомъ могъ бы спокойно и съ внутреннимъ удовлетвореніемъ остановиться взоръ безпристрастнаго благочестиваго наблюдателя, однѣ черныя краски.

Нынѣшніе люди въ большинствѣ не лучше древняго міра, не смотря на обновительныя начала, положенныя въ него Евангелиемъ и Церковью. Человѣчество стало разлагающимся или разложившимся трупомъ, о которомъ Господь сказалъ: *гдѣ трупъ, тамъ соберутся орлы* (Лк. 17, 37), указывая этимъ на Свое славное, страшное второе пришествіе со всѣми святыми ангелами, свидѣтелями всей жизни человѣческой. Это значить, что предъ вторымъ пришествіемъ Господа на судъ народы земные такъ развратятся и до того растлятся въ своихъ нравахъ, что долготерпѣнію Божію настанетъ конецъ, и всемірная лопата начнетъ свое дѣло—очистить всемірное гумно отъ грѣховныхъ безчисленныхъ плевелъ и соберетъ Господь пшеницу въ житницу

небесную, а плевелы сожжетъ огнемъ неугасимымъ во вѣки вѣковъ.

Тогда во всей силѣ, и широтѣ, и долготѣ исполнится слово Христа Бога: *се творю все новое* (Апк. 21, 5). Всякая скверна грѣха будетъ навѣки удалена изъ Царствія Божія, и настанетъ царство одной правды; *не войдетъ въ него ничто нечистое и никто преданный мерзости и лжи, а только тѣ, которые написаны у Агнца въ книгу жизни.* (Апк. 21, 27).

Итакъ, съ новымъ годомъ! Христіанину нужно ежедневное обновленіе, чрезъ тайное покаяніе,—потомучто всѣхъ растлѣваетъ грѣхъ, обольщающій насъ безчисленными миражами и прелестями своими. *Кто во Христа, тотъ новая тварь.* (2 Кор. 5, 17). Аминь.

Александръ Јуліевъ Сергеевъ

УЧЕНІЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ О ПРЕСВЯТОЙ ТРОИЦѢ.

(Изъ классныхъ уроковъ по Закону Божию ¹⁾).

Вѣруя во единого истиннаго Бога, какъ личнаго Духа, православная Церковь учитъ, что Богъ, единый по существу, троиченъ въ Лицахъ. Три Лица Святой Троицы суть: Отецъ, Сынъ и Святой Духъ. Отецъ не рождается и не исходитъ отъ другого Лица, Сынъ предвѣчно рождается отъ Отца и Духъ Святой предвѣчно отъ Отца исходитъ. Различаясь личными Своими свойствами, эти три Лица Святой Троицы по существу равны: какъ Отецъ есть истинный Богъ, такъ и Сынъ есть истинный Богъ и Духъ Святой есть истинный Богъ. Тѣмъ не менѣе не три Бога, а одинъ Богъ въ трехъ Лицахъ.

¹⁾ По поводу статьи, помѣщенной въ IX книгѣ журнала за прошедшій годъ: „Ученіе православной церкви о происхожденіи чловѣка“, я получилъ письма отъ двухъ оо. законоучителей; одинъ изъ нихъ между прочимъ пишетъ: „желательно чтобы въ приготовленномъ Вами (т. е. мною) къ печати учебномъ руководствѣ по Закону Божию для старшихъ классовъ среднихъ учебныхъ заведеній (глава изъ которой и есть та статья) при изложеніи ученія христіанской вѣры обосновывающіе его тексты Писанія приводимы были не механически, въ видѣ отрывочныхъ изреченій, трудныхъ для заучиванія, а въ контекстѣ и въ живой связи съ объясняющими ихъ историческими обстоятельствами и событіями. Такой приемъ еще болѣе желателенъ по отношенію къ даннымъ св. Преданія, которыми пора перестать считать одиѣлишь выдержки изъ святоотеческихъ твореній. Въ нашихъ учебныхъ руководствахъ по догматическому богословію совсѣмъ забыто наше православное богослуженіе съ его чудными и полными глубокаго смысла пѣнопѣніями и обрядами; такого рода данныя, приводимыя наряду и въ живой связи съ библейскими изреченіями и фактами, тѣмъ легче связали бы въ сознаніи и памяти воспитанниковъ изучаемый ими курсъ, какъ систематическое

Это ученіе православной церкви о Пресвятой Троицѣ есть ученіе богооткровенное. Свидѣтельства о томъ, что Богъ нашъ, единый по существу, троиченъ въ Лицахъ, можно находить во всей Библии—не только въ новозавѣтной, а и въ ветхозавѣтной. Такъ первая Библейская книга—Бытіе, въ первой главѣ повѣтствующая о сотвореніи міра, начинается словами: *«Въ началѣ Богъ сотворилъ небо и землю»*. По еврейски слово: Богъ — *«елогимъ»*, стоитъ во множественномъ числѣ, а глаголь: сотворилъ—*«бара»*—въ единственномъ, что по толкованію свв. Отцевъ указываетъ на трочность Лицъ Божіихъ и единство существа Божія. Далѣе говорится, что надъ бездною, т. е. первозданнымъ веществомъ видимаго міра, носился (оживлялъ своею теп-

объединеніе прежде пройденныхъ отдѣловъ Закона Божія съ этими послѣдними, равно какъ и ихъ между собою и оживили бы вообще преподаваніе закона Божія“. Вполнѣ раздѣляемъ мысли достопочтеннаго собрата и ихъ-то, по мѣрѣ силъ и умѣнья, мы и старались осуществлять въ своихъ заключительныхъ, такъ сказать, урокахъ по Закону Божію въ старшемъ классѣ родного намъ лица, равно какъ, слѣдовательно, и въ приготовленномъ къ печати руководствѣ; но понятно само собою, что пріемъ этотъ не во всѣхъ отдѣлахъ курса можетъ быть примѣняемъ съ одинаковымъ успѣхомъ; всего приложимѣе онъ въ ученіи о Лицѣ Спасителя міра, гдѣ евангельскія основы этого ученія легко можно вплести, такъ сказать, въ церковно-историческія данныя о вселенскихъ соборахъ, бывшихъ въ обличеніе хринологическихъ ересей, и привести напримѣръ такъ называемые „догматики“ св. Дамаскина, точно также какъ и въ ученіи о Церкви и таинствахъ.

Предлагаемая статья, какъ другая глава изъ вышеназваннаго курса, и должна послужить въ объясненіе пожеланій нашего собрата и въ оправданіе нашего опыта. Былъ бы очень радъ, если бы статья эта точно также, какъ и настоящее примѣчаніе, вызвали какіе-либо отклики со стороны другихъ оо. законоучителей. Съ удовольствіемъ помѣстимъ на страницахъ „Вѣры и Церкви“ и такія замѣтки, которыя могутъ или восполнить недосказанное здѣсь, но нужное въ учебномъ руководствѣ, или исправить неудачное. Какъ на существенный недостатокъ учебной статьи о происхожденіи человѣка, помѣщенной въ IX книжкѣ за прошедшій годъ, другой изъ означенныхъ выше оо. законоучителей указалъ на неясность ея изложенія и излишнюю подробность въ рѣчи объ отличіи души человѣка отъ души животныхъ и объ образѣ Божіемъ и наоборотъ неполноту и краткость о цѣли и назначеніи человѣка. Признаю полную справедливость послѣдняго замѣчанія, сообразно съ которымъ и нужно будетъ исправить свой опытъ.

лотою) Духъ Божій, каковымъ именованъ въ другихъ мѣстахъ Библии (Мѡ. 3, 16; 12, 28; Рим. 8, 3, 1 Кор. 2, 11; 6, 11 и др.) называется третье Лице св. Троицы, а затѣмъ въ повѣствованіи о шестидневномъ твореніи Богомъ міра Онъ изображается творящимъ міръ чрезъ Слово Свое. («И рече Богъ: да будетъ»). Словомъ-же Божіимъ въ первой главѣ Евангелія отъ Іоанна называется второе Лице Святой Троицы—Сынъ Божій, воплотившійся, при чемъ о Немъ сказано: вся тѣмъ быша (Іоан. 1, 1. 3). Во второй главѣ той-же книги Бытія, въ разсказѣ о сотвореніи человѣка говорится, что предъ твореніемъ человѣка Богъ сказалъ: «сотворимъ человѣка по образу Нашему» (Быт. 1, 2, 6). Въ этихъ словахъ Богъ изображается какъ бы совѣщающимся о сотвореніи человѣка; но совѣтъ держать не съ низшими, а съ равными — и это опять, по святоотеческому толкованію, указываетъ на троичность Лиць Божіихъ. Что множественное число въ этихъ словахъ нельзя понимать въ смыслѣ выраженія величія Божія, подобно тому, какъ есть это въ словахъ земныхъ царей, это ясно изъ другихъ подобныхъ же мѣстъ, которыя ни въ какомъ случаѣ нельзя объяснить въ данномъ смыслѣ. Такъ послѣ разсказа о грѣхопаденіи прародителей, мы читаемъ: «И рече Богъ: се Адамъ бысть, яко единъ отъ Насъ» (Быт. 3, 22; ср. Быт. 11, 6, 7 и др.).—Изъ другихъ свидѣтельствъ ветхаго завѣта о троичности Лиць Божіихъ укажемъ яснѣйшее въ книгѣ пророка Исаіи—въ разсказѣ о призваніи его къ пророческому служенію, когда онъ видѣлъ Бога, сѣдящаго на престолѣ и слышалъ, какъ серафимы славословили Его словами: «Святъ, Святъ, Святъ Господь Богъ Саваоѡвъ» (т. е. воинствъ) (Ис. 6, 1—3). Троекратное: «Святъ», по ученію Святыхъ Отцевъ, указываетъ на троичность Лиць, а присоединенное къ этимъ словамъ слово «Богъ» — на единство существа. Въ такомъ смыслѣ учить понимать это славословіе и само Слово Божіе; ибо описанное пр. Исаіею видѣніе Бога Отца ев. Іоаннъ называетъ видѣніемъ Сына Божія (Іоан. 12, 41), а въ книгѣ Дѣяній оно относится къ Духу Святому (Дѣян. 2, 8, 2, 3).

Конечно, нужно все таки сознаться, что въ ветхомъ завѣтѣ ученіе о Святой Троицѣ открыто не въ такой пол-

нотѣ и ясности, какъ въ новомъ; но это объясняется тѣмъ, что евреи, которымъ ввѣрено было слово Божіе, вообще склонны были къ идолопоклонству и потому, при отсутствіи благодатнаго озаренія отъ Духа Святаго, легко могли исказить ученіе о троичности Лиць Божіихъ и впасть въ многобожіе; потому-то въ ветхомъ завѣтѣ на первый планъ и выставляется преимущественно ученіе о единствѣ существа Божія. Другое дѣло въ новомъ завѣтѣ, когда Богъ Отець послалъ Духа Святаго, просвѣщающаго и наставляющаго вѣрующихъ на всякую истину; здѣсь свидѣтельствъ о троичности Лиць Божіихъ при единствѣ существа гораздо больше, чѣмъ въ ветхомъ завѣтѣ, и всѣ они гораздо яснѣе ветхозавѣтныхъ.

Такъ, по толкованію Святыхъ Отцевъ, указаніе на Святую Троицу можно видѣть въ исторіи крещенія Спасителя, когда Духъ Святой сошелъ на Иисуса Христа въ видѣ голубя, а Богъ Отець свидѣтельствовалъ о Крещаемомъ, именуя Его возлюбленнымъ Сыномъ Своимъ (Мѡ. 3, 16, 17; Мрк. 1, 10—11 Лук. 3, 21—22). Эта именно мысль и выражена въ тропарѣ праздника Крещенія Господня, который читается такъ: *«Во Иорданѣ крещающуся Тебѣ, Господи, троическое явися поклоненіе: Родителевъ бо гласъ свидѣтельствоваше Тебе, возлюбленнаго Тя Сына именуя, и Духъ въ видѣ голубинѣ извѣствоваше словесе утвержденіе. Явлейся Христе Боже и мѣръ просвѣщящей, слава Тебѣ»*. Отъ того этотъ праздникъ и называется иначе Богоявленіемъ. Еще болѣе ясное свидѣтельство о троичности Лиць Единаго по существу Бога можно видѣть въ словахъ Господа къ апостоламъ, когда Онъ по воскресеніи Своемъ посылалъ ихъ на всемірную проповѣдь: *«Шедше научите вся языки»*, говорилъ Онъ тогда, *«крестяще ихъ во имя Отца и Сына, и Святаго Духа»* (Мѡ. 28, 16). Здѣсь достойно вниманія то, что во 1) всѣ три Лица (Отець, Сынъ и Духъ Святой) точно наименованы (въ греч. слова эти поставлены съ членами), во 2) всѣ три наименованія соединены союзомъ «и», каковымъ союзомъ обычно соединяются равныя понятія, и въ 3) всѣ три Лица представлены имѣющими одно имя — или, что тоже—одно существо. Ср. 1 Иоан. 5, 7, и др.

Сообразно съ такими ясными свидѣтельствами Священнаго Писанія, вѣра въ Святую Троицу всегда твердо со-

держалась въ христіанской церкви и доселѣ содержится всѣми христіанскими исповѣданіями, часто различными въ другихъ догматахъ до противоположностей. Правда, уже въ I-ые вѣка христіанства появились еретики, такъ называемые антитринитаріи, — т. е. противники ученія о Святой Троицѣ; но они собственно не отвергали догмата о Святой Троицѣ, а искажали его, — не правильно, несогласно съ словомъ Божіимъ, произвольно толковали его. Они принадлежали къ сектѣ гностиковъ, которые, исходя изъ ученыхъ язычниковъ, стремились христіанское ученіе, данное въ словѣ Божіемъ, не въ простотѣ вѣры принимать, а понять — какъ бы объять своимъ разумомъ и растолковать его примѣнительно къ извѣстной имъ языческой философіи Платона и другихъ. Стремясь согласовать съ этой философіей христіанское ученіе о Святой Троицѣ, они говорили, что указываемыя въ Священномъ Писаніи Лица Божіи суть или разныя силы Божества, или различныя Его наименованія. Такъ Богъ, являвшійся и дѣйствовавшій въ ветхомъ завѣтѣ, именуется, говорили они, Богомъ Отцемъ, Богъ, явившійся въ новомъ завѣтѣ—Богомъ Сыномъ, а по сошествіи Святаго Духа на апостоловъ — Богомъ Духомъ; такъ что по ихъ мудрованію выходило напримѣръ, что Сынъ Божій, воплотился не какъ особое Лицо, а какъ то-же Божественное Лицо, которое извѣстно было и въ ветхомъ завѣтѣ подъ именемъ Отца (отсюда этихъ еретиковъ называли еще патрипассіанами, т. е. учившими о страданіи Отца). Но такое пониманіе ученія о Святой Троицѣ противно прямымъ свидѣтельствамъ Священнаго Писанія; ибо и въ ветхомъ завѣтѣ на ряду съ Богомъ Отцемъ именуется и Сынъ Божій, и Духъ Святой (*«Словомъ Господнемъ небеса утвердишася, Духомъ устъ Его вся силы ихъ»*) (Ис. 32, 6). Кромѣ того, всѣ три Лица Святой Троицы въ Библии—и новозавѣтной, и ветхозавѣтной — не только совместно упоминаются, но и точно изображаются Лицами—личностями. Противорѣчитъ яснымъ словамъ Св. Писанія и то гностическое пониманіе ученія о Пресвятой Троицѣ, по которому Богомъ Отцемъ называется Богъ, какъ всемогущій и правосудный, Богомъ Сыномъ,—какъ премудрый и Духомъ Святымъ, какъ всеблагій и любящій; потому что всѣ означенныя свойства въ Библии равно приписываютъ каждому

изъ трехъ Лиць: и Богъ Отець, о которомъ преимущественно говорится въ ветхомъ завѣтѣ, изображается не правосуднымъ только, а и милостивымъ (въ чудесахъ на примѣръ для евреевъ въ Египтѣ), и Богъ Сынъ, Христосъ Евангелія, давшій заповѣдь о любви, говорилъ грозныя рѣчи противъ фарисеевъ и училъ о страшномъ судѣ, и Духъ Святой изображается со свойствами не любви только, а и правды, какъ Духъ истины и разума; Ананія и Сапфира наказаны были смертью за то, что солгали Духу Святому (Дѣян. 5, 3). Поэтому ересь эта, тогда-же на помѣстныхъ соборахъ осужденная, мало нашла себѣ сторонниковъ среди христіанскаго общества, хотя нужно сознаться, что отголоски ея и доселѣ можно слышать въ системахъ западныхъ рационалистовъ— философовъ протестантовъ, какъ на примѣръ Гегель.

Болѣе широко распространялись и держались другія ереси относительно догмата о Св. Троицѣ, появившіяся въ IV-мъ вѣкѣ и касавшіяся сравнительнаго значенія Лиць Божества; таковы на примѣръ ереси Арія и Македонія.

Арій (александрійскій священникъ) училъ, что Сынъ Божій—потому что Онъ Сынъ, долженъ происходить отъ Отца; а происходить—значитъ получить начало; получившій же начало не вѣченъ, слѣдовательно не Богъ, а тварь, т. е. сотворенъ Богомъ и только по сотвореніи усыновленъ и возведенъ чрезъ то въ Божеское достоинство. Но гордый Арій упорствовалъ въ своей ереси и другихъ смущалъ сильно потому, что онъ 1) приписывалъ Спасителю, какъ Сыну Божію, тѣ свойства и дѣйствія, которыя принадлежали Ему по человечеству (на примѣръ, что Онъ не знаетъ о времени кончины міра и др.), и 2) не хотѣлъ видѣть тѣхъ мѣстъ Священнаго Писанія, въ которыхъ Сыну Божію приписываются свойства и дѣйствія, равныя съ Богомъ Отцемъ. Особенно ясно это въ Евангеліи отъ Іоанна—въ 1-й и 5-й главахъ; въ первой Слово—Сынъ Божій именуется Вѣчнымъ, Творцемъ и Промыслителемъ міра (Іоан. 1, 1—5), а въ пятой Ему приписывается судъ надъ міромъ и воскресеніе мертвыхъ—дѣйствія свойственныя единому Богу. (Іоан. 5, 20—30). Это свидѣтельство должно быть особенно дорого для насъ потому, что оно есть свидѣтельство самаго Іисуса Христа, сказано Имъ іудеямъ въ оправданіе Своего права назы-

вать Бога Отцемъ Своимъ, и потому считать Себя равнымъ Богу (ст. 17 и 18), и даже подтверждено Имъ свидѣтельствомъ Іоанна Крестителя (ст. 33; ср. Іоан. 1, 17), чудесь (ст. 36) и Бога Отца (ст. 37). И послѣ тѣмъ же іудеямъ Онъ прямо говорилъ: *Азъ и Отецъ едино есма*, т. е. одного съ Нимъ существа (Іоан. 10, 30); а въ прощальной бесѣдѣ Своей съ учениками Спаситель не разъ повторялъ, что Онъ въ Отцѣ и Отецъ въ Немъ (Іоан. 14, 10, 11; 17, 22 и др.). Что же касается рожденія Сына Божія отъ Бога Отца, оно не противорѣчитъ божественности потому, что есть рожденіе вѣчное, и притомъ именно рожденіе, а не сотвореніе, ибо какъ твореніе не можетъ быть равно Творцу, такъ и наоборотъ, рожденный не можетъ быть по природѣ отличнымъ отъ родившаго.—Ересь Арія осуждена была на 1-мъ вселенскомъ соборѣ, который собранъ былъ въ Никее въ 325 году и на которомъ составлены были первые семь членовъ нашего Символа вѣры. Православное ученіе о божествѣ Сына Божія и Его единосуціи съ Богомъ Отцемъ прямо противъ Арія изложено Святыми Отцами собора во второмъ членѣ Символа вѣры, который читается такъ: *«(вѣрую) и во единого Господа Іисуса Христа Сына Божія, Единороднаго, иже отъ Отца рожденнаго прежде всѣхъ вѣкъ, Свѣта отъ Свѣта, Бога Истинна отъ Бога Истинна, рожденна, не сотворенна, единосуцна Отцу, Имже вся быша»*.

Прошло лишь 50 лѣтъ послѣ перваго вселенскаго собора, осудившаго ересь Арія, какъ появилась ересь Македонія, отвергавшаго божественное единосуціе со Отцемъ и Сыномъ Духа Святаго, вопреки ясному свидѣтельству объ этомъ Священнаго Писанія, въ словахъ на примѣръ Апостола Петра къ Ананіи: *«Ананіе, почто исполни сатана сердце твое солгати Духу Святому: не человекомъ солгалъ еси, но Богу»* (Дѣян. 5, 3). Особенно ясное ученіе о равночестности Св. Духа съ Богомъ Сыномъ, а слѣд. и съ Богомъ Отцемъ дано намъ въ прощальной бесѣдѣ Спасителя, въ тѣхъ словахъ Его, въ которыхъ Онъ общается ученикамъ послать Духа Святаго, какъ имѣющаго вполнѣ замѣнить собою для учениковъ Его—Сына Божія, слѣд. Ему равнаго (Іоан. 14, 16, 17; 15, 26; 16, 7—16 и др.). Тоже нужно сказать и о 1—11 ст. 12 главы 1-го посланія къ коринѣянамъ, гдѣ ап. Павелъ учитъ о дарахъ Св. Духа. Ересь эта осуждена была на 2-мъ все-

ленскомъ соборѣ — Константинопольскомъ въ 381 году, на которомъ составлены были послѣдніе пять членовъ Символа вѣры. Православное ученіе о Святомъ Духѣ—объ Его Божествѣ и единосущіи съ Отцемъ и Сыномъ изложено Святыми Отцами этого собора въ 8 членѣ: *«(върую) и въ Духа Святаго, Господа, животворящаго, иже отъ Отца исходящаго, иже со Отцемъ и Сыномъ споклоняема и славима, глаголашаго пророки».*

Изложенное въ Никеецареградскомъ символѣ вѣры ученіе о Святой Троицѣ, какъ вполне согласное съ Словомъ Божиимъ, есть несомнѣнно истинное и изложено такъ точно, что Святые Отцы 3-го вселенскаго собора, собраннаго противъ ереси Несторія, постановили ни въ чемъ и никогда этого символа не измѣнять; потому-то его именно наша православная Церковь и содержитъ въ постоянномъ и всеобщемъ употребленіи. Содержать его и отпавшія отъ насъ церкви западныя (римско-католическая и протестантскія), но съ прибавленіемъ въ 8-мъ членѣкъ слову *«отъ Отца»* слова: *«и отъ Сына»* (Filioque). Не говоря уже о томъ, что это прибавленіе незаконно въ виду прямого постановленія 3-го вселенскаго собора, что и сознаютъ нѣкоторые изъ нихъ, какъ старокатолики, въ немъ заключается новое искаженіе ученія о Святой Троицѣ, уничтожающее равночестность Лицъ Святой Троицы. Означенное прибавленіе явилось первоначально въ 5-мъ вѣкѣ изъ неразумной ревности о славѣ Сына Божія противъ разсѣявшихся по отдаленнымъ западнымъ странамъ аріанъ. Желая доказать вопреки ихъ лжеученію равночестность Сына Божія съ Богомъ Отцемъ, нѣкоторые неразумные ревнители вѣры стали приписывать Сыну Божію не только тѣ свойства, которыя общи у Него съ Богомъ Отцемъ по Ихъ божественному существу, а и тѣ, которыя принадлежатъ Богу Отцу, какъ Лицу; не сумѣвъ уяснить себѣ этого различія свойствъ божественныхъ, эти ревнители говорили: отъ Бога Отца исходитъ Духъ Святой, слѣдовательно и отъ Сына. Такъ какъ западные народы вообще и всегда-то не такъ сильны были въ отвлеченныхъ разсужденіяхъ, какъ греки, то естественно и случилось, что это частное мнѣніе скоро распространилось на западѣ, сначала въ Испаніи, а затѣмъ и въ другихъ странахъ, а въ IX-мъ вѣкѣ на Ахенскомъ соборѣ 809 года, по настоянію

императора Карла V-го, было внесено въ символъ вѣры, несмотря на несогласіе съ нимъ римскаго папы Льва III-го. Когда-же послѣ IX-го вѣка совершилось окончательное отпаденіе западныхъ христіанъ отъ восточныхъ, тогда ученіе это западные богословы, наперекоръ указывавшимъ его неистинность восточнымъ патріархамъ, старались даже обосновать на Священномъ Писаніи. Такимъ основаніемъ они считаютъ тѣ мѣста прощальной бесѣды Господа, въ которыхъ Онъ говорилъ ученикамъ Своимъ, что Духъ Святой, Котораго Онъ пошлетъ имъ отъ Отца, возвѣститъ имъ все слышанное ими, потому что все, что имѣетъ Отецъ, Его есть и потому-то отъ него Сына Онъ—Духъ Св. и приметъ то, что возвѣститъ (Іоан. 16, 13—15). Но западные христіане забываютъ, что въ этихъ обѣтованіяхъ Спасителя—рѣчь о такихъ отношеніяхъ Сына Божія къ Духу Святому, которые только еще начнутся послѣ воскресенія Спасителя, слѣдовательно отношеніяхъ временныхъ. Когда-же мы говоримъ объ исхожденіи Духа Святаго отъ Отца, то разумѣемъ свойство Его личное, такое, которымъ Онъ отличается отъ Отца и Сына, какъ Лице. Но Духъ Святой есть третье Лице Святой Троицы вѣчно, слѣдовательно и свойство Его, какъ Лица, должно быть вѣчное, никогда не начинавшееся, и никогда не оканчивающееся, какъ и рожденіе Сына. Эта-то именно черта (безвременность) и отмѣчена въ словахъ Спасителя объ исхожденіи Духа Святаго отъ Отца, находящихся почти рядомъ съ тѣми, которые римс. католики приводятъ въ свою пользу; въ словахъ этихъ глаголь «исходитъ» стоитъ въ настоящемъ времени, которое въ Священномъ Писаніи обыкновенно употребляется для обозначенія вѣчности. Вотъ эти слова: *Егда же придетъ Утѣшитель, Егоже Азъ пошлю вамъ отъ Отца, Духъ истины, Иже отъ Отца исходитъ, Той свидѣтельствоетъ о Мнѣ* (Іоан. 15, 26).

Кратко изложенное въ символѣ вѣры православное ученіе о Святой Троицѣ въ доступной намъ полнотѣ раскрыто и съ непререкаемой силой утверждено особенно съ его отрицательной стороны—со стороны защиты его отъ еретическихъ искаженій, и утверждено ссылками на свидѣтельства Священнаго Писанія въ твореніяхъ тѣхъ Святыхъ Отцевъ и Учителей церкви, которые участвовали на все-

ленскихъ соборахъ, собранныхъ въ обличеніе этихъ искаженій. Таковы Святые Аѳанасій Великій, Василій Великій и Григорій Богословъ. Послѣдній, подобно Евангелисту Іоанну, за это именно раскрытіе догмата о Святой Троицѣ и получилъ наименованіе Богослова.

Не пытаюсь во всей, недоступной даже умамъ ангельскимъ, глубинѣ и полнотѣ понять тайну тріединства Божія, св. Отцы тѣмъ не менѣе, въ видахъ удобопріемлемости разумомъ человѣческимъ этого догмата, въ своихъ разсужденіяхъ объ немъ указывали на разнаго рода явленія міра видимаго и особеннаго духовнаго, какъ созданнаго по образу Божію, какъ на такія явленія, которыя извѣстной мѣрѣ и силѣ отражаютъ въ себѣ свойства своего Первообраза, и потому могутъ уяснять хотя отчасти тріединство Божіе. Въ этомъ случаѣ они руководствовались конечно примѣромъ Св. Ап. Іоанна Богослова, который въ своемъ евангеліи воплотившагося Сына Божія назвалъ *Словомъ*, уподобивъ чрезъ это Его отношеніе къ Богу Отцу отношенію слова человѣческаго къ выражаемой имъ мысли. Проводя это сравненіе дальше, св. Отцы для уясненія тріединства существа Божія указывали на природу души человѣческой, единой въ существѣ и тропной въ силахъ своихъ (умѣ, чувствѣ и волѣ); въ явленіяхъ видимаго міра они указывали на время, которое бываетъ и прошедшее, и настоящее и будущее, на пространство, имѣющее высоту, глубину и широту, на дерево, имѣющее корень, стволъ и вѣтви, на рѣку имѣющую истокъ, русло и устье, и мн. др. Одно изъ такихъ сравненій Св. Отцы внесли даже въ символъ вѣры для выраженія отношенія Сына Божія къ Богу Отцу, которое они уподобили исхожденію свѣта солнечнаго отъ солнца. По смыслу этого сравненія, какъ отъ солнца исходитъ свѣтъ, такъ отъ Бога Отца рождается Сынъ; нельзя представить солнца безъ свѣта солнечнаго, такъ и Бога Отца—безъ Бога Сына, предвѣчно отъ Него рождаемаго; но свѣтъ солнечный не то же, что солнце, отъ котораго онъ исходитъ, такъ и Сынъ Божій отличается отъ Бога Отца. Но отъ солнца вмѣстѣ съ свѣтомъ исходитъ и теплота, такъ и отъ Бога Отца не только рождается Сынъ, а исходитъ и Св. Духъ; и какъ теплота исходитъ отъ солнца вмѣстѣ съ свѣтомъ и какъ бы чрезъ посредство его, такъ и Духъ Св. исходитъ отъ Отца вмѣ-

стѣ съ Сыномъ, или, чрезъ Сына. Въ этомъ-то послѣднемъ свойствѣ взаимныхъ отношеній Лиць Св. Троицы, на которое можно находить указанія у нѣкоторыхъ св. Отцевъ, западные христіане и думаютъ между прочимъ найти оправданіе для сдѣланнаго ими въ 8-мъ членѣ символа вѣры прибавленія, *Filioque*, но напрасно, ибо св. Отцы Сына Божія изображаютъ не источникомъ или причиною бытія Духа, а только, такъ сказать средою или сферою Его личнаго бытія.

Истина тріединства Божія имѣетъ глубокое значеніе для нашей духовной жизни; потому что Богъ нашъ тріединъ не въ существѣ только Своемъ, а и въ дѣйствіяхъ, какъ нашъ Творецъ, Промыслитель и Судія, такъ и мы должны жить уподобляясь Богу, и умомъ, и сердцемъ и волею и въ томъ и другомъ и третьемъ неразлучно и неизмѣнно, нераздѣльно и неслиянно. Поэтому-то догматъ этотъ преимущественно предъ многими другими догматами памятуется въ сознаніи вѣрующихъ и исповѣдуются въ православной Церкви не въ богословскихъ только твореніяхъ св. Отцевъ, а и въ молитвахъ, и въ пѣнопѣніяхъ церковныхъ и въ разнаго рода обрядахъ и установленіяхъ, вообще въ богослуженіи. Таковы, кромѣ приведеннаго выше тропаря Крещенія, всѣмъ хорошо извѣстныя молитвы, составляющія такъ называемое *Трисвятое*, т. е. *Слава Отцу и Сыну и Святому Духу, Пресвятая Троице и Святѣй Боже*. Въ этой послѣдней молитвѣ святымъ Богомъ именуется Богъ Отецъ, Святымъ крѣпкимъ (т. е. всемогущимъ) Богъ Сынъ (въ обличеніе разумѣется отрицавшихъ Божество Сына Божія) и Святымъ безсмертнымъ (животворящимъ)—Богъ Духъ, а приложенное къ этимъ именамъ сказуемое поставлено въ единственномъ числѣ для выраженія мысли о единствѣ Божіемъ. Въ смыслѣ церковнаго пониманія тріединства Божія достойна вниманія слѣдующая стихира на вечерни Св. Пятидесятницы: *Приидите людие, Трѣипостасному Божеству поклонимся, Сыну во Отца со святымъ Духомъ. Отецъ бо роди безлѣтна Сына соприносущна и сопрестольна, и Духъ Святѣй бѣ во Отца съ Сыномъ прославляемъ. Едина сила, едино существо, едино Божество. Ему же поклоняющеса вси глаголемъ: Святѣй Боже, вся создавый Сыномъ, содѣйствомъ Святаго Духа,*

Святый Крѣпкій, имже Отца познахомъ и Духъ Святый прииде въ міръ; Святый безсмертный, утѣшительный Душе, отъ Отца исходяй и въ Сына почиваяя. Троице Святая, слава Тебѣ. Изъ обрядовъ выражающихъ въру православной церкви въ Св. Троицу упомянемъ троекратное погруженіе крещаемого въ воду, сложеніе трехъ большихъ перстовъ руки вмѣстѣ въ крестномъ знаменіи, троекратное повтореніе отдѣльныхъ молитвъ и молитвенныхъ словъ (напримѣръ аллилуіа) и дѣйствій (при кажденіи и др.).

Издrevле принятымъ въ православной церкви иконнымъ изображеніемъ Св. Троицы служить образъ явленія Бога Аврааму въ видѣ трехъ странниковъ; ибо по прямому сказанію Библии Аврааму явился именно Богъ, но Онъ явился въ трехъ Лицахъ. Отдѣльно же Лица пр. Троицы изображаются такъ: Богъ Отецъ—въ образѣ старца (какъ являлся Онъ пророкамъ Исаи и Іезекилю), Богъ Сынъ—въ видѣ младенца, отрока и мужа и Духъ Святый—въ видѣ голубя или огненныхъ языковъ.

Прот. І. Соловьевъ.

КАКИМИ ПРАВАМИ И ПРЕИМУЩЕСТВАМИ ОТЛИЧАЛИСЬ ЕПИСКОПЫ ВЪ ДРЕВНЕ-ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ?

(По поводу предстоящаго собора церковнаго).

Вопросъ о литургическихъ правахъ епископа въ древней церкви принадлежитъ къ числу труднѣйшихъ проблемъ церковной археологіи. Скудная, мало разработанная литература, посвященная этому вопросу, даетъ пока самые неустойчивые выводы и разнорѣчивые отвѣты. Въ крайне разнообразныхъ версіяхъ этихъ отвѣтовъ можно однако различить два основныхъ типа рѣшенія даннаго вопроса.

Представители перваго типа выступаютъ горячими поклонниками единоличной, абсолютной власти епископа въ древней церкви. У этихъ апологетовъ епископскаго абсолютизма древній іерархъ является единственнымъ носителемъ и представителемъ церковно-юридическихъ и литургическихъ правъ и преимуществъ. Абсолютный іерархъ и полновластный литургъ, епископъ, по характерному выраженію «Апостольскихъ Постановленій», это — «post Deum tergenus Deus» ¹⁾.

Въ крайнемъ своемъ выраженіи этотъ взглядъ раздѣляется всѣми почти католическими учеными—ярыми апологетами римскаго клерикализма и абсолютнаго папизма.

Другой взглядъ, высказываемый протестантскими учеными, діаметрально противоположенъ первому. По убѣжденію представителей этого взгляда, епископы въ древней церкви не отличались никакими правами и преимуществами сравнительно съ пресвитерами. Епископаты и пресвитеріумы были въ древней церкви институтами равноправ-

¹⁾ „Constitutiones Apostol“. Ed. Pitra, p. 172.

ными,—въ сущности это—не болѣе, какъ синонимы. Христіанская община первыхъ вѣковъ была не монархіей, а скорѣе демократіей. Право управленія перкви принадлежало на первыхъ порахъ всѣмъ вѣрующимъ. Клиръ (ecclesiastici) не выдѣлялся еще изъ среды народа, которымъ управляли старѣйшины (πρεσβύτεροι). Только съ теченіемъ времени, не ранѣе III вѣка, епископы узурпировали права и преимущества пресвитеровъ, убѣдивъ всѣхъ, что въ этихъ правахъ и преимуществахъ они наслѣдовали ветхозавѣтному священству²⁾. Таковъ взглядъ Мосгейма. Аналогичный взглядъ на сущность, значеніе и происхожденіе древняго епископата высказываетъ другой ученый Зигель. По мнѣнію Зигеля, званія «епископъ» и «пресвитеръ» въ древней церкви не означали разныхъ лицъ: епископы были тѣже пресвитеры, — въ имени епископа *implicite* заключалось и имя пресвитера. Оба эти титула въ сущности обозначали одну и ту же должность. Одинъ титулъ указывалъ на достоинство, а другой на самую должность пастыря. Епископатъ, по Зигелю, выродился постепенно изъ правившаго церковью, пресвитеріума (πρεσβυτήριον), старшій членъ котораго, какъ самый полноправный, сталъ епископомъ³⁾. Значить, древній епископъ былъ не болѣе, какъ президентъ пресвитерской коллегіи. Сперва равноправный съ остальными членами коллегіи, этотъ предсѣдатель пресвитеріума, получивъ власть преимущественнаго надзора за церковью, сталъ исключительно титуловаться епископомъ, хотя онъ былъ еще не болѣе, какъ «*primus inter pares*». Въ самомъ титулѣ «епископъ» первоначально не заключалось никакой идеи преимущественныхъ правъ епископа надъ пресвитерами въ смыслѣ іерархическомъ. Даже въ III и IV в., по словамъ Неандера, церковныя дѣла рѣшались общимъ голосомъ епископовъ и пресвитеровъ, — епископъ самолично ничего не могъ предпринять безъ согласія пресвитеровъ. Впослѣдствіи епископы, по очень понятнымъ мотивамъ, поставили себя выше пресвитеровъ, монополизировавъ право хиротоніи. Съ теченіемъ времени, кругъ юридическихъ и

²⁾ Мосгеймъ. *Histor. Eccles. saec. I*, pag. 2 c. 2 s. 3—6

³⁾ *Handbuch der christ. kirchlich Alterthum. in alphabetisch. Ordn. 28: Bischöfe in der christl. Kirche.*

литургическихъ правъ епископа все болѣе и болѣе расширялся, разстояніе между епископомъ и пресвитерами все болѣе и болѣе увеличивалось, пока, наконецъ, весь этотъ историческій процессъ централизаціи не закончился въ исходѣ IV в. такимъ отношеніемъ между епископомъ и пресвитерами, какое существуетъ между начальникомъ и подчиненными ⁴⁾. Такой же взглядъ на происхожденіе и правовое положеніе епископата въ древней церкви высказываетъ знаменитый церковный историкъ Адольфъ Гарнакъ. Въ своемъ сочиненіи «Die Quellen der sogenannten Apostolischen Kirchenordnung» ⁵⁾, этотъ ученый переиздалъ любопытный отрывокъ памятника, извѣстнаго подъ заглавіемъ: «*κλήυες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἀγίων ἀποστόλων*». На основаніи тщательнаго историко-филологическаго анализа текста этого памятника, Гарнакъ констатируетъ существованіе въ древней церкви (въ началѣ III в.) двоевластіе (Duarchie)—пресвитеріума и епископа. «То была церковь, говоритъ въ отмѣченномъ сочиненіи Гарнакъ, въ которой одновременно имѣли значеніе и властительство и подчиненность. Пресвитерская коллегія, имѣвшая надзоръ надъ самимъ епископомъ, и епископъ, обладавшій властію, основанною на послушаніи и подчиненіи,—оба эти института стояли рядомъ одинъ подлѣ другаго ⁶⁾. Самый памятникъ, по Гарнаку, отмѣчаетъ такой пунктъ въ развитіи церковной организаціи, когда епископъ—монархъ является въ своей области на той же правовой высотѣ, на какой находилась тогда и пресвитерская коллегія. Хотя онъ еще находится подъ контролемъ (пресвитеріума), но съ другой стороны онъ уже является пастыремъ, литургомъ и представителемъ общины (als der Hirte, Liturg und Repräsentant der Gemeinde), которому пресвитеры должны помогать и оказывать полную покорность ⁷⁾. Если раньше пресвитеры фактически были «οὶ προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας», то такое положеніе (пресвитеріанскій примать) не могло долго существовать. Между

⁴⁾ A. Harnack. Die Quell. der. sog. apostol. Kichen. Leipzig 1886, 5, 7 12. Conf. „Sententie Apostolorum. Editio Pitra, p. 82.

⁵⁾ A. Harnack. op. cit. s. 37.

⁶⁾ A. Harnack. op. cit. s. 38.

⁷⁾ A. Harnack. op. cit. s. 38.

коллегіей пресвитеровъ и епископомъ необходимо долженъ былъ возникнуть конфликтъ, нарушившій существовавшее прежде равновѣсіе между епископально - діаконалной (die episcopal-diakonale Organisation) и пресвитеріальной организаціей древле-христіанской общины ⁸⁾. Для насъ особенно важно, что цитуемый ученый уже въ началѣ III в. находитъ возможнымъ различать въ самомъ основаніи эти двѣ организаціи—епископальную и пресвитеріальную, ставя ихъ рядомъ, какъ двѣ самостоятельныя правовыя единицы.

Еще важнѣе та юридико-литургическая грань, которую проводитъ Гарнакъ, на основаніи изучаемаго памятника, между епископомъ и пресвитерами въ древней церкви. «Во главѣ (христіанскихъ) общинъ,—пишетъ Гарнакъ,—которыя имѣлъ передъ глазами авторъ нашего источника (т. е. «καὶνοὶ ἐκκλ»), стоялъ уже (въ началѣ III в.) повсюду епископъ, который назывался также «пастыремъ». Твердо уже обозначается въ памятникѣ различіе между «ordo» и «κλήρος»,—различіе, существовавшее въ (христіанскомъ) ἀδελφότης. Къ первому («ordo») причисляются пресвитеры, чтецы, діаконы и вдовы. Пресвитеры обязаны оказывать полную покорность епископу, называются «сослужителями» и «сотаниками» епископа (συνμύστας τοῦ ἐπίσκοπου καὶ συνεπιμόλους) ⁹⁾. Изъ этихъ документальныхъ данныхъ очевидно, что епископъ, какъ «primus inter pares», признавался выше пресвитеровъ. Епископъ выше пресвитеровъ не только юридически, но и литургически. Онъ по преимуществу совершитель и глава богослуженія (μύστης) ¹⁰⁾, пресвитеры же — «συνμύσται» — сотаинники. Изъ послѣдняго термина видно, что культъ принималъ уже литургическія формы таинства» ¹¹⁾. Главная роль въ такой литургизаціи культа несомнѣнно принадлежала епископу. Тонкій анализъ тѣхъ качествъ, которыя требуются въ изучаемомъ памятникѣ отъ епископа, приводитъ нашего ученаго къ такой общей характеристикѣ епископскихъ правъ. Епископъ это—1) глава общины, по-

⁸⁾ Ibid. s. 12, 13 и 32.

⁹⁾ Терминъ „συνμύστης“ встрѣчается также у Игнатія Богон. Ер. ad. Eph. 12.

¹⁰⁾ А. Harnack. op. cit. s. 32.

¹¹⁾ Ibid. s. 34.

сколько онъ заботился обо всѣхъ ея нуждахъ и въ особенности о нуждахъ бѣдныхъ лицъ, 2) онъ же—представитель общины въ отношеніяхъ со внѣшними язычниками и 3) онъ—полноправный служитель алтаря (Liturg) ¹²⁾. Во всѣхъ этихъ специально епископскихъ функціяхъ всѣ члены общины, включая сюда пресвитеровъ и діаконовъ, должны оказывать епископу полную покорность ¹³⁾. Любопытно отмѣтить, что признавая епископа зависимымъ, подчиненнымъ контролю пресвитеровъ въ области экономической (дѣла милосердія), Гарнакъ считаетъ епископа полноправнымъ и полновластнымъ въ области литургической ¹⁴⁾. Можно думать, что литургическія права епископа были его исконной, первичной привилегіей и впоследствии явились тѣмъ центромъ, вокругъ котораго группировались всѣ другія права и прерогативы епископскаго сана.

Отмѣтивъ наиболѣе характерныя и важныя въ интересующемъ насъ вопросѣ подробности Гарнакова взгляда на епископство въ древней церкви, надо прибавить, общій духъ и смыслъ этихъ разсужденій тотъ же, что и у всѣхъ раньше цитованныхъ нами нѣмецкихъ ученыхъ. «Епископская монархія не сразу приобретаетъ значеніе автократіи» ¹⁵⁾,—она постепенно вырастаетъ на развалинахъ былого пресвитеріальнаго полноправія и единовластія.

Оба указанные нами взгляда на права и преимущества епископа въ древней церкви—ультра-католическій и протестантскій являются, очевидно, полярными крайностями. Первый взглядъ—явная апофеоза епископата, а второй—полное игнорированіе и обезличеніе его ¹⁶⁾. Истина, оче-

¹²⁾ А. Harnack. *op. cit.* s. 34.

¹³⁾ *Ibidem.* s. 39.

¹⁴⁾ *Ibid.* s. 37.

¹⁵⁾ Любопытно отмѣтить, что представители противоположныхъ взглядовъ по данному вопросу сходятся оправдать свою точку зрѣнія ссылками на одни и тѣже свидѣтельства св. Писанія и авторитетъ отцовъ и учителей церкви. Каждый въ свято-отеческой и канонической литературѣ вычитываетъ то, что ему хочется прочесть, благодаря неясности и сбивчивости іерархической терминологіи. Bingham, T. I, lib. II, c. I, p. 54.

¹⁶⁾ Климентъ Римскій, Поликарпъ Смир., Иринея Ліонскій употребляютъ имена „епископъ“ и „пресвитеръ“, какъ синонимы, одно

видно, должна лежать въ серединѣ отмѣченныхъ крайностей. Полновластіе епископа въ древней церкви строилось на принципѣ соборности и умѣрялось духомъ братскаго единенія и любви. Въ силу этого, права епископа въ древней церкви вовсе не чувствовались правами неограниченнаго монарха. Съ другой стороны, эти права вовсе не были такъ ничтожны, чтобы ихъ можно было игнорировать, какъ дѣлаютъ большинство протестантскихъ ученыхъ. Послѣдніе, въ доказательство отсутствія особыхъ правъ и преимуществъ и, слѣдовательно, равноправія епископа и пресвитера въ древней церкви, особенно усердно подчеркиваютъ синонимичность наименованій епископа и пресвитера въ канонической и святоотеческой литературѣ¹⁷⁾, (Филип. 1, 1; Тим. 3, 2, 8; Тит. 1, 5, 7; 1 Петра 5, 1—2; Дѣян. 20, 17, 28). Но это тождество, неопредѣленность и безразличное употребленіе іерархическихъ терминовъ¹⁸⁾, не даетъ права заключать о литургическомъ равноправіи епископа и пресвитера въ древней церкви. Неустойчивость іерархической терминологіи объясняется невыработанностью и неопредѣленностью самыхъ церковно-богослужебныхъ функцій, когда онѣ не были еще осуществляемы въ жизни церкви во всей ихъ послѣдующей сложности. Но что между этими степенями было фактическое правовое (стало быть и литургическое) различіе—лучшее доказательство этому тѣ болѣе частныя и спеціальныя названія, которыми святоотеческая литература отдѣляетъ преимущественныя права епископа въ древней церкви. Такъ, епископы называются

вмѣсто другого. Клим. Рим. 1 посл. къ Коринѣ, гл. 42, 44.; Поликар. Посл. къ Фил., гл. 5 и 6. Иринея Лион., Прот. ерес. кн. III, гл. 3.

Объ этой же синонимичности въ названіяхъ іерархическихъ степеней говорятъ Св. І. Златоустъ, Феодоритъ, Іеронимъ и др. Bingham. Origines. Т. 4. I—III, lib. II, с. XIX, р. 266, 267.

¹⁷⁾ Тертуліанъ. Апол., гл. 39, Твор. ч. 1, стр. 80. СПб. 1847. De coron. milit., с. 3; Св. Евхаристію ни отъ кого другого, только изъ рукъ предсѣдательствующихъ (praesidentium) мы получаемъ.

¹⁸⁾ Евсевій. Цер. Ист. кн. VI, гл. 3, 8 стр. 326. СПб. 1848. св. Киприанъ. Epist. III, IX, XIII, XXVII: omnis actus Ecclesiae per eosdem Praepositos. gubernetur. Conf. Epist. LXXI.

предсѣдателями (προέδροι, praesidentes¹⁹), предстоятелями (προεστῶτες, antistites, praepositi²⁰), первосвященниками (pontifices)²¹). Въ сравненіи съ пресвитерами — ἱερεῖς, епископы для отличія титулуются первыми священниками — (πρώτοι ἱερεῖς), верховными священниками (summi sacerdotes)²²), начальниками священниковъ (ἀρχιερεῖς)²³), предстоятелями перваго чина (antistites primi ordinis)²⁴), а параллельно съ этимъ пресвитеры называются или просто священниками (ἱερεῖς, sacerdotes), или священниками второй степени (δευτέρου θρόνου, secundi gradus)²⁵). Опатъ Милевитскій называетъ епископовъ, въ сравненіи съ пресвитерами и діаконами, «высшими» и начальниками всѣхъ (apices et principes omnium)²⁶).

Всѣ эти спеціальныя титулы епископа въ сравненіи съ пресвитеромъ говорятъ, очевидно, въ пользу особыхъ правъ и преимуществъ епископата въ древней церкви. Очевидно, эти права и преимущества, какъ ни стараются умалить ихъ протестантскіе ученые, остаются неоспоримымъ историческимъ фактомъ.

При всей своей партійной односторонности, оба отмѣченные взгляда заключаютъ въ себѣ два совершенно справедливыхъ тезиса, двѣ исторически вѣрныхъ идеи. Первый взглядъ вѣрно отмѣчаетъ, что епископъ въ древней церкви былъ полноправнымъ и полновластнымъ литургомъ, отъ котораго зависѣлъ весь ходъ и строй богослуженія (литургическій абсолютизмъ). Второй взглядъ заключаетъ не ме-

¹⁹) Сидоній Аполлинар. lib. IV, ep. 11.—Patrol. curs. comp. t. LVIII, p. 516. Paris 1847 г.

²⁰) Bingham. Origines... Т. I—III, lib. II, p. 75.

²¹) Св. Игнатій Богон. Послан. къ Филад. п. 9, стр. 159. Казань 1855 г.

²²) Сидоній Аполлин. Epist. lib. IV, ep. 11—Patrol. curs. compl. T. LVIII, p. 516. Paris 1897.

²³) Евсевій. Цер. ист. кн. X, гл. 5, стр. 584.

²⁴) Опатъ Мил. „De schism. donatist. lib. I—Patrol. curs. compl. t. XI, p. 910. Paris. 1845.

²⁵) Св. І. Златоустъ. Бесѣд. на 1 посл. къ Тимоѳ. 11, стр. 145, СПб. 1859. Гречес. тек. у Bingham. Origines. Т. 1, p. 89 примѣч.

²⁶) Hieron. Epis. LXXXV ad Euagrium. Латин. текстъ у Bingham. Origines. Т. 1, p. 89.

нѣе вѣрную идею, что этотъ литургическій абсолютизмъ епископа выработывался путемъ длиннаго и постепеннаго историческаго процесса развитія.

Намъ неизвѣстенъ, къ сожалѣнію, тотъ безмолвный процессъ постепеннаго развитія литургическимъ правъ и преимуществъ епископа, начало и зародышъ котораго былъ данъ еще въ апостольскую эпоху. Повидимому, право хиротоніи, непосредственно переданное апостолами предстоятелямъ основанныхъ ими церквей (*προεστῶτες τῶν ἀδελφῶν*, по терминологіи Густина Мученика),—было той ячейкой, изъ которой развились всѣ богослужебныя права и преимущества древнихъ епископовъ. Разъ епископъ былъ исключительнымъ раздаятелемъ благодати священства, онъ являлся eo ipso верховнымъ литургомъ, созидавшимъ весь богослужебный ритуаль. Въ исключительно епископскомъ правѣ хиротоніи *implicite* заключалась и таилась вся послѣдовательно развившаяся литургизація христіанскаго богослуженія. Вотъ почему въ дальнѣйшую эпоху мы видимъ, что все христіанское богослуженіе было въ значительной степени дѣломъ личной свободы и вдохновенія предстоятеля церкви—епископа. Въ этомъ же правѣ хиротоніи дана была первичная грань, отдѣлявшая епископа отъ пресвитера. Хиротонисующій пресвитеръ и былъ въ началѣ епископомъ. Въ данномъ пунктѣ особенно характерно свидѣтельство св. І. Златоуста и бл. Иеронима. Первый говоритъ: «не велико разстояніе между епископами и пресвитерами, ибо первые однимъ только правомъ совершать рукоположеніе выше послѣднихъ (*τῆ γὰρ χειροτονίᾳ μόνῃ ὑπερβεβήκασι*)»²⁷). По словамъ бл. Иеронима, только право хиротоніи отличаетъ епископа отъ пресвитера: «ибо за исключеніемъ рукоположенія (*excepta ordinatione*), что дѣлаетъ епископъ такое, что

27) На зарѣ христіанства каждая христіанская община, хотя бы самая маленькая, представляла собою полную частную церковь, имѣвшую каждая своего епископа съ соборомъ пресвитеровъ (по А. Гарнаку *op. cit.* в. 35), ихъ всегда было четное число). Игнатій Богом. говоритъ: „одинъ жертвенникъ, какъ одинъ епископъ съ пресвитерствомъ и діаконами“. (Посл. къ Филад. гл. IV. *Conf. Apoc.* пр. 31. Каждая такая цер. община (*paroikia*) составляла область cadaго епископа.

не дѣлалъ бы пресвитерь?»²⁸⁾). Итакъ, на правѣ хиротоніи, какъ на базисѣ, утверждались всѣ литургическія права и преимущества епископа въ древней церкви. Каковы же были эти права и преимущества?

Детальному разсмотрѣнію и подробному анализу этихъ правъ и преимуществъ мы предпошлемъ общую ихъ характеристику.

Въ древней церковно-канонической и святоотеческой литературѣ, свидѣтельства которой будутъ приведены ниже, епископъ представляется верховнымъ литургомъ²⁹⁾, совершающимъ каждое богослуженіе въ сослуженіи собора своихъ пресвитеровъ. Отъ послѣднихъ онъ отличается какъ въ общихъ, такъ и въ спеціально ему одному принадлежащихъ литургическихъ функціяхъ (хиротонія, освященіе мѣра и храмовъ, посвященіе дѣвъ). Въ сферѣ общихъ съ пресвитерами литургическихъ функцій епископъ выступаетъ верховнымъ жрецомъ (*summus sacerdos*), самостоятельно и полновластно распоряжающимся всѣмъ вообще богослужебнымъ культомъ. Пресвитеры совершаютъ богослуженіе и таинства не иначе, какъ съ вѣдома, разрѣшенія и полномочія своего епископа. Первенствующій литургъ, епископъ имѣетъ въ лицѣ своихъ пресвитеровъ постоянныхъ сослужащихъ (*συνεπιτροχού*) и сотаинниковъ (*συνμύστα τοῦ ἐπισκόπου*). По вѣрному замѣчанію Августи, епископъ въ древней церкви выступаетъ, какъ «*allgemeine Hierarch*», въ рукахъ котораго собраны всѣ богослужебныя функціи и по распоряженію котораго совершаются всѣ таинства³⁰⁾.

Таково же представленіе о древнемъ епископѣ знаменитаго церковнаго археолога Бингама. Этотъ ученый называетъ епископа въ древней церкви абсолютнымъ, независимымъ литургомъ, который дѣйствуетъ вполне самостоятельно, а пресвитерь зависитъ настолько отъ своего епископа, что ничего не можетъ совершать безъ его согласія и полномочія³¹⁾.

²⁸⁾ Augusti. *Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archaeologie*. Bd XI, s. 129—130.

²⁹⁾ Bingham. *Origines*. T. 1, p. 83—84.

³⁰⁾ Климентъ Рим. 1 посл. къ Коринѣ. гл. 40, 41 и 44.

³¹⁾ *Ibidem*.

Нужно, однако, правильно представлять себѣ этотъ литургическій абсолютизмъ епископа. Это было не формально - теоретическое, а жизненно - практическое полномочіе, вызывавшееся самымъ строемъ организаціи и практикой церковной жизни христіанъ первыхъ вѣковъ. Богослуженіе было тогда всеобъемлющей стихіей, въ которой жила и дышала вся христіанская община,—стихіей, въ которой находила свое полное выраженіе великая идея братскаго единенія. При такомъ своемъ принципіальномъ значеніи, богослуженіе не было, однако, тогда вполне выработаннымъ и прочно сложившимся культомъ: оно находилось еще въ процессѣ своего развитія, своей литургизаціи. Верховному литургу — епископу приходилось быть самымъ организаторомъ богослуженія. Последнее почти цѣликомъ сосредоточивалось въ епископѣ и, не стѣсненное еще рамками уставовъ и предписаній, вполне зависѣло отъ свободы личнаго вдохновенія литурга — епископа. Онъ былъ единственно законнымъ совершителемъ богослуженія, совершая не часть его, какъ въ настоящее время, а все вообще богослуженіе, во всѣхъ его частяхъ безъ исключенія. Евхаристія — этотъ «канонъ литургіи» совершалась на первыхъ порахъ непременно епископомъ, въ сослуженіи пресвитеровъ и діаконовъ. Вотъ почему всѣ древнѣйшія литургіи по всѣмъ признакамъ были въ сущности епископскими. Характерное выраженіе нашихъ уставовъ: «аще настоятель изволить» представляетъ собою явственный отголосокъ тѣхъ вѣковъ, когда епископъ былъ единственно-законнымъ совершителемъ богослуженія во всей его цѣлокупности. Пресвитеръ въ тѣ отдаленныя времена на всякую церковную потребу каждый разъ непосредственно испрашивалъ благословленія и разрѣшенія своего архипастыря, который находился, такъ сказать, у него подъ рукой. Такъ какъ вокругъ евхаристіи—этой ячейки богослуженія—кристаллизовывались постепенно всѣ другія таинства, то древній епископъ былъ фактически совершителемъ всѣхъ безъ исключенія таинствъ.

Всѣ эти положенія объ общемъ литургическомъ полномочіи древняго епископа подтверждаются многочисленными свидѣтельствами святооточеской литературы. Климентъ Римскій сущность епископскаго служенія полагаетъ

въ приношеніи даровъ, т. е. въ совершеніи евхаристіи. Сказавъ, что «архіерею даны свои священнодѣйствія (leitourgiai), іереямъ свое мѣсто (τόπος) назначено, а левитамъ свои службы (διακονίαι) належатъ, Климентъ Римскій добавляетъ: «грѣхъ не малый будетъ намъ, если безпорочно и свято приносящихъ дары будемъ лишать епископства»³²⁾. Такъ какъ св. Климентъ Римскій говоритъ о совершеніи евхаристіи епископами по чину (τάξει) и установленному канону (ὁρισμένος τῆς λειτουργίας κανών), въ опредѣленное время (κατὰ καιροῦς τεταγμένος), то, надо думать, весь этотъ чинъ, канонъ и назначеніе времени для богослуженія зависѣли отъ воли и благоусмотрѣнія епископа³³⁾. Еще выразительнѣе свидѣтельство св. Игнатія Богоносца. По воззрѣнію св. Игнатія, епископъ это—видимый представитель власти невидимаго Христа. Онъ — верховный правитель церковной общины и въ то же время глава богослуженія, какъ первосвященникъ. «Старайтесь дѣлать все, — пишетъ Игнатій Богоносецъ, — подъ управленіемъ епископа, *предсѣдательствующаго* на мѣстѣ Бога. Ничего не дѣлайте безъ епископа, — убѣждаетъ онъ магнезянъ, — п вы, ни пресвитеръ, ни діаконъ, ни мірянинъ, ибо епископъ есть образъ Отца всяческихъ³⁴⁾. Епископъ трактуется у св. Игнатія, какъ намѣстникъ Бога, которому всѣ обязаны подчиненіемъ, какъ первосвященнику. «Хороши священники и діаконы (служители) слова, но первосвященникъ, *которому одному вручены тайны Божіи*, лучше ихъ³⁵⁾. Св. Игнатій Богоносецъ высоко поднимаетъ власть и авторитетъ епископа надъ уровнемъ пресвитеровъ и діаконѡвъ. «Вамъ надлежитъ согласоваться, — пишетъ онъ ефесянамъ, — съ волею епископа: достойное Бога пресвитерство ваше такъ согласно съ епископомъ, какъ струны въ цитрѣ»³⁶⁾. На ряду съ юридически-административными правами здѣсь разумѣются, конечно, и ли-

³²⁾ Посл. къ Магнез. п. 2, 3, 6, 7, стр. 72—82. Казань 1855 г.

³³⁾ Посл. къ Филadelph. п. 3, 4, 10, стр. 141—162.

³⁴⁾ Посл. къ Ефес. гл. III.

³⁵⁾ Св. Игнатій Богоносца. Посл. къ Магнез. IV и VII; къ Трал. VII; къ Поликарпу, гл. V.

³⁶⁾ Ibidem, Посл. къ Смирн. гл. VII и VIII.

тургическія права епископа. Богослужебное собраніе, по Игнатію, тогда только правильно, когда оно устроится по волѣ епископа,—безъ него нельзя совершать ни одного религіознаго дѣйствія: ни крещенія, ни евхаристіи, ни брака ³⁷⁾. «Безъ епископа,—говоритъ Игнатій Богоносець,—никто не дѣлай ничего относящагося къ церкви. Только та евхаристія должна почитаться истинною, которая совершается епископомъ, или тѣмъ, кому онъ самъ предоставитъ это. Не позволительно безъ епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви, напротивъ, что онъ одобритъ, то и Богу пріятно, чтобы всякое дѣло было твердо и несомнѣнно» ³⁸⁾. Епископъ, въ представленіи св. Игнатія, является центральной личностью, объединяющей весь строй богослуженія. «Старайтесь, пишетъ св. Игнатій филадельфійцамъ, имѣть одну евхаристію, ибо.... одинъ жертвенникъ, какъ и одинъ епископъ съ пресвитерствомъ и діаконами» ³⁹⁾.

Изъ всѣхъ приведенныхъ цитатъ очевидно, что епископъ представленъ у св. Игнатія Богоносца, какъ верховный, независимый и полновластный литургъ, являющийся единственно законнымъ совершителемъ всего вообще богослуженія и всѣхъ таинствъ. Епископъ у св. Игнатія повѣряетъ всѣхъ собравшихся къ богослуженію ⁴⁰⁾, совершаетъ обще-церковную молитву ⁴¹⁾, употребляетъ разные способы назиданія ⁴²⁾, совершаетъ самый св. актъ евхаристіи съ преломленіемъ хлѣба (*κλάσις τοῦ ἄρτου*) ⁴³⁾, наконецъ, если не при личномъ участіи, то съ разрѣшенія и подъ надзоромъ епископа совершаются таинства крещенія и брака ⁴⁴⁾.

Первенствующая роль епископа въ древнемъ богослуженіи не исключала, однако, извѣстной доли литургическихъ правъ пресвитерства. Названіе пресвитеровъ «предсѣдя-

³⁷⁾ Посл. къ Филад. гл. IV.

³⁸⁾ На это указываетъ выраженіе Св. Игнатія: «созывай всѣхъ до единого». Посл. къ Поликарпу.

³⁹⁾ Посл. къ Ефес. гл. V и Тралл. гл. XIII.

⁴⁰⁾ Посл. къ Поликарпу, гл. 1—2.

⁴¹⁾ Посл. къ Ефес.: „повинуйтесь епископу и пресвитерству, преломляя одинъ хлѣбъ“.

⁴²⁾ Посл. къ Смирн. гл. VII и VIII; Посл. къ Полик. гл. V.

⁴³⁾ Посл. къ Магнез. гл. VI.

⁴⁴⁾ Іустинъ муч. Апологія, гл. 65 и 67.

щими» ⁴⁵⁾, указываетъ уже на существованіе въ эту раннюю пору сопредстолія съ сѣдалищами для пресвитеровъ и епископскимъ трономъ во главѣ. Болѣе подробныя свѣдѣнія о литургійномъ приматѣ епископа въ древней перкви содержатся въ Апологіи св. Іустина Мученика ⁴⁶⁾. Епископъ выступаетъ здѣсь, какъ предстоятель братіи (πρωτοστός τῶν ἀδελφῶν), онъ—главный литургъ, совершающій все богослуженіе. Последнее начинается, по Іустину, чтеніемъ памятныхъ записей Апостоловъ (ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων) или писаній пророковъ (συγγράμματα τῶν προφητῶν), сколько позволяетъ время (μέχρι ἐρχορῆ). Последнее выраженіе указываетъ на то, что опредѣленныхъ чтеній (перикопъ) еще не было, а потому весь ходъ чтенія опредѣлялся временемъ и выборомъ предстоятеля, т. е. епископа ⁴⁷⁾. За чтеніемъ слѣдовала проповѣдь предстоятеля, т. е. прежде всего епископа, а потомъ, съ его разрѣшенія, могъ проповѣдывать и пресвитерь ⁴⁸⁾. Проповѣдника слушали стоя. Послѣ проповѣди и общей молитвы (κοινὰς εὐχάς) предстоятелю приносятся хлѣбъ и вино съ водою и онъ возсылаетъ молитвы и благодареніе (εὐχὰς καὶ εὐχαριστίας), сколько онъ можетъ (ὅς η̅ δύναμις αὐτῷ ἀναπέμπει). Последнее выраженіе указываетъ на субъективный характеръ молитвы: она была плодомъ личнаго вдохновенія литургисавшаго предстоятеля ⁴⁹⁾. Свободная отъ всякихъ внѣшнихъ образцовъ, эта молитва варьировала, однако, разъ навсегда опредѣленную тему. Личный произволь литурга сдерживался опредѣленной

⁴⁵⁾ Harnack. Der ghristische gemeindegottes dienst. 1854. S. 243—244.

⁴⁶⁾ Conf. Ignatius ad Smyrn. c. 8: μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι προσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Conf. Апост. прав. 58 у Harnack'a, Ibid 5 244 примѣч. 3 и 4-е.

⁴⁷⁾ Выраженіе св. Іустина: *Ὅση δύναμις, αὐτῷ ἀναπέμπει* (Conf. *Λιδαχη*, гл. X, 7. *Τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν, ὅσα θέλουσιν*) понимается учеными различно. Августин видитъ тутъ указаніе на свободу отъ образцовъ и громкое прозношеніе, Люфтъ—на продолжительность молитвы (ἐπὶ πολὺ), Гарнакъ—на субъективную способность литурга (pro facultate). Harnack. op. cit. s. 276—8.

⁴⁸⁾ Св. Киприанъ говоритъ: „Надлежитъ обращать вниманіе на то, что сый прежде вѣкъ Христосъ первоначально совершилъ“. Посл. къ Цецил. о таинствѣ чаши Господней, § 9—14.

⁴⁹⁾ Собраніе древнихъ литургій. СПб. 1874 г.

традиціей молитвеннаго содержанія ⁵⁰⁾. Отсюда — поразительное сходство по содержанию и основной темѣ всѣхъ евхаристійныхъ молитвъ во всѣхъ чинахъ древнихъ литургій ⁵¹⁾. Послѣ совершительной молитвы предстоятеля — епископа слѣдовало раздаяніе св. даровъ и приобщеніе (*διάδοσις καὶ μετάληψις*). Епископъ давалъ хлѣбъ въ руки, а діаконы разносили отсутствующимъ св. евхаристію по домамъ ⁵²⁾. Литургія заканчивается сборомъ въ пользу бѣдныхъ, который складывается у предстоятеля для благовременной выдачи нуждающейся братіи.

Такимъ образомъ, по свидѣтельству св. Іустина Мученика, епископъ (*πρεσβυτέρω*) былъ верховнымъ литургомъ и организаторомъ богослуженія. Онъ назначаетъ время и порядокъ чтеній, произноситъ по свободному вдохновенію евхаристійныя молитвы, принаравливая все таки къ историческо-традиціонной темѣ; онъ же раздаетъ вѣрующимъ Св. Тѣло Христово и собираетъ у себя добротный благотворительный сборъ. Очевидно, вся организація богослуженія предоставлена была личной свободѣ верховнаго литурга. Насколько велика была эта свобода, насколько широки были литургійныя права древнихъ епископовъ, видно изъ того, что въ IV и V в.в. начинаютъ раздаваться жалобы на злоупотребленіе этой свободой и широтой правъ ⁵³⁾. Соборы стараются наложить свое каноническое «veto» на крайній литургическій субъективизмъ и индивидуализмъ, находившій широкое примѣненіе въ литургійной практикѣ II и III вѣка ⁵⁴⁾. Естественной реакціей богослужебному произволу, когда каждая церковь имѣла свою особую ли-

⁵⁰⁾ Harnack. *Der chrilt. gemeind.* s. 281. Августинъ, подобно Гарнаку, видитъ въ различіи терминовъ *διάδοσις καὶ μετάληψις* указаніе на *χειροληψία*, въ противоположность позднѣйшей *στομαληψία*. Augusti „Denkwird. Bb. VIII. s. 247.

⁵¹⁾ III Карѣ. соб. 397 г. пр. 24; Афр. соб. 407 г. пр. III; Собор. Милев. I, пр. 12.

⁵²⁾ Лаодик. соб. пр. 59: „не подобаетъ въ церкви глаголати псалмы несвященные (*ιδιωτικους*) или книги неопредѣленныя правиломъ“.

⁵³⁾ Кан. Apost. 2. Ed. Pitri, p. 19.

⁵⁴⁾ Тертуллианъ. О цѣломудріи. Твор. Тер. въ перев. Карнеева. СПб. 18 47 г. стр. 412.

тургію, является централизація литургійныхъ функцій въ лицѣ епископа. Начиная съ III вѣка, всѣ богослужебныя функціи ставятся въ исключительную зависимость отъ епископа, особенно канонъ литургіи—св. евхаристія. 31-ое апостольское правило извергаетъ, какъ любоначальнаго похитителя власти, того пресвитера, который, презрѣвъ собственнаго епископа, отдѣльно собранія творити будетъ и олтарь иной водрузить (*χωρίς συναγάγῃ καὶ θρακιστήριον ἕτερον πύξῃ*)⁵⁵). Съ духомъ этого апостольскаго правила вполне гармонируютъ свидѣтельства Тертуліана и Кипріяна. Если Тертуліанъ, подчеркивая все еще живучую идею общаго субъективнаго священства, выражается: *nonne et laici sacerdotes sumus?*⁵⁶) то все же терминъ «sacerdos» имѣетъ у него уже спеціально-объективный смыслъ. «Ты священникъ для себя и для нѣкоторыхъ, но не для всѣхъ»⁵⁷). Такого «священника для всѣхъ» Тертуліанъ называетъ уже первосвященникомъ (*summus sacerdos*) и приписываетъ ему первенство власти и чести для сохраненія уваженія къ церкви въ лицѣ ея начальника и для соблюденія мира⁵⁸). По Тертуліану, нельзя лицамъ низшихъ степеней присвоивать себѣ епископскихъ правъ даже тамъ, гдѣ это дозволяется въ исключительныхъ случаяхъ, такъ какъ излишняя ревность—мать раздора⁵⁹).

Ученикъ Тертуліана, Киприанъ идетъ еще дальше своего учителя. Иерархическая градація степеней опредѣлилась уже настолько, что потребовалось оправдать ее теоріей. Последняя, какъ это всегда бываетъ, не замедлила прийти на помощь практикѣ. Въ твореніяхъ Кипріяна мы встрѣчаемъ уже очевидную апофеозу епископата. Для св. Кипріяна епископы это—единственные преемники и наслѣдники апостольства (*qui eis (Apostolis) ordinatione vicaria successe- rant*)⁶⁰), это—*summi sacerdotes*, получающіе отъ самого Бога благодать Св. Духа черезъ преемство апостоловъ. Обычная

⁵⁵) Ibidem.

⁵⁶) Тертуліанъ. О крещеніи, гл. XVII, стр. 23.

⁵⁷) Тертул. О крещеніи, гл. XVII, стр. 24.

⁵⁸) Cyprian. Epist. 75.

⁵⁹) Ibid. Epist. 73.

⁶⁰) Ibid. Epist. 65.

фраза Киприана: «Deus episcopus facit, ordinat» ⁶¹), означает то, что епископы отличаются от пресвитеров не вышними только правами, но и степенью благодатного освящения ⁶²).

При таком общемъ взглядѣ на епископатъ, вполне естественно, что Тертуліанъ и Кипріанъ еще болѣе рельефно, чѣмъ св. Іустинъ Мученикъ, отдѣляютъ шпроту литургическихъ правъ древняго іерарха. Тертуліанъ исключительно епископу усваиваетъ право освященія св. даровъ, замѣчая: *nes de aliorum manu quam praesidentium (Sacrae eucharistiae sumimus)* ⁶³). Кипріанъ въ свою очередь приписываетъ право произносить поученія главнымъ образомъ епископу: «кто, избѣгая гоненія, отдѣляется отъ общества, тотъ не услышитъ проповѣдующихъ епископовъ (*tractantes episcopos*)» ⁶⁴). Вообще, по представленію отцовъ и учителей III вѣка, епископъ является не только высшимъ представителемъ общаго христіанскаго священства, но и единственнымъ носителемъ и раздавателемъ его. Епископъ, какъ верховный литургъ, является централизаторомъ богослуженія, «кормчимъ великаго корабля церкви», по характерному выраженію Апостольскихъ Постановленій ⁶⁵). Централизующая роль епископа въ совершеніи богослуженія красною нитью проходитъ чрезъ всѣ чины древнѣйшихъ литургій, начиная съ первичной и простѣйшей литургіи еѳіопскаго текста Апостольскихъ Постановленій, продолжая литургіями II-ой и VIII книги греческаго текста Апостольскихъ Постановленій и заканчивая литургіями св. Кирилла Іерусалимскаго, Діонисія Ареопагита и Максима Исповѣдника.

Епископъ, прежде всего, назначаетъ время и мѣсто богослуженія (Апост. пр. 31 и 5 пр. соб. Антіох.), опредѣленный чинъ и порядокъ котораго зависитъ отъ его благоусмотрѣнія и личной правоспособности (Клим. Рим. I послъ Кор.). Въ частности, епископъ распоряжается составомъ

⁶¹) Tertul. De coron. milit. с. III.

⁶²) Cyprian. Epist. LXI.—Bingham. Origins. T. 1, p. 86.

⁶³) Апост. пост. кн. II, гл. 57.

⁶⁴) Bingham. Origines, T. 1, p. 86—87.

⁶⁵) Ibidem.

молитвъ и пѣснопѣній, которыя были на первыхъ порахъ плодомъ его личныхъ дарованій и вдохновеній, до выработки прочнаго и опредѣленнаго литургійнаго чина съ «предписанными молитвами» (Киприанъ. О единствѣ церк. избр. сочин., ст. 28]. Самые чины древнихъ литургій нерѣдко содержатъ нѣсколько вариантовъ молитвъ на одну и ту же тему. Въ этомъ отношеніи особенно характерна коптская литургія св. Кирилла Алекс. Выраженія ея о чтеніи молитвъ («*tono Iobi, tono Genesis*») говорятъ о древней свободѣ молитвенно-хвалебной импровизаціи ⁶⁶⁾.

Отъ епископа, далѣе, зависѣлъ порядокъ и продолжительность богослужебныхъ чтеній («*μέχρις ἐνχορείῃ*») св. Юстина Мученика). Безъ благословенія и разрѣшенія епископа никому нельзя было читать съ амвона (6-го всел. соб., пр. 33. Срав. 14 пр. 7-го всел. соб.).

Епископу, далѣе, принадлежало исконное и верховное право церковнаго проповѣдничества. Въ присутствіи епископа не позволялось проповѣдывать пресвитеру до времени бл. Августина ⁶⁷⁾. Если пресвитерамъ и діаконамъ позволялось иногда проповѣдывать, то не иначе, какъ съ разрѣшенія епископа, который всегда могъ наложить свое *veto* на самовольнаго проповѣдника ⁶⁸⁾. О епископской проповѣди говоритъ уже св. Юстинъ Мученикъ: ἡ προεστῶς δια λόγου τὴν νόθευσιν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν κληῶν τούτων μιμίσεως ποιεῖται ⁶⁹⁾. Св. Киприанъ замѣчаетъ, что удаляющійся отъ церковныхъ собраній не услышитъ *episcopos tractantes* ⁷⁰⁾. Св. Амвросій выражается: «*Episcopi proprium munus docere populum*» ⁷¹⁾. 58 апостольское правило гласитъ: «Епископъ или пресвитеръ, нерадящій о причтѣ и о людехъ и *и не учащій* ихъ благочестію, да будетъ отлученъ. Аще же останется въ семь нерадѣніи и лѣности, да будетъ извер-

⁶⁶⁾ „Апология“ Юстина муч. Греч. текстъ у Harnack'a. *Der christ. gemeinden.* s. 240.

⁶⁷⁾ Кипр. *Epist.* 56—Bingham. *op. cit.* T. 1, p. 86.

⁶⁸⁾ Амвросій *de offic. car.* lib. 1, c. 1.

⁶⁹⁾ Книг. прив. ст. 21. Срав. Ап. прав. 80, Лаод. соб. пр. 19; 6-го всел. соб. пр. 19 и 20; 7-го всел. соб. пр. 2.

⁷⁰⁾ Срав. Апост. Пост. кн. II, гл. 25, 59, 57.

⁷¹⁾ Bingham. *op. cit.* p. 86—87.

женъ» ⁷²⁾. По Апост. постановленіямъ епископъ долженъ быть πεπαιδευμένος καὶ ἔμπειρος τοῦ λόγου» (кн. II, 1) καὶ πολυδίδακτος (кн. II, 5) ⁷³⁾. Свое право проповѣданія епископы передавали болѣе талантливымъ пресвитерамъ и діаконамъ. Поссидій въ «жизни Августина» говоритъ, что епископъ Валерій предоставилъ право проповѣдывать въ своемъ присутствіи пресвитеру Августину, что африканскимъ епископамъ показалось на первыхъ порахъ необычайнымъ и даже оскорбительнымъ ⁷⁴⁾. Даже въ IV и V в. африканскіе и египетскіе епископы все еще ревниво сохраняли свое право проповѣди, оставляя ее исключительно за собой, что видно изъ свидѣтельства бл. Иеронима: «весьма дурная привычка, что въ нѣкоторыхъ церквахъ пресвитеры молчатъ въ присутствіи епископа ⁷⁵⁾. По извѣстію Созомена и Кассіодора, въ Римской церкви всегда проповѣдывали только епископы ⁷⁶⁾. Тотъ же порядокъ водворился и въ Александрійской церкви, гдѣ пресвитерамъ запрещено было проповѣдывать послѣ того, какъ Аріій началъ возмущать и волновать церковь ⁷⁷⁾. Наконецъ, во всѣхъ почти древнѣйшихъ литургіяхъ верховнымъ проповѣдникомъ выступаетъ епископъ. Если поучаютъ народъ пресвитеры, то епископу принадлежитъ заключительное слово назиданія (Ап. Пост. кн. II, гл. 57, ст. 90—91. Казань 1864 г.).

⁷²⁾ Augusti. Denkwürd. Bd. VI, s. 319—320.

⁷³⁾ Augusti. Denkwürd. Bd. VI, s. 319.

⁷⁴⁾ Сократъ, кн. 5, гл. 22.

⁷⁵⁾ Епископъ же пріобщалъ тѣла Христова. Ник. соб. пр. 18, Ср. 58 пр. 6-го всел. соб.

⁷⁶⁾ Это краснорѣчиво подтверждается тѣмъ фактомъ, что древнѣйшія редакціи литургій, специально епископскія, а не пресвитерскія. Кромѣ того, въ пользу нашего положенія говоритъ исключительное право епископа освящать храмы, смѣнившееся потомъ освященіемъ и присылкою въ церкви антиминовъ. Вещественнымъ памятникомъ былого права епископа остается наше „горни мѣсто“.

⁷⁷⁾ Кромѣ выше приведеннаго свидѣтельства св. Игнатія Богоносца, можно указать: 57 пр. Лаод. соб.: „ни хорепископамъ, ни пресвитерамъ ничего не творити безъ воли епископа града“. Срав. Лаод. соб. пр. 56 и Двукр. соб. пр. 12: „безъ соизволенія епископа нельзя литургисать, ни крестить въ молитв. храминахъ внутри домовъ. Срав. 6-го всел. соб. пр. 31.

Важнѣйшая часть, «*κλῆβ*») литургіи—св. таинство евхаристіи — имѣло въ лицѣ епископа своего единственно законнаго и полновластнаго совершителя ⁷⁸⁾. Надо полагать, что первоначально только епископъ совершалъ евхаристію въ сослуженіи пресвитеровъ и діаконовъ ⁷⁹⁾. Впослѣдствіи, съ размноженіемъ и разрастаніемъ христіанскихъ общинъ, епископъ вынужденъ былъ поступиться своимъ исключительнымъ правомъ въ пользу пресвитеровъ. Послѣдніе, впрочемъ, могли литургисать не иначе, какъ съ разрѣшенія и позволенія своего епископа ⁸⁰⁾.

При сравненіи епископскаго богослуженія въ древней церкви съ пресвитерскимъ наблюдается очень любопытный фактъ: широта правъ и полнота власти епископа была обратно пропорціональна его внѣшнимъ преимуществамъ и наружнымъ прерогативамъ. Древняя епископская литургія мало чѣмъ отличалась въ отношеніи прерогативъ отъ пресвитерской. Разъ епископъ уполномочивалъ пресвитера, послѣдній становился его полнымъ замѣстителемъ и литургисалъ такъ же, какъ и самъ епископъ. Все различіе сводилось, повидимому, къ двумъ главнымъ пунктамъ:

1. Епископъ литургисалъ всегда съ діаконами, которые всюду представляются неотлучными спутниками епископа ⁸¹⁾.

2. Епископъ былъ при богослуженіи прототроніемъ и это преимущество первопрестоля сохранялось за епископомъ и

⁷⁸⁾ Въ Апост. Постановленіяхъ всякій разъ на ряду съ епископомъ упоминается и діакопъ, какъ непремѣнный спутникъ епископа. Кн. II, гл. 57, стр. 92. Казань. 1864 г. Срав. „*Αδαχῆ*“, XV, 1: рукополагайте себѣ епископовъ и діаконовъ.

Въ противоположность епископу, пресвитеръ литургисалъ одинъ.

⁷⁹⁾ Хиротонисованный пресвитеръ, получивъ изъ рукъ архіерея освященный хлѣбъ (*ἔνα ἄρτον ἐκ τοῦ δίσκου*) становится, наклонившись съ боку престола. Равнымъ образомъ, преподавая божест. кровь подходящимъ іереямъ и діаконамъ, онъ также становится у страны престола. Лит. писан. св. отц. Т. II, стр. 232—241. Conf. I. Morinus. Commentarius de sacris ecclestae Pars II. De sacris ordinationibus codex Barberini (p. 52—54, 55) и codex Cryptae-Feratae, p. 61—63.

⁸⁰⁾ Bingham. Origines. T. I—III, p. 270 примѣч. подъ бук. „g“. Conf. Du-Cange. „Glossarium“, p. 498—499.

⁸¹⁾ Bingham. Origines, p. 270.

тогда, когда литургисалъ пресвитерь. Тронъ епископа, архангелскимъ остаткомъ котораго является наше «горнее мѣсто», всегда оставался празднымъ, не занятымъ, хотя бы самъ епископъ отсутствовалъ, — въ послѣднемъ случаѣ на епископскомъ престолѣ, можно догадываться по даннымъ позднѣйшей практики, полагалось евангеліе. Насколько можно судить по древнимъ чинамъ хиротоніи пресвитера, послѣдній, литургисая въ отсутствіе епископа, становился не на срединномъ епископскомъ мѣстѣ, а съ боку престола». Такимъ образомъ, прототроніатъ епископа, считавшійся въ древности весьма важнымъ преимуществомъ, вполне сохранялся и при литургисаніи пресвитера ⁸²⁾.

Такъ какъ древняя церковь придавала праву первопрестолія очень важное значеніе, то на этомъ пунктѣ стоить остановиться подольше. У верхней части алтаря (абсиды) въ древнихъ храмахъ находился епископскій тронъ или кафедра, окруженная тронами пресвитеровъ. Послѣдніе троны, соединенные съ епископскимъ, образовали сопрестоліе (*σύνθρονον*). «*Σύνθρονον*» пластично выражалъ идею литургическаго единства и равенства въ древней церкви. При этомъ равенствѣ, первенство чести представлялось епископу. Хотя пресвитеры возсѣдали на сопрестоліи вмѣстѣ съ епископомъ (такой привиллегіи не имѣли діаконъ) и сѣдалища ихъ назывались также престолами, однако тронъ епископа, занимая центральное мѣсто, значительно отличался отъ пресвитерскаго. Епископскій тронъ назывался высокимъ престоломъ (*thronus celsus*), троны же пресвитеровъ — вторыми престолами (*throni secundi*). Григорій Назіан., говоря о своемъ рукоположеніи въ пресвитера, замѣчаетъ, что онъ возсѣдалъ тогда «εις θρόνον τῶς δευτέρου» ⁸³⁾. Далѣе, тронъ епископа значительно возвышался надъ пресвитерскими сѣдалищами. Тотъ же Григорій Наз. въ сновидѣніи о храмѣ Анастасіи рассказываетъ: «казалось будто я вижу епископа, сидящаго на высокомъ престолѣ (*ὑπερθρονος*), а пресвитеровъ съ обѣихъ сторонъ сидящихъ на низшихъ престолахъ (*οἱ δέμοι ἀμφότεριονθεν ὑφεθρισῶντο*), діаконѣ

⁸²⁾ Euseb. lib. X, c. V.

⁸³⁾ Ibid. c. IV.

же стоящихъ подлѣ сѣхъ послѣднихъ ⁸⁴⁾. Константинъ Вел. въ письмѣ къ Сиракузскому епископу Хресту, вызывая его на Арелатскій соборъ, велить взять съ собою двухъ челоуѣкъ изъ второго престола (*ἐκ τοῦ δευτέρου θρόνου*), т. е. пресвитеровъ ⁸⁵⁾. Евсевій въ панегирикѣ Тирскому епископу Павлину говорить о томъ, что послѣдній украсилъ храмъ высокими престолами въ честь предсѣдѣющихъ (т. е. епископовъ и пресвитеровъ (*θρόνοι τε τοῖς ἀνωτάτω—κασιμάταις*) ⁸⁶⁾). На правѣ сосидѣннѣ пресвитеровъ епископу, Арій силился доказать ихъ іерархическое равноправіе: «*καθέζεται ὁ ἐπίσκοπος ἐπὶ τοῦ θρόνου, καθέζεται καὶ ὁ πρεσβύτερος*» ⁸⁷⁾. Праву троновозсѣданія древняя церковь придавала такое важное значеніе, что регулировала его соборными канонами. 34 пр. IV Карѣ. собора предписывало, чтобы сидящій епископъ не позволялъ стоять въ своемъ присутствіи пресвитеру, а 35 пр. того же собора повелѣваетъ епископу въ собраніи пресвитеровъ сидѣть выше (*sublimior sedeat*). Лаодикійск. соборъ 56 правиломъ запрещаетъ пресвитерамъ раньше епископа входить и сидѣть въ алтарѣ (*εἰς εἶναι καὶ καθέζεσθαι ἐν τῷ βῆματι—sedere in tribunali*). Во II кн. Апост. Постановленій (гл. 57) говорится: «въ серединѣ да будетъ поставленъ престолъ епископа, а по обѣимъ сторонамъ его пусть сидитъ пресвитерство и стоять проворные и легко одѣтые діаконы». Очевидно, окруженный пресвитерскими сѣдалищами тронъ епископа представлялъ собою фигуру полукружія. Въ этомъ полукружій тронъ епископа занималъ середину и потому назывался среднимъ трономъ (*thronus medius*) или среднимъ сѣдалищемъ (*sedes media*) ⁸⁸⁾. Въ соотвѣтствіе формъ сопрестолія, сидѣвшіе кругомъ епископа пресвитеры называются духовнымъ вѣнцомъ или кругомъ пресвитерства и вѣнцомъ церкви ⁸⁹⁾ (*τῆς ἐκκλησίας στέφανος—Ап. Пост.*

⁸⁴⁾ Eriph. Haerets. 75, п. III, у Bing. op. cit. p. 271.

⁸⁵⁾ Ап. Пост. кн. II, гл. 57, стр. 89.

⁸⁶⁾ Срав. Игнатія Бог. посл. къ Магн. п. XIII: съ достойно составленную короною пресвитерства вашего (*στεφάνου τοῦ πρεσβυτερίου ὑμῶν*).

⁸⁷⁾ Евсевій. Hist. eccl. lib. VII, с. XXX.

⁸⁸⁾ Bingham. Orig. T. I—III, p. 214 и 219 примѣч. подъ бук. „g“ и „u“.

⁸⁹⁾ Ibid. p. 220, прим. подъ букв. „e“.

кн. II, гл. 28, стр. 59). Всѣ эти выраженія указываютъ на полукруглую форму сопредстоящаго, въ центрѣ котораго выше другихъ поднимался тронъ епископа, ясно различающійся отъ другихъ престоловъ. Такъ у Евсевія различается *βῆμα καὶ θρόνον ὑψηλόν*⁹⁰). Св. Афанасій различаетъ *θρόνον καὶ σιδερίαια*, когда говоритъ, что неистовые ариане при им. Констанціи разграбили одну церковь, расхитили *сѣдалища* и *тронъ* и трапезу, которыя были изъ дерева⁹¹).

Кромѣ своей высоты, епископскій тронъ отличался отъ пресвитерскаго нѣкоторыми украшеніями, соотвѣтствующимъ сану и достоинству епископа. Св. Афанасій во 2-ой апологій къ импер. Констанцію недоумѣвающе спрашиваетъ: «Какъ это оплакивающіе жребій епископскаго нѣсколько украшеннаго престола (θρόνον τὸν ἐκοσμημένον ἐπισκοπικῶς), стараются умертвить сидящаго на немъ епископа?»⁹²). Есть основаніе думать, что главнымъ украшеніемъ трона были соотвѣтствующія покрывала (*vela*).

Намекъ на это Бингамъ видитъ въ письмѣ бл. Августина къ донатистскому епископу Максимину: «на будущемъ судѣ Христовомъ не защитятъ ни сѣдалища, ни покрытыя каедры (*pec apsidas gradatae, pec cathedrae velatae*)⁹³). Надо однако замѣтить, что въ древней церкви эти украшенія епископскихъ троновъ не отличались эффектомъ и пышнымъ блескомъ, — на всемъ древнемъ богослуженіи лежала печать простоты и скромности. Антіохійскій соборъ, по извѣстію Евсевія, осудилъ Павла Самосатскаго за то, что онъ съ несвойственною ученику Христову суетностью, устроилъ себѣ возвышеніе (*βῆμα*) и на немъ высокій тронъ (*θρόνον ὑψηλόν*), отдѣлалъ также для себя, подобно мірскимъ начальникамъ секретную комнату (*σήμερον*), которую такъ и называлъ «секретной»⁹⁴). Этотъ фактъ показываетъ,

⁹⁰) Августинъ, Epist. 203.—Бингамъ. Origines. p. 220.

⁹¹) Euseb. Hist. lib. VII, c. 30.—Собран. древ. литур. стр. 73.

⁹²) Ibidem, lib. VII, c. 19. Conf. Du-Cange. „Glossarium“ p. 498.

⁹³) Bingham. Origines. T. I—III, p. 140—142.

⁹⁴) Анкир. соб. пр. I, Срав. 48 пр. Карѣ. соб. 26 пр. 6-го всел. соб. Справ. 9 пр. Неокес. соб. 37 пр. 6-го всел. соб. Ср. Анк. соб. пр. 18.

какъ строго древняя церковь осуждала всякую наружную пышность и суетное тщеславіе.

При всемъ томъ древніе епископы очень дорожили своими тронами, приурочивая къ нимъ названія своихъ каедръ.

Евсевій каедрѣ Иерусалимскаго епископа называетъ престоломъ Апостольскимъ ⁹⁵⁾, а Григорій Назіанз. престолъ Александрійскаго епископа называетъ престоломъ Марка ⁹⁶⁾. О правахъ и чести «сѣдалища» часто говорятъ каноны соборовъ ⁹⁷⁾, оставляя это преимущество за священнослужителями даже въ случаѣ запрещенія имъ священнодѣйствій. Подчеркиваніе соборными канонами преимуществъ предсѣданія говорить, повидимому, о томъ, что эта прерогатива была въ древней церкви животрепещущей «злойбю дня». Въ древнихъ чинахъ епископской хиротоніи говорится, что по окончаніи литургіи «въ нѣкоторой части храма около предложенія» (по русскимъ памятникамъ «предъ дверью жертвенника») совершалось посаженіе новопоставленнаго епископа на архіерейскій тронъ, — обрядъ, о которомъ упоминаютъ уже Апост. Постановленія: «на утро пусть посаждать его (епископа) на принадлежащее ему мѣсто (ἐν θρονῷ ἰζέσθω) ⁹⁸⁾. Правдоподобно, что это вотроненіе представляло очень торжественный обрядъ, аналогичный съ позднѣйшей церковной практикой. Во времена Сумеона Солунскаго этотъ обрядъ уже вышелъ изъ употребленія «по причинѣ, какъ говорить этотъ знаменитый литургистъ, варварскихъ набѣговъ и постигшихъ церкви искушеній и смятеній (троны похищались); но *прежде*, по его словамъ, онъ совершался очень торжественно, «въ церкви, при собраніи епископовъ епархіи». Сущность этого обряда заключалась въ томъ, что послѣ краткаго молитвословія, одинъ изъ священниковъ поднималъ («подъ пазуху», по выраженію русскихъ чиновъ) и три раза посаждалъ хиротонисованнаго

⁹⁵⁾ Апост. Пост. кн. VIII, гл. 5. Самый глаголь „ἐν θρονῷ ἰζέσθω“ указываетъ на врученіе трона.

⁹⁶⁾ Литур. писан. отц. Г. II, стр. 259—279.

⁹⁷⁾ *Διδαχη*, изд. Общ. Люб. Дух. Пров. гл. VІІ, стр. 28.

⁹⁸⁾ Игнатій Бог. Epist. ad smyrn. n. VIII.—Curs. comp. Patl. Ser. Graec. T. V. col. 713; въ рус. перев. стр. 178.

на епископскій престоль, восклицая: ἄξιος (въ русс. церкви XV в. «сполаети Деспота»), послѣ чего ему вручались мантия съ источниками и енколпій или панагія ⁹⁹). Возможно, что этотъ обрядъ въ своей простѣйшей формѣ ведетъ свое начало отъ древней эпохи Апост. Постановленій. Врученный епископу тронъ оставался, такъ сказать, его пожизненной привиллегіей,—древніе епископы весьма рѣдко мѣняли свои кathedры. Въ заключеніе надо сказать, что древній «ἐπίσκοπος» отмѣчалъ двѣ характерныя черты въ литургическомъ устройствѣ древней церкви: 1) пресвитеры были сослужителями епископа, 2) епископъ—протопротроніемъ, какъ *primus inter pares*».

Таковы права и преимущества епископа въ отношеніи совершенія богослуженія и особенно важнѣйшей части его—евхаристіи.

(Окончаніе будетъ).

Анатолій Малевичъ.

⁹⁹) Тертул. De Baptismo, cap. XVII.—Cur. Comp. Par. ser. Lat. T. I, col. 12, 18; въ рус. перев. Карнеева, ч. II, 1847 г. стр. 23.

ЦЕРКОВЬ И ЦАРСТВІЕ БОЖІЕ ПО УЧЕНІЮ ЕВАНГЕЛІЙ.

«Господи, аще въ лѣто сіе устроиши царствіе Израилево» (Дѣян. 1, 6). Съ такимъ вопросомъ, по свидѣтельству Дѣписателя, обратились апостолы къ своему великому Учителю уже послѣ Его воскресенія. Переживши скорбь разлуки съ Нимъ, ужасъ мученій и страхъ смерти Его, они снова увидѣли Того, который, прозрѣвая страданія Свои, говорилъ имъ: «восплачетесь и возрыдаете вы, а міръ возрадуется» (Іо. 16, 20), а, провидя воскресеніе и прославленіе Свое, прибавлялъ: «но печаль ваша въ радость будетъ; паки узрю вы и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никтоже возьметъ отъ васъ» (Іоан. 16, 20. 23). Печаль разлуки, дѣйствительно, смѣнилась радостью новаго свиданія, радостью сперва недовѣрчивою, но потомъ, въ теченіи 40 дней, обратившеюся въ твердое, несокрушимое убѣжденіе. Это убѣжденіе въ воскресеніи Мессіи, опиравшееся на многія истинныя знаменія (Дѣян. 1, 3), это живое сознаніе какой-то чудесности и непостижимости событій послѣдняго времени и было мотивомъ для учениковъ Христа обратиться къ Нему съ сохраненнымъ у Дѣписателя вопросомъ. Учитель, Котораго они исповѣдали какъ Сына Божія, какъ Мессію, униженный Страдалецъ, снова ожилъ и еще въ большей славѣ и силѣ, снова среди нихъ, снова бесѣдуетъ съ ними «о царствіи Божіи» (Дѣян. 1, 3).

Вполнѣ понятно также и то, почему апостолы обратились къ Господу именно съ этимъ вопросомъ, вопросомъ о царствѣ Израильскомъ. Идея теократіи была слишкомъ сильна и существенна въ жизни Еврейскаго народа, чтобы истинный Израилѣтянинъ могъ когда либо отрѣшиться отъ нея. Эта идея, такъ сказать, вошла въ плоть и кровь еврея, впиталась въ него съ молокомъ матери. Красною

нитью проходить она по всей ветхозавѣтной письменности и въ исторіи еврейскаго народа составляетъ жизненный нервъ.

Сущность этой теократической идеи, насколько она раскрывается въ ветхозавѣтныхъ книгахъ, можно представить такъ. Самъ Богъ есть въ собственномъ смыслѣ Царь надъ Израилемъ, царствующій чрезъ Своихъ посредниковъ (1 Парал. 28, 5). Израильскій народъ, такимъ образомъ, поставляется въ особое, чрезвычайное отношеніе къ Иеговѣ, сравнительно съ другими народами. Это народъ избранный (Втор. 7, 6; 14, 2). Это сонмъ Господень (Числь 15, 15), по отношенію къ которому Иегова является началомъ освящающимъ и спасающимъ (Исх. 19, 6; Ис. 33, 22), тогда какъ по отношенію къ другимъ народамъ—судящимъ и карающимъ (Втор. 7, 8, 70; Наумъ 1, 2:). Но это особое отношеніе Иеговы къ народу Еврейскому обусловливается особеннымъ отношеніемъ и Израиля къ своему Владыкѣ. Израиль—царство Иеговы (1 Парал. 28, 5) и, какъ таковой, долженъ быть средою осуществленія воли своего Царя и въ тоже время исполнителемъ этой воли (Втор. 26, 18: 28; 1:). По мѣрѣ того, какъ народъ будетъ выполнять свою задачу, будетъ осуществляться и идея теократіи среди него. Вотъ почему реализація этой идеи, по священнымъ книгамъ ветхозавѣтнымъ,—дѣло будущаго. Боговдохновенные пророки, прозрѣвая въ даль вѣковъ, изображаютъ царство Божіе, какъ будущее, какъ надежду настоящаго. Настанетъ время и возстановитъ Богъ царство Давида (Иез. 34, 23), царство, которое будетъ славнѣе и могущественнѣе всѣхъ другихъ царствъ (Дан. 7, 13 — 14). Это будетъ царство вѣчное и всенародное (Дан. 2, 44; Псал. 144, 11), хотя первымъ элементомъ его будетъ избранный народъ и центромъ его—Иерусалимъ (Мих. 4, 7). Вѣтхій денями въ лицѣ Сына Человѣческаго будетъ во главѣ этого царства (Дан. 7, 13 и д.). Отличительными и существенными чертами этого царства будутъ: мудрость, правда и миръ (Мих. 4, 7; Иер. 23, 5).—Таково въ общихъ чертахъ содержаніе теократической идеи, осуществленіе которой поставляется въ тѣсную связь съ явленіемъ среди Израиля Мессіи—Сына Человѣческаго. Только въ Его время и подъ Его властію откроется царство Божіе на землѣ. Сила этой идеи была

такъ велика среди сыновъ Авраама, что ее не могли искоренить ни бѣдствія политическія и соціальныя, ни пороки нравственные. Напротивъ, вся исторія народа Божія по Его промышленію слагалась такъ, что только поддерживала и укрѣпляла идею теократіи.

Сильно и живо было это чаяніе царства Божія и во времена Христа, когда, съ одной стороны, исчезала послѣдняя надежда на политическую независимость Евреевъ, съ другой—приближался конецъ седминамъ Даніила. Можно даже сказать, что въ это именно время чаянія царства Божія были еще сильнѣе, еще пламеннѣе и интенсивнѣе. Священное Писаніе ясно подтверждаетъ наше положеніе. Это чаяніе находило себѣ сторонниковъ среди членовъ синедріона (Мр. 15, 43; Лк. 23, 51), оно поддерживалось тѣми, которые такъ любили выдавать себя за учителей народа (Лк. 17, 20), оно, конечно, господствовало и среди массы, которая слѣпо шла за своими вождями (Лк. 19, 11; Мр. 11, 10), которая каждое благодѣяніе новаго Учителя готова была считать началомъ исполненія своихъ надеждъ (Іоан. 6, 15).

Принимая во вниманіе древность идеи царства Божія, ея силу въ Израилѣ, ея отношеніе къ личности Мессіи, мы поймемъ, почему и въ новозавѣтныхъ священныхъ книгахъ эта именно идея стала центральною, коренною. Мессіи—Христу тѣмъ естественнѣе было остановиться на ней, что она давала Ему возможность говорить о Себѣ, какъ Мессіи. И достаточно самого поверхностнаго знакомства съ Евангеліями, чтобы убѣдиться, что идея царства Божія дѣйствительно составляетъ ядро новозавѣтной проповѣди. Іоаннъ Креститель, стоя на рубежѣ ветхаго и новаго заветовъ, уже проповѣдуетъ приближеніе царства Божія (Мѡ. 3, 3), Христосъ благовѣстие евангелія царствія возводитъ въ Свою обязанность (Лк. 4, 43); и первымъ предметомъ Его рѣчей, дѣйствительно, служитъ ученіе о царствіи Божіемъ, его приближеніи и т. д. (Мѡ. 4, 17; 4, 23; 9, 35; Мрк. 1, 14; Лк. 8, 1; 9, 11). Прямою обязанностью своихъ послѣдователей и апостоловъ Онъ ставитъ туже проповѣдь о приближеніи царства небеснаго (Лк. 9, 60; Мѡ. 10, 7; Лк. 9, 2).

Такимъ образомъ, благовѣстия царствіе Божіе, Христосъ еще не возвѣщалъ чего либо новаго, совершенно неслыханнаго прежде. Новостью было лишь указаніе на то, что время ожиданія кончилось и наступило время осуществленія теократіи, потому что пришелъ обѣтованный пророками Мессія—именно въ лицѣ Его Самого. Правда, и самое пониманіе характера царства Божія было у Евреевъ совершенно иное, чѣмъ у Христа. По понятію первыхъ это было общество если не исключительно, то по преимуществу гражданское, это было царство въ смыслѣ государства, которое слагается изъ политическаго могущества—внѣшняя, видимая сторона—и соціальнаго благосостоянія—сторона внутренняя. Такъ, по крайней мѣрѣ, можно думать на основаніи Мр. 11, 10 ст., гдѣ Евреи въ лицѣ Христа привѣтствуютъ возвращающееся царство Давида, которое, какъ извѣстно, отличалось внѣшнимъ блескомъ, и на основаніи Иоан. 6, 15 ст., гдѣ, въ надеждѣ на соціальныя блага, евреи хотѣли насильно провозгласить Христа своимъ царемъ. Ниже мы увидимъ, какъ далеко расходился Христосъ съ Евреями въ Своемъ пониманіи царства Божія, теперь же замѣтимъ, что и апостолы во исполненіи заповѣди Христа проповѣдывали о томъ же царствіи Божіемъ (Дѣян. 8, 12; 19, 8 и др.).

Рядомъ съ идеей царства Божія въ священныя книги ветхаго и новаго завѣта мы встрѣчаемъ другую идею—идею церкви Божіей. По своему существу эта послѣдняя тѣсно связана съ первой и болѣе полного раскрытія достигаетъ въ Новомъ Завѣтѣ, при свѣтѣ котораго она только и можетъ быть усмотрѣна въ Ветхомъ Завѣтѣ. Понятіе, соответствующее греческому слову *ἐκκλησία* славянск. церковь, выражается въ Ветхомъ Завѣтѣ нѣсколькими словами. Наболѣе употребительныя изъ нихъ: **קָהָל**, **עֵדָוָה**, рѣже **בְּקָהָל**. Послѣднее болшею частію обозначаетъ собраніе священниковъ. Установить же точное различіе между двумя первыми терминамъ не легко, тѣмъ болѣе, что и въ переводѣ на греческій языкъ они не всегда передаются одинаково. Въ большинствѣ случаевъ, правда, евр. **קָהָל** переводится греческ. *ἐκκλησία* евр. же **עֵדָוָה** соответствуетъ греческому *συναγωγή* Тотъ и другой терминъ означаетъ собраніе, только **עֵדָוָה** характеризуетъ это собраніе

болѣе со стороны внѣшней, формальной, какъ болѣе пассивное (συλάω — сплочу, сплываю), а אָהַבָה — со стороны матеріальной, внутренней, какъ болѣе активное (αἰτέω призываю, приглашаю¹⁾). Если принять во вниманіе, что אָהַבָה употребляется часто въ приложеніи къ праздничнымъ и субботнимъ собраніямъ, то придется согласиться, что въ основѣ этихъ собраній лежала не иная какая идея, какъ идея религіозная.

Итакъ рядомъ съ идеей царства, какъ общества главнымъ образомъ гражданскаго, въ ветхомъ завѣтѣ была идея церкви — *kahal'a* — какъ общества по преимуществу религіознаго. И если общество гражданское жило надеждою на явленіе Мессіи — царя, то общество религіозное чаяло пришествія Мессіи—Спасителя и Искупителя. Достаточно припомнить хотя нѣкоторыя пророчества о спасительной силѣ смерти Агнца Божія, стоитъ только взять во вниманіе символическое значеніе жертвъ ветхозавѣтныхъ, чтобы согласиться, что вѣра въ грядущаго Искупителя грѣховъ глубоко проникла ветхозавѣтный *kahal*. Идея религіознаго общества, такимъ образомъ, тоже примыкала къ личности Мессіи и въ Немъ объединялась съ идеею теократіи. Вотъ почему Христосъ не могъ игнорировать и этой идеи и раскрывать ее параллельно съ идеей царства Божія. Если Онъ не такъ часто обращался къ ней, какъ къ идеѣ царства Божія, то это, можетъ быть, объясняется изъ того, что эта послѣдняя идея шире и глубже по своему содержанію, чѣмъ идея церкви Божіей, и сильнѣе привилась къ чувственному Израилю. За то апостолы не оставили безъ вниманія и идеи церкви и раскрыли ее въ своихъ посланіяхъ.

Таковы двѣ параллельныя идеи Откровенія. Весьма интересно теперь установить ихъ взаимное отношеніе, указать сходныя и отличительныя черты обозначаемыхъ ими

¹⁾ Можетъ быть אָהַבָה указываетъ на такое собраніе, которое составляетъ болѣе свободно и по приглашенію, а не принужденію, а אָהַבָה обязательное, вынужденное. Вотъ почему именно אָהַבָה и переводится словомъ ἐκκλησία, ко вступленію въ которую (церковь) только приглашаются, а не принуждаются.

понятій, такъ какъ изъ того, что уже сказано доселѣ, можно заключить, что царство и церковь Божія не тождественны, но и не діаметрально противоположны.

Ученіе о царствѣ Божіемъ мы находимъ главнымъ образомъ у синоптиковъ, среди которыхъ преимущество въ этомъ отношеніи принадлежитъ ев. Матѳею. У Іоанна только два мѣста въ евангеліи прямо и ясно говорятъ о царствѣ, устрояемомъ Христомъ (Іоан. 3, 3. 5; 18, 36).

Въ ученіи синоптиковъ о царствѣ Божіемъ обращаетъ на себя вниманіе прежде всего различіе въ терминологіи. Ев. Матѳею говоритъ преимущественно о царствѣ небесномъ—*βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, ев. Маркъ и Лука—почти исключительно о царствѣ Божіемъ — *βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Что же значить это различіе терминологіи? По мнѣнію Вейса и Вельгаузена выраженіе Матѳея *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* означаетъ, что царство, проповѣданное въ ветхомъ завѣтѣ и возвѣщаемое Христомъ, есть царство чисто потустороннее, будущее, здѣсь на землѣ не имѣющее мѣста. На основаніи свидѣтельствъ евангелія отъ Матѳея нельзя согласиться съ этимъ мнѣніемъ западныхъ ученыхъ, такъ какъ на ряду съ чертами потусторонними онъ ясно указываетъ черты осуществленія его на землѣ (Мѳ. 5, 3 ср. 4). Гораздо вѣроятнѣе другое предположеніе, принимаемое Кремеромъ, что выраженіе Матѳея *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* совершенно тождественно съ выраженіемъ Марка и Луки—*ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*²⁾. Это предположеніе находитъ себѣ основаніе въ самомъ текстѣ евангелія отъ Матѳея. Приводя замѣчаніе Христа о богатствѣ, какъ препятствіи къ достиженію царства Божія, евангелистъ употребляетъ оба термина одинъ тотчасъ послѣ другого, очевидно, не придавая каждому изъ нихъ спеціальнаго значенія (Мѳ. 19, 23—24). Но чѣмъ же объяснить самое употребленіе ев. Матѳею его выраженія? Въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ такъ называемой метаниміей, которая состоитъ въ томъ, что вмѣсто предмета указывается лишь мѣсто его присутствія, какъ здѣсь вмѣсто Бога — небо. Приемъ этотъ мы встрѣчаемъ уже въ ветхозавѣтной письменности (Дан. 4, 23; 1 Мак. 4, 10; 2 Мак.

²⁾ Кремеръ. Библейскій словарь. 190 стр.

3, 15 и др.). Происхождение данной метанимии ученые ³⁾ объясняютъ изъ чрезмѣрной скрупулезности евреевъ, которые, желая произнести имя Божіе и избѣжать его оскверненія, стали употреблять именно слово שָׁמַיִם какъ мѣсто присутствія Божія — вмѣсто слова יְהוָה. Евангелисту Матѳею тѣмъ естественнѣе было употребить этотъ литературный приемъ, что свое евангеліе онъ назначалъ главнымъ образомъ для евреевъ. Въ данномъ случаѣ евангелистъ становится какъ бы на одну точку зрѣнія съ евреями. Къ этому можно прибавить и то, что антигеиза выраженной должна была служить антигеизой пониманія царства Божія самимъ апостоломъ и его чувственными современниками.

Наконецъ у евангелистовъ встрѣчаются выраженія: царство Отца (Мѳ. 13, 43), царство Сына человѣческаго (Мѳ. 13, 41; 16, 28), царство Христа (Мѳ. 20, 21; Лк. 23, 42). Смыслъ этихъ выраженій, очевидно, тотъ, что оно есть царство Отца постольку, поскольку Отецъ есть абсолютное начало всего, оно есть царство Христа и Сына Человѣческаго, поскольку осуществленіе его связано съ Его лицомъ и Его дѣломъ.

Такимъ образомъ при кажущемся различіи выраженій смыслъ ихъ одинъ—царство Божіе.

Нигдѣ въ евангеліяхъ мы не находимъ прямого и краткаго опредѣленія того, что такое царствіе Божіе, не встрѣчаемъ мы и, такъ сказать, одного цѣльнаго трактата, въ которомъ бы всесторонне раскрывалась теократическая идея. Мы имѣемъ лишь краткія замѣчанія и изреченія о царствѣ Божіемъ, въ которыхъ оно обрисовывается съ различныхъ сторонъ и которыя поэтому необходимо сопоставить, чтобы начертать себѣ болѣе или менѣе полную картину царствія Божія.

Приведенный на судъ къ одному изъ представителей всемірнаго римскаго царства, Христосъ такъ опредѣляетъ отличительный характеръ Своего царства, или—что тоже—царства Божія: «царство Мое нѣсть отъ міра сего» (Іоан. 18, 36). Очевидно, это царство совершенно не укладывается въ тѣ рамки, какія приготовили для него Іудеи и Пилать.

³⁾ Buxtort, См. Кремеръ библ. словарь стр. 191—192.

Предъ взоромъ первыхъ воскресало царство Давида, въ умѣ послѣдняго было царство римскаго августа. И то и другое было царство политическое внѣшнее, сильное своею матеріальною мощью. Совсѣмъ не таково царство Божіе. Оно «нѣсть отсюду», оно не по образцу этихъ царствъ, оно не только отлично отъ міра, но даже, можно сказать, свѣше міра (ср. Иоан. 3, 3. 31). Значитъ, царствіе Божіе—не политическое, а духовно-нравственное, не внѣшнее, а внутреннее. Христось такъ и сказалъ фарисеямъ, что царство Божіе «внутри васъ есть» (Лк. 17, 20, 21). Будемъ ли мы понимать слово ἐντός въ значеніи среди васъ, т. е. среди народа еврейскаго, или ἐντός—въ значеніи быть внутреннимъ, смыслъ его останется одинъ—именно, что царство Божіе не есть чувственное, явленіе котораго сразу замѣтно и какого ждали іудеи, а царство, приходящее незамѣтнымъ образомъ, развивающееся изнутри, въ душѣ человѣка. Какъ выпемірное царство, оно обнимаетъ и блага совершенно отличныя отъ благъ міра, такъ что, что въ мірѣ считается благомъ, можетъ заградить доступъ въ царство Божіе и наоборотъ, что здѣсь считается достойнымъ чуть не презрѣнія, возводится тамъ въ значеніе добродѣтели (Мѡ. 18, 3; 19, 12. 23—24; Мр. 10, 23—25; Лк. 18, 24—25, 29). Правда, царство Божіе въ мірѣ, т. е. среди міра, но оно выше міра по своему характеру (Иоан. 17, 15—21). Вотъ почему и апостолы, которымъ Христось торжественно завѣщаетъ царство Отца (Лк. 22, 29; 12, 32), не принадлежатъ міру, а возвышены, выдѣлены изъ него (Иоан. 13, 19). Царство Божіе и по своему внѣшнему и внутреннему характеру представляетъ, такимъ образомъ, прямую противоположность царствамъ міра сего.

Въ чемъ же сущность этого внутренняго, духовнаго царства Божія? Обращая взоры Своихъ учениковъ къ царству Божію, Христось, между прочимъ, училъ ихъ молиться Отцу о ниспосланіи этого царства, просить о пришествіи его и при этомъ указывалъ на его сущность. «Да придетъ царствіе Твое», говорилъ Онъ и непосредственно за сѣмъ прибавлялъ: «да будетъ воля Твоя, яко на небеси и на земли» (Мѡ. 6, 10; Лк. 11, 2). Исполненіе воли Божіей во всей широтѣ, исполненіе не только на небѣ ангелами, но и на землѣ—людьми—вотъ по смыслу Евангелій сущность

новаго царства. Такое пониманіе находитъ себѣ подтвержденіе и въ ветхомъ завѣтѣ, гдѣ осуществленіе идеи теократической среди Еврейскаго народа обусловливается именно выполненіемъ воли Божіей. Благая и совершенная воля Божія, а не воля человѣческая опредѣляетъ строй этого царства, въ результатѣ чего получается царство не съ человѣческимъ порядкомъ вещей, а съ божественнымъ—благимъ и совершеннымъ и истиннымъ.

Вотъ какое царство проповѣдывалъ Христосъ.

Если мы обратимъ вниманіе на форму проповѣди царства Божія, то увидимъ, что она неодинакова. Иногда Христосъ говоритъ, что царство Божіе приблизилось (Мѡ. 4, 17; 10, 7; Мр. 1, 15; Лк. 10, 9. 11; 21, 31);, иногда Онъ отмѣчаетъ его, какъ уже наступившее въ дѣйствительности (Мѡ. 12, 28; Лк. 11, 20. 21), какъ уже принадлежащее нѣкоторымъ (Мѡ. 5, 3, 10; Мр. 10, 14; Лк. 18, 16); наконецъ, иногда учитъ, что царство Божіе еще только придетъ (Мѡ. 6, 10; 16, 23; 20, 21; 25, 34; Мр. 9, 1; Лк. 9, 27; 11, 2; 22, 18; 23, 42); что оно должно быть поэтому предметомъ христіанскихъ молитвъ и просьбъ. Различіе, очевидно, состоитъ въ томъ, что въ однихъ случаяхъ царство Божіе понимается какъ настоящее, наступающее или наступившее, въ другихъ—какъ будущее. Только на первый взглядъ можетъ показаться, что между данными выраженіями есть противорѣчіе, но болѣе близкое знакомство съ евангеліемъ покажетъ, что различными выраженіями обозначаются лишь различные моменты царства Божія въ его отношеніи къ людямъ. Мы уже выше сказали, что осуществленіе теократической идеи для евреевъ подзаконныхъ было дѣломъ будущаго, предметомъ чаяній, относимыхъ ко времени Мессіи Христа. Пока не придетъ обѣтованный потомокъ Давида, идея останется идеей и Израиль будетъ только приготовляться къ ея осуществленію. Но вотъ «исполнися время», назначенное для приготовленія, явился обѣтованный Агнецъ Божій, готовый «исполнить всякую правду», пришло, значить, время и для осуществленія теократической идеи, для основанія Мессіею столь желаннаго царства. Царство Божіе готово открыться. Оно уже и открывается. Христосъ—царь новаго царства—и Его ученики возвѣщаютъ, открываютъ его своимъ ученіемъ и дѣломъ (Лк. 9, 2 Мѡ. 12, 28);

открываютъ всѣмъ, имѣющимъ желаніе не только слушать, но и слѣдовать рѣчамъ ихъ. Для каждаго слушающаго евангеліе царствія Божія оно приблизилось, какъ напримѣръ для богатаго юноши (Мр. 10, 17—25); для каждаго, слѣдующаго этому евангелію, оно наступило. Такъ наступило оно для смиреннаго мытаря, для бѣдной вдовицы, для жены грѣшницы (ср. Мѡ. 21, 31). Наоборотъ, оно даже не приблизилось къ тѣмъ овцамъ, которыя еще не слышали призывающаго голоса Пастыря. Для нихъ оно еще придетъ. Очевидно, не сразу вездѣ наступаетъ царствіе Божіе, а приходитъ постепенно и незамѣтно.

Итакъ данныя изреченія выражаютъ идею развитія царства Божія. Еще яснѣе эта идея выражается въ нѣкоторыхъ приточныхъ изреченіяхъ Спасителя, къ которымъ мы и обратимся. Уже по ветхозавѣтному представленію царство Божіе должно распространяться на всю землю и на всѣ народы. Еще яснѣе универсальный характеръ его отмѣчается въ рѣчахъ Христа. Нашего вниманія заслуживаютъ здѣсь особенно двѣ притчи Спасителя, рисующія экстенсивный и интенсивный прогрессъ царства Божія, Притча о зернѣ горчичномъ, которое изъ незамѣтнаго превращается въ цѣлое дерево громаднхъ размѣровъ (Мѡ. 13, 31—32; Мр. 4, 31; Лк. 13, 19), наглядно рисуетъ внѣшній ростъ царства Божія, которое, придя незамѣтно, укрѣпляется всюду, гдѣ находитъ благопріятную почву и постепенно и непрерывно растетъ въ числѣ своихъ членовъ. Притча о закваскѣ, которая оквасила все тѣсто (Мѡ. 13, 33; Лк. 13, 21), рисуетъ интенсивное, внутреннее развитіе царства Божія въ душѣ каждаго отдѣльнаго члена его. Оно тайнственнымъ образомъ охватываетъ постепенно всѣ силы чело-вѣческой души, совершенно претворяя чело-вѣка изъ ветхаго въ новаго, по образу Христа. Наконецъ, Христось говоритъ, что евангеліе царствія—благовѣстіе о Немъ обниметъ всю вселенную, весь сотворенный Богомъ міръ, включая сюда и неразумную тварь. (Мѡ. 28, 19; Мр. 16, 15; ср. Римл. 8, 18 и д.).

Начальнымъ моментомъ этого универсальнаго царства Божія, понимаемаго въ смыслѣ Богоопредѣленнаго строя жизни всего міра, является, по ясному указанію Св. Писанія, «сложеніе міра» (Мѡ. 25, 34). Идея теократіи, конечно,

вѣчна такъ, какъ вѣчна напимѣрь и идея міра, какъ вѣчны и всѣ идеи Бога. Созданіе же міра, притомъ не міра видимаго только, а всего вообще, т. е. и міра духовнаго есть осуществленіе, реализація этой идеи. Когда созданные Ангелы славословили Бога, когда Творецъ, созерцая свои творенія, говорилъ: «вся добра зѣло», царство Божіе существовало и не въ идеѣ только, а и въ реальности, подобно тому, какъ и сѣмя, брошенное въ землю, подъ живительными лучами солнца уже начинаетъ жить. Задача твари сводилась теперь лишь къ тому, чтобы представить для этого сѣмени плодотворную почву такъ, чтобы изъ зачатка царство Божіе могло развиваться въ стройное цѣлое, гдѣ божественное опредѣленіе и человѣческая воля совпадаютъ. Но тутъ-то вотъ и приходитъ «врагъ», который на божественномъ полѣ среди добраго сѣмени сѣетъ плевелы. Съ этого времени начинается борьба добрыхъ злаковъ и терній. Послѣднія, какъ болѣе грубыя, развиваются быстрѣй и грозятъ совершенно заглушить добрые злаки, если только имъ не будетъ оказана помощь. Такъ торжество царства Божія отодвигается вдаль, но не навсегда. Благодатная помощь оказана и задержанное развитіе добрыхъ злаковъ снова идетъ впередъ. Вотъ начало этого развитія при сторонней помощи и относится ко времени выступленія на проповѣдь Іоанна Крестителя и явленія Христа (Мѡ. 11, 12; Лк. 16, 16).

Доселѣ мы разсматривали царство Божіе болѣе со стороны объективной. Теперь посмотримъ, что оно представляетъ со стороны субъективной, со стороны человѣка. По смыслу св. Писанія, царство Божіе есть первая, главная цѣль человѣческой жизни, къ достиженію которой онъ долженъ стремиться (Мѡ. 6, 33; Лк. 16, 16). Это—драгоценная жемчужина (Мѡ. 13, 45); это—сокровище (Мѡ. 13, 44), для приобрѣтенія котораго человѣкъ долженъ пожертвовать всѣми мірскими благами и привязанностями (Лк. 18, 29; 9, 60). Войти въ него—значитъ спастись, достигнуть царствія Божія—значитъ наследовать жизнь вѣчную (Мѡ. 19, 23, 24 ср. 17 ст. Мр. 10 25—26 ср. 17 ст.). Такимъ образомъ, царство Божіе получаетъ для человѣка значеніе высочайшаго блага.

Какъ же, спрашивается, человѣкъ достигаетъ этого блага?

Поставивъ царство Божіе—жизнь вѣчную цѣлью человѣческой дѣятельности, Господь указаль и путь, ведущій къ этой цѣли, указаль условія вступленія въ это благодатное царство. Въ евангеліяхъ можно усматривать указаніе на двоякаго рода условія, необходимыя для вступленія человѣка въ царство Божіе. Чтобы у человѣка возникло стремленіе къ этой цѣли, для этого нужно, чтобы онъ зналъ, слышалъ о ней. Нужно «евангеліе царствія», слово Божіе, которое бы пробудило въ человѣкѣ это стремленіе и указало ему цѣль. Вотъ почему проповѣдь евангелія царствія Божія и является дѣломъ Христа и Его послѣдователей. Это средство—благодатное, божественное. Но чтобы это сѣмя не засохло, не погибло, а принесло добрые плоды, нужно, чтобы почва, на которую оно брошено—сердце человѣческое—была воспримчива и благопріятна. Требуются, такимъ образомъ, условія и со стороны человѣка для вступленія въ царство Божіе. Съ открытымъ сердцемъ, съ простой, искренней дѣтской вѣрой долженъ человѣкъ принять это благовѣстіе (Мѡ. 5, 3; Лк. 6, 20; Мѡ. 18, 3, 19, 14; Мр. 10, 14—15; Лк. 18 16—17), а принявши, долженъ твердо рѣшиться сохранить и послѣдовать слову Божію (Лк. 9, 62), хотя бы это стоило ему труда и усилій (Мѡ. 11, 12; Лк. 16, 16); Только при такомъ настроеніи человѣка брошенное на сердце его сѣмя слова Божія не погибнетъ, а дастъ плоды. Оно произраститъ въ человѣкѣ добродѣтели, оно выразится въ исполненіи воли Божіей, въ святой жизни,—короче, оно совершенно преобразуетъ, возродитъ человѣка и это рожденіе, поистинѣ, будетъ рожденіемъ свыше (Іоан. 3, 3).

Царствіе Божіе благовѣтствуется всюду. Ловцы человѣковъ бросаютъ свой неводъ не въ малую рѣку, а въ море (Мѡ. 13, 46); и этотъ неводъ захватываетъ все, встрѣчающееся ему на пути. Въ немъ попадается рыба разнаго рода хорошая и дурная, подобно тому, какъ на полѣ растутъ рядомъ пшеничные злаки и плевелы (Мѡ. 13 25). Этотъ двойственный составъ царства Божія часто и сильно отмѣчается въ рѣчахъ Спасителя. Много званнхъ, мало же избранныхъ» (Мѡ. 22, 14), мало дѣйствительныхъ членовъ

царства Божія. Только «доброе сѣмя—сіи суть сынове царствія (Мѣ. 13, 38); только хорошая рыба попадетъ въ сосудъ, дурная же будетъ выброшена вонъ (Мѣ. 13, 48). Очевидно совмѣстное существованіе двухъ противоположныхъ элементовъ въ царствѣ Божіемъ не вѣчно. Настанетъ время, когда плевелы—этотъ случайный элементъ на нивѣ Божіей, только видимо, ви́шше принадлежащій царству Божію—будутъ отдѣлены отъ пшеницы, отъ тѣхъ избранныхъ, которые принадлежатъ царству Божію по существу. Такъ открывается намъ эпоха суда надъ членами царства Божія (Мѣ. 13, 40 и д. 49).

Эпоха суда является переходной эпохой и служитъ рубежомъ двухъ періодовъ царства Божія, которые отмѣчаются въ евангеліяхъ, какъ «вѣкъ сей» и «вѣкъ будущій» (Мѣ. 12, 32), или какъ «время сіе» и «вѣкъ грядущій» (Мр. 10, 30). Если первый изъ нихъ характеризуется, какъ смѣшеніе добра и зла, то второй отмѣчается, какъ явленіе царствія Божія въ силѣ (Мр. 9, 1), въ полной своей мощи, когда «вся соблазны будутъ отдѣлены отъ этого царства (Мѣ. 13, 41). Только истинные сыны Авраама, Исаака и Іакова, сыны по вѣрѣ, а не по плоти возлягутъ въ этомъ грядущемъ царствѣ Божіемъ (Мѣ. 8, 11, 12); они придутъ отовсюду, а многіе изъ званныхъ сыновъ царствія будутъ тогда отвергнуты. Въ такомъ видѣ царствіе Божіе есть еще грядущее, оно еще придетъ тогда, когда «нынѣшнія небо и земля прейдутъ», когда уничтожится противоположность между небомъ и землей, когда, по Апостолу, явится «новое небо и новая земля» (2 Петр. 3, 13).

Такимъ образомъ, если начало осуществленія царства Божія приурочивается къ сему вѣку, къ сей землѣ, то исполненіе его относится къ вѣку будущему. Тогда оно откроется во всей силѣ и славѣ, какъ царство праведныхъ. Намъ нѣ открыто ясно, что за жизнь будетъ тогда въ этомъ царствѣ; это—«тайна царствія Божія», и только отчасти св. Писаніе даетъ возможность заключать о ней. Можно думать, что славное царствіе Божіе будетъ представлять изъ себя стройное, гармоническое цѣлое, общество, въ которомъ отдѣльныя личности не исчезаютъ, а возвышаются, получая каждое свое мѣсто (Мѣ. 20, 21), сообразно своимъ талантамъ и дарованіямъ. Жизнь членовъ царства

Божія представляется созерцаніемъ Бога и блаженствомъ. (Мѡ. 5, 8).

Въ такомъ видѣ представляется намъ, по изображенію евангелій, царство Божіе, основанное одновременно съ міромъ, осуществляющееся со Христомъ и во Христѣ и грядущее съ Сыномъ Чѣловѣческимъ во славу. Въ немъ можно указать двѣ стороны. По существу, съ его субъективной стороны, оно—божественный строй жизни всего міра, совершенное исполненіе воли Божіей, со стороны внѣшней, объективной, это—общество, организуемое постепенно и постепенно объединяемое идеей теократіи, въ которомъ каждая тварь достигаетъ своего высшаго блага.

Не такъ рельефно выступаетъ въ евангеліяхъ образъ церкви Божіей. Одинъ только евангелистъ Матѡей сохранилъ намъ два мѣста, касающіяся прямо и непосредственно церкви Христовой; но и въ нихъ намѣчена, такъ сказать, только схема этого образа, такъ что по необходимости приходится обращаться къ другимъ рѣчамъ Господа, въ которыхъ такъ или иначе затрогивается идея церкви.

Когда просвѣщенный свыше Петръ отъ лица всѣхъ апостоловъ исповѣдалъ Христа Сыномъ Бога живаго, тогда въ отвѣтъ на это исповѣданіе Христосъ изрекъ Свое обѣтованіе объ учрежденіи церкви. «Ты еси Петръ и на семь камней созижду церковь Мою и врата ада не одолѣютъ ей» (Мѡ. 16, 18). Очевидно, Христосъ имѣлъ уже опредѣленный и ранѣе предначертанный планъ церкви, образъ которой ясно предносился Его божественному взору. Если мы сопоставимъ данное мѣсто съ другимъ изреченіемъ Христа о Церкви, гдѣ ей представляется право испытанія и суда (Мѡ. 18, 17); то для насъ станетъ очевиднымъ, что церковь есть общество людей, существъ разумно-свободныхъ, объединенныхъ въ одно цѣлое, которое представляется въ видѣ зданія. Первое изъ приведенныхъ изреченій указываетъ намъ и то начало, которое служитъ такимъ объединяющимъ и связующимъ отдѣльныя части зданія цементомъ. Такимъ началомъ является твердая и несокрушимая, какъ

скала, вѣра членовъ церкви во Христа, какъ Сына Божія. По смыслу этой же рѣчи Спасителя, такая вѣра можетъ возникнуть «не отъ плоти и крови», не по дѣйствию корыстныхъ земныхъ расчетовъ и побужденій, а можетъ быть результатомъ только дѣйствія свыше, вліянія Самого Бога. Здѣсь мы подходимъ къ вопросу объ условіяхъ, необходимыхъ для вступленія въ церковь. Если со стороны человѣка требуется вѣра, то нужны еще и благодатныя средства для возбужденія и укрѣпленія этой вѣры. Къ числу такихъ средствъ надо отнести прежде всего проповѣдь о Христѣ, какъ Сынѣ Божіемъ. Въ виду такого значенія проповѣди, Христосъ и заповѣдуетъ своимъ ученикамъ идти въ міръ и учить людей вѣрѣ въ Отца, Сына и Святаго Духа (Мѡ. 28, 19). Такимъ путемъ—путемъ благодати и вѣры и становится человѣкъ членомъ Христовой церкви, вступая въ тѣсное общеніе со Христомъ. Но для того, чтобы это общеніе продолжалось, чтобы оно было живымъ, нужны опять благодатныя средства. По слову Христа, Его послѣдователи должны не только вѣровать, но и креститься (Мр. 16, 15), или иначе—родиться водою и Духомъ (Іо. 3, 5), должны обновиться духовно. Но и это еще не все. Только тотъ пребываетъ во Христѣ и только въ томъ есть Христосъ, кто вкушаетъ плоть Его и пьетъ кровь Его (Іоан. 6, 56), кто участвуетъ въ установленномъ Имъ таинствѣ евхаристіи.

Итакъ, благодать, обнаруживающаяся въ проповѣди и таинствахъ, и вѣра, какъ извѣстное внутренне настроеніе, сказывающееся въ дѣлахъ—вотъ условія вступленія въ церковь. Со стороны внутренней церкви, такимъ образомъ, является носительницею и раздаятельницею благодати, что конечно, предполагаетъ существованіе въ ней извѣстныхъ правъ и полномочій. Такъ это и есть на самомъ дѣлѣ. Право испытывать своихъ членовъ и дружески увѣщать ихъ къ миру и единенію, а въ связи съ этимъ и право вязать и рѣшить, т. е. принимать въ свое общеніе и извергать изъ него—ясно и рѣшительно предоставляется Христомъ основываемой Имъ церкви (Мѡ. 18, 17, 18). Эти права столь важны и существенны, что безъ нихъ церковь не могла бы выполнить своей задачи, иначе говоря—не была бы церковью.

Касаясь задачи церкви, мы затрогиваемъ вопросъ и о внѣшней сторонѣ церкви. Если ближайшая задача церкви—объединить вѣрующихъ во Христа въ одно цѣлое, собрать овецъ въ одно стадо подъ руководство одного Пастыря (Іоан. 10, 16); то очевидно, что члены церкви и будутъ составлять ея внѣшнюю сторону. Что церковь должна имѣть и внѣшнюю сторону, на это ясно указываетъ установленіе крещенія, причащенія, покаянія. Все это—внѣшнія средства, служащія для внѣшняго объединенія членовъ церкви ⁴⁾, для образованія изъ нихъ общества.

Когда Христосъ⁵⁾ изрекалъ Свое обѣтованіе о церкви, то она, можно сказать, еще только что зарождалась. Исповѣдавшіе Христа апостолы—вотъ ея первые члены. Но это было только основаніе, только начало церкви. Апостолы получаютъ повелѣніе идти съ проповѣдью о Христѣ «къ погибшимъ овцамъ дому Израилева» (Мѡ. 10, 6), и это есть первый шагъ церкви Христовой на землѣ, когда она выступаетъ изъ среды 12-ти. Но есть и «ины овцы, яже не суть отъ двора сего» (Іоан. 10, 16) Они еще не слышатъ гласа Пастыря, но настанетъ время, когда и тѣ услышатъ его (Іоан. 10, 16). Это—дальнѣйшее распространеніе церкви Христовой на землѣ и уже за предѣлами Израиля ⁵⁾. Наконецъ Христосъ указываетъ Своимъ дѣлателямъ весь міръ, вся языки, какъ поприще ихъ дѣятельности (Мр. 16, 15, Мѡ. 28, 19), и распространеніе проповѣди по всей вселенной полагаетъ предѣлъ церкви Христовой (ср. Мѡ. 24, 14, Мр. 13, 10). Такимъ образомъ, церковь Христова должна получить характеръ общества вселенскаго, всеобъемлющаго, а не заключеннаго въ тѣсныя рамки страны, національности и т. под.

Средоточіе въ церкви благодатныхъ даровъ, представленіе ей правъ и полномочій само собою предполагаетъ, что по составу своему церковь не есть нѣчто однородное, что

⁴⁾ Внутреннее же единеніе достигается помощью благодатныхъ силъ, даруемыхъ чрезъ посредство этихъ внѣшнихъ средствъ.

⁵⁾ Сюда можно отнести притчи: о званыхъ на бракъ (Мѡ. 22, 9; Лк. 4, 29); о арендаторахъ виноградника (Мѡ. 21. 33—34 ср. 41—43); о наймѣ рабочихъ въ 3, 6, 9 и 12 часы (Мѡ. 20. 1—7).

члены ея поставляются въ различное отношеніе другъ къ другу. Въ евангельскихъ рѣчахъ Христа находимъ ясное указаніе на это внѣшнее различіе членовъ церкви. Однимъ Христосъ даетъ повелѣніе учить (Мѡ. 28, 19), другихъ приглашаетъ учиться (Мѡ. 11, 29), однимъ заповѣдуетъ пасти (Іо. 21, 15), другихъ призываетъ слушаться (Лк. 10, 16). Явно, что одни изъ членовъ церкви возросли до степени руководителей, другіе нуждаются въ руководствѣ, въ поддержкѣ (Лк. 22, 32). Наконецъ, среди членовъ церкви могутъ быть погрѣшающіе (Мѡ. 18, 15), которые прямо нуждаются въ исправленіи, какъ только наружно принадлежащіе къ церкви, а по существу съ ней не связанные. При томъ среди погрѣшающихъ одни—таковы, что могутъ исправиться, другіе—таковы, что не могутъ быть терпимы въ церкви (Мѡ. 18, 17; ср. 12, 31—32). Такимъ образомъ, со стороны состава церковь Христова въ ея земномъ существованіи есть поле, на которомъ среди пшеницы встрѣчаются и плевелы. До нѣкоторой степени и до извѣстной поры въ церкви терпимы деревья, не приносящія плодовъ (ср. Мѡ. 21, 1—19). Такой смѣшанный составъ церкви не препятствуетъ, однако, ея существованію, которое по обѣтованію Спасителя является прочнымъ и непоколебимымъ (Мѡ. 16, 18). Правда на основаніи евангелій можно предполагать, что настанетъ время, когда среди овецъ Самъ Пастырь произведетъ раздѣленіе, отдѣливъ ихъ отъ козлищъ (Мѡ. 25, 32).

Такова церковь Божіи, по изображенію евангелій.

Намъ остается сравнить эти два образа и отгнѣнить ихъ сходство и различіе.

Въ богословской литературѣ по данному вопросу мы иногда находимъ или вообще отождествленіе церкви съ царствомъ Божіимъ (еп. Сильвестръ), или отождествленіе церкви съ царствомъ Божіимъ на землѣ (Шмидъ, Вейсъ). Во всякомъ случаѣ, кажется, богословы догматисты гораздо менѣе различаютъ между церковью и царствомъ Божіимъ, чѣмъ богословы моралисты. Какъ бы то ни было, но если вполнѣ нельзя отождествлять церковь и царствіе Божіе, то нельзя также вполнѣ отождествлять церковь и съ царствомъ Божіимъ на землѣ.

Уже нѣкоторое сходство терминовъ заставляеть предпо-
лагать сходство и въ отмѣчаемыхъ ими предметахъ. Един-
ство прилагательнаго, употребленнаго въ томъ и другомъ
случаѣ, очевидно, указываетъ на одинаковое отношеніе
церкви и царства къ Богу. Этимъ мы хотимъ сказать, что
по началу, по происхожденію церковь и царствіе, проповѣ-
дуемая въ евангеліяхъ, поставляются въ непосредственную
зависимость отъ Бога. Если идея царства человѣческаго
принадлежитъ человѣку, если ея осуществленіе зависитъ
отъ него же, при чемъ человѣкъ руководится, главнымъ
образомъ, земными побужденіями, практическими мотива-
ми, то идеи церкви и царства Божія суть божественныя.
Реализація этихъ идей есть опять таки дѣло Божіе. Со
Христомъ и во Христѣ открывается на землѣ царство Бо-
жіе, которое Отецъ завѣщалъ Своему возлюбленному Сыну
(Лк. 22, 29); почему оно и называется иногда царствомъ
Сына (Мѡ. 13 33); но съ Нимъ же начинается на землѣ и
церковь, какъ носительница благодати, почему и ее Онъ
называетъ также Своею церковью (Мѡ. 16, 18). Итакъ на-
чало церкви и царства Божія—свыше.

Здѣсь же мы можемъ отмѣтить и различіе этихъ двухъ
божественныхъ учрежденій, касающееся перваго момента
ихъ обнаруженія. Царство Божіе, какъ божественный строй
жизни, вызвано къ существованію вмѣстѣ съ началомъ
бытія міра вообще (Мѡ. 25 34), а церковь Божія, какъ об-
щество, объединенное вѣрой въ Мессію-Христа, не могла
явиться ранѣе, чѣмъ дано было обѣтованіе о сѣмени жены,
и потому грѣхопаденіе можно считать первымъ началомъ
церкви. Пришествіе же Христа только сообщило церкви
полноту благодатныхъ средствъ и дало толчекъ къ даль-
нѣйшему развитію царства Божія, задержаннаго грѣхопаденіемъ.

Одинаковые по происхожденію свыше, церковь и цар-
ствіе Божіе сходны и по своему характеру. Это—учрежде-
нія духовно-нравственныя. Такой характеръ царства Божія
ясно указывается тамъ, гдѣ говорится, что оно не отъ мі-
ра сего, что оно внутрь есть, не приходитъ съ соблюденіемъ,
что зерно его есть истина, принесенная въ міръ Сыномъ
Божіимъ, и что составляется оно изъ тѣхъ, которые—отъ
истины (Іоан. 18, 36; Лк. 20, 17, 20—21; Иоан. 18, 37). Духовно-

нравственный характеръ церкви открывается изъ рѣчи Христа съ Никодимомъ, гдѣ Христосъ говоритъ о необходимости для каждаго родиться духовно и о необходимости же принадлежать къ церкви, въ которой именно и совершается это духовное возрожденіе (Іоан. 3, 3, 5). Тождество церкви и царства Божія по характеру, какъ учрежденій божественныхъ, влечетъ за собою и то, что вступленіе въ нихъ совершается при одинаковыхъ условіяхъ. Такими условіями необходимо являются истина и благодать со стороны Бога и свободная и твердая вѣра со стороны человека. Здѣсь не можетъ быть рѣчи ни о какомъ насиліи, принужденіи, на что такъ часто опираются учрежденія человеческія, какъ не можетъ быть и корыстныхъ побужденій «плоти и крови».

Если теперь мы взглянемъ на отношеніе церкви и царствія Божія къ людямъ, то и здѣсь найдемъ черты сродства и различія. Оба божественныя учрежденія имѣютъ непосредственное отношеніе къ людямъ: они осуществляются среди людей. При этомъ осуществленіе какъ церкви, такъ и царства Божія идетъ постепенно. Начинаясь съ незамѣтнаго, презрѣннаго Назорея, съ камня, отверженнаго какъ негоднаго (Мѡ. 21, 42), церковь Божія постепенно охватываетъ и овецъ дому Израилева и овецъ пного двора, растеть и ширится подобно горчичному дереву и имѣеть распространиться по всему міру. И царство Божіе, пришедшее незамѣтно, подобно закваскѣ, должно оквасить все тѣсто, слѣдовательно имѣеть тоже универсальный характеръ. Но говоря объ объемѣ церкви и царства Божія, мы опять можемъ отмѣтить ихъ различіе въ данномъ пунктѣ. Объемъ царства Божія шире, нежели объемъ церкви. Это вытекаетъ уже изъ того опредѣленія, которое мы дали церкви и царству Божію. Какъ благодатная среда, церковь имѣеть значеніе собственно для людей, немощныхъ и слабыхъ, нуждающихся въ рожденіи свыше. Она, такимъ образомъ, обнимаетъ въ собственномъ смыслѣ міръ человеческій, хотя и всѣхъ временъ, мѣстъ и націй. Царство Божіе, какъ Богоопредѣляемый строй жизни, должно обнять всю тварь. Въ составъ его входятъ и Ангелы Божіи, какъ уже созерцающіе Бога (Мѡ. 18, 10), и всѣ, приходящіе отъ востока и запада и творящіе плоды царствія (Мѡ. 8, 11; ср. 21, 43) и

вся тварь неразумная, которая, по Апостолу, повинуется суетѣ въ надеждѣ избавленія отъ рабства, когда наступитъ откровеніе сыновъ Божіихъ (Римл. 8, 19—21).

Отправляясь отъ послѣдняго пункта, т. е. отъ различія церкви и царства Божія по объему, мы можемъ указать и еще одно различіе, касающееся времени существованія того и другого учрежденія. Когда Христось обѣщаль церкви, что ее и врата адовы не одолѣютъ (Мѡ. 16, 18); то этимъ Онъ хотѣлъ сказать, что никакія бѣдствія не разрушатъ созидаемаго Имъ зданія, что волки не погубятъ посылаемыхъ Имъ овецъ (Мѡ. 10, 16), потому что Духъ Отца будетъ съ проповѣдниками евангелія (ibid. 20 ст.), во все время ихъ проповѣди. Но вотъ евангеліе проповѣдано по всей вселенной и настаетъ кончина, эпоха суда (Мѡ. 24, 14). Спрашивается, что же станетъ тогда съ церковью? Прекратитъ ли она свое существованіе? Прямого отвѣта на этотъ вопросъ евангелія не даютъ, но данныя для рѣшенія его содержатъ. Имѣемъ въ виду рѣчь Спасителя о послѣднемъ судѣ, изложенную евангелиемъ Матѡеимъ и именно 25 гл. 31 ст. и д. Христось говоритъ здѣсь о Своемъ славномъ пришествіи, о судѣ, который будетъ производиться на основаніи проповѣди о Немъ (Іоан. 12, 48; Мр. 16, 16), т. е. на основаніи дѣятельности церкви, и далѣе указываетъ послѣдствія суда, поднимаетъ, такъ сказать, завѣсу новой эпохи. Эта новая эпоха характеризуется тѣмъ, что «сущіе одесную» получаютъ въ наслѣдіе царствіе, уготованное имъ отъ сложенія міра, идутъ въ животъ вѣчный (Мѡ. 25, 34, 46). Замѣчательно, что Христось ни слова не говоритъ о церкви и въ тоже время опредѣленно указываетъ на царство, пришедшее теперь во славу. Думается, это именно потому, что церковь исполнила свою миссію; евангеліе проповѣдано всѣмъ. Старый міръ прекратилъ свое существованіе, прекратила его и церковь. А царство Божіе только теперь открывается въ силѣ, потому что только теперь плевелы отдѣльны отъ пшеницы и не мѣшаютъ ея росту. Если такъ, то послѣднимъ моментомъ церкви будетъ именно эпоха суда, а послѣднимъ періодомъ царства Божія—жизнь вѣчная, т. е. иначе говоря царство Божіе вѣчно, какъ вѣченъ и Самъ Богъ. Отсюда, въ понятіи царства Божія нами неизбѣжно мыслится эсхатологическій элементъ, который

по отношенію къ церкви не имѣеть мѣста. Царствіе Божіе еще придетъ, а церковь уже существуетъ. Правда, можно сказать и о церкви, что она придетъ, но только по отношенію къ ея объему—именно въ полнотѣ ея членовъ еще придетъ, — а о царствѣ Божіемъ это должно сказать не только со стороны объема, но и со стороны содержанія. Оно придетъ, какъ совершенный порядокъ всего міра, какъ высшее исполненіе воли Божіей.

Еще яснѣе для насъ выступитъ отличіе церкви Божіей отъ царства Божія, если мы коснемся вопроса объ отношеніи первой къ послѣднему. Матеріаль для рѣшенія этого вопроса мы найдемъ въ той бесѣдѣ Христа, гдѣ Онъ изрекаетъ Свое обѣтованіе о церкви (Мѡ. 16, 18). «Созижду церковь Мою и врата адава не одолѣють ей» — говоритъ Онъ и вслѣдъ за тѣмъ, переходя къ полномочіямъ этой церкви, тотчасъ прибавляетъ: «и дамъ ти (Петру и прочимъ апостоламъ — представителямъ созидаемой церкви) ключи царствія небснаго»—(Мѡ. 16, 11—19). Рѣчь Христа представляетъ единое органическое цѣлое; логическихъ скачковъ въ ней нѣтъ. Если же такъ, то здѣсь мы находимъ сопоставленіе церкви и царства Божія. Образное выраженіе Спасителя помогаетъ намъ уяснить смыслъ его. Очевидно, церковь съ принадлежащими ей правами является ключомъ, который отмыкаетъ входъ въ царствіе. По другому образу она (собственно Христось) есть дверь, вводящая во спасеніе, въ жизнь вѣчную, въ царство Божіе (Іо. 10, 9; ср. Мѡ. 25, 46). Оба эти образа говорятъ одно—именно, что церковь есть средство къ достиженію царства Божія, что она — орудіе спасенія, путь къ вѣчной жизни. Ясно, что разница между церковью и царствомъ Божіимъ получается большая. Одно—послѣдняя цѣль, другая—только средство. Какъ средство она, поэтому и прекратитъ свое существованіе, когда цѣль будетъ достигнута.

Такимъ средствомъ церковь дѣлають благодатныя силы сосредоточенныя въ ней. По своей сущности церковь, поэтому, есть носительница и раздаятельница благодати, ея средоточіе. Эта благодать дарована ей заслугами Іисуса Христа во всей полнотѣ, такъ что ни о какомъ развитіи церкви съ этой стороны рѣчи быть не можетъ. Божественный же порядокъ царствія Божія не данъ во всей полнотѣ,

а обнаруживается медленно и постепенно. Отсюда — рѣчь о развитіи царства Божія даже съ внутренней его стороны.

Итакъ, совершенно отождествлять церковь и царствіе Божіе—нельзя. Между ними есть различіе и въ отношеніи существа, и въ отношеніи времени, и въ отношеніи объема. Нельзя также смѣшивать церковь и съ царствомъ Божиимъ на землѣ. То правда, что истинное царство Божіе на землѣ можетъ быть найдено только въ церкви, а не внѣ ея, но правда и то, что сама церковь не есть царствіе Божіе. Она только вводитъ человѣка въ царствіе Божіе, преобразуетъ его для этого царства. Можно сказать, что церковь исполняетъ ту же миссію, какую должны выполнить и человѣческія учрежденія, напр. семья, государство. Только, какъ имѣющая благодатныя силы, она болѣе успѣшно и безошибочно дѣйствуетъ въ этомъ отношеніи, тогда какъ другія учрежденія могутъ исполнить свою задачу только подъ руководствомъ церкви, только будучи оквашены ея духомъ. Нельзя, однако, и совершенно различать, отдѣлять церковь и царствіе Божіе. Оба они—учрежденія божественныя; оба представляютъ собою общество — только церковь болѣе внѣшнее общество, чѣмъ царство Божіе — и предполагаютъ внутреннее единеніе своихъ членовъ; оба они сходны и по своему составу.

С. Савинскій.

ПАСТЫРИ ДРЕВНЕ-ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ ВО ДНИ НАРОДНЫХЪ МЯТЕЖЕЙ И ВОЛНЕНІЙ.

Охватившіе наше отечество народные мятежи и волненія на экономической и политической основахъ, не новость позднѣйшаго лишь времени; они въ такой же, а то и въ еще болѣе рѣзкой и грубой, формѣ встрѣчаются въ исторіи и древняго греко-римскаго міра; бывали они въ греко-римскомъ государствѣ и въ христіанскую эпоху, — въ тѣ времена, когда вѣра христіанская стала господствующею въ немъ, когда и народъ и правительство, христіанскіе по вѣроисповѣданію, считали нравственно обязательнымъ для себя прислушиваться къ ученію своихъ пастырей и учителей и эти послѣдніе, призванные руководить своихъ пасомыхъ въ дѣлѣ спасенія душъ, не оставались безучастными къ такимъ волненіямъ и мятежамъ, по скольку они не согласовались съ духомъ христіанства и вредили дѣлу устройства душъ пасомыхъ въ царство небесное.

Краткій очеркъ дѣятельности пастырей древне-христіанской церкви по отношенію къ бывшимъ въ ихъ время народнымъ мятежамъ и волненіямъ, можетъ быть, не будетъ поэтому излишнимъ и въ настоящее время, въ качествѣ руководственнаго прежде всего, разумѣется, для современныхъ пастырей, а за ними и для тѣхъ, которымъ самимъ Христомъ Спасителемъ указано слушаться голоса своихъ пастырей.

Общественныя бѣдствія, проявлявшіяся и выразившіяся въ народныхъ мятежахъ и волненіяхъ, по справедливому взгляду пастырей древне-христіанской церкви, чаще всего происходятъ *отъ самихъ же злыхъ* людей. Такъ святой Іоаннъ Златоустъ несчастное возмущеніе въ Антіохіи при Теодосіи Великомъ производитъ отъ дерзости нѣкоторыхъ

своевольныхъ людей. «Жители нашего города, говорилъ онъ, издавна отличаются благороднымъ нравомъ и нѣкоторые только пришельцы и бродяги, нечестивцы и злодѣи, отчаявшіеся въ своемъ спасеніи, рѣшились на такую дерзость (народное возмущеніе)... Вотъ всѣ мы за нихъ теперь въ страхъ и за оказанную ими дерзость сами терпимъ наказаніе!.. Но если бы мы предварительно изгнали ихъ изъ города, или вразумили и исцѣлили больной членъ; то не подверглись бы настоящему страху» ¹⁾. «Отчего, вопрошаетъ другой великій святитель церкви, св. Григорій Богословъ, изображая въ своемъ словѣ общественное положеніе жителей города Назіанза, послѣ того, какъ губительный градъ опустошилъ поля ихъ и въ народѣ происходили тревожныя волненія и мятежъ, выразившеся по мѣстамъ въ рѣзкой формѣ грабежей, насилій и хищничества, — отчего такіе удары и бичи, и гдѣ ихъ основаніе? *Согрѣшихомъ, беззаконновахомъ, нечествовахомъ* (Дан. 5, 9), отвѣчаетъ святой Григорій, изъясняя причину праведнаго гнѣва Божія; — забыли заповѣди Твои и ходили въ слѣдъ лукаваго сердца своего; потому что жили недостойно званія и благовѣствованія Христа твоего и святыхъ Его страданій и истощанія. И священникъ и народъ согрѣшили въ одномъ. *Вси уклонишася, вкупѣ непотребны быша, нѣсть творяй судъ и правду, нѣсть до единого* (Пс. 52, 4). Одинъ изъ васъ притѣснялъ бѣднаго, другой осквернилъ землю лихоимствомъ и корыстолюбіемъ, иной отъ *гумна и точила* не воздалъ Богу все даровавшему... Другой не оказалъ милости вдовѣ и сиротѣ, не далъ хлѣба или иного пропитанія просящему. Иной *путь* смиренныхъ совращалъ (Ам. 2, 7). Иной *вознавидѣлъ у вратъ наказующаго и словомъ праведнымъ возгнушался* (Ам. 5, 16) Иной *приносилъ жертвы мрежи своей* (Авв. 1, 16), собирающей много и имѣя *разграбленіе* убогаго въ домѣхъ (Ис. 13, 14), не вспомнилъ о Богѣ, или вспомнилъ худо, говоря: *благословенъ Господь, обогатихомся* (Зах. 11, 5), и замыслилъ незаконно, какъ бы отъ Него имѣя то, за что будетъ наказанъ. Сихъ бо ради грядетъ гнѣвъ Божій на сыны непокоривые (Ефес. 5, 6)» ²⁾. «За тебя Богъ

¹⁾ Твор. Златоуста т. I стр. 223.

²⁾ Твор. св. Григорія Богосл. т. II изд. 1843 г.

послать сіе бѣдствіе, говоритъ св. Василій Великій, упрекая въ своемъ словѣ, по случаю голода и засухи, послужившихъ причиною весьма сильнаго народнаго возбужденія,—немилосердыхъ и скупыхъ богачей,—за тебя послано сіе бѣдствіе, поколику ты имѣлъ и не подавалъ; поелику ты проходилъ мимо алчущихъ; поелику ты не обращалъ взора на плачущихъ, не сжалился надъ ними, когда они кланялись тебѣ. Ибо не за многихъ приходятъ бѣдствія на цѣлый народъ: преступленіе одного причиняло гибель всѣмъ. Ахаръ сдѣлалъ святотатство и весь станъ былъ наказанъ (Ис. Нав. 7, 1). Замврій блудодѣйствовалъ съ мадіантянками и всѣ израильтяне подпали осужденію (Числ. 2, 3. 6)»³⁾.

Тѣмъ не менѣе, какъ всѣ вообще несчастія людей, такъ равно и мятежи и волненія; по ученію и взгляду пастырей древне-христіанской церкви, происходятъ не безъ вѣдѣнія и распоряженія вседѣйствующаго Промысла Божія и поэтому на нихъ слѣдуетъ смотрѣть, какъ на «посѣщеніе Божіе». — «Все встрѣчающееся съ тобою, поучаетъ св. Ефремъ Сиринь, принимай за благо, знай, что ничего не бываетъ безъ Бога. И лукавый не въ такой мѣрѣ искушаетъ душу, подавляетъ скорбію, въ какой хочеть, но въ какой поущено ему Богомъ»⁴⁾. «Богъ, наставляетъ св. Іоаннъ Златоустъ, и сегодня же можетъ прекратить наши бѣдствія, народный мятежь (въ Антіохіи). Попустившій искушенія Самъ знаетъ и время, когда положить конецъ искушенію»⁵⁾.

Исходя изъ вышеизложеннаго воззрѣнія на причины происхожденія народныхъ бѣдствій и въ числѣ ихъ возмущеній, мятежей, смутъ и волненій; древне-христіанскіе пастыри прежде всего и больше всего священнѣйшимъ долгомъ служенія поставляли въ цѣляхъ дальнѣйшаго успокоенія и прекращенія обнаруживавшихся по тѣмъ или инымъ причинамъ народныхъ позмущеній и мятежей ходатайство за охваченный подъ такимъ или инымъ вліяніемъ смутою и мятежемъ народъ и особенно тогда, когда ожи-

³⁾ Твор. Св. Отц. русск. перев. 1843 г. т. II 65, 66.

⁴⁾ Тамъ же 1849 г. т. XIV.

⁵⁾ Твор. т. I стр. 283.

давшее мятежниковъ наказаніе готово было превысить мѣру преступленія, когда помилованіе, казалось, могло быть благотворнѣе наказанія. Исторія христіанской церкви полна примѣровъ такого рода ходатайствъ пастырей.

Таково было ходатайство св. Григорія Богослова за жителей Діакесаріи по поводу происшедшихъ въ ней безпорядковъ. Діакесарія, или Китромъ — городъ Завулонова колѣна, оставшійся у Хананеевъ (Суд. 1, 30) находилась въ семи верстахъ къ сѣверу отъ Назарета ⁶⁾. За происшедшее во времена св. Григорія Богослова народное возмущеніе въ Діакесаріи городъ ожидало окончательное его истребленіе. Скорбѣла любвеобильная душа великаго пастыря при мысли объ участи имѣвшей постигнуть знаменитый городъ, о жалкой судьбѣ гражданъ, которые будутъ или умерщвлены, или изгнаны. И въ виду сего вотъ какія слова писалъ святой пастырь къ правителю, отъ котораго зависѣло дать пощаду городу. «Горестна смерть одного человѣка, который нынѣ съ нами, а завтра не будетъ и не возвратится къ намъ. Но гораздо ужаснѣе умереть цѣлому городу, который основанъ царемъ, обстроены временемъ и сохранены рядомъ цѣлыхъ лѣтъ» ⁷⁾. «Я нарушилъ бы должное уваженіе къ тебѣ и къ твоей должности, говоритъ тотъ же святитель въ другой разъ и при другомъ случаѣ правителю Олимпіи, когда тотъ готовилъ наказаніе городу Назіанзу за бывшее въ немъ возмущеніе, если бы не подавалъ тебѣ совѣта, котораго требуютъ твоя польза и благо подвластнаго тебѣ народа. Богъ, вручивъ тебѣ управленіе этимъ народомъ, поставилъ тебя, какъ христіанина и члена нашей церкви, въ зависимость отъ нашего духовнаго вѣдомства. Итакъ я обязанъ подать тебѣ совѣтъ; вотъ онъ: власть дана тебѣ отъ Бога, такъ и пользуйся ею, какъ Онъ, для блага людей, а не такъ, какъ сатана, употребляющій ее во зло. Если ты будешь милосердъ и благъ, то уподобишься Богу и самъ заслужишь имя земного Бога. Другіе стараются заслужить это имя великимъ самопожертвованіемъ, тебѣ же для этого нужно только милосердіе: щади другихъ и ты будешь по-

⁶⁾ Библейскій историко-географ. словарь свящ. Л. Петрова.

⁷⁾ Письмо 115-е.

милованъ. Ты не разъ уже удостоивалъ меня своего благосклоннаго вниманія. Удастся ли мнѣ и теперь возбудить его? Позволь мнѣ, за недостаткомъ челобитной, указать тебѣ на эти сѣдые волосы, на длинный рядъ годовъ, посвященный обязанностямъ пастыря. Надобно ли еще прибавлять что нибудь? Такъ вспомни Иисуса Христа, Его страданія, крестъ, гвозди, которые пронзили Его, кровь, которую Онъ пролилъ за насъ..., Его трапезу, которой мы всѣ приобщаемся. Наконецъ я поставляю тебя предъ лицомъ Бога и Его ангеловъ съ этимъ народомъ, который присоединяетъ свои мольбы къ моимъ. На небесахъ у тебя есть Начальникъ, который будетъ судить тебя такъ, какъ ты судишь своихъ подчиненныхъ». Въ другой разъ св. Григорій обращался съ подобною рѣчью къ Іакову, префекту Каппадокійскому ⁸⁾).

Не менѣе энергично и неоднократно выступалъ въ качествѣ заступника за угнетаемыхъ и притѣсняемыхъ, а потому нерѣдко возстававшихъ противъ правительственной власти, Каппадокіанъ другой великій архипастырь древнехристіанской церкви, св. Василій Великій. По словамъ его друга, Григорія Богослова, св. Василій «къ однимъ—притѣснителямъ правителейъ и равно къ зачинщикамъ народныхъ мятежей, бунтовъ и волненій, ходилъ самъ, къ другимъ посылалъ, иныхъ призывалъ къ себѣ, давалъ совѣты, обличалъ, запрещалъ, угрожалъ, укорялъ, умолялъ»⁹⁾).

Въ житіяхъ древнихъ архипастырей церкви встрѣчаемъ и другіе примѣры ходатайства ихъ предъ властями за народъ, испытывавшій тѣ или иныя бѣдствія. Такъ Протерій, епископъ Александрійскій, ходатайствуетъ предъ императоромъ Маркіономъ о нуждахъ несчастныхъ жителей «Александріи, гибнущихъ отъ голода ¹⁰⁾ и потому склонныхъ къ мятежамъ и волненіямъ».

Но самый замѣчательный случай ходатайства Флавіана, епископа Антиохійскаго, предъ императоромъ Θεодосіемъ Великимъ по поводу народнаго бунта и возмущеній въ Антиохіи. Такъ какъ означенный случай—едвали не един-

⁸⁾ Письма св. Григорія Богослова III.

⁹⁾ См. похвальное слово его св. Василія.

¹⁰⁾ См. житіе Протерія. Минеи. Четвы м. Февраль 28-е ч.

ственный въ исторіи древне-христіанской церкви, въ которомъ обнаружилось и величіе духа и сила архипастырской ревности, и святая безкорыстная любовь пастыря къ пасомымъ, и наконецъ сила духовнаго вліянія мудраго пастыря на власть имѣющихъ; то мы позволимъ себѣ подробнѣе остановиться на немъ, передавая его въ томъ видѣ, какъ онъ изложенъ въ первомъ томѣ твореній св. Іоанна Златоустаго ¹¹⁾.

Случай народнаго возмущенія въ Антиохіи произошелъ въ 388 году. Населеніе Антиохіи издавна отличалось мятежностію и народныя страсти не разъ вспыхивали здѣсь съ ужасною силою. Тоже случилось и теперь и при томъ въ необычайныхъ размѣрахъ. Имперія уже въ теченіе почти десяти лѣтъ наслаждалась миромъ подъ мудрымъ управленіемъ Θεодосія, который, вступивъ на престоль при самыхъ трудныхъ обстоятельствахъ, когда отовсюду угрожали варвары, своею храбростію съумѣлъ обезопасить государство внѣ и благоустроить его внутренне. Какъ нѣжный отецъ онъ за четыре года предъ тѣмъ возвелъ своего сына Аркадія въ санъ Августа и, такъ какъ приближалось пятилѣтіе этого важнаго для его сына событія, то онъ порѣшилъ отпраздновать его самымъ торжественнымъ образомъ по всей имперіи, а въ видахъ экономіи присоединялъ къ этому и торжество въ честь десятилѣтія своего собственнаго царствованія (хотя до исполненія его оставался еще годъ). Подобныя торжества обыкновенно связывались съ большими расходами, такъ какъ всѣмъ войскамъ раздавались щедрые подарки, по пяти золотыхъ на человѣка. Чтобы не обременять государственной казны, Θεодосій задумалъ обойтись сборомъ съ большихъ богатыхъ городовъ, которые за время его мирнаго царствованія накопили огромныя богатства. Но эти города менѣе всего оказались благодарными и вовсе не имѣли желанія принять на себя расходы по общегосударственному торжеству. Первою возстала противъ императорскаго эдикта Александрія, а за ней послѣдовала и Антиохія. Когда императорскій эдиктъ о налогѣ былъ прочитанъ въ Антиохіи, то мѣстные сенаторы,

¹¹⁾ По изданію Сп. духовной академіи 1898 г. стр. 31—37.

забывъ свое достоинство, повскакали съ своихъ мѣстъ и, выбѣжавъ на улицу, начали кричать, что новый налогъ раззоритъ Антиохію и принудитъ ея жителей продавать свои имущества, своихъ женъ и дѣтей. Эти жалобы пали, какъ искры на горючій матеріалъ. Въ Антиохіи, какъ и во всѣхъ большихъ городахъ, была масса бездомныхъ, бродячихъ людей, которые были готовы воспользоваться всякимъ удобнымъ случаемъ для мятежа, и они сейчасъ же пришли въ движеніе, а за ними взволновалось и все населеніе. Возбужденная толпа сначала направилась къ дому епископа Флавіана, чтобы просить его походатайствовать объ отмѣнѣ налога, но, такъ какъ его не оказалось дома, то все болѣе возрастающая толпа начала производить буйство въ городѣ; разрушила одну изъ самыхъ богатыхъ общественныхъ банъ и затѣмъ съ яростными криками двинулась къ дому губернатора, или претора. Неожиданно захваченный этимъ мятежемъ, правитель счелъ за лучшее скрыться черезъ потайныя двери дома, а разбушевавшаяся, не имѣющая удержа въ своемъ поведеніи, безчинная толпа ворвалась въ самую преторію. Тутъ передъ глазами ея открылось величественное зрѣлище: на самыхъ видныхъ мѣстахъ безмолвно стояли статуи самого императора Θεодосія, его супруги (уже покойной) императрицы Флациллы, сына ихъ Аркадія и другихъ членовъ императорскаго дома. Толпа почувствовала невольное благоговѣніе предъ этими безмолвными образами императорскаго величія и болѣе благоразумные стали увѣщевать народъ разойтись. Но дѣло испорчено было нѣсколькими шалунами мальчиками, которые, сами не сознавая всей тяжести своего преступленія, стали бросать камнями въ эти статуи, и когда одинъ изъ шалуновъ мѣтко ударилъ въ одну изъ статуй, то обаяніе толпы было разрушено и ударъ камня послужилъ сигналомъ къ новому взрыву буйства въ толпѣ. «Долой тирановъ!»—заревѣла толпа, и при свирѣпыхъ крикахъ начала ломать и разбивать императорскія статуи, которыя съ разными издѣвательствами влачили по улицамъ и въ обезображеномъ видѣ были брошены въ рѣку Оронтъ.

Но лишь только свершилось это гнусное буйство, какъ самъ народъ опомнился и, сознавъ всю гнусность своего преступленія, впалъ въ страшное уныніе, справедливо ожи-

дая строгаго наказанія. Преступленіе было дѣйствительно великое. Императоръ Θεодосій могъ все простить, даже нанесенное ему оскорбленіе, но—не оскорбленіе, нанесенное его любимой, оплакиваемой имъ жены Флациллы. Антиохійцы могли вполне ожидать страшнаго мщенія со стороны оскорбленнаго императора. Онъ могъ сжечь и разрушить Антиохію, а жителей ея казнить немилосердно, или продать въ рабство. И дѣйствительно, мѣстными властями были приняты строжайшія мѣры къ отысканію и наказанію виновныхъ прежде, чѣмъ слухъ о происшедшемъ погромѣ достигъ до императора; многіе тотчасъ же были преданы смерти; множество знатнѣйшихъ гражданъ взято было подъ стражу и заковано въ цѣпи; начались допросы, пытки, казни. Народъ въ ужасѣ и отчаяніи бѣжалъ изъ города; но все это было только началомъ бѣдствій. Между тѣмъ возмущеніе Антиохіи, по словамъ Златоуста, «было первымъ, единственнымъ преступленіемъ этого города противъ державныхъ; все прошедшее время свидѣтельствовало о добрыхъ нравахъ города». И теперь возмущеніе было произведено не мѣстными жителями, но по вліянію «постороннихъ людей, которые безъ нужды и безъ дѣла пришли въ городъ на его погибель». Справедливо ли же было за безразсудство нѣсколькихъ людей разорить древній и знаменитый городъ и казнить не сдѣлавшихъ никакой вины? Кто подастъ имъ помощь въ эти минуты всеобщаго отчаянія и ужаса, когда начались уже преслѣдованія и пытки? Подробный доносъ о случившемся уже посланъ былъ царю отъ мѣстнаго начальства безъ всякой просьбы о пощадѣ и дѣло представлено въ самомъ мрачномъ видѣ. Итакъ чтоже было дѣлать? Кто могъ защитить Антиохійцевъ отъ заслуженнаго ими мщенія? Никто, кромѣ Бога, и народъ съ плачемъ бросился къ церкви, ломая руки и въ отчаяніи колотя себя въ грудь. Если когда, то теперь именно ему нужно было слово утѣшенія и всѣ желали услышать его изъ устъ Златоустаго Іоанна. Доблестный пастырь не остался равнодушенъ къ бѣдственному положенію своей паствы, но совершившееся преступленіе было такъ велико, что предъ нимъ сомкнулись и его золотыя уста. Пораженный невыразимымъ горемъ, онъ безмолствовалъ въ теченіе недѣли, какъ бы желалъ дать народной душѣ глубже по-

чувствовать все безуміе и грѣховность совершеннаго имъ буйства. Наконецъ уже въ субботу или воскресенье сыропустной недѣли онъ съ глубокою печалью на челѣ явился къ народу и не преминулъ обратиться къ нему со словами пастырскаго утѣшенія и назиданія, и теперь болѣе, чѣмъ когда нибудь, народъ чувствовалъ всю сладость вдохновенныхъ рѣчей своего любимаго сладкословеснаго проповѣдника.

«Что сказать мнѣ или о чемъ говорить», началъ онъ среди вздоховъ и плача собравшихся. «Время слезъ теперь, а не рѣчи; рыданій, а не словъ; молитвы, а не проповѣди. Судѣянное такъ велико, рана столь неисцѣлима, язва такъ глубока, что она выше всякаго врачевства и требуетъ высшей помощи. Дайте мнѣ оплакать настоящее бѣдствіе. Семь дней молчалъ я, какъ друзья Іова: дайте мнѣ теперь открыть уста и оплакать это общее бѣдствіе. Кто пожелалъ зла намъ, возлюбленные? Кто позавидовалъ намъ? Откуда такая перемѣна? Ничего не было славнѣе нашего города, теперь ничего не стало жалче его. Народъ, столь тихій, и кроткій, всегда покорный дѣламъ правителей, теперь вдругъ разсвирѣпѣлъ, такъ что произвелъ такія буйства, о которыхъ и говорить непристойно. Плачу и рыдаю теперь не отъ важности угрожающаго наказанія, а о крайнемъ безумствѣ сдѣланнаго, отъ плача прерывается голосъ мой, едва могу открывать уста свои, двигать языкомъ и произносить слова». Вопли народа и особенно женщинъ и дѣтей прерывали и заглушали эти потрясающія слова Златоуста. Но онъ не оставилъ своей паствы въ этомъ отчаянномъ состояніи и преподалъ ей слова утѣшенія, которыми отеръ горькія слезы, утѣшилъ боли сердце и успокоилъ всѣхъ надеждою на милосердіе Божіе. «Христіанину, говорилъ онъ, должно отличать отъ невѣрныхъ и, ободряясь надеждою на будущее, стоять выше нападенія золь человеческихъ. Итакъ, возлюбленные, перестаньте отчаяваться. Не столько мы сами заботились о своемъ спасеніи, сколько заботился Онъ, создавый насъ Богъ».

Съ облегченнымъ сердцемъ народъ разошелся по домамъ. Между тѣмъ о немъ уже заботился и его престарѣлый архипастырь—Флавіанъ. Его архипастырская любовь также неослабно бодрствовала надъ виновнымъ, но достойнымъ

сжалѣнія, городомъ. «Если Христось, говорилъ епископъ Флавіанъ, предаль Себя за насъ. то какого извиненія и прощенія будемъ достойны мы, которымъ вручено управлять столь многочисленнымъ народомъ, если не рѣшимся потерпѣть все, для безопасности вѣранныхъ намъ?» Онъ рѣшился предстательствовать предъ государемъ за осужденный на истребленіе городъ, и ни престарѣлыя лѣта, ни немощъ тѣлесная, ни тяжесть путешествія, ни неудобство времени по случаю приближенія Пасхи, не поколебали его намѣренія явиться лично къ царю въ Константинополь. «Какъ юноша, говорилъ Златоустъ, полетѣлъ старецъ, окрыленный ревностію». Онъ спѣшилъ даже опередить гонцовъ, отправленныхъ къ императору съ донесеніемъ о событіи въ Антиохіи. Къ несчастію, глубокіе снѣга задержали доблестнаго печаловальника въ горахъ Тавра и гонцы прибыли раньше его; но онъ не палъ духомъ и преодолевая всѣ препятствія и трудности, продолжалъ свой путь, пока съ трепетнымъ сердцемъ не прибылъ въ столицу. Никто не могъ угадать, чѣмъ кончится это ходатайство любвеобильнаго, самоотверженнаго старца—архипастыря; поэтому народъ находился въ необыкновенномъ томительномъ состояніи. Умы всѣхъ были заняты однимъ и тѣмъ же вопросомъ: какъ то поспѣетъ престарѣлый архипастырь прибыть въ столицу, какъ то приметъ его императоръ и каковъ будетъ исходъ его ходатайства? Между тѣмъ приближалась развязка. Гонцы опередили престарѣлаго Флавіана и раньше его передали императору извѣстіе о митежѣ и нанесенномъ ему оскорбленіи. Императоръ немедленно отправилъ особыхъ уполномоченныхъ сановниковъ произвести строжайшее дознаніе и вотъ эти сановники уже прибыли въ городъ и начали не только производить разслѣдованіе, но и расправу. Городъ былъ объявленъ лишеннымъ присвоенныхъ ему правъ и преимуществъ, произведены были многочисленные аресты виновныхъ, которыхъ было такъ много, что въ темницахъ не оказалось для нихъ мѣста и они были заперты въ огромной загороди безъ кровли. Все населеніе впало въ уныніе и отчаяніе и, повидимому, ни откуда не было надежды на спасеніе. Но вотъ, когда полномочные сановники въ третій день своей расправы ѣхали къ мѣсту своего публичнаго засѣданія, имъ загородили дорогу какіе то странные

люди—съ истощенными постными лицами. Это были окрестные отшельники, которые, услышавъ о страшномъ бѣдствіи постигшемъ Антиохію, оставили свои пещеры и явились въ городъ, чтобы оказать посильную помощь несчастнымъ. Не имѣя ничего общаго съ этимъ грѣховнымъ міромъ и ни кого не боясь, кромѣ Бога, они смѣло выступили предъ полномочными сановниками и умоляли ихъ даровать милость и прощеніе Антиохіи. Особенно неустрашимо дѣйствовалъ и говорилъ одинъ изъ нихъ, маченькій немощный старецъ Македоній. Ухватившись за плащъ одного изъ сановниковъ, онъ заставилъ его сойти съ коня и, когда сошелъ, началъ его и другого полномочнаго убѣждать, чтобы они испросили у императора милости и прощенія несчастному городу». Вѣдь императоръ человѣкъ, и онъ можетъ понять, какъ опасно для человѣка губить подобныхъ ему. Въ состояніи ли онъ будетъ воскресить тѣхъ, которые падутъ жертвой его гнѣва? Пусть вспомнитъ онъ о гнѣвѣ Божіемъ». Сановники были поражены этими словами необычайнаго отшельника, глубокоуважавшагося народомъ, и, обѣщавъ ходатайствовать предъ императоромъ, двинулись дальше къ преторіи, гдѣ уже съ трепетомъ ожидали ихъ толпы людей, приговоренныхъ къ смерти. Но тутъ у самыхъ воротъ преторіи ихъ встрѣчаетъ сонмъ епископовъ и пресвитеровъ, среди которыхъ на самомъ видномъ мѣстѣ былъ и Иоаннъ Златоустъ, и эти истинные пастыри заявляютъ, что они не пустятъ сановниковъ въ преторію; пока не получатъ отъ нихъ обѣщаній помиловать осужденныхъ; они могутъ войти въ преторію только чрезъ ихъ трупы. И затѣмъ, обнимая колѣна сановниковъ, они то смиренными мольбами, то угрозами страшнаго гнѣва Божія настолько растрогали ихъ, что они произнесли прощеніе, слухъ о чемъ немедленно разнесся по огромной толпѣ народа, и всѣ, какъ пастыри, такъ и пасомые, со слезами радости благодарили ихъ за такое милосердіе. Одинъ изъ сановниковъ, благодарный Кесарій, немедленно отправился въ Константинополь, чтобы донести о всемъ случившемся и ходатайствовать предъ императоромъ за несчастный городъ. Когда онъ поспѣшно ѣхалъ къ столицѣ, тамъ въ это время престарѣлый Флавіанъ употреблялъ всѣ усилія, чтобы добиться аудиенціи у императора и испросить

милости къ своей преступной паствѣ; но усилія оставались тщетными. Разгнѣванный императоръ и слышать не хотѣлъ о ходатайствѣ старца епископа за преступный городъ и не давалъ ауденціи. Глубоко огорченный архипастырь уже отчаявался въ успѣхѣ своего дѣла, какъ прибылъ Кесарій и, объяснивъ императору положеніе дѣла, склонилъ его помиловать неразумный городъ, который уже достаточно понесъ наказаніе за свое безумство. Императоръ колебался и не давалъ окончательнаго рѣшенія. Но тогда то къ нему и допущенъ былъ Флавіанъ. Вступивъ въ царскія палаты, картинно живописуетъ эту трогательную аудиенцію маститаго архипастыря у настойчиваго императора святой Іоаннъ Златоустъ, блаженный Флавіанъ остановился вдали отъ царя, закрывъ лицо руками, долго безмолствовалъ, и только слезы и воздыханія краснорѣчиво говорили о причинѣ его прибытія въ Константинополь. Такъ поступилъ, замѣчаетъ Златоустъ, онъ для того, чтобы сперва положеніемъ, видомъ, слезами подвинуть царя на милость, а потомъ начать и ходатайствовать за насъ (т. е. антиохійцевъ); для виновныхъ остается одно оправданіе—молчать и ничего не говорить о сдѣланномъ. Святитель хотѣлъ сначала исторгнуть чувство гнѣва и возбудить жалость, чтобы такимъ образомъ открыть путь словамъ защитительнымъ, что и случилось.

Видъ старца святителя, сокрушеннаго горестію и стыдомъ и великодушно подъявшаго какъ бы на рамена свои всю тягость общественнаго преступленія, тронулъ императора. Онъ кротко приблизился къ святителю и вмѣсто строгихъ упрековъ, исчисливъ только благодаренія, оказанныя имъ антиохійцамъ, сказалъ: «Такой ли благодарности я могъ ожидать отъ нихъ? За что они могутъ жаловаться на меня, что нанесли такое оскорбленіе не только мнѣ, но и умершимъ? Не всегда ли я предпочиталъ этотъ городъ всѣмъ и не считалъ ли его любезнѣе родного города?» Тогда святитель, горько заплакавъ, сказалъ: «знаемъ, государь, какими великими милостями почтилъ ты насъ и потому то особенно мы плачемъ и сокрушаемся, что оказались неблагодарными предъ благодѣтелемъ и прогнѣвили того, кто такъ сильно любилъ насъ. Разрушь, зажги, умертви, или другое что сдѣлай: все еще не накажешь насъ по заслугамъ. Мы

сами предварили поставить себя въ такое положеніе, которое хуже тысячи смертей. Ибо что можетъ быть ужаснѣе неблагодарности? Сгорая отъ стыда, антиохійцы теперь несчастнѣе всѣхъ плѣнниковъ, терпятъ крайнее безславіе и помышляя о великости золь и о томъ, до какой они дошли дерзости, не могутъ и вздохнуть, потому что всѣхъ людей во вселенной возставили противъ себя обвинителями болѣе строгими, нежели самъ оскорбленный. Но, если захочешь, государь, ты, какъ представитель Бога на землѣ, можешь извлечь добро и изъ зла. Злые ангелы покусились лишить твоей милости нѣкогда любимый тобою градъ; если разрушишь его, удовлетворишь ихъ желанью; если же простишь, жестоко ихъ накажешь и украсишь чело свое болѣе свѣтлымъ вѣнцомъ, нежели какимъ увѣнчанъ, потому что первымъ обязанъ великодушію другого, второй же вѣнепъ будетъ плодомъ собственной добродѣтели. Низвергнуты твои статуи, но ты можешь воздвигнуть болѣе драгоценныя въ сердцахъ твоихъ подданныхъ и пріобрѣсть себѣ столь же изваяній, сколько будетъ на землѣ человѣковъ». Онъ напомнилъ ему примѣръ великодушія Константина и собственные слова его при освобожденіи преступниковъ на пасху: «о, если бы я могъ воскресить умершихъ», и продолжалъ: «можешь—воскреси Антиохію. Теперь идетъ дѣло не объ одномъ только городѣ, но и о собственной твоей славѣ, даже о всемъ христіанствѣ. Теперь и евреи, и язычники, и вся вселенная и варвары обратили взоры на тебя и ждутъ, какой произнесешь приговоръ по этому дѣлу. Покажи же имъ силу вѣры христіанской, укрощающей человѣка, которому нѣтъ равнаго на землѣ. Великъ Богъ христіанскій, невольно воскликнуть они, возносящій людей превыше ихъ природы! Не думай, будто прочіе города будутъ хуже и окажутъ еще болѣе неуваженія, если этотъ не будетъ наказанъ. Нѣтъ, если бы ты разрушилъ другіе города, и тогда не вразумилъ бы ихъ такъ, какъ нынѣ, когда неяснымъ ожиданьемъ будущаго наказаль ты ихъ жестоце всякой казни. Не продолжай же долѣе ихъ несчастій, но дай имъ наконецъ вздохнуть. Какая слава для тебя, если въ будущіе вѣка скажутъ, что когда цѣлый великій городъ впалъ въ преступленіе и никто изъ правителей не смѣлъ открыть уста въ его защиту,—одинъ убо-

гій старецъ, облеченный въ святительство Божіе, предсталъ и тронулъ кесаря простою рѣчью! Не малую почесть оказала тебѣ и бѣдствующая Антиохія, избравъ меня своимъ заступникомъ; ибо предполагаетъ, что для тебя всѣхъ уважительнѣе служители Божіи, не смотря на ихъ недостойнство. Впрочемъ я прихожу не отъ одного народа, но и отъ лица самаго Господа и ангеловъ Его объявить тебѣ, что если отпустишь челоуѣкамъ согрѣшенія ихъ, отпустить тебѣ грѣхи Отецъ небесный. Итакъ вспомни о томъ днѣ, когда всѣ мы дадимъ отчетъ въ дѣлахъ своихъ; размысли, что если имѣешь какіе грѣхи, нынѣ можешь изгладить ихъ однимъ словомъ. Господь, хотя каждодневно бываетъ оскорбляемъ нами, не перестаетъ однакожъ сообщать намъ дары Свои. Ты ученикъ Его: ужели не захочешь подражать своему божественному Учителю? Не посрами же нашихъ надеждъ! Если же ты не помилуешь городъ, я уже не возвращусь въ него. Никогда не возвращусь въ тотъ городъ, съ которымъ ты, челоуѣколюбивѣйшій и кротчайшій изъ людей, не хочешь примириться и войти въ общеніе»¹²⁾.

Вышеизложенная рѣчь ма титаго старца-епископа произвела на императора сильное впечатлѣніе. Сердце его смягчилось и онъ воскликнулъ, что «если Владыка міра, сошедшій на землю и распятый тѣми, кому Онъ принесъ величайшее благодѣяніе, помолился Отцу небесному за Своихъ ярыхъ враговъ, говоря: прости, имъ не вѣдятъ бо что творять; то тѣмъ болѣе люди должны прощать нанесенныя имъ оскорбленія!» Императоръ далъ полное прощеніе городу и торопилъ Флавіана, чтобы онъ скорѣе отправился въ Антиохію и своимъ извѣстіемъ о помилованіи вывелъ городъ изъ его страшнаго состоянія опасеній за будущее. «Поспѣши, скорѣе, сказалъ императоръ, иди, утѣшь ихъ. При видѣ своего кормчаго они забудутъ о всѣхъ своихъ бѣдствіяхъ». Старецъ возблагодарилъ императора за оказанное имъ христіанское милосердіе городу и поспѣшно отправился съ радостнымъ извѣстіемъ, съ которымъ онъ и прибылъ къ Пасхѣ. Если вообще радостенъ былъ для христіанъ

¹²⁾ Бесѣда св. І. Златоуста по случаю низверженія царскихъ статуй въ Антиохіи.

этотъ свѣтлый праздникъ, то теперь онъ былъ еще радостнѣе и торжественнѣе для антиохійцевъ. Вѣсть о помилованіи опередила Флавіана и, когда онъ приближался къ городу, то все населеніе высыпало къ нему навстрѣчу и онъ торжественно какъ въ триумфѣ принесенъ былъ въ городъ. Доблестному святителю, такъ самоотверженно похадатайствовавшему за свой народъ, несказанно радовался весь городъ, но болѣе всего святой Іоаннъ Златоустъ, который не преминулъ произнестъ восторженное слово по случаю благополучнаго возвращенія изъ Константинополя дорогого архипастыря. «Благословенъ Богъ, говорилъ златоустый витія до слезъ взволнованнымъ слушателямъ, — сподобившій насъ отпраздновать этотъ святой праздникъ съ великою радостію и веселіемъ, возстановившій главу тѣлу, пастыря—стаду, учителя—своимъ ученикамъ, первосвященника—священникамъ! Благословенъ Богъ, который сдѣлалъ неизмѣримо больше того, что мы просили, или о чемъ помышляли, ибо намъ казалось достаточнымъ и того, чтобы на время быть избавленными отъ угрожающихъ бѣдъ; но милосердый Богъ, далеко превосходя Своими дарами наше прошеніе, возвратилъ намъ нашего отца скорѣе, чѣмъ мы могли ожидать!» И затѣмъ Златоустъ подробно рассказалъ всю исторію ходатайства святителя за свой народъ и въ заключеніе увѣщевалъ народъ никогда не забывать этого страшнаго испытанія.

Исходъ этого событія сплетаетъ неувядаемый вѣнокъ на чело главныхъ его дѣятелей, и всѣ они были христіане, пастыри и подвижники церкви Христовой: неустрашимый престарѣлый епископъ, который не убоился ни трудностей далекаго пути, ни гнѣва императора, чтобы только похадатайствовать за свой народъ, самоотверженные отшельники, которые отбросивъ свое безмятежное жительство въ безмолвной пустынѣ, явились въ мятежный городъ спасать человѣческія души, и особенно величайшій пастырь и учитель этого народа, изо дня въ день произносившій дивныя бесѣды, которыя за это страшное время томленій и ужасовъ неустанно раздавались, то какъ угрозы праведнаго судіи, то какъ ласки глубоколюбящаго отца, и производили потрясающее, неизгладимое впечатлѣніе на сотни тысячъ населенія. И эти рѣчи отзывались въ сердцахъ не только

христіанъ, но и язычниковъ. По случаю смятеній были закрыты общественные бани, театры и другія мѣста удовольствій и развлеченій; открыты были только христіанскія церкви и въ одной изъ нихъ постоянно лилась золотымъ потокомъ рѣчь сладкословеснаго проповѣдника. Если и прежде язычники, изъ любви къ краснорѣчію, не прочь были послушать знаменитаго христіанскаго учителя, которымъ когда то восхищался знаменитый риторъ Ливаній, то теперь, во время общественнаго бѣдствія, они массами шли слушать Златоуста въ надеждѣ почерпнуть утѣшеніе и для своей страждущей души.

Полное искренней христіанской любви къ своимъ пасомымъ заступничество Флавіана, епископа антиохійскаго за столь погрѣшившую противъ императорской власти антиохійскую его паству было не единственное въ исторіи древне христіанской церкви. Заслуживаютъ быть отмѣченными здѣсь и еще нѣкоторые эпизоды изъ исторіи народныхъ мятежей и волненій въ первые вѣка христіанства, въ которыхъ яркими и болѣе или менѣе характерными чертами обрисовывается отношеніе къ нимъ не однихъ лишь пастырей церкви, а и иноковъ.

Въ Фессалоникѣ, главномъ городѣ Фессаліи и Ахаіи въ 390 году произошло кровавое народное возмущеніе. Разъяренная толпа схватила въ порывѣ опьяненія смутю и мятежемъ Вуфериха—иллирійскаго военачальника, съ нѣкоторыми другими знатными сановниками. Они были немилосердно убиты гражданами и трупы ихъ были влечимы по улицамъ города для всеобщаго посмѣянія и позора. Преступленіе фессалоникійцевъ было ужасно и заслуженно предстоявшее имъ тяжкое наказаніе. Феодосій далъ позволеніе обнажить мечъ противъ виновнаго города. Однако святой Амвросій укротилъ первое движеніе гнѣва царскаго и даже испросилъ обѣщаніе простить виновный городъ. Но приближенные кесаря опять раздражили его и въ тайнѣ отъ епископа испросили кровавый приговоръ на Фессалонику. Семь тысячъ челоуѣкъ убито было безъ суда и улики въ преступленіи. «Ихъ подрѣзали, по словамъ церковнаго историка Феодорита, какъ колосья на жатвѣ; вмѣстѣ съ виновными погибло много и невинныхъ. Вѣсть о случившемся въ Фессалоникѣ наполнила страхомъ

и скорбію всѣ другія города имперіи; но едва ли не большею всѣхъ и тягчайшею скорбію по ражена была горячо любящая душа великаго пастыря Медиоланскаго—святаго Амвросія. Въ глубокой печали онъ удалился изъ Медиолана и написалъ Θεодосію письмо, въ которомъ, упрекая за то, что отъ него—епископа скрываются совѣщанія царской палаты, говорилъ, что совѣсть принуждаетъ его сказать истину, потому что, по словамъ пророка, священникъ, не обличающій грѣшника, согрѣшающаго къ смерти, виновенъ въ грѣхѣ его. Амвросій изобразилъ царю весь ужасъ Фессалоникійскаго кровопролитія и предлагалъ немедленно принести церковное покаяніе «Я люблю тебя, я преданъ тебѣ и молюсь за тебя, такъ заключалъ свое письмо богومудрый архипастырь; если вѣришь мнѣ,—признай истину словъ моихъ; если же нѣтъ, не осуди, что предпочту тебѣ Бога». Возвратясь въ Медиоланъ, онъ воспретилъ Θεодосію входъ въ церковь и когда императоръ приводилъ въ примѣръ преступленіе Давида, Амвросій отвѣтствовалъ: «ты подражалъ винѣ, подражай и покаянію» и дѣйствительно великій христіанскій государь вполне оцѣнилъ великодушное намѣреніе епископа и съ покорностію истиннаго христіанина выполнилъ всѣ установленныя въ тогдашней церкви и весьма нелегкія требованія публичнаго церковнаго покаянія ¹³⁾.

Такъ великіе пастыри древне-христіанской церкви не отступали отъ своего священнаго права и святѣйшаго долга своего званія—ходатайства за виновныхъ даже и въ такіе историческіе моменты и въ тѣхъ случаяхъ, когда, казалось, не оставалось мѣста такого рода ходатайству и тяжесть преступленія виновныхъ должна была и по самому безпристрастному людскому взгляду и суду превысить собою всякую мѣру христіанскаго милосердія. Это въ общемъ всегда и ясно сознаваемое всѣми пастырями право ихъ званія получило современемъ даже и соборное утвержденіе. Такъ въ 7-мъ правилѣ Стордикійскаго собора читаемъ: «такъ какъ часто случается, что въ церковь приѣзжаютъ, требуя помощи, осужденные на заключеніе или на

¹³⁾ Правосл. Собесѣдникъ—тамъ же.

островъ, или подверженные другому какому либо наказанію; то таковымъ не слѣдуетъ отказывать въ помощи, *но немедленно и не колеблясь* просить для нихъ снисхожденія»¹⁴). Такъ глубоко было среди пастырей древне-христіанской церкви сознание святости долга служенія ихъ обиженнымъ и угнетеннымъ.

Но во времена общественныхъ бѣдствій, служившихъ поводомъ къ проявленію открытыхъ народныхъ мятежей и волненій, не только занимавшіе различныя административныя церковныя должности пастыри церкви, какъ епископы и пресвитеры, но и простые иноки и даже удалившіеся отъ міра пустынники члоспѣшали нерѣдко въ міръ явиться ангелами — утѣшителями скорбящихъ. Не безызвѣстно, какъ часто поводомъ къ возбужденію народнаго безпокойства, мятежей и волненій въ большихъ городахъ Римѣ, Константинополѣ и другихъ служили перешедшіе по наслѣдству въ древне-христіанскій міръ изъ языческаго, такъ называемые, гладіаторскіе бои, олимпійскія игры и конскія ристалища. Пожаръ народнаго мятежа, искра котораго часто случайно воспламенялась на аренѣ цирка, или театральной сценѣ, нерѣдко съ этихъ послѣднихъ распространялся по всему населенію обширныхъ городовъ, раздѣляя оное на двѣ до кровопролитія враждебныя другъ противъ друга партіи. И что-же? Зрѣлища гладіаторскихъ боевъ, на которыхъ столько пролито было мученической христіанской крови, уничтожены были самопожертвованіемъ святаго пустытника. Это былъ преподобный Телемахъ. Въ царствованіе императора Гонорія съ отдаленныхъ странъ Востока отправился онъ въ Римъ, съ намѣреніемъ способствовать прекращенію кровопролитныхъ, издавна заведенныхъ и недостойныхъ христіанскаго города гладіаторскихъ боевъ. Случалось придти ему въ Римъ тогда, когда происходило это ненавистное зрѣлище; онъ въ назначенный день посѣщаетъ театральное представленіе и въ самый разгаръ онаго сходитъ съ амфитеатра внизъ на арену и умоляетъ бойцевъ прекратить битву, что и удалось

¹⁴) Цитатъ заимствованъ изъ вышеуказ. книги прот. С. Остроума стр. 119.

ему сдѣлать. Кровожадные зрители, сожалѣя о потерѣ звѣрскаго своего удовольствія, тутъ же побили камнями подвижника. Императоръ Гонорій, узнавъ объ этомъ происшествіи, причислилъ Телемаха къ *побѣдоноснымъ* мученикамъ, а кровавыи бои отмѣнилъ навсегда ¹⁵⁾.

Подобною ревностію ознаменовалъ себя преподобный Ипатій (род. во Фригіи около 366 г. ¹⁶⁾). Халкидонскій префектъ того времени, Леонтій захотѣлъ въ этомъ городѣ возстановить, нерѣдко, какъ и гладіаторскіе бои, дававшія поводъ къ кровавымъ народнымъ мятежамъ и волненіямъ, древнія олимпійскія игры. Преподобный подвизался въ это время въ опустѣвшей и заросшей обители Руфина – въ предмѣстіи Халкидона. При первой вѣсти о намѣреніи префекта св. Ипатій возскорбѣлъ душою и воззвалъ къ Господу: «ужели Ты, Владыко, поступишь, чтобы заблужденія языческія снова ожили? Ужели угодно Тебѣ, милосердному, чтобы я былъ свидѣтелемъ сего тяжкаго несчастья»? Потомъ въ сопровожденіи двадцати учениковъ своихъ иноковъ, онъ идетъ прежде всего къ тогдашнему епископу Евлалію, и представляетъ ему, что не нужно допускать такого открытаго нечестія. Евлалій, завистливый къ славѣ преподобнаго, которая повсюду разносилась о его святой жизни, и потому нерасположенный къ нему, съ укоризною преподобному, отказался отъ участія въ этомъ дѣлѣ, говоря, что ему, какъ монаху, неприлично вмѣшиваться въ подобное дѣло, что онъ долженъ жить въ безмолвіи въ монастырѣ. Преподобный смѣло, но кротко, сказалъ ему: «ежели ты обременяешься этимъ дѣломъ и отказываешься отъ него, то я открыто свидѣтельствую, что или умру, или воспрепятствую нечестивому начинать». Собравши изъ всѣхъ монастырей архимандритовъ, которые почитали Ипатія, какъ отца и, по его слову, изъявили готовность принести себя въ жертву за дѣло благочестія, преподобный отправляется къ префекту. При первой же вѣсти о твердой рѣшимости монашествующихъ префектъ отложилъ свое намѣреніе возстановить языческія игры и съ тѣхъ поръ объ нихъ даже и не вспоминалъ. Евлалій,

¹⁵⁾ Феодорит. церк. истор. кн. 5, гл. 26.

¹⁶⁾ См. полный мѣсяцесловъ Востока стр. 93. Сергій архим.

узнавъ отакой апостольской ревности преподобнаго Ипатія къ славѣ Божіей и спасенію христіанъ, раскаялся предъ нимъ въ своемъ недоброжелательствѣ, любилъ и почиталъ его, какъ отца, до конца своей жизни ¹⁷⁾.

Особенно много пользы и благоустройства внесло въ христіанскую жизнь—въ смыслѣ утишенія и успокоенія въ оной народныхъ мятежей и волненій, православное иночество въ то время, когда въ Византіи и Римѣ образовались такъ называемыя цирковыя партіи» зеленыхъ и голубыхъ, преслѣдовавшія въ своихъ дѣйствіяхъ далеко не единственные интересы ипподрома, а касавшіяся и слишкомъ казалось бы далекихъ отъ него областей жизни — политической и религіозной. Съ временемъ борьбы цирковыхъ партій зеленыхъ и голубыхъ въ церковно-исторической жизни востока совпадаютъ такъ называемыя монофизитскія и моноелитскія, а частію и иконоборческія волненія. Дѣло усмиренія вражды непрерывно возникавшей въ это время между отдѣльными партіями и обострявшейся въ открытые народные мятежи и волненія, въ весьма значительной мѣрѣ обязано было православному иночеству. «Въ худой, по словамъ св. Θεодора Студита, вѣкъ иконоборства православное монашество заботилось всѣми силами о поддержаніи благочестивой общественной жизни, *успокоеніи ея отъ столь частыхъ въ то время мятежей и народныхъ возмущеній*» ¹⁸⁾. Извѣстны имена преподобныхъ иноковъ болѣе другихъ потрудившихся въ этомъ дѣлѣ въ указанное время. Это были преподобные Стефанъ Новый, Платонъ, Θεодоръ, Николай—подвижники Студійскаго монастыря». Среди мрака нечестія, пишеть святой Θεодоръ Студитъ о преподобномъ Платонѣ, являлся онъ какъ утренняя звѣзда. Когда разнеслась молва, что онъ, (послѣ смерти императора Константина Копронима), пришелъ въ Византію, то всѣ потекли къ нему толпами и увлекали его наперерывъ каждый къ себѣ, чтобы насладиться спасительнымъ его ученіемъ. И преподобный, сладкорѣчивый, кроткій, разнообразный въ ученіи былъ всѣмъ вся: для супруговъ онъ былъ виновникомъ воздержанія,

¹⁷⁾ Душепол. Чтеніе 1860 г. ч. 2-я стр. 257.

¹⁸⁾ Душепол. чтеніе тамъ же.

для дѣвственниковъ — защитникъ, для слабыхъ душъ — врачъ; примирялъ отцевъ съ дѣтьми, рабовъ научалъ повиноваться господамъ, а господъ училъ дѣлать добро рабамъ. Кратко сказать, съ тѣхъ поръ, какъ преподобный Платонъ началъ обращаться съ константинопольскими гражданами, онъ преобразовалъ цѣлыя семейства и совершенно обратилъ къ добродѣтели. Все это дѣлалъ онъ въ стѣсненіи, трудясь день и ночь, бодрствуя, переходя съ мѣста на мѣсто. Всѣ знали его, какъ отца, ублажали, какъ покровителя, благословляли, какъ помощника; всѣ отовсюду къ нему бѣжали; въ устахъ всѣхъ было имя Платона, какъ самое высокое и драгоцѣнное»¹⁹⁾. Такими же чертами описываетъ преподобный Панкратій и племянника преподобнаго Платона—ученика его и соучастника въ исповѣдничествѣ—преподобнаго Феодора Студита — въ окружномъ своемъ посланіи къ инокамъ о смерти преподобнаго. «Для насъ теперь помрачился прекраснѣйшій міръ, сѣтуетъ церковь, рыдаютъ народы, что не стало борца, умолкъ проповѣдникъ и мудрый наставникъ. Священное сословіе ищетъ своего началовождя, исповѣдника — соучастника въ исповѣданіи, борцы—подвигоположника, больные—врача, скорбящіе—утѣшителя, несчастные — помощника, сирые — отца, вдовицы — покровителя, невинно-гонимые—защитника; всѣ и каждый называютъ блаженнаго мужа особеннымъ именемъ, по роду своего несчастія, и приличнымъ себѣ плачемъ оплакиваютъ того мужа, который обладалъ многими, или лучше, безчисленными дарами». И не по обилію ли источника этой святой благодати — всегда врачующей, по слову церкви, немощныхъ, и привитавшей въ смиренно-мудренныхъ сердцахъ древнихъ христіанскихъ пастырей и духовенства, упасаемое ими стадо могло нерѣдко пользоваться безмятежно мирною въ идеально-христіанскомъ духѣ жизнію? Блаженный Феодоритъ свидѣтельствуетъ, что въ его время не только селенія и города, но цѣлыя области представляли прекрасную картину жизни истинно-благочестивой — были подобны саду цвѣтущему и благоплодному, заботливо, при помощи Божіей благодати, воздѣланному святыми иноками²⁰⁾.

¹⁹⁾ Тоже.

²⁰⁾ Душепол. чт. тамъ же 264—265.

Послѣ всего вышесказаннаго неудивительно, что благочестивыхъ пришельцевъ изъ пустыни и всегда вообще, и во времена народныхъ мятежей и волненій — этихъ по истинѣ крайнихъ общественныхъ напастей и золъ, въ особенности въ городахъ и селеніяхъ принимали съ такою любовью, съ такимъ благоговѣніемъ, какимъ не пользовались даже знаменитые люди того времени. «Вы знаете, говорилъ нѣкогда св. Златоустъ антiохійцамъ, вы слыхали, а нѣкоторые и видали того, о комъ хочу я говорить: я разумѣю дивнаго Іуліана. Это былъ простолудинъ, не знатнаго рода и состоянія, и совсѣмъ не знакомый съ образованіемъ внѣшнимъ; но онъ былъ исполненъ любомудріемъ нелицемѣрнымъ. Когда входилъ онъ въ нашъ городъ, такое было стеченіе народа, какого не бывало при вѣздѣ сенаторовъ, софистовъ и никого другаго. И что говорю? Нынѣ не съ большею ли даже славою воспоминается его имя, нежели имена самихъ царей?» Не менѣе св. Іуліана всегда мятежные антiохійцы внимали голосу и другого подвижника — преподобнаго Александра, первоначальника обители неусыпающихъ ²¹⁾. Преподобный большую часть своей жизни вообще проводилъ въ путешествіи для наставленія, успокоенія и назиданія христіанъ. Въ Антiохіи же народъ принималъ его, какъ пророка Божія, постоянно слушалъ сладкое слово его. По его увѣщанію здѣсь устроенъ былъ обширный страннопріимный домъ для больныхъ, сирыхъ и нищихъ ²²⁾.

Неумолкаемый обличительный голосъ святыхъ подвижниковъ во времена народныхъ мятежей и волненій, направленный то къ назиданію, то къ обличенію виновниковъ возбужденія народной вражды, громко раздавался не только изустно, но и письменно. Слѣдуя словамъ св. Іоанна Златоуста, что «не такъ смягчаетъ затвердѣлость тѣла теплая вода, какъ унимаютъ боль души утѣшительныя слова» ²³⁾,

²¹⁾ Эта обитель была въ Константинополѣ, въ ней иноки попеременно, но непрестанно, днемъ и ночью въ храмѣ занимались или чтеніемъ слова Божія или священнымъ пѣснопѣніемъ.

²²⁾ Память преп. Александра 3-го іюля см. полный мѣсяцесловъ Востока стр. 189—190.

²³⁾ 5-я беседа І. Златоуста по случаю низверженія царскихъ статуй русск. перев. стр. 327. Христ. чт. 1825 г, ч. XVIII.

пастыри древне-христіанской церкви, если не имѣли возможности поучать народъ во время народныхъ мятежей и волненій изустно, стремились бесѣдовать съ своею удрученною паствою посредствомъ посланій. Таковъ былъ св. Кипріанъ, написавшій цѣлый рядъ утѣшительныхъ писемъ къ карфагенянамъ ²⁴⁾.

Въ этомъ отношеніи особенно замѣчательны письма ученика св. Іоанна Златоуста, преподобнаго Исидора Пелусіота. Преподобный писалъ письма къ лицамъ изъ всѣхъ состояній, начиная отъ императора Θεодосія II-го. Всѣ эти письма дышатъ строго обличительнымъ духомъ, любопытное объясненіе которому мы находимъ въ слѣдующихъ словахъ самого преподобнаго: «часто, говорить преподобный, я предлагаю самъ себѣ такой совѣтъ: Исидоръ! поелику преступленія важныя наказываются великими бѣдствіями, то говори противъ нихъ съ приличнымъ дерзновеніемъ. Можетъ быть тѣ, которые не знаютъ стыда въ то время, какъ грѣшатъ, устыдятся твоихъ словъ, и можетъ быть ты на нихъ сколько нибудь подѣйствиешь. Если же и потерпишь за это какія либо непріятности.— то потерпишь также, какъ терпѣли пророки, апостолы и другіе святые мужи, къ которымъ тебѣ одному изъ малѣйшихъ должно стараться приблизиться, по крайней мѣрѣ по терпѣнію. Но какъ ты будешь говорить съ дерзновеніемъ? Такъ ли, что при семъ будешь пользоваться *полною свободою*, или будешь умѣрять оную благоразуміемъ? Ибо я знаю, что нѣкоторые строгимъ обличеніемъ были исправлены, другіе, напротивъ, ожесточились чрезъ это и предались большому нечестію, а нѣкоторые, наконецъ, смѣялись надъ умѣреннымъ, нестрогимъ обличеніемъ, и считали оное за ничто. Я сказалъ на это самому себѣ: если бы только твой трудъ надъ исправленіемъ былъ напрасенъ; то могъ бы ты уклониться отъ сей обязанности. И Моисей и Ілія, и Іоаннъ не всѣхъ уврачевали своими увѣщаніями и обличеніями, но своихъ трудовъ не оставили. *Твоя обя-*

²⁴⁾ Память преп. Іуліана празднуется 18 октября См. полный мѣсяцесловъ Востока ч. II стр. 333 оттуда же заимствованъ и цитатъ бесѣды Златоуста къ Антиох. народу.

занность—свободу рѣчи растворять кротостію; а дѣло десятицы Божіей подавать исцѣленіе. Злое все люди почти сами собою узнаютъ, а доброму, напротивъ, и слыша объ немъ отъ другихъ, не хотятъ учиться». Образъ своего личнаго дѣйствования при обличеніяхъ преподобный открыто выражалъ слѣдующими словами: «Я лучше желаю терпѣть изгнаніе за добро, нежели получать похвалу за зло. Ибо, не говоря уже о наградахъ, назначенныхъ для добродѣтели въ жизни будущей, и о наказаніи для нечестія,—добродѣтель, мнѣ кажется, сама въ себѣ заключаетъ свою награду, а грѣхъ свое наказаніе. Какими бы угрозами ни очерняли добродѣтели, и какими похвалами ни украшали бы порокъ, это не заставитъ меня оставить первую и послѣдовать другому. Я всегда буду любить добродѣтель, какъ бы ее ни оскорбляли, и презирать порокъ, какъ бы ни былъ онъ увѣщанъ»²⁵⁾. Вотъ почему преподобный Исидоръ неоднократно увѣрялъ тѣхъ, кому писалъ, что «болѣе слезъ пролилъ онъ о нихъ предъ Богомъ, нежели словесно исписалъ буквъ въ своихъ письмахъ».

Такъ называемые аграрные беспорядки, которыми объята въ наши дни многія мѣстности нашего отечества, имѣли мѣсто и въ глубокой древности. Земельный или аграрный вопросъ въ исторической жизни народовъ, по свидѣтельству исторіи, всегда былъ однимъ изъ самыхъ тревожныхъ и чувствительныхъ, а въ древности и въ другихъ странахъ больше, чѣмъ у насъ теперь. Вотъ почему и христіанская церковь уже въ самые первые вѣка своего официально-признаннаго существованія должна была стать въ такое или иное отношеніе къ означенному вопросу. И въ этомъ вопросѣ, какъ въ правильной и законной его постановкѣ, такъ и дальнѣйшемъ рѣшеніи церковь принимаетъ самое живое и дѣятельное участіе. Пастыри церкви повсюду стремятся проявить свое христіанское участіе въ судьбѣ управляемаго ими народа, испытывавшаго тѣ или иныя бѣдствія, невзгоды и лишенія, почвою для которыхъ служилъ такъ называемый земельный вопросъ. Это участіе пастырей, главнымъ образомъ выражавшееся въ благотворномъ ходатайствѣ ихъ за на-

²⁵⁾ Дущенол. чт. тамъ же стр. 248—248.

родъ предъ его правительствомъ, прежде всего касалось крайне обременительнаго въ то время для народа сбора податей. По словамъ св. Василя Великаго, способъ этого сбора «походилъ на торгъ невольниками» ²⁶⁾. Дабы облегчить участь народа обременявшагося крайнею тяжестью господствовавшей системы сборовъ налоговъ, пастыри церкви выступали предъ правительствомъ съ горячимъ словомъ въ защиту угнетаемаго народа. Писанія отцовъ наполнены мольбами ихъ въ пользу частныхъ лицъ, городовъ и областей, изнемогавшихъ подъ тяжестью налоговъ. Такъ св. Василій Великій проситъ правителей и сборщиковъ податей въ Кападдокіи то пощадить какого нибудь бѣднаго старика, обремененнаго семействомъ, то облегчить тяжелыя повинности, которыя обременяли Кессарію; здѣсь онъ проситъ освободить крестьянъ отъ принятыхъ на себя подъ присягой неудобноисполнимыхъ обязательствъ къ помѣщикамъ, или отсрочить сборъ податей на обмундировку войска, тамъ избавить отъ куріальныхъ обязанностей челоуѣка, который исполняетъ ихъ за своего стараго отца, не справедливо присужденнаго нести ихъ, или наконецъ, уменьшить налоги, обременяющіе крестьянъ Тавра. Такъ св. Григорій Богословъ по просьбѣ народа говорилъ особое слово императору Юліану, производившему перепись и уравненіе податей. Такъ блаженный Θεодоритъ, епископъ Кипрскій въ письмѣ своемъ къ патрицію Ареобинду ходатайствуетъ за землевладѣльцевъ, пострадавшихъ отъ неурожая. «Сжался, говоритъ онъ, надъ этими бѣдными людьми, которые такъ много работали и такъ мало собрали. Пусть неплодородіе года по милосердію, которое вы имъ окажете, будетъ для васъ случаемъ обильной духовной жатвы». Во множествѣ писемъ къ разнымъ значительнымъ лицамъ, даже къ самой императрицѣ, тотъ же епископъ просилъ, чтобы съ жителей его епархіи сняли лишнія повинности. Святые Василій Великій, Григорій Богословъ благословляютъ правителей, которыхъ они мольбами своими не разъ преклоняли на милость. По ходатайству Епифанія, епископа Павійскаго, Одоакръ освобождаетъ Павію отъ на-

²⁶⁾ Правосл. Собес. тамъ же.

договъ на пять лѣтъ, послѣ того какъ этотъ городъ былъ сожженъ и ограбленъ герулами; онъ же содѣйствовалъ освобожденію лигурійцевъ отъ двойныхъ налоговъ и получилъ отъ Гондебава сумму на выкупъ плѣнниковъ, захваченныхъ Теодорихомъ.

Участіе церкви къ судьбѣ народа, нерѣдко страдавшаго въ аграрномъ вопросѣ, выражалось и не только въ словесномъ ходатайствѣ предъ властями объ облегченіи налоговъ и разнаго рода сборовъ. Церковь и фактически ограждала своимъ покровительствомъ народъ, вынужденный становиться въ то или иное отношеніе къ аграрному вопросу. Въ этомъ отношеніи заботливость и участіе пастырей церкви прежде всего коснулось такъ называемыхъ крѣпостныхъ поселянъ. «Давай наемнику надлежащую плату, говоритъ св. Амвросій медиоланскій, не презирай бѣднаго, который тратитъ жизнь свою работая на тебя, ибо — лишить его надлежащаго вспоможенія все тоже, что убить его. Помни, что и ты наемникъ на сей землѣ, и давай наемнику для того, чтобы и ты въ свою очередь могъ просить у Господа». Блаженный Августинъ, узнавъ, что бѣдныхъ земледѣльцевъ принуждаютъ къ платѣ въ два раза превышающей законную, вступаетъ за нихъ предъ областнымъ судомъ и напоминаетъ ему, что на немъ будетъ лежать отвѣтственность за всѣ насилія, которымъ бы стали снова подвергать ихъ. Мейсамонъ, сирійскій монахъ, укоряетъ по тому же поводу правителя Сиріи Летвія. Римскій папа, Григорій Двоесловъ, узнавъ, что повѣренные его угнетаютъ поселянъ, принадлежащихъ римскому престолу въ Сициліи, что съ нихъ требуютъ болѣе хлѣба, чѣмъ слѣдуетъ, что многихъ изъ нихъ, свободныхъ по рожденію, обращаютъ въ рабство, пишетъ немедленно иподіаконамъ въ Сициліи, чтобы они обращали вниманіе на эти злоупотребленія и оберегали землевладѣльцевъ отъ всякихъ несправедливостей и притѣсненій. Не богатыхъ свободныхъ землевладѣльцевъ, у которыхъ богатые старались отнимать ихъ собственность, выискивая для этого тысячи предлоговъ и гнусныхъ средствъ, церковь съ особенною ревностію старается взять подъ свою покровительственную защиту. «О, ты, восклицаетъ св. Василій Великій, который заводишь непрестанныя тяжбы съ

бѣднымъ для того, чтобы ограбить его! Перенесись мыслію предъ престолъ Всевышняго Судіи, гдѣ не будетъ защитника, который бы принялъ твою сторону противъ твоихъ несчастныхъ жертвъ. О, богатый, къ чему воздвигаешь ты великолѣпное зданіе? Даже и послѣ смерти ихъ владѣтеля не прекращаются обвиненія противъ него. Всякій, измѣряя ихъ взглядомъ, восклицаетъ: сколько слезъ стоили они, сколько сиротъ раззорили они, сколько вдовъ привели въ отчаяніе. Пока вы не перестанете угнетать бѣдныхъ, я не перестану возставать противъ васъ; не трогайте моихъ овецъ, если не хотите, чтобы я защищалъ ихъ». Св. Іоаннъ Златоустъ говоритъ: «пользоваться бѣдностію своего ближняго и подъ личиною услужливости увлекать его въ бездну, что можетъ быть безчеловѣчнѣе этого? Бѣдный прибѣгаетъ къ тебѣ не для того, чтобы ты увеличилъ его нищету, а для того, чтобы ты избавилъ отъ нея; а ты какъ будто бы стараешься облегчить его участь, ускоряешь его раззореніе ²⁷⁾. Нѣкоторые изъ отцовъ церкви, какъ напр. Амвросій, папа Целестинъ, Домиціанъ, епископъ Милитенскій, св. Маркель, архимандритъ Константинопольскій, пользуясь своимъ вліяніемъ при дворѣ, заботились о томъ, чтобы вопль бѣдныхъ и жалобы изъ провинцій доходили до двора. Если увѣщанія и упреки не дѣйствовали, церковь еще не считала себя побѣжденной. Подвергаясь опасности навлечь на себя ярость сильныхъ, она вступалась за слабого, принимала на сохраненіе его имущество, которое защищала какъ свою собственность, открывала угнетеннымъ убѣжища въ своихъ храмахъ и въ случаѣ необходимости оказывала сопротивленіе притѣснителямъ. Св. Амвросій вмѣняетъ въ обязанность своему духовенству защищать права сиротъ и вдовъ и напоминаетъ ему, какъ онъ самъ, исполняя эту святую обязанность, выдерживалъ нападеніе знатныхъ людей. Первый Маконскій соборъ запрещалъ подъ страхомъ отлученія отъ церкви призывать въ суды вдовъ или сиротъ, не предупредивъ о томъ епископа или архіепископа, такъ чтобы тотъ имѣлъ возможность назначить имъ защитника. Тотъ же соборъ

²⁷⁾ Душепол. чт. 1862 ч. III стр. 37—38.

объявить подлежащими анаемѣ знатныхъ людей и придворныхъ, которые самовластно выгоняли бѣдныхъ изъ домовъ и земель ихъ. Впрочемъ церковь не ограничивалась въ вопросѣ о защитѣ угнетаемыхъ одними лишь угрозами, а нерѣдко принуждена была прибѣгать и къ фактическому наказанію непокорныхъ. Такъ раздраженный жестокостями Андроника, который для того, чтобы удобнѣе было тираниить жителей Птолемонды, уничтожалъ право убѣжища, Синезій епископъ птолемондскій поразилъ отлученіемъ отъ церкви этого жестокосердаго правителя. Когда императрица Евдоксія, пользуясь однимъ жестокимъ закономъ, хотѣла присвоить виноградники нѣкоторыхъ вдовъ, правда, предлагая имъ плату за нихъ, то она встрѣтила противодѣйствіе въ лицѣ св. Златоуста, который, не принимая въ расчетъ ни закона императора, ни гнѣва императрицы, осмѣлился порицать это насиліе ²⁸⁾).

Такъ, знаменитые величайшею любовію и самоотверженіемъ, доблестные пастыри древнехристианской церкви спѣшили использовать, согласно Христовой заповѣди о своемъ высокомъ служеніи, всё зависящія отъ нихъ средства къ облегченію страданій бѣдствующихъ, къ успокоенію, предотвращенію и утѣшенію бѣдъ общественныхъ, которыя нерѣдко влекли за собою народные мятежи и волненія. Изъ богатой сокровищницы божественныхъ писаній они щедрой рукой почерпали многоцѣнные и многоразличныя средства и побужденія для воздѣйствія на вѣранныхъ водительство ихъ пасомыхъ въ минуты постигавшихъ послѣднихъ напастей и бѣдствій. Эти средства и побужденія они благоусмотрительно направляли къ всеобщему успокоенію и водворенію мирнаго порядка жизни въ государствѣ. Нечего и говорить, конечно, здѣсь о всѣхъ другихъ, чисто благодатныхъ или духовныхъ средствахъ, коими широко пользовались пастыри церкви въ дѣлѣ достиженія тѣхъ же благотворныхъ цѣлей въ трудныя минуты жизни, застигавшія ихъ пасомыхъ. Всегда пламенная молитва о спасеніи послѣднихъ и возбужденіе къ ней другихъ и священнодѣйствіе святыхъ таинствъ и благопотребныя, цѣле-

²⁸⁾ Тамъ же стр. 40—47.

сообразныя распоряженія ихъ относительно молитвы общественной и безчисленное множество всѣхъ другихъ средствъ — вотъ достоподражательные пути поведенія и дѣйствованія древне-христіанскихъ пастырей во времена общественныхъ бѣдствій вообще и во времена народныхъ мятежей и волненій по преимуществу.

Н. Кедровъ.

ПРОИСХОЖДЕНІЕ РУССКАГО ЦЕРКОВНАГО ПѢНІЯ.

(В в е д е н і е)

(Богослужебное пѣніе, какъ принадлежность культа. Сходство музыки и пѣнія у египтянъ, евреевъ и грековъ. Музыка обще-христіанская).

Богослужебное пѣніе православной русской церкви получило свое начало на Руси одновременно съ введеніемъ христіанства и утвержденіемъ православнаго богослужебнаго чина въ средѣ новопросвѣщенныхъ христіанъ. Крещеніе Руси стало величайшимъ событіемъ въ ея исторической жизни, открывшимъ новую великую эпоху въ исторіи славяно-руссовъ. Въ христіанствѣ новые народы почерпнули неизмѣримыя сокровища и богатства и неистощимыя силы для дальнѣйшаго всесторонняго духовнаго развитія и культурнаго преуспѣянія. Духовное просвѣщеніе, образованіе, наука, искусство, культура, гражданственность, производительное искусство и техническое знаніе послѣдующихъ вѣковъ, законодательство, дѣло воспитанія и ученія, нравы и обычаи, отношенія личныя, семейныя и общественныя, релігіозныя вѣрованія, система релігіознаго ученія и нравственной дѣятельности, формы богослужебнаго культа—все слагалось въ новопросвѣщенныхъ племенахъ славяно-руссовъ на основаніи идей христіанства. Хотя корни язычества съ его гнилыми отростками еще и чувствовались въ средѣ новыхъ христіанъ, но теоретически, какъ релігіозное ученіе, язычество было уже осуждено на смерть и, если и находило для себя силу живучести, то болѣе въ области практической, въ средѣ общечеловѣческой слабости и грѣховности людей, питая разныя укоренившіяся суевѣрія и тайные пороки. Богослужебный культъ и съ нимъ тѣсно связанный священный языкъ

молитвъ и пѣснопѣній и священное искусство пѣвческое, живописное и архитектурное и отчасти декламационное, болѣе другихъ проявленій духовной жизни возрожденнаго человѣка оказалось въ зависимости отъ новыхъ идей христіанства. Поклоненіе Богу духомъ и истиною первыхъ послѣдователей Христа было идеею поклоненія Единому Богу и новыхъ христіанъ славяно-руссовъ. Если первоначальныя формы богослужебнаго культа первыхъ вѣковъ христіанства могли быть въ нѣкоторой внѣшней зависимости отъ формъ языческаго культа, могли заключать въ себѣ нѣкоторыя произвольныя подражанія и сходства, по естественной привычкѣ христіанъ изъ язычниковъ къ традиціи и старинѣ и по общему характеру и пригодности нѣкоторыхъ формъ языческаго культа ко всякому другому культу, коренящихся въ самой природѣ религіознаго поклоненія, формъ универсальнаго характера, какъ жертва, молитва, таинство, пѣніе, музыка, декламация, преклоненіе до земли, поднятіе рукъ и т. п.,—то за время вселенскихъ соборовъ христіанскій культъ совершенно одухотворился, обособился во внѣшнихъ формахъ отъ культа языческаго и іудейскаго и выработалъ формы, соотвѣтствующія идеѣ поклоненія Богу духомъ и истиною, чуждыя какъ внѣшняго вліянія язычества и іудейства, такъ и въ особенности еретическихъ и сектантскихъ нововведеній,—формы культа чисто христіанскаго, во внѣшнихъ видимыхъ дѣйствіяхъ, словѣ и символѣ идеально воспроизводящія все домостроительство спасенія людей во Христѣ, выражающія и наши идеальныя чаянія о будущихъ судьбахъ, молитвы, прошенія и благодаренія, наше духовное общеніе съ Божествомъ. Славяно-руссы въ купели крещенія восприняли уже очищенныя, усовершенныя и установившіяся формы христіанскаго культа, общія Востоку и Западу, съ незначительными частными уклоненіями только чисто національнаго и мѣстнаго характера. Было вполне естественно, что придерживаясь общей схемы христіанскаго культа, латинянинъ, грекъ, сиріецъ, коптъ, каждый изъ нихъ иначе выражалъ въ частностяхъ отдѣльныя формы культа, тѣмъ нисколько не нарушая основной идеи и характера культа и христіанскаго религіознаго общенія народовъ. Вполнѣ естественно было, что славяно-руссы въ крещеніи своемъ восприняли

формы культа, не безъ національныхъ особенностей, того народа, откуда заимствована была ими и самая вѣра, обнаруживъ, однакожь, въ послѣдствіи способность и потребность придать имъ собственную національную окраску и болѣе или менѣе отрѣшившись отъ чуждыхъ національныхъ особенностей ихъ. Такимъ образомъ культъ славяно-руссовъ долженъ былъ по необходимости заключать въ себѣ общехристіанскія формы, заимствованный чуждый національный придатокъ и собственные національныя наслоенія послѣдующаго религіозно-культурнаго развитія.

Музыка и пѣніе во всѣ времена составляли самую существенную принадлежность религіознаго культа. Древніе арійцы, индійцы, бактрійцы, персы, мидяне, халдеи, финикійцы, ассирійцы, египтяне, греки, римляне, галлы, германцы, славяне—всѣ въ религіозныхъ церемоніяхъ и культѣ пользовались музыкой и пѣніемъ, коимъ приписывалось божественное происхожденіе. Священныя книги индійцевъ (Веды) и персовъ (Зендавеста), барельефы въ усыпальницахъ и храмахъ вавилонянъ, финикійцевъ, ассирійцевъ, египтянъ, сказанія историковъ о галлахъ, германцахъ и славянахъ, наконецъ свѣжіе памятники первыхъ культурныхъ народовъ Европы—грековъ и римлянъ, — вещественныя и письменныя, даютъ неопровержимыя свидѣтельства всегдашняго и преимущественнаго употребленія въ религіозномъ культѣ народовъ пѣнія и музыки.

Въ ближайшій къ началу христіанства періодъ времени въ средѣ семитовъ—евреи, въ средѣ кушитовъ — египтяне и въ средѣ арійцевъ—греки и римляне, наиболѣе культурные народы того времени, цѣнили музыку и пѣніе болѣе всего съ религіозной стороны, какъ даръ боговъ и какъ важнѣйшую и неотъемлемую принадлежность богослужебнаго ихъ культа. Не говоря о еврейскомъ народѣ, для котораго со временъ Моисея, музыка и пѣніе имѣли только религіозное значеніе и употреблялись лишь постольку, поскольку это требовалось ихъ богослужебнымъ культомъ, въ которомъ онѣ занимали выдающееся положеніе, въ особенности со временъ Давида, поставившаго эту часть еврейскаго богослуженія, какъ по тексту псалмопѣнія, такъ и по напѣвамъ, на недосыгаемую высоту, у египтянъ, грековъ и даже и римлянъ музыка и пѣніе процвѣтали главнымъ

образомъ на почвѣ религіозной, въ храмахъ и религіозныхъ церемоніяхъ. Приватное употребленіе музыки и пѣнія, у египтянъ—пѣвицами и танцовщицами, у грековъ—въ гимназіяхъ съ педагогическими цѣлями, въ театрѣ, на зрѣлищахъ, какъ сопровожденіе и дополненіе къ лирикѣ, эпосу и драмѣ, на войнѣ, въ походахъ, какъ одушевляющее средство, возбуждающее воинскій пылъ и энергію, въ домашнемъ быту, среди друзей и на веселой пирушкѣ,—и наконецъ, у римлянъ, главнымъ образомъ, на войнѣ и во время забавъ и зрѣлищъ на аренѣ, или, рѣже, за пиршествами,—такое употребленіе извѣстнаго только, соотвѣтствующаго условіямъ мѣста и времени, характера музыки не отнимало и не умаляло первоначальнаго принципіальнаго значенія музыки и пѣнія, какъ исконной принадлежности религіознаго культа этихъ народовъ. Египетская музыка — самая древнѣйшая и іератическая по преимуществу. Она составляла привиллегію жрецовъ и была одной изъ тайнъ этой замкнутой касты, недоступныхъ для непосвященныхъ, и, по самому роду дѣятельности и занятій жрецовъ, могла быть только религіозная. Древность, цѣлость и неповрежденность жреческой египетской музыки до самыхъ позднихъ временъ, обусловливались неизмѣнно господствовавшей въ средѣ жреческой египетской касты привязанностью къ старинѣ и строгимъ запрещеніемъ вводить что-либо новое въ области религіозной музыки. Поэтому ничего не могло бы быть удивительнаго въ томъ, если-бы музыка временъ Рамзеса IV была также, какъ и во времена Апофиса, современника Іакова и Іосифа, равно какъ и во время путешествія по Египту любознательнаго Пифагора, ибо единственные памятники этого рода барельефы на саркофагахъ этихъ фараоновъ, кромѣ изображенія музыкальныхъ инструментовъ и способа игры на нихъ, ничего не говоритъ о самой музыкѣ египтянъ. Если же египетская жреческая религіозная музыка, по самымъ условіямъ своего историческаго существованія и преемства въ средѣ замкнутой жреческой касты, не подвергалась возможности измѣненій и нововведеній; то въ этомъ заключается та выгода для ея изученія, что въ еврейской и греческой музыкѣ можно находить ея ближайшее преемство и наслѣдіе. Въ высокомъ сановникѣ Египта, Іосифѣ, зятѣ главнаго еги-

петскаго Иліопольскаго жреца, еврейскій народъ могъ имѣть лицо, посвященное ближайшимъ образомъ въ тайны религіозной египетской музыки, и насадителя этого рода музыки среди своихъ соплеменниковъ, что и подтверждается сходствомъ музыкальныхъ инструментовъ еврейскихъ съ египетскими. О Моисеѣ, организаторѣ еврейскаго богослужебнаго культа во всѣхъ его подробностяхъ, извѣстно, что онъ обучался музыкѣ у египетскаго жреца и, слѣдовательно, естественно могъ примѣнить начала этой музыки къ богослужебному еврейскому культу, придавъ ей въ подробностяхъ, быть можетъ, болѣе національный характеръ. При Давидѣ и Соломонѣ религіозная музыка евреевъ стала вполне національною, но сношенія съ Египтомъ въ это время всетаки не прекращались, какъ и въ послѣдующее время вплоть до завоеваній Александра Македонскаго. Культурная, просвѣтительная дѣятельность правителей Египта, Птолемеевъ, объединила затѣмъ болѣе даровитыя націи и привлекла многихъ любознательныхъ людей разныхъ національностей въ центръ тогдашняго просвѣщенія—Александрію, гдѣ науки и искусства соперничали между собою въ успѣхѣхъ и процвѣтаніи, гдѣ интересовались и иноземными религіями и ихъ культурами и гдѣ можно было наоборотъ заимствовать все лучшее съ этой стороны. Еврейская и египетская религіозная музыка здѣсь снова встрѣчались и оказывали взаимное вліяніе другъ на друга, утверждаясь въ прежнихъ общихъ имъ старинныхъ традиціяхъ. Здѣсь же впервые встрѣчалось иное музыкальное теченіе въ образѣ греческой музыки, вмѣстѣ съ плодами Македонскаго завоеванія, распространявшейся на Востокѣ. Хотя еще за пять вѣковъ до начала христіанства пророкъ Даніиль обнаруживаетъ въ своей книгѣ знакомство съ греческой музыкой и инструментами, какъ *κίθαρὶς σακλύβητή, φλαυρίον, σάλπιφονία*¹⁾. Греческая музыка не чужда была и прежде древнихъ традицій египетскихъ. О Пизагорѣ извѣстно, что онъ,

¹⁾ См. по этому поводу соображенія покойнаго профессора А. П. Смирнова въ ст. „Книга пророка Даніила и открытія въ области ассириологии“. Чтен: въ Общ. Любител. Дух. просвѣщ., 1883 г., Май, стр. 321.

во время путешествія по Египту, былъ посвященъ египетскими жрецами во многія тайны наукъ и искусствъ и оттуда же заимствовалъ основанія изложенной имъ теоріи музыки и гармоніи сферъ. Пифагорейская же музыкальная теорія неизмѣнно господствовала затѣмъ въ средѣ греческихъ и латинскихъ музыкантовъ въ продолженіе нѣсколькихъ вѣковъ, захвативъ своимъ вліяніемъ даже и средневѣковыхъ музыкантовъ и теоретиковъ. Въ Александріи Птолемеевъ греческая музыка, не теряя своего, выработаннаго временемъ, національнаго характера, при встрѣчѣ съ музыкой египетской, естественно укрѣпилась въ ея исконныхъ неизмѣнныхъ традиціяхъ, общихъ какъ по музыкальной природѣ, такъ и по единству происхожденія и основанія. Римская музыка, какъ и наука, искусство, образованность и культура вообще, была лишь копіей и подражаніемъ греческой — римскій національный элементъ здѣсь отсутствовалъ. Это и было причиной того, почему средніе вѣка, перенявшіе цѣликомъ латинскую образованность, музыкальную теорію однако-же имѣли греческую.

Такимъ образомъ ко времени появленія христіанства египтяне, іудеи, греки и римляне, при существовавшихъ своеобразныхъ національныхъ отличіяхъ, имѣли однакоже музыку однородную какъ по природѣ, такъ и по происхожденію и основаніямъ, одинаково доступную и понятную какъ іудею и египтянину, такъ и греку и римлянину. Климентъ Александріи египетской подтверждаетъ полное взаимообщеніе въ области музыки и пѣнія въ началѣ христіанства египтянъ, іудеевъ и грековъ.

Христіанство, въ своемъ культѣ не различавшее по націямъ варвара, скиѳа, іудея и эллина, по самому своему принципу свободы, не могло сдѣлать предпочтенія музыкѣ одной какой либо изъ націй и потому свободно принимало въ практику первоначальнаго богослужебнаго культа изъ области музыки и пѣнія все то, что отвѣчало основной идеѣ и существеннымъ потребностямъ и цѣлямъ культа. Такъ пѣніе антифонное, по Сократу, впервые введено св. Игнатіемъ Богоносцемъ въ I-мъ вѣкѣ въ Антиохійской церкви, въ Малой Азіи. Но оно несомнѣнно существовало уже у евреевъ со временъ Моисея, а особенно развито было во времена Давида, и несомнѣнно, по традиціи, оста-

лось и у христіанъ изъ іудеевъ. О томъ же антифонномъ пѣніи въ IV вѣкѣ св. Василій Великій пишетъ, что оно, въ силу общности богослужебныхъ обычаевъ въ частныхъ христіанскихъ церквахъ, одинако вездѣ—(у египтянъ, ливійцевъ, еивянъ, палестинянъ, аравитянъ, финикіянъ, сиріянъ и жителей Евфрата и вообще у всѣхъ, гдѣ сохраняются бдѣнія и молитва и общія псалмопѣнія). Амвросій Медиоланскій, бывшій образцомъ для Григорія Великаго по устройенію богослужебнаго пѣнія въ церкви Римской, а за нею и во всѣхъ западныхъ церквахъ, самъ устраивалъ богослужебное пѣніе въ церкви Миланской «по образцу восточныхъ церквей». Блаженный Августинъ Иппонійскій былъ хорошо освѣдомленъ о богослужебномъ пѣніи, устройенномъ св. Аванасіемъ въ Александрійской церкви, и хвалилъ такое пѣніе. Св. Іоаннъ Златоустъ, бывшій Антиохійскій пресвитеръ, устраивалъ богослужебное пѣніе, антифонное и гласовое, въ борьбѣ съ аріанами въ Константинополѣ въ томъ характерѣ и направленіи, какъ это было ему извѣстно изъ его предыдущей службы въ Антиохіи.

Въ то время, когда у христіанъ была «душа едина», не могло быть мѣста обособленіямъ отдѣльныхъ церквей въ отношеніи богослужебнаго культа; напротивъ, помѣстные церкви и іерархи стремились къ объединенію и согласію съ старшими и болѣе почетными церквами и іерархами во всѣхъ дѣлахъ, касавшихся вѣры и богослуженія, почему нерѣдко были между іерархами и благочестивыми мужами взаимныя посѣщенія другъ друга и бесѣды по поводу недоумѣній и нововведеній въ церкви, а также и сборныя разсужденія помѣстныхъ церквей о разныхъ нуждахъ и мѣрахъ по вопросамъ вѣры, благоповеденія и богослуженія. Правила св. отцовъ, правила помѣстныхъ и вселенскихъ соборовъ были плодомъ подобныхъ заботъ іерархіи о нуждахъ Церкви. Правила апостольскія, соборовъ Карфагенскаго и Лаодикійскаго, вселенскаго VI-го, наставленія и указанія св. отцовъ и учителей церкви: Игнатія Богоносца, Поликарпа Смирнскаго, Климента Александрійскаго, Кипріана Карфагенскаго, Василія Великаго, Іоанна Златоуста, блаженнаго Августина и Іеронима и др. содержатъ достаточно указаній для благоустроенія богослужебнаго пѣнія, въ духѣ христіанской церкви. Литургическая дѣятельность

св. отцовъ и благочестивыхъ просвѣщенныхъ іерарховъ въ періодъ вселенскихъ соборовъ, въ существенномъ завершенная св. Іоанномъ Дамаскинымъ и св. Косьмою Маюмскимъ, сообщили богослужебному пѣнію дисциплинированность въ духѣ и характеръ богослужебныхъ чиновъ христіанской церкви, точно оградивъ его употребленіе предписаніями и правилами устава въ ритуалѣ христіанскаго богослуженія, на ряду съ чтеніемъ, молитвою, проповѣдью, священными дѣйствіями и символомъ, приурочивъ его къ опредѣленнымъ временамъ и мѣсту священнослуженія.

Такимъ образомъ въ IX-мъ вѣкѣ, на зарѣ христіанскаго просвѣщенія славяно-русовъ, богослужебное пѣніе было совершенно обработано и окончательно установлено съ литургической стороны. Но что оно представляло собою со стороны напѣвовъ, музыки? Послѣ разрушенія Іерусалима и разсѣянія іудеевъ, центръ христіанства сосредоточился въ греко-римскомъ мірѣ; музыкальное вліяніе и господство принадлежало всецѣло греческой націи и отчасти Египту, Риму, а затѣмъ персамъ и арабамъ, музыка которыхъ въ VII, VIII и IX в.в. представляла собою много общаго и вмѣстѣ съ тѣмъ удерживала коренное сходство и съ музыкой греческой.

Христіанская древность не оставила намъ мелодій и напѣвовъ, записанныхъ семіографически, а тѣ изъ немногихъ и болѣе позднихъ, которые учеными относятся къ IX и X в.в., записаны такими семіографическими знаками, которые не вполне доступны спеціалистамъ для изложенія ихъ на современное письмо и воспроизведенія ихъ пѣвчески. Древность оставила только одно—музыкальную теорію, общую греко-римскому міру и нѣкоторымъ народамъ востока (египтянамъ, персамъ, арабамъ), по которой можно составить нѣкоторое представленіе о музыкѣ конца перваго десятка вѣковъ христіанской эры. Славянскій міръ, воспринявъ христіанство отъ грековъ, воспринялъ вмѣстѣ съ тѣмъ въ свой культъ и элементы греко-римской музыки и свое богослужебное пѣніе устроилъ по образцу и на музыкальныхъ началахъ богослужебнаго пѣнія современной византійской церкви. Отсюда задача изслѣдованія богослужебнаго пѣнія православной русской церкви состоитъ въ томъ, чтобы выяснитъ начало и дальнѣйшій ходъ развитія

православнаго русскаго церковнаго пѣнія въ связи съ историческими ихъ условіями и въ зависимости ихъ, какъ отъ богослужебнаго пѣнія византійской и вообще греко-восточной церкви, такъ и отъ богослужебнаго пѣнія ново-просвѣщенныхъ славянъ.

Свящ. В. М. Металловъ.

(Продолженіе будетъ).

ОТДѢЛЪ II.

ЯЗЪ НОВОГОДНИХЪ ПАСТЫРСКИХЪ ПОУЧЕНІЙ.

(О взаимоотношеніи частныхъ лицъ и общественно-государственныхъ учреждений ¹).

Поучая Своихъ нослѣдователей не отдаваться, подобно язычникамъ, излишнимъ заботамъ объ удовлетвореніи тѣлесныхъ потребностей — пищѣ, одеждѣ и проч., Господь Иисусъ Христосъ говорилъ имъ: «Отецъ вашъ небесный знаетъ, что вы имѣете нужду во всемъ этомъ», и слѣдовательно, Самъ поможетъ вамъ во всѣхъ обстоятельствахъ жизни вашей; «ищите же прежде царствія Божія и правды его, и это все приложится вамъ» (Мѡ. VI, 32—3), — честнымъ трудомъ вы добудете все необходимое для существованія.

Что разумѣется здѣсь подъ царствомъ Божиимъ и правдой его? Въ ближайшемъ смыслѣ разумѣется жизнь согласная съ волею Божіею какъ частныхъ, отдѣльныхъ лицъ, такъ и цѣлыхъ обществъ, народовъ, государствъ, т. е. жизнь добронравственная, чуждая узкаго самолюбія и своекорыстія, христіански — братская. Въ этомъ-то смыслѣ и св. ап. Павелъ говоритъ: «истинное благочестіе на все полезно, имѣя обѣтованіе жизни не только будущей — загробной, но и настоящей — земной» (1 Тим. IV, 8).

Вообще справедливо говорятъ: если внутреннее, духовное настроеніе и матеріальное состояніе отдѣльныхъ личностей на-

¹) Изъ слова, произнесеннаго въ Спасоборскомъ придворномъ соборѣ, въ Москвѣ, въ 1906 году.

ходится въ зависимости отъ окружающей ихъ внѣшней среды— общественныхъ и государственныхъ учрежденій, каковы: школа, судъ, администрація; то и, наоборотъ, эти послѣднія обуславливаются нравственно-образовательнымъ и социаль-экономическимъ состояніемъ единицъ, составляющихъ извѣстное общество и затѣмъ государство, такъ что человѣкъ является столько же создателемъ тѣхъ или другихъ порядковъ въ обществѣ и государствѣ, сколько и самъ—ихъ созданиемъ. Вотъ примѣры. Во всякомъ обществѣ есть (и всегда будутъ) люди богатые и бѣдные; но первохристіане іерусалимской общины, правда, многочисленной, сумѣли устроить у себя дѣла такъ, что «между ними не было никого нуждающагося: ибо всѣ, которые владѣли землями или домами, продавали ихъ, приносили цѣну проданнаго (совершенно добровольно, безъ всякаго принужденія) въ распоряженіе апостоловъ, потому что у нихъ было одно сердце и одна душа», по выраженію свящ. Дѣписателя (Дѣян. IV, 32—5), т. е. они жили между собою по правдѣ Божіей, отнормались другъ къ другу братолюбно и безкорыстно. А наши благотворительныя учрежденія,—хотя ихъ и не мало у насъ,—оказываютъ нуждающимся бѣднякамъ далеко недостаточную помощь, потому что жертвователи даютъ неохотно, а распорядители дѣйствуютъ нерадиво. а иногда даже нечестно. Еще Древнее рабство было учрежденіемъ ужаснымъ, постыднымъ для человѣчества, которое одинаково развращало и господъ, и рабовъ и которое, однако-жъ, одобряли знаменитые языческіе философы и моралисты; но обращенный къ вѣрѣ Христовой ап. Павломъ малоазійскій помѣщикъ (колоссянинъ Филимонъ) смогъ бѣжавшаго отъ него преступнаго раба (Онисима) язычникомъ, а потомъ возвратившагося къ нему, съ посланіемъ апостола изъ римской темницы, уже христіаниномъ принять съ раскрытымъ сердцемъ, «не какъ уже раба, а какъ брата возлюбленнаго и по плоти, и въ Господѣ» (Филим. 1, 16). А изъ насъ одни съ недостойными христіанина холодностію и жесткостью обращаются съ своею домашнею прислугой, другіе держать, какъ говорится, въ черномъ тѣлѣ работающихъ на нихъ и создающихъ своими руками то самое благосостояніе, которымъ они пользуются,

Въ настоящее время у насъ много, даже черезчуръ много толкуютъ о преобразованіи различныхъ общественныхъ и государственныхъ учрежденій — снизу до верху -- школы, суда,

администраціи съ ея политикой, чему навстрѣчу идетъ самъ Государь Императоръ нашъ, готовый даровать право участія въ законодательствѣ и, слѣдовательно, въ разработкѣ разныхъ частей государственнаго управленія народному представительству. Дай Богъ, чтобы все это совершилось у насъ возможно лучше! Но не надобно забывать одного: «буква убиваетъ, говоря словами св. ап. Павла, а духъ животворитъ» (2 Кор. III, 6),—внѣшнія формы разнаго рода учреждений, съ самыми полными и строгими уставами ихъ, всегда и вездѣ могутъ остаться мертвыми формами, если не будутъ заполнены соответственнымъ имъ содержаніемъ, т. е. живыми и ревностными, христіански-добрыми и честными дѣятелями. Вотъ какъ высказывались объ этомъ въ свое время христіански-настроенные наши писатели-публицисты (чтобы привести свидѣтельства и внѣшнихъ, не-церковныхъ учителей). «Позаботься прежде о себѣ, а потомъ о другихъ; стань прежде самъ почище душою, а потомъ уже старайся другимъ приносить пользу» (Гоголь, письмо XVI). «Вѣдь сдѣлавшись сами лучшими, мы и среду исправимъ и сдѣлаемъ лучшею; вѣдь только этимъ однимъ и можно ее исправить» (Достоевскій, «Дневникъ писателя», т. IX, стр. 180). «Общество состоитъ изъ людей; каковы они, таково будетъ и общество, и таково же общежитіе». Поэтому «безъ правильнаго духовнаго и нравственнаго развитія людей не можетъ быть и правильной политической, государственной и общественной жизни, ибо послѣдняя есть только высшая, общая и отвлеченная форма первой» (Кавелинъ, собраніе сочиненій, т. III, стр. 101—2 («Злобы дня»). «Цѣль (христіанскаго возрожденія или обновленія людей) достигается двумя путями: путемъ личнаго нравственнаго совершенствованія и путемъ улучшенія общественныхъ отношеній. Если бы челоувѣчество было простою суммой равныхъ и самостоятельныхъ единицъ, тогда второй путь былъ бы излишнимъ: по мѣрѣ усовершенствованія отдѣльныхъ лицъ совершенствовалося бы и общество изъ нихъ состоящее. Но на самомъ дѣлѣ между лицомъ и обществомъ существуетъ *обоюдная* зависимость... Основные общественныя связи не зависятъ отъ произвола, напротивъ личная жизнь обусловлена этими связями... Усвоить (Христову) правду мы можемъ не единолично, а только сообща, *всѣмъ міромъ*». Такъ—«челоувѣческое общество не есть простая механическая совокупность отдѣльныхъ лицъ: оно есть самостоятельное цѣ-

лое, имѣть свою собственную жизнь и организацію, и задача христіанства (христіанскаго государства, подъ руководствомъ Церкви) съ этой стороны состоитъ въ томъ, чтобы вносить въ жизнь и организацію общественныхъ силъ христіанское начало нравственной солидарности, или истиннаго братства» (Вл. Соловьевъ, «Духовныя основы жизни,—о христіан. государствѣ и обществѣ», собраніе сочиненій, т. III, гл. III, стр. 369—72)...

Встрѣчая «новое лѣто благодсти Божіей», будемъ усердиѣ молиться, братіе и сестры о Христѣ, словами молитвы Господней: «Отче нашъ небесный! да придетъ—да проявится съ большею силой царствіе Твое въ насъ самихъ и чрезъ насъ—въ средѣ ближнихъ нашихъ,—да будетъ воля Твоя, какъ на небѣхъ, такъ и на землѣхъ» (Мѡ. VI, 10),—всей вообще землѣ, а что ближе и дороже всѣмъ намъ,—на нашей родной землѣ, въ устроеніи общественно-государственной жизни нашей на началахъ христіанской любви и справедливости!

Протоіерей Николай Благоразумовъ.

Свитокъ гнѣва Божія ¹⁾.

Кончился годъ... Тяжелый годъ! И предшествовавшій былъ тяжелымъ, но этотъ—еще тяжелѣе. Несомнѣнно, что для отдѣльныхъ лицъ (изъ собравшихся здѣсь) могли и раньше быть годы особенно тяжелые въ ихъ личной жизни. Но только что

¹⁾ Слово на новый 1906 г., произнесенное предъ новогоднимъ молебствіемъ въ полночь, въ Троицкой, въ Вешникахъ, церкви въ Москвѣ.

истекшій годъ былъ тяжелымъ въ жизни обще-русской. Можно сказать, что, какъ Русскимъ людямъ, какъ сынамъ своего отечества, всѣмъ намъ, находящимся здѣсь, никогда, конечно, не приходилось проводить столь тяжелаго года. Это—какъ бы какой *свитокъ гнѣва Божія*, только писанный не буквами и словами, но событіями. На этомъ свиткѣ, какъ на свиткѣ ветхозавѣтнаго Іереміи, этого «плачущаго» пророка, или какъ въ апокалипсической книгѣ за семью печатями, написано было одно только бѣдствіе, одно «горе, горе, горе живущимъ на землѣ» (Апок. 8, 13), изображенъ былъ рядъ горестныхъ событій, слѣдующихъ одно за другимъ согласно также апокалипсическому слову: «одно горе прошло, вотъ идутъ за нимъ еще два горя» (9 15),—и не только два, но и больше. Нужно ли сейчасъ изображать эти горя? Они на виду у всѣхъ насъ. Изъ нихъ два главныхъ основныхъ: внѣшнее,—неудачная война, и внутреннее,—нестроенія и мятежи, начиная съ самаго января и кончая «московскими декабристами», какъ результатъ измѣны старорусскимъ завѣтамъ. И эти два основныхъ «горя» выразились во многихъ частныхъ печальныхъ событіяхъ, по поводу которыхъ приходилось восклицать: «одно горе прошло; вотъ идутъ за нимъ еще два горя!»

Но зачѣмъ же написанъ былъ этотъ свитокъ гнѣва Божія? Затѣмъ же, зачѣмъ написанъ былъ ветхозавѣтный свитокъ Іереміи. «Было слово къ Іереміи отъ Господа: возьми себѣ книжный свитокъ и напиши въ немъ всѣ слова, которыя Я говорилъ тебѣ; можетъ быть, домъ Іудинъ услышитъ о всѣхъ бѣдствіяхъ, какія Я помышляю сдѣлать имъ, чтобъ они обратились каждый отъ злаго пути своего, чтобъ Я простилъ неправду ихъ и грѣхъ ихъ» (Іер. 36, 2—3). Написанный свитокъ предназначенъ былъ къ прочтенію вслухъ предъ всѣми іудеями съ слѣдующею цѣлію: «можетъ быть, они вознесутъ смиренное моленіе предъ лице Господа и обратится каждый отъ злаго пути своего; ибо великъ гнѣвъ и негодованіе, которое объявилъ Господь на народъ сей» (—, 7). Точно также и насъ Господь свиткомъ бѣдствій истекшаго года, какъ и предшествовавшаго ему, призывалъ къ покаянію и исправленію жизни.

Къ сожалѣнію, мы не принесли Господу должнаго покаянія, какъ не принесли его въ свое время еврейскій народъ, наказанный за то Вавилонскимъ плѣномъ. Мы отнесли къ свитку

бѣдствій также, какъ отнесли къ книжному свитку Іереміи одинъ изъ послѣднихъ іудейскихъ царей, Іоакимъ, и его ближайшіе помощники — князья. У пророка Іереміи изображена наглядная и въ своей наглядности поразительная картина дерзко-презрительнаго отношенія къ этому свитку, какъ выраженію воли Божіей. Іоакимъ, когда слушалъ чтеніе этого свитка, «сидѣлъ въ зимнемъ домѣ, а передъ нимъ горѣла жаровня. Когда (чтець) прочитывалъ три или четыре столбца, (Іоакимъ) отрѣзывалъ ихъ писцовымъ ножичкомъ и бросалъ на огонь въ жаровню, доколѣ не уничтоженъ былъ весь свитокъ на огнѣ... И не убоялись и не разодрали одеждъ своихъ ни царь, ни всѣ слуги его, слышавшіе всѣ слова сіи» (—, 21—24). Еслибы кто поступилъ такъ съ указомъ земного царя (хотя бы того же Іоакима), не впалъ ли бы въ тяжкое преступленіе? Но въ свиткѣ Іереміиномъ заключалось откровеніе воли Высшаго, небеснаго Царя, Самого Господа Бога. Какая же это была поразительная дерзость!

Однако судить другихъ — легче, чѣмъ самихъ себя. Осмотримся, не дѣлали ли мы сами чего подобнаго. Не отрѣзывали ли и мы постепенно раскрывавшихся предъ нами столбцовъ свитка Божія и не сожигали ли ихъ на огнѣ.. нашего своевоія, упорства, прямого противленія Господу? Вотъ намъ Господь посылаетъ одно горе, — несчастливую войну. Подъ вліяніемъ этого горя покаялись ли мы, вошли ли въ себя, сократили ли свои эгоистическія удовольствія? Новый годъ начали мы подъ тяжелымъ впечатлѣніемъ сдачи Портъ-Артура. Но измѣнили ли мы подъ этимъ впечатлѣніемъ жизнь свою къ лучшему? О, къ сожалѣнію, нѣтъ! Мы не только не назначали особыхъ дней покаянія и поста, какъ бывало въ древней Руси, въ години искушеній, но и обычныхъ-то дней покаянія и поста не проводили, какъ слѣдуетъ... Вмѣсто того, чтобы покаяться и усвоить себѣ древне-христіанскій укладъ жизни, которымъ сильна была «святая Русь», мы все болѣе и болѣе стали измѣнять старо-русскимъ завѣтамъ и увлекаться чужедуміемъ. И Господь наказалъ насъ тѣмъ самымъ, чѣмъ мы грѣшили. Наступилъ для насъ своего рода Вавилонскій плѣнъ. И *на* современныхъ *рѣчкахъ Вавилонскихъ*, на *рѣчкахъ* чужедумія, поклоненія чуждымъ для насъ началамъ жизни, намъ пришлось *плакать* о Сіонѣ, о древнихъ священнѣхъ завѣтахъ нашихъ,

не только не поставляемыхъ («въ началѣ веселія») нашего (Пс. 136, 6), но прямо попираемыхъ, а потомъ плакать и о самихъ себѣ, о ближнихъ нашихъ, о городахъ нашихъ, когда («измѣна») хотѣла «истощить насъ до основаній нашихъ» (—, 7) и въ такомъ дерзкомъ намѣреніи нанесла намъ всяческой ущербъ, и матеріальный и нравственный...

Но, если мы до сихъ поръ не принесли покаянія Господу, то должны сдѣлать это теперь, на грани двухъ годовъ, когда «всѣ мы» въ особенно приподнятомъ и какъ бы трепетномъ настроеніи «стоимъ предъ лицомъ Господа Бога нашего (Втор. зак. 29, 10). Что намъ и остается сдѣлать, какъ не «вознести смиреннаго моленія предъ лице Его» (Иерем. 36, 7), какъ не возопить къ Нему сокрушеннымъ сердцемъ: *помилуй насъ, Господи, помилуй насъ; всякаго бо отвѣта недоумѣюще, сію Ти молитву, яко Владыцѣ, грѣшніи приносимъ: помилуй насъ!* Покаяться нужно прежде всего въ «забвеніи Іерусалима» (Пс. 136, 5), въ измѣнѣ нашимъ «свято-русскимъ» завѣтамъ. Если кто даже только мыслями, и то мимолетными, не развившимися и не укрѣпившимися въ душѣ, согрѣшилъ противъ «русскаго Сіона»,—и тотъ долженъ нынѣ покаяться и эти не развившіяся мысли, этихъ идейныхъ «Вавилонскихъ младенцевъ», совершенно разбить о камень (Пс. 136, 9)... Но многіе изъ васъ, быть можетъ, скажутъ: мы лично не повинны въ грѣхъ такой измѣны, мы готовы сказать: лучше намъ умереть, чѣмъ забыть объ Іерусалимѣ (—, 5—6)! Дай Господи, чтобы было такъ! Но и въ такомъ случаѣ нужно покаяніе,—покаяніе въ другихъ грѣхахъ, въ которыхъ мы всѣ виновны (*много бо согрѣшаемъ вси*,—Іак. 3, 2). Всѣ наши грѣхи въ совокупности навлекаютъ на насъ праведный гнѣвъ Божій и, такъ какъ мы всѣ связаны какъ бы какими тайными, незримыми, духовными узами, то, какъ справедливо выразилъ одинъ нашъ христіански-настроенный писатель, («всѣ другъ за друга виноваты» ²⁾). Покаяніе и исправленіе каждаго изъ насъ въ отдѣльности можетъ повести къ изглаженію хотя бы одной буквы въ свиткѣ гнѣва Божія, а покаяніе и исправленіе многихъ—къ совершенному изглаженію этого свитка.

²⁾ О. М. Досгоевскій.

Покаемся же, братіе — и тогда Господь помилуетъ насъ и дастъ намъ новое лѣто не такое тяжелое, какъ истекшее, но «благопріятное» (Ис. 61, 2. Лук. 4, 19), мирное, счастливое! Аминь.

Свящ. Сергій Страховъ.

ОТНОШЕНИЕ ПАСТЫРЯ ЦЕРКВИ КЪ СОВРЕМЕННОМУ «ОСВОБОДИТЕЛЬНОМУ» ДВИЖЕНІЮ,

Подъ впечатлѣніемъ 17-го октября 1906 г. и послѣдующихъ за нимъ дней, при постоянномъ обмѣнѣ мыслей въ обществѣ и усиленномъ чтеніи ежедневной прессы, мнѣ, какъ и другимъ пастырямъ Русской Церкви, пришлось много пережить, пере-думать и перечувствовать. Свои думы и чувствованія мы, па-стыри, въ пережитые октябрьскіе дни невольно приносили и въ храмы Божіи, въ молитвѣ предъ престоломъ Божіимъ ища вразумленія и просвѣщенія и какъ бы провѣряя тѣ свои за-вѣтныя убѣжденія, въ которыхъ воспитались и жили до сихъ поръ. Въ частности подъ живымъ впечатлѣніемъ 17-го октября пришлось проводить 21-е октября, день восшествія на престолъ Государя Императора,—совершая въ этотъ день положенное молебствіе, истинно «прилежнымъ моленіемъ» молиться: «Са-модержавіе раба Твоего Великаго Государя нашего утверди», и съ особеннымъ чувствомъ читать молитву, въ которой выра-жается взглядъ нашей Православно-Русской Церкви на граж-данское правительство. Никогда раньше «восшествіе на Пре-столъ» не переживалось съ такимъ духовнымъ напряженіемъ, не затрогивало такъ въ сердцѣ «патріотическія струны»,—по-тому что одновременно съ празднованіемъ этого «восшествія» толковали о «самоотреченіи» Государя... И вотъ въ одинъ изъ октябрьскихъ еще дней, совершивъ Божественную литургію и помолясь предъ св. Чашею: «Господи! научи мя, что ми подо-баеетъ глаголати», тотчасъ по приходѣ изъ храма домой взду-малъ я письменно изложить вкратцѣ свои мысли объ отноше-ніи пастыря Церкви къ современному «освободительному» дви-женію, чтобы путемъ такого изложенія прежде всего для самого себя точнѣе опредѣлить это отношеніе, *каковымъ оно должно быть*. Теперь эти мысли въ томъ самомъ видѣ, какъ онѣ вы-

лились тогда безъ дальнѣйшаго раскрытія и развитія, я рѣшаюсь отдать въ печать, чтобы лично съ своей стороны не остаться въ молчаніи, безъ всякаго отзыва. Конечно, будутъ лица, и не раздѣляющія ихъ. Питаю однако надежду, что найдется не мало собратьевъ по сану, которые присоединятся къ нимъ.

Насъ,—пастырей Церкви, спрашиваютъ: каково ваше отношеніе къ современному освободительному движенію? На этотъ прямой вопросъ долженъ быть и отвѣтъ прямой, опредѣленный, не въ какихъ либо общихъ фразахъ. И этотъ отвѣтъ—высокой важности: отъ него зависитъ и наша проповѣдь, и наше вообще руководство вѣренными намъ чадами, пасомыми (въ ихъ отношеніи къ указанному движенію); въ немъ—основа, программа нашей («современной») дѣятельности.

Русскому народу возвѣщена гражданская свобода на началахъ дѣйствительной неприкосновенности личности, свобода совѣсти, слова, собраній и союзовъ. Водружено, какъ выражаются, «знамя свободы» и теперь каждый прохожій на улицѣ громогласно восклицаетъ: «я свободный гражданинъ!» Но при такой формулировкѣ новаго положенія русскаго человѣка, «новой жизни» его, у меня лично сразу возникало недоумѣніе: какъ же такъ? развѣ до сихъ поръ въ гражданскомъ отношеніи мы были не свободными? На этотъ вопросъ просился на уста извѣстный изъ Евангелія отвѣтъ: «мы не были рабами никому никогда» (Ин. 8, 33); хотя этотъ отвѣтъ принадлежитъ и фарисеямъ, враждебно настроеннымъ по отношенію къ Господу, и въ свое время произнесенъ былъ неумѣстно, но *словами своими* онъ очень хорошо выражаетъ *нашу* гражданскую свободу, въ которой мы родились и жили и до 17 октября. Правда, у насъ было крѣпостное право и во время существованія его цѣлый громадный по составу классъ народонаселенія, —крестьянскій, былъ не свободенъ. Но крѣпостное право было уничтожено еще 45 лѣтъ тому назадъ тѣмъ Царемъ, который получилъ за то и наименованіе Освободителя. Вотъ тогда, 19 февраля 1861 г., было дѣйствительное «освобожденіе», освобожденіе не всей, конечно Россіи, но одного не свободнаго класса, и тогда русскій крестьянинъ дѣйствительно могъ вос-

кликнуть: «и я теперь свободный гражданинъ». Что же онъ теперь получилъ новаго, чтобы ему кричать о себѣ, какъ о свободномъ? Онъ и прежде былъ такимъ. И всѣ мы въ гражданскомъ отношеніи не были рабами никому никогда. Никакихъ «рабскихъ цѣпей», о спаденіи которыхъ теперь восторженно говорятъ,—на насъ и не было. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ и до 17 октября мы не пользовались «дѣйствительною неприкосновенностію личности, свободою совѣсти, слова, собраній и союзовъ»? Кто же касался нашей личности? Кто препятствовалъ намъ исповѣдывать нашу православную вѣру, словомъ устнымъ и печатнымъ излагать наши православно-христіанскія убѣжденія, собираться въ общества (или что тоже союзы) и устроить отдѣльныя собранія—для осуществленія нашихъ стремленій къ истинѣ (собранія научныя), добру (собранія благотворительныя) и красотѣ (собранія художественныя)? Нѣтъ, мы не были связаны властію, *разъ только имѣли добрыя цѣли*. Невольно приходятъ на умъ слова св. апостола Павла: «Хочешь ли не бояться власти? *Дѣлай добро*, и получишь похвалу отъ нея» (Римл. 13, 3)— похвалу, а не запрещеніе. Но были лица, для которыхъ не было неприкосновенности личности, не было свободы совѣсти, слова, собраній и союзовъ. Свободу совѣсти, впрочемъ, при *настоящемъ* разсужденіи можно оставить въ сторонѣ, такъ какъ она дарована еще ранѣе,— 17 апрѣля 1905-го года). Что касается нашихъ взглядовъ на нее, то мы ихъ высказали уже ранѣе въ чтеніи «О свободѣ вѣры» (см. «Вѣра и Церковь» 1901 г. кн. 10-я и отдѣльно). До 17 октября были лица, стѣсненныя въ своей дѣятельности, заключенныя или удаленныя за границу, были извѣстныя слова запрещенныя, книги,— не дозволенныя къ обращенію цензурою, собранія и союзы—также запрещенныя. Вотъ для нихъ-то наступила свобода. Теперь и возвращаются въ Россію Вѣры Засуличъ, Струве, Милюковы и Гапоны. Теперь выпускаются изъ заключенія политически неблагонадежныя лица, а за ними и воры рецидивисты. Толкуютъ даже о всеобщей амнистіи преступниковъ и требуютъ ея. Теперь воскресаютъ «Воскресающіе Лазари» и другія прежде запрещенныя книги. Теперь дозволены *все* союзы и *все* собранія, прежде бывшіе запрещенными. Запрещались ложь, а не добро. Теперь они получили свободу (а истина и добро, повторимъ, и прежде пользовались свободою). Помимо запрещенныхъ политическихъ союзовъ какіе теперь явились

новые многочисленные союзы? *Протестующие*. Такова ихъ общая характеристика. Служащіе протестуютъ противъ начальствующихъ, подчиненные противъ хозяевъ, учащіеся противъ учащихся и даже пастыри противъ архипастырей! Въ общемъ для всѣхъ этихъ союзовъ я не найду болѣе точной объединяющей формулы, какъ такая: *возстаніе дѣтей противъ родителей*, нарушеніе той «первой заповѣди съ обѣтованіемъ» (Ефес. 6, 2), отъ которой зависитъ порядокъ жизни не только семейной, но и общественной и государственной. Намъ, пастырямъ, рекомендуютъ разъяснять *новую* свободу; больше того, отъ насъ требуютъ такого разъясненія. Вотъ мы разъяснили ее. Что же? Можетъ ли пастырь Церкви *по совѣсти* одобрять ее? Можетъ ли, не сдѣлавшись индифферентистомъ, одобрять свободу лжи, свободу преступленія, распущенности? Конечно, нѣтъ. Стоитъ ему только хоть немного вспомнить руководственныя для него пастырскія посланія св. ап. Павла. Помимо такого нравственнаго и церковнаго основанія можетъ ли онъ восхвалять такую неограниченную свободу, которая въ этой самой своей неограниченности является химеричною, неосуществимою? Уже первые дни послѣ 17 октября доказали, что такая неограниченная неприкосновенность личности и свобода не могутъ быть *дѣйствительными*. Крайніе революціонеры негодуютъ на это, говорятъ о неисполненныхъ обѣщаніяхъ, обманѣ, объ однихъ только словахъ, а не дѣлахъ. А правительство при всѣхъ своихъ уступкахъ и наклонности къ нимъ должно опытомъ убѣдиться въ неосуществимости обѣщанной неограниченной свободы. Многіе преступники все-таки остаются въ заключеніи. Къ литературнымъ изданіямъ цензурныя требованія все—таки предъявляются. Газеты съ программами соціально-революціонной партіи конфискуются. *Такъ должно быть и впредь*, если мы не железемъ, чтобы возобладали и господствовали ложь и зло ¹⁾.

Итакъ, признавая вообще гражданскую свободу, которая была у насъ и до 17 октября, пастырь Церкви не можетъ

¹⁾ Это было писано до 2-й политической забастовки, перешедшей въ прямое „вооруженное возстаніе“. Теперь можно прибавить, что возникшіе на почвѣ данной свободы мятежи повлекли за собою естественно даже „обнаженіе меча“.

восхвалять ту *новую* свободу, которая открылась теперь,—не можетъ «созывать своихъ пасомыхъ подъ знамя этой новой свободы».

Далѣе, при рѣшеніи вопроса объ отношеніи пастыря Церкви къ современному политическому освободительному движенію нужно опредѣленно выяснить, *къ чему оно сводится*. «Освободительное движеніе»... Названіе само по себѣ общее и въ такой общности не достаточно выразительное. Оно имѣетъ характеръ методологическій, но не указываетъ прямой цѣли движенія. Поэтому нужно установить, въ какихъ *реальныхъ фактахъ* оно выражается. Здѣсь, внимательно всматриваясь въ движеніе, мы замѣчаемъ *нѣсколько* теченій.

Первое изъ нихъ опредѣляется манифестами отъ 18 февраля и 6 августа и положеніемъ о Государственной Думѣ отъ того же 6 августа. Непремѣннымъ признакомъ этого теченія должно признать сохраненіе Самодержавія или Монархіи въ Россіи, цѣлость прежнихъ основныхъ законовъ Имперіи. Но при такой монархической тенденціи сторонники этого теченія желаютъ участія народныхъ представителей въ самомъ государственномъ правленіи, какъ Государевыхъ совѣтчиковъ и помощниковъ (Государственная Дума). Участіе ихъ совѣщательное, но не рѣшающее. Полнота власти принадлежитъ Монарху. Государственная Дума должна быть, по выраженію церковной молитвы, (на коронаціи и восшествіи на престоль) «*подчиненнымъ*» Ему (Государю) правительствомъ». Мы лично назвали бы это расширеніемъ той Государевой *палаты*, о которой мы всегда молимся въ церкви: *о всей палатѣ Господу помолимся* (прошеніе великой ектеніи). У Государя всегда и прежде была *палата*, въ древности боярская дума, въ послѣднее время Государственный Совѣтъ и всѣ ближайшіе, довѣреннѣйшіе слуги Царскіе, именуемые министрами (*minister*,—слуга). И эти послѣдніе, такъ какъ взяты *изъ народа же*, были, конечно, своего рода народными представителями въ управленіи, какъ и всякій полезный общественный дѣятель, выходящій изъ народа, является хотя-бы въ малой степени пособникомъ Верховной Власти (въ этомъ отношеніи достойна всегдашней памяти мысль покойнаго М. Н. Каткова, что конституція для всякаго русскаго человѣка дана въ его присягѣ, опредѣляющей его вѣрное служеніе Царю и вмѣстѣ съ тѣмъ Родинѣ). Новость является только въ томъ, что дѣятели Государственной Думы выбираются самимъ наро-

домъ, въ чемъ сказывается особое довѣріе Государя. Но, такъ какъ во всякомъ случаѣ эти народные избранники являются только совѣтниками и слугами Государя, — такое расширеніе Государевой Палаты не сдвигаетъ Россію съ ея историческаго пути, не нарушаетъ историческихъ завѣтовъ, о храненіи которыхъ непремѣнно должно заботиться (какъ прекрасно сказалъ Государь Императоръ: «Только то Государство и сильно и крѣпко, которое свято хранить завѣты прошлаго. Мы сами противъ этого погрѣшили и Богъ за это, можетъ быть, насъ и караетъ» (рѣчь о неудачной Японской войнѣ ²⁾).

Вотъ первое теченіе въ современномъ освободительномъ движеніи. *Вполнѣ благословляя* можетъ отнести къ нему пастырь Церкви. Для него дорого въ этомъ теченіи сохраненіе монархическаго принципа не потому только, что оно не сдвигаетъ Россію съ прямого историческаго пути, но и особенно потому, что монархическая идея—идея *библейская* (а пастырь учитель Библии, Слова Божія) и что въ этой идеѣ есть непремѣнный элементъ *теократическій*. Русскій Монархъ есть избранникъ и Помазанникъ Божій, милостію Божіею царствующій,—по образу царей ветхозавѣтнаго избраннаго Богомъ народа, о которыхъ сказано было: *Мною (Богомъ) царіе царствуютъ*; царская власть есть непрерывная, передаваемая по престолонаслѣдію, по образу царской власти въ іудейскомъ Богоугодномъ царствѣ, гдѣ все время была одна династія, въ непрерывности своей ставшая даже прообразомъ вѣчнаго царствія Христова (см. Пс. 131, 11. 2 Цар. 7, 12. 13. Дѣян. 2, 30). Я кратко опредѣлилъ бы сочувственное отношеніе пастыря Церкви къ этому теченію—въ такой формулѣ: пастырь—за Русскаго *Монарха-Царя и за Государеву Палату* (хотя бы и расширенную въ видѣ Государственной Думы), *какъ подчиненное Ему правительство*.

Второе теченіе въ современномъ «освободительномъ» движеніи; — *конституціонно - демократическое*. Къ нему пастырь Церкви не можетъ относиться сочувственно. Конституціонно-демократическое направленіе дѣлаетъ измѣну Государю, какъ Монарху. Въ монархіи, какъ мы замѣтили уже, пастырь Церкви цѣнитъ теократическій элементъ, потому что, по ученію Слова Божія, истинная власть и источникъ всякой власти—въ

²⁾ См. Церковн. Вѣдом. 1905 г. № 27.

Богъ. Между тѣмъ, при конституціонно-демократической идеѣ власть перемѣщается въ народъ. Народная воля ограничиваетъ волю Царскую. Вынужденное признаніе такой конституціонно-демократической идеи, съ противорѣчіемъ основнымъ Русскимъ законамъ, замѣчается въ манифестѣ 17 октября. Въ значительной части прессы 17-е октября формулировано было, какъ возвѣщеніе конституціи. Основаніемъ для такого пониманія манифеста является устанавливаемое имъ «незыблемое правило, чтобы никакой законъ не могъ воспріять силу безъ одобренія Государственной Думы». Слѣдовательно, если послѣ одобренія извѣстнаго закона Государственною Думою Государь Императоръ не одобритъ почему-либо того же закона, онъ уже и не можетъ быть отмѣненъ? Или Государь не можетъ издать отъ себя закона, не угоднаго Думѣ? Государю такимъ образомъ остается только подписывать выработанное Государственною Думою. Въ такомъ случаѣ упраздняется истинная монархическая власть. Государственная Дума уже не является «подчиненнымъ Государю правительствомъ». Вотъ почему смутились сердца пастырей по прочтеніи манифеста 17 октября. Вотъ почему отношеніе къ нему пастырей получилось далеко не восторженное, а по меньшей мѣрѣ сдержанное. Утѣшеніемъ для нихъ служитъ еще то, что по разъяснительному истолкованію какъ съ монархической стороны (посланіе Свят. Синода), такъ и со стороны конституціонно-демократической (см. напр. статьи М. Ковалевскаго въ «Русскомъ Словѣ») манифестъ 17 октября еще не обѣщаетъ полной конституціи. Во всякомъ случаѣ съ конституціей (предположимъ, что она введена была бы въ Россіи) можно только *мириться*, ее можно только *терпѣть*. Но это—далеко не то, что *благословлять*.

У пастырей Церкви можетъ при этомъ явиться и частное безпокойство за «благостояніе святыхъ Божіихъ церквей». Царь Помазанникъ Божій является первымъ охранителемъ Церкви и «епископомъ ея внѣшнихъ дѣлъ». Будетъ ли для Церкви тѣмъ же конституціонно-демократическое правительство? Судьба церквей въ христіанскихъ конституціонныхъ государствахъ оказалась, какъ показалъ историческій опытъ, хуже, чѣмъ судьба Церкви... подъ властію магометанина-султана.

Третье теченіе въ современномъ освободительномъ движеніи прямо соціально-демократическое и въ крайнемъ развитіи—соціально-революціонное. Сторонники его кричатъ не только:

«долой Самодержавіе!» но прямо: «долой Царя!» Они желаютъ если не анархіи, то ни какъ не больше демократической республики. Въ основѣ этого направленія лежатъ матеріализмъ и невѣріе, анти-христіанство и анти-церковность. Такая связь твердо и основательно, съ указаніемъ на соціально-демократическую литературу, установлена была высокопреосвященнымъ митрополитомъ Московскимъ Владиміромъ въ рѣчи къ рабочимъ предъ открытіемъ для нихъ осеннихъ религіозно-образовательныхъ чтеній (увы, этотъ истинно архипастырскій *предупреждающій* голосъ не всѣми былъ услышанъ!) Нужно ли доказывать, что отношеніе пастырей Церкви къ соціально-демократическому теченію можетъ быть только *отрицательнымъ*?

Изъ сказаннаго видно, что пастырь Церкви можетъ и сочувственно, и не сочувственно относиться къ современному «освободительному» движенію. Вопросъ въ томъ, *какое изъ теченій имѣется въ виду*. Онъ можетъ *благословлять* то теченіе, которое, не уничтожая принципа Самодержавія, заботится о развитіи Государевой палаты. Онъ не можетъ вполнѣ сочувствовать конституціонному направленію, но можетъ еще его *терпѣть*. Онъ наконецъ долженъ совершенно *отвергать* направленіе соціально-демократическое.

Чтобы дать прямой отвѣтъ вопрошающимъ: какъ вы относитесь къ современному освободительному движенію?—нужно всегда освѣдомляться, какое теченіе имѣютъ въ виду вопрошающіе. Иначе, безъ различенія теченій, отвѣтъ будетъ 1) затруднительнымъ для самого пастыря и во всякомъ случаѣ не точнымъ, будетъ ли онъ положительнымъ, или отрицательнымъ,—и 2) способнымъ ввести вопрошающихъ въ недоразумѣніе и напрасныя укоризны пастырямъ. Приведу поучительный примѣръ одной изъ такихъ укоризнъ.

Политическая забастовка передъ 17 октября организована была представителями крайняго соціально-революціоннаго направленія. Поэтому въ надѣлавшемъ много шуму поученіи («что намъ дѣлать въ настоящіе тяжелые дни?») отношеніе къ организаторамъ забастовки не могло быть иное, какъ отрицательное. Но слѣдуетъ ли отсюда, что авторъ былъ противъ вообще освободительнаго движенія? Напримѣръ,—въ *первомъ* его, нами отмѣченномъ, теченіи? Конечно, нѣтъ. Поученіе принадлежитъ преосвященному епископу Никону. Но прочтите его же «Голосъ изъ обители преп. Сергія» по поводу учрежденія Государственной

Думы въ *предѣлахъ 6 августа*. Вы найдете отношеніе къ этому учрежденію *сочувственное*, выводящее его изъ сердца Царева, которое въ *руцѣ Божіей* (Притч. 21, 1).

Священникъ Сергій Страховъ.

Отъ редактора. Съ особенною радостію помѣщаемъ мы статью уважаемаго о. Сергія. Въ этихъ «пастырскихъ думкахъ» его о современномъ «освободительномъ» движеніи дорого намъ его слово о Царскомъ самодержавіи, какъ единомышленное съ тѣмъ, что писали мы въ «Вѣрѣ и Церкви» еще въ 1904 году (въ статьѣ о Царскомъ самодержавіи по ученію Библии и родной исторіи, кн. X); отраднo отзывается на сердцѣ созвучіе мыслей о. Сергія о свободѣ съ тѣмъ, что только что писалъ о свободѣ христіанской досточтимый батюшка, о. Іоаннъ (Кронштадскій въ кн. X, 1905 г.); самымъ же цѣннымъ мы считаемъ въ данномъ случаѣ то, что пишетъ о. Сергій въ предисловіи къ своимъ думамъ. Вотъ что, по нашему мнѣнію, придаетъ этимъ думамъ «пастырскій» характеръ, указывая тотъ путь, какимъ мы должны идти въ своемъ «пастырскомъ» дѣланіи и можемъ пріобрѣтать довѣріе паствы.

Прот. І. Соловьевъ.

О МАСОНСТВѢ ¹⁾.

(Переводъ съ польскаго).

Въ мірѣ существуетъ наряду съ другими и такіе вопросы, которые не интересуютъ людей, одушевленныхъ самыми благородными побужденіями, даже такихъ, которые чрезвычайно преданы общественнымъ дѣламъ: они вовсе не доискиваются ихъ причинъ, не изучаютъ ихъ, не задумываются надъ ними; по отношенію къ такимъ вопросамъ они сохраняютъ полнѣйшее равнодушіе, позволяя имъ тѣмъ самымъ возрастать, укрѣпляться и заражать цѣлыя общества. Мы нерѣдко удивляемся тѣмъ или инымъ политическимъ событіямъ, не имѣя возмож-

¹⁾ Въ періодической печати послѣдняго времени, среди рѣчей объ охватившей наше отечество смутѣ, объ ея причинахъ, дѣйствующихъ въ ней силахъ и ея значеніи, стали появляться, правда краткія и отрывочныя, какъ бы мимоходомъ высказываемыя свѣдѣнія о масонахъ; какъ-то писали даже объ открытіи масонской ложи въ Москвѣ. Нѣкоторые, особенно изъ тѣхъ, которые представляютъ себѣ масонство какой-то „замогильной сектой“, въ практической жизни заявившей себя лишь благотворительностію, не придаютъ указаннымъ сообщеніямъ никакого значенія, про себя недоумѣвая лишь о побужденіяхъ къ восстановленію масонства у насъ именно въ пору поголовнаго увлеченія вопросами общественной жизни и стремленія къ преобразованію ея формъ; но другіе, которыхъ большинство, останавливаясь своимъ вниманіемъ на этихъ сообщеніяхъ, стараются уловить внутреннюю связь масонства съ современной смутой. Глухо и неясно раздаются тѣ и другіе общественные отклики на краткія газетныя сообщенія о масонахъ, но достойно вниманія то, что онѣ не умолкаютъ и распространяются все шире и шире.

Настоящей статьёй, переведенной съ польскаго (изъ польскаго календаря за 1900 годъ) римско-католическимъ священникомъ І. Д. Соболевскимъ, мы думаемъ хотя отчасти освѣтить этотъ во многихъ отношеніяхъ „темный“ уголокъ духовной жизни современнаго обще-

ности дать себѣ отчетъ о нихъ; мы волнуемся при видѣ всеобщаго искаженія, всеобщей порчи нравовъ, скорбимъ и страдаемъ, видя пониженіе въ обществѣ нравственнаго уровня: цѣлаго современнаго поколѣнія; но мы вовсе не заботимся разузнать, гдѣ именно таится корень зла. Мы видимъ Францію, подвергшуюся нравственной гангренѣ; мы раздражаемся при воспоминаніи о Панамѣ и Дрейфусиадѣ, волнуемся, когда говорятъ о злоупотребленіяхъ всякаго рода, сокрушаемся объ искаженіи нравственныхъ чувствъ въ молодомъ поколѣніи, объ расширяющемся невѣрїи и возрастающемъ съ каждымъ днемъ числѣ гнусныхъ и грустныхъ примѣровъ самоубійствъ, совершенной потерѣ здравыхъ понятій и убѣжденій, о притупленіи эстетическихъ чувствъ красоты и искаженіи понятій объ ней, не думаемъ вовсе заняться изслѣдованіемъ причинъ всего этого и не только не заботимся прїискать средства къ отвращенію зла, но часто даже сами рукоплещемъ тому, что обязаны клеймить, какъ безусловно вредное и гибельное, и такимъ образомъ сами способствуемъ усиленію зла, въ видахъ и цѣляхъ какъ

ства. Нѣтъ словъ, статья не охватываетъ предмета всесторонне; въ ней ничего не говорится о масонствѣ въ Россіи въ концѣ XVIII и въ началѣ XIX в., равно какъ и о тѣхъ высоконравственныхъ цѣляхъ духовнаго объединенія всего человѣчества, которыя открыто выставляли иногда масоны на своемъ знамени, и о той благотворительности, которою они снискали себѣ расположеніе известной части общества. Но разъ нельзя отрицать участія масонства во французской революціи конца XVIII в. и связи его съ еврействомъ, молчаніе объ указанныхъ высоконравственныхъ цѣляхъ и благотворительномъ характерѣ дѣятельности масоновъ не много отнимаетъ цѣны отъ статьи для уясненія отношеній его къ современной смутѣ. Можно конечно оспаривать и предлагаемое въ статьѣ предположеніе о происхожденіи масонства изъ ордена тамплиеровъ, въ виду небезосновательности предположеній о связи масоновъ съ такъ называемыми „строительными товариществами“, процвѣтавшими на западѣ въ XII и XIII в.в.; но и это нисколько не говоритъ противъ основной мысли статьи о масонствѣ, какъ о такомъ обществѣ, отъ котораго едва ли можно ждать добра для вѣры и церкви. Имѣя въ виду эту именно основную мысль, мы намѣренно уклонились отъ статей *ad hoc* изготовленныхъ, и рѣшили воспользоваться написанной нѣсколько лѣтъ тому назадъ, и слѣдовательно внѣ всякаго отношенія къ современной смутѣ. Внимательный читатель съумѣетъ самъ едѣлать нужные выводы... Ред.

будто прогресса, а въ сущности вырывая могилу истинному знанію и истинному прогрессу.

Всѣ эти надвигающіеся на насъ вопросы найдутъ разгадку и отвѣтъ, когда мы обстоятельно узнаемъ, что такое масонство, къ чему оно стремится и какія употребляетъ средства для достиженія намѣченной цѣли.

Еще нѣсколько лѣтъ тому назадъ на вопросъ, что такое масонство, мы не имѣли возможности отвѣтить, а если бы и отвѣтили что, то кромѣ сбивчивыхъ понятій о немъ, читатели болѣе ничего не получили бы. Нынѣ же совсѣмъ другое дѣло. Видя ясно плоды его трудовъ, мы можемъ дать ему точное опредѣленіе и правильно изобразить его. Это есть общество, стремящееся уничтожить религію, семейный очагъ, собственность, испровергнуть общественный порядокъ, и взамѣнъ ихъ учредить одну огромную республику масонскую, въ которой отдѣльныя личности были бы неодушевленными фигурами на гигантской шахматной аренѣ-доскѣ міра, дѣйствующими подъ предводительствомъ и наблюденіемъ начальниковъ масонства, которыми являются евреи.

Съ самаго начала своего существованія масонство не имѣло столь ясно опредѣленной цѣли. Въ давнишнія времена это была анти-христіанская лига, поддерживающая всякую ересь и борьбу противъ церкви Христовой. Правдоподобно то, что программа масонства получила болѣе опредѣленныя границы въ началѣ XVIII столѣтія, но тогда она должна была быть окутана тайною и окружена обманчивыми предлогами, ибо общество не было расположено къ ея принятію. Долгое время никто не предполагалъ о существованіи настоящихъ цѣлей масонства; въ число членовъ этой лиги записывались такъ же люди самые честные и благородные: одни съ полнымъ убѣжденіемъ, что эта корпорація преслѣдуетъ самыя невинныя цѣли, въ которой только хорошо можно провести время среди развлеченій, другіе полагали, что это филантропическое общество, третьи воображали, что это сотоварищество имѣетъ политическія цѣли. Настоящая цѣль масонства была сокрыта до послѣдняго времени. Таковому сокрытію способствуютъ степени, число которыхъ столь велико, что можно потеряться въ этомъ лабиринтѣ, далѣе присяга самая ужасная, каковою предохраняютъ тайну, совершенно неизвѣстную общему числу членовъ, и ложи, т. е. мѣста собраній и пиршествъ, въ которыхъ люди постепенно

лишаются христіанскаго характера и проникаются ненавистью къ существующему порядку вещей ²⁾).

Желая поднять значеніе своего общества, масоны выводятъ его происхожденіе одни отъ (начала міра, другіе же отъ каменщиковъ, работавшихъ при возведеніи храма Соломонова;) изъ авторитетныхъ историковъ одни говорятъ, что масоны происходятъ отъ гностиковъ и тамплиеровъ, а другіе утверждаютъ, что начало имъ положили англійскіе вольнодумцы, жившіе въ первой половинѣ XVIII вѣка. Правдоподобіе всего, что эта секта происходитъ или беретъ свое начало отъ тамплиеровъ, которые, будучи проникнуты системою гностицизма и, испорченные богатствомъ и излишествомъ, дошли до того, что отрекались отъ Христа,

²⁾ Масонство раздѣляется на низшее и высшее. Въ низшемъ масонствѣ, называемомъ символическимъ, существуютъ три степени: ученика, подмастерья и мастера, которыя и служатъ базисомъ цѣлаго общества вольныхъ каменщиковъ; высшее же масонство, именуемое тайнымъ, капитулярнымъ, философскимъ или краснымъ, подраздѣляется на множество обрядовъ, а эти въ свою очередь дробятся на самаго различнаго рода степени. В. Рагонъ, одинъ изъ болѣе извѣстныхъ лицъ, писавшихъ о масонствѣ, насчитываетъ ихъ болѣе (1400). Напримѣръ обрядъ египетскій или Мизраима заключаетъ въ себѣ до (90) степеней. Правды однако въ этомъ добиться трудно, да и невозможно; такъ какъ тайна или такъ названный секретъ лежитъ въ основаніи общества вольныхъ каменщиковъ, а потому и все то, что виждется на немъ, есть ложь и неправда. Одно и тоже самое лицо въ одномъ письменномъ трудѣ отрицаетъ то, что утверждало въ другомъ; лгутъ старшіе и младшіе; обыкновенныя ложи скрываютъ еликія ложи; символическія степени служатъ ширмами для степеней высокихъ; открыто разглашаемое ученіе прикрываетъ тайное ученіе; обряды и смѣшныя церемоніи служатъ пеленою для таинственныхъ дѣйствій; общество, дѣйствующее явно, скрываетъ общество, дѣйствующее втайнѣ. А сверхъ всего этого стоитъ тотъ знаменательный секретъ, въ соблюденіи котораго обязываются члены присягою страшною, ужасною, а между тѣмъ этотъ секретъ большинству членовъ никогда не бываетъ обнаруженнымъ, открытымъ; мало есть такихъ, которые не ретировались бы, если бы узнали правду во всей ея наготѣ.

Ложи дѣлятся также на символическія и тайныя, называемыя равнымъ образомъ задними, или высшими ложами. Пиршества, посвященія въ тайну, публичныя собранія масоновъ совершаются въ символическихъ ложахъ, а въ тайныхъ ложахъ высокіе масоны назначаютъ секретныя собранія, называемыя капитулами, консисторіями и конклавами.

топтали: Его крестъ, нарушали вѣрность свою христіанскимъ монархамъ въ пользу султана, допускали въ своей средѣ полнѣйшее [послабленіе разныхъ нравственныхъ узъ, а тѣмъ самымъ заставили Филипа IV Красиваго и Климента V издать эдиктъ, которымъ признанный виновнымъ орденъ тамплиеровъ былъ уничтоженъ, а послѣдній его гроссмейстеръ Жакъ Моде преданъ смертной казни черезъ сожженіе въ 1313 году.

Въ происхожденіи масонства отъ тамплиеровъ достаточно насъ убѣждаетъ множество обрядовъ, степеней и обычаевъ, заимствованныхъ отъ нихъ, какъ на примѣръ братъ, принимающій 'степень, называемую «Кадошъ» присягаетъ, что онъ отомститъ за жертву Жака Моде, и въ знакъ этого ударяетъ шпагой въ голову Филиппа IV и Климента V, изрыгая при этомъ цѣлый рядъ проклятій по адресу тираніи и предрасудковъ.

Какимъ образомъ сохранился орденъ, объясненіемъ тому служить слѣдующее: могло вполнѣ случиться, что нѣсколько монаховъ тамплиеровъ изъ боязни быть казненными въ бѣгствѣ искали для себя спасенія. Одни изъ нихъ нашли себѣ при-

[Языкъ] масоновъ отличается отъ діалекта профановъ, т. е. не принадлежащихъ къ сектѣ. На примѣръ ребенокъ вольнаго каменщика называется волченкомъ, жена его—мопсомъ, письмо—доскою, столбомъ или рѣшеткою; вырѣзать колонаду—это значить написать письмо. Кирпичъ обозначаетъ денежную монету, столъ называется поставцемъ или судкомъ, хлѣбъ—камнемъ, вино—крѣпкимъ порохомъ, вода—слабымъ порохомъ, тарелки—черепицами, стаканы—пушками; зарядить пушку значить наполнить чѣмъ либо стаканъ и т. п. Въ перепискѣ употребляютъ сокращенія; замѣняютъ слоги въ окончаніи слова тремя точками, на примѣръ: Великій Востокъ они пишутъ такъ: В.: Вос.:, или Вел.: Вост.: Ложа обозначается буквою Л.: или Братъ—Б.: Во время собраній вольные каменщики имѣютъ на себѣ всѣмъ имъ присущіе отличительные знаки: небольшой передникъ изъ бѣлой кожи и бѣлыя перчатки, а исполняющіе должности сверхъ того еще имѣютъ на себѣ знаки, соответствующіе ихъ занятію, а именно: снурки, молотокъ, ленты различныхъ цвѣтовъ, ордена и такъ называемыя драгоценности: угломѣръ, ватерпасъ, иначе уровень, перпендикулярную линію, треугольники, циркули, кресты, кинжалы и т. д.

Испытанія, которымъ подвергаются лица во время ихъ принятія въ число адептовъ, или перехода съ низшей степени на высшую, служатъ занятіемъ символическихъ ложъ, дѣйствующимъ на воображеніе вступающаго и глубокаго значенія не имѣютъ; исключеніе составляютъ лишь нѣкоторыя высшія степени.

станице въ Германіи, другіе—въ Англіи, иные же наконецъ—въ Шотландіи. Для того, чтобы пользоваться еще большею безопасностію и сохранить орденъ, а равнымъ образомъ и сношенія съ братією, тамплиеры приняли извѣстные знаки, извѣстные способы взаимнаго общенія и пароль и, какъ доказываютъ нѣкоторые историки, вошли въ составъ цеховъ каменщиковъ-строителей, носящихъ прозваніе вольныхъ, какъ пользующихся извѣстными имъ присвоенными правами и привилегіями и вмѣстѣ съ тѣмъ приняли ихъ знаки и лозунгъ. Изъ желанія сохраненія преданія и значенія ордена тамплиеры не усypно трудились въ видахъ склонить и привлечь на свою сторону вліятельныхъ лицъ, и старанія ихъ увѣнчались настолько блестящимъ успѣхомъ, что Шотландскій король Вруцъ принялъ на себя и своихъ преемниковъ обязанности главы ордена, а нѣсколько позже Генрихъ VI Англійскій король сдѣлался ихъ покровителемъ. Названные короли подобно тому, какъ вслѣдъ за ними и всѣ сильныя міра, которые были введены въ ложи, становились жертвами секты, потакавшей имъ, для привлеченія ихъ къ себѣ удостаивая ихъ высшихъ степеней, а это все для лучшаго сокрытія истинной цѣли масонства и для того, чтобы легче было ихъ обмануть. Вступленіе въ цѣхи вольныхъ каменщиковъ ради титуловъ почетныхъ членовъ и протекторовъ было прекраснымъ покровомъ, необходимымъ въ вѣка вѣры.

Происхождение масонства отъ тамплиеровъ нынѣ уже почти установлено; однако же дѣятельность масоновъ болѣе точно опредѣлена могла быть лишь въ началѣ XVIII столѣтія съ момента выступленія на арену деистовъ Коллинза, Тиндала, а главнымъ образомъ Толанда.

1717 годъ считается началомъ эры масонства, ибо съ этого времени появляются его уставы и начинается его дѣятельность, какъ на поприщѣ нравственномъ, такъ и политическомъ. Правда имѣется документъ вольныхъ каменщиковъ анти-христіанскаго характера, названный Кельнскою Грамотою отъ 1535 года, подписанный нѣсколькими извѣстными отступниками отъ Церкви; правда также и то, что протестантизмъ разросся съ необычайною быстротою въ тѣхъ краяхъ, гдѣ были открыты масонскія ложи, и что «Новый Органонъ», знаменитаго философа Бекона, лорда Веруламскаго, основанъ на принципахъ чисто масонскихъ, а сочиненіе Баруха Спинозы—жидя и пантеиста «Богословско-политическій трактатъ» распространено

было неслыханно широко; но и связь того и другого съ масонствомъ не удостовѣрена и все это не объясняетъ ужасной силы, какою обладаетъ масонство нынѣ.

Изъ числа политиковъ, которые съумѣли понять, что такое масонство и не преминули эксплуатировать его въ свою пользу, первымъ былъ [Кромвель].

Желая положить прочную организацію своему широкому заговору, онъ раздѣлилъ секту на три большіе класса, избрѣлъ знаки и новые символы, въ дополненіе ко всему этому ввелъ присягу, окружилъ тайною для того, чтобы намѣренія его не могли быть разоблачены. И это ему вполне удалось. Карлъ I и Гамильтонъ были умерщвлены; Англія была покрыта цѣлою сѣтью тайныхъ комитетовъ, составленныхъ изъ сторонниковъ Кромвеля. Эти послѣдніе организовали много корпорацій, пользовавшихся такою симпатіею, что каждый возгорался пламеннымъ желаніемъ войти въ ихъ составъ, одинъ изъ отвращенія къ существующему порядку вещей, другой по своему легкомыслію или изъ чувства лести, иной наконецъ движимый надеждою наживы. Дѣйствительная цѣль масонства однако была извѣстна лишь ограниченному кругу избранныхъ лицъ. Достигнувъ власти, Кромвель совѣщался съ давнишними своими друзьями, называвшимися нивеллерами, ибо символомъ ихъ были нивеллиръ и циркуль.

До XVIII столѣтія исторія масонства можетъ привести этотъ одинъ политическій фактъ. Въ началѣ XVIII вѣка главнымъ средоточіемъ организаціи масонства была Англія. Голандъ, одинъ изъ ряда вышеупомянутыхъ вольнодумцевъ, въ своемъ сочиненіи о пантеизмѣ указалъ способъ составленія собраній, которыя назвалъ сократическими союзами. Во время засѣданія устраивали пиръ, на которомъ не имѣли права участвовать лица, не посвященные въ тайну, и даже прислуга была устраняема. Правила, соблюдаемыя во время этихъ банкетовъ, совершенно сходны съ предписаніями, принятыми нынѣ масонами во время пиршествъ. Рѣчи короля банкета и присутствующихъ носятъ характеръ самаго явнаго пантеизма. Одновременно придворный ораторъ Десожіе, археологъ Пэнъ Григорій и англиканскій ораторъ Жанъ Андерсонъ составили масонскую конституцію. Подъ ихъ руководствомъ соединенныя въ одинъ общій союзъ четыре ложи избрали себѣ перваго великаго гроссмейстера въ день 25 іюня, каковой именно день и считается у масоновъ самымъ

важнымъ, и прониклись задачею распространять принципы вольнодумцевъ-деистовъ.) А какія это были принципы, видно изъ сочиненія Толанда «Das Christenthum ohne Geheimnis», въ которомъ онъ отвергаетъ всякую сверхъ - естественную истину, а право сужденія признаетъ только за разумомъ. Въ «Назоренѣ» онъ старается убѣдить, что религіи, какъ языческія, такъ и іудейская и христіанская и магометанская, суть только различныя формы довѣрія и предразсудковъ. Въ тоже самое время (Антоній Колліусъ) въ своемъ трактатѣ «Uber das Freidenken» (о вольнодумствѣ) провозгласилъ право и обязанность свободы мысли въ дѣлахъ вѣры и религіи. Воолстонъ отрицаетъ совершеніе чудесъ, о которыхъ говорится въ Евангеліи, даже самое Воскресеніе Христа. Такого же самаго мнѣнія и Тиндаль. Тома Шубъ, торговецъ жиромъ, взялся за распространеніе такихъ понятій въ ремесленной средѣ, а крупный государственный дѣятель Англіи и писатель, Генри С. Джонъ Болингброкъ—въ мірѣ аристократическомъ. Сочиненія эти чрезвычайно ревностно распространялись среди народныхъ массъ: памфлетъ Воолстона разошелся въ количествѣ 30,000 экземпляровъ. Невѣріе возростало настолько быстро, что англійскій король Георгъ II принужденъ былъ воспретить безбожныя собранія; но это вызвало негодованіе ложъ, которыя не хотѣли подчиниться обузданію свободы мысли. Очаги невѣрія выросли, какъ будто, изъ-подъ земли. Въ 1740 году въ Лондонѣ и его окрестностяхъ уже было 115 масонскихъ ложъ, а въ княжествѣ Валлисса—55. Ревностные пионеры распространяли свои принципы въ Европѣ и Америкѣ. Въ 1721 году Англичане открыли ложки въ Дюнкирхенѣ и Монсѣ, въ 1725 г. въ Парижѣ, затѣмъ въ Бордо, Валенсін и Гаврѣ. Въ Германіи также первыми основателями ложъ были Англичане. Въ Испаніи и Австріи общество-вольныхъ каменщиковъ возникло въ 1726 году, въ Португаліи въ 1727. Въ Римѣ съ 1742 года существовало много ложъ, но до 1789 года ихъ держали втайнѣ. Въ царствованіе Фридриха Августа основано также нѣсколько ложъ въ Варшавѣ.

Хотя съ одной стороны монархи и издавали эдикты, воспрещающіе масонство, но съ другой стороны вольные каменщики успѣвали снискать расположеніе къ себѣ принцевъ крови и членовъ аристократическихъ семействъ. Это была ихъ первая попытка, сдѣланная съ предвзятой мыслію. Самою великою и важною добычею, приобрѣтенною масонами въ этомъ родѣ

безспорно считается вовлеченіе въ ложи Фридриха Великаго, при жизни еще его отца, но помимо воли отца и безъ его вѣдома, далѣе Франца Лотаринскаго, позднѣе мужа Маріи Терезіи и сына ея Іосифа II.

Расположивъ въ свою пользу столько коронованныхъ особъ, масоны принялись за дѣло. Въ первой половинѣ XVIII вѣка они ограничились 'распространеніемъ идей вольнодумцевъ, деистовъ, содѣйствіемъ расширенію границъ религіознаго индифферетизма и основаніемъ возможно большаго числа ложъ, т. е. очаговъ нѣвѣрія. Работа эта была однако окутана строжайшею тайною до момента вступленія въ ложи Вольтера и энциклопедистовъ. Вольтеръ, посвященный въ тайну во время своего пребыванія въ Англии въ качествѣ изгнанника въ 1726 году, послѣ возвращенія своего въ Парижъ, открылъ ложу, носящую названіе клуба Гольбаха, такъ какъ въ аппартаментахъ этого послѣдняго собирались на сходки всѣ энциклопедисты съ Вольтеромъ во главѣ. Изъ этого именно клуба вышли всѣ эти пасквили, все это множество тенденціозныхъ и анти-религіозныхъ сочиненій; здѣсь занимались переводами трудовъ англійскихъ деистовъ, здѣсь же разсматривали и статьи энциклопедистовъ. Тенденціи Вольтера и его плеяды разъясняетъ самымъ лучшимъ образомъ его же переписка съ Фридрихомъ Великимъ. Въ ней во всей силѣ просвѣчиваетъ его ужасная ненависть къ Церкви, монашеству и желаніе погибели христіанскимъ державамъ и даже собственному его отечеству, Франціи. Онъ съ своими теоріями пришелся по вкусу большинству тогдашняго общества, жаждавшаго всякихъ насильственныхъ переворотовъ и внезапныхъ потрясеній. Онъ прекрасно понималъ цѣль и программу секты; онъ зналъ хорошо, что для того, чтобы уничтожить у народовъ христіанскій обликъ, необходимо чернить Церковь, стоящую на стражѣ правды. Онъ обѣщалъ разрушить то, что строили 12 святыхъ Апостоловъ. Главною его задачею было праобразование системы воспитанія. До сихъ поръ въ основѣ воспитанія лежали христіанскіе принципы, тогда рѣшено было разрушить эти основы. Преподаваніе Закона Божія было вытѣснено изъ программы учебныхъ заведеній; были выработаны особыя руководства, соотвѣтствующія цѣли; обученіе въ преобразованныхъ такимъ образомъ школахъ сдѣлалась обязательнымъ; государство смотрѣло на ребенка въ возрастѣ съ 6—7 лѣтъ до 17—18, какъ на исключительную свою

собственность; правила нравственности поставлены были въ зависимость отъ нуждъ государства. Выборъ профессоровъ для такихъ обновленныхъ училищъ былъ предоставленъ Даламберу, который организовалъ бюро преподавателей. Сюда приходили всѣ адепты, желающіе пріобрѣсти расположеніе себѣ масоновъ философовъ, дабы съ ихъ помощью получать доходныя мѣста профессоровъ или частныхъ учителей. Бюро это поддерживало сношенія, какъ съ провинціальными городами, такъ и заграничными. Изъ числа представленныхъ кандидатовъ получали мѣста только такіе, которымъ можно было спокойно поручить миссію искорененія изъ сердець религіозныхъ и нравственныхъ началъ. Однако этимъ не были ограничены труды философовъ-масоновъ. Неусыпною задачею ихъ было распространеніе сочиненій мятежнаго характера, затѣмъ безбожныхъ, безнравственныхъ и безстыдныхъ. Подкупленные учителя, какъ городскіе, такъ и деревенскіе, получали отъ посвященныхъ въ тайну лицъ въ свои бібліотеки такого рода сочиненія и наводняли ими и деревни и города. Двадцать пять лѣтъ подобнаго труда было достаточно для созданія партіи самыхъ ярыхъ революціонеровъ въ средѣ народнаго представительства законодательнаго и національнаго собраній. «Революція совершилась въ 1789 году», сказалъ герцогъ Рещилье, благодаря французамъ, рожденнымъ послѣ 1750 года, просвѣщеннымъ современною философіею и воспитаннымъ послѣ 1763 года),

Для того однако, чтобы имѣть возможность вызвать революціонное движеніе, о которомъ такъ мечтали, было необходимо сосредоточить разбросанныя силы. Въ 1781 году въ Вильгельмсбадѣ состоялось собраніе членовъ различныхъ масонскихъ сектъ и ихъ отраслей. Главнымъ организаторомъ этого конвента былъ Адамъ Вейсгауптъ, учредитель и глава ордена Илломинатовъ нѣмецкихъ. На этомъ собраніи былъ выработанъ планъ революціи и рѣшена смерть Людовика XVI и его семейства. Такъ какъ порѣшили нисвергнуть съ французскаго престола царствующій домъ Бурбоновъ, а управленіе государствомъ захватить въ свои руки; то думали, что для легчайшаго исполненія замысла будетъ весьма удобнымъ посадить на французскій тронъ Филиппа Орлеанскаго, подъ прикрытіемъ котораго хотѣли сами властвовать. Они начали съ того, что сдѣлали великимъ гросмейстеромъ. По всей странѣ были разсланы шпионы, вездѣ распространяли безпокойный духъ, подстрекали

къ возмущенію и безбожію. Подкупленные агенты повсюду подучали чернь къ совершенію неистовствъ надъ помѣщиками и духовенствомъ, жгли замки и уничтожали собранный съ полей хлѣбъ. Въ распространеніи зла и несчастія въ странѣ громадную роль играло золото Филиппа; для усиленія народнаго негодованія онъ велѣлъ скупать хлѣбные запасы и вывозить на острова, а чрезъ агентовъ обвинять правительство, т. е. говоря точнѣе, короля, что вздорожаніемъ хлѣба онъ желаетъ томить голодомъ бѣдный классъ населенія.

Наканунѣ французской революціи масонство насчитывало 703 ложи въ одной только Франціи, 623 въ Германіи, 525 въ Англии, 284 въ Шотландіи, 227 въ Ирландіи, 192 въ Даніи, 79 въ Голландіи, 72 въ Швейцаріи, 69 въ Швеціи, 75 въ Польшѣ, 9 въ Турціи, 85 въ Сѣверной Америкѣ и въ колоніальныхъ владѣніяхъ Западно-Европейскихъ Государствъ 129 ложъ.

Такимъ образомъ зло могло чрезвычайно быстро распространяться и производить соотвѣтственные плоды, а такъ какъ для приведенія въ дѣйствіе своихъ замысловъ масоны принуждены были зажигать въ народныхъ массахъ самые гнусные инстинкты, то и неудивительно, что прежде всего на самихъ себѣ они испытали послѣдствія своихъ же собственныхъ трудовъ. Ужасы революціи извѣстны всякому, кто читалъ всеобщую исторію, а потому въ данный моментъ нѣтъ надобности долго о нихъ распространяться; замѣтимъ только, что все это совершалось подобно тому, какъ и нынѣ совершается не мало беззаконій, во имя масонскаго символа: «свобода, равенство и братство».

Послѣ смерти Филиппа Орлеанскаго (Эгалите) масоны нашли себѣ личность, вполне отвѣчающую ихъ желаніямъ; это былъ Наполеонъ Бонапартъ, другъ и пріятель Робеспьера. Молодой, энергичный, честолюбивый, Наполеонъ понялъ, въ чемъ дѣло, и своими поступками при каждомъ удобномъ случаѣ, а преимущественно во время похода въ Египетъ, далъ не мало доказательствъ того, до какой степени умѣлъ онъ согласоваться съ желаніями масоновъ. Они въ свою очередь способствовали ему въ пріобрѣтеніи власти, и послѣ помогли ему на каждомъ шагѣ. Вѣроломство и измѣна облегчали для него побѣду; торжество слѣдовало за торжествомъ. Въ порывѣ благодарности масонамъ за оказанную ему помощь, онъ возводилъ вольныхъ каменщиковъ на каждый изъ завоеванныхъ имъ троновъ, сдѣлалъ государство организаторомъ всѣхъ вѣроисповѣданій и

полновластнымъ распорядителемъ челоѳической совѣсти, наконецъ основалъ университетъ, лишенный религіозныхъ началъ.

Общество вольныхъ каменщиковъ смотрѣло на Наполеона, какъ на орудіе, предназначенное для уничтоженія всѣхъ европейскихъ народностей, и даже питало надежду привести въ исполненіе свой планъ созданіемъ Европейской республики. Но когда масоны замѣтили, что деспотизмъ властелина имѣлъ цѣлью прежде всего удовлетвореніе чисто эгоистическихъ личныхъ его желаній, что онъ работалъ въ интересахъ своихъ родныхъ, и что такимъ образомъ масонство было для него лишь средствомъ, а не цѣлью; тогда члены преисполнились ужаснымъ чувствомъ негодованія по отношенію къ нему и при помощи Тугендунбда, нѣмецкаго общества, основаннаго въ 1808 г. въ Кенигсбергѣ для воспитанія юношества въ духѣ національныхъ преданій, въ составъ котораго входили самые высокіе масоны, рѣшили положить предѣлы могуществу Наполеона; когда же его постигли неудачи, онъ былъ предоставленъ собственнымъ силамъ.

При видѣ явной опасности французскій маршалъ Сульть воспретилъ военнымъ чинамъ принадлежать къ масонской сектѣ. Это вызвало озлобленіе противъ Людовика-Филиппа и его постигла участь Наполеона, когда онъ сдѣлался непригоднымъ орудіемъ. Комитеты, руководящіе тайными обществами, постановили приговоръ, назначили великій сѣздъ въ Страсбургѣ, послѣ котораго возгорѣлась социальная революція «отъ Пиренеевъ до Вислы». Планъ всеобщей республики, который было намѣреніе привести въ исполненіе въ 1848 году, не увѣнчался успѣхомъ; вліяніе Мадзини нѣсколько этимъ самымъ уменьшилось. Онъ съ этого времени долженъ былъ дѣйствовать въ духѣ намѣреній Пальмерстона. Согласно первой половинѣ программы было предположено учредить во Франціи правительство на началахъ монархическаго правленія, которое занимало бы извѣстное мѣсто среди прочихъ правительствъ Европы, дѣйствовало бы въ пользу революціонныхъ стремленій. Означенная миссія была поручена Людовику Наполеону Бонапарту, сыну королевы Гортензій, записанному въ члены тайнаго политическаго общества карбонаріевъ, благодаря усердію Орсини, отцу того графа Феличе Орсини, извѣстнаго адвоката и заговорщика, который въ 1858 году совершилъ покушеніе на жизнь Наполеона III, бросивъ бомбу, которой онъ напомнилъ ему о клятвѣ данной во время обряда посвященія въ тайну и затѣмъ погибъ на эша-

фотѣ. Какъ кандидатъ на должность президента, Наполеонъ былъ поддержанъ цѣлымъ сонмомъ вольныхъ каменщиковъ.

Въ 1851 году былъ созванъ въ Парижѣ великій съѣздъ масоновъ для обсужденія вопросовъ, касающихся Италіи; тамъ-то было рѣшено возобновить Французское королевство, а скипетръ вручить Людовику Наполеону, получивъ отъ него предварительно обѣщаніе, что всѣ силы свои онъ предоставитъ въ распоряженіе масонамъ. Главнымъ образомъ требовали, чтобы Франція не была въ союзѣ съ Россіей, стремились вызвать итальянскую войну и установить единство Италіи подъ скипетромъ Виктора-Эмануила. Программа Пальмерстона вошла въ жизнь.

Одновременно съ теченіемъ указанныхъ событій на политическую арену выступаетъ Кавуръ, государственный челоѣкъ Италіи. Его ноты, посланныя ко дворамъ Лондона и Парижа, отличающіяся своимъ неправдивымъ содержаніемъ, возбудили негодованіе честныхъ людей; начинается полемика въ защиту правды, но это однако не останавливаетъ порицателей, которые при помощи масонскихъ ложъ овладѣваютъ общественнымъ мнѣніемъ. Тайныя общества растянули сѣть своихъ козней надъ цѣлою Италіей съ цѣлью содѣйствовать ея объединенію. Между тѣмъ ложи растутъ и посылаютъ въ разныя стороны своихъ агентовъ. Бомбы Орсини выводятъ изъ состоянія нерѣшительности и колебанія того, котораго должны были устрашить и напомнить о данномъ имъ обѣщаніи, не лишая его жизни. Съ этого момента Людовикъ Наполеонъ принужденъ былъ идти рука объ руку съ сектою вольныхъ каменщиковъ.

Главными участвующими въ этой драмѣ, кромѣ Пальмерстона и Луи Наполеона, были Кавуръ и Мадзини. Планы ихъ были различны: Кавуръ желалъ объединенія Италіи подъ главенствомъ дома Савойскаго, Мадзини же работалъ для утвержденія демократической республики въ своемъ отечествѣ. Кавуръ пускалъ въ ходъ свою искусную дипломатію, а гдѣ это было необходимо, дѣйствовалъ при помощи подкупа, онъ доставлялъ деньги Горибальди, а при помощи агентовъ подкупалъ вліятельныхъ лицъ, и даже самихъ генераловъ; главнымъ же орудіемъ для достиженія цѣли въ рукахъ Мадзини были убійства и вооруженныя нападенія. Онъ располагалъ громадными силами. Въ Лондонѣ успѣшно дѣйствовали два комитета и по одному въ Брюсселѣ и Женевѣ и всѣ они находились въ постоянномъ

сношеніи съ тайными комитетами, разбросанными въ различныхъ пунктахъ Франціи.

Общество имѣетъ совершенно сбивчивыя понятія о революціонномъ движеніи въ Италіи, ибо всѣ извѣстія, получавшіяся въ то время оттуда, были лживыми, основанными на террорѣ и имъ поддерживаемы. О жестокостяхъ, которыя были допускаемы, газеты умалчивали. Во времена Гарибальди цѣлая страна была свидѣтельницею совершавшихся неистовствъ и рѣзни въ 13 мирныхъ и тихихъ уголкахъ, гдѣ процвѣтали земледѣліе и промышленность. Было разрушено девять городовъ послѣ ужасныхъ сценъ грабежа, насилія и святотатства. И что говорить о страшномъ опустошеніи и сожженіи деревень и мѣстечекъ, объ убійствахъ въ Римѣ, Неаполѣ, Пармѣ, Феррари и Болоньи! Согласно оффиціальнымъ даннымъ, выраженнымъ въ самомъ маломъ числѣ цифръ, 30,000 итальянцевъ покинули родной край, 80,000 были лишены крова и доведены до крайней нищеты, 18,000 было растрѣляно. Однихъ только неаполитанцевъ въ продолженіе одного года было подвергнуто заключенію 10,000 человѣкъ.

До 1859 года итальянскія ложи зависѣли отъ Великихъ Востоковъ заграничныхъ и только въ 1859 году была основана въ Туринѣ ложа-мать, подъ покровительство которой перешли всѣ ложи въ Италіи. Тогда Гарибальди получилъ званіе перваго масона Италіи, въ 1863 году—Великаго Командора, а въ слѣдующемъ году—Великаго Гросмейстера для цѣлой Италіи. Итальянскіе масоны насчитывали у себя въ странѣ 57 ложъ и заграницею 10. Въ періодъ главенства надъ сектою Гарибальди масоны возобновили конституцію свою и съ этого момента энергично взялись за дѣло. Министерство въ ней имѣло точку опоры. Мадзини организовалъ также комитетъ, долженствовавшій способствовать уничтоженію программы Гарибальди. Комитетъ этотъ носилъ названіе «союза для освобожденія Италіи». Соединенные Штаты подъ скипетромъ короля Сардиніи не было идеаломъ Мадзини, но онъ на это смотрѣлъ, какъ на первый шагъ по пути утвержденія демократической республики.

Еще на нѣсколько минутъ мы должны возвратиться въ тогдашнюю Францію. Періодъ властвованія Наполеона III въ исторіи развитія масонства считается чрезвычайно свѣтлой эпохой. Несчастіе Франціи заключалось въ томъ, что онъ зависѣлъ отъ подпольныхъ обществъ. Будучи извѣстное время ок-

руженъ ореоломъ обаянія, онъ могъ бы навсегда покончить съ революціею, обезпечить господствованіе христіанскимъ принципамъ, но къ несчастію ему не доставало этихъ основаній; при этомъ онъ былъ связанъ по рукамъ, отсюда проистекало его колебаніе въ поступкахъ. Иногда онъ желалъ дѣйствовать наперекоръ, но тутъ не хватало у него воли становиться лицомъ къ лицу съ тѣми, отъ которыхъ самъ былъ въ зависимости. Мюрать, сдѣлавшись великимъ мастеромъ, сказалъ публично: «Насталъ моментъ, когда масонство должно обнаружить, что оно есть, чего желаетъ, и что въ силахъ дѣлать». Плодомъ его трудовъ было открытіе 70 ложъ въ продолженіе 8 лѣтъ. Революціонная идея, при помощи сторонниковъ, лишенныхъ религіознаго чувства, дѣлала неизмѣримо огромные шаги впередъ. Принялись на всѣ лады лишать общество христіанскаго облика. Упраздняли всякія христіанскія ассоціаціи, а взамѣнъ распространяли изданія для пониженія нравственнаго уровня въ поколѣніи. Примѣромъ можетъ служить то обстоятельство, что логи парижскія ассигновали 50,000 франковъ на анонсы и рекламы о сочиненіи Ренана «Жизнь Іисуса». Съ 1860 года звѣзда Наполеона начинаетъ блѣднѣть. Послѣ удачной войны 1859 года съ Австріей, слѣдуетъ неудачная борьба съ Пруссіей, которая въ продолженіе десяти лѣтъ прижала его всею тяжестью своего могущества. Сдача Наполеона съ арміею подъ Седаномъ, а вслѣдъ за ней провозглашеніе республики наполнили сердца масоновъ великою радостію, такъ какъ новый образъ правленія вливалъ въ ихъ душу надежду достигнуть власти. Часть народа, видя въ столькихъ несчастіяхъ вполне заслуженное наказаніе и гнѣвъ Божій, обратила взоръ свой по направленію къ религіи и народнымъ преданіямъ и пламенно желала возвращенія монархическаго образа правленія въ лицѣ легальнаго властителя. Но это было бы великимъ ударомъ для революціонеровъ масоновъ, якобинцевъ и социалистовъ, а въ концѣ и для гг. Тьера и Бисмарка, если бы они на это согласились. 18 марта началось возстаніе такъ называемой Коммуны, существованіе коей является самымъ прискорбнымъ фактомъ на страницахъ исторіи Франціи. Коммуна — это группа несозрѣвшихъ или безумныхъ проэктовъ расхищенія государственной казны, владѣнія и пользованія сообща всѣмъ ея имуществомъ, поголовной конфискаціи, заключеній въ тюрьму, словомъ господства разъяренной черни. И однако парижскіе вольные каменщики,

несмотря на это, поддерживали ея сторону даже явно; они неоднократно выступали публично въ ея защиту, показывая этимъ ясно свою съ нею солидарность.

Тьеръ не былъ членомъ коммуны, но какъ Масонъ высшимъ степеней, кавалеръ Кадошъ, не былъ въ силахъ способствовать совершенію реставраціи, т. е. возвращенію власти династіи, свергнутой революціей и насильственно лишенной престола, ибо отъ этого пострадали бы дѣла масоновъ и Бисмарка.

Спустя нѣсколько лѣтъ, когда Макъ-Магонъ пожелалъ освободиться изъ-подъ натиска революціонеровъ, въ группу которыхъ самъ было записался, тогда всѣ силы космополитической республики, а главнымъ образомъ либеральная пресса и масонскія ложи Нѣмцевъ соединились съ депутатами лѣвой и устроили соединенными силами избирательное общество, которое заставило Макъ-Магона выйти въ отставку. Послѣ его паденія управленіе страной сосредоточилось въ рукахъ масонскаго министерства. Президентомъ палаты депутатовъ былъ избранъ Леонъ-Мишель Гамбетта, а мѣсто Макъ-Магона занялъ масонъ Грэви. Во время его президенства и диктатуры Гамбетты составъ правительства весь принадлежалъ къ масонству, всѣ болѣе или менѣе видныя мѣста занимали масоны, а тѣ, которые не принадлежали къ сектѣ, не могли и претендовать на нихъ.

Для болѣе быстрого достиженія цѣли масоны употребляли различныя средства. Они ввели общее посвященіе въ тайну. Съ этою цѣлью устраивали и устраиваютъ все болѣе и болѣе масонскихъ празднествъ въ извѣстныхъ частяхъ города; вовлекаютъ въ секту цѣлыя толпы дѣтей; а вмѣстѣ съ ними и народонаселенія цѣлыхъ предмѣстій; основываютъ постепенно новыя общества, имѣющія для виду филантропическія цѣли, какъ напримѣръ черную банду среди рудокоповъ очень распространенную, демократическій союзъ, лигу свободной мысли, лигу воспитательную и много другихъ. Члены секты часто соперничаютъ между собою изъ-за предлагаемыхъ ими другъ передъ другомъ самыхъ разнообразныхъ проэктвъ, которые на погибель страны очень часто принимаются и приводятся въ дѣйствіе. Такъ узаконено бракоразводное право, организація вооруженныхъ и обмундированныхъ баталіоновъ изъ учениковъ муниципальных школъ, уничтоженіе празднованія воскресенія, воспрещеніе священнослужителямъ безъ различія вѣроисповѣданій принимать участіе въ комиссіяхъ, завѣдующихъ Богоугод-

пыми и благотворительными заведеніями, и много другихъ. А въ дополненіе къ оскорбленіямъ, нанесеннымъ религіознымъ чувствамъ большей половины народа, коммисія права прессы, по тѣмъ предсѣдательствомъ масона Эмиля Жирардена, предложила было упразднить законъ о преступленіяхъ противъ вѣры и публичной нравственности. «Самымъ вѣрнымъ и надежнымъ кинжаломъ для прободенія сердца Церкви служить искаженіе нравовъ, провозглашаетъ одинъ извѣстный вольный каменщикъ, а потому будемъ трудиться до тѣхъ поръ, пока не сдѣлаемъ своего дѣла вполнѣ». Эхо этого голоса донинѣ служить паролемъ для масоновъ, усердно слѣдующихъ за нимъ.

Мы остановились нѣсколько долѣе надъ дѣятельностью масонства во Франціи для того, чтобы имѣть представленіе о томъ, какими путями оно подвигается впередъ. Пониманіе этихъ путей, т. е. цѣли и средствъ, ведущихъ къ ней, откроетъ намъ глаза и научитъ насъ смотрѣть на событія цѣлаго столѣтія. Мы не будемъ разбирать дѣятельности масонства во всѣхъ подробностяхъ въ прочихъ краяхъ, но можемъ привести на память только то, что созданіе единства Германіи является плодомъ его происковъ, въ которыхъ главное участіе принималъ Бисмаркъ, одинъ изъ самыхъ ревностныхъ членовъ секты вольныхъ каменщиковъ. Въ Германіи нынѣ имѣется 535 ложъ; нѣтъ ничего удивительнаго, что г.г. Вольфы и Шенереры находятъ для себя поддержку; ибо они дѣйствуютъ, какъ члены ложъ, которыхъ нѣмцы въ одной только Вѣнѣ имѣютъ семь.

Исторія Бельгіи, начиная съ половины XVIII вѣка, а главнымъ образомъ въ продолженіе почти цѣлаго XIX, есть исторія борьбы консервативной партіи, то есть христіанской съ партією либеральною, или масонскою. Предъявленіе требованій со стороны анти-христіанской партіи столь велико и нагло, что во многихъ случаяхъ бельгійскіе масоны опередили французскихъ. Они основали у себя секту «солидаристовъ», обязующихся отвергать въ моментъ кончины религіозное утѣшеніе и желать, чтобы погребеніе совершалось безъ всякихъ религіозныхъ обрядовъ. Бельгійцы первые учредили извѣстную по своимъ цѣлямъ лигу воспитательную и признали вполнѣ правильнымъ отнимать ребенка изъ-подъ родительской власти въ тѣхъ случаяхъ, когда родители не посылаютъ своихъ дѣтей въ противурелигіозныя школы. Они первые провозгласили съ полнымъ цинизмомъ: «Богъ есть зло, мы объявляемъ войну ненавистному Богу».

Швейцарія—это тоже гнѣздо цѣлой арміи масоновъ: соціализма, нигилизма, интернаціонализма, т. е. международной ассоціаціи рабочихъ и многихъ другихъ сектъ, дѣйствующихъ въ духѣ вольныхъ каменщиковъ, или въ пользу лиги.

Въ Венгріи издавна, но главнымъ образомъ со времени Людвига Кошута, который въ 1848 году далъ цѣлую революціонную программу, секта не перестаетъ работать, при содѣйствіи евреевъ, которыхъ рвеніе въ данномъ случаѣ чрезвычайно ясно обнаруживается и отражается, какъ на политикѣ, такъ и на законодательствѣ Венгріи.

Какъ видно изъ изложеннаго, масонство, или прямо, или подъ различными предлогами, разрослось во многихъ мѣстахъ Европы; однако оно нигдѣ не свило для себя такого уютнаго гнѣзда, какъ въ Италіи] Правдоподобнѣе всего, что тамъ имѣетъ пристанище нынѣшній тайный комитетъ, издающій предписанія для всѣхъ масоновъ и подвергающій нравственной ганренѣ все общество.

Если мы повнимательнѣе всмотримся въ то, что выше сказали и поглубже подумаемъ о сходствѣ морально-общественныхъ явленій, происходящихъ въ различныхъ точкахъ земнаго шара, хотя и въ разныхъ формахъ; то помимо воли мы будемъ принуждены поставить вопросъ, кто управляетъ этою цѣлою машиной, гдѣ вождь, которому присягаютъ члены въ абсолютномъ послушаніи, и котораго не знаютъ, и не имѣютъ поползновенія узнать.

Отъ времени до времени выступаютъ личности, въ рукахъ которыхъ находится, какъ бы путеводная нить и которыя обращаютъ на себя вниманіе всѣхъ, какъ напр. Пальмерстонъ, Кавуръ, Наполеонъ III, Гамбетта: имъ самимъ казалось правдоподобно, что они держатъ въ своихъ рукахъ руль, между тѣмъ они были только, согласно свидѣтельству Мишле и другихъ писателей масонскихъ, лишь прекрасными орудіями въ рукахъ вовсе имъ неизвѣстныхъ лицъ. Ислѣдователи современной исторіи держатся того мнѣнія, что руководителями вольныхъ каменщиковъ нынѣ являются евреи.

Еврейскій народъ съ незапамятныхъ временъ самъ составляетъ исполинское тайное общество. Въ нѣдрахъ своихъ оно заключаетъ людей способныхъ, дѣятельныхъ, терпѣливыхъ, осторожныхъ, убѣжденныхъ въ своемъ превосходствѣ, гордыхъ преданіями и проникнутыхъ ненавистью по отношенію къ тѣмъ,

подъ властію которыхъ принуждены оставаться. Нѣтъ ничего удивительнаго, что, узнавъ стремленія масоновъ, подкапывающихъ христіанскіе народы, они пожелали втереться въ ихъ ряды. Во времена горячей вѣры масоны не могли поднять явно флага невѣрія, а потому были принуждены прикрываться покровомъ христіанства и тогда то именно, помимо того, что индифферентизмъ религіозный лежалъ въ основѣ ихъ дѣйствій, они все таки не принимали евреевъ въ ложи. Еврей, зная объ этомъ, основали для себя особыя ложи такъ называемаго обряда Мизраима въ Европѣ и въ Соединенныхъ Штатахъ Америки и этимъ способомъ вошли въ составъ вѣнскаго масонскаго семейства, завязали сношенія съ прочими ложами и, пользуясь привилегіями предоставленными прочимъ братьямъ, такъ думали эксплуатировать ихъ, что, какъ утверждаетъ масонъ Клавель, стоящіе во главѣ обряда Мизраима получили привилегію управлять всѣми отраслями масонства, краеугольнымъ камнемъ котораго является этотъ же обрядъ.

Въ Германіи евреи не только могутъ принадлежать ко всѣмъ ложамъ, но кромѣ того тамъ существуютъ и такія ложи, къ которымъ доступъ предоставленъ исключительно только еврейскому элементу. Такія ложи находятся въ Гамбургѣ и Лейпцигѣ. Въ этомъ послѣднемъ городѣ, во время ярмарки, еврейская ложа находится въ постоянномъ дѣйствіи; но не было случая, чтобы хотя одинъ изъ масоновъ христіанъ былъ въ нее введенъ. Подобныя ложи существовали въ Лондонѣ во времена Пальмерстона, а нынѣ существуетъ въ Римѣ ложа, преимущественно состоящая изъ евреевъ, считающаяся у масоновъ самымъ высокимъ революціоннымъ трибуналомъ. Неопровержимымъ доказательствомъ того, что евреи заправляютъ масонствомъ, служитъ увѣреніе, что согласно тайной конституціи масонской, 9 членовъ составляютъ высокій совѣтъ, въ которомъ по крайней мѣрѣ 5 членовъ должны быть избраны изъ среды евреевъ, которые согласно буквѣ устава должны составлять большинство, а потому всего вѣрнѣе этотъ совѣтъ и состоитъ исключительно изъ нихъ. Въ продолженіе нынѣшняго столѣтія мы видимъ вездѣ евреевъ, занимающихъ видныя мѣста, и стоящихъ во главѣ различнаго рода союзовъ и заговоровъ и оттого весьма естественно, что во всѣхъ крупныхъ событіяхъ, которыя совершаются благодаря масонству, принима-

ють живое участіе евреи, давнишніе враги имени Христова, тѣ самые, которые предали Его позорной смерти, ибо борьбу противъ Воскресшаго Христа должны вести охотно тѣ, на комъ тяготѣетъ отвѣтственность за пролитую ими же Его кровь.

Однимъ изъ самыхъ страшныхъ и пагубныхъ характеристикъ признаковъ дѣятельности секты вольныхъ каменщиковъ служить то обстоятельство, что она прибрала въ свои руки большинство прессы. А потому сколько бы разъ ни выступалъ со своимъ сочиненіемъ еврей или невѣрующій, хотя бы онъ и написалъ самую мерзость, и сочиненіе его было бы вполне неосновательное, однако трудъ его пріобрѣтаетъ извѣстность въ одно мгновеніе и находитъ поддержку цѣлой партіи; люди падаютъ жертвами заблужденія и даже многіе здравомыслящіе и хорошаго направленія, одни по своей привычкѣ гнаться за новизной, другіе же по своему неумѣнію отдать себѣ отчетъ въ томъ, о чемъ разсуждаютъ. Съ другой стороны, пусть будетъ даже самое знаменитое и рѣдкое сочиненіе, оно не найдеть для себя сочувствія, если оно не имѣетъ на себѣ характера невѣрія. Это очень прискорбное, но вполне справедливое явленіе!..

Смотря на такое поражающее распространеніе невѣрія въ мірѣ, видя, какіе оно производитъ бреши въ христіанскомъ обществѣ, люди должны проникнуться чувствомъ страха, дабы программа масонская не вошла существенно въ жизнь, дабы люди не потеряли не только вѣры въ Бога, но и совѣсти, дабы вмѣсто исполненія долга совѣсти, они не сдѣлались безсмысленными орудіями въ рукахъ враговъ христіанства. Но не слѣдуетъ терять надежды; пути Провидѣнія неисповѣдимы; рано или поздно правда всегда торжествуетъ надъ зломъ и обманомъ. Если козни и злонамѣренія враговъ Христа и большія по своимъ размѣрамъ, если тысячи слабыхъ, или злой воли людей поддаются лжи и вовлекаются въ ея сѣти, то не слѣдуетъ забывать, что въ такіе моменты появляются обыкновенно люди доброй воли, глаза у нихъ открываются и изъ равнодушныхъ превращаются въ самыхъ горячихъ послѣдователей Христа. Въ послѣднее время мы имѣемъ много тому назидательныхъ примѣровъ. Правда такимъ образомъ не будетъ сокрыта; объ этомъ мы не должны вовсе беспокоиться; но на насъ лежитъ обязан-

ность не принимать участія въ развитіи зла, мы не должны вовлекаться въ бурную пучину гибели, а напротивъ стоять твердо, открывать глаза людямъ доброй воли. Это все лежитъ на обязанности тѣхъ, которые видятъ цѣлую бездну несчастья, въ какую толкаютъ общество тайныя, подпольныя секты...

*Перевелъ Римско-Католическій священникъ Виленской
Епархіи Іоаннъ-Діонисій Соболевскій.*

КЪ ВОПРОСУ О РЕФОРМЪ ДУХОВНОЙ ШКОЛЫ.

Въ основу всякой реформы должны быть положены общія начала, изъ которыхъ и должны развиваться тѣ или другія частныя положенія. Въ основу реформы духовной школы должны быть положены два принципа: религіозно-нравственный и историческій. Религіозно-нравственный принципъ духовной школы опредѣляется ея особымъ назначеніемъ въ ряду другихъ школъ; историческій принципъ духовной школы опредѣляется тою историческою почвою, первоначальною основою, на которой возникла и развилась духовная школа.

I.

Назначеніе духовной школы можно опредѣлить такъ же, какъ Спаситель опредѣлил назначеніе Своихъ первыхъ учениковъ, Своей Божественной школы: вы свѣтъ міру, соль земли (Матѳ. 5, 13—14). Духовная школа должна воспитывать людей, которые свѣтили бы міру свѣтомъ Христова ученія, согрѣвали живительною благодатію, солили міръ, дѣлая его здоровымъ, предохраняя его отъ порчи. Но современная духовная школа уклонилась отъ своего высокаго назначенія, потекла по общему руслу общественной жизни, которое привело ее къ уничтоженію—къ забастовкѣ. Забастовки—типическое проявленіе патологическаго состоянія русскаго общества. По ученію безстрастной науки, подтверждаемому и не научнымъ наблюденіемъ современной дѣйствительности, настоящее время есть время широко распространенной среди русскаго общества психической эпидемической болѣзни. По мнѣнію проф. Сикорскаго типическую черту этой психической болѣзни составляетъ слѣдующая четырехъ-членная формула: односторонность чувства, узость мысли, феноменальная слабость воли и, какъ слѣдствіе всего, пассивность духа. Эта четырехчленная формула и сказала въ

забастовкахъ духовной школы. Причины забастовки семинарій указываются въ петиціяхъ воспитанниковъ семинаріи. Петиціи эти отличаются замѣчательнымъ однообразіемъ, что объясняется единствомъ мыслей и чувствъ писавшихъ. Но, кажется, не будетъ несогласнымъ съ дѣйствительностью объяснить однообразіе петицій и тѣмъ, что всѣ петиціи воспроизводились съ одного оригинала. Петиціи представляютъ проэктъ коренной реформы духовныхъ семинарій, который, по намѣренію писавшихъ, долженъ быть представленъ на усмотрѣніе высшей духовной власти. Но первоначальный составитель петицій не зналъ, что въ основу всякой реформы полагаются общія начала, во всякой важной дѣловой бумагѣ излагаются общія основанія для дѣла и эта безпринципность первоначальной петиціи автоматически воспроизводилась во всѣхъ петиціяхъ. Вообще со стороны логическаго построенія петиціи воспитанниковъ являются слабыми, свидѣтельствуя объ ослабленіи строгаго логическаго мышленія у современныхъ воспитанниковъ семинаріи. Въ основѣ петицій лежитъ одинъ отрицательный принципъ: отрицаніе существующаго учебнаго и воспитательнаго строя духовной школы и замѣна его широкими правами самообразования и самовоспитанія. Это самообразование и самовоспитаніе подрываетъ образовательное и воспитательное вліяніе школы, уничтожаетъ школу и составители петицій, уничтожая школу и въ то же время требуя ея преобразования, впадаютъ незамѣтно для себя въ логическое противорѣчіе. Отрицаніе воспитанниками современной духовной школы и вызвало общую семинарскую забастовку. Эта забастовка съ тѣми поводами, которыми она мотивируется, стоитъ не въ логической связи, а въ психологической. Забастовки являются слѣдствіемъ особаго психическаго состоянія воспитанниковъ и анализъ этого психическаго состоянія откроетъ ненормальныя стороны жизни современной духовной школы. Во всѣхъ забастовкахъ ярко выступаетъ одна характерная черта, сообщившая имъ такую жизненность, это—стремленіе къ ничегонедѣланію. Причина забастовокъ, какъ стремленія къ ничегонедѣланію, лежитъ въ особомъ патологическомъ состояніи человѣка, которое обозначается формулою проф. Сикорскаго. Когда человѣкъ приходитъ въ состояніе духовной пассивности, то онъ становится неспособнымъ къ обычной дѣятельности, ищетъ предлога отъ нея отказаться и легко подчиняется той волѣ, которая указываетъ желательный для

него исходъ — ничегонедѣланіе. Такое патологическое психическое состояніе духовнаго юношества и привело его къ забастовкѣ. Можно надѣяться, что нѣкоторое освѣженіе ума и чувства воспитанниковъ въ семейномъ кругу, вліяніе родителей, а, главное, оздоровленіе общественной среды окажутъ благотворное вліяніе на воспитанниковъ, но утверждать, что возобновится правильная школьная жизнь, нельзя, потому что всякая болѣзнь и безъ устраненія ея причинъ всегда рецидивируетъ. Забастовка, какъ фактъ патологическаго состоянія школьнаго организма, есть вмѣстѣ съ тѣмъ реакція больного организма на болѣзнетворныя вліянія. Больной обычно не можетъ разобраться въ причинахъ своей болѣзни, потому что болѣзненно субъективное чувство всегда бываетъ неспособно къ объективному изслѣдованію болѣзни. Воспитанники не могли разобраться въ причинахъ болѣзни семинарскаго организма, потому что они сами составляютъ главную и существенную часть этого организма. Болѣзнь семинарскаго организма состоитъ *въ несоответствіи современной духовной школы съ ея назначеніемъ*. Современная духовная школа уклонилась отъ своего назначенія, обнаружила стремленіе къ свѣтскому образованію и отчужденіе отъ богословскаго; воспитанники стремятся къ освобожденію отъ духовнаго режима школы, ищутъ себѣ правъ, какими пользуются воспитанники высшихъ свѣтскихъ школъ, и настойчиво добиваются права поступленія въ высшія свѣтскія школы. Вся сущность реформы должна состоять въ отдѣленіи общеобразовательнаго курса отъ богословскаго и предоставленіи воспитанникамъ, кончившимъ общеобразовательный курсъ, права свободнаго выхода изъ духовной школы въ высшія свѣтскія учебныя заведенія. Семинарія современными проэктми раздѣляется на двѣ школы: свѣтскую общеобразовательную и духовную богословскую; но такое раздѣленіе стоитъ въ прямомъ противорѣчьи съ назначеніемъ духовныхъ семинарій, съ ихъ основной идеей, которая можетъ и должна быть только одна. Школьный организмъ можетъ быть только одинъ и раздѣленіе его—явленіе противоестественное. Когда въ 1866 г. былъ образованъ комитетъ для преобразованія духовно-учебныхъ заведеній, два члена этого комитета, два орхимандрита, представили свой проэктъ преобразованія, въ которомъ проводилась мысль современныхъ проэктвъ о раздѣленіи духовной школы на общеобразовательную и пастырскую. Великій умъ святителя

Филарета показаль несообразность проэкта двухъ членовъ комитета. «Семинарія нынѣшняя и предполагаемая по уставу большинства членовъ комитета, писалъ митрополитъ, представляетъ организмъ, въ которомъ одна жизнь развивается и возвышается, и надъ вѣтвями и листьями общаго образованія восходить духовный плодъ. Семинарія двухъ членовъ представляетъ два организма, которые не имѣютъ и не обѣщаютъ единства духа и направленія». Для школы, которая съ одной стороны свѣтская, а съ другой духовная, трудно придумать общее названіе ¹⁾. Въ существующемъ въ нашихъ духовныхъ семинаріяхъ отдѣленіи богословскаго образованія отъ общаго, въ раздѣленіи единаго организма духовной школы и состояніи его коренная болѣзнь, а наши современные врачи духовной школы прописываютъ рецептъ, который долженъ только укоренить болѣзнь. Гдѣ же причина этой болѣзни? Изученіе фактовъ и прошлой и современной жизни духовныхъ семинарій приводитъ къ заключенію, что причина болѣзни коренится не столько въ строѣ семинарій, опредѣляемомъ уставомъ, сколько въ направленіи внутренней жизни семинарій ²⁾. Старая духовная школа объединяла общее образованіе съ богословскимъ и была школою духовною не въ смыслѣ школы исключительно профессиональной, а въ смыслѣ школы вообще религіозной, богословской. Богословіе занимало центральное положеніе, а образовательныя науки имѣли значеніе подготовительное къ образованію богословскому. Но богословская наука въ нашей духовной школѣ давно уже утратила свое первенствующее значеніе и на этотъ фактъ мало было обращено вниманія. Произошло это отъ различныхъ причинъ. 1) Отъ условій первоначальнаго воспитанія, нерѣдко мало религіознаго, и вліянія полурелигіозной или совершенно безрелигіозной общественной среды. 2) Отъ общаго направленія научнаго образованія. Общеобразовательныя науки не только разорвали святуя связь съ

¹⁾ Если эта двоякая школа будетъ носить названіе гимназіи духовнаго сословія, то въ этомъ названіи будетъ заключаться иронія. Школа сословная, предназначенная къ уничтоженію сословія духовнаго.

²⁾ Строй духовной школы, опредѣляемый уставомъ, насколько этимъ уставомъ достигается назначеніе школы, ея основная идея, долженъ быть признанъ нормальнымъ.

христіанскимъ богословіемъ, но и стали въ принципиально враждебное отношеніе къ нимъ, присвоивъ совершенно непринадлежащее имъ право рѣшать принципиальные вопросы. Особенно это можно сказать про естествознаніе. А между тѣмъ естествознаніе оказываетъ подавляющее вліяніе на умы юношества. Естественныя науки своимъ блестящимъ методомъ, своими новыми выводами затмили въ умахъ воспитанниковъ духовныхъ семинарій неподвижное схоластическое богословіе.

Вся текущая пресса, особенно газетная, совершенно безпринципная, оказываетъ деморализирующее вліяніе на умъ и чувство не только юношей, но и людей болѣе взрослыхъ. Воспитанники семинарій не интересуются отвлеченными истинами, съ пренебреженіемъ относятся къ сухимъ формуламъ своихъ учебниковъ, ихъ умъ и чувство занимаютъ жизненные современные вопросы, обсуждаемые прессою. Не догматическое и нравственное богословіе создаетъ міросозерцаніе воспитанника, а газета, преимущественно либеральнаго направленія, какъ болѣе соотвѣтствующая стремленію юношескаго возраста къ свободѣ мысли и чувства, соотвѣтствующая радикализму русскаго ума и имѣющая опредѣленную программу, какой нѣтъ у либеральныхъ газетъ умѣренныхъ, совершенно безпринципныхъ, о которыхъ можно сказать словами русской пословицы: ни рыба, ни мясо. 3) Несовершенство систематическаго построения основныхъ богословскихъ наукъ и метода ихъ преподаванія. Существующая система богословскаго знанія отжила свой вѣкъ и должна быть замѣнена новою, болѣе совершенною, въ которой бы всѣ частныя положенія были связаны не внѣшнею логическою связью, а были бы послѣдовательнымъ раскрытіемъ основнаго положенія. Но къ сожалѣнію въ этомъ отношеніи у насъ ничего не сдѣлано и даже не сдѣлано опыта замѣны устарѣлаго учебника догматическаго богословія. При преподаваніи богословія совершенно упускается изъ виду конечная цѣль богословскаго знанія. Эта конечная цѣль состоитъ не въ сообщеніи въ научныхъ логическихъ формахъ религіознаго матеріала, а въ выработкѣ такого религіознаго міросозерцанія, которое приближало бы къ Богу, возбуждало бы стремленіе къ поклоненію Ему духомъ и истиною. Это поклоненіе можетъ проявляться въ различныхъ формахъ христіанской дѣятельности, но естественнѣе всего оно должно проявляться въ храмѣ, какъ мѣстѣ особаго благодатнаго присутствія Божія, и храмъ долженъ

быть центральнымъ классомъ въ духовной школѣ. Здѣсь чело-
вѣкъ входитъ въ благодатное общеніе съ Богомъ. Но воспи-
танники духовной школы и ихъ воспитатели уклоняются отъ
общенія съ Богомъ и идутъ въ храмъ большею частью по не-
обходимости. Всѣ мѣры къ развитію и возбужденію религіоз-
наго чувства торжественными и уставными службами и другими
нарочными средствами возбуждаютъ большое нерасположеніе
среди воспитанниковъ къ богослуженію, потому что они видятъ
въ этомъ проявленіе религіознаго фарисейста и стѣсненіе своей
свободы. Отсюда естественно желаніе свободного исполненія
религіозныхъ обязанностей, а не по принужденію. Но это же-
ланіе происходитъ какъ отъ непониманія христіанства, непони-
манія, которое утверждается школьнымъ преподаваніемъ, такъ
и отъ непониманія задачъ воспитанія и несовершенства воспи-
тательныхъ пріемовъ. Школьное преподаваніе знаетъ христіан-
ство, какъ теорію, а не какъ жизнь, не какъ реальную, живую
силу, которая постигается не логическимъ умомъ, а сердцемъ или
точнѣе, осердеченнымъ умомъ. Крестное слово непонятно воспи-
танникамъ церковной школы, какъ Божія премудрость и мало
извѣстно, какъ Божія сила. Сообщите намъ не знаніе только
вѣры, а чувство вѣры, просятъ воспитанники, а имъ предла-
гаютъ сухія логическія схемы, погоню за буквою, угашающею
въ богословіи живой духъ, превращающею его въ матеріалъ
ненужный, не возбуждающій простого интереса. Знаменитый
іерархъ русской церкви и замѣчательный русскій педагогъ ми-
трополитъ Платонъ сказалъ: «Разныя системы Богословскія,
нынѣ въ школахъ преподаваемыя, признаются быть ненуж-
ными, или не полезными, ибо пахнутъ школою и мудрованіемъ
человѣческимъ. А Богословіе Христово, по Павлову ученію,
состоитъ не въ препретельныхъ словахъ и не въ иудрости че-
ловѣческой, но въ явленіи духа и силы». Преподаваніе бого-
словскихъ наукъ въ духовныхъ школахъ не сообразовалось съ
этимъ наставленіемъ митрополита Платона и воспитанники, не
видя въ богословіи силы и духа, отвергли его, какъ ненужный
имъ учебный матеріалъ. Обычный школьный формализмъ въ
дѣлѣ преподаванія всего менѣе умѣстепъ въ преподаваніи бого-
словія и юноша-преподаватель, не имѣющій не только духов-
ной, но и житейской опытности, на кафедрѣ богословія—явленіе
странное. Практиковавшаяся въ старой духовной школѣ про-
моція наставниковъ имѣла свой смыслъ.

Психологія насъ учитъ, что привычка, въ основаніи которой лежитъ законъ физическій, есть вторая природа, что мы должны сдѣлать для себя привычными какъ можно болѣе полезныхъ дѣйствій и остерегаться, какъ заразы, укорененія вредныхъ привычекъ. Поэтому съ точки зрѣнія психологической оправдывается принудительное исполненіе религиозныхъ обязанностей въ школахъ. Но та же психологія учитъ, что для развитія хорошихъ привычекъ нужны благоприятствующія условія. Нельзя воспитанниковъ принуждать къ исполненію религиозныхъ обязанностей, когда ихъ не исполняютъ воспитатели, нельзя воспитанниковъ заставлять три, четыре часа неподвижно стоять въ храмѣ, когда такого стоянія не выдерживаютъ и взрослые; трудно искоренить въ воспитанникахъ взглядъ на добровольное исполненіе религиозныхъ обязанностей, на проявленіе личнаго благочестія, какъ на ханжество, выставленіе себя на показъ, когда такой взглядъ раздѣляется и взрослыми. Если взрослые стыдятся исполненія обязанностей церковнаго служенія, то такой стыдъ передается и юношамъ. Въ Таврическихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ мы встрѣтили такую глубокую мысль: «Задача и цѣль христіанскаго воспитанія ввести воспитываемаго въ живое и сознательное общеніе со Христомъ, какъ Богомъ и Спасителемъ падшаго человѣка. Самый вѣрный, удобный и надежный путь къ этому—возможно частое приступаніе обучающихся отроковъ къ таинствамъ исповѣди и св. причастія. Мы уже слишкомъ удалились отъ внутреннѣйшаго общенія съ Источникомъ всякой жизни. Не въ этомъ ли и главная наша бѣда!» И теперь въ погонѣ за мелочами (сокращеніями и расширеніями программъ, измѣненіями уставовъ и т. под.) пожалуй опять оставимъ и забудемъ главное и «единое на потребу». Весьма желательно болѣе частое общеніе учащагося духовнаго юношества со Христомъ въ св. таинствѣ Евхаристіи, но такое общеніе ни въ какомъ случаѣ не должно быть дѣломъ принужденія, а дѣломъ свободнаго изволенія. И въ этомъ хорошо было бы, если бы такое свободное изволеніе возбуждалось примѣромъ взрослыхъ.

4) Отдѣленіе общаго образованія отъ богословскаго утверждается на неправильномъ взглядѣ, что общее образованіе имѣетъ цѣнность само по себѣ безъ богословскаго. Такой взглядъ по существу своему ложенъ, потому что всякое образованіе естественный конецъ свой имѣетъ въ богословіи и безъ

богословскаго образованія общее образованіе само по себѣ не имѣетъ цѣнности. Общее образованіе должно возбуждать и развивать естественное стремленіе ума къ удовлетворенію высшихъ запросовъ духа, къ объясненію метафизическихъ предпосылокъ наукъ естественныхъ. Естествознаніе начинаетъ протягивать руку богословію и даже медицина ищетъ принципиальнаго оправданія своихъ научныхъ правилъ въ христіанскомъ ученіи. Человѣкъ, не получившаго богословскаго образованія, нельзя признать человѣкомъ вполне образованнымъ и онъ по своему духовному развитію всегда будетъ ниже необразованнаго, но простымъ умомъ и чувствомъ постигшаго истины вѣры. Высокое значеніе богословія въ ряду другихъ научныхъ знаній было традиціею духовной школы и съ утратою этой традиціи школа духовная, какъ школа богословская, отличная отъ другихъ школъ, утрачиваетъ свою идею и должна окончить свое бытіе. Такое уничтоженіе духовной школы и закрѣпляютъ новые проекты отдѣленія общаго образованія отъ богословскаго. Но общеобразовательная школа, не имѣющая своего конца въ богословіи и богословіе, не связанное съ общимъ образованіемъ, явленіе ненормальное и установленіе такого типа школы едва ли будетъ прогрессомъ, а скорѣе регрессомъ. Въ свѣтской школѣ богословскимъ наукамъ отведено самое послѣднее мѣсто и ихъ не считаютъ даже за науки. Тамъ это считается нормальнымъ, но плоды этого нормальнаго сказались въ очень ненормальныхъ проявленіяхъ—деморализации, отсутствіи умственной и нравственной зрѣлости зрѣлыхъ воспитанниковъ нашихъ гимназій. Прогрессъ русской школы долженъ состоять въ установленіи единства между общимъ образованіемъ и богословскимъ и въ такой научной постановкѣ богословія, которая бы возбуждала влеченіе къ нему, а не равнодушное отношеніе. Но это сложная задача будущаго, а въ настоящее время приходится ограничиться немногимъ. Въ нашихъ духовныхъ семинаріяхъ весь многопредметный курсъ богословія состоитъ въ повтореніи однѣхъ и тѣхъ же истинъ въ разномъ изложеніи. Это изложеніе, несогласованное и необъединенное, способно не возбуждать, а ослаблять интересъ къ изученію богословскихъ наукъ. Желательно бы сокращеніе богословскихъ предметовъ и внесеніе въ богословскій курсъ свѣдѣній изъ области тѣхъ знаній, которыя получили широкую распространенность въ современномъ обществѣ и предлагаются, какъ новый

законъ жизни вмѣсто закона Евангельскаго, напр. законы социализма. Несовершенство богословскаго образованія побуждаетъ воспитанниковъ семинарій чуждаться его и искать себѣ свободнаго выхода въ школу свѣтскую. Такое желаніе совершенно несправедливо принято объяснять тѣмъ, что духовныя семинаріи заставляютъ воспитанниковъ избирать жизненный путь, несоотвѣтствующій ихъ личнымъ склонностямъ—путь служенія церкви въ священномъ санѣ. Но духовныя школы никогда не обязывали и не обязываютъ своихъ питомцевъ къ служенію церкви и открываютъ путь къ различному служенію общественному. Школа духовная, выполняя свое назначеніе, не принимаетъ и не можетъ принять на себя обязанность какъ затруднять, такъ и улаживать путь, который выберутъ себѣ воспитанники по окончаніи курса. Если одни изъ воспитанниковъ пойдутъ въ свѣтскія учебныя заведенія, другіе—въ акцизное вѣдомство, третьи, въ банковыя учрежденія, то сами воспитанники должны находить себѣ доступъ въ эти учрежденія. Духовная школа можетъ дать своимъ питомцамъ одно право—право быть богословски-образованнымъ челоѣкомъ и какъ богословски-образованному особое право на служеніе церкви въ священномъ санѣ. Для духовной школы полезно, если воспитанники, нерасположенные къ богословскому образованію, не имѣющіе корня въ ней, будутъ выходить въ свѣтскую школу, но ради этой практической цѣли было бы странно измѣнять образовательный и воспитательный строй духовной школы, опредѣляемый ея особымъ назначеніемъ³⁾. Относительно расположенія или нерасположенія къ тому или другому пути нужно замѣтить, что родители при опредѣленіи дѣтей въ ту или другую школу рѣдко согласуются съ индивидуальными склонностями дѣтей и обычно опредѣляютъ въ ту школу, которая бо-

³⁾ Воспитанники, желающіе поступить въ университетъ, могутъ готовить себя къ университету самообразованіемъ, что и практиковалось всегда въ семинаріяхъ. А въ такомъ случаѣ для нихъ не имѣетъ никакого значенія реформа духовной школы. Немногіе воспитанники, имѣющіе въ виду поступить въ высшія учебныя заведенія, для пріобрѣтенія себѣ правъ на такое поступленіе заставляютъ забастовать всѣхъ. Но почему же не принимаются во вниманіе тѣ воспитанники, которые ежегодно удаляются изъ семинарій по малоуспѣшности? Эта малоуспѣшность не всегда зависитъ отъ

дѣе соотвѣтствуетъ ихъ общественному положенію и ихъ матеріальнымъ средствамъ. Военные отдають своихъ дѣтей въ военныя школы, купцы—въ коммерческія, чиновники—въ гимназіи. Духовенство отдаетъ своихъ дѣтей въ школу духовную, потому что не имѣетъ средствъ воспитывать ихъ въ свѣтскихъ школахъ и потому что считаетъ образованіе, полученное ими въ духовной школѣ, болѣе надежнымъ. Руководиться расположеніемъ дѣтей къ тому или другому роду дѣятельности нельзя и потому, что это расположеніе бываетъ очень измѣнчиво и зависитъ отъ измѣненія духовной личности человѣка, которая, по ученію науки, складывается окончательно къ тридцатилѣтнему возрасту. Расположеніе или нерасположеніе къ той или другой общественной дѣятельности зависитъ отъ первоначальнаго воспитанія, а также опредѣляется общественнымъ взглядомъ на эту дѣятельность.

Къ сожалѣнію, въ нашемъ русскомъ обществѣ существуетъ крайне невѣжественный взглядъ на служеніе церкви, какъ на служеніе низкое. Наше общество совершенно не понимаетъ сущности церковнаго служенія, смотритъ на служителя церкви не какъ на князя, какъ перваго въ обществѣ, а какъ на самаго послѣдняго и притомъ мало полезнаго члена въ обществѣ. Когда религіи отводится послѣднее мѣсто въ житейскомъ обиходѣ, когда исполненіе религіозныхъ обязанностей вызывается только житейскою необходимостью, то само собою образуется не высокое понятіе о священно-служеніи, тѣмъ болѣе, что обществу совершенно неизвѣстна богословская книга, которая могла бы познать съ сущностью священства — служебникъ. Невѣжественный взглядъ на священнослуженіе оказываетъ вліяніе и на воспитанниковъ духовной школы. Воспитанники возмущаются тѣмъ, что ихъ воспитываютъ не такъ,

лѣности и лѣность не всегда зависятъ отъ порочной воли. Малоуспѣшность часто зависитъ отъ особенностей психофизической организаціи воспитанника. Бываютъ юноши даровитые, но медленно развивающіеся, есть способные къ одного рода наукамъ и менѣе способные къ усвоенію другихъ. Бываетъ также время, когда психическая дѣятельность временно ослабѣваетъ и возобновляется при устраненіи неблагоприятныхъ причинъ. Эта немощная братія развѣ не заслуживаетъ какихъ-либо правъ кромѣ удаленія на всѣ четыре стороны?

У

какъ всѣхъ юношей, а какъ какую-то особую породу людей, не понимая, что весьма желательно быть такою пороодою людей въ томъ смыслѣ, чтобы занимать первое мѣсто въ лѣстницѣ различныхъ общественныхъ служеній, что приближеніе къ Богу славно, а удаленіе отъ Него безславно.

Другая причина нерасположенія воспитанниковъ къ служенію церкви заключается въ томъ, что это служеніе лишаетъ человѣка той свободы, которою пользуются свѣтскіе. Внѣшняя жизнь священника обставлена многими правилами и предписаніями, которыя разсматриваются, какъ бремя тяжкое и неудобоносимое. При отсутствіи правильнаго взгляда на священнослуженіе въ обществѣ утвердился полуязыческій взглядъ на духовенство, какъ на касту, отличную отъ остальныхъ людей. Этотъ ложный взглядъ наложилъ на внѣшнюю жизнь духовенства много мелкихъ ограниченій, которыя болѣе, чѣмъ нужно ограничиваютъ свободу каждаго человѣка поступать въ дѣлахъ безразличныхъ, по наставленію Апостола (Рим. XIV, 5). Возвышеніе общественнаго положенія духовенства, представленіе ему нѣкоторой свободы въ устроеніи своей личной внѣшней жизни по закону Евангельскому возбудило бы и расположеніе воспитанниковъ духовныхъ школъ къ духовному званію.

Наше время ненормальныя явленія въ жизни духовной школы признало нормальными и эго ненормальное хочетъ утвердить новымъ уставомъ. Но такое утвержденіе ненормальнаго поведетъ къ уничтоженію духовныхъ семинарій, какъ особаго исторически сложившагося типа школы. Эту мысль какъ рѣдкое исключеніе можно встрѣтить и въ нашей печати, но въ очень мало распространенныхъ изданіяхъ. Въ Орловскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ за 1905 г. высказаны слѣдующія вполне справедливыя мысли: «Типъ нашихъ духовно-учебныхъ заведеній выработанъ исторіей и представляетъ нѣчто среднее между католическою духовною школою и протестантскимъ порядкомъ приготовленія къ пастырству. Католическая духовная школа представляетъ изъ себя совершенно закрытое учебное заведеніе. Воспитанники католическихъ семинарій носятъ особую духовную одежду. Для нихъ установлена самая строгая дисциплина, совершенно отрывающая ихъ отъ общества и даже отъ семейства. Для нихъ установленъ порядокъ жизни почти монастырскій, отступленія отъ котораго ни въ какомъ случаѣ не допускаются. Они ежедневно обязаны присутствовать при

совершеніи литургіи. Они должны думать о духовномъ, чувствовать духовное, говорить о духовномъ, словомъ, должны быть какими-то чисто-духовными существами. За соблюденіемъ такого порядка и такою настроенностью воспитанниковъ неусыпно слѣдятъ «просвѣщенные пастыри, учителя-воспитатели». Католическая духовная школа даетъ прекрасно дисциплинированныхъ людей, двоедушныхъ, хитрыхъ, тайно-порочныхъ, словомъ, даетъ іезуитовъ. Протестантство сознало недостатки католической духовной школы, осудило ихъ и въ видахъ уничтоженія ихъ впало, какъ это нерѣдко бываетъ въ подобныхъ случаяхъ, въ другую крайность. Протестантство рѣшило, что не нужно никакой особой духовной школы; достаточно для приготовления къ священству богословскаго факультета при университетѣ. На богословскій, какъ и на всякій другой факультетъ, могутъ поступать всѣ получившіе чисто свѣтское среднее образованіе. Студенты богословскаго факультета по жизни ничѣмъ не должны отличаться отъ студентовъ другихъ факультетовъ университета. Такая система образованія и воспитанія будущихъ пасторовъ въ самомъ протестантствѣ не считается цѣлесообразною и заслуживающею одобренія. Выдающійся протестантскій богословъ Пальмеръ, касаясь этого предмета и имѣя въ виду нѣмецкіе университеты и богословскіе факультеты при нихъ, высказывается такимъ образомъ: «университетъ со всѣми своими традиціонными принадлежностями—съ трактиромъ и фехтовальною залой, съ коммершами и выѣздами,—юношу, предназначеннаго въ служители Божіи, глубоко оскверняетъ прежде, чѣмъ онъ получить освященіе. Для насъ не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что кто живетъ, подчиняясь студенческимъ традиціоннымъ привычкамъ, кто предается студенческимъ шалостямъ съ увлеченіемъ или по легкомыслію и нежеланію трудиться и при этомъ теряетъ изъ глазъ цѣль своего студенчества, тотъ во всякомъ случаѣ, если послѣ и отстанетъ отъ этихъ шалостей, долженъ жалѣть о потерѣ значительнаго времени, кромѣ многаго другого имъ чрезъ то утраченнаго». (Пастырское богословіе).

Изъ сказаннаго можно видѣть, что и проэктъ раздѣленія нашей духовной школы на гимназію и богословскіе классы хочетъ создать нѣчто среднее между католичествомъ и протестантствомъ въ дѣлѣ приготовленія священнослужителей. Но это среднее является въ такомъ видѣ, что сразу обрекаетъ

себя на неудачу. Съ одного конца, по проэкту, — чисто свѣтская гимназія («съ тѣмъ же образовательнымъ курсомъ, какой существуетъ или будетъ существовать во всѣхъ гимназіяхъ и со всѣми тѣми правами, какія даютъ своимъ ученикамъ гимназіи»). Съ другого конца — церковно-богословскія училища, воспитанники которыхъ «живутъ одною общею жизнію съ своими просвѣщенными учителями-воспитателями, непременно пастырями церкви». Съ одной стороны кандидаты священства совершенно свободны отъ религіозно-воспитательнаго воздѣйствія, за исключеніемъ развѣ не имѣющихъ важнаго значенія въ гимназіяхъ уроковъ по Закону Божию. Съ другой стороны постоянное воздѣйствіе на кандидатонъ священства «просвѣщенныхъ пастырей», которые, живя общею жизнію съ воспитанниками, слѣдятъ, конечно, за каждымъ ихъ шагомъ, стараются проникнуть въ душу питомцевъ, и, вѣроятно, заставляютъ эту душу принять видъ «ночной-красавицы», закрывающей свои цвѣточные лепестки днемъ и открывающей ихъ ночью. Для дѣтей — протестантская свобода, для юношей — ежовая католическая рукавица. Гдѣ связующее звено? Гдѣ психологія? Нѣтъ ничего соединяющаго оба конца, нѣтъ перехода отъ одной крайности къ другой. Въ этомъ обстоятельстве заключается рѣшительный приговоръ надъ проектомъ раздѣленія духовной школы и этотъ приговоръ изрекаетъ не кто-либо другой, а произноситъ его надъ собою самъ проектъ. Нѣтъ никакого основанія создавать такое шаткое среднее между протестантствомъ и католичествомъ. Это среднее, гораздо болѣе основательное и устойчивое, создано уже въ видѣ нашихъ духовно-учебныхъ заведеній, совмѣщающихъ въ себѣ общее и богословское образованіе. И это совмѣщеніе явилось плодомъ не случайной, ни на чемъ не основанной прихоти, а есть результатъ глубоко-обдуманнаго и всесторонняго изслѣдованія существа дѣла. Уставъ духовно-учебныхъ заведеній 1884 г. не можетъ быть, впрочемъ, признанъ настоящею серединою между католичествомъ и протестантствомъ, потому что заключаетъ въ себѣ нѣкоторый неудачный поворотъ въ сторону католической духовной школы».

Раздѣленіе духовной школы на свѣтскую и духовную нельзя признать правильнымъ и съ точки зрѣнія практической. Въ тѣхъ же Орловскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ высказывается такой взглядъ на послѣдствія раздѣленія духовной школы: «Станемъ на матеріальную почву и посмотримъ, къ

чему можетъ привести реформа въ видѣ раздѣленія духовной школы на чисто свѣтскую и чисто духовную. Можно думать, что такая реформа должна привести къ уничтоженію школы духовнаго вѣдомства. Нельзя предположить, чтобы въ гимназій духовнаго вѣдомства имѣли право поступать только дѣти православнаго духовенства; гимназій должны быть доступны для всѣхъ. Въ такомъ случаѣ нѣтъ никакихъ основаній возлагать содержаніе этихъ гимназій на церкви и предоставлять завѣдываніе ими духовному вѣдомству. Гимназій духовнаго вѣдомства должны будутъ перейти въ министерство народнаго просвѣщенія и должны будутъ содержаться на государственный счетъ. Если въ духовныхъ гимназійхъ будутъ обучаться только дѣти духовенства, то міряне едва ли согласятся отпускать церковныя деньги на содержаніе гимназій духовнаго вѣдомства. Правда, теперь часть средствъ на содержаніе духовно-учебныхъ заведеній поступаетъ изъ церквей; но это оправдывается цѣлью существованія этихъ учебныхъ заведеній—приготовленіемъ священно-служителей. Но сомнительно и очень сомнительно, чтобы міряне, особенно когда они будутъ принимать близкое и дѣятельное участіе въ дѣлахъ церкви и прихода, безпрекословно согласились на отпускъ церковныхъ суммъ для содержанія учебныхъ заведеній духовнаго вѣдомства, въ которыхъ будутъ приготовляться преимущественно врачи, адвокаты, чиновники. Мнѣ кажется, что духовенство, по выставленнымъ выше основаніямъ, лишится своихъ учебныхъ заведеній, которыя представляютъ для него—и особенно для малообеспеченныхъ низшихъ членовъ клира—громадную выгоду. Учебныя заведенія духовнаго вѣдомства даютъ возможность даже бѣднымъ псаломщикамъ провести своихъ дѣтей чрезъ школу. Духовно-учебныя заведенія даже круглымъ сиротамъ духовнаго, а нерѣдко и не духовнаго званія даютъ возможность получить низшее, среднее и высшее духовное образованіе. Русская духовная школа является не только просвѣтительнымъ, но и благотворительнымъ учрежденіемъ. Въ этомъ заключается ея великое значеніе. Если же духовно-учебныя заведенія прекратятъ свое существованіе, къ чему неизбѣжно приведетъ реформа раздѣленія духовной школы, что тогда будутъ дѣлать бѣдные сельскіе священники съ своими дѣтьми, число которыхъ иногда доходитъ до дюжины? Въ какомъ положеніи окажутся относительно воспитанія дѣтей діаконы, псаломщики? Могутъ ли тогда думать о среднемъ об-

разованіи бѣдныя сироты духовнаго званія? На долю послѣднихъ выпадутъ только слезы да мечты о томъ, чтобы получить хоть какое-нибудь образованіе.

Такимъ образомъ реформа низшихъ и среднихъ духовно-учебныхъ заведеній въ видѣ раздѣленія духовной школы на гимназіи и богословскіе классы приведетъ духовенство къ потерѣ угрожающаго характера. Не добромъ помянетъ духовенство такую реформу».

II.

Въ древней Руси было образованіе исключительно религиозное и первыя школы, возникшія при юго-западныхъ церковныхъ братствахъ, были школами религиозными, церковными. Со времени Петра I-го, по постановленію Духовнаго Регламента, стали возникать школы при монастыряхъ и архіерейскихъ домахъ строго церковнаго управленія. Первыя духовныя семинаріи были епархіальными школами, управлялись мѣстнымъ архіеремъ сообразно съ условіями мѣстной епархіальной жизни. Отъ большаго или меньшаго попеченія архіереевъ, отъ тѣхъ или другихъ средствъ ихъ содержанія зависѣло ихъ внѣшнее и внутреннее благоустройство. Реформа 1808 г. изъяла духовныя школы изъ вѣдѣнія епархіальной власти, ввела однообразный въ нихъ уставъ и приблизила ихъ къ типу свѣтскихъ школъ. Эта реформа возвысила образованіе въ духовныхъ семинаріяхъ, преимущественно общее, но она вызвала недовольство среди высшей іерархіи. Горячимъ противникомъ реформы 1808 г. былъ митр. Платонъ, подъ своимъ просвѣщеннымъ управленіемъ приведшій въ цвѣтущее состояніе духовныя школы своей епархіи. Онъ держался той мысли, что въ устройствѣ школы «свѣтскіе должны перенимать у насъ, а не мы у нихъ». Митрополитъ желалъ сохранить прежній церковный строй духовной школы, опасаясь, что преобразование ихъ по образцу свѣтскихъ школъ сообщитъ имъ свѣтскій характеръ. Выходя изъ того основнаго положенія, что внѣ церкви нѣтъ и не можетъ быть истиннаго просвѣщенія, Платонъ желалъ, чтобы и свѣтское ооразованіе было проникнуто духомъ церковнымъ. Мысль знаменитаго духовнаго русскаго педагога имѣла глубокія основанія, но на эти основанія не обратили должнаго вниманія. Сближеніе духовной школы съ свѣтскою постепенно вело къ

уничтоженію добрыхъ, исторически сложившихся традицій, первыхъ разсадниковъ русскаго просвѣщенія. Введеніе однообразнаго устройства въ духовныхъ школахъ сообщило имъ казенный характеръ и уничтожило ихъ мѣстную самостоятельность. Каждая мѣстная школа есть самостоятельный организмъ, жизнь котораго опредѣляется прошлою историческою жизнію и условиями мѣстности. Послѣ введенія реформы 1808 г. традиціи старой дореформенной школы долгое время сохранялись и въ преобразованныхъ школахъ и тѣсная связь этихъ школъ съ духовенствомъ сохраняла ихъ церковный характеръ. Самую крупную перемѣну во внутреннемъ и внѣшнемъ устройствѣ духовныхъ школъ произвела реформа 1867 года. Общее образованіе въ духовныхъ семинаріяхъ, которое далеко отстало отъ образованія свѣтскихъ школъ, было приближено къ образованію классическихъ школъ, весь учебный и воспитательный строй организованъ по образцу гимназій и въ экономическомъ отношеніи духовныя семинаріи уравнины были съ гимназіями. вмѣстѣ съ хорошею стороною реформа 1867 года имѣла обратную. Она уравнила богословскія науки со свѣтскими даже съ такими, которымъ въ старой школѣ придавали значеніе второстепенное, узаконила многопредметность семинарскаго курса, ввела обширныя программы, не выполненныя въ дѣйствительности и болѣе, чѣмъ предшествующая реформа, сообщила школъ казенный характеръ, характеръ учрежденія бюрократическаго. Недостатки реформы 1867 г. имѣла въ виду устранить реформа 1884 г., но эта реформа оказалась самою неудачною изъ всѣхъ. Реформа 1884 года состояла собственно въ измѣненіи внутренняго управленія семинарій на началахъ устава 1814 г. Это управленіе должно было вливать духъ старой школы въ новыя формы духа реформы 1867 г. Вливаніе стараго вина въ новыя мѣхи повело только къ тому, что мѣхи разорвались и вино выливалось. Независимо отъ реформы внутренняя жизнь школы шла по теченію общественной жизни и это теченіе вело духовную школу не туда, куда направлялъ уставъ. Воспитанники семинаріи перестали интересоваться и заниматься казенною наукою; присвоили себѣ широкія права самообразованія, матеріаломъ для котораго служитъ современная пресса, обнаружили явное тяготѣніе къ свѣтскому образованію, къ свѣтской школѣ. Но эта свѣтская школа, притомъ наиболѣе совершенная изъ всѣхъ—классическая гимназія, обнаружила въ настоящее время

полную несостоятельность и требует коренной реформы. Само время показываетъ, что реформа духовной школы и должна состоять не въ зліяніи ея съ свѣтскою, а въ уничтоженіи тѣхъ ненормальностей, которыя вошли въ жизнь школы духовной. Ненормальности свѣтской школы состоятъ въ отсутствіи въ ея жизни твердыхъ нравственно-религіозныхъ принциповъ, въ недостаткѣ единства преподаванія, въ господствѣ бюрократическаго духа, который угасилъ въ ней живой духъ. Реформа духовной школы по проэктамъ должна состоять въ превращеніи духовныхъ семинарій въ общеобразовательныя гимназіи съ придаткомъ богословскихъ классовъ, обреченныхъ на полное прозябаніе и назначенныхъ только для желающихъ. Это ведетъ къ полному уничтоженію исторически сложившагося типа духовной школы, къ отрицанію ея идеи. Истинная реформа должна состоять въ установленіи тѣсной связи общаго образованія съ богословскимъ, въ такомъ преобразованіи богословскаго образованія, которое дало бы богословію первенствующее значеніе въ школьномъ образованіи. Истинная реформа должна состоять въ замѣнѣ формальнаго отношенія къ дѣлу обученія; живымъ отношеніемъ къ нему.

Воспитанники въ своихъ петиціяхъ требуютъ свободы преподаванія, не объясняя, что они понимаютъ подъ этою свободою. Свобода преподаванія состоитъ въ томъ, чтобы оно считавось не съ буквою только устава, но его духомъ, имѣло всегда основную цѣль школьнаго образованія, чтобы оно не было включено въ узкія рамки программы, въ сухія формулы учебника, не ограничивало себя шаблонными однообразными приѣмами, а считалось съ живою личностью воспитанниковъ, съ ихъ индивидуальными особенностями, съ ихъ умственными и нравственными запросами. Истинная реформа воспитанія духовнаго юношества должна быть направлена къ развитію духовной личности воспитанниковъ и къ охраненію ея, а не подавленію тѣми автономными правами, какихъ требуютъ воспитанники въ своихъ петиціяхъ. Какъ болѣзненный продуктъ ненормальной жизни духовной школы, стремленіе воспитанниковъ ея къ усгроенію своей жизни на правахъ автономіи несогласно съ основною задачею школы, въ особенности духовной. Развитие духовной личности воспитанниковъ не исключаетъ и нѣкоторой свободы и самообразованія и самовоспитанія, но это самовоспитаніе не должно уничтожать требованій

закона, насколько законъ ограничиваетъ человѣка отъ проявленія злыхъ его наклонностей и дурного вліянія со стороны товарищей. Естественное товарищеское чувство побуждаетъ воспитанниковъ совмѣстно обсуждать свои нужды и вопросы своей внутренней жизни. Но товарищескій союзъ не долженъ вести къ подавленію личности, господству толпы, случайнаго большинства, которое всегда является господствомъ немногихъ, преобладаніемъ эгоистическихъ стремленій подъ истиннымъ чувствомъ любви. Прозектируемое въ петиціяхъ воспитанниковъ право сходокъ, не несущихъ никакой отвѣтственности за свои постановленія, представляющихъ собою искусственное объединеніе юношей различныхъ возрастовъ, различнаго умственнаго и нравственнаго развитія, есть явленіе по существу ненормальное. Авторитетъ закона и авторитетъ ума и нравственнаго чувства блюстителей закона долженъ господствовать въ школѣ, а превращеніе школы въ самоуправляющуюся общину, есть полное уничтоженіе идеи школы. Преобразовательныя петиціи воспитанниковъ есть болѣсенный продуктъ ненормальной жизни духовной школы. Школьное научное образованіе подавляло творческую дѣятельность ума, уклонилось отъ основной цѣли способствовать воспитанію религіозно-нравственнаго характера юношей. Школа уклонилась отъ своихъ основныхъ началъ и реформа ея должна состоять въ возвращеніи къ этимъ началамъ. Она должна состоять: 1) въ существенномъ преобразованіи основнаго образованія духовной школы, богословскаго, при чемъ общее образованіе должно имѣть значеніе пропедевтическое. Общее образованіе, не принимая на себя задачу богословія, должно расширить кругъ познаній воспитанниковъ, а главное, научить ихъ здраво мыслить, устранять замѣчаемую неясность понятій и сбивчивость сужденій, объединяя и утверждая ихъ въ твердыхъ и принципиальныхъ воззрѣніяхъ, причемъ конечно предполагается полное единство въ преподаваніи. Богословское образованіе должно имѣть конечною своею цѣлью приближеніе къ Богу и утвержденіе въ служеніи Ему, причемъ съ преобразованіемъ богословскаго образованія должно производиться преобразование общественнаго положенія духовенства. 2) Реформа должна состоять въ представленіи каждой мѣстной школѣ, какъ самостоятельному организму, дѣлать видоизмѣненія въ школьномъ уставѣ по указанію опыта, согласно съ традиціями школы и мѣстными условіями, съ разрѣшенія, конечно,

епархіальной власти. 3) Школа духовная должна быть школою исключительно сословною, такъ какъ связь школы съ духовенствомъ составляетъ твердую основу ея церковнаго направленія и инословные воспитанники могутъ быть допущены въ богословскіе классы въ такомъ возрастѣ, когда склонности къ богословскому образованію могутъ опредѣлиться съ достаточной ясностью. Для большаго укрѣпленія связи школы съ духовенствомъ ближайшее завѣдываніе духовною школою, подъ высшимъ контролемъ святѣйшаго синода, должно быть передано состоящему при мѣстномъ епископѣ комитету изъ образованныхъ лицъ изъ епархіальнаго духовенства.

4) Настоящее время указываетъ, что реформа духовной школы должна состоять не столько въ измѣнѣ ея строя, сколько въ измѣнѣ ея духа, который живетъ во внѣшнихъ формахъ. Строй духовныхъ школъ до реформы 1867 г. былъ очень несовершенъ, но въ этомъ несовершенномъ строѣ продолжалъ жить здоровый духъ и жизненная традиція старой школы и изъ этой школы выходили люди творческаго ума и живого нравственнаго чувства, какихъ впослѣдствіи рѣже стала выпускать болѣе совершенная школа. Современнымъ преобразователямъ мысли нужно обращать вниманіе на этотъ фактъ изъ исторіи нашей прежней духовной школы.

Прот. А. Бѣляевъ.

ДНИ И НОЧЬ ЮАННА ПРЕДТЕЧИ.

Сіяющій пророкъ! Твои огни загораются.

(Ригъ Веда).

Первыя главы Евангелія Луки составляютъ переходъ отъ одного Завѣта къ другому, стоятъ между старымъ и новымъ. Краткая, но яркая характеристика Захаріи и Елизаветы показываетъ, что въ Ветхомъ Іерусалимѣ еще были люди «духовные», но они уже не могли его поддержать и только послужили переходной ступеню къ Новому; исполнилось пророчество Левита (26, 10) «и ветхая изнесете отъ лица новыхъ». Явился Іоаннъ «большій», удостоившійся высшей оцѣнки Высшаго. 7-го Января Церковь привѣтствуетъ Крестителя съ исполненіемъ его главнаго дѣла, и въ этотъ день невольно приходятъ на мысль всѣ выдающіяся черты этой единственной личности... «Гласъ вопіющаго въ пустынѣ»... Чей слухъ не привлекалъ этотъ мистическій церковный символъ? Когда приближается старость, много кумировъ и дворцовъ разрушено, и солнце жизни начинаетъ клониться къ закату, издалека уже доносится невнятный голосъ въ эту пустыню, среди сѣдѣющихъ руинъ, озаренныхъ вечернимъ свѣтомъ. Іоаннъ не шелъ въ Сіонъ, но влекъ въ пустыню, какъ-бы уча этимъ убрать все лишнее, приготовить необходимую пустоту для принятія «Новаго», умѣть безобязанно жить со звѣрями страстей, стать предъ лицомъ дѣвственной природы, какъ Моисей и Ап. Павелъ. Личность Предтечи—цѣлая программа религіозной этики. «Денница, сынъ зари, спалъ съ неба молніей, а «денница солнца» кротко освѣтила истину брачной вечери Агнца (Іоан. 1, 29 и 3, 29); херувимъ, осѣненный превратился въ дракона,—въ ангелоподобномъ Іоаннѣ «оправдалась премудрость» какъ въ родѣ своемъ. Она, прежде вѣкъ радовавшаяся о сынахъ человѣческихъ (Прит. 8,

31), могла-ли не ликовать, провидя большого изъ рожденныхъ? Глубокопоучительна каждая особенность исторіи Предтечи. Говорятъ, природа заботится не объ индивидуумѣ, а лишь о поддержаніи рода (Шопенгауэръ). Можетъ быть, на то она и слѣпая; иное творитъ Богъ и показываетъ исторія. «Разгните» Луки 1, 23. Неизвѣстный смиренный священникъ, окончивъ службу, ушелъ домой. Что здѣсь великаго? Однако съ этимъ незамѣтнымъ обстоятельствомъ тѣсно связано грядущее коренное измѣненіе міра. Человѣчество живо человѣкомъ и для него цѣнно не «родовое», а «большее въ рожденныхъ».

Мы восхищаемся китайскимъ педагогическимъ трактатомъ, проповѣдающимъ необходимость воспитанія *до* рожденія, но мы мало цѣнимъ и знаемъ свое: вѣдь тому-же еще лучше учить Евангеліе, выясняя важность воспитанія *до* зачатія. Предтеча—воспитанникъ пустыни могъ родиться только отъ такихъ людей, какъ Захарія и Елизавета, передавшихъ ему свое постоянное благочестіе; вотъ почему его такъ хорошо воспитали скалы, казалось-бы, умѣющія только укрывать звѣрей! Дѣвственная природа—лучшая сцена и декорация педагогики, недаромъ географическія картины такъ прельщаютъ дѣтей. Правда въ пустынѣ бывають миражи, но *только* красивые и величественные.

Іоаннъ и Іилія... Здѣсь мы встрѣчаемъ глубоко интересное, единственное въ Библии явленіе, повтореніе черезъ рядъ вѣковъ такой-же индивидуальности, настолько похожей на 1-ю, бывшую раньше, что Іисусъ Христосъ прямо говорилъ: Іилія пришелъ (Марк. 9, 13), и «ученики поняли, что говоритъ о Іоаннѣ» (Матѳ. 17, 13). Недаромъ иконописцы изображаютъ обоихъ пророковъ почти одинаково. Однако есть и нѣкоторая разница въ ихъ характерѣ. Новозавѣтный Іилія спокойнѣе, созерцательнѣй, болѣе кротокъ; трудно представить, чтобы онъ держался со жрецами Ваала, какъ Іилія (насмѣшливо, убилъ ихъ собственноручно), и нельзя вообразить, Крестителя бѣгущимъ 25 верстъ впереди царской колесницы (3 Цар. 18, 46). Онъ не столь порывисто дѣятеленъ, словно показывая, что настало время спасенія «не отъ дѣлъ», надо быть иного духа, сводить съ небесъ не молнію, а милость.

«Ты-ли еси грядый или иного чаемъ»?.. Спасительны не только дѣла, но и сами колебанія великаго духа. Отраднѣе слабѣе смертнымъ это колебаніе скалы пустыни, она столь-же полезна имъ, какъ и отреченіе Петра и неувѣренность Ильи

пророка (3 Цар. 19, 4). Знаменательны дни и ночи, посвященные памяти Предтечи, особенно Его рожденію и смерти. Нѣкто видѣлъ во снѣ себя на краю высокой горы, внизу разстиралась красивая долина, по мѣстамъ поросшая деревьями. Солнце зашло, но еще совсѣмъ ясно. Вотъ и ночь тихая, теплая и свѣтлая. Вблизи какой-то матовый звѣздообразный огонь. Узнавъ сонъ, я понялъ, что это ночь на Ивановъ день,—она прозрачная, священная, полная тайнъ, озаренная необычнымъ огнемъ, скоро изнемогающая ночь, гонимая Востокомъ. И этотъ матовый огонь—сердце христіанина, озаренное пламенемъ молитвы пылающей мистической цвѣтъ, открывающей путь къ сокровищамъ Царствія, которое «внутри насъ есть». Недаромъ Упанишады сравниваютъ сердце съ горящимъ цвѣткомъ лотоса, заключающимъ весь міръ.

Чрезвычайно хороша всенощная 28-го Августа, благодаря ей своеобразнымъ мыслямъ и выраженіямъ. Церковь часто повторяетъ: Тебя, яко въ рожденныхъ женами больша *достойно* чтуще ублажаемъ», точно стараясь заглядить то, что она «неумѣла *достойно* восхвалить Его рождество». Творецъ канона словно смотритъ на пиръ Ирода, но ужаснувшись преступленія говорить: о, пир мерзка! Какъ трогательно это сдержанное, но суровое *contradicitur!* Далѣе Вы слышите, какъ въ стихирахъ кто-то говоритъ Ироду или самъ съ собою разсуждаетъ, что лучше бы нарушить слово, чѣмъ убить такого мужа благодати,—и это невольно напоминаетъ аналогичныя мысли Шекспира и Пушкина; и Вамъ жаль, что часто пропадаютъ для слушателей тѣ великія идеи, которыми столь богато Богослуженіе,—ихъ необходимо вѣяснить и комментировать, особенно неграмотнымъ прихожанамъ. Но главное Евангеліе, въ немногихъ словахъ рисующее всѣ подробности ужасной драмы. Вотъ страшныя слова: дай мнѣ голову Юанна Предтеча... «*И печаленъ бысть Царь*». Отраденъ этотъ голосъ изъ священнаго полумрака алтаря; слышна, какъ печаленъ былъ Царь, я всегда радуюсь за человѣка. Іезавель и Иродіада... Здѣсь тоже повтореніе индивидуальности, дополняющее сходство Иліи и Предтечи. На мѣстѣ художниковъ, одинаково изображающихъ Илію и Предтечу, я рисовалъ бы обѣихъ «Царицъ» съ похожими лицами. Почему Иродіада *такъ сильно* ненавидѣла Юанна? Вѣдь онъ обличалъ ее только въ томъ, что знали всѣ и въ чемъ никто несомнѣвался? Откуда же *такая* стихійная злоба нераз-

бирающая средствъ, не стѣсняющаяся ни временемъ («сейчасъ же на блудъ» Матѳ. 14, 8), ни мѣстомъ Царскаго пира, Здѣсь 2-я Іезавель ненавидѣла Ілію и ей удалось то, чего не достигла 1-я. «Ілія пришелъ и не узнали его, и поступили съ нимъ, какъ хотѣли (Матѳ. 17, 12). Вотъ когда кончилась исторія Іліи, и Іезавель несомнѣнно радовалась съ родомъ *симъ*, съ которымъ нѣкогда будетъ спорить Царица Южная? И похоронили Іоанна ученики его. Что сказать надъ этой священной главой по словамъ Церкви — «собирающей множество Ангелъ»? Человѣкъ онъ былъ, но на то онъ и человѣкъ, чтобы терпѣть ужасы и переносить бѣды, онъ существо страдающее и потому высшее; высшій изъ людей Мессія былъ мужемъ скорбей. Іоаннъ — Предтеча Мессіи и ему «надлежало исполнить» съ Нимъ «всякую правду».

В. Н.

БИБЛИОГРАФІЯ.

Зачѣмъ такъ много у насъ обрядовъ. *По мыслямъ лучшихъ русскихъ людей составилъ Свящ. П. Левашевъ.* СПБ. 1906 г. Цѣна 20 коп.

Небольшая (въ 44 страницы) брошюрка, только что вышедшая подъ вышеприведеннымъ заглавіемъ, стоитъ быть отмѣченною въ ряду книгъ богословско-апологетическаго содержанія, какъ очень полезная для среднихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеній и лицъ изъ такъ называемаго образованнаго общества; потому что отчужденность отъ церкви и пренебреженіе церковной обрядностию и уставностию представляетъ, можно сказать, основной религіозно-нравственный недостатокъ тѣхъ и другихъ. Главная бѣда въ данномъ случаѣ въ томъ, что тѣ и другіе не считаютъ своей безцерковности чѣмъ-либо не хорошимъ и даже подчасъ похваляются, потому что, подъ вліяніемъ разнаго рода раціоналистическихъ идей, нааываютъ всю обрядности православной церкви несогласною съ духовностию христіанства, убивающей эту духовность и нужною развѣ только для малоразвитаго простонародья... Не испытавъ на себѣ благодатнаго дѣйствія богослужебной обрядности нашей церкви въ силу самой отчужденности своей отъ церкви, такіе люди въ оправданіе своего отрицательнаго отношенія къ обрядности любятъ ссылаться на слова Спасителя о поклоненіи Богу духомъ и истиною и на религіозную якобы неразвитость нашего простого народа, страдающаго обрядовѣріемъ; о.о. законоучителямъ свѣтскихъ учебныхъ заведеній и пастырямъ приходовъ, населенныхъ свѣтскими образованными людьми, очень часто, конечно, приходится слышать именно такія рѣчи о ненадобности обрядовъ; бывають между православными и такіе, которые, не утвердившись въ своей отчужденности отъ церкви окончательно, не отрицають ея категорически, а только сомнѣваются въ ней, недоумѣвають и потому иногда искренно вопрошаютъ: «зачѣмъ у насъ такъ много обрядовъ».

Названная книжка о. Левашева и предлагаетъ отвѣтъ на этотъ именно вопросъ. Свою основную мысль, которая проходить чрезъ всю книжку, о томъ, что обряды православной церкви суть необходимыя внѣшнія посредства благодатнаго освященія вѣрующаго человѣка, авторъ развиваетъ въ стройномъ логически разсужденіи о семь, и съ психологической и съ исторической и съ библейской точки зрѣнія. Наглядно и убѣдительно раскрываетъ онъ строгую сообразность религіознаго культа съ свойствами нашей духовно-тѣлесной природы, обстоятельно разбираетъ несомнѣтельность сектантскаго толкованія словъ Спасителя о поклоненіи Богу духомъ и истиною, давая разумѣть въ этихъ словахъ ученіе о благодатномъ значеніи христіанскаго богослуженія въ его отличіи отъ іудейскаго, и предлагаетъ прекрасный психологическій анализъ религіозности русскаго народа, зажегшейся въ храмѣ св. Софіи и съ той поры полнымъ глубокаго смысла и высокиихъ благодатныхъ вѣяній богослуженіемъ питаемой, укрѣпляемой и освящаемой, изображая ее истинною, здоровою и живою... Мысли свои, изложенныя чистымъ литературнымъ языкомъ, согрѣтымъ теплымъ религіознымъ чувствомъ, авторъ по мѣстамъ оживляетъ фактами и событіями, взятыми или изъ исторіи или изъ современной жизни и, такъ сказать санкціонируетъ авторитетомъ такихъ лицъ, какъ въ Бозѣ почившіе святители Теофанъ и Амвросій, и по доселѣ, слава Богу, здравствующіе, о. Іоаннъ Ильичъ Сергіевъ (Кронштадтскій), К. П. Побѣдоносцевъ, и сильныя своей логичностію, ясностію и истинностію слова этихъ лучшихъ русскихъ людей онъ очень искусно вплетаетъ въ свою рѣчь, дѣлая ее чрезъ то особенно убѣдительною. Чуждая сухой схоластической отвлеченности и написанная чистымъ литературнымъ, а по мѣстамъ даже художественнымъ языкомъ, книжка о. Левашева читается съ интересомъ и удовольствіемъ.

Въ виду всего сказаннаго нужно признать весьма желательнымъ самое широкое распространеніе ея въ нашей средней школѣ и въ семьяхъ свѣтскаго образованнаго общества. Ничего новаго не дастъ конечно она пастырямъ церкви, тѣмъ не менѣе и для нихъ она можетъ быть весьма пригодною или для законоучительскаго класснаго или внѣбогослужебнаго церковнаго чтенія.

Толковая Библия, или комментарий на всѣ книги священнаго Писанія Ветхого и Новаго Завѣта. Съ иллюстраціями, подъ редакціей преемниковъ А. П. Лопухина. Т. I и II: Пятокнижіе Моисеево и Историческія книги: Иисуса Навина, Судей, Руфь и Царствъ. Петербургъ. Безплатное приложеніе къ журналу «Странникъ» за 1904 и 1905 годы. 669 и 582 страницъ.

Истолкованіе священнаго Писанія въ русской богословской наукѣ имѣеть весьма обширную и разнообразную по направленію и задачамъ—литературу. Начиная со вѣ Бозѣ почившаго святителя Филарета, извѣстнаго своими «Записками на книгу Бытія», было множество экзегетическихъ сочиненій, давшихъ объясненіе на всѣ книги Ветхаго и Новаго Завѣта. Всѣ толкованія преслѣдуютъ различныя цѣли: въ иныхъ обращено больше вниманія на идейную сторону св. книгъ, какъ въ академическихъ лекціяхъ Епископа Михаила; въ другихъ предпочтеніе отдано филологическимъ объясненіямъ, такъ преимущественно въ ученыхъ трудахъ; наконецъ . третій родъ истолковательныхъ книгъ носитъ учебный характеръ и составляетъ для воспитанниковъ духовной школы по программѣ Синода. Однако при такой многочисленности экзегетическихъ произведеній всетаки ощущался важный пробѣлъ; не было дано систематическаго полнаго толкованія всей Библии. Впрочемъ можно сказать, что почти весь Новый Завѣтъ имѣеть объясненіе въ трудахъ еп. Михаила («Толковое Евангеліе»), еп. Теофана (толкованія на посланія ап. Павла) и т. п; что же касается изданія толковой Библии ветхаго завѣта; то можно указать на то, что собирались комиссіи для разработки этого вопроса, но успѣха не имѣли. Одинъ изъ извѣстнѣйшихъ русскихъ библеистовъ, покойный А. П. Лопухинъ рѣшилъ пополнить этотъ пробѣлъ нашей экзегетической литературы и издать толкованіе Ветхаго Завѣта полностью. Къ участию въ этомъ дѣлѣ онъ привлекъ лучшія силы изъ нашихъ ученыхъ, какъ-то: профессора Киевской духовной академіи магистра богословія священника А. А. Глаголева, доктора богословія Ѳ. Г. Елеонскаго, профессора Казанской духовной академіи магистра богословія В. И. Протопопова и профессора С.-Петербургской духовной академіи доктора богословія И. Г. Троицкаго.

Уже этотъ перечень участниковъ труда долженъ показать, что это толкованіе Библии должно превосходить своими качествами до сихъ поръ бывшія толкованія Ветхаго Завѣта, особенно учебныя книги часто схоластичныя и сухія въ своихъ толкованіяхъ и иногда не отличающіяся литературностью языка. Строго критическій разборъ достоинствъ толковой Библии не входитъ въ нашу задачу—это дѣло спе-

ціалистовъ, однако мы считаемъ своимъ долгомъ отмѣтить тѣ ея черты, которыя имѣютъ важное значеніе для читателей и какъ популярной книги, изданной при общедоступномъ распространенномъ журналѣ. Простота и ясность изложенія и объективная строгая научность толковой Библии выгодно отличаютъ ее отъ подобныхъ трудовъ еп. Михаила, гдѣ на первомъ планѣ стоитъ идейная сторона св. Писанія. Кромѣ того весьма большое значеніе имѣетъ обиліе предварительныхъ, т. е. исагогическихъ свѣдѣній, какъ напримѣръ о содержаніи Библии, о значеніи слова *хэлэв*, о языкѣ священныхъ книгъ и различныхъ переводахъ, о мазорѣ, раздѣленіи священныхъ книгъ на главы и стихи и т. д. Затѣмъ составители толкованія много мѣста удѣлили главѣ «Основное содержаніе Библии», отмѣтили типологическій характеръ, гармоническое единство и тѣснѣйшую внутреннюю связь обоихъ завѣтовъ и мессіанскую идею, послѣдовательное развитіе которой дано во всѣхъ Ветхозавѣтныхъ книгахъ и которая одухотворяетъ весь Ветхій Завѣтъ. Далѣе идетъ объясненіе понятія Ветхій Завѣтъ, а также указанъ порядокъ расположенія книгъ Ветхаго Завѣта и различіе его въ Еврейской Библии, переводѣ LXX и въ славяно-русской Библии.

Послѣ вводныхъ свѣдѣній о Пятокнижии вообще, и о книгѣ Бытія въ частности, начинается самое толкованіе. Передъ каждой главой помѣщенъ краткій конспектъ содержанія, и самое толкованіе расположено по стихамъ, чѣмъ значительно облегчается чтеніе священнаго текста и пониманіе объясненій. Главное достоинство самаго толкованія состоитъ въ его простотѣ и ясности, дѣлающей его доступнымъ самому широкому кругу читателей. Особенно заслуживаетъ быть отмѣченнымъ то, что авторы не обходятъ молчаніемъ и не ограничиваются общими словами при толкованіи такихъ мѣстъ Библии, которыя инымъ кажутся неправдоподобными или противорѣчивыми и потому служатъ для многихъ основаніемъ ихъ недовѣрія къ Библии. Въ иныхъ случаяхъ авторы даютъ лишь простой перифразъ даннаго стиха и подобная перефразировка, разумѣется, значительно упрощаетъ содержаніе толкованія. Изъ строгаго анализа св. книгъ извлекаются доказательства подлинности и единства ихъ, которыми вполне убѣдительно опровергаются раціоналистическіе взгляды на происхожденіе Библии. Вообще апологетическій характеръ проникаетъ все толкованіе въ обѣихъ частяхъ и ставитъ всё объясненія на строго ортодоксальную почву, безъ какого-либо увлеченія тѣми, или иными тенденціозными идеями. Надо еще отмѣтить частые параллелизмы, т. е. ссылки на другія соотвѣтственные мѣста св. Писанія, чѣмъ значительно облегчено чтеніе св. Писанія и дается большая помощь для

вдумчиваго отношенія къ нему. Все толкованіе иллюстрируется массою весьма интересныхъ свѣдѣній по ориентологии и египтологіи, такъ какъ главнымъ редакторомъ этого почтеннаго труда былъ покойный А. П. Лопухинъ, одинъ изъ специалистовъ въ этихъ двухъ областяхъ знанія.

Все вышесказанное въ связи съ неотразимой ясностью и убѣжденностію истолкованія, неоставляющею ни малѣйшаго повода для какихъ-либо сомнѣній, или недоумѣній, даже въ наиболѣе трудныхъ мѣстахъ библейскаго текста, ставитъ «Толковую Библию» высоко въ ряду другихъ трудовъ подобнаго рода. Отличаясь научными достоинствами разсматриваемое толкованіе все построено на святоотеческихъ твореніяхъ св. Іоанна Златоуста, блаж. Феодорита, и др.; въ нѣкоторыхъ мѣстахъ дѣлаются ссылки на сочиненія Митрополита Филарета, иностранныхъ экзегетовъ и русскихъ ученыхъ, напримѣръ, Покровскаго, Властова и т. д. Наконецъ въ толкованіи цитируется масса мѣстъ изъ Еврейской экзегетической литературы (Талмуда, Мидраша разныхъ таргумовъ) и отдѣльныхъ раввинскихъ объясненій. Такая богатая эрудиція «Толковой Библии», конечно, должно удовлетворить и людей съ спеціальнымъ богословскимъ образованіемъ и учащихся духовной школы, а въ тоже время общедоступность, ясность и простота изложенія дадутъ возможность пользоваться этой книгой и большинству читателей. Важно потому и то еще, что эта «Толковая Библия» есть первое популярное изданіе толкованія Ветхаго Завѣта и, безъ сомнѣнія, она принесетъ большую пользу нашему обществу, плохо знакомому и съ Новымъ Завѣтомъ, а о Ветхомъ часто не имѣющему почти представленія. Она, конечно, возбудитъ интересъ къ чтенію Библии и заставляетъ съ нетерпѣніемъ ждать слѣдующихъ выпусковъ—учительныхъ и пророческихъ книгъ; возвышенный и одухотворенный слогъ пророковъ и интересъ Псалтири, книги Іова, Пѣсни Пѣсней, надо надѣяться, будутъ еще лучше представлены и истолкованы, нежели суховатое содержаніе Пятокнижія и историческихъ книгъ. Необходимо отмѣтить, что, при такихъ внутреннихъ достоинствахъ книги, ея внѣшность заслуживаетъ большого одобренія. Масса иллюстрацій на разные темы библейскаго текста съ полнѣйшимъ соответствіемъ природѣ и обычаямъ палестинскихъ обитателей и на основаніи данныхъ библейской археологіи значительно украшаютъ внѣшность первыхъ двухъ выпусковъ.

При такихъ условіяхъ мы не можемъ сомнѣваться, что первые два выпуска «Толковой Библии» будутъ имѣть солидный, вполне заслуженный успѣхъ и отъ всей души желаемъ скорѣйшаго появленія въ свѣтъ слѣдующихъ томовъ.

М. Веретенниковъ.

**Черты нравственного облика Московскаго митрополита
Филарета. Проф. А. П. Лебедева. Москва 1905.**

Небольшая (въ 45 стр.) брошюра, вышедшая подъ при-
веденнымъ заглавiемъ, есть публичное чтенiе, предложен-
ное почтеннымъ профессоромъ въ Московскомъ епархiаль-
номъ домѣ 1 декабря въ день памяти святителя Филарета.
Исходя изъ того, что очень часто человекъ въ житейскихъ
мелочахъ обнаруживаетъ себя со своими достоинствами и
недостатками полнѣе, ярче и нагляднѣе, чѣмъ въ дѣятельно-
сти, происходящей на глазахъ всѣхъ, официальной и наи-
болѣе отвѣтственной, и что на эту сторону дѣла доселѣ не
обращали вниманiя, г. Лебедевъ поставилъ себѣ цѣлю ука-
зать черты нравственного облика м. Филарета, обнаружив-
шися въ такихъ именно едва замѣтныхъ мелочахъ его жиз-
ни, по обнаруженнымъ его письмамъ къ нѣкоторымъ ли-
цамъ, особенно къ роднымъ и бывшему его духовнымъ отцемъ
намѣстнику Сергiевой лавры архим. Антонiю, точно также,
какъ и по другимъ печатнымъ воспоминанiямъ, каковы
Сушкова, Муравьева, еп. Никодима и др. На основанiи
этихъ источниковъ и большею частiю подлинными словами
ихъ авторъ приводитъ длинный рядъ мелкихъ случаевъ
изъ жизни митрополита Филарета, въ которыхъ обнаружи-
лись глубоко вдумчивое отношенiе его, еще молодого чело-
вѣка, къ избранiю рода жизни (иночества), его правило
думать и помнить о себѣ какъ можно меньше, непритя-
зательность въ столѣ и укорительное отношенiе къ себѣ
за какую либо роскошь въ этомъ отношенiи, его смиренiе
и скромность въ отношенiи къ подчиненнымъ, къ порица-
телямъ и клеветникамъ, простота его въ отношенiи къ
другимъ, отвращенiе отъ лести и похвалъ, снисходитель-
нымъ къ ближнимъ, заботливость о такъ называемой низ-
шей братiи и мн. т. п. Въ данномъ случаѣ заслуживаетъ
вниманiя то, что ни тѣ очевидцы, словами которыхъ авторъ
говоритъ объ этихъ высокихъ нравственныхъ качествахъ
митрополита Филарета, ни тѣмъ болѣе самъ святитель,
письмами котораго онъ пользуется, не только не подчер-
киваютъ такъ сказать такого значенiя того или иного по-
ступка его, а повидимому какъ будто и не замѣчалъ этого
значенiя. Они просто безъ всякихъ толкованiй и разсуж-
денiй, какъ лѣтописцы, записывали,--очевидцы то, что ви-
дѣли и слышали, а святитель--то, что думалось или чув-
ствовалось въ данномъ случаѣ,--какъ, такъ сказать, пере-
живалъ онъ этотъ случай. Поэтому записи эти обычно
кратки, просты, безыскусственны и отсюда невольно вле-
кутъ къ себѣ своей жизненной правдой и духовной красо-
той. Вся небольшая брошюрка А. П. представляется ка-

кимъ-то букетомъ изъ простыхъ полевыхъ цвѣтовъ: хорошъ каждый изъ нихъ въ отдѣльности, еще красивѣй они, искусной рукой собранные въ одинъ букетъ...

Этой-то, очевидно духовной красотой нравственного облика митрополита Филарета, радужными цвѣтами отражавшейся въ самыхъ мелкихъ и обыденныхъ отношеніяхъ къ окружающимъ его и такъ или иначе соприкасавшимся съ нимъ, и объясняется то чувство благоговѣйной почтительности, съ какимъ относились къ нему даже и не знавшіе о великихъ трудахъ и заслугахъ его для Церкви...

Къ сожалѣнію не то мы видимъ нынѣ даже среди тѣхъ, которые могли и могутъ знать объ этихъ заслугахъ и должны быть знакомы съ трудами его. Говоря такъ, мы разумѣемъ то, что говорятъ о митрополитѣ Филаретѣ и именно съ нравственной стороны г. Поповъ въ только что напечатанной въ декабр. кн. Богословскаго Вѣстника статьѣ «Объ отношеніи пастырей церкви къ современнымъ общественнымъ движеніямъ», и авторы сборника, только что вышедшаго подъ заглавіемъ «Духовная школа». Изъ благоговѣйной памяти къ великому святителю мы не рѣшаемся повторять ихъ тяжелые приговоры надъ нимъ, ничѣмъ недоказанные и ни на чемъ не основанные, а сопоставляя это бранное пустословіе молодыхъ писателей съ документальной обстоятельностью стараго профессора даже въ мелкой брошюрѣ хотимъ лишь еще, такъ сказать, сильнѣе отгнать достоинства разсмотрѣнной нами брошюры, а г. Попову и его единомышленникамъ указать, какимъ путемъ нужно идти имъ въ ихъ реформаторскихъ затѣяхъ, если они хотятъ, чтобы имъ вѣрили и ихъ слушались...

Прот. І. Соловьевъ.

„Русскій Паломникъ“.

Въ 1906 году подписчики получаютъ: 52 №№ литературно-художеств. и иллюстр. журнала до 2,000 столб. текста и до 300 иллюстрацій. Въ журналѣ будутъ печататься статьи духовн. и свѣтск. писателей по предмет. христіанск. вѣры и жизни; очерки изъ жизни христіанскихъ подвижниковъ; описаніе святыхъ и достопримѣчательностей Россіи и православнаго Востока; стихотворенія на мотивы характера духовно назидательнаго; очерки и рассказы изъ русской исторіи; воспоминанія и преданія старины; статьи по современнымъ вопросамъ церковно-обществ. жизни; текущія новости; отзывы о наиболѣе полезныхъ книгахъ и тому под. 12 книгъ ежемѣсячныхъ приложений до 2,000 страницъ убористой печати. 4 книги болѣе 600 страницъ большого формата, всемірно-извѣстное объ истинномъ христіанствѣ. 2 книги болѣе 350 страницъ большого формата, сочиненіе профес. Московской Духовной Академіи, протоіерея Ѳ. А. Голубинскаго: Премудрость и благодать Божія въ судьбахъ міра и человѣка. 10 картинъ въ краскахъ, точныхъ копій съ картинъ знаменитыхъ русскихъ художн.: на библейскіе, историческіе и духовные сюжеты, размѣромъ 24×33 см., а именно: 1. Проф. Флавицкій: «Въ коллизеѣ».—2. Проф. Ивановъ: «Явленіе Христа Маріи».—3. Проф. Семирадскій: «Христось у Марѳы и Маріи».—4. Проф. Ге: «Послѣдняя вечеря».—5. Проф. Рейтернъ: Жертвоприношеніе Исаака».—6. Акад. Полѣновъ: «Блудная жена».—7. Академикъ Нестеровъ: «Великій погромъ».—8. Богдановъ-Бѣльскій: «Соборованіе».—9. Акад. Новоскольцевъ: «Смерть митрополита Филиппа».—10. Раевъ: «Преподобный Ананій иконописецъ». И, наконецъ, право на полученіе новой ежедневной поли-

тической, общественной и литературной Газеты «Обновленная Россія» органъ прогрессивной мысли. За уменьшенную плату 2 р. 60 к. въ годъ. Газета высылается со дня получения денегъ (№ 1-й выйдетъ 15 Ноября).

Подписная цѣна: на журналъ «Русскій Паломникъ» со всѣми приложен. за годъ съ доставкой и пересылкой по всей Россіи 6 руб. вмѣстѣ съ газетой «Обновленная Россія» 8 руб. 60 коп., допускается разсрочка: безъ газеты при подпискѣ 2 руб. съ газетой при подпискѣ 4 р. 60 к.

Подписка принимается въ главной Конторѣ журнала «Русскій Паломникъ» С.-Петербургъ, Стремянная, № 12, собственный домъ.

Редакторъ *И. Д. Теодоровскій.*
Издатель *П. П. Сойкинъ.*

Новый духовно-нравственный и патріотическій журналъ.

„Доброе Слово“

будетъ выходить еженедѣльно, начиная съ 1 Января 1906 года, въ составѣ 52 №№ въ годъ, по одному печатному листу въ каждомъ №, при участіи о. протопресвитера военнаго и морскаго духовенства А. А. Желобовскаго.

Направленіе «ДОБРАГО СЛОВА» строго христіанское, въ духѣ христіанской любви и терпимости. Новый журналъ поставляетъ цѣлью — укрѣплять религіозное чувство, располагать къ неослабному памятованію служебнаго долга и присяги и развивать любовь и преданность Престолу и Отечеству.

Программа журнала:

1) Общедоступныя руководящія статьи на современныя темы, при свѣтѣ христіанскаго міросозерцанія.

2) Отдѣлъ вѣро-нравоучительный: выясненіе высокаго достоинства званія и христіанскихъ обязанностей, преимущественно въ примѣненіи къ воинскому состоянію.

3) Отдѣлъ церковно-богослужебный: историческія справки и истолкованіе христіанскихъ праздниковъ (особ. такъ называемыхъ полковыхъ), священныхъ временъ, молитвъ, церковныхъ обрядовъ, церковно-народныхъ обычаевъ и т. д.

4) Отдѣлъ церковно-военно-историческій: примѣры и жизнеописанія героевъ вѣры, народнаго духа и воинской доблести.

5) Свѣдѣнія и справки: о наиболѣе чтимыхъ нашихъ святыняхъ и святыхъ мѣстахъ, а также о томъ, какъ живутъ единовѣрные намъ братья за предѣлами нашей родины.

6) Отдѣлъ миссіонерскій: наиболѣе обстоятельное разъясненіе тѣхъ пунктовъ православнаго вѣроученія, въ исповѣдываніи которыхъ отличаются отъ насъ представители иныхъ христіанскихъ исповѣданій, такъ называемые старообрядцы и русскіе сектанты.

7) Отдѣлъ литературный: небольшія повѣсти, рассказы, воспоминанія по преимуществу изъ быта военнаго и народнаго.

8) Стихотворенія религіознаго и патріотическаго содержанія.

9) Новости дня за недѣлю изъ общественной жизни Россіи.

10) Совѣты и наставленія изъ общедоступной медицины и гигиены.

11) Историческіе анекдоты.

12) Недоумѣнные вопросы и отвѣты на нихъ (почтовый ящикъ). Объявленія.

Подписная цѣна: а) въ Россіи съ доставкой и пересылкой на годъ 2 р., полгода 1 р. 30 к., тро мѣсяца 80 к., помѣсячно 30 к., отдѣльный номеръ 8 к.

б) за границу на годъ 4 р.

Подписка принимается: въ конторѣ редакціи, а также и въ книжныхъ магазинахъ: Главнаго Штаба (Невскій пр., 4), «Новаго Времени» (Невскій пр., 40) и И. Л. Тузова (Садовая, Гост. дл.).

Адресъ конторы и редакціи: С.-Петербургъ, знаніе Главнаго Штаба (Адмиралт. пр., 2—2), кв. 92.

Редакторъ-Издатель, свящ. церкви Генеральнаго и Главнаго Штаба *П. Н. Левашевъ*.

«Общество распространения религиозно-нравственного просвещения въ духѣ Православной церкви» вмѣсто журнала «Православно-Русское Слово», выходящаго лишь 20 разъ въ годъ, будетъ издавать съ будущаго 1906 года новый еженедѣльный журналъ, церковно-общественнаго характера

„Церковный Голосъ“

который будетъ выходить съ 1 будущаго января по пятницамъ, тетрадами (въ обложкѣ), не менѣе двухъ печатныхъ листовъ въ каждой, по слѣдующей программѣ:

1) Руководящія редакціонныя статьи по всѣмъ вопросамъ вѣры и церковной жизни, которые выцвигаются временемъ, а также по вопросамъ государственнымъ, общественнымъ, бытовымъ и т. п., насколько послѣдніе требуютъ въ отношеніи къ себѣ церковной оцѣнки въ сознаниіи вѣрующихъ.

2) Религіозно-философскіе и историческіе этюды, по возможности живые и краткіе, разнообразныхъ авторовъ по тѣмъ-же вопросамъ.

3) Духовно-назидательныя статьи, по преимуществу—примѣнительно къ временамъ церковнаго года, могущія служить пособіемъ или матеріаломъ для проповѣдниковъ.—Беллетристическія статьи религіозна-нравственнаго характера и стихотворенія.

4) Думы пастыря надъ явленіями современной мысли и жизни, въ формѣ небольшихъ отзывовъ, дневника и т. п.

5) Хроника церковно-общественной жизни въ Россіи и извѣстія о дѣятельности «Общества распространения религіозно-нравственнаго просвещения», различныхъ его учрежденій и аналогичныхъ ему обществъ.

6) Корреспонденціи о разныхъ событіяхъ и явленіяхъ религіозно-нравственной жизни въ Россіи и въ православныхъ церквахъ за-границей.

7) Обзорѣніе выдающихся статей въ повременной духовной и свѣтской печати (изъ Современной печати).

8) Статьи критическаго и апологетическаго характера.

9) Библіографія.

10) Вопросы читателей (идейнаго, а не узко-практическаго) характера и отвѣты на нихъ.

11) Смѣсь.

12) Почтовый ящикъ редакціи.

Редакція журнала «Церковный Голосъ» намѣрена быть проводникомъ заявившаго себя въ послѣднѣе время церковно-прогрессивнаго направленія и на знамени своемъ выставляетъ: 1) Вѣрность началамъ древней Вселенской Церкви, не только не стѣсняющей церковнаго творчества, необходимаго для обновленія церковной жизни, но и призывающей къ нему. 2) Необходимость для настоящаго времени широкихъ церковныхъ реформъ на началахъ соборности, возстановляеаой отъ самаго низа—приходской жизни, до вершинъ церковнаго управленія. 3) Свободу церкви, ея жизни и ея науки.

Всѣмъ годовымъ подписчикамъ будутъ высланы, въ качествѣ бесплатнаго приложенія, два тома (каждый въ двухъ выпускахъ) извѣстныхъ писателей богослововъ: 1) Богословскія академическія чтенія преосв. Іоанна, еп. Смоленскаго.

и 2) православіе въ отношеніи къ современности, А. М. Бухарева (бывшаго архимандрита Феодора).

Цѣна журнала «Церковный Голосъ» съ приложеніями 5 р. въ годъ съ доставкою и пересылкою, за границу—6 р.

Адресъ редакціи и конторы: СІБ. Стремянная, 23.

„РУКОВОДСТВО для СЕЛЬСКИХЪ ПАСТЫРЕЙ“

Въ 1906 подписномъ году. Годовое изданіе журнала будетъ состоять изъ 52 еженедельно выходящихъ померовъ что составитъ три тома, изъ 12 книжекъ „Проповѣдей“ и 12 выпусковъ „Богословскаго бібліографическаго Листка“. Кромѣ того, въ 1906 г. Редакція дастъ подписчикамъ, въ качествѣ бесплатнаго приложенія, нотный сборникъ „Церковныя пѣснопѣнія“. „Руководство для сельскихъ пастырей“ рекомендовано Святѣйшимъ Синодомъ духовенству и начальствующимъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ къ выпискѣ въ церковныя и семинарскія бібліотеки (Синод. опредѣленіе отъ 4 февраля—14 марта 1885 г. за № 290).

Подписная цѣна съ пересылкой во всѣ мѣста Россійской имперіи **ШЪСТЬ** рублей. Плата за журналъ по официальнымъ требованіямъ, какъ-то: отъ Консисторій, Правленій семинарій и училищъ и благочинныхъ можетъ быть отсрочена до сентября 1906 года. Съ требованіями обращаться по слѣдующему адресу: Кіевъ, въ редакцію журнала: „Руководство для сельскихъ пастырей“.

ДУХОВНЫЙ ЕЖЕМЪСЯЧНЫЙ ЖУРНАЛЪ

„ПРАВОСЛАВНАЯ ПОДОЛІЯ“

органъ Подольскаго духовенства. Изданіе ежемѣсячное, книжками, съ приложеніями брошюръ и листовъ. Цѣна журала за годъ **4** руб. съ пересылкой и доставкой и безъ пересылки: за полгода **2** руб. съ пересылкой и доставкой и безъ пересылки доставки; отдѣльныя книжки **40** коп.

Программа журнала „Православная Подолія“. 1. Статьи богословскаго и религіозно-философскаго содержанія, преимущественно имѣющія отношеніе къ пастырской дѣятельности. 2. Слова. рѣчи, поученія, бѣсѣды и проч. 3. Статьи по исторіи, археологіи, этнографіи и статистикѣ и (преимущественно Подоліи). 4. Педагогической отдѣлъ: статьи, касающіяся воспитанія и обученія, духовно-учебныхъ заведеній, сельскихъ школъ и др. 5. Миссіонерскій отдѣлъ. 6. Повѣсти, рассказы и стихотворенія нравственно-религіознаго, историческаго и бытоваго содержанія. 7. Статьи по текущимъ вопросамъ и событіямъ епархіальной и общественной жизни, некрологи и др. 8. Библіографія: отзывы о новыхъ книгахъ духовнаго содержанія, а также и свѣтскихъ, касающихся пастырства; обзорніе періодической печати духовной и свѣтской, затрагивающей вопросы пастырства и жизни духовенства. 9. Для народа—на мѣстномъ малорусскомъ языкѣ: статьи, рассказы и бесѣды для назиданія и для популяризаціи полезныхъ знаній.—въ текстѣ журнала и въ приложееіяхъ листками или же брошюрами. 10. Смѣсь: разные мелкія извѣстія и замѣтки, имѣющія отношеніе къ пастырской дѣятельности. 11. Официальный

отдѣлъ: распоряженія Правительства, Св. Синода и Епархіальнаго Начальства. Отчеты разныхъ учреждений Подольской епархіи 12. Объявленія. Адресъ: гор. Каменецъ-Подольскъ, редакція журнала „Православная подолія“.

Редакторъ, протоіерей *Е. Стѣцинскій*.

„Миссіонерскій сборникъ“,

издаваемый Братствомъ св. Василія, Епископа Рязанскаго.

„Миссіонерскій Сборникъ“ имѣетъ *своею Цѣлью* служить интересамъ св. Церкви Христовой въ ея борьбѣ съ расколомъ старообрядства, русскимъ сектантствомъ рационалистическаго и мистическаго направленія и магометанствомъ.

Издается по программѣ; утвержденной Св. Синодомъ и состоящей изъ 4-хъ отдѣловъ: Отд. I: Узаконенія и распоряженія гражданской и церковной власти. Оффиціальныя отчеты. Отд. II: Научно-литературныя статьи. Бесѣды и поученія. Неизданныя памятники древности. Библиографія. Списки книгъ. Отд. III: Известія по Рязанской епархіи. Отд. IV: Обзоръ текущихъ событій въ иныхъ епархіяхъ. Третій Всероссийскій миссіонерскій Съѣздъ (въ г. Казани) признавая журналъ этотъ полезнымъ пособіемъ при борьбѣ съ расколомъ и сектантствомъ, рекомендовалъ его для приобрѣтенія по всѣмъ церковно-преходскія и благочинническія противораскольническія и противосектантскія библиотекы. „Миссіонерскій Сборникъ“ выходитъ разъ въ два мѣсяца книжками не менѣе пяти печатныхъ листовъ въ каждой.

Цѣна за годовое изданіе ДВА рубля съ пересылкой.

Адресъ: Г. Рязань, въ Редакцію журнала „Миссіонерскій Сборникъ“.

Редактора *И. Строевъ*.

ЕЖЕДНЕВНАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ГАЗЕТА БЕЗЪ
ЦЕНЗУРЫ

„Д Е Н Ъ“.

Вступая во второй годъ изданія, газета «День», по прежнему будетъ служить органомъ защиты интересовъ коренного русскаго населенія, противостоя всему, что направлено противъ историческихъ устоевъ, завѣтовъ, коренныхъ вѣрованій и обычаевъ народа.

Въ этомъ направленіи газета «День» проявила себя въ достаточной степени, въ первый годъ существованія вызвавъ восторженные отзывы со стороны истинно русскихъ людей и естественно рѣзкіе нападки, и порицаніе со стороны инородческихъ круговъ, что вмѣстѣ съ тѣмъ способствовало значительному распространенію нашей газеты. Въ 1906 году газета «День» будетъ неуклонно слѣдовать по разъ навсегда ею опредѣленному пути. Въ газетѣ принимаютъ участіе исключительно русскіе сотрудники и истинно русскіе писатели.

Подписная цѣна на газету «День» съ доставкой и пересылкой на годъ 4 руб., на полгода 2 руб., на три мѣсяца 1 рубль.

Подписка принимается въ конторѣ газеты, Москва, Б. Дмитровка, д. Михайлова.

ЕЖЕМѢСЯЧНЫЙ ЖУРНАЛЪ

„МИССИОНЕРСКОЕ ОБОЗРѢНІЕ“.

Въ новомъ 1906 г. «Миссіонерское Обозрѣніе» вступаетъ во второе десятилѣтіе своей жизнедѣятельности во славу св. Церкви и на пользу дорогого отечества.

Его программа: 1) Руководственные (передовыя) статьи по апологетикѣ православія и по современнымъ церковно-обществен. вопросамъ, по миссіонерству и расколо-секто-вѣднію. 2) Миссіонерскіе отвѣты на запросы и на сомнѣнія

вѣрныхъ и отпадшихъ сыновъ чадъ Церкви. 3) Изъ миссіонерскихъ записокъ и дневниковъ. Мысли и наблюденія текущей пастыре-миссіонерской практики. 4) Изъ миссіонерской полемики съ сектантами и раскольниками (образцовыя собесѣдованія). 5) Лѣтопись періодической духовной и свѣтской печати и новыя книги по вопросамъ вѣры и миссіи церкви. 6) Миссіонерство, секты и расколъ. Хроника о дѣятельности епархіальныхъ миссій и о современномъ состояніи и жизни русскаго сектантства и раскола. 7) Изъ міра инославія и заграничнаго сектантства (иностранныя хроника). 8) Корреспонденціи «Мисс. Обзорѣнія», извѣстія и замѣтки. 9) Отклики изъ литературы и жизни и жизненные наблюденія, бесѣды «взыскующими путь, истину и жизнь», обзорѣніе текущей литературы съ точки зрѣнія того же «исканія жизненной церковной правды». Обмѣнъ мнѣній по поводу напечатанныхъ въ «Мисс. Обзор.» статей. 10) Со скрижалей сердца (бесѣда редактора съ читателями по церковно-публицистическимъ вопросамъ, составляющимъ злобу дня въ жизни Церкви, народа и общества).

„КОЛОКОЛЬ“

ежедневная общественная, церковная и политическая безцензурная газета.

Годовая подписная цѣна «Мисс. Обзор.» остается прежней—6 р., подписная цѣна на «Колоколь» также 6 р. съ пересылкой и 5 руб. безъ пересылки и доставки.

Подписавшіеся на оба изданія вносятъ только 10 руб., причемъ допускается разсрочка въ платежѣ, а именно: при подпискѣ вносится за оба изданія 6 р.; второй взносъ въ 4 руб. дѣлается къ Пасхѣ.

Для низшихъ членовъ клира, учителей народныхъ школъ и крестьянъ допускается разсрочка взносовъ по 1 руб. въ мѣсяцъ въ теченіе первыхъ 10 мѣсяцевъ.

Подписка на газету «Колоколь» принимается не менѣе, какъ на 2 мѣс., по 1 руб. съ 1 числа каждаго мѣсяца и на полугодіе—3 р.

Подписка принимается въ С.-Петербургѣ (Невскій, 153) въ редакціи «Колокола» и «Мисс. Обзор.», а также во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ обѣихъ столицъ и другихъ городахъ.

БЕЗПЛАТНОЕ ПРИЛОЖЕНІЕ НА 1906 Г.

По примѣру прежнихъ лѣтъ редакція «Мисс. Обзор.» и въ новомъ году рѣшила восполнить пастырскую миссіонерскую бібліотеку новымъ капитальнымъ изданіемъ, бесплатно прилагаемымъ къ журналу «Мисс. Обзор.». Въ новомъ году будетъ разослана всѣмъ читателямъ, подписавшимся на оба изданія Симфонія на ветхій и новый завѣтъ съ общими и миссіонерскими параллелями въ 2-хъ томахъ.

Издательница Ю. А. Скворцова.

Редакторъ А. И. Платоновъ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1906 ГОДЪ

на ежемѣсячный иллюстрированный религіозно-назидательный журналъ

„Отдыхъ Христіанина“.

(Годъ изданія шестой).

Въ годъ: 1) 12 книжекъ журнала; 2) Бесплатное приложеніе—двѣ книги: 1) Арх. Михаила «Въ странѣ святыхъ настроеній», 2) «Въ борьбѣ за погибающую душу», (сборникъ изъ статей на разныя темы и различныхъ авторовъ въ память А. В. Рождественскаго).

Въ журналѣ принимаютъ участіе: Епископъ Евдокимъ, протоіерей С. И. Остроумовъ, архимандритъ Михайль, протоіерей И. П. Слободской; священники: П. А. Миртовъ, П. И. Поляковъ; А. В. Кругловъ, Н. Д. Кузнецовъ, И. П. Ювачевъ, Е. Поселянинъ, Н. П. Смоленскій, Д. И. Боголюбовъ, Р. П. Кумовъ, М. В. Галкинъ и др.

Подписная цѣна три рубля въ годъ съ пересылкой, за границу—пять рублей.

Подписка принимается въ конторѣ Александро-Невскаго Общества трезвости: С.-Петербургъ, Обводный каналъ, домъ № 116.

Редакторъ священникъ *Петръ Миртовъ*.

ПРИНИМАЕТСЯ ПОДПИСКА НА 1906 ГОДЪ.

Ежедневная газета

„С В Ъ Т Ъ“

Подъ редакціей В. Е. Комарова. Самая дешовая и распро-
страненная въ Россіи.

Подписная цѣна съ пересылкою или доставкою: на годъ
4 р., на полгода 2 р., на три мѣсяца 1 р.

Адресъ: С.-Петербургъ, Невскій, 136.

„Русское Дѣло“

и въ настоящемъ 1906 году также мужественно будетъ
идти противъ революціоннаго потока, такъ же стойко за-
щищать народные идеалы и вѣрованія, такъ же безпощадно
разоблачать всякую ложь и обманъ, откуда бы таковыя ни
шли и какими бы громкими фразами ни прикрывались.
Теперь, болѣе, чѣмъ когда-либо важно и дорого искреннее,
независимое и трезвое слово правды. И если ранѣе мы не
склоняли своего знамени передъ темной и злой силой бюро-
кратіи, то тѣмъ болѣе не подчинимся ни деспотизму круж-
ковъ, ни террору улицы.

Газета будетъ выходить пока еженедѣльно. Принимаемъ
всѣ мѣры къ скорѣйшему переходу на ежедневную. Усло-
вія подписки не измѣняется: Годъ 8 рублей. ½ года 4 р.,
3 мѣсяца 2 р., съ доставкой и пересылкой. Контора редак-
ціи въ Москвѣ, Скатертный пер., д. Московск. домострои-
тельнаго общества. Въ С.-Петербургѣ отдѣленіе конторы у
д-ра А. И. Дубровина, Изм, полкъ, 5 рота, д. 5—6.

Редакторъ-Издатель *Сергій Шарановъ.*

ПАСТЫРСКІЙ ПРИЗЫВЪ КЪ ВѢРѢ И ЦЕРКВИ ¹⁾.

Есть люди, говоритъ апостолъ Павелъ, смущающіе васъ и желающіе превратить благовѣствованіе Христово. Но еслибы даже мы, или ангелъ съ неба сталъ благовѣствовать вамъ не то, что мы благовѣствовали вамъ, да будетъ анагема (Отлученъ отъ церкви). (Галат. 1, 7—8).

Нынѣ у насъ недѣля или торжество Православія, торжество небесной Евангельской истины, торжество непорочной и пречистой невѣсты Божіей -- Церкви Христовой, о которой говоритъ тотъ же апостолъ: *Христосъ возлюбилъ Церковь и Себя предалъ за нее, чтобы освятить ее, очистивъ банею водною посредствомъ слова, чтобы представить ее Себѣ славною Церковію, неимущею скверны или порока или чего-либо подобнаго, но да будетъ свята и непорочна* (Ефес. 5, 25—27).

Больше, чѣмъ тысячу лѣтъ тому назадъ, въ православной Греческой странѣ, при императрицѣ Феодорѣ исынѣ ея императорѣ Михаилѣ, происходило великое торжество православной вѣры (установленное и на всѣ послѣдующіе вѣка): возстановленіе должнаго, богоугоднаго почитанія святыхъ изображеній Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, Пречистой Его Матери, Богородицы Маріи, Честнаго и Животворящаго Креста и святыхъ Угодниковъ Божіихъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и торжество побѣды надъ всѣми прежними еретиками, усиливавшимися пре-

¹⁾ Слово въ недѣлю Православія, произнесенное 19 февраля 1906 г. въ Андреевскомъ Кронштадтскомъ соборѣ.

вратить и совершенно извратить Евангеліе Христово. Много было таковыхъ ересей во всѣ бывшіе вѣка, начиная съ самаго перваго христіанскаго вѣка, и всѣ онѣ побѣдносно опровергнуты и низложены богомудрыми Отцами,—и Церковь въ своемъ небесномъ ученіи явилась чистою, какъ золото, очищенное въ горнилѣ, каковою пребываетъ и доселѣ, въ своемъ небесномъ ученіи вѣры, неповрежденномъ ложными человѣческими мудрованіями. Въ сокращеніи эта святая, неповрежденная, спасительная вѣра заключается въ Символѣ вѣры, а пространно въ Св. Евангеліи и вообще въ священномъ писаніи, въ постановленіяхъ Св. вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ, въ писаніяхъ св. Отцевъ и въ богослужебныхъ нашихъ книгахъ. Желających знать эту спасительную вѣру отсылаемъ къ этимъ святымъ источникамъ вѣры, обильно текущимъ въ Св. Церкви и напоющимъ въ жизнь вѣчную. Кто жаждетъ, иди и пей изъ нихъ воду живую.

Вѣра наша спасительная, богооткровенная изложена въ этихъ писаніяхъ такъ точно въ существѣ и подробностяхъ, что нельзя ни прибавить что-либо къ существу истины, ни убавить безъ вреда для нашего спасенія. Апостоль Павелъ почитаетъ столь неприкосновеннымъ существо христіанской православной вѣры, что подвергаетъ проклятію и отлученію отъ Церкви всякаго, кто дерзнулъ бы проповѣдывать иначе, чѣмъ проповѣдано въ Евангеліи, хотя бы Ангелъ съ небесъ. И справедливо; потому что истинная вѣра дана людямъ для спасенія Самимъ Богомъ, чрезъ Сына Божія Единороднаго,—и спасеніе заключается именно въ истинѣ благовѣствованія и жизни по нему. Поэтому истинная Церковь во всѣ вѣка ревностно и крѣпко боролась противъ всякихъ нововведеній, ересей, сектъ и расколовъ.

Русскій народъ имѣетъ счастье исповѣдывать спасительную вѣру,—это неоцѣненное, Богомъ данное намъ сокровище. И въ этой вѣрѣ спаслись и спасаются безчисленное множество нашихъ предковъ. Сколько между ними прославленныхъ Богомъ Святыхъ, чрезъ коихъ совершилось множество чудесъ благотворныхъ и коихъ самыя тѣла нетлѣнны и издають благоуханіе!

Будемъ дорожить своею православною вѣрой и жить достойно своего христіанскаго званія, во всякой добродѣ-

тели; будемъ готовы дать разумный отвѣтъ всякому невѣрному, спрашивающему о нашемъ упованіи, чтобы посрамить дерзкое невѣріе.

А нынѣ такъ часто приходится встрѣчаться съ невѣрующими, умножившимися, какъ дикая трава въ полѣ, особенно въ интеллигентномъ мірѣ. Но, смотрите, какъ невѣріе и богохульство русской интеллигенціи вредно для самого государства и какъ оно страдаетъ отъ него. Ибо откуда эта анархія, эта революція, этотъ социализмъ, эта нелѣпая коммуна, эти забастовки, разбои, убійства, похищенія, — эта общественная безнравственность, этотъ царщицѣй развратъ, это огульное пьянство? Отъ невѣрія, отъ безбожія. И потому, если правительство или государственная собирающаяся Дума хотятъ водворить порядокъ въ государствѣ и уваженіе къ законамъ, повиновеніе правительству, миръ и безмятежіе, разумный и полезный трудъ, они должны обуздать безнравственную печать, воспламеняющую всѣ страсти, обратить самое заботливое вниманіе на воспитаніе юношества и внушить ему и интеллигенціи собственнымъ примѣромъ должное уваженіе къ вѣрѣ и Церкви и къ заповѣдямъ Евангелія. Правда возвышаетъ народъ, а грѣхи умаляютъ и унижаютъ его, дѣлаютъ бессильнымъ и политически, и экономически, и нравственно. Нынѣшнее состояніе Россіи служитъ тому явнымъ доказательствомъ. Какъ уменъ и лукавъ сатана! Чтобы погубить Россію, онъ раздулъ въ ней безвѣріе и развратъ чрезъ злонамѣренныхъ писателей и учителей, чрезъ русскія среднія и высшія школы и чрезъ интеллигентное чиновничество, чрезъ казнокрадство и взяточничество. На почвѣ безвѣрія, слабодушія, малодушія, безнравственности совершается распаденіе государства. Безъ насажденія вѣры и страха Божія въ населеніи Россіи оно не можетъ устоять.

Скорѣе съ покаяніемъ къ Богу! Скорѣе къ твердому и непоколебимому пристанищу вѣры и Церкви! Аминь.

Александръ Леонидовичъ Сергійевъ

КАКИМИ ПРАВАМИ И ПРЕИМУЩЕСТВАМИ ОТЛИЧАЛИСЬ ЕПИСКОПЫ ВЪ ДРЕВНЕ-ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ ¹⁾?

(По поводу предстоящаго собора).

Въ органическо тѣсной связи съ Евхаристіей стояли въ древней церкви всѣ прочія таинства, постепенно принимавшія форму литургическихъ актовъ. Верховный литургъ, древній епископъ былъ, естественно, единственно-законнымъ и фактическимъ совершителемъ всѣхъ таинствъ. Только съ его вѣдома, разрѣшенія и полномочія (*mandato et auctoritate*) тайносовершенство предоставлялось пресвитерамъ и рѣдко діаконамъ, по требованію обстоятельствъ (*urgente necessitate et periculo mortis*). Справедливость этихъ положеній подтверждается извѣстными намъ данными относительно всѣхъ таинствъ, въ ихъ обычномъ катехизическомъ порядкѣ.

Первичнымъ актомъ христіанскаго богослужебнаго культа было крещеніе. Въ вѣкъ Апостоловъ оно еще не прикрѣпляется ни къ опредѣленному времени, ни къ мѣсту, ни къ лицамъ. «*Διδάχη*» говоритъ еще безотносительно къ опредѣленнымъ лицамъ: «*ὅτε βαπτίζατε*» ¹⁰⁰⁾. Не называетъ совершителей крещенія и св. Іустинъ Мученикъ. Впрочемъ, такъ какъ онъ ставитъ крещеніе въ связь съ Евхаристіей, то совершавшій послѣднюю «*πρεσβυτερος*» былъ, очевидно, совершителемъ и предварявшаго Евхаристію крещенія. Ясное указаніе на такую именно практику имѣется у Игнатія Богоносца: «*ὅτι ἐξὸν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου ὅτε βαπτίζῃ, ὅτε ἀγάπῃ ποιῆῃ*» ¹⁰¹⁾. Очевидно, св. Игнатій говоритъ о *pre-*

¹⁾ Окончаніе.

¹⁰⁰⁾ *Διδάχη*, изд. Общ. Люб. Дух. Пров. гл. VІІ, стр. 28.

¹⁰¹⁾ Игнатій Бог. *Epist. ad smyrn. n. VІІІ.—Curs. comp. Patl. Ser. Graec. T. V. col. 713; въ рус. перев. стр. 178.*

и преимущественно правъ епископа совершать крещеніе. Еще опредѣленнѣе о такомъ епископскомъ правѣ говорить Тертуліанъ: «Baptismum dandi habet jus summus sacerdos, qui est Episcopus, de hinc Presbyteri et Diakoni non tamen, sine Episcopo auctoritate propter ecclesiae honorem»¹⁰²). Бл. Иеронимъ въ разговорѣ противъ Люциф. рѣшительно заявляетъ: «Ut sine chrismate et jussione episcopi neque presbyter neque diaconus jus habeant baptisandi»¹⁰³). Таково же свидѣтельство св. Амвросія: «Licet enim et presbyteri fecerint, tamen exordium ministerii a summo est sacerdote»¹⁰⁴). Всѣ эти свидѣтельства святоотеческой литературы въ одинъ голосъ говорятъ, что преимущественное право крещенія принадлежало епископу. Не иначе, какъ съ разрѣшенія послѣдняго, имѣли право совершать крещеніе пресвитеръ и діаконъ. Въ Апостольскихъ правилахъ на ряду съ епископомъ совершителемъ крещенія, называется и пресвитеръ (прав. 47 и 50), при чемъ предполагается въ послѣднемъ случаѣ соизволеніе епископа, такъ какъ по 39 апост. правилу, пресвитеры и діаконы безъ воли епископа ничего не совершаютъ (книга прав., стр. 17). Во II кн. Апост. Постан. право совершать крещеніе усвоится прежде всего епископу и ставится рядомъ съ епископскимъ правомъ возвращать падшихъ черезъ рукоположеніе (Ап. Пост. Казань 1864 г., стр. 71). Но въ VII кн. Ап. Пост. это право епископъ раздѣляетъ уже съ пресвитерами (кн. VII, гл. 22, Ibid., ст. 219), при чемъ предписывается сперва помазать крещаемого св. елеемъ, потомъ погрузить въ водѣ и наконецъ, запечатлѣть мѣромъ (Ibid., ст. 220). Здѣсь же подробно излагается самый чинъ крещенія (кн. VII, гл. 40—44, стр. 239—242), при чемъ освященіе воды, елея и мѣра усвоится только епископу.

До какой степени ревниво охраняла древняя церковь крещальное право епископовъ видно изъ того, что если въ дни, спеціально назначенные для крещенія (Пасха, Пятидесятница, Богоявленіе, храмовые праздники), епископъ от-

¹⁰²) Тертул. De Baptismo, cap. XVII.—Cur. Comp. Pat. ser. Lat. T. I, col. 12, 18; въ рус. перев. Карнеева, ч. II, 1847 г. стр. 23.

¹⁰³) Иеронимъ. Dial. cont. Lucif. c. IX. Curs. comp. Patr. s. lat. T. XXIII, col. 165, въ рус. пер. Кіев. 1880 г. ч. IV, стр. 70.

¹⁰⁴) Амвросій. „De sacram.“ lib. III, c. 1. n. IV. Patrol. Cur. compl. ser. Lat. T. XVI, col. 432.

существовать, то крещеніе оглашенныхъ отлагалось до времени его возвращенія ¹⁰⁵⁾.

Впослѣдствіи, съ возрастаніемъ христіанскихъ общинъ, жизненная практика заставила епископовъ, какъ и въ совершеніи литургіи, поступиться своимъ преимущественнымъ правомъ совершать крещеніе. Въ этомъ процессѣ переступки правъ, надо полагать, играло не малую роль срочное крещеніе больныхъ и дѣтей, перенесеніе баптистеріевъ въ сельскіе храмы и безразличное отношеніе къ опредѣленнымъ временамъ для совершенія крещенія. Если Тертуліанъ еще совѣтовалъ не присвоивать себѣ безъ нужды епископскую должность крещенія ¹⁰⁶⁾, то съ VI—VIII вѣка не только встрѣчаются случаи, когда епископъ самъ не крестилъ, но уже слышится оффиціальное заявленіе, что это—не его дѣло. Въ Сакраментаріи Григорія Вел. пресвитеръ выступаетъ уже, какъ «*minister baptisti*». Въ правилахъ соборовъ этой эпохи, когда говорится о пресвитерѣ, какъ совершителѣ крещенія, не встрѣчается уже прежней обычной прибавки «съ разрѣшенія епископа». Исидоръ Севильскій прямо и рѣшительно заявляетъ: «извѣстно, что крещеніе должно усвояться однимъ пресвитерамъ (*solis sacerdotibus i. e. presbyteris*) ¹⁰⁷⁾. Никифоръ, патріархъ Константинопольскій (836 г.) называетъ уже пресвитера обычнымъ совершителемъ крещенія ¹⁰⁸⁾. Итакъ, къ IX в. право совершенія крещенія перешло отъ епископа къ пресвитеру. Епископы послѣ того удержали за собою привиллегію совершать въ болѣе торжественныхъ случаяхъ оглашеніе и крещеніе взрослыхъ (Ап. Пост. кн. VII, гл. 39 и 40; Церк. Гер. Діон. Ареоп.—литург. пис. отц. Т. 1, ст. 33), перекрещиваніе еретиковъ (Лаод. соб. пр. 8, 45, 46 и 47) и надзоръ за совершеніемъ пресвитерами крещенія въ частныхъ молитвенныхъ храминахъ (31 пр. 6-го всел. соб. Ср. 12 пр. Двук. соб.).

¹⁰⁵⁾ Алмазовъ. Истор. чиноп. крещ. Каз. 1884 г. стр. 540.

¹⁰⁶⁾ Тертул. О крещ. гл. 17. Твор. въ рус. пер. стр. 24.

¹⁰⁷⁾ Augusti Denkwür. s. 144. Couf. Bingham, T. III, p. 83.

¹⁰⁸⁾ *Συντάγμα Παλλή και Ποτλη*. Т. IV. 1854. р. 431. Никифоръ Прав. VII.

Такимъ образомъ, крещеніе—эта дверь церкви—отверзалась или лично епископомъ или съ его разрѣшенія. Епископъ въ древней церкви былъ полновластнымъ совершителемъ крещенія и только по нуждѣ уступалъ низшимъ клирикамъ свои верховныя полномочія. Если епископъ самолично совершалъ крещеніе, то пресвитеры и діаконы прислуживали ему, какъ и при совершеніи литургіи ¹⁰⁹⁾.

Еще рельефнѣе, чѣмъ въ совершеніи крещенія, обнаруживаются преимущественныя права древняго епископа—литурга въ таинствѣ муропомазанія. Въ сферѣ этого таинства прерогативой епископа было какъ самое совершеніе таинства (зап. церковь), такъ и освященіе вещества таинства—св. мвра (вост. церковь). По вопросу о совершителѣ муропомазанія въ церковной литературѣ встрѣчаются только весьма скудныя и сбивчивыя данныя. Повидимому, въ апостольскую эпоху это таинство совершалось только епископами, какъ прямыми преемниками апостоловъ (Дѣян. VIII, 14—17). Кто совершалъ муропомазаніе во II вѣкѣ,—никакихъ свѣдѣній не сохранилось. Однако, такъ какъ это таинство ставится въ связь съ крещеніемъ, то, очевидно, совершителемъ его было то же лицо, которое совершало и крещеніе ¹¹⁰⁾. Отсюда выводъ: преимущественное право совершать муропомазаніе принадлежало епископу, но это право не исключало такого же права муропомазанія пресвитеромъ, разумѣется, съ вѣдома и разрѣшенія епископа. О такой именно практикѣ церковной говорятъ Апост. Постановленія. «Ты епископъ или пресвитеръ сперва помажь св. елеемъ, потомъ крести водою, наконецъ запечатлѣй мв-

¹⁰⁹⁾ Срав. древ. чины крещенія въ Ап. Пост. кн. VII. гл. 39, стр. 237—242 и въ „Церк. Иерарх.“ Діон. Ареоп. Лит. пис. отц. Т. I, стр. 33—36.

¹¹⁰⁾ О муропомазаніи упоминаетъ уже Климентъ Римскій, называя его „*σφραγίδα τοῦ κυρίου*“. Цер. Ист. Евсев. гл. III, 23. Тертуліану оно извѣстно, какъ помазаніе, знаменованіе и руковозложеніе. „О крещ.“ гл. 7—8. СПб. 1847 г. стр. 11—12. Очевидно, форма муропомазанія не успѣла еще индивидуализироваться (*ἐπιθεσις τῶν χειρῶν* и *χρῆσμα*). Такъ какъ у Тертул. муропомазаніе стоитъ въ серединѣ двухъ таинствъ крещенія и Евхаристіи то ясно, что совершитель ихъ одинъ и тотъ же, а право совершать крещеніе Тертуліанъ уvoляетъ епископу. Ibidem.

ромъ (*σφραγίσεις μύρω*) ¹¹¹). Въ другомъ мѣстѣ того же памятника совершителемъ мѣропомазанія называется одинъ священникъ ¹¹²). Таково же свидѣтельство св. Амвросія: «помазаніе мѣромъ совершается священникомъ и по молитвѣ его изливается Св. Духъ» ¹¹³).

Бл. Иеронимъ, не «отвергая церковнаго обычая, чтобы къ тѣмъ, которые въ малыхъ городахъ крещены пресвитерами и діаконами, для призванія Св. Духа черезъ руковоложеніе *приходилъ епископъ*»,—тутъ же поясняетъ, что это дѣлается болѣе *для чести священства*, чѣмъ по закону необходимости ¹¹⁴). Въ такомъ именно смыслѣ іерархическаго первенства чести надо понимать тотъ фактъ, что въ древней церкви болѣе практиковался обычай получать мѣропомазаніе отъ самого епископа. Вотъ почему въ древней церковной практикѣ мы встрѣчаемся съ любопытнымъ возрѣніемъ, что мѣропомазаніе, совершенное не епископомъ, иногда признавалось какъ-бы неполнымъ. Еп. Корнелій въ письмѣ къ еп. Фабіану о клиническомъ крещеніи раскольника Новаціана говоритъ, что послѣдній лишень благодати Св. Духа, такъ какъ не запечатлѣнъ епископомъ (*σφραγισθήναι ὑπο τοῦ ἐπισκόπου*) ¹¹⁵). Киприанъ и Фирмилианъ Кесарійскій единогласно свидѣтельствуютъ, что «тѣ, которые въ церкви крещаются, приводятся (*offerantur*) къ церковнымъ предстоятелямъ (*praepositis ecclesiae*) и чрезъ молитву и возложеніе рукъ на нихъ призывается Св. Духъ и они знаменуются божественною печатію (*signaculo domini*) ¹¹⁶). Обычная практика, очевидно, была такова. Если былъ на лицо епископъ, то онъ тотчасъ же послѣ крещенія совершалъ мѣропомазаніе; если же онъ отсутствовалъ, то совершеніе таинства отлагалось въ отдаленныхъ приходахъ до епископской визитаціи. Въ рѣдкихъ случаяхъ мѣропомазаніе совершалъ пресвитеръ ¹¹⁷). Это были случаи: 1)

¹¹¹) Ап. Пост. кн. VII, гл. 22, въ рус. пер. стр. 219—220.

¹¹²) Ibid гл. XLIII и XLIV, въ рус. пер. стр. 241—243.

¹¹³) Алмазовъ, *op. cit.* стр. 562. примѣч. 1-е.

¹¹⁴) Ibid стр. 562—563.

¹¹⁵) Euseb. Hist. eccl. lib. V, c. 43, p. 469.

¹¹⁶) Cyprian. Epist. 73 ad Iubañ. Твор. Кипр. въ рус. пер. Т. I. стр. 289.

¹¹⁷) Augusti, *op. cit.* s. 412.

когда епископъ отсутствовалъ, 2) когда онъ поручалъ и настоятельно приказывалъ пресвитеру мвропомазывать и 3) когда въ отсутствіе епископа еретики, обращавшіеся къ церкви, находились *in periculo mortis* ¹¹⁸).

Такимъ образомъ, въ древней церкви право мвропомазывать предоставлялось не только епископу, но и пресвитеру. Вскорѣ, однако, практика западной церкви разошлась въ данномъ пунктѣ съ практикой церкви восточной. На Западѣ довольно рано стало вырабатываться воззрѣніе, въ силу котораго совершеніе мвропомазанія объявлялось исключительнымъ правомъ епископовъ. Съ V вѣка на западѣ начинаются первыя попытки отдалить священниковъ отъ совершенія этого таинства. Пропагандируется идея, что діакопское крещеніе епископъ долженъ довершать «*per benedictionem*» ¹¹⁹). Папа Левъ (Epist., 37, с. 2) говоритъ о довершеніи крещенія еретиковъ «*per episcopalem manus impositionem*» ¹²⁰). Въ Сакраментаріи папы Геласія говорится: *deinde ab Episcopo datur eis (крещеннымъ) Spiritus S. septiformis* ¹²¹). Въ I письмѣ римск. епископа Иннокентія I конфирмація уже прямо объявляется исключительнымъ правомъ епископа ¹²²). Однако, окончательное утвержденіе на Западѣ исключительно епископской конфирмаціи совершилось не ранѣе IX вѣка ¹²³).

Въ восточной церкви остаткомъ древняго преимущественнаго права епископа мвропомазывать является освященіе мвра. Это—одна изъ важнѣйшихъ прерогативъ епископскаго сана. Объ этой привилегіи епископа говорятъ каноны соборовъ. Третье правило 2 Карѣ. собора (въ нашихъ соб. прав. 6-ое) запрещаетъ пресвитеру «творити совершеніе мвра и освященіе дѣвъ». IV-ый Карѣог. соборъ (пр. 36) повелѣваетъ пресвитерамъ окружныхъ церквей еже-

¹¹⁸) Concil. Atravsicansis (441 г.) I, с. I; Conf. II Арелат. соб. (445), пр. 26. Срав. 7 пр. 2-го всел. соб. У Augusti, op. cit. Bd. VII, s. 415, 421—422.

¹¹⁹) Эльвирск. собора, пр. 77.

¹²⁰) Augusti, op. cit. Bd. VII, s. 415.

¹²¹) Ibidem.

¹²²) „Запечатлѣвать симъ (освященнымъ епископомъ) мвромъ чело крещеннымъ не дозволяется имъ (пресвитерамъ), а должны дѣлать сіе епископы. Augusti, op. cit. Bd. VII, s. 420—421.

¹²³) Алмазовъ. Исторія чинопос. крещ. и мвроп. стр. 565.

годно предъ праздникомъ Пасхи получать муро отъ своего епископа. Свою прерогативу освященія мюра епископы оберегали очень ревниво. Когда въ нѣкоторыхъ Испанскихъ церквахъ пресвитеры сами стали готовить муро, Соборъ Толедскій (VI в.) счелъ это дерзостью. Онъ настрого запретилъ всякому, кромѣ епископа, освящать муро и повелѣлъ пресвитерамъ по-прежнему передъ Пасхой получать отъ епископа освященное имъ муро черезъ нарочито посылаемыхъ къ нему діаконовъ и иподіаконовъ ¹²⁴).

Въ «Церковной Иерархіи» Діонисія Ареопагита излагается самый чинъ освященія мюра епископомъ ¹²⁵). Послѣ кажденія епископомъ всего храма, начиная съ алтаря, послѣ псалмопѣнія, чтенія Божеств. Слова и отлученія оглашенныхъ, епископъ, взявъ муро, возлагаетъ его на божественный жертвенникъ, подъ сѣнію 12-ти криль (по толкованію Георгія Пахимера, подъ покровомъ 12-ти священнхъ ришидъ) ¹²⁶), при общемъ пѣніи св. пѣсни Божественныхъ пророковъ ¹²⁷). По совершеніи освятительной молитвы, епископъ употребляетъ св. муро для всякаго священнодѣйствія (при крещеніи *ταρροειδής σφραγίς*, при освященіи жертвенника, при хиротоніи) ¹²⁸).

Постановленія Апостольскія содержатъ (кн. VII, гл. 27, стр. 224) молитву благодаренія о мурѣ, равно какъ и молитву священника при запечатлѣніи муромъ крещаемаго. (кн. VII, гл. 44, ст. 242).

Не менѣе, чѣмъ въ первыхъ двухъ отмѣченныхъ нами таинствахъ, обнаруживаются преимущественныя права епископа въ третьемъ таинствѣ покаянія. Безмолвная практика первыхъ двухъ столѣтій подготовила широкое развитіе покаянной дисциплины въ слѣдующіе вѣка. Въ III вѣкѣ покаяніе является уже широко развитымъ и точно канонизованнымъ церковно-общественнымъ институтомъ. Нравственная строгость первенствующихъ христіанъ и тяжелыя времена

¹²⁴) Bingham. Orig. T. IV, p. 358—368.

¹²⁵) Литургическія пис. отц. Т. I, стр. 127.

¹²⁶) Ibid стр. 146.

¹²⁷) По Максиму Исп. „Святый Боже или аллилуія“. Ibid стр. 140. Тол. Георгія Пахимера, стр. 146.

¹²⁸) Ibid стр. 137—139.

гонений, все это создавало благоприятную почву для развития древняго публично-торжественнаго покаянія (poenitentia, absolutio publica) со всей строгостію публичной исповѣди. Строгой покаянной дисциплинѣ подлежали оглашенные и падшіе: ренегаты, еретики и тяжкіе грѣшники. Въ сущности каждый оглашенный разсматривался, какъ кающійся грѣшникъ. Извѣстна огромная роль епископа въ институтѣ катехумената. Епископъ былъ верховнымъ катехетомъ,—его верховному и непосредственному надзору подлежали всѣ оглашенные. Въ литургіи VIII кн. Ап. Постановленій епископъ на всѣхъ оглашенныхъ и кающихся молитвенно возлагаетъ свои руки ¹²⁹⁾, съ благословеніемъ. Извѣстно также, какую важную роль играли и въ катехуметатѣ епископская проповѣдь и наставленіе въ истинахъ христіанской вѣры ¹³⁰⁾. Но, кромѣ оглашенія, покаяніе въ древности стояло въ тѣсной связи съ отлученіемъ отъ церкви. Это отлученіе совершалось публично, при общественномъ богослуженіи, и было обычнымъ правомъ епископа, какъ верховнаго литурга. По свидѣтельству Тертуліана, «тутъ же, т. е. въ богослужебномъ собраніи совершаются увѣщанія, взысканія и произносятся *приговоры божественные*... если кто дозволить себѣ такой проступокъ, за который его надо отлучить отъ общенія въ молитвѣ, въ общемъ нашемъ собраніи, и отъ всякаго священнаго съ нами сношенія ¹³¹⁾.

Отлучались отступники, еретики и тяжкіе грѣшники. Тертуліанъ говоритъ о двукратномъ отлученіи и даже изгнаніи изъ церкви Маркіона и Валентина ¹³²⁾. Отлученные, при желаніи возвратиться въ церковное общеніе, должны были проходить продолжительный искусь строгаго и долгаго покаянія. Время покаянія продолжалось обычно отъ 10 до 20 лѣтъ, а за болѣе тяжкіе грѣхи совершенное примиреніе (расет dare) давалось въ послѣдній часъ жизни ¹³³⁾. Подъ вліяніемъ монтанистическаго ригоризма, бо-

¹²⁹⁾ Ап. Пост. кн. VIII, гл. 6—8, стр. 260—261.

¹³⁰⁾ Augusti, op cit. Bd XI, Leip. 1829, s. 53.

¹³¹⁾ Тертул. Apologet. с. XXXIX. Собр. древ. лит. стр. 51.

¹³²⁾ Тертул. „О крещ. прот. ерет“. гл. 30, стр. 175—176.

¹³³⁾ 2 пр. соб. Неокес. и 16 пр. соб. Анкирскаго.

лѣе тяжкихъ грѣшниковъ (идолослужителей, прелюбодѣевъ, убійць) почти до временъ св. Кипріана совсѣмъ не допускали къ св. Причащенію даже и при самой смерти. Св. Кипріанъ говоритъ: «у предшественниковъ нашихъ, нѣкоторые *изъ епископовъ*, въ этой нашей области опредѣлили не давать мира любодѣямъ, и совершенно заградили путь къ покаянію прелюбодѣямъ ¹³⁴⁾. Очевидна опредѣляющая и распоряжающая власть епископа въ актѣ *изверженія* и отлученія отъ церкви грѣшниковъ ¹³⁵⁾. Отъ епископской власти зависѣлъ самый процессъ покаянной дисциплины, правила и уставы отлученія и обратнаго принятія кающагося. Для выработки правилъ отлученія и устава о падшихъ—это былъ большой вопросъ древней церкви—епископы періодически собирали нарочитые соборы. Св. Кипріанъ говоритъ: «у насъ считается необходимымъ, чтобы чрезъ нѣсколько лѣтъ епископы и предстоятели собирались вмѣстѣ для совѣщанія и распоряженія относительно того, что ввѣрено нашему попеченію, если есть что-либо особенно важное, представляется на рѣшеніе общему собору, падшимъ же братіямъ испрашивается врачевство посредствомъ покаянія» ¹³⁶⁾ Всѣ падшіе дѣлились на классы: въ «*epistola canonica*» Григорія Чудотворца различается уже четыре степени кающихся ¹³⁷⁾. Есть основаніе думать, что распредѣленіе кающихся по степенямъ и раздѣленіе ихъ по классамъ до окончательной канонизаціи покаянной дисциплины (въ IV в.) было предоставлено благоусмотрѣнію епископовъ ¹³⁸⁾. Отъ власти епископа зависѣлъ самый срокъ покаяннаго искуса, онъ вправѣ былъ увеличивать или сокращать вре-

¹³⁴⁾ Кипріанъ. Пис. 55 къ Антоніан. Срав. Тертуліанъ „О цѣломудріи“, гл. 2 и 3, стр. 103—107 въ рус. пер. Карнеева.

¹³⁵⁾ Въ Ап. Пост. кн. VIII, гл. 28, стр. 288 говорится, что пресвитеръ *не извергаетъ*, но отлучаетъ низшихъ. Значить, изверженіе было дѣломъ и правомъ епископа.

¹³⁶⁾ Кипріанъ. Пис. LXXV.

¹³⁷⁾ Собр. древ. литург. стр. 72.

¹³⁸⁾ Такъ думаетъ Бона. Augusti, op. cit. Bd. XI, s. 67. Conf. Bingham op. cit. T. VI, p. 100.

Августи, допускающій различіе степеней кающихся еще въ III в. отличаетъ оглашенныхъ, на которыхъ возлагались руки, отъ кающихся, которые не удостоивались такого руковоложенія. Ibid. s. 73.

мя покаянія по своему благоусмотрѣнію (особенно въ африканскихъ церквахъ). Это право было предоставлено епископамъ канонами вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ ¹³⁹). Тѣ же соборы предоставляютъ епископу безраздѣльное право усиливать или смягчать самый способъ покаянія, быть строже или снисходительнѣе, судя по характеру и искренности кающагося. 2 правило Анкирскаго собора, запрещая всякое священно-служеніе падшимъ діаконамъ, предоставляетъ, однако, «благоусмотрѣнію епископовъ давать имъ или отнимать у нихъ *ничто болѣе*» ¹⁴⁰). Отъ епископа же, наконецъ, зависѣло и обратное принятіе, совершенное примиреніе съ церковію кающихся падшихъ, особенно еретиковъ. Это принятіе и разрѣшеніе было торжественно-публичнымъ актомъ общественнаго богослуженія (*absolutio publica*) ¹⁴¹). Обыкновенно актъ публичнаго разрѣшенія и примиренія падшихъ совершался въ страстную седмицу, но епископъ могъ назначать по требованію обстоятельство и другое время ¹⁴²). Принимаемый въ церковное общеніе въ одеждѣ покаянія приходилъ къ алтарю и тамъ при торжественныхъ молитвахъ и съ возложеніемъ рукъ, принимался въ общеніе, получалъ примиреніе (*pacem dare*) ¹⁴³). Иеронимъ говоритъ, что епископъ, примиряя съ Церковію кого-нибудь преданнаго сатанѣ, приглашалъ всѣхъ къ общенародной молитвѣ ¹⁴⁴). Въ виду всего народа, тяжкій грѣшникъ преклонялъ колѣна предъ епископомъ, который возлагалъ на него руки (*uerodesia*) и читалъ разрѣшительную молитву. Такія молитвы приведены въ Апост. Постановленіяхъ (кн. II, гл. 18. Conf. кн. VIII, гл. 9) и въ древней литургіи св. Іакова.

¹³⁹) 52 пр. Каре. соб. „Кающимся время покаянія, по различію грѣховъ, да назначается судомъ епископовъ. Соб. пр. стр. 182. Ср. 12 пр. Ник. соб. и 5 пр. Анкир. собора.

¹⁴⁰) Срав. 12 и 13 пр. Никейс. соб. 5 пр. Анкир. соб. и 16 пр. Халкид. соб.

¹⁴¹) Еще въ *Λιδαχη* „говорится о церковномъ исповѣданіи грѣховъ (*ἐν ἐκκλησίαις ἐξομολογήσει*) передъ совершеніемъ Евхаристіиной жертвы. Гл. IV, 14, стр. 23 и гл. XIV, 1, стр. 63. Изд. Общ. Люб. Дух. Просв.

¹⁴²) Амвросій пис. 33 къ сестрѣ Маркеллиѣ. Вѣтринскій. Пам. древ. т. IV, стр. 275.

¹⁴³) *Ibid* стр. 269.

¹⁴⁴) Иеронимъ. *Dialog. conf. Lucif. c. 2.*

Въ случаѣ присоединенія къ церкви еретиковъ, кромѣ возложенія рукъ, употреблялось еще мѣропомазаніе ¹⁴⁵⁾. Торжественный чинъ принятія падшихъ епископомъ завершался допущеніемъ принимаемаго къ св. Евхаристіи.

Надо замѣтить, что привиллегіей епископа было только открытое, публичное примиреніе кающихся падшихъ, частное же отлученіе и частная исповѣдь могли совершаться и пресвитеромъ. По 6-му правилу Карѣ. собора: «примиряти съ церковію кающихся открыто, на литургіи, да не будетъ позволено пресвитеру» ¹⁴⁶⁾. По 52 прав. того же собора: «пресвитеръ *безъ воли епископа* не разрѣшаетъ кающихся, развѣ во время належащія нужды, въ отсутствіе епископа». Какова была эта нужда—это объясняетъ 7-е правило того же собора: «если кто находясь въ опасности жизни, будетъ просить о примиреніи себя съ алтаремъ, въ отсутствіе епископа, то пресвитеръ, *по приличію* долженъ спросити епископа и тако, по его разрѣшенію, примирити находящагося въ опасности ¹⁴⁷⁾.

Изъ отмѣченныхъ соборныхъ каноновъ ясно видно, что примиреніе и разрѣшеніе кающихся было преимущественнымъ правомъ епископа. Пресвитеръ же могъ примирять только по нуждѣ и то съ вѣдома и разрѣшенія своего епископа. Послѣдній, по 52 апост. правилу, въ случаяхъ смертной опасности, обязанъ былъ преподавать кающемуся разрѣшеніе. Понятно, что въ экстренныхъ случаяхъ епископъ вынужденъ былъ передавать свои полномочія пресвитеру, а послѣдній могъ уполномочить даже мірянина. Въ церковной исторіи Евсевія передается характерный случай, когда маленькій внукъ принесъ своему умирающему дѣду предсмертное разрѣшеніе отъ имени пресвитера и даже приобщилъ умирающаго маленькой частицей Евхаристіи ¹⁴⁸⁾.

Однако, въ случаѣ выздоровленія, покаяніе должно быть начато заново. Вынужденное страхомъ смерти разрѣшеніе должно было получить епископскую конфирмацію

¹⁴⁵⁾ 7 пр. Лаод. соб. 7 пр. 2-го всел. соб. 95 пр. Трул. соб.

¹⁴⁶⁾ Книга пр. стр. 171.

¹⁴⁷⁾ Ibidem.

¹⁴⁸⁾ Евсевій. Цер. Ист. кн. VI, гл. XLIV. Собор. древнихъ литург. стр. 68.

черезъ руковозложение. Не полное пресвитерское разрѣшеніе нуждалось въ епископской санкціи. Вотъ почему для усопшихъ требовалось епископское «ultimum viaticum». Такая епископская санкція была необходима въ интересахъ поддержанія и охраны дисциплины покаянія, въ которую вносился страшный хаосъ отъ злоупотребленія ходатайствами (*libelli pacis*) мучениковъ и исповѣдниковъ ¹⁴⁹). Такъ, св. Кипріянь Карфаг. (въ 250 г.) упрекаетъ свой клиръ за легкую амнистію (*dare pacem*) падшихъ, которые безъ возложенія епископскихъ рукъ допускались къ Евхаристіи ¹⁵⁰). Ревниво оберегая свои права въ отношеніи покаянной дисциплины, епископы, по ходатайствамъ мучениковъ, только ослабляли и смягчали, но не отмѣняли покаянной эпитиміи ¹⁵¹).

Насколько широки были права епископовъ въ институтѣ покаянія—лучшее свидѣтельство тому содержать Апост. Постановленія. Вотъ наиболѣе характерныя мѣста этого памятника, освѣщающія данный пунктъ епископскаго полномочія. «Когда предлагаешь слово, седи (обращеніе къ епископу) въ церкви, какъ имѣющій власть судить согрѣшившихъ... Суди, епископъ, со властію, какъ судить Богъ, но кающихся принимай ¹⁵²); а если не примешь кающагося, то предашь его злоумышленникамъ (Ап. Пост., кн. II, гл. 14, ст. 29). Принимайте, епископы, кающихся съ охотою, радуясь о нихъ, судя согрѣшающихъ съ милостію и щедротами (Ib., гл. 15, стр. 33). Когда увидишь кого согрѣшившимъ, то, огорчившись, прикажи извергнуть его вонъ, а когда онъ станетъ выходить, пусть *огорчатся діаконы*, и держать его внѣ церкви, обстоятельно допрашивая его, а потомъ вошедъ, пусть просятъ тебя за него (Ib., гл. 16, ст. 34). Тогда ты, епископъ, прикажи ему (кающемуся) войти, и, дознавъ, кается ли онъ, и достоинъ ли быть совершенно принятымъ въ церковь, и назначивъ ему постъ, смотря по грѣху, отпусти его, сказавъ ему приличное наученіе и убѣжденіе (*ibidem*). Далѣе епископу предлагается:

¹⁴⁹) Augusti. op. cit. Bd. XI, s. 106.

¹⁵⁰) Сург. Epist. VIII.

¹⁵¹) Посланіе Діон. Алекс. къ еп. Фабію Антіох. Цер. Ист. Евсевія, кн. 6, гл. 41.

¹⁵²) Ап. Пост. кн. II, гл. 11—12, стр. 27.

«оплакавшаго грѣхъ свой, по просьбѣ за него всей церкви, принимай и, возложивъ на его руку, дозволяй ему наконецъ быть въ стадѣ (кн. 2, гл. 18, ст. 38). Изъ этихъ мѣстъ нашего памятника очевидно, что отъ власти епископа зависѣлъ весь строй и организація покаянной дисциплины: епископъ извергалъ, отлучалъ, наблюдалъ за продолжительностью и родомъ покаянія; онъ же совершалъ черезъ молитвенное возложеніе открытое и торжественное принятіе отлученныхъ, послѣ выполненія ими срока покаяннаго искуса.

Если епископъ иногда поступался своими правами въ пользу пресвитеровъ, то все же эти послѣдніе совершали все, касавшееся покаянной дисциплины, не иначе, какъ съ вѣдома и полномочія своего епископа. Таковъ былъ нормальный порядокъ вещей. Если порой практика расходилась съ нимъ, то это, однако, нисколько не нарушало общецерковнаго правопорядка ¹⁵³).

До сихъ поръ шла рѣчь о такихъ правахъ епископа, которыя онъ дѣлилъ съ пресвитерами, хотя бы по требованію нужды (*urgente necessitate*).

Но была въ церкви и такая обязанность, которая цѣликомъ составляла исключительную прерогативу епископа. Разумѣемъ право хиротоніи или ординаціи епископовъ на всѣ іерархическія степени. Древнимъ, какъ и новымъ правиломъ церкви было: *solus episcopus est minister ordinarius et ex officio ordinationis...* ¹⁵⁴).

Епископъ былъ раздаятелемъ благодати священства черезъ преемственное отъ апостоловъ рукоположеніе. Правомъ «ординаціи», на которомъ покоились всѣ другія юридико-литургическія права, епископъ высоко поднимался надъ пресвитерами, выходилъ изъ круга ихъ, какъ единственный раздаятель благодати священства. Онъ, прежде всего, самъ рукополагался не однимъ, а двумя или тремя епископами (Ап. пр. 1). Получившій высшую благодать священства, онъ ео ірсо получалъ право рукополагать во всѣ степени священства, не исключая епископской. Пресвитеры же, вопреки увѣреніямъ протестантовъ, никогда

¹⁵³) Augusti. op. cit. Bd. XI, s. 134. Conf. IX, s. 85.

¹⁵⁴) Ibidem s. 133. Conf. IX, s. 401.

не пользовались правомъ хиротоніи на высшія священныя степени. Въ епископской хиротоніи епископовъ же они вовсе не участвовали (1 прав. Апост.). Правда, въ хиротоніи пресвитера они принимали участіе тѣмъ, что возлагали вмѣстѣ съ епископомъ руки свои (*manus suas juxta manum episcopi*) на главу посвящаемого, но эта привиллегія не имѣла существеннаго значенія въ актѣ хиротоніи ¹⁵⁵). Не смотря на эту привиллегію, пресвитеры не имѣли права хиротонисать кого-либо одни, безъ епископа, хотя бы по крайней нуждѣ въ лицахъ іерархіи. Въ тяжелую эпоху гоненій, при недостаткѣ священнослужителей, рукоположеніе все же совершали епископы, а не пресвитеры ¹⁵⁶). Въ рукоположеніи діаконѣвъ, какъ и епископовъ, пресвитеры, повидимому, также не принимали участія.

Итакъ право хиротоніи составляло исключительную принадлежность епископскаго сана ¹⁵⁷).

¹⁵⁵) Такое право было предоставлено пресвитерамъ третьимъ прав. IV каре. соб. *Presbyter, cum ordinatur, episcopo eum benedicente et manum super caput ejus tenent, etiam omnes presbyteri qui praesentes sunt, manus suas juxta manum episcopi super caput illius teneant.* Harduini, Acta concil. T. 1, p. 979. Paris 1415. Изъ приведеннаго текста этого правила видно, что пресвитерское участіе въ хиротоніи не имѣло силы посвященія, такъ какъ молитву посвятельную читалъ въ такомъ случаѣ самъ епископъ, рукополагавшій пресвитера. Суть акта хиротоніи и состояла въ чтеніи этой молитвы епископомъ. Второй Севильскій соборъ лишилъ священства одного пресвитера и двухъ діаконѣвъ за то, что посвящавшій ихъ епископъ, болѣвшій глазами только наложилъ на нихъ руку свою, въ то время какъ молитву посвященія читалъ надъ ними пресвитеръ. Act. Concil. Karduini, T. III, p. 559. Paris. 1714.

¹⁵⁶) Θεοδοριτῆ. Церк. Ист. кн. IV, гл. 14, стр. 256. СПб. 1852 г.

¹⁵⁷) Правда въ св. Пис. и въ древне-церковныхъ памятникахъ мы встрѣчаемъ выраженія: „*χειροτονία ἕπο τῶν ἐκκλησιῶν*“ (2 Кор. 8, 19. Срав. Дѣян. 14, 23; 2 Тим. 4, 14; Посл. Игн. Бог. къ смир. 11, 2). Въ *Διδαχῆ* (гл. XV, 1, стр. 64—65) говорится: *χειροτονήσατε ὄν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου.* Но всѣ эти мѣста говорятъ объ участіи всей церкви въ актѣ избранія, а не посвященія священнослужителей. Терминъ „*χειροτονία*“ въ широкомъ смыслѣ означалъ не только посвященіе (*ordinatio*), но и избраніе (*electio*). Зонара говоритъ: *πάσαι δε καὶ αὐτῆ ἡ ψῆφος χειροτονία ὀνομάσθη.* S. S. Apos Canon. Ed. Pitra, p. 37. Древняя церковь допускала самое широкое участіе всѣхъ членѣвъ общины именно въ избраніи священнослужителей. Лучшее свидѣтельство тому находится въ т. наз. „*Κανόνες*

За недостаткомъ документальныхъ данныхъ почти невозможно исторически прослѣдить зарожденіе и постепенное развитіе чиновъ хиротоніи.

Надо полагать, что въ первичномъ уже своемъ видѣ хиротонія слагалась изъ двухъ актовъ: избранія и посвященія (*electio et ordinatio clericali*), хотя оба эти акта сливались пока, «*ordo sacerdotalis*» еще не выдѣлялось изъ общей массы

ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἀγίων ἀποστόλων» въ изданіи А. Harnack (*Die Quellen der sogen. apostol. kirchenordnung*, Leip. 1886. s. 7. Срав. „*Sententiae Apostolorum*“ Ed. Pitra, p. 82). Въ первой части этого памятника, озаглавленнаго у Гарнака „*κατάστασις τοῦ κληρου*“ говорится: „если находится немного мужей и въ какомъ либо мѣстѣ не окажется 12 человекъ, которые могли бы подавать голоса объ избраніи епископа (*ψηφίσασθαι περὶ ἐπισκοπού*), то должно написать къ сосѣднимъ церквамъ, гдѣ есть организованная церковь, чтобы оттуда пришли три избранныхъ мужа (*ἐκλεκτοὶ τρεῖς ἄνδρες*) и заботливо испытали того, кто достоинъ (епископства) (А Harnack. *op. cit.* s. 7—8). Очевидно, это свидѣтельство глубокой древности (не позже 200 г.): христіанская община еще такъ миниатюрна, что въ ней нѣтъ и 12 человекъ съ правомъ избирательнаго голоса. При своей древности, это свидѣтельство интересно во многихъ отношеніяхъ: 1) оно показываетъ, что даже въ маленькихъ общинахъ считалось необходимымъ избирать епископа, 2) что права общины избирать епископа еще не были ограничены: избиратели—*ἐκλεκτοὶ ἄνδρες* представляются не клириками, а простыми мірянами, значить, въ актѣ избранія епископа не бралось во вниманіе различіе клира и мірянъ; 3) что для правильности избранія епископа требовался минимумъ 12 избирательныхъ голосовъ. Но всего важнѣе тотъ фактъ, отмѣчаемый памятникомъ, что для избранія епископа сосѣдняя община присылаетъ *трехъ* избранныхъ мужей. Историческую параллель этому обычаю представляетъ извѣстный фактъ посвященія въ епископы Новаціана (около 250 г.), для чего приглашены были именно *три* епископа Италіи. Добивавшійся епископствъ Новаціанъ принудилъ этихъ людей деревенскаго склада и совершенныхъ простецовъ силою, черезъ пустое подобіе рукоположенія, преподать себѣ епископство. (Евсев. Цер. Ист. VI, 43). Очевидно, въ половинѣ III в. въ Римской церкви утвердился обычай, въ силу котораго для правильности епископскаго поставленія требовалось присутствіе *трехъ* иногородныхъ епископовъ. Очевидно, далѣе, что такая римская практика стоитъ въ тѣсной связи съ практикой, отмѣченной нашимъ памятникомъ, только *три избранныхъ мужа* теперь смѣняются уже тремя приглашаемыми епископами. По этому именно образцу и составилось извѣстное церковное правило: епископъ рукополагается по крайней мѣрѣ тремя епископами. Ник соб. пр. 4 и Арелат. пр. 20.

мірянъ, заслоняясь живучей еще идеей всеобщаго субъективнаго священства.

Съ выдѣленіемъ клира изъ среды мірянъ, съ болѣе рѣзкимъ разграниченіемъ іерархическихъ степеней, съ постепенно прогрессиравшимъ возвышеніемъ на практикѣ епископата, внутреннее развитіе благодатнаго освященія должно было такъ или иначе отпечатлѣться внѣшнимъ образомъ въ специфически различныхъ актахъ посвященія на разныя іерархическія степени. Хотя о различіи древнѣйшихъ чиновъ хиротоніи нѣтъ прямыхъ извѣстій, но изъ выраженій и упрековъ брошенныхъ Тертуліаномъ по адресу еретическихъ хиротоній, видно, что въ его эпоху былъ уже опредѣленный и строгій порядокъ ординацій на всѣ степени іерархіи ¹⁵⁸).

Какъ бы то ни было, къ половинѣ III в. уже окончательно сформировалось и выработалось правило, въ силу котораго хиротонія, какъ литургическій актъ, стала исключительной прерогативой епископскаго сана. Этотъ фактъ подтверждается какъ святоотеческой и канонической литературой, такъ и обычной практикой древней церкви. Въ святоотеческой литературѣ особенно выразительны свидѣтельства св. Іоанна Златоуста и бл. Іеронима. Первый, говоря объ апостольскихъ временахъ, выражается: «не велико разстояніе между епископами и пресвитерами... Ибо первые *однимъ только правомъ хиротоніи* выше послѣднихъ, и въ этомъ *одномъ* заключается ихъ видимое преимущество предъ пресвитерами (τῆ γὰρ χιροτονία μόνῃ πλεῖστέρον ἔχει) ¹⁵⁹». Равнымъ образомъ Іеронимъ, сказавъ: «епископамъ да будетъ извѣстно, что они выше пресвитеровъ болѣе по обыкновенію, чѣмъ по распоряженію Господню (magis consue-

¹⁵⁸) Сегодня одинъ епископъ, а завтра другой, сегодня діаконъ, а завтра чтець, сегодня пресвитерь, а завтра мірянинъ, даже міряне (у еретиковъ) производятъ прямо въ священныя должности. Тертуліанъ. Praescriptioes Haeret. въ рус. пер. Карнеева. СПб. 1847 г. стр. 188.

Изъ цитованныхъ выше выраженій Игнатія Богом. на тему: безъ епископа ничего нельзя дѣлать, можно косвенно заключить, что право хиротоніи принадлежало епископу.

¹⁵⁹) Св. І. Златоустъ. Бесѣд. на 1 посл. къ Тим. 11, стр. 145. СПб. 1859.

tudi ne, quam dispositionis Dominicae veritate),—въ другомъ мѣстѣ спрашиваетъ: «Quidenim facit, *excepta Ordinatione*, Episcopus, quod Presbyter non faciat? ¹⁶⁰⁾».

Исключительно епископамъ усвоаетъ право хиротоніи и вся древле-каноническая литература. Правила Апостольск. 1-е и 2-е хиротонію епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ усвояютъ только епископамъ ¹⁶¹⁾. То же самое дѣлаютъ Апостольскія Постановленія: «пресвитерамъ не позволено рукополагать діаконовъ,—тѣмъ болѣе пресвитеровъ, а еще епископовъ,—все это предоставляется однимъ епископамъ ¹⁶²⁾». Послѣ замѣчанія, что «священническое достоинство дается черезъ *возложеніе рукъ епископа*, Апост. Постановленія говорятъ: «не позволяемъ пресвитерамъ рукополагать діаконовъ, или чтецовъ, или служителей или пѣвцовъ, или привратниковъ, но—*однимъ епископамъ*» ¹⁶³⁾. Въ Апост. Пост. содержится и самый уставъ или чинъ хиротоніи епископомъ во всѣ степени и должности церкви ¹⁶⁴⁾, съ подробными совершительными молитвами. Далѣе, право хиротоніи канонизовано исключительно за епископами многочисленными правилами вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ, а равно и правилами св. отцовъ ¹⁶⁵⁾.

Тоже исключительно-епископское право хиротоніи подтверждается наглядно древней церковной практикой, въ

¹⁶⁰⁾ Hieron. Epist. LXXXV ad Evagrium. Bingham. op. cit. T. I. p. 89.

¹⁶¹⁾ Сравни 1 всел. соб. пр. 4, Антиох. 9 и 10, Халкид. 2, Каре. 66 и др.

¹⁶²⁾ Ап. Пост. кн. III, гл. 2, стр. 112—113. Казань 1864 г.

Впослѣдствіи хореепископамъ, т. е. заслуженнымъ пресвитерамъ разрѣшалось принимать въ клиръ низшихъ клириковъ съ вѣдома и позволенія епископа. Василия Вел. посланіе къ хореепископамъ. Книга правилъ, стр. 315—316.

Срав. 7 всел. соб. пр. 14: позволено игумену въ санѣ пресвитера по древнему обычаю поставять чтецовъ, но съ позволенія епископа.

¹⁶³⁾ Ап. Пост. стр. 113.

¹⁶⁴⁾ Ibid. стр. 120, 254, 283, 287.

¹⁶⁵⁾ Вотъ важнѣйшія правила: Никейск. соб. пр. 19; Антиох. пр. 9; Халкид. пр. 2. Срав. Анкир. пр. 13; Неокес. пр. 9; Каре. пр. 13 и 16; Гагр. пр. 6 и 7; Трульск. пр. 37; 7-го всел. пр. 3. Ср. Посл. Вас. Вел. къ хореепископамъ. Ср. 7 прав. Теофила арх. Александ. Книга прав. стр. 349—350.

основѣ которой лежитъ апостольское преданіе (1 Тимое. 5, 22; Тит. 1, 5). Раньше замѣчено уже, что въ тяжелыя эпохи гоненій, уносившія массами христіанскую іерархію, церковь даже по нуждѣ не дозволяла хиротоніи пресвитерамъ, но однимъ только епископамъ ¹⁶⁶). Даже раскольники вынуждены были считаться съ такимъ церковнымъ порядкомъ. Такъ, Новаць, желая посвятить въ епископы Новаціана, не обратился къ пресвитерамъ, но счелъ нужнымъ пригласить для хиротоніи епископовъ изъ отдаленныхъ предѣловъ Италіи ¹⁶⁷).

Общимъ порядкомъ въ древней церкви было то, что хиротонія, совершенная пресвитеромъ, признавалась недѣйствительной, а потому ставленники пресвитеровъ низлагались съ узурпированныхъ кафедръ. Такъ, Александрійскіе епископы низложили Исхра, такъ какъ онъ былъ ставленникомъ мнимаго епископа Коллуфа ¹⁶⁸). Отцы Сардикійскаго собора низложили нѣсколькихъ пресвитеровъ, которые были хиротонисованы мнимыми епископами Евтихіаномъ и Муссеемъ ¹⁶⁹).

Исключительно епископу принадлежащее право рукоположенія всего рельефнѣе отгѣняется самымъ чиномъ хиротоній. Эти чины содержащіяся въ Апост. Пост., въ «Церк. Іерархіи» Діонисія Ареопагита и въ нѣкоторыхъ канонахъ церковныхъ ¹⁷⁰), представляются значительно различными для разныхъ степеней священства.

Хиротонія епископа совершается не однимъ, а двумя или тремя ¹⁷¹) епископами. Всѣ областные епископы при-

¹⁶⁶) Θεοδορίτῃ. Цер. Ист. кн. IV, гл. 14, стр. 256. СПб. 1852 г.

¹⁶⁷) Евсев. Цер. Ист. кн. VI, гл. 43, стр. 388—389. СПб. 1848 г.

¹⁶⁸) Bingham, op. cit. T. 1, p. 92.

¹⁶⁹) Сардик. соб. пр. 18.

¹⁷⁰) 2 прав. IV' Каре. соб. и 7 прав. Θεοφιλα, арх. Алекс.

¹⁷¹) Ап. пр. 1; Conf. Ап. Пост. кн. III, гл. 20, стр. 120; кн. VIII, гл. 27, стр. 287; „поставляются же вамъ (епископамъ) однимъ епископомъ не позволяемъ (Ibid. стр. 120); если же кто рукоположится однимъ епископомъ, то да будетъ изверженъ и онъ и рукоположившій его; если же по нуждѣ (во время гоненій), то да представитъ согласіе на то большинства епископовъ. Ibid. стр. 287. Были въ церковной практикѣ случаи рукоположеній и однимъ епископомъ (Сидерія еп Палестинскій), но исключеніе подтверждаетъ правило. Bingham, op. cit. T. I, p. 166—167.

глашались обыкновенно письмомъ митрополита въ ту церковь, которая нуждалась въ епископѣ. Если могли, собирались всѣ,—отсутствующіе присылали письменное согласіе. Для посвященія считалось достаточнымъ трехъ епископовъ ¹⁷²⁾. Хиротонія совершалась въ той церкви, для которой рукополагался ставленникъ. Самый актъ посвященія предварялся торжественно-публичнымъ и всенароднымъ избраніемъ и засвидѣтельствомъ достоинства избираемаго. Апостол. постановленія повелѣваютъ рукополагать того, кто *избранъ* всѣмъ народомъ, какъ наилучшій. «Когда его наименуютъ и одобрятъ, то народъ, собравшись въ воскресный день съ пресвитерствомъ (ἄμα τῷ πρεσβυτερίῳ) и наличными епископами пусть дастъ свое согласіе (Ап. Пост. кн. VIII, гл. 4, ст. 254). Для избранія, очевидно, требовалось согласіе всего наличнаго состава церкви съ пресвитеріумомъ.

Старшій изъ хиротонисующихъ епископовъ трижды спрашивалъ пресвитеровъ и мірянъ: достоинъ ли ихъ избранникъ священно-служительсва (εἰ ἄξιός ἐστιν ἀληθῶς τῆς λειτουργίας). Послѣ утвердительнаго знака согласія, при общемъ безмолвіи, старшій епископъ, вмѣстѣ съ двумя другими, ставъ вблизи престола (πλησίον τοῦ θυσιαστηρίου ἐστώς), при тайной молитвѣ прочихъ епископовъ и пресвитеровъ читаетъ громко совершительную молитву, въ то время какъ *диаконы* держатъ надъ головою рукополагаемаго раскрытое Евангеліе ¹⁷³⁾. Въ Апост. Пост. приводится образецъ такой совершительной молитвы (стр. 255—256), но, надо полагать, эта молитва, какъ и всѣ вообще литургійныя молитвы, была въ разныхъ церквахъ различна. По окончаніи молитвы всѣ остальные священники (οἱ λοιποὶ ἱερεῖς) произносили заключительное: «аминь», а одинъ изъ епископовъ давалъ

¹⁷²⁾ Никейс. соб. прав. 4. Срав. 16 пр. Халкид. собора и 5-е правило Арелатскаго II собора.

¹⁷³⁾ По 2 прав. IV кано. соб. „при рукоположеніи епископа, два епископа (а не діакона) полагаютъ и держатъ Евангеліе надъ главою хиротонисуемаго и когда одинъ благословляетъ его, то всѣ прочіе епископы возлагаютъ на главу его свои руки. Harduini, Act. Concil. T. I, p. 979. Paris. 1715. Срав. Апост. Пост. кн. VIII, гл. 4 стр. 254. Греческ. текстъ у I. Morini, Commentarius de sacris Ecclesiae, p. 18.

въ руки новопоставленнаго гостію (θεσίαν). На другой день епископы возводили своего новаго собрата на престолъ (ἐν θρονῷζέσθω) и привѣтствовали цѣлованіемъ о Господѣ. Послѣ обычнаго чтенія св. Писанія новый епископъ, послѣ возгласнаго привѣтствія («Благодать Господа Нашега Иисуса Христа) говорилъ престольное слово и совершала литургію.

Итакъ, преимущество хиротоніи во епископа было то, что она совершалась не однимъ, а тремя епископами, при чемъ на главу хиротонисуемаго два епископа возлагали и держали Евангеліе.

Хиротонія пресвитера была отличной отъ епископской. Пресвитера хиротонисалъ одинъ епископъ. Въ VIII кн. Апост. Пост. (гл. 16, ст. 283) говорится: «рукополагая пресвитера, ты, епископъ, *самъ* возложи на главу его руку, въ предстояніи тебѣ пресвитерства и діаконѣ и, молясь, говори»... (слѣдуетъ посвятительная молитва. *ibid.*, ст. 283—284). Кромѣ епископа, подлѣ его руки (*juxta manum episcopi*) возлагали на посвящаемаго свои руки пресвитеры (теперь только «прикасаются» руками).

Изъ другихъ обрядовыхъ дѣйствій, авторъ Діонисіевой литургіи подчеркиваетъ ту особенность хиротоніи во пресвитера, что, хотя пресвитеръ, подобно епископу, преклоняетъ передъ престоломъ оба колѣна, но имѣетъ на главѣ своей уже не Евангеліе, а только «іераршу десницу» ¹⁷⁴).

Еще менѣе торжественна хиротонія во діакона. Діаконъ, какъ и пресвитеръ, рукополагается однимъ епископомъ ¹⁷⁵), но пресвитеры уже не возлагаютъ рукъ, потому что, какъ выражается IV-ый Карфагенскій соборъ, діаконъ поставляется «*non ad sacerdotium, sed ad ministerium*» ¹⁷⁶). Кромѣ того, во время хиротоніи діаконъ преклоняетъ, по Діонисію Ареопагиту, предъ божественнымъ престоломъ не два, а *одно* колѣно ¹⁷⁷).

¹⁷⁴) Діонисій Ареопагитъ. Церковная іерархія, гл. V, Литургич. писанія Отцевъ. Т. I, стр. 166. СПб. 1855 г.

¹⁷⁵) Апост. прав. 2; Апост. Пост. кн. VIII, гл. 17—18, стр. 284.

¹⁷⁶) IV-го карфаг. собора пр. 4. Harduini. Act. concil. Т. I, р. 1715 ап.

¹⁷⁷) Діонисій Ареопагитъ. Церк. іерархія, Литургич. писанія отц. Т. I, стр. 166.

Итакъ, всѣ историко-литургическія данныя говорятъ за то, что право хиротоніи было не только преимущественнымъ, но и исключительнымъ правомъ епископа въ древней церкви. Если, кромѣ того, принять во вниманіе, что епископъ давалъ свое согласіе на совершеніе таинства брака ¹⁷⁸⁾, что онъ освящалъ храмы ¹⁷⁹⁾, и алтари ¹⁸⁰⁾, совершалъ посвященіе дѣвъ ¹⁸¹⁾, назначалъ всему народу посты, ¹⁸²⁾ совершалъ всѣ вообще освященія и благословенія, ¹⁸³⁾ то станеть очевиднымъ, что вся литургическая жизнь древней церкви концентрировалась вокругъ епископа, какъ своего верховнаго перводвижителя.

Анатолій Малевичъ.

¹⁷⁸⁾ Игнатій Богоносець. Посланіе къ Поликарпу, гл. V.

¹⁷⁹⁾ Ни одна церковь не могла быть построена безъ дозволенія и согласія окружнаго епископа. Халкид. соб. прав. 4. Срав. 7-е правило седьмого вселенск. собора: „аще же отнынѣ обратится нѣкій епископъ, освящающій храмъ безъ св. мощей, да будетъ изверженъ“. По свидѣтельству церковнаго историка Евсевія Кессар., на торжество освященія древнихъ храмовъ стекался цѣлый соборъ областныхъ епископовъ. Церк. Ист. кн. 10, гл. 3; Срав. Сократъ. Церков. Ист. кн. I-я, гл. 28 и Феодоритъ, кн. I, гл. 31-я.

¹⁸⁰⁾ Объ освященіи престола „чрезъ возліянія св. мѹра“ говоритъ Діонисій Ареопа. Литург. писанія отцевъ. Т. I, стр. 138—139.

¹⁸¹⁾ Шестое правило караг. соб. „совершенія мѹра и освященія дѣвъ да не творитъ пресвитерь“. Срав. того же собора, прав. 53 и 140.

¹⁸²⁾ Tertulian. Lib. de jejun. с. XIII. Cf. Augustin Epist. 37.

¹⁸³⁾ Апостол. Постан. кн. VIII, гл. 29, стр. 289. Казань 1864 г.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ РУССКАГО ЦЕРКОВНАГО ПѢНІЯ *).

Глава I.

(Богослуженіе, богослужебная письменность и богослужебное пѣніе русское и славянское, въ связи съ фактомъ крещенія русскими и славянь).

По общепринятому мнѣнію, крещеніе Руси и самого крестителя ея, князя Владиміра совершилось въ 988 г. Это мнѣніе въ недавнее время съ большою обстоятельностью отстаивалось учеными профессорами Кирпичниковымъ ¹⁾ и Соболевскимъ ²⁾ въ пользу большей вѣрности хронологіи лѣтописи, по сравненію съ другими документами и вытекающими изъ сопутствующихъ факту крещенія условій соображеніями. Профессоръ Е. Е. Голубинскій въ 1-мъ изданіи своего капитальнаго труда («Исторія русской церкви» т. I, 1-я половина, 1880 г., и во 2-мъ, 1901 г.) пришелъ къ выводу, что годомъ крещенія Руси должно считать 989 — 990, годомъ же крещенія самого Владиміра 987-й, годомъ же взятія Корсуня 989-й. Къ этому выводу присоединились печатано профессора Малышевскій ³⁾ и Завитневичъ ⁴⁾. Не входя въ обсужденіе pro и contra, мысль естественно останавливается на правдоподобности фактовъ, что крещеніе Руси и самого Владиміра были не въ одно время и что это послѣднее должно было совершиться, несомнѣнно, раньше и раньше не на большой промежутокъ времени. Поэтому, будемъ-ли признавать годомъ крещенія Руси 990-й, 989-й или же 988-й годъ, во всѣхъ этихъ случаяхъ годомъ крещенія Владиміра легко

*) Продолженіе.

¹⁾ Прав. Обоар. 1888 г. Окт.

²⁾ Журн. Мни. Нар. Просв. 1888 г. Іюнь.

³⁾ Въ рецензіи на „Исторію“ Голубинскаго.

⁴⁾ Труды Кіев. Дух. Акад. 1888 г. Январь.

можетъ быть принять 987-й годъ, какъ составляющій мѣстимъ промежутка по отношенію къ общепринятому году крещенія Руси, 988-му. Но принимая этотъ послѣдній годъ за годъ крещенія Руси, встрѣчаемъ неудобство съ другой стороны. Точныя данныя уполномочиваютъ заключать, что митрополитъ (Леонтій), а съ нимъ и другіе епископы, появляются на Руси только съ 991 г., о полахъ же упоминается только послѣ взятія города Корсуня 989 г. Могли ли быть безъ епископовъ и священниковъ, въ достаточномъ количествѣ, новопросвѣщенные христіане, въ первомъ случаѣ до 991 г., во второмъ—до 989 г., если крещеніе Руси отнести къ 988 г.? Поэтому, естественнѣе сблизить между собою оба факта—крещеніе Руси и появленіе іерархіи, отодвинувъ первый фактъ къ концу 989 г., или началу 890 г. принявъ появленіе іерархіи на Руси, по крайней мѣрѣ, священниковъ послѣ Корсунскаго похода 989 г., бывшаго черезъ 2 года послѣ крещенія самого Владиміра въ 987 г. Крещеніе самого Владиміра естественно представлять не въ одно время съ крещеніемъ Руси, а раньше, уже по тому соображенію, что князь Владиміръ не былъ для своего народа и «дружины» всемогущимъ деспотомъ, всякое желаніе котораго для подданнаго — раба — законъ, тѣмъ болѣе въ отношеніи «дружины», считавшей себя на положеніи друзей, сотрудниковъ князя, а не слугъ и исполнителей всякихъ его приказаній. Извѣстно, что князь Игорь при всемъ видимомъ расположеніи его къ христіанству, хотя бы изъ того, что наравнѣ съ язычниками онъ имѣлъ войновъ христіанъ и въ договорѣ 944 г. съ греками признавалъ ихъ гражданскую равноправность въ скрѣпленіи этого договора, однакоже до конца жизни не рѣшался стать явнымъ христіаниномъ, а его жена Ольга лишь незадолго до своей кончины приняла явно христіанство, не успѣвъ всетаки склонить къ нему своего сына Святослава. Самъ ранѣе ревностный язычникъ, занявъ престолъ, при помощи языческой партіи сторонниковъ, могъ ли Владиміръ, ставъ христіаниномъ, круто повернуть своихъ «содружинниковъ» язычниковъ и весь народъ на путь принятія христіанства? Здѣсь могло имѣть силу и дѣйствіе не столько слово, убѣжденіе и приказаніе, сколько живой примѣръ, нравственное его воздѣйствіе, болѣе не-

видимое, тайное, чѣмъ осязаемое, явное,—но такое, которое требовало бы времени, совершалось бы, не спѣша, естественно и постепенно. Такимъ и казался бы промежутокъ отъ 987 г. до 989—990 г., хотя сравнительно и не большой. И самъ Владиміръ не сразу могъ рѣшить свое крещеніе въ 987 г. Этому рѣшенію должно было предшествовать болѣе или менѣе продолжительное размышленіе, колебаніе, обдумываніе, тотъ внутренній подготовительный психологическій процессъ, безъ котораго не могло совершиться столь важное и знаменательное событіе въ жизни человѣка, какъ убѣжденная перемѣна вѣры — язычества на христіанство. Нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, что здѣсь сказалось и зародило въ душѣ юнаго Владиміра новую мысль еще вліяніе бабки его Ольги, его частое обращеніе съ варягами—христіанами, его походы въ христіанскія страны, какъ напр., походъ на низовскихъ болгаръ около 985 г., наконецъ то обстоятельство, что между женами его были — гречанка, двѣ чехини и болгарка, вѣроятно, плѣненная въ походѣ 985 г. и, вѣроятно, мать сыновей его — Бориса и Глѣба. Болгарско-христіанское имя Бориса, въ память одноименнаго болгарскаго царя-христіанина указываетъ на мать его болгарку-христіанку и притомъ не низкаго происхожденія; а это уполномочиваетъ къ вѣроятной мысли, что вліяніе такой жены на мужа язычника въ пользу христіанства должно было стать настойчивымъ, сильнымъ, неустрашимымъ. Здѣсь должно было повториться тоже, что и съ другими государями язычниками, бравшими себѣ въ жены христіанокъ и потомъ становившимися христіанами. Славяно-болгарское царство стало христіанскимъ за цѣлое столѣтіе раньше крещенія Руси; при царѣ Борисѣ-Михаилѣ, крестившемся въ 864 г. Сношенія Руси съ Болгаріей, по крайней мѣрѣ въ видѣ военныхъ походовъ русскихъ князей съ дружинами въ Болгарію, въ это время обозначаются довольно опредѣленно. Отецъ Владиміра Святославъ нерѣдко навѣщалъ Болгарію и подолгу проживалъ въ ней. Таковы, напр. два знаменитые его похода 967 и 971 г.г. Но не могли, несомнѣнно, не существовать и мирныя, торговыя сношенія между двумя славянскими родственными племенами — русскимъ и болгарскимъ, какъ они существо-

вали между чуждыми племенами греческимъ, славяно-рускимъ и варяжскимъ, — особенно же въ блестящее правленіе болгарскаго царя Симеона (888—927), золотой вѣкъ болгарской культуры и просвѣщенія, еще продолжавшійся и при сынѣ и преемникѣ Симеона Петрѣ (927—968). Подъ ударами Іоанна Цимискія восточная половина болгарскаго царства пала въ 971 г. и стала провинціей Византіи, а подъ ударами Василия II пала и западная его половина въ 1018 г. Возникаетъ вопросъ, куда былъ направленъ болгарскій походъ Владиміра 985. Во всякомъ случаѣ не противъ покоренной греками, византійской провинціи, восточной половины Болгаріи, но и не противъ Шишмановской Болгаріи западной, куда могъ пройти Владиміръ лишь черезъ византійскія провинціи, и не противъ отдаленныхъ камскихъ болгаръ, какъ это достаточно установлено въ исторической наукѣ. Является возможнымъ понять этотъ походъ только въ томъ смыслѣ, что онъ могъ быть вызванъ приглашеніемъ Владиміра побѣжденной, униженной, но расположенной къ русскому князю и дружинѣ, восточной Болгаріей противъ поработителей — византійцевъ. Со стороны Владиміра онъ могъ быть удобнымъ случаемъ возстановить честь воинскаго оружья русскаго и отмстить за поражение и смерть своего отца Святослава ненавистнымъ византійцамъ. Слѣдовательно онъ могъ быть походомъ Владиміра въ болгарскую страну за одноплеменныхъ и покоренныхъ болгаръ, или по приглашенію, или по собственному намѣренію, или же по той или другой причинѣ—вмѣстѣ, но противъ угнетателей — византійцевъ и нѣкоторой части болгаръ, ихъ единомышленниковъ, и въ этомъ счлслѣ являлся новымъ шагомъ сближенія славяно-русовъ, съ славяно-болгарами. Черезъ четыре года Владиміръ бьетъ византійцевъ съ другого фланга, походомъ на Корсунъ 989 г., о походахъ же на болгаръ болѣе рѣшительно нѣтъ извѣстій. Въ самой Болгаріи христіанство явилось не сразу, при Борисѣ. Оно было подготовлено гораздо раньше. Еще лѣтъ за пятьдесятъ ранѣе крещенія самого Бориса, при Крумѣ язычникѣ, въ началѣ IX вѣка, среди болгаръ были христіане, подвергавшіеся потомъ преслѣдованіямъ царя Морталона, преемника Крума. Эти христіане, очевидно изъ подвластныхъ болгарамъ славянъ

могли быть потомками тѣхъ христіанъ славянъ, которыхъ застали въ Нижней Мизіи болгары восточные при своемъ завоеваніи ⁵⁾ этого края въ 678 г. и которые частію жили здѣсь издавна, частію переселились сюда изъ Дакии въ V—VI вѣкахъ. Болгары были въ часныхъ сношеніяхъ, особенно при царяхъ Борисѣ и Симеонѣ, съ Сербами, которые уже около 650 г. были вмѣстѣ съ хорватами крещены греками при Иракліи и могли оказывать благодѣтельное вліяніе на сосѣднихъ болгаръ въ пользу христіанства ⁶⁾. Въ крещеніи болгаръ въ IX в. поэтому нельзя не видѣть вліянія христіанскихъ идей славянства, переработавшаго даже и самый національный обликъ восточныхъ болгаръ въ общеславянской типъ. Христіанизация славянъ простиралась издавна на сосѣдей кievскихъ полянъ—угличей и тиверцевъ, бывшихъ около 914 г. подъ властью Игоря, а черезъ сосѣднюю Болгарію она захватила въ кругъ своего вліянія и славянъ кievскихъ-полянъ, особенно, если принять позднѣйшее мнѣніе, что Бѣлая Хорватія есть именно древнѣйшая Болгарія. Восьмой и девятый вѣка для всѣхъ славянъ, восточныхъ и за-

⁵⁾ У преосвящ. Порфирія („Востокъ христ. Первые путеш. 7, 1. отд. 2, стр. 207) приводится хронологическая записка неизвѣстнаго грека въ рукописи („Больш. Панчектъ“) писанной окт. 1525 г., откуда видно, что болгары вторглись въ Иллирикъ и Македонію при Анастасіи Дикорѣ 6023=515 г. Онъ же на основаніи списка литургіи св. Петра, найденнаго имъ въ Зографскомъ Аеонскомъ монастырѣ, въ частности, принимая во вниманіе освященіе даровъ по римскому обычаю, перечисленіе святыхъ главнымъ образомъ римскихъ, Лина, Климента, Кипріана, Амвросія, Космы и Даміана, Перпетуи, Киликіи, Григорія, Венедикта, предполагаетъ, что такая литургія славянская могла явиться въ то время, когда болгары были подвластны римскому первосвященнику; а это было въ VII и въ началѣ VIII в., когда Солунская область (ок. VI всел. соб. 680 г.) дѣйствительно зависѣла отъ Рима, а Солунскій еписк. Іоаннъ былъ на всел. соб. со стороны римской церкви. Кромѣ того, онъ ссылается на житіе свв. Тиверіупольскихъ (Струмница) мучениковъ, гдѣ сказано, что во дни Михаила (860—892), при перенесеніи мощей свв. были болгарскіе клирики, *хорошо изучившіе божественныя службы*. Втор. пут. М. 1880. Стр. 179—186.

⁶⁾ Шафарикъ, „Славянскія древности“ кн. II, ч. 1. § 31, ч. 2, § 33. Гильфердингъ „Письма объ исторіи сербовъ и болгаръ“, стр. 28—29. 67—69.

падныхъ, были временемъ просвѣщенія свѣтомъ христіанства. Христіанскія идеи, сообщенныя славянамъ частію Византіей, частію Римомъ, падали въ средѣ племенъ славянскихъ на благодарную почву. Живо и прочно воспринимаемыя, онѣ, вполне согласуясь со всѣмъ семейнымъ, родовымъ и племеннымъ укладомъ славянъ, съ ихъ бытовыми условіями, мирною, осѣдлою земледѣльческою жизнью, съ нравами, обычаями, ихъ мягкосердечностью, добродушіемъ, отзывчивостью на все лучшее и возвышенное, — христіанскія идеи, по тѣсному сродству, общности, національной симпатіи отдѣльныхъ славянскихъ племенъ между собой, культурному ихъ взаимообщенію, скоро, дружно и широко распространились въ славянскомъ мірѣ; одно племя просвѣщало — другое, а это довѣрчиво воспринимало сообщаемое съ тѣмъ, чтобы въ свою очередь передать новыя идеи сосѣднему племени ⁷⁾. Такъ естественно, легко, скоро и успѣшно совершилась христіанизация славянскаго міра, восточнаго и западнаго, почти въ одно время. Кіевскіе поляне позже другихъ славянскихъ племенъ вступили въ кругъ христіанскихъ идей славянства, но за то восприняли эти идеи съ значительной національной общеславянской окраской, выработанными и сформировавшимися въ духѣ и характерѣ народа славянскаго, въ связи съ его бытомъ, обычаями и стремленіями. Византія и Римъ, совершивъ свою просвѣтительную миссію въ отношеніи къ первымъ ближайшимъ къ нимъ племенамъ славянскимъ, не въ состояніи были удержать свое вліяніе и духовную опеку надъ новопросвѣщенными славянскими племенами.

Та и другая патріархія заботились болѣе о расширеніи своихъ границъ за счетъ славянскихъ племенъ и объ умноженіи паствы одна на счетъ другой въ отношеніи къ новопросвѣщеннымъ славянамъ, чѣмъ о дѣйствительномъ христіанскомъ ихъ просвѣщеніи. Если Византія была не прочь держать славянскія общины въ своихъ рукахъ при

⁷⁾ Лѣтописецъ русск. (Лѣтоп. Нестора) говоритъ: „единъ языкъ словенскъ: словени, иже съдяху на Дунаеви, ихъ же пріяша, Угри и Морава, Чеси и ляхове и Поляне, яже нынѣ зовомая Русь“. П. С. Л. I, 11.

помощи навязываемой имъ греческой іерархіи и греческаго богослужебнаго языка, пользуясь при томъ всевозможными данями, стѣсня самостоятельное развитіе отдѣльных славянскихъ церквей,—то Римъ въ томъ же отношеніи былъ для славянскихъ общинъ положительнымъ итогомъ, угнетая свободу мысли и убѣжденія, навязывая новыя ученія и догматы, лишая возможности сознательнаго и свободнаго отношенія къ дѣламъ вѣры, обряда и богослуженія. Были нерѣдки явленія, когда отдѣльныя славянскія общины, не вынося подобнаго гнета, возставали противъ давящаго патроната Византіи и Рима и пытались отклониться отъ нихъ, рискуя впасть въ расколъ, и, если и добивались сравнительной свободы и самостоятельности въ своей церковной жизни, то только благовременно пользуясь благоприятными политическими условіями къ тому, осложненіями въ дѣлахъ Византіи и Рима; равно нерѣдки были и переходы славянскихъ общинъ отъ одного патроната къ другому и обратно, такъ что ни Римъ, ни Византія никогда не могли быть увѣрены въ прочности своей церковной власти и вліянія надъ этими общинами. Объ установленіи же болѣе прочной нравственной связи, которая могла бы противостоять всевозможнымъ искушеніямъ и которая бы упрочила духовное родство обѣихъ сторонъ, ни въ Византіи, ни въ Римѣ много не заботились. Важнымъ факторомъ въ этихъ отношеніяхъ было еще и то, что церковная зависимость обыкновенно соединялась съ зависимостью политической, а для политики Византіи и Рима было весьма важно держать въ своихъ рукахъ славянскія племена въ видахъ защиты окраинъ государства и надежнаго отпора частымъ нашествіямъ и опустошеніямъ разныхъ восточныхъ и сѣверныхъ варваровъ. Подобныя условія не могли благоприятствовать широкому, свободному и основательному развитію идей христіанства въ средѣ славянскихъ народовъ, его церковной жизни и духовному образованію. Не смотря, однакоже, на это, природная даровитость славянъ, ихъ воспримчивость, самодѣятельность и необычайная настойчивость совершили то, что славянская грамота Кирилла и Меѳодія быстро распространилась въ средѣ славянскихъ племенъ, а болгарское духовное просвѣщеніе временъ Бориса, Симеона и Петра

не уступало византійскому. Лучшая византійская церковная письменность была быстро и успѣшно переведена на славянскій языкъ, а за переводною письменностью не замедлила явиться и оригинальная славянская письменность трудами самого просвѣтителя славянъ Кирилла, черноризца Храбра, Космы пресвитера болгарскаго, Иоанна, экзарха болгарскаго, пресвитера Константина впоследствии епископа болгарскаго, Климента епископа словенскаго и др. Девятый вѣкъ, благодаря необыкновенной просвѣтительной дѣятельности Кирилла и Меѳодія въ средѣ славянъ, былъ вѣкомъ нарожденія ⁸⁾ и особеннаго процвѣтанія славянской письменности въ средѣ отдѣльныхъ наиболѣе видныхъ племенъ славянскихъ.

Въ то время какъ на западѣ славянскомъ процвѣтала глаголица, славянское письмо, подъ давленіемъ латинскаго запада возникшее, по очень вѣроятному предположенію, изъ латинскихъ минускуловъ, курсива (теорія Гейтлера ⁹⁾), на славянскомъ востокѣ утвердилась Кириллица, подъ вліяніемъ Византіи, образовавшаяся изъ греческихъ маюскуловъ, прописныхъ буквъ греческаго алфавита, въ томъ и другомъ случаѣ съ прибавленіемъ новыхъ нѣкоторыхъ буквъ для чисто славянскихъ звуковъ, какъ: ж, ч, ш, щ, ь и ъ, ы, и юсовъ. Изъ разсмотрѣнія церковной письмен-

⁸⁾ Иловайскій полагаетъ, что первый извѣстный въ исторіи договоръ болгаръ 714—715 г. былъ письменный, равно и второй 774 г., о коемъ прямо говорится, что онъ былъ письменный. Розысканія М. 1882, стр. 224. Черноризецъ Храбръ говоритъ о древнеславянскихъ чертахъ и рѣзахъ. Кирилль въ Херсонесѣ Таврическомъ встрѣтилъ славянскія (русскія) письма и евангеліе, хотя это извѣстіе толкуется и въ томъ смыслѣ, что это были письма готскія, или варягорусскія. Срезневскій доказывалъ, что древнѣйшее уставное славянское письмо соответствуетъ греческому не IX—X вѣковъ, а VI—VII. Тоже утверждаетъ и преосв. Порфирій— „Перв. путеш.“ стр. 105. Труды археолог. съѣзда. I. СХV. Къ этой мысли склоняется и проф. Будиловичъ. О греко-славянскомъ характерѣ дѣятельности Кирилла и Меѳодія. Стр. 69. „Меѳодіевскій юбилейный сборникъ“. М. 1885. Другая теорія Ягича производитъ глаголицу изъ греческаго курсива. Есть любопытное мнѣніе одного извѣстнаго русскаго ученаго, что глаголица есть нарочито избрѣтенное письмо криптографическое.

⁹⁾ Раньше предложенная Шафарикомъ.

ности начала христіанства на Руси нельзя не видѣть, что она, затѣмъ, содержитъ въ себѣ особенности языковъ болгарскаго, сербскаго и древне-славянскаго (македонскаго), по своему внѣшнему виду представляетъ или подлинныя сербо-болгарскія рукописи, или точныя русскія копиі съ нихъ,—по своему составу и характеру она представляетъ или славяно-болгарскіе переводы съ греческаго, или оригинальныя славяно-болгарскія произведенія упомянутыхъ авторовъ. Кругъ богослужебныхъ книгъ, впервые переведенный на славянскій языкъ еще славянскими первоучителями, насколько можно судить по сохранившимся древнимъ рукописямъ XI в. (около 22), употребляется на славяно-болгарскомъ языкѣ и въ славяно-болгарскомъ переводѣ и, слѣдовательно, былъ полученъ отъ славяно-болгаръ. Что могли дать отъ себя византійцы, помимо славянъ, для богослуженія и церковной письменности славянъ кievскихъ?—и что могли сдѣлать для усвоенія греческаго богослуженія и церковной письменности невѣжественные кievляне? Единственный исходъ въ предстоявшей трудности просвѣщенія свѣтомъ христіанства, сообщенія церковной письменности и установленія богослужебнаго чина для кievскихъ славянъ былъ въ славяно-болгарскомъ языкѣ и церковной письменности, бывшей въ свою очередь лишь дальнѣйшимъ развитіемъ и преемствомъ плодовъ просвѣщенія, сообщенныхъ славянамъ и въ частности моравамъ братьями просвѣтителями славянъ, Кирилломъ и Меѳодіемъ. Христіанское просвѣщеніе полянъ-кievлянъ и всей тогдашней Руси, въ дѣйствительности, слѣдовательно, шло не отъ грековъ-византійцевъ, которые вообще мало интересовались христіанскою миссіей въ средѣ славянъ, а отъ самихъ же славянъ-моравовъ, сербовъ, болгаръ, и при участіи быть можетъ ославянившихся грековъ, туземцевъ славянскихъ областей, каковыми, вѣроятно были и первые просвѣтители славянъ, Кирилль и Меѳодій. Оффиціальное, всенародное крещеніе Руси, какъ великій религіозный и политико-гражданскій актъ, было, очевидно, совершенно греками-византійцами, греческой іерархіей, по полномочію отъ Константинопольскаго патріарха, но частичныя раннѣйшія крещенія полянъ исходили, несомнѣнно, отъ братьевъ-славянъ уже просвѣщенныхъ, равно какъ и про-

свѣщеніе и крещеніе самого Владиміра исходило, очевидно, также отъ славянъ и, вѣрнѣе всего, отъ болгаръ, ставшихъ какъ первыми учителями новопросвѣщенныхъ полянъ, такъ и распространителями и насадителями славянской письменности у нихъ, а равно и учредителями славянскаго богослуженія. «Бѣ преже въ Переяславли митрополя», говоритъ намъ древній лѣтописецъ подь 1089 г.¹⁰⁾

Тамъ же, въ Переяславлѣ было жительство русскихъ митрополитовъ и въ первые пять десять лѣтъ по крещеніи Руси до Ярослава, переведшаго резиденцію митрополичью въ Кіевъ, къ построенной имъ, Софійской церкви, хотя уже ок. 996 г. была освящена, построенная въ Кіевѣ Владиміромъ Десятинная церковь. Причиной этого не могло быть то, что въ Кіевѣ не находилось соотвѣтствующаго помѣщенія для митрополитовъ, но здѣсь видна со стороны Владиміра особенная привязанность къ Переяславлю, какъ бы къ первой резиденціи митрополичьей, («къ первой митрополіи»), какою она могла стать тотчасъ же послѣ собственнаго крещенія отъ болгаръ Владиміра, желавшаго провести первые годы своей жизни въ христіанствѣ вдали отъ всего прежняго своего, языческаго, центромъ и средоточіемъ котораго былъ Кіевъ, и вблизи ко всему тому, что сродняло его съ памятью о его болгарскомъ христіанскомъ просвѣщеніи, о чемъ напоминалъ ему и городъ Переяславль (Прѣслава), наименованный по подражанію болгарской столицы 1-го царства Прѣславы. Здѣсь, въ Переяславлѣ, во главѣ съ болгарскимъ епископомъ, но не митрополитомъ (быть можетъ съ тѣмъ митрополитомъ-епископомъ Михаиломъ болгарскимъ, о которомъ говоритъ Степенная книга и никоновская лѣтопись) при участіи Владиміра, его семейства и можетъ быть нѣкоторыхъ приближенныхъ, составила первая славяно-русская христіанская община, въ параллель къ славяно-варяжской, группировавшейся во времена Игоря при церкви св. Іліи въ Кіевѣ. Объ этомъ епископѣ болгарскомъ (Михаилѣ) естественно думать, что онъ не былъ митрополитомъ, а только первымъ епископомъ и назывался такъ лѣтописью не въ собствен-

¹⁰⁾ П. С. Л. I, 89.

номъ. а въ нарицательномъ смыслѣ, какъ первый, старѣйшій епископъ, и что, когда явился Леонтій въ 991 г. (по Новгород. лѣтописи) этотъ епископъ-митрополитъ или умеръ, или подчинился митрополиту византійцу, какъ и болгарская церковь того времени вмѣстѣ съ паденіемъ восточной половины (971 г.) подчинена была Цимисхіемъ Византіи. Извѣстіе Степенной книги тѣмъ болѣе можетъ заслуживать довѣрія, что исходитъ отъ главнѣйшаго ея составителя серба или болгарина Кипріяна, имѣвшаго возможность располагать свѣдѣніями, шедшими непосредственно отъ сербо-болгарскихъ преданій или записей. Если самъ Владиміръ крестился отъ болгаръ, имѣлъ болгарскаго епископа и клиръ, хотя немногую болгарскую церковную письменность, славянское богослуженіе и могъ крестить Русь и (по Степ. кн. и лѣтоп.), при содѣйствіи епископа Михаила, крестилъ многихъ въ землѣ Ростовской; то что же заставило его искать крещенія отъ грековъ-византійцевъ? Причиной естественно могло быть въ 1-хъ то, что сами славяне и въ томъ числѣ болгары приняли христіанство отъ грековъ и что, слѣдовательно, тамъ, въ Византіи, въ Константинополѣ исконная апостольская вѣра и древнее христіанство, а во 2-хъ и то, что болгарская церковь въ то время была подчинена Константинопольской и, какъ зависимая отъ Константинопольскаго патріарха, не могла, безъ его воли и разрѣшенія что-либо предпринять внѣ предѣловъ своей территоріи; и, въ 3-хъ кн. Владиміръ, очевидно, желалъ учредить у себя такую же церковь, самостоятельную, какъ и греческая, а этого онъ могъ добиться только въ Константинополѣ.

Корсунскій походъ и былъ началомъ осуществленія его плановъ. Послѣ Корсунскаго похода Кіевская Русь была крещена греческимъ духовенствомъ, вѣроятно, совмѣстно съ болгарскимъ, быть можетъ, при участіи епископовъ. Это было официальное принятіе христіанской вѣры отъ грековъ, закрѣпленное потомъ присылкой къ намъ митрополита грека Леонтія (991 г.) и греческихъ епископовъ. Нѣтъ данныхъ принимать, что и прочее, нисшее духовенство, іереи, діаконы и чтецы были изъ грековъ, но всѣ данныя за то, что это духовенство было частію изъ славянъ, особенно болгаръ, а частію изъ природныхъ русскихъ.

Слѣдовательно, первыя службы, пропѣтыя впервые на христіанской Руси, была совершены славянами и на славянскомъ языкѣ, хотя и подъ главенствомъ высшихъ іерарховъ грековъ. Іаковъ мнихъ говоритъ, что русскіе «пріяша святое крещеніе, готово имуще святое писаніе и книги переведены съ греческаго языка на русскій»¹¹⁾. Хотя лѣтописецъ и говоритъ о клирѣ царицы Анны, пришедшемъ съ нею на Русь изъ Греціи, но на его обязанности несомнѣнно было удовлетворять религіознымъ потребностямъ въ отношеніи отправленія чина богослуженія для самой царицы и ея придворныхъ грековъ, но не для новокрещенныхъ русскихъ¹²⁾. О славянской литургіи и службахъ исторически впервые узнаемъ изъ паннонскаго житія Кирилла. «Вскорѣ же (ок. 963 г.) ся весь прѣквѣнный чинъ крѣожчи и наоучи я оутренѣй и годинамъ, обѣднѣй и вечернѣй и павечерници и тайнѣй службѣ» говорится въ житіи о Кириллѣ¹³⁾. Но допуская существованіе славянской письменности до Кирилла и Меѳодія (Лавровскій, Будиловичъ, Срезневскій, Бодянской, Первольфъ, еп. Порфирій и др.) и христіанства у славянъ, по крайней мѣрѣ, съ VII вѣка¹⁴⁾, не трудно допустить и существованіе славянской

¹¹⁾ Христ. Чт. 1849, II.

¹²⁾ Полн. С. Л. I, 50.

¹³⁾ См. чтенія въ Общ. Люб. Дух. Просвѣщ. 1863, II, Паннонскія житія, стр. 24 и др. Изъ списка М. Д. Ак. XV в.

¹⁴⁾ См. примѣч. выше съ мнѣніемъ преосвящ. Порфирія. Тотъ же авторъ, имѣя въ виду „слово Кирилла словенца солунскаго философа болгарскаго“ и др. соображенія, думаетъ, что болгаръ научилъ славянской грамотѣ, взявъ грекоіонійскій алфавитъ, Кириллъ, грекъ изъ Каппадокіи, учившійся въ Дамаскѣ и бывший въ египетской Александріи, по внушенію свыше посланный дать вѣру, законъ и грамоту въ Солунь къ болгарамъ, которые воевали въ это время съ греками солунскими. Онъ просвѣщаль князя Моравскаго Десимира и Прѣславскаго Радкоя (Радивоя), крестилъ многихъ и выучилъ вѣрѣ и написалъ 35 буквъ. Это было при митрополитѣ Солунскомъ Іоаннѣ, а таковой былъ на VI вселен. соб. (680 г.) „Втор. путеш.“ стр. 101—106. Тотъ же авторъ думаетъ, что въ патріаршество Фотія (ок. 866—7 г.г.) и въ царствованіе Василія Македонянина Кириллъ, впослѣдствіи еп. Катанскій, вмѣстѣ съ Аванасіемъ и нѣкимъ епископомъ былъ посланъ крестить Россю и крестилъ ихъ, изобрѣвши имъ вмѣсто прежнихъ, еллинскихъ 24 буквъ, 35 буквъ

литургіи и службы у славянъ также еще до Кирилла и Меодія, или, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыхъ частей богослуженія на славянскомъ языкѣ, когда другія его части, вѣроятно совершались на греческомъ языкѣ. Это послѣднее предположеніе тѣмъ болѣе вѣроятно, что славянскія службы являются впервые въ отдаленной отъ Византіи Моравіи, гдѣ греческое вліяніе было довольно слабо, и греческій языкъ непонятенъ, а не въ ближайшихъ къ Византіи славянскихъ областяхъ—Македоніи, Эпирѣ, Фессаліи, гдѣ славяне были смѣшаны съ греческимъ населеніемъ, вѣроятно знали греческій обыденный языкъ и могли понимать греческое богослуженіе, не терпя большой нужды въ богослуженіи славянскомъ. Но что славянскій языкъ могъ проникать въ греческое богослуженіе славянъ, можно предполагать изъ того, что, по словамъ императ. Михаила III, «Солуняне вси чисто словѣньскы бесѣдуютъ». Если солунскіе греки могли понимать и чисто говорить по славянски, то ничто не могло препятствовать проникновенію славянскаго языка въ славянское богослуженіе, въ нѣкоторыхъ частяхъ, какъ чтеніе евангелія, апостола, проповѣдь и т. п. Около 20 лѣтъ спустя послѣ изобрѣтенія Кирилломъ и Меодіемъ славянской грамоты и перевода богослуженія съ греческаго языка на славянскій (слѣд. ок. 882 г.), когда архіеп. морав. Меодій былъ вызванъ въ Константинополь, императоръ и патріархъ, принявъ Меодія съ честію, оудръжаша отъ ученикъ его попа и діакона съ кнѣгами»¹⁵⁾, безъ сомнѣнія, для совершенія службъ

азъ, буки (и проч.); въ Іерусалимѣ преосв. Порфирій встрѣтилъ греческую рукопись, гдѣ написано: Кириллъ епископъ Катанскій крестилъ Россовъ. Свѣдѣнія же о крещеніи Россовъ, заимствовано имъ у Балдурія. „Imperium orient.“ и „Animbversiones“.

Срезневскій говоритъ, что письмо древнѣйшихъ славянскихъ рукописей напоминаетъ собою греческое письмо VI—VII в.в. „Древніе памятники письма и языка юго-западныхъ славянъ“ П. 1865, стр. 2.

Бодянскій также соглашается признать христіанство и письменность у славянъ съ VII в. С. „О времени происхожденія славянскихъ письменъ.“ М. 1855. Стр. 191. 235.

¹⁵⁾ См. Чт. въ Общ. Люб. Дух. Просв. 1865, I. Житіе Меод. по списку Успенск. соб. стр. 10, и др. списки.

на славянскомъ языкѣ, для славянъ столицы и, конечно, для знавшихъ славянскій языкъ грековъ. Изъ Константинополя славянское богослуженіе могло уже открыто распространиться въ другія мѣстности обширной византійской имперіи и за предѣлы ея. Славянское богослуженіе продержалось въ Моравіи до конца жизни Меѳодія (885 г.). По смерти Меѳодія, его ученикъ и преемникъ по кафедрѣ моравинянъ, Гораздъ и другіе ученики, какъ пресвитеръ Климентъ, Наумъ, Савва (пожит. Климента-Лаврентій) и Ангеларій, по проискамъ нѣмецкихъ епископовъ, были изгнаны изъ Моравіи и удалились въ другія славянскія области, а главнымъ образомъ въ Болгарію¹⁶⁾. Ок. 899 г. папа Іоаннъ IX возстановилъ моравскую архіепископію съ славянскимъ богослуженіемъ, но уже въ началѣ X в. Моравія пала подъ ударами Угровъ, и славянское богослуженіе тамъ скоро исчезаетъ, оставаясь только въ нѣкоторыхъ монастыряхъ. Въ Чехіи славянское богослуженіе существовало при кн. Людмилѣ и внукѣ ея Вячеславѣ (†936), причисленныхъ въ русской церкви къ лику святыхъ; въ Сазавскомъ монастырѣ, при св. Прокопѣ, оно сохранялось до XI в., когда вслѣдствіе козней нѣмецко-латинскаго духовенства и здѣсь прекратило существованіе, а богослужебныя книги были истреблены. Въ Далмаціи славянское (глаголическое) богослуженіе было два раза запрещаемо латинскимъ духовенствомъ на соборахъ въ Сплетѣ въ 924 г. и 1059 г., но упорно отстаивалось.

¹⁶⁾ По житію Климента, въ Болгаріи собственно подвизались только Климентъ, Наумъ и Ангеларій; о Гораздѣ и Саввѣ (Лаврентій не упоминается). Принимая во вниманіе повѣствованіе житія, что „они принуждены были отъ страха разлучиться другъ отъ друга (послѣ изгнанія изъ Моравіи) и разошлись въ разныя стороны, по Божію изволенію, чтобы также и большее число странъ озарить свѣтомъ Евангелія. Климентъ, взявши съ собою Наума и Ангеларія, пошелъ по направленію къ Истру“ и проч., отсюда можно полагать, что Гораздъ и Савва направились въ сосѣднюю Сербію. Не это ли учительство Саввы въ Сербіи сдѣлало любимымъ и употребительнымъ это имя (Савва) между сербскими іерархами и благочестивыми мужами? Причина же, почему Климентъ во всемъ подражавшій (Житіе) Меѳодію, отправился въ Болгарію, могла заключаться въ томъ, что Меѳодій (по житію Кл.) былъ просвѣтителемъ Бориса, который, благоговѣя къ памяти своего учителя, могъ принять и принять ученика Меѳодія съ радостію и благорасположеніемъ.

ваемое, мѣстами продолжало существовать до XVII и XVIII в., причеиъ лишь благодаря присвоенному наименованію богослуженія «св. Іеронима», почитаемаго на западѣ изобрѣтателеиъ глаголицы.

Главнымъ же мѣстомъ распространенія славянскаго богослуженія послѣ Моравіи стала Болгарія и прилегающія на сѣверъ и востокъ славянскія земли. Время паденія Моравіи и бѣдствій моравской церкви подъ ударами нѣмцевъ и угровъ совпадаетъ со временемъ цвѣтущаго состоянія христіанскаго просвѣщенія и церковной жизни въ Болгаріи, въ вѣкъ Симеона, ставшей преемницею просвѣтительныхъ идей славянскихъ апостоловъ. Славянское богослуженіе (ок. 863 г.) братьевъ-апостоловъ, вѣроятно принешее въ Болгарію еще въ первые годы ея крещенія (ок. 864 г.), какъ можно заключать изъ житія Климента, къ времени перенесенія туда дѣятельности учениковъ Кирилла и Меодія было тамъ уже вполне установившимся. Изъ житія Климента ¹⁷⁾ узнаемъ, что онъ въ послѣдніе годы своей жизни (†916) перевелъ на славянскій яз. только Цвѣтную Тріодъ, слѣдовательно, всѣ остальные службы годичнаго круга были уже въ Болгаріи переведенными.

Такимъ образомъ славянское богослуженіе, начавъ существовать трудами просвѣтителей славянъ со 2-й полов. IX в., въ началѣ X в. въ полномъ своемъ составѣ было переведено на славянскій языкъ и стало обычнымъ, какъ въ наиболѣе просвѣщенной изъ славянскихъ областей Болгаріи, такъ и въ смежныхъ съ нею славянскихъ земляхъ. Переведенныя на языкъ македонскихъ славянъ ¹⁸⁾, сравнительно болѣе развитый, обработанный, общеупотре-

¹⁷⁾ Время написанія житія довольно ясно опредѣляется изъ заключенія (гл. 29), гдѣ упоминается о вкравшейся злой ереси и о скинскомъ мечѣ, упившемся въ болгарской крови. Здѣсь, очевидно, разумѣется ересь богумильская, противъ которой ратовалъ во 2-й полов. X в. Козьма, пресвитеръ болгарскій, и одинъ изъ походовъ на Болгарію Святослава (967 г. или 971 г.). Вѣрнѣе—первый, такъ какъ второй былъ связанъ съ потерей политической самостоятельности восточной половины Болгаріи и подчиненіемъ власти Византіи, на что, однакоже, нѣтъ никакихъ намековъ въ житіи.

¹⁸⁾ См. Будиловичъ „О Греко-славянск. характ. дѣят. Кир. и Меодіевскій юбилейный сборн“. Варш. 1885 г. стр. 72, 74.

бительный и вмѣстѣ литературный ¹⁹⁾, богослужебныя и другія славянскія книги изъ Панноніи, центра просвѣтительной дѣятельности просвѣтителей славянъ, распространились, частію на сѣверъ, къ Моравамъ, Словакамъ, Чехамъ, Ляхамъ, частію на югъ, къ Хорватамъ, Сербамъ и Болгарамъ и, наконецъ, черезъ Болгарію и, можетъ быть ранѣе того изъ Дакии и Панноніи, на Русь, къ Полянамъ. «Бѣ единъ языкъ словѣнскъ, «говоритъ русскій лѣтописецъ», словѣни, иже сѣдяху по Дунаеви, ихже пріяша Угри и Морава, Чеси и Ляхове и Поляне, яже нынѣ зовомая Русь. Симъ бо перво преложены книги Моравѣ, яже прозвася грамота словѣнская, яже грамота есть въ Руси и въ Болгарѣхъ дунаискихъ ²⁰⁾. «Словѣнскій языкъ», говоритъ извѣстный славяновѣдъ Первольфъ, «сдѣлавшись у православныхъ славянъ, у Болгаръ, Сербовъ и Рускихъ, литературнымъ и церковнымъ, соединялъ ихъ какъ членовъ одной семьи, не смотря нато, что это соединяющее звено не сохранилось въ первоначальной чистотѣ, а подъ вліяніемъ мѣстныхъ языковъ измѣнялъ свой видъ. Всѣ эти три славянскихъ народа находились въ постоянныхъ религіозно-культурныхъ сношеніяхъ. Славянскія рукописи переходили изъ Болгаріи въ Сербію и на Русь, изъ Сербіи въ Болгарію и на Русь и потомъ изъ Руси въ юго-славянскія страны ²¹⁾. «Рукописей IX в., «говоритъ профессоръ Первольфъ,» прямыхъ свидѣтелей дѣятельности Константина и Меодія и ихъ непосредственныхъ учениковъ временъ царя Симеона—не сохранилось, и древнѣйшія сохранившіяся рукописи—уже списки, вторые и третьи, XI вѣка ²²⁾).

¹⁹⁾ К Гротъ говоритъ: „мы можемъ сказать уже а priori “(что нарѣчїе) „македонское, бывшее какъ бы своимъ для переводчиковъ (Кирилла и Меодія), должно было лечь въ основаніе этого языка первоначальнаго перевода греческихъ книгъ. „Взглядъ на подвигъ славянскихъ учителей“ стр. 11 въ „Меод.-юбил. сборникъ“. Также Первольфъ „Словенскій языкъ“ стр. 5. 30, и Будиловичъ „О греко-славянск. характ. дѣят. К. и М.“ стр. 72, *ibid.*

²⁰⁾ Полн. С. Л. I, 11.

²¹⁾ „Славянскій яз. и его судьбы. Меод.-юбилейн. сборн.“ Варш. 1885, стр. 49.

²²⁾ *Ibid.* стр. 29.

Но древнѣйшіе списки обыкновенно составляли точныя копіи первоначальнаго оригинала старославянскаго (македонскаго) и по этому почти замѣняли собою оригиналь. По мнѣнію славяновѣдъ и тогоже проф. Первольфа, современные, но весьма раздѣленные между собой по мѣсту своего написанія евангелія, Новгородское Остромирово, (Кирилловское), южно-болгарское Зографское (глаголическое) и сербское Маріинское (глаголическое) существенно не различаются между собою по языку и могутъ представлять собою «первоначальный языкъ славянскаго подлинника X вѣка». Весьма вѣроятно, что оригинальный Кирилло-Меодіевскій текстъ священныхъ книгъ просуществовалъ не долго и исчезъ въ цѣломъ первоначальномъ своемъ видѣ безслѣдно. На смѣну ему явились копіи съ разными измѣненіями въ текстѣ, вариантами, замѣной однихъ словъ другими, выпущеніями, дополненіями изъ византійскихъ источниковъ, перестановками словъ, разными буквосочетаніями, смотря по тому, писались-ли копіи болгаринѣмъ, сербомъ, хорватомъ, чехомъ, русскимъ или еще какимъ-либо славянинѣмъ,—слѣдствіемъ чего явилось нѣсколько *изводовъ* священныхъ славянскихъ книгъ, изъ коихъ болѣе характерными и устойчивыми явились изводы: болгарскій, сербскій, русскій. Русскій изводъ въ свою очередь, въ зависимости отъ мѣста письма и мѣстныхъ говоровъ, раздробился на нѣсколько отдѣльныхъ видовъ *письма*: *письмо* кіевское, галицко-волинское, новгородское, московское и др. Богослужебныя славянскія книги распространились на Руси главнымъ образомъ чрезъ Болгарію и преимущественно въ болгарскомъ изводѣ. Русскій изводъ образовался частію подъ вліяніемъ югославянскихъ оригиналовъ, частію подъ вліяніемъ рукописей болгарскаго (и сербскаго) извода. Къ старославянскимъ памятникамъ письма обыкновенно относятся Зографское или Аѳонское (Григоровичево) евангеліе (глаголическое X—XI в.) Императ. Пуб. б-ки, Ассеманово или Ватиканское евангеліе апракосъ (глаголическое X в.), Саввина книга, отрывки апракоснаго евангелія (Кирилловскаго XI в.) М. Син. тип., Маріинское или Аѳонское (Григоровичево) евангеліе (глаголическое XI в.) Моск. Публ. Румянц. Музея, листки (2) Ундольскаго апракоснаго евангелія (кирилловскаго XI в.) М. Рум. П. Музея, Остромиро-

во апракосное евангеліе (кирилловское XI в. 1056—57) И. Пуб. 6-ки, Синайская псалтирь южно-македонскаго кирилловскаго письма (X—XI в.) Синайск. Екатерининск. м-ря, Синайскій требникъ (евхологій) глаголическій конца X в. (по Рейтлеру) Син. Екатер. м-ря²³). Вотъ немногіе и неполные свидѣтели славянскаго богослуженія на старославянскомъ языкѣ X—XI в., представляющіе собою, можно сказать, списки первой серіи или редакціи по отношенію къ своимъ старославянскимъ Кирилло-Меоодіевскимъ оригиналамъ. Къ спискамъ второй серіи или редакціи русскаго (извода) богослужебныхъ книгъ принадлежатъ—Архангельское XI в. (1092 г.) М. Пуб. Рум. Муз., евангеліе Туровское XI в. Виленск. Пуб. 6-ки, еванг. Мстиславово XII в. (начала) Моск. Синод. 6-ки, еванг. Юрьевское XII в. (1119—28 г.) Моск. Синод. 6-ки, еванг. Галичское XII в. (1144) М. Син. 6-ки, еванг. Добрилово XII в. (1164) М. Пуб. Рум. Муз., еванг. Московск. Типографск. 6-ки XII в. евангел. Реймское (кирилло-глаголическое) XI—XII в. (по Соболевскому), Милятино евангел. XIII в. 1215 г.) Псалтирь толковая Евгеніевская XI в. И. П. 6-ки, Толстовская XII в., Чудовская XII в. М. Син. 6-ки, *Минеи* богослужебныя за *Сентябрь* XI в., (1095 г.), за *Октябрь* XI в. (1096 г.), за *Ноябрь* XI в., (1097 г.). М. Син. Типогр. 6-ки, за *Май* (Пуятина) XI в., *семь миней* Типографск. 6-ки XI в. (*Янв., Февр., Февр., Апр., Июль, Авг., Ноябрь*). *Триодъ цвѣтная* XI в. Типограф. 6-ки, *Служебной минеи* 2 книги (*Февраль* и *Июль*) XII в. Типогр. 6-ки, Чиновникъ Ярославскаго архіерейскаго дома, *Минеи* Новгород. Соф. собора (*Апрѣль, Май, Июнь, Сентябрь, Октябрь*), служебникъ Варлаама хутынскаго XI в. М. Син. 6-ки, Уставъ Студійскій XII в. М. Синод. 6-ки, Уставъ Новгородск. Софійскаго собора XII в. Новг. Соф. 6-ки (Пет. Д. Акад.), *Минея* (*Апрѣль*) М. Типографской 6-ки, *Минея* 6-ки общ. Ист. и Др. Рос., *Триодъ постная* и *цвѣтная* XII в. (конца) М. Типогр. 6-ки, (Моисея Кіянина), паре-

²³) Изъ апостолювъ принадлежащими къ югославянскои редакціи признаются аип. Охридскій, Стѣиченскій, Христопопнталскій, Толковый, но изъ нихъ первые три XII в., а послѣдній начала XIII в. (1220), но они не принадлежатъ раннѣйшему періоду X—XI вв.

мійникъ М. Типогр. 6-ки, *Трїодъ Саввина* Новг. Соф. собора XIII в. 6-ки Пет. Д. Ак., Апостольскія посланія Синодал. 6-ки 1220 г., Четвероевангеліе М. Типогр. 6-ки, ок. 1232 г., Пантелеимоново евангеліе, евангелійскія чтенія Румянц. Муз., М. Архангельск. собора, М. Типограф. 6-ки, И. Публ. 6-ки, Ярославск. архіерейскаго дома, Чтенія Апостольскія И. Пуб. 6-ки, Псалтири Новг. Соф. 6. и И. Пуб. 6-ки, Апокалипсисъ б. Невоструева, Службникъ Антоніевъ Синод. б. и другой Новг. Соф. б., *Октоихъ* Новг. Соф. б., *Минеи* (*Октябрь* и *Декабрь*) Синод. б., (*за Февраль*) Саввинтова, (*Май*) Софійск. б., *Трефологій* М. Типогр. б., *Ирмологій* Новг. Соф. б., *Ирмологій* (Погодина) И. П. б., *Стилоларь* (Шафирика) Чешскаго музея. Изъ этого перечня богослужебныхъ книгъ мы видимъ, что клиросныхъ, собственно, пѣвческихъ книгъ сохранилось въ домонгольскомъ періодѣ около 33-хъ наименованій, считая при этомъ минеи помѣсячно, что не такъ много, какъ можно было бы ожидать ²⁴⁾.

Всѣ эти рукописи русскаго извода или второй серіи по письму своему принадлежатъ частію области кіевской, частію новгородской, частію галицко-волынской, тѣмъ географическимъ пунктамъ или областямъ древней Руси, куда раньше всего въ своей постепенной послѣдовательности проникла христіанская вѣра и церковная письменность вмѣстѣ съ православнымъ богослуженіемъ. Изъ всѣхъ поименованныхъ рукописей, по времени своего происхожденія принадлежащихъ къ домонгольской христіанской Руси (990—1224) менѣе всего принадлежатъ по мнѣнію ученыхъ (Ягичъ, Соболевскій и др.) области галицко-волынской (ев. галицк., еванг. реймское); гораздо болѣе принадлежитъ области кіевской (ев. Ах., Тур., Мстисл. Юрьев., Добр., Типогр., Псалт. Евгеньев., Толст., Чудов., Усп. студ., Трїодъ постная и цвѣтная, а остальные рукописи почти всѣ принадлежатъ новгородской области, за исключеніемъ нѣмногихъ, которыя могутъ одинаково при-

²⁴⁾ О древнѣйшихъ русскіхъ книгахъ см. Соболевскаго „Лекціи по исторіи русскаго языка“ СПб. 2 изд. 1901, стр. 11—15 и дальн. а также Срезневскаго „Древніе памятники русскаго письма и языка“ изд. 2, СПб. 1882.

надлежать и области кievской. Во всякомъ случаѣ исходнымъ пунктомъ и центромъ древней русской церковной письменности былъ Кіевъ, и поэтому нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что новгородскія рукописи, бывъ списываемы въ нѣкоторыхъ случаяхъ съ рукописей юго-славянской редакціи, въ иныхъ немалыхъ случаяхъ списывались съ рукописей русской редакціи кievскаго письма, что, при употреблявшемся нерѣдко въ старину способѣ диктованія списываемыхъ книгъ одному писцу, или многимъ заразъ, порождало то, что рукопись одного письма, напримѣръ кievскаго и съ говоромъ кievскимъ, изъ устъ диктовавшаго и изъ рукъ писца выходила съ мѣстнымъ ихъ говоромъ и письмомъ, напримѣръ, новгородскимъ, и т. п. Поэтому легче предположить, что въ періодъ времени домонгольской наибольшая часть рукописей изъ области церковной письменности обязаны своимъ происхожденіемъ Кіеву, съ паденіемъ уже котораго подъ ударами монголовъ главные средоточные пункты письменности утврждаются на сѣверѣ, сѣверо-западѣ и сѣверо-востокѣ, а главнымъ образомъ въ Новгородѣ и Псковѣ, Владимірѣ и Суздальѣ и, наконецъ, въ Москвѣ. Татарскій погромъ былъ несомнѣнно одною изъ главнѣйшихъ причинъ исчезновенія рукописей кievскихъ, а обособленность и счастливое положеніе Новгорода въ сторонѣ отъ главнаго театра татарскаго погрома доставило возможность рукописямъ новгородскимъ сохраниться въ значительномъ сравнительно и большемъ количествѣ противъ кievскихъ. Другою причиною исчезновенія кievскихъ рукописей были многіе и большіе разрушительные пожары церквей и монастырей съ ихъ рукописями богослужебными, частію отъ неосторожности при деревянныхъ въ большинствѣ случаевъ постройкахъ, частію отъ набѣговъ дикихъ ордъ половцевъ, печенѣговъ и др. Въ 1124 г. сгорѣлъ почти весь Кіевъ и 600 церквей (приходскихъ и монастырскихъ); въ 1163 г. половцы сдѣлали нападеніе на Кіевъ и захватили многія рукописи; въ Новгородѣ въ домонгольской періодъ лѣтопись отмѣчаетъ пожаръ 1134 г., когда сгорѣло 10 церквей, а во Владимірѣ Ростовскомъ пожаръ 1185 г., когда сгорѣло 32 церкви. Изъ всѣхъ сохранившихся отъ домонгольскаго періода Руси рукописей наибольшая часть книги богослужебныя.

Это и понятно. «Первою заботою научившихся писать русскихъ духовныхъ пастырей, справедливо говорить проф. Волковъ, было удовлетворить самой настоятельной потребности только что народившейся церкви и потому прежде всего распространились списки книгъ, необходимыхъ при богослуженіи, а именно книги священнаго писанія и церковныхъ пѣснопѣній и службъ, а также книги, устанавливавшія порядокъ богослуженія²⁵⁾. Надъ списываніемъ и переписываніемъ богослужебныхъ рукописей болѣе всего трудились сами же пастыри юной русской церкви и ихъ влирики подъ ихъ непосредственнымъ наблюденіемъ и иноки монастырей, хотя, по свидѣтельству лѣтописи, уже Ярославъ завелъ особыхъ переписчиковъ книгъ «и собра писцѣ многы и прекладаше отъ грекъ на словенское писмо и писаша книги многы». Въ подписяхъ древнихъ рукописей сохранились имена писцовъ, какъ попъ Упирь Лихый, писатель пророческихъ книгъ первой половины XI в., діаконъ Григорій — Остромирова евангелія (1057 г.), діакъ Іоаннь — Изборника Святославова (1073 г.), инокъ Яковъ (мірски — Домка) миней (1095, 96, 97), иноки Матѳей и Лаврентій миней XI в., инокъ Іоаннь — Тріоди постной XI в., инокъ Бестрой — Тріоди цвѣтной XI в., Алекса сынъ прозвутера Лазаря — Мстиславова евангелія, въ началѣ XII в., инокъ Ѳеодоръ Угринаецъ — Юрьевского евангелія, въ началѣ XII в., попъ (бывшій) Ілія — Трефологія XII в., дьякъ Костянтинъ (мірски Добрило) Добриловскаго овангелія, XII в., пономарь Яковъ (мірски Творимирь) — Стихираря XI—XII в., Моисей Кіянинъ — Тріоди постной и цвѣтной XI—XII в., Михайль — Устава съ кондакаремъ XI—XII в.; Лаврентій — миней XI—XII в., попъ Домка — Милятина евангелія XIII в. (1215 г.), попъ Савва (мірски Трединъ) Тріоди постной и цвѣтной XIII в. (до 1226 г.). Въ патерикѣ печерскомъ говорится объ одномъ инокѣ-писцѣ: «Чърнецъ Иларіонъ баше и книгами хытръ п'сати, ту по вся дни и ноци писааше книги

²⁵⁾ Н. В. Волковъ. „Статистическія свѣдѣнія о сохранившихся древне-русскихъ книгахъ XI—XIV вѣковъ и ихъ указатель“. Изд. О. Л. Д. П. 1897 г. Стр. 40.

въ келии у блаженнаго Θεодосія». Обычная скромность и христіанское смиреніе не позволяло древнимъ сочинителямъ, а тѣмъ болѣе незамѣтнымъ переписчикамъ выставять свои имена на рукописяхъ и поэтому, судя по значительному количеству именъ писцовъ въ сохранившихся рукописяхъ, можно думать, что число безыменныхъ рукописей, частію дошедшихъ до насъ, болѣею же частію исчезнувшихъ безслѣдно, должно быть очень велико въ періодъ Руси домонгольскій, особенно, если принять во вниманіе громадное количество церквей, существовавшихъ на Руси за этотъ періодъ времени и, вѣроятно, имѣвшихъ, хотя бы по одному экземпляру круга богослужебныхъ книгъ. О князѣ новгородскомъ Всеволодѣ Мстиславовичѣ извѣстно, что онъ устроилъ церковь Іоанна Предтечи на Опокахъ и украсилъ ее иконами и евангеліемъ цѣнными («и всѣми книгами исполнь»²⁶). Все это вѣроятное громадное количество богослужебныхъ книгъ должно было изготовлять и изготовляло съ самыхъ первыхъ временъ и въ послѣдующее время духовенство и иноки. Но это бѣлое и черное духовенство, чтобы быть на высотѣ своего книгописательскаго дѣла церковной и богослужебной письменности, должно было быть совершенно подготовленнымъ къ этому дѣлу, какъ по своему образованію — грамотности, такъ и по своему языку — славяно-русскому, такъ и по своему происхожденію — изъ славяно-русскихъ. Такимъ духовенствомъ, понимавшимъ свои обязанности и церковно-славянскую службу и способнымъ передать смыслъ и значенія православной вѣры, ученія и богослуженія съ таинствами, своей славяно-русской мало просвѣщенной паствѣ могло быть только славяно-русское духовенство, въ частности, болгарское и преемственное ему, чисто русское, но не греческое—византійское.

Вышіе іерархи русской церкви, которыми первоначально, за немногими исключеніями были почти одни греки, — митрополиты и епископы, нерѣдко не знали славяно-русскаго языка и объяснялись съ паствой черезъ переводчика,

²⁶) Дополн. къ Акт. историч. I, 3. Макарій „Ист. р. ц.“. т. II изд. 2, стр. 246.

въ чемъ сознавался, напимѣрь, митрополитъ Никифоръ въ своемъ словѣ въ недѣлю Сыропустную: «Не данъ мнѣ даръ языковъ... отъ того стою я посреди васъ безгласенъ и безмолвенъ»²⁷⁾. Учителями вѣры и грамотности славяно-русской, совершителями православнаго славяно-русскаго богослуженія, писателями и распространителями богослужебныхъ книгъ и славяно-русской церковной письменности было у насъ въ домонгольскій періодъ одно славяно-русское духовенство, первоначально болгарское, а потомъ собственно русское. Изъ богослужебныхъ книгъ домонгольскаго періода сохранился одинъ кондакаръ Благовѣщенскій И. П. Б-ки конца XII в. съ слѣдами греческаго языка въ богослужебномъ текетѣ, въ видѣ отрывочныхъ словъ и выраженій въ перемежку съ текстомъ славянскимъ, изображенныхъ притомъ славянскими буквами и повидимому, предназначавшихся для совершителей богослуженія славянъ, а не грековъ, какъ «ти икумени» (τῆ σὺνομενῆ), «до кса си о Θεосъ» (δὲξαι σοὶ ο Θεῖς), въ предначинательномъ псалмѣ, «журіе еленсонъ» (Κύριε ἐλέησον), «аллелуиа» (Ἄλληλουϊα) и проч., а одна стихира изложена параллельно и славянскимъ и греческимъ текстомъ²⁸⁾. Такое явленіе можетъ быть истолковано въ томъ лишь смыслѣ, что въ періодъ домонгольскій у насъ могли быть духовныя лица, игумены или епископы, любители греческихъ выраженій и языка и по подражанію греческому богослуженію, — которое иногда, по желанію и приказу высшей іерархіи греческаго происхожденія, могло исполняться, или сполна, или частію, когда пѣли на одномъ клиросѣ по гречески, на другомъ по славянски, — вводили излюбленныя молитвословія въ славянское богослуженіе на греческомъ языкѣ. Такія излюбленныя молитвословія на греческомъ языкѣ могли распространяться и въ народѣ, такъ напимѣрь, при перенесеніи мощей свв. Бориса и Глѣба (1072 г.) народъ

²⁷⁾ Макарій, „И. Р. Ц.“ т. II, с. 161

²⁸⁾ Благовѣщенскій кондакаръ нач. XII в. бывший нижегородскаго Благовѣщ. м—ря, нынѣ Имп. Пуб. Б—ки. Qu n. 1, № 32. Л. л. 114, 116, 118, 121 и др. См. Макарій „Ист. р. ц.“ т. II, изд. 2, стр. 247.—250 254.

пѣль («курне еленсонъ»²⁹⁾), также пѣли и звенигородцы (1146 г.), освободившись отъ враговъ. Подобныя свидѣтельства однако же слишкомъ слабы для того, чтобы убѣдить въ большой распространенности или даже значительной употребительности у насъ въ началѣ христіанства на Руси богослуженія на греческомъ языкѣ и существованія греческихъ богослужебныхъ книгъ, а съ ними и греческаго низшаго духовенства. Напротивъ, всѣ данныя историческія и соображенія логическія неопровержимо убѣдительно говорить за то, что во весь домонгольскій періодъ русской церкви существовало повсюду обычно славянское богослуженіе, совершаемое славяно-русскимъ духовенствомъ, за исключеніемъ нѣкоторыхъ лицъ изъ высшей іерархіи—епископовъ и митрополитовъ, и по славянскимъ богослужебнымъ книгамъ, ибо предназначалось для паствы изъ славяно-русскихъ. «Въ нашу Русь книги священнаго писанія въ славянскомъ переводѣ перешли, говоритъ проф. Воскресенскій, несомнѣнно изъ Болгаріи, можетъ быть еще до равноапостольнаго Владиміра, при самомъ началѣ христіанства на Руси, при Аскольдѣ и Дирѣ, или же при Владимірѣ». «Должно принять за несомнѣнное, продолжаетъ тотъ же ученый, что, по крайней мѣрѣ, нѣкоторые изъ тогдашнихъ пастырей нашихъ были славяне, пришедшіе изъ Болгаріи: безспорно, богослуженіе введено было у насъ съ самаго начала на языкѣ старо-славянскомъ, и кто могъ ввести его, кромѣ однихъ славянъ?»³⁰⁾

Сохранившіяся доселѣ отъ монгольскаго періода славянскія богослужебныя книги суть неоспоримые свидѣтели изначальнаго существованія славянскаго богослуженія на православной Руси. Вмѣстѣ съ общебогослужебными книгами проникли къ намъ отъ нашихъ просвѣтителей, южныхъ славянъ, моравовъ, сербовъ и главнымъ образомъ болгаръ, и книги пѣвческія, кондакари, стихирари, ирмологи, тріоди, минеи и притомъ въ двухъ видахъ, или съ

²⁹⁾ По Лаврентьевской лѣт. П. С. Л. I, 78 народу повелѣно звать „Господи помилуй“.

³⁰⁾ Древній славянскій переводъ апостоловъ и его судьба до XV в. М. 1879, стр. 10.

однимъ только текстомъ, или же съ текстомъ и нотными надъ ними знаками. Въ числѣ упомянутыхъ выше богослужебныхъ книгъ, оставшихся отъ домонгольскаго періода, были поименованы одни только пѣвческія книги текстовыя. Какъ совершалось по нимъ пѣніе, не видно ни изъ самыхъ этихъ книгъ, ни изъ уставовъ, устанавливающихъ порядокъ богослуженія. Но если принять во вниманіе, что такихъ пѣвческихъ текстовыхъ книгъ сохранилось очень много по сравненію съ пѣвческими книгами нотными, то должно допустить, какъ рѣшительный выводъ, что пѣніе встарину было совершаемо большею частію по наслышкѣ, изустно и на память; немногіе жѣ экземпляры нотныхъ пѣвческихъ книгъ служили только мнемоническими регуляторами напѣвовъ въ тѣхъ случаяхъ, когда напѣвы невольно забывались, или искажались, или приходили вообще въ упадокъ. Такіе пѣвческіе кодексы регламентировали церковные напѣвы въ продолженіе не одного столѣтія и были связующимъ звеномъ для нововведеній позднѣйшихъ по отношенію къ почтеннымъ древнимъ традиціямъ и исторически выработанною схемою, уравнивающею крайности тѣхъ и другихъ, совершая незамѣтно и свое постепенное историческое развитіе, освобождаясь отъ элементовъ и формъ устарѣвшихъ въ пользу болѣе свѣжихъ теченій и живыхъ приемовъ и формъ, что ясно выражалось и на нѣкоторыхъ измѣненіяхъ по времени въ начертаніяхъ и количествѣ нотныхъ знаковъ пѣвческихъ рукописей. Отъ XI-го вѣка не сохранилось, по мнѣнію ученыхъ (Срезневскій, Волковъ и др.), ни одной нотной пѣвческой богослужебной книги, или, какъ принято думать, потому, что онѣ погибли во время пожаровъ и набѣговъ въ Кіевѣ, или же, скорѣе всего, потому, что за этотъ вѣкъ существовало у насъ одно только пѣніе по наслышкѣ, изустное и на память, а не по нотнымъ книгамъ, которыя стали появляться потомъ, быть можетъ, потому, что изустные напѣвы стали забываться и искажаться, вслѣдствіе чего и являлась неизбежная необходимость закрѣпить употребительные напѣвы нотными знаками.

Изъ нотныхъ богослужебныхъ пѣвческихъ книгъ отъ домонгольскаго періода Руси сохранились: около тридцати трехъ рукописей, считая минеи (10) Синодальной библио-

теки въ раздѣльности. Принимая во вниманіе, что нѣкоторые мѣсяца миней вошли вмѣстѣ подъ одинъ счетъ, какъ составлявшія одну рукопись и не приняты во вниманіе, какъ Канонникъ Соф. б-ки и Ирмологъ купца Самсонова, — мы должны заключить, что нотныхъ пѣвческихъ книгъ сохранилось все-таки больше, чѣмъ книгъ пѣвческихъ, только текстовыхъ.

Нотныя пѣвческія книги, будучи одинаковыми съ пѣвческими книгами не нотными того же времени по своему тексту и, конечно, происхожденію изъ южно-славянскихъ областей, различаются между собою тѣмъ, что однѣ изъ нихъ (какъ кондакари лаврскій, нижегородскій, успенскій и уставный) имѣютъ вычурное нотное письмо, приближающееся по своему начертанію къ греческому, византійскому, другія же, наибольшая часть, имѣютъ всѣ письмо упрощенное, отличное отъ византійскаго. Эти данныя, съ своей стороны, наводятъ на мысль, что наши нотныя богослужебныя книги возникли и распространились на Руси въ періодъ времени домонгольскій, подъ преимущественнымъ вліяніемъ славянскимъ и при незначительномъ вліяніи византійскомъ и, слѣдовательно, наше богослужебное пѣніе, древніе церковныя напѣвы утверждаются, какъ на своемъ родномъ корнѣ, на пѣніи церковномъ юго-славянскомъ и только чрезъ его посредство на греческомъ, византійскомъ, бывшемъ несомнѣнною основою богослужебнаго пѣнія юго-славянскаго, какъ и самая греческая вѣра, богослуженіе и церковная письменность были въ основѣ вѣры, богослуженія и церковной письменности большей части міра юго-славянскаго, раздѣляя эту честь не въ значительной степени лишь съ Римомъ, въ отношеніи западныхъ славянъ. Получивъ славянское богослуженіе, первыхъ его совершителей, священниковъ, клириковъ и пѣвцовъ, славянскую церковную письменность, богослужебныя уставныя, пѣвческія нотныя и ненотныя книги отъ южныхъ славянъ, и самыя церковныя напѣвы мы могли получить, конечно, не изъ другого источника, какъ отъ тѣхъ же первыхъ просвѣтителей, учителей и руководителей нашихъ, южныхъ славянъ. Славянинъ кіевскій легче могъ понять соплеменнаго славянина, чѣмъ чуждаго грека, его ухо легче улавливало и музыкальное чувство воспринимало, а вкусъ находилъ пѣвческія

музыкальныя красоты въ сродныхъ ему напѣвахъ, ритмахъ и мелодіяхъ общеславянскихъ, чѣмъ въ непривычныхъ и своеобразныхъ чуждыхъ ему греческихъ. Что существовало отдѣльное славянское, въ частности болгарское пѣніе, отличное отъ греческаго, византійскаго, видно изъ того, что на Аѳонѣ нерѣдко встрѣчаются нотныя богослужебныя книги славяно-болгарскія съ нотными знаками, не вполне похожими на греческія, такова напримѣръ, указываемая преосвященнымъ Порфиріемъ, нотная богослужебная минея первой половины XIII в., писанная нѣкимъ Драганомъ, найденная въ Зографскомъ монастырѣ, въ коей, по выраженію обозрѣвателя, мѣстами «надписаны болгарскія ноты, не похожія на греческія» ³¹⁾. На томъ же Аѳонѣ, въ бібліотекѣ Есфигменскаго монастыря, тотъ же обозрѣватель нашелъ прмологъ XI в. съ греческимъ текстомъ и съ нотами отличающимися отъ обычныхъ греко-византійскихъ, но схожими, добавимъ, съ нотными знаками славяно-русскими. «Эта церковная книга весьма замѣчательна, говоритъ преосвященный Порфирій, и по старинѣ и по рѣдкости своей и по особенностямъ пѣвческихъ знаменій нимало не походящихъ на нынѣшнія ноты грековъ» ³²⁾ Открытая ученымъ Ѡ. Успенскимъ въ Болгаріи тріодъ X—XI вв. писана совершенно подобными же пѣвческими знаками. Нотами совершенно схожими съ таковыми въ Есфигменскомъ прмологѣ и Тріоди писанъ тамъ же греческій Синайскій стихирарь 999 г., снимки коего сдѣланы были преосвященнымъ Порфиріемъ ³³⁾. Всѣ эти, сравнительно немногія данныя наводятъ на мысль, что русское нотное письмо и пѣніе получили свое начало отъ южныхъ славянъ, въ частности, отъ болгаръ,—но съ тѣмъ ограниченіемъ, что пѣніе по наслышкѣ было принято въ русское богослуженіе тотчасъ же по крещеніи, нотное же письмо переходило не сразу, а постепенно, въ продолженіе не менѣе вѣка, такъ что только въ XII-й в. мы встрѣчаемъ славяно-русскія нотныя богослужебныя рукописи. У славянъ и въ частности болгаръ

³¹⁾ „Второе путешествіе“. М. 1880 стр. 154.

³²⁾ „Первое путешествіе“. Кіевъ 1887, стр. 381, 382.

³³⁾ Ibid 383.

богослужебное пѣніе существовало уже въ X, IX и, можетъ быть въ VIII вѣкѣ. Это пѣніе вмѣстѣ съ болѣе позднимъ письмомъ шло главнымъ образомъ отъ восточныхъ грековъ, въ томъ видѣ, какъ оно представляется въ Есфигменскомъ ирмологѣ XI в., въ Синайскомъ стихирарѣ X в. и Трїоди X—XI вв., частію же отъ грековъ—византійцевъ. Но болгарскіе христіане VII и VIII вв. и славяне западные, сербы, хорваты, чехи были въ епархіальной зависимости отъ римскаго первосвященника. По сказанію Анастасія бібліотекаря³⁴⁾ и Константина Порфирогенета, папа Іоаннъ IV (640—642), послѣ того какъ сербы хорваты и западные славяне Босніи, Далмаціи и Захолміи (Герцеговины) были крещены въ правленіе императора Ираклія, коимъ и поселены были на ихъ мѣстахъ, посылатъ имъ особаго епископа св. Мартина для утвержденія вѣры, послѣ чего эти славяне были подчинены, или этому римскому епископу, или соебѣдному ближайшему Діоклейскому, или Доррахійскому. Безъ сомнѣнія богослуженіе на первыхъ порахъ у нихъ совершаемо было на латинскомъ яз., но нѣкоторыя его части могли совершаться и совершались на славянскомъ яз. Папа Іоаннъ VIII писалъ: (ок. 882 г.) *Iubemus ut in omnibus ecclesiis terrae vestrae propter majorem honorificentiam evangelium latine legatur et post modum slavonica lingua translatum in auribus populi (etc)* ³⁵⁾. Такъ было до 866 г., когда при Василіи Македонянинѣ болгары, хорваты и сербы перешли въ вѣдѣніе византійской церкви. Но и перешедши подъ власть Константинопольскаго патріарха, эти славяне не освободились отъ слѣдовъ вліянія западной церкви. Такъ въ глаголической литургіи славяно-сербскаго хиландарскаго м—ря, относимой преосвященнымъ Порфиріемъ, на основаніи палеографическихъ признаковъ, ко 2-й половинѣ X-го вѣка, напр., послѣ каждаго слова точка, во всемъ сходной съ общеславянской, однако-же упоминается во входной молитвѣ первоверховный апостолъ Петръ ³⁶⁾. Въ евангеліи Ярославомъ XII в. славяно-сербскаго Хиландарскаго монастыря

³⁴⁾ Бодяпскій. „О времени происхожденія письменъ“. М. 1855 г стр. 25.

³⁵⁾ Порфирій. „Перв. путеш“. 2 ч. стр. 94. Вт. путеш. стр. 203,

³⁶⁾ „Первое путеш. 2 ч. отд. стр. 119. Втор. пут. стр. 204.

тотъ же авторъ встрѣтилъ такія слова, какъ Филать (Пилать), Іованъ Батпста, а въ календарѣ—Антимъ, Тимотей, Теологъ, Евстатій, Текла и др.; въ евангеліи Аѳоноруссика XIV в. слова—катадневно, католическій, къ корентіомъ, да и сложная форма глаголовъ любилъ быхъ, далъ еси, всѣ придатки вспомогательнаго глагола есмь, быхъ, бысть—суть послѣдствія вліянія въ западно-славянскои священной письменности латинской конструкціи рѣчи ³⁷⁾). Что всего характернѣе въ отношеніи слѣдовъ зависимости отъ римскаго вліянія въ богослуженіи славянъ, такъ это найденный преосвященнымъ Порфириемъ въ Костамонитскомъ монастырѣ Изборъ—палимпсетъ, писанный въ XI в. на стертой пемзою латинской нотной рукописи, съ красными коммами и крестиками, вмѣсто точекъ, причемъ мѣстами сохранились нотныя строчки въ 4 красныхъ линейки и латинскія слова: *due olive et duo candelabra lucencia ante dominum... duae rosae... non... vobis autem... non est nisi... ut pater et filius et spiritus sanctus. Marie magdalene luce vernans specie... turmas... tuere precibus, nt cum illa et laudare possimus. Laudete justi... lux perpetua. Iusti autem sancti tui domine florebuut sicut... et sicut odor balsami erunt ante te. Alleluia. Priusque te formarem in utero, novi te, et* ³⁸⁾). Эти данныя наводятъ на мысль, что богослуженіе юго-западныхъ славянъ и въ частности богослужебное пѣніе между славянами (VII—VIII вв.) до XI—XII в. были въ значительной зависимости отъ римскаго, почему и естественно предположить, что и западные латинскіе богослужебные напѣвы, параллельно съ греческими, прѣникали къ новопросвѣщеннымъ славянамъ, усвоились и утверждались и въ тогдашней просвѣщеннѣйшей области славянъ, Болгаріи, культивировались, и переработанные въ національномъ духѣ, становились ихъ достояніемъ, а равно и переходили въ наслѣдіе и къ славянамъ восточнымъ сѣверо-восточнымъ вмѣстѣ съ вѣрою, церковною письменностью и богослуженіемъ, особенно, если принять во вниманіе еще не обострившіяся отношенія между Востокомъ и Западомъ, давнишнее брат-

³⁷⁾ Ibid стр. 34—36. Втор. пут. 204—206. Втор. путеш. стр. 262.

³⁸⁾ Втор. путеш. стр. 262.

ское общеніе, взаимный обмѣнъ и подражаніе въ вопросахъ церковно-богослужебной практики и устава, преимущественно же въ тѣхъ случаяхъ, когда нѣкоторые племена славянскія переходили часто отъ одной іерархической зависимости къ другой и наоборотъ.

Такимъ образомъ предоставляется возможнымъ принять, что при началѣ христіанства у насъ на Руси, чрезъ посредство славянскихъ племенъ, главнымъ образомъ, болгаръ, проникало къ намъ, вмѣстѣ съ богослуженіемъ и церковною письменностью, западное латинское пѣніе, но не нотное письмо, греческое византійское пѣніе и отчасти письмо (какъ древнее кондакарное) и восточно-греческое пѣніе и письмо—главнымъ образомъ, но то и другое и третье—не въ ихъ чистомъ видѣ, но переработанное и, вѣроятно, дополненное и націонализированное въ духѣ славянскомъ, въ теченіе двухъ, или трехъ вѣковъ (VIII—IX—X) усиліями наиболѣе даровитыхъ и просвѣщенныхъ тогдашнихъ славянскихъ племенъ, сербовъ и болгаръ. Вотъ та точка отправленія, которая самымъ естественнымъ образомъ напрашивается при обслѣдованіи данной области. Самъ собою слѣдуетъ затѣмъ вопросъ: чѣмъ было богослужебное пѣніе а) юго-славянское (болгарское) б) пѣніе латинское, в) пѣніе греческое (византійское) и г) пѣніе восточно-греческое (сирійско-египетское) въ періодъ крещенія Руси и что каждое изъ нихъ могло внести въ область богослужебнаго пѣнія православно-русскаго, или какое могло оказать на него вліяніе?

Свящ. В. М. Металловъ.

(Продолженіе будетъ).

ТАЙНА ВЛІЯНІЯ РЕНАНА ¹⁾).

Прошло уже нѣсколько лѣтъ, какъ Ренанъ оставилъ земное поприще и отошелъ въ вѣчность, но вліяніе, оказанное имъ на человѣчество, еще долго и долго будетъ существовать. Это вліяніе было и доселѣ есть неслыханно велико. Кругъ читателей нынѣ несравненно шире, чѣмъ во времена Вольтера, а весь этотъ читающій міръ непосредственно или посредственно сталкивался съ Ренаномъ и вдыхалъ въ себя умственную атмосферу, пресыщенную изліяніями его духа. Никто изъ насъ, хотя бы даже и не прочелъ ни одной строки Ренана, не можетъ поручиться за то, что не вдохнулъ въ свою грудь ни одной капли этихъ испареній. Ктѣ изъ нашего поколѣнія испыталъ на самомъ себѣ бурю сомнѣній въ вѣрѣ, тому позволительно приписать значительную часть этихъ ударовъ именно Ренану; кто же не

¹⁾ На страницахъ „Вѣры и Церкви“ съ 1904-го года начался печатаніемъ полный и обстоятельный разборъ самаго распространеннаго сочиненія Ренана: „*Жизнь Іисуса*“, принадлежащій перу извѣстнаго нашего богослова, профессора Харьковскаго университета, протоіерея Тим. Ив. Буткевича. Въ теченіе предшествующихъ двухъ годовъ напечатаны двѣ главы обширнаго труда о. Буткевича, вышедшія и отдѣльными изданіями подъ заглавіями: „Сочиненіе Э Ренана: Жизнь Іисуса“ и „Сужденіе Ренана объ источникахъ для жизнеописанія Господа нашего Іисуса Христа“. Побужденіемъ къ этой работѣ для досточтимаго профессора и къ печатанію ея въ нашемъ богословско-апологетическомъ журналѣ было не уменьшавшееся до послѣдняго времени увлеченіе извѣстной части общества названнымъ сочиненіемъ, какъ объ этомъ подробно и говорится въ началѣ изслѣдованія. Въ виду широко задуманнаго плана этого изслѣдованія, нельзя надѣяться на скорое его окончаніе. Между тѣмъ увлеченіе Ренаномъ въ настоящее время значительно усилилось. Вслѣдствіе объявленной свободы печати сочиненіе Ренана „*Жизнь Іисуса*“

испыталь сомнѣній, тотъ ему обязанъ нѣкоторою нерѣшительностью ума, нѣкоторымъ колебаніемъ въ заключеніяхъ или въ выводахъ съ наклонностью къ критицизму и съ болѣзненнымъ наслажденіемъ въ сомнѣніи — что составляетъ характеристическую черту умовъ второй половины прошедшаго вѣка.

Чему слѣдуетъ приписать это огромное вліяніе Ренана? Въ самыхъ разнообразныхъ трудахъ о Ренанѣ, которые появились вскорѣ послѣ его смерти, мы находимъ обстоятельныя описанія его жизни, интересныя подробности о его характерѣ и трудахъ, но на этотъ вопросъ, самый важный, мы не находимъ такого отвѣта, который могъ бы удовлетворить насъ.

Въ чемъ же именно заключается сила Ренана? «Въ слогѣ», обыкновенно получается отвѣтъ, «неимоვნно звучномъ и доведенномъ до виртуозности». Ренанъ самъ придаетъ большое значеніе своему слогу и сравниваетъ себя съ великолѣпными колоколами одного заколдованнаго города, которые, согласно британской легендѣ, изъ глубины

въ текущемъ году вышло въ русскомъ переводѣ уже въ двухъ отдѣльныхъ изданіяхъ, а третье обѣщано, какъ приложение къ журналу: „Вѣстникъ Иностранной литературы“. На мой вопросъ въ одномъ изъ Московскихъ книжныхъ магазиновъ, въ витринахъ котораго выставлено это сочиненіе: расходится ли оно, мнѣ отвѣчали: „бойко идетъ“. Вотъ почему и не бесполезно, можетъ быть, въ противодѣйствіе этому увлеченію, наряду съ такимъ научно обставленнымъ и обширнымъ, хотя и общедоступнымъ излѣдованіемъ, какъ названный трудъ о Буткевича, дать читателямъ такую краткую и общедоступную, но мѣткую критическую характеристику Ренана, какою можно назвать настоящую статью профессора Моравскаго. Статья эта переведена съ польскаго тѣмъ же римско-католическимъ священникомъ І. Д. Соболевскимъ, которому принадлежитъ переводъ помѣщенной въ первой книгѣ „Вѣры и Церкви“ статьи „о масонствѣ“. Помимо существенныхъ въ апологетическомъ отношеніи достоинствъ самой статьи этой и принаровленности ея къ нуждамъ времени, побужденіемъ къ помѣщенію ея послужило для меня то, что писалъ въ письмѣ своемъ ко мнѣ о. Соболевскій: „хотя я и римско-католическій священникъ, но я не фанатикъ и уважаю православную церковь, на которую смотрю, какъ на старшую сестру западной церкви, которой я членъ“. Не правда ли, необычныя, знаменательныя и достойныя вниманія слова въ устахъ польскаго ксендза?

Редакторъ.

озера, куда провалился городъ, таинственно отзываются и задерживаютъ пѣшехода своею очаровательною мелодіею. Несомнѣнно, слогъ Ренана прелестный: полный гармонической пестроты, въ высокой мѣрѣ изящный и удивительно при этомъ естественный. Каждому любителю французской литературы есть чѣмъ увлечься. Но новая Франція насчитываетъ у себя цѣлую плеяду знаменитыхъ стилистовъ. Можно согласиться, что Ренанъ занимаетъ между ними первое мѣсто (хотя и это еще подлежитъ сомнѣнію); но никоимъ образомъ однако нельзя допускать того, что онъ абсолютно выше всѣхъ другихъ (*hors ligne*). Благозвучный слогъ можетъ дѣйствительно много сдѣлать, но вещь чрезвычайная и невозможная, чтобы онъ оказалъ на умы цѣлаго вѣка такое глубокое вліяніе, какое имѣлъ Ренанъ. Самымъ лучшимъ доказательствомъ того, что значеніе его слога преувеличиваютъ, служитъ слѣдующее обстоятельство: Ренанъ, переведенный на иностранные языки и такимъ образомъ потерявшій много изъ привлекательныхъ особенностей своего своеобразнаго слога—все таки привлекаетъ, колеблетъ, поработаетъ умы и остается тѣмъ-же Ренаномъ. А потому не исключительно только въ слогѣ заключается сила этого челоуѣка.

Можетъ быть сила его въ учености? Но вопросъ, по какой именно наукѣ? Еще изъ семинаріи Ренанъ вынесъ любовь къ еврейскому языку; впоследствии онъ сдѣлался ученымъ гебраистомъ; это была его специальность, въ которой онъ оказалъ значительныя услуги изученію языковъ и памятниковъ семитическихъ. Въ Луврѣ его имя красуется на финикійскихъ памятникахъ, которые онъ привезъ изъ ученой экспедиціи, совершенной имъ на средства правительства. Но такія заслуги могутъ быть оцѣнены лишь не широкимъ кругомъ ученыхъ. Впрочемъ на почвѣ этихъ самыхъ археологическихъ изслѣдованій несравненно большую славу приобрѣли Шамполліонъ, Мариеттъ, Ленорманъ и др.; они несравненно болѣе обогатили науку и музеи, чѣмъ Ренанъ. Въ кругу ученыхъ этой категоріи Ренанъ занимаетъ лишь третье мѣсто. А потому не специальной наукѣ Ренанъ обязанъ своимъ вліяніемъ и значеніемъ.

Можетъ быть, надлежитъ искать ключа къ этому вліянію въ другой наукѣ, которой Ренанъ посвящалъ большую

часть своей жизни: именно, въ научномъ значеніи его критической исторіи христіанства, начиная отъ всѣмъ извѣстной «Жизни Иисуса (1863 года) до «Дѣяній Народа Израильскаго», которыя, собственно говоря, имѣли быть началомъ исторіи, а были написаны лишь въ концѣ, въ 1887 и 1889 годахъ? Вѣрно конечно, что уже одно занятіе такимъ предметомъ очень и очень повліяло на необычайный интересъ, какой во всемъ мірѣ возбудили труды Ренана. Появленіе «Жизни Иисуса» произвело цѣлый ураганъ; съ одной стороны страстные аплодисменты, топанья, радостные крики, какъ будто послѣ одержанной побѣды; съ другой—не менѣе возбужденные протесты, возраженія, опроверженія доказательствъ, борьба научная и краснорѣчивая, эхо которой повторялось и несло изъ края въ край въ продолженіе многихъ лѣтъ. «Если-бы жилъ еще Ламенне», писалъ тогда Каро, «то онъ, по всей вѣроятности, не имѣлъ бы повода жаловаться на религіозный индифферентизмъ нашихъ временъ». Когда Варронъ издалъ, въ концѣ республики, свои кропотливыя изслѣдованія по вопросу о происхожденіи и характеристикахъ римскихъ боговъ, не слышно было, чтобы это сочиненіе потрясло тогдашнее общество. Во времена христіанскія дѣло поставлено иначе: нѣтъ, собственно говоря, вѣка, равнодушнаго по отношенію къ религіознымъ вопросамъ, особенно, когда затрогивается Божественная Личность Спасителя, а только что окончившійся вѣкъ хотя и носитъ признаки драпировки въ религіозное безучастіе, безразличіе, въ сущности однако принадлежитъ къ числу наименѣе равнодушныхъ къ вопросамъ религіи. Кажущееся наружное легкомысліе въ дѣлахъ вѣры, въ которое онъ иногда облекается, служить лишь покрываломъ внутренняго занятія ею и безпокойства, причиняемаго ея вопросами. Сказать этому вѣку: я тебѣ научнымъ образомъ растолкую появленіе Христіанства, представлю возможность присмотрѣться къ характернымъ чертамъ Его Основателя,—это все равно, что ударить по самымъ глубокимъ струнамъ его души и заинтересовать его въ самой высокой степени. Ренанъ самъ рассказываетъ въ своихъ «Воспоминаніяхъ изъ дѣтскихъ и юношескихъ лѣтъ», какъ онъ когда-то у подножія Аѳинъ на Акрополѣ размышлялъ о двухъ противоположныхъ началахъ, изъ которыхъ сложи-

лась наша цивілізація: именно о релігії, воспринятій отъ іудеєвъ, и естетикѣ, полученной отъ грековъ, и жалѣлъ тогда, что жизнь свою посвятилъ изслѣдованіямъ перваго начала, вмѣсто того, чтобы посвятить ее второму. Если это правда, то Ренанъ ошибался: если-бы онъ избралъ второй отдѣлъ, то мы имѣли-бы однимъ чрезвычайно тонкимъ эстетикомъ болѣе; могло случиться, что изъ него вышель-бы необыкновенный філософъ искусства, но за то онъ не пользовался-бы и сотою долею того значенія, тѣмъ широкимъ и глубокимъ вліяніемъ, какимъ пользуется нынѣ, мы не имѣли-бы ренанизма. Но Господь не далъ, чтобы такъ было.

Но самый выборъ темы, хотя и счастливый, еще мало имѣетъ значенія, когда способъ изложенія не соотвѣтствуетъ предмету. А развѣ Ренанъ излагаетъ исторію Христіанства способомъ дѣйствительно ученыхъ? Развѣ его ученость на этомъ поприщѣ могла имѣть надъ міромъ преобладающее значеніе?

Въ Германіи съ начала XIX столѣтія глухо совершалась такъ называемая критическая работа надъ Библією, пользовавшаяся філологією и археологією и руководимая пантеистическою філософією (какъ вообще какая-нибудь філософія руководитъ каждымъ большимъ духовнымъ трудомъ). Эта работа совершалась въ тиши кабинетовъ, въ протестантскихъ школахъ, въ книжкахъ, снабженныхъ эрудицією—подобно тому, какъ тихо совершается точеніе дерева червемъ. Главными піонерами этой деструктивной критики были: Эйхгорнъ, Паулюсъ, Штраусъ, Христіанъ Бауръ, де-Ветте, Бруно Бауэръ, Эвальдъ и т. п. До слуха общества доносились отъ времени до времени одно за другимъ извѣстія, что германскіе ученые, будто-бы, доказали сравнительно позднѣйшее составленіе Библии, поддѣлку текстовъ, баснословіе главныхъ библейскихъ фигуръ, мнѣніе самой личности Спасителя. Эти слухи и извѣстія тревожили, иногда волновали, вообще оставляли въ воздухѣ мнѣній нѣкотораго рода туманъ вокругъ Священнаго Писанія; однако они приходили изъ такого далека (ибо міръ германскихъ ученыхъ былъ отдѣленъ пространствомъ въ тысячу миль отъ міра остальныхъ смертныхъ), что сравнительно мало на нихъ обращали вниманія.

Но вотъ Ренанъ беретъ весь этотъ составъ отрицательной критики нѣмцевъ, стряхиваетъ съ него весь научный балластъ и безъ всякихъ доводовъ, безъ полемики доходитъ до такой степени дерзости, что, излагая исторію Иисуса Христа, основанную единственно на Евангеліяхъ, позволяетъ себѣ отложить на другое время критическое изслѣдованіе интересующихъ вопросовъ: дѣйствительно-ли и въ какой степени подлинны и достовѣрны эти Евангелія, и ограничивается голословнымъ утвержденіемъ, что Евангелія *почти* достовѣрны; это значить, что каждую подробность можно признать и о каждой въ отдѣльности можно сомнѣваться, какъ кому угодно... Если-бы нѣмецкая критика не успѣла прежде подкопать и поколебать во мнѣніи общества достовѣрность одной книги за другою, одного текста за другимъ цѣлаго Священнаго Писанія, то подобное легкомысленное и безразсудное отношеніе къ столь возвышенному предмету было-бы не возможнымъ, и не получило-бы такого распространенія. Въ «Жизни Иисуса» Ренанъ, какъ-бы, по неволѣ приводитъ отрывки изъ Евангелій, кажущіеся соотвѣтственными его канвѣ, объ ученіяхъ же и фактахъ, которые заключаются въ этихъ же самыхъ Евангеліяхъ и не согласны съ его пониманіемъ, чаще всего совершенно умалчиваетъ. Въ «Исторіи Народа Израильскаго» помѣщаетъ онъ, здѣсь и тамъ внизу страницы, ссылки на извѣстныя мѣста Библии. Кто подробно и обстоятельно не знаетъ Библии и не задаетъ себѣ труда отыскивать указанные мѣста, тотъ выносить впечатлѣніе, что Ренанъ основывается на текстахъ Священнаго Писанія; но кто займется сличеніемъ, тотъ испытываетъ чувство удивительнаго разочарованія: большая часть цитатъ совершенно не относится къ тому, о чемъ говоритъ Ренанъ.

Какимъ же образомъ Ренанъ строить свой рассказъ? Прочитывая внимательно его предисловіе къ «Жизни Иисуса», мы находимъ тамъ ключъ къ его методѣ, которую онъ затѣмъ примѣняетъ ко всѣмъ своимъ сочиненіямъ. «Въ исторіяхъ этого рода», говоритъ онъ, «необходимо такъ связывать тексты (то есть такъ комбинировать), чтобы описаніе вышло логичное и правдоподобное, и чтобы нигдѣ не было слышно диссонанса (*ou rien ne detonne*). И когда такого рода комбинація удастся, то это служить призна-

комъ того, что на самомъ дѣлѣ мы попали въ цѣль. Но что-же, собственно говоря, мы можемъ считать вещью не правдоподобною? Все то, что допускаетъ свободное проявленіе какой-то силы сверхъестественной (то есть говоря другими словами, Бога), все то, что не можетъ быть объяснимо нормальными дѣйствіями. Нормальныя же дѣйствія, согласно доктринѣ Ренана, суть: вліяніе окружающей природы, исторія народа, среди котораго совершился извѣстный фактъ, инстинктъ вдохновенія героя; который въ своей простотѣ и по своему невѣжеству, способенъ видѣть вещи, которыя въ сущности не существуютъ совершенно, но вмѣстѣ съ тѣмъ способенъ сдѣлать и высказывать вещи самыя возвышенныя, безъ рефлексіи; наконецъ инстинктивный энтузіазмъ окружающей толпы, которая, воздавая долгъ почитанія своему герою, не можетъ не увеличивать и не украшать рассказовъ о немъ, принуждена сейчасъ же создавать легенду. Этими четырьмя двигателями Ренанъ объясняетъ все въ возникновеніи христіанства, какъ то, что самъ онъ признаетъ, такъ и то, что онъ отвергаетъ. Но что же дѣлать, когда тексты противятся тому положенію, чтобы все было логично и правдоподобно въ смыслѣ Ренана? «Тогда», говоритъ авторъ, или точнѣе выражаясь, нашъ критикъ, необходимо (тексты) согласно правиламъ литературнаго вкуса умѣренно натягивать (видоизмѣнять) до тѣхъ поръ, пока изъ нихъ не получится гармоническая цѣлость (*les solliciter doucement*), «то есть необходимо быть самому артистомъ, чтобы обладать ими. Вообще можно сказать, что они требуютъ «гармоніи цѣлаго»: гармонія же эта есть что-то въ родѣ естественнаго и обыкновеннаго развитія организмовъ». Жизнь Иисуса Христа такъ должна быть изложена, чтобы получалось «чувство» «живого организма».

Къ этому критериуму Ренанъ ежечасно возвращается: и уже въ предисловіи къ послѣднему своему сочиненію, «Исторіи народа Израильскаго» выступаетъ съ тѣмъ же, только еще смѣлѣе: «Не требуйте отъ меня ни доводовъ, ни точностей въ подробностяхъ, положитесь на мое вдохновеніе, вѣрьте немного мнѣ такъ, какъ вѣрите пророкамъ, а я вполовнѣ убѣжденъ, что хорошо понялъ цѣлое».

Что же можно сказать о такой методѣ?—Безъ опыта, чистымъ разумомъ, чрезъ сравненіе только понятій—осуж-

дать и признавать неправдоподобнымъ все, что сверхъестественно—это значить руководствоваться съ самаго начала извѣстной метафизикой или предположеніемъ, что міръ существуетъ независимо отъ Всемогущаго Бога; это по меньшей мѣрѣ великое методическое заблужденіе. Желать все, даже въ жизни Спасителя, низвести на степень «обыкновеннаго развитія организмовъ»—это значить подрывать всю оригинальность и исключительность, каковой удивляется міръ въ этой жизни. Если бы это убавленіе было только результатомъ критики и плодомъ ея, тогда вещь была бы понятная; но, присмотрѣвшись внимательно, найдемъ, что оно явно высказывается, какъ желательное напередъ, прежде всякой критической работы, какъ постулатъ методы, то есть, какъ положеніе, не могущее быть доказаннымъ, а потому принимаемое безъ доказательствъ,—гдѣ только признается то единственно фактомъ и правдою, что входитъ въ рамки обыкновеннаго развитія организмовъ, остальное же отбрасывается само собою.

Но зачѣмъ останавливаться на такихъ упрекахъ, которые можно сдѣлать и другимъ авторамъ? Метода, присущая Ренану: «укладывать и натягивать тексты согласно вкусу», располагать событія согласно «чувству органическаго развитія», можетъ быть превосходнымъ руководствомъ при сочиненіи романовъ, но по отношенію къ исторіи, для изслѣдованія бытовой правды она чудовищна, и необходимо было все литературное искусство Ренана, чтобы ее навязать обществу, и все его превосходство и увѣренность въ самомъ себѣ, чтобы въ ней такъ откровенно признаваться, какъ онъ это дѣлаетъ въ своихъ предисловіяхъ. Когда Гегель, взявъ за исходный пунктъ чистое бытіе, выводилъ изъ него діалектически цѣлый міръ мысли и дѣйствительности, т. е. употреблялъ такой способъ доказательства, при которомъ понятіе о цѣломъ возникаетъ изъ разсмотрѣнія двухъ противоположныхъ началъ предмета,—люди впадали въ ослѣбленіе и говорили, что «если Богъ сотворилъ міръ, то развѣ только Гегель его растолковалъ». Мы теперь усмѣемся при воспоминаніи объ этомъ фокусѣ и знаемъ, что изъ простаго бытія вывести можно тою-же діалектикой все или ничего, какъ кому нравится. Точно также обстоитъ дѣло по отношенію къ методѣ исторической критики Ренана.

Вообразимъ себѣ 70 Ренановъ, равныхъ Эрнесту, въ смыслѣ таланта и вкуса, но различающихся между собою темпераментомъ; уединимъ ихъ, чтобы они не имѣли между собою сношеній подобно толкователямъ греческой Библии, дадимъ въ руки каждому тѣ источники, которыми пользовался Эрнестъ, тѣ самые тексты для изложенія и видоизмѣненія согласно вкусу каждаго, и можно идти на пари, что они изобразятъ 70 лицъ, совершенно не похожихъ одно на другое, подобно тому, какъ многіе романисты обрабатываютъ одинъ и тотъ-же сюжетъ, но каждый по своему.

Означенный упрекъ могъ-ли служить причиной сильнаго гнѣва Ренана? Можетъ быть, что и нѣтъ. Онъ во многихъ мѣстахъ даетъ понять, что главная его задача состоитъ въ томъ, чтобы эстетика ни въ чемъ не страдала. «Что мнѣ за дѣло, повторяетъ онъ съ греками, что говорится о богахъ, лишь бы о нихъ говорилось красиво».

Такова метода; но можно ли назвать введеніе ея въ исторію Иисуса Христа и въ исторію народа Израильскаго послѣдовательнымъ и приводить ли она къ такимъ результатамъ, которыхъ требуютъ ея основныя начала? Удалось ли Ренану, урѣзавъ и натянувъ свободно тексты, отбросивъ все чудесное и сверхъ-естественное, при столь неограниченной свободѣ, какою не пользовался ни одинъ историкъ, и которая возможна только въ фантастическихъ сочиненіяхъ,—удалось ли ему изобразить такую личность Христа, которая ни въ чемъ не детонировала бы, которая на данномъ фонѣ мѣста и времени развивалась бы логически и съ полнымъ правдоподобіемъ, согласно правиламъ органической жизни, производила бы впечатлѣніе живого существа? Удалось ли ему потомъ что-либо подобное провести въ народѣ израильскомъ, исключивъ изъ его дѣянія всякое участіе сверхъ-естественной силы?

Вотъ удивительная вещь, которую въ сущности однако можно было предвидѣть: этотъ утонченный эстетикъ, этотъ великій артистъ, который имѣлъ успѣхъ въ выборѣ столь удивительныхъ вещей, не сумѣлъ сдѣлать того, что предпринялъ и обѣщаль.

Многіе приводятъ въ доказательство правдивости теоріи Ренана прекрасныя страницы изъ «Жизни Иисуса»; правда такихъ страничекъ много: много сценъ, дышащихъ

свѣжестью палестинской природы, пульсирующихъ жизнью еврейскаго народа; много картинъ, въ которыхъ Христось представленъ въ самомъ дѣлѣ прекрасно и возвышенно; дѣло заключается не въ этомъ. Возьмите всю нить жизни Исуса, какъ изображена она у Ренана, развѣ найдете въ ней это логическое, правдоподобное органическое развитіе? Въ этой жизни вполне можно было бы, какъ говоритъ Каро, различить трехъ, четырехъ лицъ, совершенно между собою различныхъ; два изъ нихъ особенно поражаютъ. Во первыхъ, въ Галилеѣ молодой поселянинъ, ничего почти не знающій о Божіемъ мірѣ, наивный, провозглашаетъ товарищамъ у очаровательныхъ береговъ Тиверіадскаго озера принципы чистой нравственности, какіе ему подсказываетъ сердце, занимаетъ мѣсто на пирахъ, какъ предупредительный и веселый гость, сочиняетъ пріятныя притчи. Это—идиллическій герой. Потомъ второй Исусъ въ Іерусалимѣ, ни съ того, ни съ сего, начинаетъ играть роль Мессіи, при чемъ обнаруживаетъ такія прекрасныя качества и недостатки, какіе никоимъ образомъ не могутъ быть присущи типу перваго рода, не могутъ съ нимъ согласоваться: да сказать правду, и самъ Ренанъ не слишкомъ заботится объ этомъ. Этотъ второй Исусъ сразу представляется далекимъ отъ наивности и простоты, «дѣлаетъ много уступокъ въ счетъ своей репутаціи, даже вопреки своей мысли», соглашается на «невинные обмань», благодаря которымъ ученики Его приписываютъ Ему происхожденіе отъ Давида и исполненіе пророчествъ, относящихся къ Мессіи, дозволяетъ втягивать себя въ пользованіе заклинаніями, «хотя въ оныя, вѣроятнѣе всего, не вѣритъ». Видя, что народъ жаждетъ чудесъ, чтобы слушать Его ученіе, по необходимости прибѣгаетъ къ ложнымъ чудесамъ. Въ исторіи воскрешенія Лазаря изображается жалкая комедія, въ которой Христось, не смотря на извороты автора, представляется далеко не въ привлекательномъ видѣ. Не слѣдуетъ соблазняться, просить Ренанъ: «искренность восточнаго человѣка не слѣдуетъ мѣрить тою самою мѣрою, которою мы измѣряемъ свою»; а затѣмъ, если получается ложь, «то единственно виновато въ этомъ человѣчество, которое желаетъ быть обманутымъ». (*finis sanctificat media*). Наконецъ, этотъ другой Исусъ, встрѣчаясь съ препятствіями, возбуждается, горячится

(il s' aigrit), злословить, низвергаєть громы на своихъ не-пріятелей; «его плохое расположеніе духа противъ всякаго сопротивленія доводитъ Его до дѣяній, ничѣмъ не объясни-мыхъ и по виду нелѣпныхъ». Вмѣсто пріятнаго и просто-душнаго Галилеянина мы имѣемъ неожиданно «угрюмаго великана!» Въ концѣ концовъ «смерть должна служить развязкою безвыходнаго положенія». И вотъ въ третій разъ этого человѣка «мы должны поставить на вершинѣ рода человѣческаго», поклоняться Ему, какъ «самому высокому выраженію Божества въ человѣчествѣ». Онъ, собственно говоря, не основалъ ни Богословія, ни Тайнствъ, ни Церк-ви, но основалъ «религію чистую, вѣчную, совершенную—ибо основалъ религію любви».

Отчего же, въ самомъ дѣлѣ, намъ необходимо Его ставить на вершинѣ человѣчества, когда можно найти много людей, которые несравненно большую обнаруживаютъ твердость характера, чѣмъ Онъ, и болѣе прямодушія: не притворяются могущими совершать чудеса, не прибѣгаютъ къ обману для того, чтобы творить добро, и среди испытаній не перестаютъ владѣть собою? Почему слѣдуетъ признавать въ Немъ осно-вателя религіи любви, когда Онъ самъ не оставался до конца вѣренъ этому закону любви? Какъ же поклоняться Ему, когда не только не чувствуется къ Нему никакой симпатіи, но даже не вѣрится въ существованіе такого человѣка?

Въ самомъ дѣлѣ, въ жизни и въ Лицѣ Христа Господа должно быть что-то особенное, подъ уровень обыкновеннаго человѣка не подходящее, когда никому не дается изобразить Его, какъ обыкновеннаго человѣка. Какихъ усилій ни употребляютъ такіе ученые, какъ Штраусъ и худож-ники, какъ Ренанъ, однако изъ подъ ихъ пера выходитъ что-то, совершенно не похожее даже на человѣка.

Не много Ренанъ счастливѣе въ проведеніи своей мето-ды и въ «Исторіи Народа Израильскаго», которую онъ на-писалъ уже въ старости. Въ этомъ случаѣ, ослѣпленный пріобрѣтеннымъ уже авторитетомъ и славою, онъ еще болѣе полагается на свое ясновидѣніе, еще менѣе заботится о правильной постановкѣ текстовъ Священнаго Писанія и съ ужасною смѣлостью угадываетъ прошедшее. Но и здѣсь богиня мести Немезида, воздававшая за зло—зломъ, его

преслѣдуетъ. Хотя библейская критика нѣмцевъ очистила предъ нимъ поле отъ авторитетевъ и создала сотни гипотезъ на выборъ для всякаго вкуса такъ, что онъ имѣлъ возможность разрѣшить себѣ выпрять то, что хотѣлъ, и располагать выбранное такъ, какъ ему хотѣлось, и въ дѣйствительности широко воспользовался этою свободою; однако же ему не удалось изложить такъ, какъ того требовала метода, цѣльной исторіи религіозной идеи Израиля, развивающейся логически и органически; у него создались, какъ будто на переборъ, двѣ религіи, два Израиля, не связанные между собою ни органически, ни способомъ правдоподобнымъ. Первый Израиль, очевидно вопреки Библии, есть небольшое сирійское племя между филистимлянами, амалекитянами, аммонитянами и другими, ни въ чемъ отъ нихъ не отличающееся не только въ смыслѣ варварства обычаевъ, но также и въ религіозномъ отношеніи. Его праотцы, легендарные патриархи, поклонялись фетишамъ, называвшимся елогимами; самъ онъ почитаетъ Егову, Который есть Богъ его племени, на одной степени съ Дагономъ, богомъ филистимлянъ, Хамосомъ, богомъ моавитянъ, Молохомъ—аммонитянъ, Вааломъ—финикянъ. Хотя такимъ образомъ Израиль поклонялся только своему Еговѣ, однако понятіе о Божествѣ онъ имѣлъ совершенно политеистическое, подобно тому, какъ и сосѣди; о Богѣ же Всемогущемъ и Вездѣсущемъ онъ не имѣлъ никакого понятія. Егова, по его убѣжденіямъ, насыщался кровью и благоуханіемъ жертвъ, былъ завистливъ, жестокъ, полонъ негодованія по отношенію къ врагамъ своего народа; качества же возвышенныхъ никакихъ въ этомъ Богѣ не видно и нѣтъ никакого вообще нравственнаго начала въ религіи. Въ царствованіе Давида и его преемниковъ вплоть до Іосафата, исторію котораго Ренанъ излагаетъ пространно, еще не видно, чтобы эти религіозныя понятія подвергались перемѣнѣ. Между тѣмъ неожиданно, въ VIII столѣтіи предъ Рождествомъ Христовымъ, появляется почти безъ перехода другая религія, другая душа Израиля: чистый, возвышенный, духовный монотеизмъ. Выступаетъ Богъ Вездѣсущій и Всебѣдующій, Богъ нравственно совершенный и требующій нравственности, Какого воспѣваютъ пророчества и псалмы, которыми до сегоднешняго дня насыщаются самыя возвышенныя души въ

христіанствѣ. Откуда же взялся такой Богъ? Кто создалъ такой чистый монотеизмъ? Создали его пророки: Амосъ, Осія, Михей, но главнымъ образомъ Исаія. Ихъ къ тому побудили (кто бы могъ догадаться объ этомъ!) — мелкіе политическіе интересы, немного народная гордость, немного блескъ ассирійскаго могущества. Но откуда-же они взяли матеріалъ для такого творчества? Можетъ быть, изъ сосѣдняго Египта, или Ассиріи? Но тамъ, какъ свидѣтельствуяютъ памятники, господствовалъ тогда мерзкій политеизмъ. Такимъ образомъ это творчество, которое пророки совершить были не въ силахъ, образовалось изъ ничего. Но подумаемъ объ этомъ — такой монотеизмъ дѣло не маловажное, это — самая высокая идея, до которой когда либо возвысился разумъ человѣческой. Если-бы намъ, допустимъ, сегодня сказали, что жители Патагоніи соорудили безъ всякой посторонней помощи второй Паренонъ, мы пожали-бы только плечами; а все таки это было бы болѣе понятнымъ, нежели предположеніе, что среди жалкаго языческаго племени, окруженнаго варварами, возродился естественнымъ образомъ и при томъ въ короткое время чистый монотеизмъ.

Въ самомъ дѣлѣ, развѣ не было бы болѣе раціональнымъ и правдоподобнымъ, болѣе согласующимся съ методою «органическаго развитія» предположеніе, что эта монотеистическая идея уже въ зародышѣ запечатлѣна была въ памяти и въ первобытныхъ религіозныхъ понятіяхъ сыновъ Израіля, хотя и помраченная и часто подвергавшаяся искаженію, благодаря примѣси политеистическаго элемента, который со всѣхъ сторонъ проникалъ отъ сосѣдей, а затѣмъ, что подъ вліяніемъ мудрецовъ и пророковъ этого народа, эта идея очищалась все болѣе и болѣе отъ политеистическаго элемента, проникая все глубже и глубже въ душу народа, и въ концѣ концовъ завладѣла его нравственною совѣстію, какъ свидѣтельствуяютъ о томъ псалмы и позднѣйшія пророчества? Право предполагать существованіе монотеизма, хотя и въ зародышѣ, въ религіозныхъ понятіяхъ израильтянъ въ началѣ давала извѣстная индукція, по которой, если одно явленіе совершилось при извѣстныхъ условіяхъ, то при существованіи этихъ условій и въ другомъ случаѣ должно повториться то же явленіе; а извѣстно, что археологическія изслѣдованія самыхъ древнихъ рели-

гіозныхъ памятниковъ народовъ Египта, Ассиріи и Ирана, дошедшихъ до насъ, открыли въ нихъ слѣды довольно чистаго монотеизма и указали даже тѣ переходы, благодаря которымъ этотъ первобытный монотеизмъ со временемъ разложился и развернулся въ политеизмъ.

Ясна вещь, что такое пролитіе свѣта на исторію религіи израильтянъ было бы несравненно болѣе естественнымъ, несравненно болѣе согласующимся съ методою «органическаго развитія», чѣмъ ренановское представленіе дѣла; но, увы, оно почти не отличалось бы отъ библейскаго сказанія и католической вѣры; отъ послѣдняго Ренанъ инстинктивно отступаетъ, совершенно не заботясь о томъ, что, благодаря этому шагу, онъ впадаетъ въ заблужденіе. Это совершенно не легкомысленный отзывъ, а прямое слѣдствіе констатированія тенденціи, которая ежеминутно обнаруживается въ сочиненіяхъ Ренана. Излагая даже самыя незначительныя подробности, онъ всегда испытываетъ особенное наслажденіе, особенное удовольствіе, когда называетъ чернымъ то, что Священное Писаніе называетъ бѣлымъ, и наоборотъ. Давида Священное Писаніе изображаетъ, какъ мужа угоднаго Богу, обладающаго возвышеннымъ нравственнымъ настроеніемъ. Ренанъ принимаетъ его за главу негодяевъ, лишеннаго всякихъ этическихъ представленій, который, предводительствуя своею шайкою, занимается разбоями и грабежами. А когда потомъ дѣло доходитъ до исторіи извѣстнаго грѣха Давида, грѣха, о которомъ Священное Писаніе рассказываетъ со столь неподобною психологическою правдою,—онъ (кто-бы могъ объ этомъ подумать!) мгновенно становится въ защиту нравственности Давида и говоритъ: «Нѣтъ, это, должно быть, сказка; столь великаго преступленія Давидъ совершить не могъ». Соломона Священное Писаніе представляетъ, какъ мудреца, храмъ его изображаетъ необычайно великолѣпнымъ—онъ подтруниваетъ надъ мудростію Соломона, а храмъ представляетъ въ видѣ малой, убогой и совершенно безформенной палатки. На чемъ же однако нашъ историкъ основываетъ такое предположеніе? Обстоятельства мѣста и времени не давали ему вѣдь для этого основанія. Онъ долженъ былъ знать, что вблизи Палестины уже тогда стояли съ южной стороны храмы Карнака, Рамзеса, храмъ Аписа

и другіе, великолѣпно которыхъ удивляется и теперешній міръ, а съ сѣвера и востока—храмы Тира, Ниневіи, Вавилона, которыми восхищались Греки. Самъ Ренанъ вспоминаетъ о томъ, что Соломонъ имѣлъ женой, египетскую царевну, и что мастеровъ выписывалъ изъ Тира. Когда, такимъ образомъ, среди указаанныхъ условій Ренанъ воображаетъ себѣ храмъ Соломона, какъ некрасивый, малый и самый ничтожный, то развѣ только потому, что ему такъ диктуеть его («вкусъ») — а этотъ вкусъ должно быть питаетъ что-то противъ Библіи. Одновременно, когда Ренанъ писалъ объ этомъ, Шикъ въ своихъ памятникахъ (а именно въ «Исторіи искусства въ древности»), углубляясь въ неслышанно утомительные труды англичанъ по изслѣдованіямъ Іудеи, написалъ основанную на документахъ исторію этой святыни (т. е. храма) и воспроизведенный имъ внѣшній видъ этой святыни ничуть не ниже того представленія, которое о ней мы имѣемъ и можемъ почерпнуть изъ Священнаго Писанія.

Такимъ образомъ, положительно можно сказать, что метода критики Ренана злонамѣренная и ошибочная, и (принявши ее даже за хорошую) — проведеніе ея въ главныхъ его историческихъ сочиненіяхъ — самое произвольное. Не удивительно, что серьезные люди, умѣющіе проникнуть чрезъ внѣшнюю оболочку формы до глубины сущности предмета, которые приступали къ сочиненіямъ Ренана безъ всякаго предубѣжденія, присущаго многимъ пылкимъ христіанамъ, и безъ готоваго уже впередъ поклоненія, которымъ себя къ несчастію ознаменовали многіе, враждебно расположенные къ христіанству, но съ искреннимъ желаніемъ найти точную науку и научное изслѣдованіе столь чрезмѣрно важнаго явленія въ исторіи, какъ возникновеніе христіанства, — эти люди совершенно обманулись и были разочарованы. Каро, писавшій о «Жизни Іисуса» вскорѣ послѣ появленія ея въ печати, съ такою искренностью высказалъ это разочарованіе, что, какъ онъ самъ признается между строками, по окончаніи чтенія этой книжки онъ несравненно былъ ближе къ вѣрѣ въ Божество Христа, нежели тогда, когда только еще ее открывалъ впервые.

Если науки у Ренана нѣтъ, по крайней мѣрѣ нѣтъ такой, благодаря коей онъ имѣлъ бы возможность подчинить

своему авторитету цѣлый міръ, то по необходимости мы снова возвращаемся къ первоначальному вопросу: какая же причина необыкновенной силы и неимовѣрнаго успѣха этого человѣка? въ чемъ таилась сила этого Сампсона? Мы уже видѣли, что этого нельзя приписать ни слогу, ни наукѣ: что же еще остается? Кромѣ науки остается развѣ только еще философія, то есть общій взглядъ на міръ. Вогюэ въ своей статьѣ, впрочемъ и вообще неудачной, о почившемъ Ренанѣ въ «Revue des deux Mondes», изъ желанія нѣсколько возвысить его положительныя качества хватается за мысль, что собственно философія Ренана и составляла его силу, и что она послѣ него еще долго просуществуетъ. Что же это за философія? Вогюэ не безъ большихъ усилій приводитъ нѣсколько общихъ мѣстъ, которыя, по его мнѣнію, служатъ руководящими мыслями всѣхъ сочиненій Ренана. Вотъ онѣ всѣ: міръ подчиненъ неизмѣняемымъ правиламъ; нѣтъ въ мірѣ слѣда какой либо мысли или воли, кромѣ человѣческаго интеллекта. Все въ мірѣ объясняется факторами: временемъ и стремленіемъ къ прогрессивному развитію жизни.—Въ человѣчествѣ вырабатывается медленно коллективное знаніе (въ смыслѣ Шопенгауэра)—единственнымъ условіемъ прогресса въ человѣчествѣ служитъ наука, основанная на индукціи—эта наука даетъ окончательно человѣческому роду благополучіе и счастье.

Всякій видитъ, что все то, что заключается въ этихъ, будто-бы, основныхъ правилахъ положительнаго, старо и избито, а что есть отрицательнаго,—то это не что иное, какъ простое отрицаніе промысла Божія. Гдѣ-же здѣсь собственно философія Ренана? Можетъ быть она заключается въ томъ, что онъ открылъ эти основныя правила? Но кто же не знаетъ, что они старше его? Можетъ быть въ томъ, что онъ ихъ призналъ и усвоилъ? Это можетъ быть—можетъ даже, что Ренанъ, блистательнымъ своимъ изложеніемъ болѣе, чѣмъ кто либо другой, способствовалъ популяризаціи этихъ основныхъ правилъ; но это не результатъ силы его философіи, а прямое послѣдствіе силы его литературнаго таланта. Очень также ошибается Вогюэ, идя на пари, что въ сочиненіяхъ Ренана не найдется ни одного противорѣчія съ этими основными правилами. Если бы и такъ

даже было, то это не составляло бы великой заслуги, ибо эти будто основные правила безгранично широки. Фактъ однако же тотъ, что Ренанъ и этимъ основнымъ правиламъ въ своихъ сочиненіяхъ неоднократно противорѣчилъ, и мы будемъ вскорѣ имѣть возможность убѣдиться въ этомъ. Въ особенности эту вѣру во всемогущество науки и въ прогрессъ человѣчества къ добру, которую Вогиюэ находитъ въ юношеской его книгѣ «L'avenir de la science», современемъ онъ потерялъ совершенно, какъ это доказалъ сличеніемъ текстовъ Эдуардъ Родъ въ своемъ интересномъ сочиненіи о нынѣшнихъ религіозныхъ понятіяхъ: «Les idées morales du temps présent». Скорѣе можно было бы выиграть пари, побившись объ закладъ съ г. Вогиюэ, что на каждое утвержденіе, которое онъ укажетъ въ сочиненіяхъ Ренана, можно найти въ этихъ же сочиненіяхъ абсолютное отрицаніе или сомнѣніе, которое прямо таки равняется отрицанію. Такимъ образомъ Вогиюэ питалъ напрасныя надежды, когда въ философіи Ренана искалъ его силы.

II.

Между свойственнымъ кому либо слогомъ и содержаніемъ существуетъ какая-то середина: форма въ болѣе широкомъ значеніи, способъ, какимъ авторъ обнимаетъ и излагаетъ свое содержаніе, тактика, благодаря которой онъ овладѣваетъ убѣжденіемъ читателя. Ренанъ есть ни съ кѣмъ несравнимый мастеръ этой тактики. Уже отъ природы инстинктивно онъ хорошо владѣлъ этимъ искусствомъ, съ теченіемъ же времени онъ усвоилъ его въ полномъ совершенствѣ, длиннымъ рядомъ различныхъ опытовъ отчетливо научился цѣлесообразнымъ способамъ воздѣйствования на людей, узналъ наиболѣе слабыя и податливыя стороны человѣческаго ума, чрезъ которыя очень легко вліять на него, и довелъ это искусство проникновенія до послѣдней высоты совершенства.

Умъ человѣческій жаждетъ познанія великихъ проблемъ, покушающихся проникнуть за завѣсу обыкновенныхъ явленій, но онъ лѣнивъ къ серьезному труду мысли, котораго требуютъ эти загадки. Особенно же XIX вѣкъ, вѣкъ популяризированнаго знанія, соединяетъ живой инте-

ресь къ самымъ глубокимъ вопросамъ съ необыкновенно поверхностнымъ способомъ мышленія, выраженіемъ котораго служатъ любимое его чтеніе романовъ и газетъ. Вотъ Ренанъ непрерывно поднимаетъ вопросы, глубоко затрагивающіе cadaго изъ насъ, потрясающіе душу (*troublantes*, какъ говорятъ французы); не только тогда, когда съ фонаремъ своей исторической критики онъ углубляется подъ фундаментальныя основы христіанскихъ вѣрованій, но при всякомъ почти удобномъ случаѣ,—въ путевыхъ замѣткахъ, на театральной сценѣ, когда изображаетъ портретъ римскаго императора,—всегда затрагиваетъ какой нибудь глубокой вопросъ, нравственный, религіозный, философскій, и излагаетъ его съ величайшею легкостью и свободою, какъ романъ, безъ всякаго баласта доводовъ, вызывая однако оптическую иллюзію, что этотъ научный фундаментъ существуетъ, будучи гдѣ-то глубоко скрытымъ, но что авторъ руководимый нѣжнымъ чувствомъ прикрываетъ его предъ глазами читателя цвѣтистымъ ковромъ. Какъ превосходный пластикъ, онъ воспроизводитъ свой предметъ такъ изящно, что вѣкъ нашъ его цѣнитъ и любитъ. Все то, что въ излагаемомъ предметѣ спускается до уровня вещей осязательныхъ и чувственныхъ: фонъ окружающей природы, предметы, современные люди съ своимъ языкомъ и своими обычаями,—все это выдвигается въ его сочиненіяхъ настолько выпукло, съ такимъ натуральнымъ колоритомъ, такъ хорошо освѣщено и окружено столь милою теплотою либо искренней, либо искусственной симпатіи автора, что изображенная такимъ способомъ картина овладѣваетъ магнетически читателемъ, ослѣпляетъ его миражемъ дѣйствительности, который изъ области фантазіи просачивается въ разумъ. Нѣкоторые современники Ренана, особенно англичане, затрагивали въ повѣстяхъ важныя вопросы религіи и этики; онъ-же первый и единственный излагалъ эти вопросы въ формѣ повѣсти.

Параллельно съ совершенной пластикой у Ренана находимъ удивительную туманность, столь присущую его манерѣ: искусство воспроизводитъ свою мысль въ осязаемыхъ формахъ касательно внѣшней стороны предмета, то есть его явленій, и туманность, неопредѣленность мысли касательно всего, что находится внѣ явленій, въ чемъ однако

заключається сутність затрогиваемых проблемъ. Ясность, выразительность формъ несомнѣнно служитъ для насъ приманкою, но и полутѣнь, легкое затушевываніе контура, туманность имѣють для насъ также своего рода прелесть и очаровательность. Она заинтересовываетъ, представляется какою-то пріятною грезой, заставляеть мечтать, толкаетъ наше воображеніе въ свободную погоню за ускользящею мыслию артиста. Знали объ этомъ поэты, въ особенности романисты, и знаютъ нѣкоторые живописцы. Въ научномъ же или философскомъ сочиненіи, гдѣ рѣчь идетъ объ уясненіи правды — туманность является совершенно качествомъ отрицательнымъ. Не слѣдуетъ забывать того, что Ренанъ есть артистъ и что онъ вліяеть на насъ артистическими приѣмами, между которыми видное мѣсто занимаетъ туманность. А въ этомъ отношеніи онъ мастеръ въ своемъ дѣлѣ, ни съ кѣмъ не сравнимый. Его блестящая мысль постоянно насъ заинтересовываетъ, потому что вращается вокругъ жгучихъ вопросовъ; мы гонимся за нею, сто разъ намъ уже кажется, что мы ее держимъ, что чародѣй выскажетъ намъ свою тайну о Богѣ, о религіи, о высшихъ проблемахъ, и сто разъ эта мысль улетаетъ, ускользаетъ, какъ быстрая бабочка, оставляя намъ миражъ какой-то глубокой мудрости, которая не поддается выраженію; *il est fuyant*, какъ говорятъ французы.

Идеаль, правда, красота, религія, совершенство, святость, Божество (*le Divin*) — выраженія, много говорящія душѣ; ибо христіанство ихъ наполнило своею сутністю, постоянно вращаются подъ перомъ Ренана; къ нимъ онъ чувствуетъ особаго рода страсть. Но пусть кто попробуетъ уразумѣть ихъ значеніе! Въ то время, когда авторъ кажется наиболѣе приблизился къ конкретнымъ, даже христіанскимъ понятіямъ, когда насъ почти воспламенилъ къ культу всѣхъ этихъ прекрасныхъ и возвышенныхъ вещей, мы неожиданно замѣчаемъ, что все расплывается въ недоступныхъ для воспріятія оттѣнкахъ релятивизма и субъективности. Эта правда, эта красота, которымъ мы уже намѣревались посвятить жизнь, неожиданно оказываются тѣльными и непостоянными образами собственной нашей души, по крайней мѣрѣ настолько приближаются къ этому, что уже нельзя ихъ отличить. Религія, о которой намъ

Ренанъ говоритъ съ такою теплою и почти вдохновеніемъ, такъ неожиданно расширяется и обобщается безгранично, что уже мы не знаемъ, что она такое и существуетъ-ли религія: мораль есть религія, поэзія и искусство—религія, всякое познаніе истины, всякая любовь къ красотѣ есть также религія, вѣрованіе въ свободу, въ духъ, словомъ все это, по Ренану, есть религія, а святость, а Божество? они разлиты всюду. Магометъ плохо дѣлаетъ, что дозволяетъ набѣги, ложь и смертоубійства; Кальвинъ плохо дѣлаетъ, что не имѣетъ ни привлекательности, ни сладости, что вездѣ видитъ одно зло и христіанство лишаетъ поэзію — однако и Магометъ и Кальвинъ, по Ренану, суть святые. Вообще неизвѣстно, на какое вознестись небо, чтобы обхватить столь широкія понятія Ренана о святости.

Труднѣе всего узнать, что думаетъ Ренанъ о Богѣ, хотя постоянно онъ говоритъ о Немъ и постоянно Его опредѣляетъ. Одинъ разъ онъ кажется понимающимъ Его такъ, какъ понимаютъ пантеисты, боготворящіе природу, и какъ понимаютъ Его послѣдователи системы философіи Гегеля. «Вопросъ о Высочайшей причинѣ, говоритъ онъ, разрѣшается поэмами, но не правилами, или, если говорить здѣсь о правилахъ, то развѣ можетъ быть рѣчь только о законахъ физики и исторіи, которые единственно и служатъ законамъ бытія и совершенною дѣйствительностью». Въ другомъ мѣстѣ онъ пишетъ: «Абсолютъ справедливости и разума проявляется единственно въ человѣчествѣ; внѣ его этотъ абсолютъ есть только отвлеченность; въ немъ же онъ является дѣйствительностью. Безконечный не существуетъ иначе, какъ только когда принимаетъ на себя конкретный образъ; Бога мы видимъ единственно въ Его воплощеніяхъ» (*Avenir de la metaphysique*). Въ иномъ мѣстѣ этотъ Богъ представляется чисто субъективнымъ плодомъ умственныхъ способностей человѣка. «То, чему поклоняется человѣчество, всегда достойно этого почитанія, ибо оно въ образцахъ поклоняется добру и красотѣ, которыя само оно вложило въ нихъ и вознесло на степень идеала». И снова говоритъ: «Слово Богъ существуетъ только на языкѣ, въ практикѣ. Оно принято въ столькихъ произведеніяхъ красоты и поэзіи, что исключить Его значило бы исказить самый языкъ народовъ. Говорить простымъ людямъ, чтобы

они жили стремленіями къ правдѣ, къ красотѣ, къ моральному добру,—эти слова не будутъ для нихъ имѣть значенія; говорите имъ, чтобы любили Бога, чтобы не оскорбляли Его, они прекрасно васъ поймутъ. Богъ, Провидѣніе, безсмертіе это суть слова старыя, можетъ быть, даже нѣсколько тяжелыя, которыми філософія обозначаетъ все болѣе и болѣе утончающіяся понятія, но которыя никогда съ пользою не могутъ быть замѣнимы. Подъ одной или подъ другой формою Богъ всегда будетъ сущностью нашихъ духовныхъ нуждъ, категоріею идеала, подобно тому, какъ время и пространство суть категоріи тѣлъ, то есть формы, обуславливающія наши понятія о тѣлахъ» (Etudes d'histoire religieuse). Въ другомъ мѣстѣ Ренанъ снова, «въ чувствѣ самой глубокой набожности», клятвою утверждаетъ, что никакого названія, никакого опредѣленія Богу онъ дать не хочетъ; ибо всякое опредѣленіе было бы отрицаніемъ, всякое названіе — богохульствомъ; «всякое мнѣніе, выраженное о Богѣ было бы нелѣпностію, кромѣ этого одного: Онъ есть». Наконецъ, какъ бы умышленно уклоняясь отъ прямого выраженія своихъ мыслей и желая окончателно вскружить намъ голову, ту самую книгу «о будущности метафизики», въ которой столь усиленно отрицаетъ въ Богѣ бытіе, ни отъ кого не зависящее, и низводитъ Его до чисто субъективнаго явленія, Ренанъ заканчиваетъ усердною молитвою, которая явственнo обращена къ Богу личному абсолютному: «Отче Небесный! не знаю, что готовишь намъ въ будущемъ. Есть ли это вѣра, которую не допускаешь намъ заглушать въ себѣ, какъ утѣшеніе, ниспосланное Тобою, чтобы скоропроходящій путь жизни казался намъ сноснымъ? Или она есть обольщеніе, Твоею жалостію прозорливо обдуманное, или скрытый инстинктъ, достаточно открывающій для тѣхъ, которые этого достойны? Неужели отчаяніе могло бы имѣть правоту, а правда была бы *прикровенной*? Ты не хотѣлъ, чтобы эти сомнѣнія находили ясный отвѣтъ, изъ желанія, чтобы вѣра въ добро не была безъ заслуги, а зависѣла отъ внутренняго нашего настроенія. Будь благословенъ за Свою таинственность, благословенъ за то, что Ты укрылся, благословенъ, что сохранилъ въ цѣлости свободу нашихъ сердець!» Развѣ все это вмѣстѣ взятое не есть шутка, игра

въ прятки и при томъ игра съ вещами самыми возвышенными и самыми святыми? Миѣнія эти въ этомъ краткомъ сопоставленіи ихъ поражаютъ своимъ противорѣчіемъ, но въ самыхъ сочиненіяхъ Ренана они расплываются въ какомъ то таинственномъ *clair-obscur*, который съ артистической точки зрѣнія, какъ уже было сказано, имѣетъ много прелести и соотвѣтствуетъ отлично психологическому устрою уму многихъ.

Ренанъ однако не только туманенъ, но и скептиченъ. Скептицизмъ, говоря вообще, не служитъ отличительною чертою его формы, но онъ лежитъ тяжелымъ камнемъ на днѣ души мечтателя. У Ренана однако (не входя въ то, насколько онъ былъ скептикомъ по существу) проглядываетъ уже во внѣшней формѣ извѣстный законченный, утонченный скептицизмъ, принадлежащій къ привлекательнымъ чертамъ внѣшняго облика его сочиненій, къ той мастерски ловкой тактикѣ, которая завладѣваетъ умами. Въ дѣйствительности умъ нашъ созданъ для правды; обладаніе правдой, то есть убѣжденіемъ, при нормальныхъ условіяхъ духовнаго здравія, должно доставлять ему счастье. Сомнѣніе же должно ему быть неприятымъ, беспокоитъ его и беспокоитъ тѣмъ болѣе, чѣмъ выше и важнѣе проблемы, охваченныя этою неизвѣстностью. Съ другой стороны, достиженіе увѣренности требуетъ извѣстнаго покорнаго подчиненія правдѣ. Пока разумъ сомнѣвается, до тѣхъ поръ ему кажется, что онъ свободенъ (имѣетъ свободу блуждать) и что онъ является полнымъ обладателемъ правды, осуждаетъ ее и впередъ уже критикуетъ ее. Но когда правда предстанетъ предъ нимъ, будучи надлежащимъ образомъ освѣщенной, тогда она призываетъ разумъ, чтобы тотъ разоружился и подчинился ей, она какъ бы говоритъ: «такъ должно быть, а не иначе». Это подчиненіе разума правдѣ, всегда сопряжено съ нѣкоторымъ трудомъ, а когда умъ немного страдаетъ гордостью — трудъ этотъ можетъ быть ужасно тяжелымъ, и человекъ неоднократно согласится скорѣе искать уловокъ, нежели рѣшиться на этотъ трудъ. По этому поводу пребываніе среди сомнѣній можетъ также доставить разуму извѣстное, хотя обманчивое и болѣзненное, удовольствіе. Вотъ въ этомъ-то и выигрываетъ Ренанъ, благодаря свойственной ему ловкости.

Плѣнивъ читателя привлекательностью и теплотою, съ которою разсуждаетъ о вещахъ, ужасно глубоко его интересующихъ, онъ легко обводитъ его, какъ на крыльяхъ греческихъ боговъ, по различнымъ системамъ философій и вѣрованіямъ челоуѣчества; вотъ такъ и кажется, что онъ уже подходитъ къ христіанскимъ выводамъ, но въ послѣднюю минуту онъ скептически усмѣхается и сбивается съ пути. Другой разъ кажется, что онъ уже приблизился къ выводамъ атеизма и матеріализма, а онъ, смотришь— снова бросаетъ сомнѣніе и увлекается еще болѣе. Каждое заключеніе въ этихъ великихъ проблемахъ, положительное или отрицательное, носитъ на себѣ характеръ чего-то грознаго. Читатель, котораго такъ увлекаетъ руководитель, начинаетъ дышать свободнѣе; замѣтивъ, что ему никакого не навязали заключенія, какъ неизбежнаго, онъ еще съ большимъ довѣріемъ прижимается къ учителю. А этотъ послѣдній ведетъ его далѣе по всѣмъ полямъ мысли, по всѣмъ эпохамъ событій: показываетъ ему непрерывно, издали самыя противорѣчащія принципы и дѣянія, самыя противорѣчащія взгляды людей и обо всѣхъ, помимо противорѣчій, говорить такъ краснорѣчиво, съ такою симпатією и почти благоговѣніемъ, что умъ читателя, окончательно поколебленный и распатанный, въ объятіяхъ наставника теряетъ изъ виду всякую точку опоры, всякую увѣренность. Этотъ взглядъ съ высока, въ которомъ сглаживается всякое различіе правды и лжи, зла и добра, представляется ему самымъ возвышеннымъ и самымъ мудрымъ. Скептицизмъ начинаетъ ему нравиться, а когда еще онъ сохранилъ нѣкоторую долю вѣры, то уже только съ трудомъ и съ напряженіемъ держится ея, ибо въ глазахъ его души все колеблется.

Способъ рѣчи Ренана о Богѣ, который мы привели выше, какъ маленькую пробу его туманности, можетъ служить также выраженіемъ этого неукротимаго скептицизма. На вопросъ: есть ли Богъ, или Его нѣтъ, позитивисты уже давно отвѣтили: мы не можемъ знать. Это есть утвержденіе скептическое, но всетаки утвержденіе, опредѣленіе положенія. Но скептицизмъ Ренана и это скептическое положеніе оставляетъ въ сомнѣніи: одинъ разъ онъ говоритъ съ пантеистами, что Богъ есть все, что только существуетъ,

другой разъ утверждаетъ съ атеистами, что Онъ есть **только** плодъ человѣческой мысли, то есть, говоря иными словами: **Его** нѣтъ. Затѣмъ онъ снова признаетъ, что Богъ есть, только, **что именно** Онъ есть, этого нельзя выразить. Признаетъ ли онъ **Его**, или отрицаетъ, однако онъ всегда смиряется предъ Нимъ, **молится** къ Нему, какъ объ этомъ удачно выражается Каро: *il l'adore en le niant*. Это есть дѣйствительно скептицизмъ **утонченной** вѣжливости. Этотъ самый скептицизмъ распространяется **и** на все прочее. Иногда кажется, что нравственность, достоинство добродѣтели составляютъ исключеніе, Ренанъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ говорить о нихъ съ силою проповѣдника и вдохновеніемъ аскета; но въ другомъ мѣстѣ эту же самую добродѣтель ставитъ наравнѣ съ проступками въ необъятной своей симпатіи. Случается нерѣдко и то, что всю мораль и долгъ совѣсти онъ помѣщаетъ подъ вопросительнымъ знакомъ. «Мы основываемъ, говорить онъ, все наше достоинство на упорномъ усвоеніи долга совѣсти и хорошо дѣлаемъ; этого нужно держаться, даже наперекоръ очевидности. И однако есть почти равное правдоподобіе, что правда на противоположной сторонѣ».

Наконецъ, и это есть отличительная черта Ренана,—онъ удивительно обладаетъ свойствами исключительнаго духовнаго аристократа. Въ принципѣ онъ раздѣляетъ чело-вѣчество (и сто разъ въ каждомъ сочиненіи возвращается къ этому дѣленію) на двѣ части,—на привилегированную по отношенію къ умственнымъ познаніямъ, образованную и низшую часть—простыхъ людей, *les simples*. Жизнь первыхъ есть сознательная; жизнь другой половины чело-вѣчества—безсознательная (*vie reflexive—vie spontanée*). Это не есть только переходное раздѣленіе, но такъ всегда было, будетъ и должно быть. Ренанъ не пишетъ для простыхъ людей, однако говорить о нихъ часто съ добродушною жалостію,—утверждаетъ, что они не должны завидовать *тѣмъ*, ибо достаточно имъ даетъ утѣшенія и подкрѣпленія религія,—а этой послѣдней нельзя отнимать у нихъ и ничѣмъ ее замѣнить нельзя (это не мѣшаетъ однако ему издать особое популярное сочиненіе для народа «Жизнь Иисуса» *Vie de Jesus, edition populaire*). Для образованной же части чело-вѣчества мѣсто религіи заступаютъ наука и искусство

и болѣе возвышеннымъ способомъ исполняютъ тоже самое назначеніе. Между этими людьми высшей категоріи очевидно существуютъ еще ступени: на вершинѣ находится мудрецъ, критикъ, мыслитель. Эти слова у Ренана замѣняютъ одно другое. Мудрецъ съ высоты своей смотритъ на міръ не съ шероховатымъ пренебреженіемъ, присущимъ стопкамъ, но съ добродушной усмѣшкой жалости; онъ съ подобной усмѣшкой относится и къ собственному дѣлу. Таковы герои Ренана: Сакія-Муни, Маркъ Аврелій, Спиноза, Иисусъ Христосъ; ибо и Онъ «имѣлъ это дарованіе, присущее означеннымъ личностямъ, насмѣхаться надъ собственнымъ дѣломъ, и стоять выше его». Таковъ же въ концѣ концовъ и Ренанъ... Мудрецъ этотъ интересуется наблюденіемъ міровой жизни, но съ равнодушіемъ уклоняется отъ дѣла. «Философъ, ясно говоритъ Ренанъ, не чувствуетъ себя обязаннымъ вліять на дѣла своей планеты и удовлетворяется своею участію, мирится безъ всякаго сожалѣнія съ невозможностью дѣйствовать. Будучи зрителемъ въ мірѣ, онъ понимаетъ, что міръ не иначе принадлежитъ ему, какъ только въ качествѣ предмета его изслѣдованій. И онъ хотя имѣлъ бы возможность исправить этотъ міръ, можетъ быть, нашель бы его столь интереснымъ, но не рѣшился бы на [это исправленіе]» (*Etude d'histoire religieuse, Preface*). Вотъ диллетантизмъ воистину трансцендентальный! Всѣ роды борьбы, всѣ болѣзни человѣчества, всѣ его добродѣтели и героизмъ, прегрѣшенія и тяжкія преступленія въ прошломъ и настоящемъ проходятъ предъ нимъ, забавляютъ его, какъ интересная панорама; и хотя бы онъ былъ въ силахъ что нибудь перемѣнить, облегчить, улучшить—онъ пальцемъ не двинетъ: ибо все это, такъ какъ оно есть, его забавляетъ. Все, какъ оно есть, онъ обнимаетъ симпатією, въ которой таится эгоизмъ, и сопровождаетъ усмѣшкой, въ которой проглядываетъ презрѣніе. Серьезные писатели, какъ на примѣръ Каро, очень сурово упрекаютъ Ренана за этотъ духовный аристократизмъ, за это раздѣленіе человѣчества на классы и исключительное мѣстоположеніе, какое онъ отводитъ самому себѣ и себѣ подобнымъ критикамъ. Утверждаютъ, что «простая часть человѣчества» должна быть оскорблена этимъ пренебреженіемъ и не можетъ согласиться, помимо ласканій Ренана, съ этимъ отрицаніемъ въ себѣ всякой способности

къ сознательной жизни, озаренной наукою и искусствомъ. Но, по моему мнѣнію, они ошибаются совершенно, а Ренанъ не ошибается въ своей тактикѣ. Люди, хотя бы даже и съ самымъ неширокимъ образованіемъ, которые читаютъ Ренана, льстятъ себѣ вѣроятно, что входятъ въ общность мысли со столь великимъ мудрецомъ. Если бы условіемъ принадлежности къ высшему классу было окончаніе курса наукъ, университетскіе дипломы, они были бы правы обижаясь; но единственнымъ условіемъ, которое они ясно видятъ поставленнымъ въ сочиненіяхъ наставника — это отряхнуться отъ религіозныхъ вѣрованій и проникнуться взглядомъ критическо-артистическимъ, какой предлагается имъ; а это сдѣлали уже и самые заурядные читатели Ренана, или во всякое время съумѣютъ сдѣлать. Почему же такимъ образомъ они не могутъ быть причисленными къ духовной аристократіи человѣческаго рода? Въ самомъ дѣлѣ болѣе мастерски и нѣжнѣе льстить умамъ, (*увлекаемымъ за собою*), вѣжливо принижать пренебреженіемъ тѣхъ, которые упорно держатся своихъ религіозныхъ вѣрованій, — невозможно.

Таковъ Ренанъ, какъ литературный тактикъ, какъ мастеръ даровитый въ искусствѣ овладѣвать умами людей не ради того, чтобы въ нихъ создавать что нибудь, но чтобы разсѣивать всякія убѣжденія въ живописныя развалины. Любопытный изслѣдователь самыхъ глубокихъ проблемъ, знаменитый реалистъ въ изображеніи матеріальной основы, туманный въ идеяхъ и таинственный, утонченный и колеблющійся скептикъ, забавляющійся любезно всѣмъ, что собственноручно подрѣзываетъ и разрушаетъ, духовный аристократъ и диллетантъ, забавляющійся всѣмъ въ мірѣ, — онъ понялъ прекрасно свой вѣкъ, написалъ ему, какъ самъ выражается, романъ Божества (*le roman d'Infini*). А собственно говоря, онъ сдѣлалъ свой вѣкъ подобнымъ себѣ, на сколько это по силамъ отдѣльной личности. Ибо нельзя отрицать того, что Ренанъ шелъ впередъ, а вѣкъ за нимъ. Когда 23-хъ лѣтній юноша писалъ въ мезонинѣ свою диссертацию о «Будущности науки», полную догматизма и вѣры въ прогрессъ безъ границъ, тогда въ немъ отражалось точно современное состояніе умовъ вѣка. Потомъ Ренанъ избрѣлъ свой критическій методъ и началъ затягивать

вать сомнѣніями все болѣе и болѣе широкое поле, окончивъ идеаломъ трансцендентальнаго диллентантизма. И вѣкъ постепенно усвоилъ себѣ родъ его критики, вслѣдъ за нимъ распространилъ на все безъ исключенія легкій туманъ критицизма. Въ послѣднее время этотъ эгоистическій диллентантизмъ создалъ цѣлую школу, которая превзошла самого Ренана въ болѣзненной житейской філософіи и много поглотила жизненныхъ соковъ у французской молодежи.

Ренанъ однако умеръ не въ полной силѣ своего блеска, но немного позже. «Чувствовалъ онъ въ продолженіе нѣсколькихъ лѣтъ, говорить Вогиоз, что управление рулемъ ускользаетъ изъ его рукъ, что и отразилось въ горечи его послѣднихъ писемъ и рѣчей». Въ сущности вѣкъ уже былъ утомленъ отрицаніями и сомнѣніями, потерялъ охоту забавляться идеями. Въ то время, возросло не мало жизненныхъ вопросовъ; человѣкъ начинаетъ чувствовать необходимость убѣжденій и этическихъ основаній и хотя еще не идетъ ко Христу, но уже грустно взираетъ въ ту сторону.

Быль ли Ренанъ искреннимъ? Его критики и писатели посмертныхъ воспоминаній не осмѣливаются затронуть этого вопроса; но онъ невольно напрашивается при пересмотрѣ его удивительной карьеры. Ставимъ такимъ образомъ его и отвѣчаемъ любимымъ способомъ Ренана тоже въ формѣ вопроса. Намъ не дано заглянуть во внутрь человѣка, а потому мы должны быть очень осмотрительны въ безусловномъ сужденіи о чьей бы то ни было искренности. Поводъ однако къ сомнѣнію въ искренности Ренанъ оставилъ не одинъ, а слишкомъ много. Подъ внѣшнею кажущеюся оболочкою его простоты и нѣкотораго рода откровенности, при внимательномъ чтеніи, видно, что все у него очень искусственно, что можетъ быть было бы недостаткомъ въ дѣлѣ художества, но въ изслѣдованіяхъ по исторіи и религіи это является по крайней мѣрѣ достойною порицанія неискренностію. Это пріятное упражненіе съ вѣрованіями, которыя онъ самъ съ полнымъ сознаніемъ подавляетъ и уничтожаетъ, можетъ ли быть чувствомъ искреннимъ? Эта туманность, эта перемѣна мыслей, когда онъ толкуетъ о Божествѣ и Божественныхъ вещахъ, эта модиства, обращенная къ Богу въ то время, когда онъ отрицаетъ Его бытіе, могутъ ли служить въ сущности выраже-

ніемъ его мыслей и чувствъ, а не маленькою литературною хитростию? Эти способы, натянутые и театральные, какими онъ истолковываетъ чудеса Иисуса Христа, согласовались ли съ его убѣжденіями? Эти цитаты изъ Священнаго Писанія, которыя такъ часто совершенно не относятся къ предмету, дѣйствительно ли вкрались только благодаря его невнимательности? Не насмѣхается ли только этотъ мудрецъ надъ собственнымъ твореніемъ и надъ этими честными людьми, которые ему болѣе вѣрятъ, нежели онъ самъ себѣ? Когда появились мемуары Ренана: (*Souvenirs d'enfance et de jeunesse*), то многіе съ жадностию набросились на нихъ, думая что въ нихъ найдутъ вѣрный отпечатокъ внутреннихъ превращеній этой интересной души, и они совершенно обманулись, ибо тамъ нельзя было отыскать главнаго въ такомъ сочиненіи качества или признака: искренности, оставляя безъ вниманія то уже, что подробности его отступленія отъ Церкви были аранжированы, какъ ему выставили это живущіе еще его товарищи по семинаріи. Въ этой книгѣ отъ начала до конца видна поза. Ренанъ принимаетъ позу совершенно счастливаго мудреца и увѣряетъ въ этомъ своемъ счастьи, благополучіи и спокойствіи съ такимъ неловкимъ даже усиліемъ и повтореніемъ, что навязывается вопросъ: не подвергался ли этотъ человѣкъ большимъ душевнымъ тревоженіямъ? Совершенно нельзя подозрѣвать Ренана въ томъ, чтобы онъ лжественно вѣровалъ въ Божество Христа и умышленно о Немъ богохульствовалъ; но его можно подозрѣвать въ томъ, что онъ ни во что не вѣрилъ, ни даже въ собственные конструкции (въ чемъ онъ самъ немного признался) и что для искусственнаго подкрѣпленія этихъ конструкцій и господствованія надъ умами онъ употреблялъ средства не совсѣмъ прямыя. Невольно надвигается мысль о той выгодной теоріи, «постепеннаго возвышенія искренности» (*les sincerités graduées*), благодаря которой Ренанъ оправдывалъ своего Иисуса, приписывая ему поддѣлываніе чудесъ съ благородною цѣлью возвышенія мыслей темной массы къ высоконравственнымъ началамъ. Не подражалъ ли только и Ренанъ своему герою?

Есть не мало сочиненій, сисящихся доказать то положеніе, что Ренанъ болѣе принесъ пользы

религій Христіанскої, нежेलі вредилъ ей. Вогуоэ говорить, что онъ способствовалъ расширенію горизонта церковной науки. Въ дѣйствительности Ренанъ дѣлалъ только одно зло религій Христіанскої. Ученіе и вѣру онъ поражалъ отрицаніемъ и пренебреженіемъ. Подобно Юліану-отступнику, онъ вызвалъ Галилеянина для борьбы на смерть и еще способомъ болѣе коварнымъ, нежели Юліанъ. Если что въ Христіанствѣ и не было имъ искажено, то это еще не можетъ служить для него заслугой и составлять для него чести, ибо онъ стремился вырвать все съ корнемъ. Въ этомъ дѣйствительно скрывается чудодѣйственная сила Христіанскої Религій, что не смотря на ухищренія и софизмы Ренана, дерзнувшаго поднять руку на Христіанство, затронутый имъ догматъ о Божественной Личности Спасителя еще болѣе освѣщается и развивается, а любовь и благоговѣніе христіанъ еще съ большимъ рвеніемъ и жаромъ обращаются къ этому догмату. Ренанъ не былъ въ силахъ положить предѣла развитію Богословскихъ наукъ, ни воспрепятствовать благочестію и вѣрѣ совершить большой шагъ впередъ. Божественная Личность Христа Спасителя, Которая всегда была центромъ христіанскої жизни, служить предметомъ почтенія можетъ быть несравненно болѣе во второй половинѣ истекшаго вѣка, нежели въ двухъ предшествующихъ столѣтіяхъ, которыя насъ опередили. Въ результатѣ послѣ Ренана Іисусъ Христосъ будетъ болѣе извѣстенъ и болѣе любимъ, нежели прежде.

*Перевелъ Римско-Католическій священникъ
Іоаннъ-Діонисій Соболевскій.*

БИБЛЕЙСКАЯ ЖЕНЩИНА.

„Истинно: женщина это—жества“.
Уганишады.

Литература и жизнь, точнѣе — люди мысли время отъ времени возвращаются къ однимъ и тѣмъ-же дѣйствительно важнымъ вопросамъ, не смотря на ихъ кажущуюся неразрѣшимость, по крайней мѣрѣ въ общепризнанномъ практическомъ смыслѣ. Изъ такихъ вопросовъ особенно замѣчательны и чаще встрѣчаются два: еврейскій и женскій, включающій понятіе супружества.

Замѣчательно сопоставленіе (если не совпаденіе) двухъ сферъ, на первый взглядъ столь различныхъ, а при подробномъ разборѣ весьма близко соприкасающихся. Ниже мы увидимъ: 1) что библейское еврейство держалось на бракѣ, безъ котораго можетъ быть давно бы перестало существовать; въ древности былъ рѣшенъ женскій вопросъ подходящимъ ко времени и соответствующимъ нравамъ образомъ. 2) оба вопроса на страницахъ Библии являются вмѣстѣ, въ одинъ разъ, рождаются какъ дѣти-близнецы. «И взялъ Авраамъ (первый типическій праотець—еврей) Сарру *жену* свою... и пришли въ землю ханаанскую» (Быт. 12, 8). Въ столь отдаленное время, такъ сказать, при самомъ зачатіи еврейства мы уже ясно видимъ среди него высокое положеніе женщины, не только по чести и праву (напр. жены, царской дочери и т. под.), но и по дѣламъ. Сарра спасаетъ мужа отъ неизбѣжной опасности въ Египтѣ, приказываетъ ему взять и изгнать Агарь, и, какъ бы для оправданія и освященія высокаго положенія жены въ библейскомъ семействѣ, самъ Богъ говоритъ Аврааму: «*во всемъ, что скажетъ Сарра, слушайся голоса*

ея» (Быт. 21, 12). Въ дѣлѣ съ Агарью моментъ былъ критическій, и при этихъ трудныхъ для семьи обстоятельствахъ Богъ утвердилъ рѣшеніе жены, хотя и несогласное съ человѣческимъ, совершенно понятнымъ и не дурнымъ чувствамъ мужа (Быт. 21, 11). Упанишады дозволяютъ въ случаѣ неповиновенія женщины бить ее и принуждать силой (см. нѣмец. перев. П. Дейссена стр. 515); тоже находимъ въ Коранѣ (гл. IV, 38); но ничего подобнаго не видимъ ни въ Библии, ни въ Мишнѣ. Во второй книгѣ Ездры мы находимъ даже цѣлый восторженный, богатый мыслию дифирамбъ въ честь женщины, ставящій ее выше всего (2 Ездры 4, 14—32). «О, мужи! говоритъ еврейскій юноша,— «не великъ ли царь и многіе изъ людей...; но кто господствуетъ надъ ними и владѣетъ ими? не женщина-ли?» (ст. 14)... «люди не могутъ быть безъ женъ» (ст. 17)... если увидятъ женщину красивую, прилѣпляются къ ней болѣе, чѣмъ къ золоту» (ст. 19) и т. д. Эти слова *еврейскаго* юноши (14—32) показываютъ всю важность брака для людей древности и прекрасно рисуютъ высокое положеніе не только жены (ст. 21) но и простой наложницы (ст. 24 и 30). И это выдающееся положеніе библейской жены несомнѣнно было заслуженно, зависѣло отъ ея высокихъ качествъ семьянинки; не даромъ оскорбленіе наложницы обыкновеннаго, неизвѣстнаго левита повлекло истребленіе цѣлаго колѣна Веніамина (Суд. 19). Отсюда умѣстно перейти къ вопросу, каковы эти качества? «Неудобно человѣку жить одному—сотворимъ ему *помощника*» (Быт. 2, 18), и библейская жена оправдала свое назначеніе, что мы видимъ на яркихъ примѣрахъ Сарры, Сусанны, Рудифи, жены Іова, Товита и мн. др.). Правда двѣ послѣднія укоряли своихъ мужей и этимъ ослабляли ихъ ревность; но 1) это было *не* въ началѣ испытанія, а повидимому долго спустя, и вообще понятно со стороны практической, не особенно терпливой женщины, и даже доказываетъ, что она въ этомъ отношеніи осталась такою-же: и въ наши дни не рѣдки такіе-же укеры женъ мужьямъ въ день печали. 2) Несомнѣнно, что обѣ жены много помогали мужьямъ своимъ, *работая* цѣлый день (см. книги Іова и Товита). Прочтите внимательно очень характерную сцену Быт. 31, 32—35... Сдѣлала это женщина, чисто по женски, при помощи обыкновен-

наго женскаго; подобное объясненіе придумывали иногда и современные еврейки, какъ выяснилось въ нѣкоторыхъ судебныхъ процессахъ. 3) Ревекка сама вопрошаетъ Господа и непосредственно получаетъ откровеніе о судьбѣ двухъ націй и такимъ образомъ, какъ мать, служить орудіемъ Промысла ¹⁾. Подумайте, какъ возвышенно должно было быть ея душевное состояніе сравнительно съ расположеніемъ духа огромнаго большинства современныхъ матерей! Какія чувства посѣщали душу библейской женщины! Но внѣ такихъ экстраординарныхъ моментовъ она — обыкновенная, *такая-же* женщина. «Я жизни не рада», само это выраженіе совершенно идентично съ нашимъ теперешнимъ) отъ дочерей Хеттейскихъ», жалуется она мужу (27, 46). Но развѣ современные тещи не сѣтуютъ также на женъ своихъ «нелюбимыхъ» сыновей? У Маріамъ есть тоже черта, напоминающая теперешнихъ женщинъ: она не симпатизировала женѣ Моисея, своего брата; именно не симпатизировала, т. е. *не* основательно; иначе Богъ не наказалъ бы ее проказой.

Чтобы не возвращаться къ этому вопросу, приведемъ еще нѣсколько библейскихъ примѣровъ сходства древней и новой женщины. а) На египетскихъ памятникахъ (см. Исторія Іегера, прил. II, т. I) лица и фигуры евреекъ весьма похожи на современные намъ. в) Извѣстно, что женщина настоящаго вообще неохотно занимается отвлеченными предметами, всегда практична, не тяготеетъ къ сверхчувственному, интересуется, такъ сказать, больше физикой, чѣмъ метафизикой;—то же было и прежде, отъ дней весьма и весьма древнихъ. Въ Потерянномъ Раѣ Милльтона есть очень характерная психологическая сцена

¹⁾ Кстати объ Исавѣ и Іаковѣ. У пр. Осіи есть великолѣпное мѣсто (72, 2): „еще во чревѣ матери заиналъ онъ (Іаковъ) брата своего“. Еще одинъ шагъ въ направленіи этой во вѣки пророческой мысли— и можно представить, что Исавъ родился первымъ *случайно* при содѣйствіи заинающаго Іакова. Эта слегка смѣшная мысль можетъ объяснить многое, весьма серьезное. Во всякомъ случаѣ слова Осіи доказываютъ, что еще во утробной жизни нервная система уже способна работать и проявляется *воля*. Эта мысль поддерживается мною въ сочиненіи о развитіи *симпатическаго* нерва (см. Труды Физ. Мед. Общ. въ Москвѣ. 1896).

этого рода: «Когда въ Раю Архангелъ Рафаилъ началъ разсказывать Адаму о небесномъ, выпрениемъ и величавомъ, то Ева встала и ушла. И мы видимъ, что въ *подобныхъ* случаяхъ многія наши современницы поступаютъ буквально точно также. Скажутъ: Мильтонъ ошибся, недоцѣнилъ. Но еще болѣе яркую сцену того-же рода мы находимъ на страницахъ Ригъ-Веды, древнѣйшей изъ религиозныхъ книгъ Индіи: Лопамудрѣ—супругѣ одного патріарха надоѣло собирать священное растеніе для жертвы и она претендуетъ на мужа и требуетъ другого дѣла, пріятнаго и жизненно-практическаго. (с) Что дамы часто плохо держатъ секреты, это мы видимъ и во времена Мишны (см. Авотъ р. Нааки, стр. 18, изд. Переферковича). (д) Слогъ рѣчи древнихъ евреекъ иногда живо напоминаетъ способъ выраженія современныхъ намъ; напр. возьмите хотя-бы рѣчь Авигей къ Давиду (1 Царствъ 25, 24 — 32 особенно 28—36 ст.), или слова женщины изъ Феконіи къ тому-же Давиду (2 Цар. 14, 15—17 особенно ст. 17-й). (е) Коварная хитрость Таили (Суд. 4, 17—22) также чисто женскаго характера, напоминаетъ поведеніе, манеру нѣкоторыхъ убійць настоящаго времени, какъ это рисуютъ данныя судебнаго слѣдствія (см. выше о Рахили)...

Женщина—въ сущности все та же; она, слава Богу, осталась женщиной. Спросятъ: почему «слава Богу»: вѣдь рѣчь, дескать, шла о недостаткахъ. Да! Но когда дѣло идетъ о характерѣ, темпераментѣ и вообще отличительныхъ важныхъ особенностяхъ души, тогда нѣкоторые несовершенства ручаются за другія достоинства и сами иногда превращаются въ незамѣнимое преимущество, какъ напр. недостаточная любовь Рахили къ отцу перешла въ страстную преданность къ ея мужу—Іакову (см. исторію пропажи идоловъ Лавана). Здѣсь мы видимъ, что еврейка Рахиль дѣйствительно «оставила отца и прилѣпилась къ мужу». Позволю себѣ привести для сравненія примѣръ подобнаго-же рода. Геродотъ сообщаетъ о случаѣ, когда одна опытная персіанка должна была потерять отца и мужа, приговоренныхъ къ смертной казни. Царь предложилъ ей выбрать самой, кого изъ двухъ она хотѣла-бы спасти, и она выбрала отца, мотивируя свое рѣшеніе тѣмъ, что въ жизни еще можетъ найти другого мужа, но не другого отца. Персіанка, видимо, не различила

этого мужа отъ всякаго другого, не придавала «мужу», а слѣдовательно и браку особенной цѣны..! Со стороны еврейки Рахили мы видимъ, слышимъ и еще болѣе «чувствуемъ» совершенно иное отношеніе къ браку, т. е. мужу. А вспомните другую еврейку Юдпѣ, оставшуюся непоколебимо вѣрной даже умершему супругу, — такое поведеніе понравилось бы и законодателю Ману, запрещавшему вдовѣ даже произносить имя чужого мужчины (см. мою работу о Законахъ Ману). Сравнимаемыя слова знатной персіянки и дѣла жены еврейскаго пастуха показываютъ, что въ іудействѣ смыслъ, 'вліяніе и цѣна брака были весьма высоки; недаромъ Іаковъ работаль другіе семь лѣтъ ради такой Рахили. Да, какъ выше сказано, въ мірѣ чувствъ недостатки иногда переходятъ въ достоинство, и недостаточно любящая дочь можетъ стать идеальной женой.—Кстати о недостаткахъ. Читая о нихъ напр. у Іезекііля мы опять таки должны признать ихъ полное сходство съ теперешними, являющимися то и дѣло передъ нашими глазами: и вкусы, и манеры дурныхъ, безнравственныхъ женщинъ сейчасъ тѣ-же, что до и во времена плѣненія Вавилонскаго (ср. Іезекіиль 16, 25—26, 31—34. ср. 23, 14—16, 20, 40). Но особенно характерны Ісаіи глава 3, 16 — 22). Однако довольно о недостаткахъ. О величій и силѣ молитвы библейской женщины свидѣтельствуетъ ап. Павелъ (Евр. 11, 35) и богословъ Абельяръ, остроумно замѣтившій, что «величайшія чудеса воскрешенія были явлены женамъ, надъ ними или для нихъ» (Lettr. p. 139). Но материнская молитва не оскудѣла и нынѣ.

Итакъ мы видѣли библейскую женщину, какъ *жену*, но Писаніе обрисовываетъ ее со всѣхъ сторонъ. *Мать* мучениковъ Маккавеевъ развѣ не замѣчательная мать?! И съ другой стороны могла-ли такая женщина не быть хорошей женой? А что сказать о чарующемъ образѣ *невѣсты* въ Пѣсни Пѣсней?! Шопенгауэръ (см. Міръ, какъ воля и представленіе) проводитъ мысль, что истинно гениальныя созданія, хотя изображаютъ иногда и плотскія отношенія (напр. нѣкоторыя древне-греческія статуи), тѣмъ не менѣе не возбуждаютъ похотливаго желанія и вы легко согласитесь съ основой этой мысли, припоминая, что современная неприличная мазня и бездарная порнографія

именно и прежде всего рассчитаны на возбужденіе грѣховнаго чувства и имъ только живы. Я очень радъ, что отмѣтилъ тоже самое до прочтенія упомянутаго сочиненія, рассматривая въ Луврѣ знаменитую Милосскую статую: здѣсь несомнѣнная красота, несомнѣнно чиста, не производитъ никакого посторонняго впечатлѣнія, искомаго многими, и потому многими она и не признается красивой, не считается привлекательной. Однако я понялъ причину описываемаго явленія только изъ словъ Шопенгауэра. Также самая его мысль приложима, — даже, вѣроятно, болѣе, чѣмъ гдѣ-либо, и къ истинно гениальному образу невѣсты въ Пѣсни Пѣсней: она — вся краса, пзящество, нѣжность, но при всемъ томъ вы ясно констатируете наличность однихъ чистыхъ чувствъ, безъ властно-грѣховныхъ. Здѣсь сила неба, не только власть земли.

На священныхъ страницахъ отмѣчена и *братская* любовь, по моему глубокому убѣжденію, наиболѣе чистый, безкорыстный видъ любви, богатый страданіемъ, очищающимъ и поучающимъ. Да! многіе стали эгоистами и атеистами только потому, что не страдали за сестеръ и о сестрахъ, и не даромъ монашествующіе называются «братья и сестры» о Христѣ. Всѣмъ бібліофиламъ памятенъ образъ Моисеевой сестры, слѣдящей съ берега Нила за судьбой брата; да безъ сестры раба не помогла-бы и дочь фараона! А прочтите пожалуйста Дѣян. 23, 16. Что можетъ быть умплительнѣе этой неожиданной помощи сестры черезъ ея сына, сестры, можетъ быть, даже еще и не вѣрующей, но не переставшей любить брата (ап. Павла), уже отрекшагося отъ вѣры отцевъ. Даже язычество знало Ифигенію и сестру Турна (Энеида): челоувѣчество никогда не могло обойтись безъ братской любви; она несомнѣнна, тогда какъ чистый суррогатъ ея — дружба всегда сомнительна и часто ведетъ къ усиленной враждѣ, такой, какая возможна только послѣ дружбы, какъ ея законная негодующая реакція: чѣмъ красивѣй былъ челоувѣкъ, тѣмъ ужаснѣе его трупъ. Въ интересахъ установленія хорошихъ челоувѣческихъ отношеній слѣдуетъ заняться разработкой науки, которую я хотѣлъ бы назвать трансдепталной метафизической филологіей, разъясняющей сокровенное таинственное сходство нѣкоторыхъ словъ, иногда повидимому означающихъ какъ-бы совершенно проти-

вуположное, а тѣмъ не менѣе почти идентичныхъ, напр. *gostь* и *hostis...*; есть еще болѣе внушительные примѣры этого рода.

До сихъ поръ у насъ шла рѣчь о библейской женщинѣ семьянинкѣ (матери, женѣ, сестрѣ, тещѣ), но и внѣ семьи она остается на высотѣ своего призванія. Беззавѣтная преданность религіи отцевъ и національной идеѣ можетъ быть нигдѣ не выражена яснѣе, чѣмъ въ книгѣ Эсѣиры личностью самой героини и въ книгѣ Маккавеевъ, матерью мучениковъ. Это тайное вліяніе женщинъ при дворѣ, столь рѣзко выступающее въ книгѣ Эсѣиры, представляетъ новую черту сходства съ современностью: вспомните, что знаменитая артистка Ристори была тайнымъ агентомъ итальянскаго министра Кавура, а женщина изъ Өекои—Іоава (2 Цар. 14). Эсѣиры и Соломонія во всякомъ случаѣ героини—типичныя и величественныя. Въ крайности, еврейка могла стать и между враждующими арміями и своимъ находчивымъ вмѣшательствомъ прекратить междуусобное кровопролитіе; такова та женщина, которую священный текстъ почтилъ названіемъ «умной», спасшая Авель отъ разрушенія войсками Іоава (2 Цар. 16—22)... Въ лицѣ Деворы древняя еврейка могла быть и судьей всего народа и затмить мужество воина Варака. Вотъ библейскій примѣръ того глубокаго вліянія женщины на мужщину, которое такъ часто эксплуатировалось писателями (ср. напр. Мировичъ Данилевскаго). Маріамъ первая привѣтствовала рожденіе іудейской націи своею дивною пѣснью у Чермнаго моря, и нельзя не удивляться, какъ такую поэзію могла создать дочь людей 450 лѣтъ бывшихъ въ угнетающемъ рабствѣ! Одна минута святой свободы окрыляетъ даже изсыхающія сердца, но для этого она должна быть свободой, «милостью Божіей». И все таки она окрыляетъ, но не одна она рождаетъ таланты: они являются и помимо ея, иногда даже задолго еще до наступленія свободы, въ ея преддверіи, какъ-бы кѣмъ-то вѣдомыя, именно ко времени ея и ради ея прославленія. Величайшіе русскіе поэты и ученые: Тургеневъ, Толстой, Гончаровъ, Сѣченевъ и др. родились не *послѣ* эпохи великихъ реформъ, а значительно ранѣе, словно для нея и въ предвидѣніи событій, еще грядущихъ. Это—замѣчательный фактъ, богатый мыслию,—

«здѣсь мудрость» (Апок.)... И изъ Библии мы видимъ, что къ эпохѣ выхода изъ Египта родилась Маріамъ, и освобожденіе отъ Гавина воспѣла сама освободительница Девора, а не кто-либо позднѣйшій. Наоборотъ, блистательная эпоха «чудно» начавшаго и скверно кончившаго Соломона не выдвинула поэтовъ и художниковъ; даже самый храмъ былъ построенъ Тирскими зодчими. И еслибъ не творенія самого Соломона, то отъ времени его осталось бы только нѣсколько интересныхъ легендъ. Да! жаль эпоху безъ пѣвца; она вся цѣликомъ укладывается на холодныя страницы исторіи, безъ неописуемаго остатка, какъ слова полезныя и умныя, но не могущія вдохновить ни одного музыканта, какъ вѣнокъ на могилу, а не на прекрасную голову!

Выше мы сказали, что женщины вообще мало интересуются философіей, однако нѣтъ правила безъ исключенія, и послѣднее намъ даетъ Библия въ единственномъ, можно сказать, неподражаемомъ примѣрѣ. Если-бы меня спросили: какую, которую изъ библейскихъ женщинъ можно назвать идеальной, я бы безъ колебанія отвѣтилъ: царицу Савскую, восторгалющій образъ, на мгновеніе усладившій даже мысль Богочеловѣка среди борьбы съ возмущающимъ фарисействомъ. Воображая этотъ споръ Христа съ фарисеями хочется воскликнуть: то—женщины, а это мужчины! Да! она—женщина царица пришла *подивиться* мудрости Соломона. Какое счастье, что эта дивная картина сохранилась для человечества, которое должно быть благодарно царицѣ Савской! Она пришла «подивиться» — но «удивленіе», по Шопенгауэру, и есть источникъ, начало философіи и метафизики, и въ лицѣ царицы южной женщины преклонились передъ мудростью мужчины, ей отдали предпочтеніе и честь; здѣсь выступаетъ не феминистка, но женщина. Царица Савская была прообразомъ не столько поклоняющихся волхвовъ, сколько евангельской Маріи, сидящей у ногъ Иисусовыхъ; первая задавала вопросы, вторая молчала, погруженная въ слухъ и созерцаніе, которому мѣшаетъ рѣчь и помогаетъ безмолвіе. И эта разница понятна: передъ Маріей былъ «больше Соломона». И съ тѣхъ поръ на страницахъ исторіи и жизни изрѣдка встрѣчаются *подобныя*, слегка напоминающія ихъ женщины. Такова напр. была

одна изъ замѣчательнѣйшихъ женщинъ XVIII вѣка, Роланъ, писавшая своей подругѣ, что внѣшность мужчины для нея на самомъ послѣднемъ планѣ, что она согласилась-бы назвать своимъ мужемъ только 'человѣка развитого и достойнаго. И правда, она отказала многимъ женихамъ и вышла замужъ уже въ возрастѣ болѣе 30-ти лѣтъ за одного ученаго, философа Роланъ, несмотря на то, что тогда ему было уже 46 лѣтъ. Слѣдовательно написанное ею подругѣ не фраза, тѣмъ болѣе, что она была замѣчательно хороша собой и пользовалась всегда цвѣтущимъ здоровьемъ. Конечно между ней и царицей Савской — колоссальная разница, хотя несомнѣнно гораздо менѣе значительная, чѣмъ между Соломономъ и Роланомъ. Но суть темперамента, направленіе волн той и другой женщины *качественно* похожи, а это—собственно важнѣй всего, и Вл. Соловьевъ справедливо замѣчаетъ, что надо оцѣнивать человѣка не столько потому, что онъ сдѣлалъ (это часто не въ его силахъ), а что онъ хотѣлъ сдѣлать, къ чему тяготѣлъ. Духовныя силы Роланъ были такъ велики, что потомъ, когда сильная разница лѣтъ ея и мужа стала особенно чувствительной, чтобы не сказать невыносимой, она устояла противъ страшнаго и близкаго искушенія и осталась вѣрна своему старѣющему супругу. Примите во вниманіе, что въ это время она—жена министра, была на высотѣ славы, окруженная многими весьма выдающимися личностями). Вотъ, по моему—высшая благотворительность, идеальная филантропія (нѣчто подобное есть, помнится у Достоевскаго, въ романѣ «Идіотъ»). Однако въ этомъ отношеніи женщина должна отдать пальму первенства мужчинамъ: онъ также способенъ на это, но ему это гораздо, неизмѣримо труднѣе, и потому его активное самопожертвованіе выше и цѣннѣй. То же самое, впрочемъ, придется, вѣроятно, сказать и о многихъ другихъ добродѣтеляхъ женщины, хотя и высокихъ, но часто не совсемъ самостоятельныхъ, рѣдко и мало активныхъ: царица Савская въ концѣ концовъ, все таки, вѣдь, только удивлялась, Маріамъ воспѣвала чужіе подвиги, Девора не обошлась безъ содѣйствія Варака, Рахиль только сидѣла на верблюжьемъ сѣдлѣ, Эсфирь легко могла-бы остаться въ тѣни безъ просвѣщеннаго содѣйствія Гегаля, хорошо знавшаго Ксеркса... Кстаті—весьма

интересный вопрос: въ чемъ заключался данный имъ спасительный совѣтъ? По моему, онъ относился, такъ сказать, къ области драматическаго искусства...

Женщина по самой натурѣ своей болѣе (пассивна,) а такъ какъ мы выше показали, что она осталась таже, что была прежде, то это не случайность, а законъ природы: женщина и мужчина—дваразныя дополняющія другъ друга, существа, какъ цвѣта—синій и красный, и это въ высшей степени знаменательно и важно, что человѣчество представлено, такъ сказать, въ двухъ разновидностяхъ, далеко не одинаковыхъ, не равняемыхъ, несравненныхъ и несравнимыхъ. Горько заблуждаются тѣ, которые утверждаютъ и селятся доказать противуположное въ интересахъ плюзій феминизма. Женщина по самому существу своему болѣе пассивна, и въ этомъ, источникъ и корень ея лучшихъ достоинствъ; отсюда, когда я вижу женщину, сисящуюся проявить чрезмѣрную активность въ литературѣ, наукѣ и тѣмъ болѣе въ политикѣ (здѣсь уже стыдно за мужчинъ), мнѣ представляется, что при этомъ она непременно что-то теряетъ или дѣйствуетъ вынужденно, въ широкомъ смыслѣ этого слова; я радуюсь за науку и общество, чѣмъ за семью и жену, такъ какъ незамѣнимыя наилучшія достоинства послѣдней, всетаки—чисто семейныя.

Есть мнѣніе, что всякая женщина должна учиться медицинѣ, чтобы каждая мать была медикомъ. Конечно, чего-бы лучше; только вотъ маленькое непредусмотрѣнное обстоятельство: ставшая медикомъ, она весьма рѣдко становится матерью. Я впрочемъ далекъ отъ мысли обезцѣнивать «вліяніе женщинъ на успѣхи знанія»; это во всякомъ случаѣ факторъ весьма значительный, а я цѣню даже такіе относительно умѣренные агенты, какъ нѣкоторыя изъ ученыхъ обществъ, которыя, несмотря на получаемыя субсидіи, часто какъ-бы мертвы и только воздыхаютъ объ увеличеніи этихъ субсидій. Но и такія общества всетаки могутъ принести извѣстную пользу, хотя-бы въ будущемъ отъучая немного отъ обломовщины, точнѣе: отъ обломства. Однако фактъ остается фактомъ; несмотря на благотворное вліяніе женщинъ на развитіе просвѣщенія, всетаки, повторяю, ихъ главныя, самыя незамѣнимыя добродѣтели—чисто семейныя; въ которыхъ основа брака,

имѣвшаго столь огромное вліяніе на древнее еврейство, да и на древнее-ли только? Не даромъ раввины столь высоко цѣнили «Пѣснь Пѣсней, эту «брачную» Пѣснь по преимуществу: *«благословенъ день, въ который Израилю дана Пѣснь Пѣсней»* говоритъ Талмудъ. Глубоко убѣжденъ, что бракъ продолжаетъ служить главной опорой юдаизма, и въ настоящіе дни. Мы уже говорили о той незамѣнимой поддержкѣ, которую оказывали Аврааму, Іакову, Товиту и др. ихъ жены; легко представить, насколько облегчали онѣ имъ жизнь среди скитаній и плѣна; весьма возможно, что древніе евреи, даже самые великіе, безъ женъ и не могли бы выбраться изъ всѣхъ искушеній и обстояній. Стоитъ вспомнить, что даже нѣкоторые Апостолы иногда отправлялись на проповѣдь въ сопровожденіи женъ (I Кор. 9, 5)—обычай, доселѣ практикуемый протестанскими миссіонерами. Но если такъ поступали апостолы, то что сказать о простыхъ слабыхъ людяхъ, по поводу которыхъ вѣроятно, нерѣдко вспоминаются слова Іереміи, «жена спасетъ мужа» (31, 22)? Сколько разъ намъ, врачамъ, приходится видѣть, что безъ жены и семьи «преклонился челоуѣкъ и унизился мужъ» (Ис. 2, 9). Я помню одного больного, который благодаря заботамъ жены отлично себя чувствовалъ и много работалъ, несмотря на тяжелое хроническое пораженіе сердца. Супруга его умерла, а черезъ нѣсколько дней онъ сошелъ съ ума. Но развѣ такіе примѣры единичны? Многие нервны только потому, что лишены «супружества», и это—главная производящая причина неврастеніи, неудовлетворенности сильно законнаго стремленія природы, которое въ древности постоянно удовлетворялось вполне.) Такъ на примѣръ въ 25, 1—7 Бытія читаемъ, что Авраамъ уже въ глубокой старости „взялъ еще жену, именемъ Хеттуру и она ему родила шесть сыновей, и что кромѣ нея у него были еще наложницы (ст. 6). Ср. изреченіе рабби Іисуса (въ Авотѣ р. Нааана стр. 17-я): „возьми жену въ молодости своей и возьми *другую* жену въ старости своей... Не говори: не возьму жены, но женись“... Почти на всякой страницѣ Ветхаго Заветъа мы читаемъ, что тотъ или другой «вступаютъ въ браки» при каждомъ удобномъ и неудобномъ случаѣ, что соотвѣтствовало кипучей натурѣ тогдашнихъ людей, богатыхъ силами, и безъ чего они не могли-бы вести

правильную, здоровую жизнь (ср. Климент Алекс. Строматы 1892. стр. 306-я, мнѣніе Исидора) и если Коранъ намъ сообщаетъ, что королева Савская, пришедшая собственно по-дивиться мудрости Соломона, кончила тѣмъ, что сочеталось съ нимъ бракомъ, то мы нисколько этому ни удивляемся и ни мало не поражены, наоборотъ готовы привѣтствовать такое рѣшеніе царицы, несомнѣнно самое мудрое для даннаго случая, единаго и во вѣки не повторяющагося. Въ моей работѣ «Библ. Гигіена» (Вѣра и Церковь 1901 г.) я выяснилъ извѣстную необходимость полигаміи въ древнемъ мірѣ, идеаломъ котораго было наибольшее размноженіе, вотъ почему и религія смотрѣла на это снисходительно; такъ во 2 Цар. 12, 8 читаемъ о Давидѣ: «и далъ тебѣ (Богъ) жену господина твоего». Исторія Вирсавіи лучше всего показываетъ, какой бракъ былъ тогда и чѣмъ онъ былъ для людей древнихъ; особенно характерно мѣсто — 2 Цар. 12, 24 Вѣдь Давидъ совершилъ во всякомъ случаѣ несомнѣнно прежде всего похищеніе ²⁾. Всего натуральнѣе было бы ожидать, что похищенное у него отнимется, какъ и онъ отнималъ Мелхолу отъ Фалтія (2 Цар. 3, 13). Но Вирсавія осталась Давиду, и читатель ясно понимаетъ изъ священнаго текста, что потеря ея была-бы для Царя дѣйствительно страшнымъ ударомъ (и отъ Іова отнято было все, кромѣ жены). Здѣсь вы видите во очію, чѣмъ была желанная жена даже для Царя и даже такого, какъ человекъ по сердцу Божию. Я позволилъ себѣ нѣсколько остановиться на исторіи Вирсавіи единственно потому, что эта исторія дѣйствительно весьма замѣчательная, можно сказать, даже единственная въ своемъ родѣ; заключающая въ себѣ много скрытой мысли, она занимала умъ такихъ великихъ ученыхъ, какъ Шопенгауэръ и Теофрастъ

²⁾ Кстати. Никто изъ интересующихся психологіей древнихъ не долженъ проходить мимо характера Уріи, однако о немъ обыкновенно умалчиваютъ, вѣроятно, прежде всего потому, что онъ не жалуется, а можетъ быть и оттого, что онъ Хеттеанинъ. Замѣчательная рѣчь этого солдата—спокойная, глубокая, рѣшительная; надо вообразить, что и съ какимъ достоинствомъ перенесъ Урія? А какъ высока была тогда дисциплина, сознательная, основанная на вѣрѣ? Жаль этого Хеттеянина?..

Парацельсъ, изъ сочиненія котораго (de vita longa) Шопенгауэръ приводитъ слѣдующую цитату: «тѣ, которыхъ сочеталъ Богъ, подобно той, которая была женой (Урии и Давида) хотя это (такъ внушила себѣ *человѣческая мысль*) и діаметрально противорѣчило законному супружеству... Но ради Соломона, *который не могъ родиться ни отъ кого другого*, кромѣ какъ отъ Варсавіи и сѣмени Давида, Богъ и сочеталъ его съ нею, хотя и была она прелюбодѣйкой». И правда обстоятельство этого супружества необычайно. Несмотря на то, что оно началось прелюбодѣянiемъ и убійствомъ, и повело къ тому, что мечъ не отступилъ отъ дома Давида во вѣкъ» (2 Цар. 12, 10), не взирая на все это, отъ брака Давида и Варсавіи родился Соломонъ „дивный“, одинъ изъ величайшихъ людей всѣхъ вѣковъ и народовъ, Іедидіа, образъ котораго живъ еще до сихъ поръ на устахъ Востока (см. Фаррара «Соломонъ и его время»; ср. Коранъ). А между тѣмъ ничего не говорится о какихъ-либо выдающихся душевныхъ достоинствахъ Варсавіи; скорѣе можно думать обратное, какъ и утверждаетъ Фарраръ въ своемъ вышеупомянутомъ трудѣ; и это подтверждается ея непредусмотрительностію въ хлопотахъ за Адонію, повлекшихъ катастрофу; въ пользу этой же мысли говорить и то обстоятельство, что она, такъ сказать, нисколько не противилась грѣшному влеченію Давида, и не видно, чтобы хотя скорбѣла сколько нибудь о немъ. Вотъ почему Фарраръ и не можетъ допустить, чтобы подъ матерью Лемуила Царя (Прит. 31, 1) разумѣлась Варсавія. Среди женъ Давида была одна, несомнѣнно обладавшая выдающимся умомъ: это—Авигея (ср. подробно ея слова и дѣла (1 Цар. 25, 18—31), но она не родила Царю выдающагося сына, способнаго стать хотя-бы въ отдаленное сравненіе съ Соломономъ. Скажутъ: послѣдній унаслѣдовалъ выдающіеся качества отца. Можетъ быть; но тогда почему-же *ни одинъ* изъ сыновей того-же самаго Давида не унаслѣдовалъ этихъ качествъ, будучи даже старше Соломона, т. е. родившись отъ Давида въ его цвѣтущемъ возрастѣ, полномъ физическихъ и духовныхъ силъ? Вѣдь дѣти, родившіяся раньше, должны бы больше унаслѣдовать отъ отца, тогда еще болѣе богатаго силами? Здѣсь дѣйствительно какая-то „великая тайна“; словно именно лишь отъ Варсавіи и Давида могъ (не лучше-ли

сказать: долженъ былъ?) прозойти Соломонъ, какъ остроумно догадывается Парацельсъ. Въ лицѣ Соломона мы находимъ такимъ образомъ прекрасное опроверженіе другой теоріи Шопенгауэра, будто сынъ наследуетъ умъ (интеллектъ) отъ матери. Но Вирсавія, какъ выше сказано, не показала ни геніальности, ни мудрости. За физическимъ мы здѣсь видимъ ясно выступающе метафизическое, проявленіе какого-то высшаго порядка, обнаруженіе неизвѣстныхъ силъ. Вспомните еще, что Вирсавія избѣгла участи Давидовыхъ наложницъ. Судьба, Провидѣніе не только не отняло ее у Царя, но и сохранило для него. Замѣтте, здѣсь шло дѣло прежде всего объ обыкновенномъ плотскомъ сожителствѣ (ст. 24). Все вышесказанное можетъ служить противовѣсомъ мнѣніямъ разныхъ писателей, умаляющихъ значеніе брака, и непомерно возвышающихъ относительное значеніе дѣвства (ср. Полозовъ «Вопросъ о бракѣ»... Вѣра и Церковь 1899 г. Т. 2, стр. 767, нижняя половина страницы).

Правда противъ того, что бракъ въ древности былъ обыкновенный плотской, нѣкоторые возражаютъ текстомъ изъ книги Товитъ (8, 7): «я беру сію *сестру* мою не для удовлетворенія *похоти*, но *поистинѣ*, какъ жену». Возражатели даже не признаютъ словъ синодальнаго перевода «какъ жену», желая замѣнить ихъ словами: «какъ сестру», и доказывая, что это будто-бы правильнѣе, такъ какъ де первое выраженіе представляетъ тавтологію (т. е. женятся значить берутъ жену). Такъ-ли это? Конечно нѣтъ. Смыслъ вышеприведеннаго текста по русскому переводу понятенъ, особенно при помощи перевода славянскаго. («Не блудодѣянія», т. е. не для минутнаго удовлетворенія, не изъ одного желанія только-бы обладать ею, во что-бы то ни стало, а какъ жену, т. е. на всю жизнь) «И дай мнѣ состарѣться съ нею», прибавляетъ Товія (8, 7) для большого выясненія своего молитвеннаго желанія. Кстати прочтите еще 6, 18. «Выслушавъ это (разсказъ Рафаила о Сарѣ) Товія *полюбилъ* ее и душа его крѣпко прилѣпилась къ ней», т. е. еще раньше, чѣмъ онъ увидалъ ее 1-й разъ. Не надо быть психологомъ, чтобы понять, что *такъ* полюбить можно женщину, но не какъ сестру; да и Ангелъ разсказывалъ, что она «прекрасна». Я остановился на этомъ текстѣ изъ Товита

потому, что послѣднее время его приводятъ въ примѣръ возможности особеннаго чистаго, духовнаго состоянія при брачномъ сожителствѣ и словами Товіи хотятъ выяснитъ это воображаемое, нѣкоторыми рекомендуемое, но не легко постигаемое состояніе, котораго у древнихъ мы не замѣчаемъ. Коранъ любитъ подробно комментировать разныя библейскія событія и, описывая напримѣръ встрѣчу Моисея съ дочерьми Іофора у колодца, влагаетъ въ уста пророка слѣдующія слова: «Господи! мнѣ не достаетъ тѣхъ благъ, которыя Ты предоставилъ мнѣ встрѣтитъ здѣсь»,—онъ выразилъ желаніе жениться на женщинѣ, подобной встрѣченной имъ, поясняетъ комментаторъ (28 глава, стихъ 24-й). Шопенгауэръ удивлялся, почему такая нефилософская пустая ³⁾ книга, какъ Коранъ, могла основать міровую религію, удовлетворять потребности безчисленныхъ милліоновъ людей, сдѣлаться основой ихъ морали и глубокаго презрѣнія къ смерти, вдохновлять на кровавыя войны и самыя отдаленныя завоеванія» (изд. Ефимова выпускъ VI, стр. 157). Однако тутъ нѣтъ ничего удивительнаго: Коранъ основанъ на женщинѣ, утверждень на бракѣ, что станетъ ясно всякому, прочитавшему *всю* эту книгу, особенно если вспомнить содержаніе Магометова рая. Попробуйте уничтожить всѣ, содержащіяся въ Коранѣ, столь нарочито обильныя, относящіяся сюда разрѣшенія, дозволенія и снисхожденія, и замѣните ихъ соответственными запрещеніями, и увидите, какъ уменьшится обаяніе ислама и ослабѣетъ его привлекательность. Главная суть его (и іудейства) въ томъ, что онъ чрезвычайно и притомъ *тѣлесно оптимистиченъ*, плотски жизнерадостенъ; но въ чемъ этотъ оптимизмъ? Вѣдь не въ ѣдѣ и питьѣ, къ тому-же аппетитъ сыновъ жаркаго Востока обыкновенно весьма не великъ, а вино имъ запрещается. Слѣдовательно гдѣ-же, въ чемъ оптимизмъ, на чемъ онъ основывается, что общаетъ?... Какъ велико значеніе женщины въ мусульманствѣ, — объ этомъ можетъ свидѣтельствовать напримѣръ хотя-бы недавнее, на дняхъ опубликованное въ

³⁾ По моему, это не справедливо; Коранъ оригиналенъ и пестритъ своеобразными выраженіями,—такая книга не можетъ быть пуста, и не потеряетъ права на серьезное вниманіе безпристрастныхъ и не безстрастныхъ.

газстахъ заявленіе К—ихъ *интеллигентныхъ* магометанъ; они просили отвести имъ отдѣльную комнату для чтенія въ городской библіотекѣ, такъ какъ читать совмѣстно съ женщинами они по закону не могутъ. Древніе кодексы смотрѣли на бракъ (*чисто* плотской), какъ на нѣчто священное (см. Упанишады, нѣмец. переводъ Дейссена стр. 507 (13) и 513 (2); они умѣли связать его съ религіей и при этомъ не налагали никакихъ аскетическихъ требованій, разрѣшали полигамію, не предписывали обыкновенно воздержанія (ср. слова Тамари Авессалому 2 Цар. 13, 13). Все это чрезвычайно соотвѣтствовало потребностямъ, характеру, быту, исторіи Юга и его сыновъ, которые по этому легко объединялись подъ кровомъ такихъ религій, какъ исламъ и древнее еврейство; что этотъ плотской бракъ—не блажь, не пустяки, не самообманъ, какъ увѣряетъ Шопенгауэръ, а нѣчто чрезвычайно или даже черезъчуръ важное, доказываетъ то, что за отнятіе Вирсавіи (жены) «мечъ не отступить отъ дома Давида во *вѣкъ*»; бракъ есть нѣчто въ высшей степени важное...

Совсѣмъ другое являетъ собою христіанство, можетъ быть даже *отчасти* именно по этому столь антипатичное исламу и іудейству, близкимъ другъ другу и часто даже *союзнымъ*; такъ Мавры при вторженіи въ Испанію нашли себѣ дѣятельныхъ и искреннихъ союзниковъ въ евреяхъ, которыхъ именно въ этомъ отношеніи остерегался и древній фараонъ (Исх. 1, 10). Христіанство проповѣдуетъ борьбу съ плотью, хвалить воздержаніе, старается умѣрить и упорядочить удовлетвореніе потребностей организма. Эта-то принципиальная разница, надо думать, и вызвала слѣдующее замѣчаніе бл. Иеронима (Толк. на Іезекииля. Г. XI стр. 396): «Моисеевъ законъ, понимаемый по убивающей буквѣ, а не по животворящему духу, будетъ не столько назидать, сколько совращать»... Аналогичную мысль находимъ и у)Василія Великаго (часть 6) стр. 101): «Особливо читай Новый Завѣтъ, такъ какъ отъ чтенія Ветхаго бываетъ иногда и вредъ». Тѣмъ не менѣе, конечно, было-бы ошибкой думать, что древнее супружество, библейская семья держались исключительно и единственно на этой чисто плотской основѣ. Нѣтъ! Я уже говорилъ (см. выше), какъ много пользы, помощи, сочувствія оказывали жены

мужьямъ во время оно; недаромъ Конфуцій училъ, что «жена—это личность, отъ которой зависитъ покой мужа» (конечно въ смыслѣ облегченія тяжестей, скорбей жизни). Какъ это напоминаетъ выраженіе Бернадд. д. с. Пьера, что «счастливымъ можно быть только съ женой»! Однако фактъ остается фактомъ и плотская основа брака въ смыслѣ удовлетворенія и удовольствія (въ противоположность нѣкоторымъ изъ современныхъ толкованій; см. ниже) подтверждается хотя-бы установленіемъ «обрѣзанія», прежде всего чисто *гигиенической* операціи, дающей важное преимущество именно въ этомъ отношеніи (см. мою Библ. Гигіену).

Почему обрѣзаніе сразу такъ укоренилось въ еврействѣ, стало его необходимой эмблемой? Надо думать, что во времена Авраама огромное большинство мальчиковъ родилось, — и огромное большинство взрослыхъ было *въ состояніи* необрѣзанія, чего нельзя сказать о нашихъ современникахъ, масса которыхъ, не получивъ обрѣзанія, однако не нуждается въ немъ; въ противномъ случаѣ врачамъ приходилось бы чуть не всѣхъ христіанъ обрѣзывать, а на дѣлѣ необходимость въ этой операціи во всякомъ случаѣ не часта. Въ пользу этого моего объясненія говоритъ и то мѣсто Талмуда, гдѣ сообщается, что *нѣкоторые* великіе люди (Ной, Іовъ и др. см. Авотъ р. Навана, стр. 13) родились обрѣзанными. Но отсюда слѣдуетъ, что въ то время это было рѣдкость, достойная увѣковѣченія книгой, а большинство нуждалось въ обрѣзаніи. А если такъ, то уже легко понять, почему евреи *сразу* столь сильно привязались къ этому «Завѣту»: обрѣзаніе давало имъ сразу и навсегда особенное незамѣнимое гигиеническое, тѣлесное *преимущество* для брака, богатое хорошими послѣдствіями и для потомства (см. Библ. Гигіена стр. 19-я примѣчаніе 1-е). И вотъ такой «плотской» прежде всего бракъ поддерживалъ еврейство до нашихъ дней и несомнѣнно поддержитъ и въ будущемъ; онъ натураленъ, понятенъ, и долженъ быть пропагандированъ возможно шире ради тѣхъ-же результатовъ, которые получали древніе, т. е. во имя долговѣчнаго, стойкаго, способнаго потомства, столь необходимаго и нашей изстрадавшейся родинѣ; недаромъ въ самое послѣднее время и Святѣйшій Синодъ озаботился изданіемъ правилъ, облегчающихъ вступленіе въ бракъ. Но самое лучшее облег-

ченіе—это *возможно* менѣе умалять, по возможности, не стараться подавить чисто физическую сторону брака—самый главный и наиболѣе сильный стимуль къ супружеству и вѣрный залогъ его прочности...

Въ такомъ случаѣ, что сказать о томъ другомъ, еще не распространенномъ, особенномъ, будто-бы, чисто христіанскомъ бракѣ, рекомендуемомъ въ наши дни нѣкоторыми писателями, по мысли которыхъ родители въ этотъ моментъ (зачатія) должны не думать о своемъ собственномъ состояніи и удовольствіи, а сосредоточить всѣ помыслы на своихъ будущихъ дѣтяхъ. Спора нѣтъ: описываемое состояніе души въ такія минуты, надо думать, весьма идеально, но вопросъ: возможно-ли оно, если ужъ не всегда, то часто, и желательно-ли въ интересахъ самихъ супруговъ и потомства? Что сказать о такомъ бракѣ съ медицинской и моральной точки зрѣнія? Въ первыхъ, описываемое состояніе духа живо напоминаетъ мысль бл. Августина (О градѣ Божіемъ, кн. 14, стр. 59), что «прародители, *еслибы не согрѣшили*, могли-бы производить потомство *безъ похоти*, безъ страстнаго волненія: ихъ *оггала* повиновались волѣ, которой теперь похоть не повинуется въ наказаніе за неповиновеніе заповѣди». Трудно сказать, что и какъ могли-бы дѣлать прародители, еслибъ не грѣшили, но уже одно это ихъ грѣхопаденіе показало, что они въ данномъ направленіи своими силами не могли сдѣлать многого, и это—первые, сотворенные для безсмертія, по образу Божію; что же можемъ обѣщать по совѣсти, т. е. не въ теоріи и не на бумагѣ только мы, слабые смертные?! 2). Невозможно съ увѣренностью сказать, чтобы подобное душевное состояніе когда-либо дѣйствительно имѣло мѣсто: каждый можетъ отвѣчать лишь за свои мысли, а не за голову и сердце другого супруга, да и за свои то собственные представленія не въ каждый моментъ можно поручиться. Во всякомъ случаѣ рекомендуемое состояніе психики можетъ искренно разсмѣшить женщинъ и серьезно сконфузить мужчинъ. Последніето, въ лицѣ отдѣльныхъ представителей, еще попробуютъ, можетъ быть, пойти новымъ путемъ; но женщина, эта эмблема природы, не станетъ кривить душой и ополчится противъ этого открыто и сразу. 3) Здѣсь требуются большія нравственныя силы (очень немного—неправда-ли?)

но разъ человѣкъ такъ высокъ и мощенъ, что можетъ это вмѣстить, то зачѣмъ онъ будетъ такъ хлопотать о дѣтяхъ, которыхъ, кстати, можетъ-быть и не будетъ? Не лучше-ли такому человѣку стать монахомъ? Зачѣмъ разрушать это «наканунѣ» аскетизма, которое уже находится во власти его воли, способной сдерживать? Къ чему такой вызовъ природѣ и бравада предъ лицомъ искушенія? Тѣмъ болѣе, что здѣсь человѣкъ, надо думать, предоставляетъ себѣ самому больше, чѣмъ гдѣ и когда-либо. Язычники смотрѣли на этотъ актъ высоко религіозно, раздѣляя его на нѣсколько ступеней и поручая охрану каждому отдѣльному божеству (см. у блаж. Августина de civit.). Но, вѣдь, это язычники; а напр. тотъ-же архангелъ Рафаилъ не сталъ самолично охранять Товію и Сарру противъ явной опасности отъ демона, а гораздо раньше, заблаговременно далъ способъ Товіи (курение сердцемъ и печенью рыбы), а не прогнать самъ Асмодея. Замѣчательно, что другой ангелъ спокойно созерцалъ зачинающихъ животныхъ и объяснялъ тайну Іакову («возведи очи твои и посмотри»: Быт. 31, 10). Ясно, что отношенія животныхъ чище, точнѣе: незапятнаннѣе человѣческихъ, замаранныхъ первороднымъ грѣхомъ; вотъ почему животныя и не стыдятся, и ангелъ смотритъ на нихъ спокойно: имъ нечего стыдиться. Еще Влад. Соловьевъ интересовался этимъ вопросомъ и недоумѣвалъ, почему животныя не стыдятся? Да потому, что нѣтъ причины, особенно столь же сильной, какъ у людей. Поэтому не стыдились и прародители, будучи наги; поэтому же всего меньше стыдятся растенія, поставляя отъ себя наиболѣе открыто. (См. Шопенгауеръ добавленіе къ «міру, какъ волѣ»).. Слѣдовательно отношенія животныхъ вполне естественны, наименѣе грѣховны, наиболѣе чисты; а между тѣмъ, конечно, не подлежитъ сомнѣнію, что животныя заняты только собою, не думая о будущемъ и не заботясь о потомствѣ:— на все это необходима разумность, которой у нихъ нѣтъ. Но въ такомъ случаѣ выходъ одинъ: забота исключительно о себѣ (а не о дѣтяхъ) можетъ сопутствовать наименѣе грѣховному состоянію... Я сдѣлалъ небольшое отступленіе, чтобы показать, что мысль «только о дѣтяхъ» можетъ-быть и не является здѣсь исключительнымъ, необходимымъ и безусловнымъ противоядіемъ зла. Итакъ здѣсь, гдѣ, пов-

торяю, человѣкъ. вѣроятно, болѣе, чѣмъ когда-либо, представленъ своимъ собственнымъ силамъ, неумѣстна никакая бравада передъ самымъ лицомъ самага естественнаго стремленія, сращеннаго съ самой природой. «И царю насилуетъ въ домѣ моемъ», могъ бы воскликнуть сатана словами Ксеркса (Эсе.) при видѣ такого вызова природѣ со стороны человѣка, могущаго и достойнаго быть полнымъ аскетомъ, а, можетъ быть, и совершеннымъ отшельникомъ. 4) Въ обычномъ бракѣ супруги думаютъ о себѣ, здѣсь—исключительно о будущихъ дѣтяхъ; однако будутъ ли эти послѣднія отъ этого лучше и въ какомъ отношеніи? Конечно прежде всего, въ нравственномъ; не правда-ли? Хлопочуть, вѣдь, именно объ этомъ, не для иного отыскивается «новый путь». Предположимъ самое лучшее, и потому наименѣе вѣроятное; вообразимъ, что рекомендуемое желательное состояніе супруговъ при зачатіи обусловитъ появленіе на свѣтъ дѣтей съ наклонностями *праведниковъ*. Представимъ на одну минуту, что это сбылось, и зададимъ вопросъ: многіе ли родители сознательно, bona fide, отъ сердца рѣшатся прелѣдовать именно *такую* цѣль, хорошо зная обычную, наиболѣе чистую и понятную участь праведниковъ? Многіе-ли родители, обладающіе уже, какъ выше сказано, столь значительной духовной высотой, согласятся (въ душѣ, *честно*, а не на словахъ только) рождать дѣтей почти для вѣрнаго страданія, неудачъ и всякихъ отношеній въ этомъ вѣкѣ, который «зима для праведныхъ» (Пастырѣ Ерма, стр. 285. пер. Преобр.) и гдѣ нечестивый пользуется превосходнымъ здоровьемъ, а благочестивый изнываетъ въ расслабленіи» (бл. Августинъ, О градѣ Бож. книга 20, стр. 180)? Припомнимъ наконецъ, что даже идеаль Моисея былъ таковъ: «о еслибы всѣ въ народѣ Господнемъ были пророки» (Числ. 11, 29), а между пророкомъ и праведникомъ — есть разница, какъ доказываетъ хотя бы исторія Валаама...

Безспорно, что психическое и моральное состояніе родителей передается потомству и на этомъ зиждется воспитаніе до рожденія и до зачатія (см. мою работу. «Характерныя черты древне-восточной педагогики». Приложение къ циркуляр. Москов. Учебн. Округа за 1905 г.); да, именно до зачатія, дальше идти нельзя и больше требовать нечего, а надо супруговъ предоставить самимъ себѣ; иначе они

пожлуй, и не захотятъ вступать въ бракъ, изъ страха предъ этой предварительной цензурой мысли; послѣднюю необходимо освободить отъ всякихъ лишннихъ стѣсненій... Дальше. Неясно, что именно требуется словами: «лучше всего думать о дѣтяхъ? Какой помысль сосредоточить на нихъ? Надо ли, такъ сказать, издать для всѣхъ одно обязательное постановленіе? Но, по справедливому замѣчанію А. Полозова (см. его Вопросъ о бракъ. ВѢра и Церковь 1899, 2 т. стр. 772), регламенты, параграфы, правила и правила на правила здѣсь не помогутъ, и все ихъ устанавливать». Или предоставить выборъ мыслей и направленіе помысловъ личному усмотрѣнію каждаго? Но это даетъ широкую возможность для самообмана и изворотливости; да и что Вы посоветуете тутъ, напримѣръ кому нибудь совершенно необразованному простому человѣку, что отвѣтите на его недоумѣвающий вопросъ? 6) Наконецъ люди, обыкновенно пользующіеся обычными удовольствіями брачной жизни, платятся за нихъ заботами и страданіями о дѣтяхъ; но за что же будутъ платить столь лихвенные проценты—эти «новые» отцы, намѣренно лишаящіе себя всякаго наслажденія?! Въ соотвѣтствующихъ мѣстахъ писаній мы не находимъ собственно яснаго указанія на это рекомендуемое душевное, даже «духовное» состояніе супруговъ. «*Аще ли не удержатся, да посягаютъ*» (1 Кор. 7, 9)... «*Неуклоняйтесь другъ отъ друга, развѣ по согласію и на время*» (ib. 7, 5). Моисей велѣлъ убить всѣхъ мадіамскихъ женщинъ, познавшихъ мужа», неразбирая качествъ и особенностей супружескихъ отношеній и, повидимому («убить *всѣхъ*»), даже не предполагая какого-нибудь серьезнаго, извиняющаго различія. Скажутъ: это потому, что Моисей не могъ знать этихъ особенностей, осуждающихъ и оправдывающихъ. Допустимъ, хотя такой святой и близкій Богу, поступавшій по Его велѣніямъ, человѣкъ, какимъ былъ Моисей, могъ бы найти средство отдѣлать лучшее отъ худшаго. Но положимъ, повторяю, что это такъ и было, и возьмемъ слѣдующій текстъ изъ Апокалипсиса (14, 4), гдѣ Іоаннь Богословъ слышитъ небесный голосъ о 144 тысячахъ, стоящихъ передъ Агнцемъ: «*Это тѣ, которые не осквернились съ женами, ибо они двѣственники*». Здѣсь бракъ и дѣвство ясно противопоставляются и первый представляется относительно нечистымъ;

во всякомъ случаѣ и апокалипсическій голосъ неба не различаетъ того, какой здѣсь былъ бракъ, какъвы свойства того супружества, которое могло бы избавить изъ «оскверненія съ женой». Какъ трудно ожидать здѣсь рекомендуемаго отсутствія или уничтоженія похоти» (ср. выше слова Товіи), объ этомъ можно судить хотя бы по слѣдующимъ цитатамъ.» Если кто говоритъ, что отъ свиданія съ женщинами не терпится вреда, то онъ или не имѣетъ въ себѣ мужеской природы и есть весьма странное созданіе... Но допустимъ условно то, что *выходитъ* изъ предѣловъ разума, а именно, будто иной неужвляется мужеской страстью»... Такъ разсуждалъ Василій Великій (часть V. стр. 360). Іоаннъ Златоустъ (о священствѣ), описывая трудности священства, проводитъ мысль, что одинъ взглядъ на женщину можетъ нарушить душевный покой. Бл. Августина безпощадно искушенія даже во время службъ. Еще лучше, чѣмъ у Августина, это состояніе борьбы выражено во 2-мъ письмѣ Элоизы къ Абеляру и его отвѣтномъ посланіи (см. Lettr изд. Wolloneve.); стр. 131-я показываетъ, какъ мало измѣнились вкусы женщинъ за 800 лѣтъ! Старцы обители Саввы Осв. утверждали, что одолѣть похоть не подь силу человѣку безъ помощи Божіей. (см. Теофанъ Затв. Сборникъ аскетич. постановленій)... «Возстаніе *плоти* угашаетъ (отецъ) на супружескомъ ложѣ», поясняетъ Григорій Бог. (см. Дернава «Бракъ или развратъ?» стр. 57 внизу). А вѣдь въ томъ предполагаемомъ и предлагаемомъ чистомъ бракѣ, о которомъ рѣчь шла выше, именно и требуется больше всего и въ тѣхъ неудобныхъ условіяхъ борьбы съ похотію, которую признаютъ столь трудной величайшіе святые даже среди аскетизма, т. е. не при столь не благоприятныхъ обстоятельствахъ. Полезно-ли возлагать на плечи людей слабыхъ бремя столь неудобноносимое? «Зачѣмъ томить вѣчными замыслами слишкомъ слабую душу?» (Горацій).

Во всякомъ случаѣ, какъ-бы не разрѣшился этотъ вопросъ съ точки зрѣнія морали, медикъ и гигиенистъ могутъ пожелать человѣчеству тѣхъ-же и такихъ-же результатовъ брака, которые онъ давалъ во дни оны людямъ древности,—многочисленное здоровое, способное потомство. И плотское удовольствіе, я глубоко убѣжденъ, нисколько не умаляло, а напротивъ увеличивало важные результаты, на достиженіе которыхъ

надежда никогда не потеряна, такъ какъ, повторяю, женщина осталась *таже*, что въ библейскія времена; на ея знамени начертанъ тотъ же самый девизъ: да здравствуетъ жизнь! И правда: отказывающіеся отъ супружества умираютъ для міра; отказъ отъ жены—отказъ отъ жизни: не даромъ Ева означаетъ жизнь (Быт. 3, 20). Не слѣдуетъ упускать изъ виду, что супружескія «утѣшенія» и радости очень часто являются единственно возможными для весьма многихъ людей, у которыхъ бракъ есть единый свѣточъ бытія среди непрогляднаго мрака ихъ горькаго существованія. Если мы видимъ великое малымъ, то не умалимъ-ли малаго? Если отъ такихъ слабыхъ страдальцевъ потребовать вышеописаннаго подвига лишенія, то весьма и весьма возможно, что они и не выдержатъ искуса и дѣло кончится въ лучшемъ случаѣ возвращеніемъ къ старому, естественному состоянію, согласному съ природой.

Я остановился нѣсколько долго на вопросѣ о бракѣ именно потому, что теперь, послѣ столькихъ потерь убитыми, ранеными, больными и пропавшими безъ вѣсти, забота объ увеличеніи народонаселенія должна понемногу выступать на первый планъ, когда нація потеряла такъ много крови и теряетъ ее и сейчасъ. Поэтому бракъ надо не затруднять, а облегчать, какъ это и дѣлаетъ Святѣйшій Синодъ въ вышеупомянутомъ постановленіи; всякое облегченіе непремѣнно принесетъ пользу, такъ какъ сама природа уже старается помочь горю увеличить народонаселеніе данной націи послѣ понесенныхъ ею потерь. Я этимъ хочу указать на слѣдующій фактъ: рѣзко увеличивается количество рожденныхъ *мальчиковъ* послѣ сильныхъ потерь людьми на войнѣ, среди междоусобій и пр. Здѣсь мы наталкиваемся на нѣчто до сихъ поръ еще непонятное, необъяснимое, какъ слѣдуетъ «физически», а являющее что-то чисто *метафизическое*. (Шопенгауеръ). На этотъ именно фактъ слѣдовало-бы обратить вниманіе людямъ, интересующимся такъ называемымъ произвольнымъ зарожденіемъ, или, точнѣе, происхожденіемъ пола, причинами и условіями рожденія сыновей и дочерей. Библия, говоря такъ много о женщинѣ и бракѣ, прекрасно поясняетъ и то, что есть самага дорогаго, желательнаго въ женщинѣ не только въ глазахъ мужа, но также брата и отца, и чѣмъ надо всего болѣе дорожить, не стремясь къ

большему. Это симпатія, расположеніе, стремленіе не оставлять любимое существо ради матеріальныхъ интересовъ, вообще чувство, столь дивно выраженное въ образѣ евангельской Маріи, сидѣвшей у ногъ Іисусовыхъ въ то время, какъ Марса пеклась о многомъ; а первая ничего не дѣлала и именно этимъ избрала благую часть, такъ какъ здѣсь—въ жизни сердца спасеніе также «не отъ дѣлъ», какъ и въ вѣрѣ, вмѣняющейся въ праведность. Вѣдь вѣра не простое знаніе, какъ таковое, а сознаніе желанное и богатое желаніями. И эта, или точнѣе, подобная Маріиной, «благая часть» являются именно таковою не только въ отношеніяхъ братскихъ, сыновнихъ, но и супружескихъ: на нашихъ глазахъ браки, нуждающіеся во всемъ, кромѣ живого и животворящаго чувства, крѣпки и благословенны рядомъ съ руками семей, гдѣ много пеклись о многотрудной службѣ. И знаменитая г-жа Роланъ замѣчаетъ совершенно справедливо, что жена, *черезчуръ* погруженная въ хозяйскія хлопоты и мелкія заботы, рискуетъ надобѣсть мужу и вызвать въ немъ охлажденіе, прибавимъ, несомнѣнно потому, что она отнимаетъ отъ него значительную часть своей симпатіи, тратя ее на другое, и такимъ образомъ отъучаетъ его отъ ея личности.

Извѣстно, что чувства могутъ переходить одно въ другое, но любовь способна на это всего менѣе; я даже не знаю, можетъ-ли она перейти во что либо иное, кромѣ страданія и ненависти, и эта послѣдняя возможная метаморфоза тѣмъ ужаснѣе, что она неожиданно быстра и совершенно несомнѣнна. Все это еще разъ показываетъ, чего главнымъ образомъ должна искать въ бракѣ молодость настоящаго, если она желаетъ пользоваться тѣми-же благами, которыя имѣла библейская сѣдая древность.

Въ заключеніе моей работы я не могу не упомянуть о знаменитомъ схоластикѣ и богословѣ XII вѣка—Петрѣ Абелярѣ, одно изъ писемъ котораго къ Элоизѣ представляетъ настоящій гимнъ христіанкѣ—женщинѣ Новаго Завета. Объясняя евангельскій рассказъ о грѣшницѣ Магдалинѣ, онъ замѣчаетъ: «она не взяла нѣсколько мұра, а *разбила* алавастръ и истратила все до *послѣдней* капли... Дабы не оставлять для чѣго-либо другаго мұро, употреблявшееся для этого священнодѣйствія» (ср. Исх. 30, 32, прибавимъ

отъ себя); «она помазала Святаго Святыхъ и этимъ исполнила пророчество Даниила, возвѣщая, что Сей и есть указанный пророкомъ» (I. с. р. 207)...; «она то и содѣлала Его Христомъ, т. е. помазаннымъ тѣлесно» (id.). Иаковъ помазалъ камень, священникъ—алтарь, а женщина—священнодѣйствователя надъ самой Истиной! Абельяръ восторгается служеніемъ діакониссъ, воспоминаетъ Фиву, прославленную Ап. Павломъ, и Евстохію, столь чтимую бл. Иеронимомъ; указываетъ на то, что *женщина родилась въ раю*, чего нельзя сказать о мужчинѣ... Да! Абельяръ—это Анакреонъ библейской женщины и святой любви, но и онъ не чуждъ увлеченія, черезъ чуръ возвеличивая женщину, увѣряя напримѣръ, что Елизавета владѣла пророческимъ даромъ въ большей полнотѣ, чѣмъ Іоаннъ (!), и забывая, что послѣдній былъ пророкомъ еще «отъ чрева матери», также, какъ и Іеремія. Вотъ преимущество ясное и несомнѣнное.

В. Недзведцкій.

**МЫСЛИ О ЦЕРКОВНО-ПАСТЫРСКОМЪ ХАРАКТЕРѢ РЕЛИГІОЗ-
НАГО ВОСПИТАНІЯ ВЪ СВѢТСКИХЪ ШКОЛАХЪ ¹⁾.**

Одинъ очень ревностный, теперь уже почившій, законоучитель, протоіерей Евѣимій Андреевичъ Остромысленскій ²⁾, хорошо знавшій незабвеннаго алтайскаго миссіонера, о. архимандрита Макарія Глухарева, и проникнутый тѣмъ же апостольскимъ духомъ, какимъ горѣлъ и этотъ приснопамятный мужъ,— часто выражалъ ту мысль, что *воспитаніе дѣтей въ духѣ ис-*

¹⁾ Это публичное богословское чтеніе досточтимаго о. І. В. Арсеньева, которое предназначалось для прочтенія въ Епархіальномъ домѣ, но по независящимъ отъ автора обстоятельствамъ прочитано не было, съ особенною радостію помѣщаемъ на страницахъ своего журнала. Всецѣло присоединяемся къ мысли его о неотложности указываемой имъ реформы въ дѣлѣ религіозно-нравственнаго воспитанія въ нашей свѣтской школѣ. Мы очень рады видѣть въ предлагаемыхъ о. Іоанномъ мѣрахъ, какъ бы, новое подтвержденіе того, что не разъ говорили мы на страницахъ своего журнала, напримѣръ въ статьяхъ: „Церковь и Школа“ (1899 г. кн. 4), „Завѣтныя думы законоучителя въ виду предстоящей реформы средней школы“ (1902 г. кн. VII). Съ своей стороны личнымъ опытомъ можемъ подтвердить жизненную правду благотворности тѣхъ мѣръ, на которыя указываетъ о. Іоаннъ какъ на свои *ria desideria*. Таковы напримѣръ домашнія бесѣды съ воспитанниками послѣ вечернихъ богослуженій, или внѣклассныя чтенія о тѣхъ или иныхъ назидательныхъ предметахъ вѣры. Нѣкоторыя изъ такихъ чтеній, время отъ времени предлагаемыхъ нами воспитанникамъ Лицея Цесаревича Николая напечатаны нами въ „Вѣрѣ и Церкви“; таковы чтенія о пр. Серафимѣ Саровскомъ по поводу открытія мощей его (1904 г.), о свят. Митрофанѣ Воронежскомъ (1903 г. кн. 10), о Царскомъ Самодержавіи по ученію Св. Библии и родной исторіи (1904 г. кн. 10) и др.

Редакторъ.

²⁾ Онъ много лѣтъ состоялъ въ должности законоучителя въ Орловскомъ Бахтина кадетскомъ корпусѣ. Въ бытность свою молодымъ еще преподавателемъ Орловской семинаріи, онъ былъ учителемъ юноши Говорова (впослѣдствіи преосвящ. Феофана, знаменитаго затворника Вышенскаго). Скончался въ Москвѣ въ концѣ 80-хъ годовъ недавно истекшаго столѣтія.

тиннаго христіанства есть почти такое же святое и великое служеніе, какъ и *пастырство*. Особенно же высоко понималъ онъ свое собственное, законоучительское служеніе. Часто онъ говаривалъ: «когда я читаю въ Евангеліи слова Христовы, обращенныя къ ап. Петру и сказанныя непосредственно передъ словами о пасеніи овецъ: «пasi агнцы Моя (Іоан. 21, 15)», то подъ этими агнцами я разумѣю дѣтей, и мнѣ кажется, что Господь въ этихъ словахъ далъ св. апостолу, а въ лицѣ его и всѣмъ намъ, пастырямъ Церкви, особое порученіе воспитывать и наставлять дѣтей въ духѣ ученія Христова». Объясняя такъ указанныя слова Спасителя, о. Евѳимій видѣлъ въ нихъ лучшей и возвышеннѣйшей девизъ и идеалъ для всей своей законоучительской дѣятельности; и кто близко зналъ этого ревностнаго законоучителя и педагога, тотъ можетъ засвидѣтельствовать, что онъ всегда высоко держалъ врученный ему духовный свѣточъ и съ любовію освѣщаль и согрѣвалъ имъ начало жизненнаго пути многихъ поколѣній... Законоучительство было, можно сказать, поэзіей его души. Онъ горячо любилъ это дѣло и влагалъ въ него всю свою душу. Онъ всегда глубоко сознавалъ, какое драгоценное сокровище вручилъ ему Богъ въ лицѣ дѣтей и юношей, и какой великій отвѣтъ онъ долженъ дать за нихъ, когда нѣкогда предстанетъ въ день страшнаго суда предъ лицо Праведнаго Судіи. Многіе, изъ его учениковъ всю свою жизнь вспоминали его уроки, которые имѣли характеръ самыхъ душевныхъ отеческихъ бесѣдъ, проникнутыхъ духомъ живой вѣры и пламенной любви, и потому оставляли неизгладимое впечатлѣніе въ сердцахъ благодарныхъ учениковъ его, которыхъ Господь привелъ ему воспитать цѣлыхъ 45 выпускровъ!

Не напрасно начали мы свою рѣчь о религіозномъ воспитаніи съ воспоминанія объ этой свѣтлой личности, которую и сами мы имѣли счастье узнать уже на закатѣ ея дней. Возобновлять въ себѣ память о такихъ людяхъ особенно полезно въ томъ отношеніи, что ихъ живой примѣръ лучше всякихъ книгъ и теорій можетъ научить, какъ нужно совершать то святое, великое и отвѣтственное дѣло, которое Господь поручаетъ законоучителямъ, и какъ осуществляется въ этомъ дѣлѣ законъ взаимодѣйствія благодати Божіей и религіозно-воспитательныхъ трудовъ этихъ дѣлателей на ивѣ Господней.

Изъ жизни преподобнаго Серафима извѣстно, что однажды онъ такъ ободрилъ и утѣшилъ одного инока-старца, о. Тимона,

пришедшаго получить отъ него наставленіе: «Сѣй, о. Тимонъ, сѣй»), сказалъ этому иноку преподобный: «всюду сѣй данную тебѣ пшеницу. Сѣй на благой землѣ, сѣй и на пескѣ, сѣй на камени, сѣй при пути, сѣй и въ терніи: все гдѣ-нибудь да прозябнетъ и возрастетъ, и плодъ принесетъ, хотя и нескоро»... Эти драгоценныя слова показываютъ, что всякій проповѣдникъ слова Божія, а слѣдовательно и всякій законоучитель, которому поручено отъ Бога *пасты агнецовъ* Христовыхъ, есть духовный сѣятель. Его дѣло—съ любовію сѣять слово евангельское въ ихъ сердцахъ, возлагая при этомъ все упованіе на возвращающаго эти сѣмена Бога. Если иной разъ и почва для сѣянія не вполне благопріятна, и другія обстоятельства въ чемъ-нибудь препятствуютъ этому пастырскому дѣланію, то не отчаиваться долженъ самъ сѣятель, не бросать своего труда, но, напротивъ, еще усугубить свое пастырское усердіе, еще усилить свой любвеобильный отеческій голосъ, возвѣщающій Христову истину вѣрнымиъ его попеченію дѣтямъ и юношамъ. Его должна укрѣплять та мысль, что для Бога нѣтъ ничего невозможнаго, и что поэтому «все гдѣ-нибудь да прозябнетъ и возрастетъ, и плодъ принесетъ, хотя и нескоро».. Впрочемъ, такое твердое упованіе на всесильную помощь Божию не исключаетъ возможности для самого духовнаго сѣятеля заботиться объ улучшеніи нѣкоторыхъ условій, при которыхъ совершается его трудъ, и вмѣстѣ объ устраненіи препятствій, тормозящихъ его и мѣшающихъ его успѣху. Вѣдь, и всякій благочестивый земледѣлецъ, хотя и возлагаетъ все свое упованіе на Бога и вѣряетъ Его отеческой заботѣ судьбу посѣянныхъ въ землю сѣмянъ, однако въ то же время не оставляетъ заботы и объ улучшеніи почвы своей нивы, удобряетъ ее и всѣми мѣрами старается о томъ, чтобы она содѣйствовала скорому и успѣшному росту сѣмени и злака. Вотъ почему особенно въ настоящее время, когда мы накануне многихъ важныхъ реформъ, имѣющихъ оживить церковную жизнь въ нашемъ отечествѣ и въ нѣкоторомъ смыслѣ возвратить всему нашему церковному строю его древній, строго-церковный характеръ,—особенно теперь, думаемъ, благовременно высказать въ присутствіи собравшихся здѣсь ³⁾ представителей іерархіи и мірскихъ лицъ, которымъ

³⁾ Указаніе на то, что настоящая статья предназначалась для прочтенія въ залѣ Епарх. дома, въ качествѣ богословскаго чтенія.

дороги и близки сердцу всѣ вопросы, касающіеся возможно большаго усиленія и развитія религіознаго чувства и настроенія, а также и оживленія религіозной жизни среди членовъ Православной Церкви, — высказать здѣсь тѣ завѣтныя наши думы, желанія и чаянія, которыя имѣютъ отношеніе къ вопросу о наилучшей постановкѣ въ нашихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ дѣла религіознаго воспитанія. Какъ мы дальше постараемся показать, это дѣло требуетъ самаго серіознаго вниманія и со стороны Церкви, и общества, такъ какъ отъ него больше всего зависитъ будущность Россіи.

Мы только что пережили, да и теперь еще отчасти переживаемъ много крайне тяжелаго въ жизни нашей школы. Не будемъ здѣсь возобновлять въ нашей памяти всѣ тѣ печальныя факты изъ этой жизни, которыхъ мы были свидѣтелями, и которые глубоко огорчили всѣхъ искренно любящихъ нашу молодежь. Они ясно свидѣтельствовали о томъ, что въ нашей школьной системѣ и во всемъ воспитательномъ строѣ нашихъ учебныхъ заведеній много ненормальнаго и неправильнаго. И это сознали, кажется, всѣ, хотя неодинаково объясняли себѣ истинную причину такой ненормальности. Одни находили, что главная причина зла въ слишкомъ казенномъ и узко-формальномъ характерѣ школьной дисциплины; другіе видѣли ее въ неправильной и односторонней постановкѣ самаго преподаванія; третьи—лучшимъ, дѣйствительнѣйшимъ средствомъ оздоровленія нашей школы считали сближеніе школьныхъ педагоговъ съ родителями учениковъ и ученицъ и въ устройствѣ совмѣстныхъ совѣтовъ изъ представителей семьи и школы, находя, что до сихъ поръ эти двѣ сферы были у насъ слишкомъ разобщены. Только сравнительно немногіе посмотрѣли на дѣло глубже, видя основной недостатокъ почти всѣхъ нашихъ учебныхъ заведеній въ томъ, что въ нихъ больше учать, чѣмъ воспитываютъ, больше заботятся о развитіи ума, чѣмъ о воспитаніи сердца и направленіи воли къ добру, отчего такъ часто и выходитъ, что оканчиваютъ курсъ люди, хотя и образованные, однако съ узко-утилитарнымъ, эгоистическимъ направленіемъ,—безъ опредѣленныхъ и возвышенныхъ идеаловъ, безъ строгаго сознанія своего долга, со слабыми и колеблющимися религіозными убѣжденіями и даже нерѣдко совсѣмъ безъ всякихъ убѣжденій, безъ истинной любви къ своему отечеству, къ своему Государю и къ своимъ согражданамъ. Да и самое

воспитаніе, насколько оно дается въ нашихъ учебныхъ заведеніяхъ, чаще всего проникнуто весьма распространенной въ настоящее время и за границей, и у насъ теоріей автономной, независимой отъ религіи, нравственности, которую, какъ извѣстно, проводятъ въ своихъ школахъ и японскіе педагоги (за что наши педагоги такъ ихъ расхваливали). Есть у насъ немало и такихъ воспитателей юношества, которые, если и признаютъ нужду въ религіозномъ воспитаніи, тѣмъ не менѣе все таки не придаютъ ему того исключительно важнаго значенія, какое оно должно было бы имѣть въ жизни человѣка. Положеніе этого дѣла въ большинствѣ нашихъ свѣтскихъ школъ таково, что законоучители невольно съ грустію сознаютъ свое одиночество въ своихъ заботахъ о религіозномъ воспитаніи дѣтей. Такъ и чувствуется, что Закономъ Божиимъ свѣтскіе педагоги слишкомъ мало дорожатъ, и даже иногда яляется мысль, что, зайди когда-нибудь у насъ вопросъ о томъ, нельзя ли и вовсе исключить этотъ предметъ изъ учебнаго курса,— очень немногіе изъ нихъ выступили бы защитниками религіознаго преподаванія...⁴⁾ Въ лучшемъ еще случаѣ Закону Божию оказываетъ то милостивое снисхожденіе, что считаютъ его полезнымъ для поддержанія въ дѣтяхъ высокаго нравственнаго идеала и для возбужденія, пожалуй, въ нихъ и нѣкоторой ревности къ его осуществленію, но и только. Въ большинствѣ же

⁴⁾ Къ сожалѣнію, опасенія о. Іоанна уже сбылись и такъ скоро! Не станемъ омрачать ни его ни читателей точнымъ обозначеніемъ этихъ голосовъ, порадуемъ лучше ихъ указаніемъ на то, что наряду съ такими голосами раздаются хотъ изрѣдка, смѣлыя рчи и въ защиту Закона Божія и, что особенно отрадно, со стороны не духовныхъ лицъ заинтересованныхъ въ этомъ дѣлѣ, а свѣтскихъ. Мы разумѣемъ только что прочитанное нами „особое мнѣніе о реформѣ сельско-хозяйственныхъ училищъ“, представленное въ совѣтъ московской земледѣльческой школы учителемъ русскаго языка С. Рождественскимъ. Доказывая ненормальность и даже непедагогичность требуемой совѣтомъ автономіи школы, сокращенія ея общеобразовательнаго курса, онъ попутно рѣшительно высказывается противъ сокращенія уроковъ по Закону Божию и отмѣны экзаменовъ по этому предмету. Умилительно читать, какъ горячо и сильно говоритъ этотъ свѣтскій педагогъ о необходимости церкви и богослуженія въ школѣ, какъ главнаго—наряду съ классными уроками по Закону Божию,—средства религіозно-нравственнаго воспитанія юношества.

Редакторъ.

своемъ наши педагоги едва-ли вполнѣ понимаютъ все великое внутреннее значеніе религіи, какъ *закваски*, долженствующей преобразить, одухотворить, возвысить и освятить всю нащу жизнь на новыхъ, благодатныхъ евангельскихъ началахъ, а также и облагородить (въ высшемъ смыслѣ этого слова) всѣ стороны и условія нашей земной жизни и приготовить насъ къ вѣчности. Не въ состояніи многіе изъ нихъ этого ни понимать, ни признавать, потому что часто самыя основы всей ихъ педагогической теоріи радикально расходятся съ началами христіанской педагогики. Напримѣръ, какъ могутъ они дорожить возрождающимъ свойствомъ религіи, когда многіе изъ нихъ не признаютъ грѣховной порчи человѣка и потому не находятъ, чтобы нужно было что-либо въ немъ возрождать? Какъ вы объясните имъ, что главная и конечная цѣль воспитанія есть приготовленіе человѣка къ вѣчности, когда многіе изъ нихъ или не признаютъ этой вѣчности, или, въ лучшемъ случаѣ, не отрицая ея прямо, все таки какъ-бы игнорируютъ ее? Наконецъ, что всего важнѣе,—какъ можетъ христіанскій педагогъ удовлетворить ихъ основнымъ тезисомъ своей воспитательной системы, по которому воспитаніе есть все большее и большее раскрытіе въ душѣ ребенка присущаго ей образа Божія и направленіе всей его дѣятельности къ наибольшему уподобленію человѣка своему Первообразу — Богу, — когда часто сами эти педагоги не признаютъ въ человѣкѣ такого богоподобія и даже приравниваютъ его къ животнымъ, считая его только высшею стадіею развитія животной жизни, и въ то же время утверждаютъ, въ большинствѣ случаевъ, что душа его есть *tabula rasa*, не имѣющая въ себѣ ничего прирожденнаго? — Вслѣдствіе такого-то, можно сказать, радикальнаго разногласія между современною теоріею воспитанія свѣтскихъ педагоговъ и истинною христіанскою педагогикою,—что же удивительнаго, если законоучители въ большей части нашихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеній чувствуютъ себя, какъ мы сказали, весьма одинокими и лишенными почти всякаго сочувствія и поддержки со стороны своего училищнаго начальства и своихъ сослуживцевъ?... Вполнѣ естественнымъ слѣдствіемъ такого нравственнаго одиночества законоучителей является и то, что Законъ Божій считается только на бумагѣ главнымъ предметомъ всего учебнаго курса (гдѣ онъ ставится всегда во главѣ списка учебныхъ предметовъ), а фактически его считаютъ далеко не важнѣйшимъ,

а только однимъ изъ второстепенныхъ предметовъ. Такой взглядъ на него обнаруживается хотя бы, напримѣръ, въ томъ, что ему удѣляется сравнительно весьма незначительно число часовъ въ каждомъ классѣ,—даже иногда меньшее, чѣмъ новымъ языкамъ. И, что всего прискорбнѣе,—такое какъ-бы инстинктивное неуваженіе къ Закону Божію, конечно, отражается и на учащихся, которые также привыкаютъ смотрѣть на него, какъ на предметъ далеко не важнѣйшій (какимъ онъ долженъ бы быть), а какъ на весьма второстепенный. Конечно, очень многое можетъ сдѣлать здѣсь и личность самого законоучителя, и его живое и сердечное отношеніе къ своему дѣлу. Дѣтскія сердца такъ чутки и отзывчивы, что сейчасъ же почувствуютъ живую струю въ урокахъ такого законоучителя и любятъ эти уроки, тѣмъ болѣе, что «душа — по природѣ христианка», и все, что направлено къ раскрытію въ ней богоподобныхъ ея свойствъ, все это должно быть ей особенно сродно, понятно и дорого, — въ особенности же на зарѣ ея жизни, въ сравнительно чистые дѣтскіе ея годы. Все это такъ. Но воспитаніе есть такое сложное дѣло, оно должно охватить столько сторонъ при развитіи душевныхъ свойствъ и качествъ воспитанниковъ и воспитанницъ, что здѣсь одно изъ главнѣйшихъ условій успѣха есть *строгое единство* между тѣми, кому ввѣрано это важное и отвѣтственное дѣло. Поэтому не можетъ принести дѣйствительной пользы дѣтямъ такое воспитаніе, при которомъ съ одной стороны стоятъ воспитатели, всего болѣе пекущіеся о возможно большемъ уподобленіи питомцевъ Богу, а съ другой—такіе, которые все дѣло воспитанія сводятъ единственно къ развитію въ воспитанникахъ свойствъ и качествъ, потребныхъ только для земной жизни, и совершенно не обращаютъ вниманія на вѣчные запросы души человѣческой. Въ представленіи дѣтей сразу получается такое впечатлѣніе: «бабушка говоритъ намъ одно, а другіе учителя—совсѣмъ другое», и они привыкаютъ къ признанію такого разлада и раздвоенія и съ этимъ сознаніемъ растутъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ растутъ въ ихъ душѣ пагубная мысль, что религія есть нѣчто совершенно отрѣшенное отъ жизни, нѣчто заоблачное, а жизнь и общественная дѣятельность—нѣчто такое, что и не нуждается въ религіи. А отъ такого представленія уже очень недалеко отъ мысли: «тогда къ чему же и религія? Къ чему самое преподаваніе Закона Божія?...» Думаемъ, что и наши собратья—зако-

ноучители, и всѣ тѣ педагоги, для которыхъ дорого религіозное воспитаніе, согласятся, что мы здѣсь раскрыли одно изъ самыхъ большихъ мѣствъ нашего современнаго школьнаго воспитанія.

Впрочемъ, было-бы несправедливо обвинять въ этомъ опасномъ недугѣ одну нашу школу: особенно худо то, что еще до школьнаго воспитанія, еще въ родныхъ своихъ семьяхъ, весьма многія дѣти уже направлены на эту ложную дорогу своими родителями и домашними наставниками.

Совершенно справедливо говорить одинъ современный педагогъ, что уже въ семьяхъ дѣти пріучаются съ неуваженіемъ относиться ко всякимъ авторитетамъ, начиная съ власти родительской⁵⁾. А это неуваженіе къ старшимъ имѣетъ своимъ корнемъ, конечно, то, что съ раннихъ лѣтъ жизни ребенка въ немъ не развиваютъ или слишкомъ мало развиваютъ любовь къ Богу и страхъ Божій, чувство живой близости къ Нему и опасеніе, какъ-бы не оскорбить Его своими грѣхами. Разъ не твердо или даже совсѣмъ не заложено въ душѣ ребенка *это* важнѣйшее основаніе, то ничего нѣтъ удивительнаго, если онъ привыкаетъ еще на зарѣ своей жизни не уважать и земные авторитеты. Недаромъ говоритъ ап. Павелъ, что *отъ Господа именуется* или получаетъ силу и освященіе *всякое отечество на небесахъ и на землѣ* (Ефес. 3, 15], т. е. Онъ есть главный источникъ всякой земной власти, начиная съ родительской. Но тѣмъ большую отвѣтственность беретъ на себя школа, если она, съ своей стороны, совершенно пренебрегаетъ религіозно-нравственнымъ воспитаніемъ ввѣряемаго ея попеченію ребенка, или же ведетъ это важнѣйшее дѣло не въ томъ направленіи, въ какомъ бы слѣдовало. Въ такомъ случаѣ она не только не исправляетъ первые ошибочные шаги семейнаго воспитанія, но еще усугубляетъ зло, происходящее отъ такого воспитанія, продолжая дѣло въ томъ же ложномъ направленіи, конечнымъ результатомъ чего бываетъ то, что она выпускаетъ въ жизнь не истиннаго христіанина, а холоднаго сердцемъ и узкаго себялюбца, живущаго одними только земными интересами и совершенно чуждаго всякимъ высшимъ стремленіямъ и идеаламъ, —

⁵⁾ См. брошюру: „Возрожденіе школы—возрожденіе семьи и общества“, изданную въ Кіевѣ, лѣтомъ прошлаго, 1905-го года. Авторъ ея не обозначенъ.

для котораго религія есть что-то непонятное и даже ненавистное, въ лучшемъ же случаѣ безразличное. Не отъ того-ли и бываетъ у насъ такъ часто, что окончившіе учебный курсъ молодые люди обоюго пола представляютъ изъ себя тотъ жалкій типъ вѣчно ноющихъ и скучающихъ людей, которыхъ съ такимъ талантомъ изобразилъ въ своихъ произведеніяхъ нашъ писатель Чеховъ? Не имѣя никакихъ возвышенныхъ идеаловъ, не понимая цѣли въ жизни, они легко доходятъ до отчаянія и часто кончаютъ самоубійствомъ.

Всякій, кто близко стоитъ къ дѣлу воспитанія, кому дорого это дѣло, и кто искренно желаетъ поставить его въ возможно лучшія условія, тотъ не можетъ не сознать, что необходимо безотлагательно заняться коренной его реформой. Если мы, педагоги вообще, и въ особенности мы законоучители, теперь же не обратимъ на это всего нашего вниманія и не приложимъ къ сему всей своей энергіи, то мы, конечно, дадимъ за это отвѣтъ Богу, потому-что уподобимся рабамъ притчи Христовой, которые спали въ то время, когда врагъ сѣялъ плевелы на нивѣ, гдѣ первоначально была посѣяна пшеница.

Прежде всего необходимо уничтожить въ сознаніи воспитанниковъ и воспитанницъ тотъ обычный въ наше время предразсудокъ, будто-бы религія ничего общаго съ наукою и жизнью не имѣетъ. Тѣмъ, собственно, въ свое время папа Пій IX и оттолкнулъ многихъ даже искренно вѣрующихъ католиковъ отъ вѣры, что въ своемъ пресловутомъ Силлабусѣ огульно осудилъ всю вообще современную европейскую культуру, не различивъ въ ней добраго отъ злого, вреднаго и ложнаго. Необходимо всегда и при всякомъ случаѣ внушать дѣтямъ, что религія есть нѣчто всеобъемлющее въ жизни человѣка или, какъ прекрасно выразился извѣстный германскій апологетъ христіанства, *Лютгардтъ*, что «она есть движущая сила земной жизни нашей, какъ согрѣвающее солнце, которое извлекаетъ изъ земной почвы прекраснѣйшіе цвѣты»; что «она распространяетъ и на всѣ произведенія земной жизни благоуханіе высшаго освященія, ставя все въ отношеніе къ Богу», и что поэтому «она есть въ одно и тоже время знаніе, хотѣніе и чувствованіе, именно потому, что она есть дѣло внутренняго человѣка, основа его личной жизни»³⁾. Однимъ словомъ, законоучитель долженъ

³⁾ „Апологія христіанства“, въ переводѣ проф. Лепухина, С.П.В. 1892 г., стр. 100 и 97.

всесторонне,—и теоретически и практически,—показать своимъ ученикамъ и ученицамъ, какой глубокой смыслъ заключаетъ въ себѣ притча Спасителя о закваскѣ (Мат. 13, 33). Это должно быть основною задачею всего его преподаванія. Онъ долженъ раскрыть предъ своими слушателями ту важную истину, что христіанство благословляетъ и освящаетъ всѣ лучшія и благороднѣйшія стремленія человѣческой души, какъ въ его личной, такъ и въ общественной жизни, направляя всѣ эти стремленія къ высшей цѣли,—*исканію царствія Божія и правды Его* (Мат. 6, 33), и что только подъ условіемъ такого исканія и обѣщано людямъ дарованіе имъ всего необходимаго и для земного ихъ существованія (*и сія вся приложатся вамъ*). Если законоучителю удастся, съ помощію Божіею, вселить въ сердца своихъ слушателей такое твердое убѣжденіе въ глубокомъ соотношеніи между небеснымъ и земнымъ, между вѣчнымъ и временнымъ, то можно съ несомнѣнностію сказать, что главное и важнѣйшее въ его преподаваніи уже достигнуто, и ему остается только все болѣе и болѣе укрѣплять дѣтей въ этомъ убѣжденіи и направить самое это убѣжденіе къ живому, практическому христіанству.

Какъ всякій пастырь вообще, такъ и законоучитель въ особенности долженъ стараться, подобно Ап. Павлу, *быть вѣстемъ для вѣстѣхъ*, съ цѣлію всѣхъ привлечь ко Христу. Не о какомъ либо подлаживаніи подъ чужія убѣжденія здѣсь рѣчь, но о той широтѣ взгляда на вещи, при которой истинно-христіанскій воспитатель юношества, вполне оставаясь твердымъ въ своихъ вѣрованіяхъ и не уклоняясь отъ нихъ ни на іоту, въ тоже время всѣмъ интересуется, все изучаетъ, постоянно слѣдить не только за богословской, но и за свѣтской литературой, при томъ не только за отечественной но и за иностранной, однимъ словомъ, дѣятельно осуществляетъ въ своей жизни апостольскій идеалъ: *вся испытующе, добраго держите* (I Сол, 5, 21). Только такой всесторонне образованный законоучитель и можетъ стать для своихъ учениковъ и ученицъ вполне авторитетнымъ руководителемъ, мнѣніемъ котораго они всегда могли бы дорожить и совѣтомъ котораго во всякомъ недоумѣнномъ случаѣ могли бы руководиться. Весьма важно и то, что и другіе свѣтскіе воспитатели тѣхъ же дѣтей и юношей привыкнуть видѣть въ священникѣ и законоучителѣ не односторонняго, заключеннаго въ своей узкой спеціальности человѣка,

но всесторонне образованнаго мыслителя, для котораго изученіе истины во всѣхъ ея видахъ и отрасляхъ есть дѣло особенно близкое сердцу. Тогда и они невольно стануть уважать его, хотя бы его убѣжденія во многомъ и расходились съ ихъ собственными. А такое уваженіе есть уже весьма важный залогъ и постепеннаго дѣйствительнаго сближенія во взглядахъ между ними и законоучителемъ, и, вмѣстѣ, возвышенія въ ихъ глазахъ и самаго предмета его преподаванія. Здѣсь нельзя не вспомнить глубоко симпатичный образъ незабвеннаго законоучителя и профессора, о. протоіерея А. М. Иванцова-Платонова, который именно и осуществлялъ въ себѣ намѣченный нами идеаль такого всесторонне образованнаго и отзывчиваго на все живое и интересное человѣка, и, нужно отдать ему справедливость,—осуществлялъ съ самой лучшей стороны. Всѣ, кто его зналъ, не могъ не любить, не уважать его. Особенно же всѣ его ученики горячо любили его, и не только любили, но и благоговѣли предъ нимъ. Этотъ утѣшительный примѣръ лучше всего показываетъ, какъ много значить въ законоучителѣ широта взгляда при стойкости въ убѣжденіяхъ.

Далѣе, слѣдовало бы предоставить законоучителю возможность стать въ болѣе близкое общеніе съ своими учениками и ученицами, чѣмъ въ какомъ онъ, обыкновенно, къ нимъ стоитъ теперь въ нашихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ. Дѣло религіознаго воспитанія требуетъ такого бдительнаго и зоркаго наблюденія надъ всѣми проявленіями духовной жизни воспитанника, что далеко недостагочно, если священникъ однажды въ годъ, и то на нѣсколько минутъ, во время исповѣди, займется душою каждаго изъ своихъ питомцевъ. Положимъ, что онъ въ эти важныя минуты и принесетъ своими пастырскими совѣтами и наставленіями дѣйствительную пользу душѣ исповѣдника, но, если онъ затѣмъ, по окончаніи его говѣнія, совсѣмъ не будетъ слѣдить за тѣмъ, какъ идетъ въ этой душѣ духовная работа, то это было бы похоже на то, если бы для земледѣльца, посѣявшаго сѣмя, было вполне безразлично, взошло-ли оно, или нѣтъ, а также, какъ идетъ его ростъ. Правда, дѣйствіе благодати Божіей и помимо стараній духовника несомнѣнно въ душѣ приступавшаго къ таинствамъ покаянія и причащенія; но это таинственное дѣйствіе, невидимое для людскаго взора, но ощутительное для самого съ вѣрою и любовію поговѣвшаго, вовсе не исключаетъ необходимости для духовника

постоянно слѣдить за всѣми проявленіями этого дѣйствія, равно какъ и заботиться о томъ, чтобы ничто не мѣшало ему въ душѣ говѣльщика, не только во время самаго говѣнія, но и послѣ него. Въ этомъ, вѣдь, и заключается существенная сторона пастырскаго дѣланія.

Таковъ идеаль, но, къ сожалѣнію, далеко не такова дѣйствительность.

Въ самомъ дѣлѣ, развѣ можетъ каждый изъ насъ, законоучителей, сказать себѣ по совѣсти, что онъ слѣдить за духовною жизнію своихъ духовныхъ дѣтей и знаетъ внутренне состояніе каждаго изъ нихъ? Единственно, когда онъ входитъ съ ними въ болѣе или менѣе близкое общеніе,—такъ это въ классахъ, во время уроковъ Закона Божія, но и то — это общеніе болѣе внѣшнее и формальное, чѣмъ внутреннее и дѣйствительное. Въ остальное же время онъ ихъ встрѣчаетъ лишь мелькомъ и случайно, не имѣя, слѣдовательно, возможности серьезно заняться ихъ душею. Крайне было бы желательно дать ему возможность и помимо уроковъ иногда бесѣдовать съ ними по душѣ и притомъ иногда вмѣстѣ, съ цѣлыми классами, иногда же и съ отдѣльными учениками и ученицами. Но этимъ внѣклассическимъ бесѣдамъ, конечно, слѣдовало бы придать характеръ, лишенный всякаго формализма, чтобы эти бесѣды не были для дѣтей чѣмъ-то обязательнымъ, подобно класснымъ часамъ, но совершенно свободнымъ съ ихъ стороны дѣломъ. Предметами такихъ отеческихъ и пастырскихъ бесѣдъ могли бы быть во первыхъ многіе недоумѣнные со стороны учащихся вопросы, касающіеся религіознаго преподаванія, которые въ классѣ разрѣшать не всегда бываетъ удобно, отчасти по недостатку времени, отчасти вслѣдствіе чрезмѣрнаго уклоненія отъ предмета даннаго урока; а во вторыхъ, иногда на этихъ бесѣдахъ хорошо было бы касаться и чисто нравственныхъ вопросовъ, причемъ духовникъ и законоучитель могъ бы давать своимъ духовнымъ дѣтямъ полезныя совѣты, какъ имъ все болѣе и болѣе осуществлять въ своей жизни идеаль христіанскаго совершенства. При этомъ необходимо было бы, чтобы дѣти сами принимали дѣятельное участіе въ такой бесѣдѣ своими вопросами, замѣчаніями и собственными мыслями. Что касается бесѣдъ духовнаго отца съ отдѣльными учениками и ученицами, то всего было бы лучше, чтобы для такихъ бесѣдъ онъ назначилъ время тотчасъ послѣ окон-

чанія всенощной въ домовоѣ церкви учебнаго заведенія, если таковая имѣется, а если ея нѣтъ, то такое же время у себя, въ своей приходской церкви. Желаящіе наединѣ побесѣдовать съ своимъ законоучителемъ ученики и ученицы, такимъ образомъ, всегда имѣли бы возможность это сдѣлать и тѣмъ удовлетворить свою духовную жажду, которая при настоящихъ ненормальныхъ отношеніяхъ законоучителя къ своимъ ученикамъ и духовнымъ дѣтямъ слишкомъ часто остается не утоленною, отчего многіе бѣдные воспитанники и воспитанницы чувствуютъ часто во всей силѣ свое духовное одиночество: иной разъ хотѣлось бы многимъ изъ нихъ подѣлиться съ своимъ духовнымъ отцемъ и наставникомъ, и горемъ, и радостію, или спросить его совѣта, или получить отъ него утѣшеніе, — да нѣтъ времени для того ни у него, ни у нихъ, или же они стѣсняются сдѣлать что-либо необычное, выходящее изъ ряда вонъ, разъ это не принято. И вотъ результатомъ того является глубоко неудовлетворенное внутреннее чувство и еще большее духовное одиночество. Особенно сильно могутъ почувствовать такое одиночество тѣ ученики и ученицы, которые надолго разлучаются съ своими родителями и должны жить въ школьномъ интернатѣ вдали отъ нихъ, что бываетъ для тѣхъ изъ нихъ, кто привыкъ къ своему семейному очагу, наиболѣе тяжело и грустно. Въ своемъ духовникѣ и законоучителѣ эти бѣдныя дѣти всего естественнѣе могли бы встрѣтить и ближайшаго друга, и утѣшителя, и какъ бы второго отца. Мы знаемъ примѣры, что такое отеческое отношеніе училищнаго священника на всю жизнь запечатлѣвалось неизгладимыми чертами въ благодарныхъ сердцахъ многихъ учениковъ его, которые впослѣдствіи и въ зрѣлыхъ лѣтахъ, и въ старости съ любовію о немъ вспоминали.—Весьма также было бы полезно, въ видахъ большаго духовнаго сближенія между законоучителемъ и его учениками и ученицами, по временамъ, на примѣръ, въ нѣкоторые праздники, устраивать въ стѣнахъ училища особыя духовныя чтенія, въ которыхъ священникъ могъ-бы сообщать своимъ слушателямъ или біографіи замѣчательныхъ христіанскихъ подвижниковъ, подвижницъ церковныхъ и общественныхъ дѣятелей, трудившихся на всѣхъ поприщахъ жизненнаго пути и проникнутымъ живымъ евангельскимъ духомъ; или же интересныя паломничества и путешествія къ свв. мѣстамъ. Можно было-бы оживлять всѣ такія чтенія и туманъ

ными картинами. Для впечатлительной дѣтской души такія чтенія, конечно, были бы отраднымъ и свѣтлымъ воспоминаніемъ на всю жизнь. Насколько такія чтенія нравятся учащейся молодежи, въ этомъ многіе изъ насъ могли убѣдиться, напримѣръ, прошлой *зимой*, когда на двухкратномъ повторенномъ Преосвященнымъ Трифономъ чтеніи объ оптинскомъ старцѣ о. Амвросіѣ присутствовало очень много учащихся въ нашихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ, изъ которыхъ большинство съ восторгомъ отзывалось объ этихъ чтеніяхъ, чему мы сами были свидѣтелями. Многіе спрашивали даже, когда будутъ еще подобныя чтенія Преосвященнаго, выражая желаніе и на нихъ присутствовать. Конечно, много можетъ значить здѣсь личность самого лектора, его ораторскій талантъ, особенно же внутреннее одушевленіе, съ какимъ самое чтеніе предлагается слушателямъ. Когда кто изъ лекторовъ всю свою душу влагаетъ въ свои слова, то это всѣми живо чувствуется, особенно молодежью и дѣтьми. Вотъ почему и для полного успѣха законоучительскихъ чтеній, которыя можно было бы предлагать нашимъ ученикамъ и ученицамъ въ стѣнахъ нашихъ учебныхъ заведеній,—необходимо со стороны законоучителя, ихъ предлагающаго, нѣкоторыя условія, безъ осуществленія которыхъ едвали можно ждаты дѣйствительной пользы такихъ чтеній.

Прежде всего надобно выбрать живую тему, которая говорила бы сердцу слушающихъ, трогала бы его и возвышала его. Для этого лучше всего изображать предъ юной аудиторіей живые примѣры проявленія различныхъ христіанскихъ добродѣтелей, особенно любви къ Богу и ближнимъ, и стараться, какъ можно, ярче и картиннѣе представить величіе и чудную, неземную красоту этихъ добродѣтелей. Затѣмъ чрезвычайно важно показать слушателямъ и тотъ путь, какимъ шель изображаемый въ біографическомъ чтеніи христіанскій подвижникъ, и тѣ постепенныя фазы его духовнаго восхожденія, которыя были въ его жизни; даже не лишнее указать и на ту борьбу, какую онъ вель съ самимъ собою, пока не достигъ высоты духовной. *Эта* сторона біографіи будетъ имѣть для дѣтей и юношей то значеніе, что разсѣется въ ихъ душѣ тотъ обычный въ наше время предрасудокъ, будто святая и праведная жизнь есть для насъ что-то недосыгаемое и неосуществимое,—и они поймутъ, что самое понятіе «христіанинъ» уже заключаетъ въ себѣ понятіе о святости. Мы можемъ изъ собственнаго, законоучи-

тельскаго опыта засвидѣтельствовать, что именно такія біографіи особенно сильно дѣйствуютъ на юныя сердца, въ которыхъ видно, какъ святой человѣкъ достигъ святости послѣ долгой борьбы; таковы, на примѣръ, жизнь блаж. Августина, которую наша учащаяся молодежь (какъ мы не разъ замѣчали) особенно любить. Хорошо было бы иногда предлагать для чтеній не только біографіи истинно-христіанскихъ подвижниковъ и героевъ вѣры первыхъ вѣковъ, но брать примѣры проявленія избраннаго христіанства и изъ позднѣйшихъ вѣковъ, даже изъ жизни близкихъ къ намъ по времени лицъ. Думаемъ, что при этомъ можно было бы не ограничиваться примѣрами изъ русской жизни; можно было бы указывать яркіе типы живого христіанства и у другихъ народовъ, потому что духъ истиннаго христіанства, гдѣ бы онъ ни проявлялся, въ сущности, одинъ и тотъ же. На примѣръ, какъ могли бы сильно подѣйствовать на нашу учащуюся молодежь и такія высокія проявленія христіанской любви, какъ самоотверженная жизнь бельгійскаго миссіонера Даміана Вебстеръ среди прокаженныхъ на одномъ изъ острововъ Сандвичева архипелага, или не менѣ высокіе подвиги христіанскаго милосердія англичанки Елизаветы Фрай и французенки Легра! Дѣти, слушая всѣ эти интересныя біографіи, поняли бы, что одинъ и тотъ же духъ живой евангельской любви дѣйствовалъ и въ древнихъ подвижникахъ и подвижницахъ благочестія христіанскаго, и въ позднѣйшихъ, какъ въ нашихъ, отечественныхъ, такъ нерѣдко и въ иностранныхъ.

Вообще и въ своихъ урокахъ, и во внѣклассныхъ бесѣдахъ, и въ чтеніяхъ всякій законоучитель долженъ главнымъ образомъ обратить свое вниманіе на практическую сторону христіанства и, преподавая своимъ ученикамъ догматы вѣры, всякій разъ стараться раскрывать догматическія истины предъ своими слушателями и со стороны нравственной, дѣлая къ нимъ нравственныя приложенія. Только тотъ урокъ Закона Божія и будетъ вполнѣ соответствовать своему идеалу и потому принесетъ дѣйствительную пользу учащимся, на которомъ законоучителю удастся согрѣть ихъ сердца живою любовію къ Христу и вселить въ нихъ живое и пламенное желаніе слѣдовать за Нимъ, исполняя Его святыя заповѣди. А это, въ свою очередь, предполагаетъ со стороны самого преподающаго собственное всецѣлое проникновеніе святѣйшими и чистѣйшими евангельскими истинами и собственное глубокое убѣжденіе въ ихъ жиз-

ненности и плодотворности. Отсюда видно, что *самовоспитаніе* и *самоисправление*, съ помощію благодати Божіей, есть для законоучителя первое и главное условіе дѣйствительнаго успѣха его духовнаго сѣянія; потому что можно-ли дать другимъ то, чего самъ еще не имѣешь, хотя бы въ зародышѣ? Духовный сѣятель долженъ постоянно заботиться о своемъ собственномъ усовершенствованіи и никогда не говорить ученикамъ ничего такого, что не исходило бы изъ сердца. Иначе его слова, какъ-бы краснорѣчивы и умны они ни были, никогда не найдутъ доступа въ сердца его учениковъ. Все, чему онъ ихъ научаетъ, должно быть всегда строго взвѣшено, выношено въ душѣ и прочувствовано. Но и этого еще недостаточно. Ни одного урока онъ не долженъ преподавать безъ пламенной, усердной молитвы о дѣйствительной пользѣ его. Вѣдь, и сѣятель благочестивый не иначе приступаетъ къ сѣянію, какъ предварительно призвавъ Бога на помощь и ввѣривъ Ему судьбу сѣмянъ.

Нельзя не сознаться, что часто сами мы, законоучители, слишкомъ мало обращаемъ вниманія на эти важнѣйшія условія нашего преподаванія, а потому и самое дѣло наше такъ часто остается малоплоднымъ, и даже бесплоднымъ. Мы нерѣдко привыкаемъ вести это дѣло механически, формально, безжизненно и холодно, и смотрѣть на него, какъ на что-то обычное, а на самихъ себя, какъ только на простыхъ преподавателей лишь одного изъ предметовъ школьнаго курса, а не главнаго и важнѣйшаго изъ всѣхъ. Что же удивительнаго, если и среди педагогической корпораціи нашихъ учебныхъ заведеній, и даже среди самихъ нашихъ учениковъ и ученицъ утверждается и упорно держится такой же взглядъ на сравнительную неважность религіознаго преподаванія? Мы, обыкновенно, привыкли винить въ холодности и неуваженіи къ Закону Божію другихъ, но сами-то мы всегда-ли вполнѣ вѣрно понимаемъ всю жизненную важность этого предмета, и всегда-ли мы высоко держимъ врученный намъ Богомъ духовный свѣточъ для просвѣщенія порученныхъ нашему попеченію *малыхъ сихъ*?... Несомнѣнно, что чѣмъ искреннѣе и любвеобильнѣе будетъ законоучитель относиться къ своему дѣлу, тѣмъ все больше и больше любви и симпатіи приобрѣтетъ онъ не только среди своихъ учениковъ, но и среди своихъ сослуживцевъ — педагоговъ. Ничто такъ не привлекаетъ къ человѣку сердца другихъ, какъ искренность и любовь. Передъ этими двумя великими нравственными силами

ничто устоять не можетъ, развѣ только уже вполне закоренѣлое во лжи и узкомъ себялюбіи сердце. Допустимъ даже, что иногда наши сослуживцы, другіе члены училищной корпораціи, не вполне насъ понимаютъ и во многомъ съ нами расходятся. Но и въ этомъ случаѣ сила любви и святаго, искренняго и глубокаго убѣжденія можетъ сдѣлать чудеса, убѣждая и другихъ въ дѣйствительной животворности христіанства, какъ религіи не человѣческой, но Божественной. Тѣмъ болѣе такое воздѣйствіе возможно, что въ каждомъ человѣкѣ, несмотря на его ошибки и заблужденія, остается много добраго, и потому всегда есть нѣкоторая восприимлемость къ истинѣ. Нужно только умѣть подѣйствовать на эту чувствительную струну человѣческаго сердца. И счастливъ тотъ священникъ и законоучитель, который найдетъ такой ключъ къ душѣ своего ближняго! Съ помощію этого ключа онъ и въ короткое сравнительно время достигнетъ того, чего часто и въ продолжительный срокъ не въ состояніи бывають достигнуть даже самыя краснорѣчивыя проповѣди.

Живая ревность о томъ, чтобы принести пользу душѣ своихъ слушателей и учениковъ должна воодушевлять законоучителя и при совершеніи Богослуженій въ училищной церкви, въ присутствіи своей юной паствы. Онъ долженъ по возможности чаще предлагать имъ въ эти священныя минуты свое живое и назидательное пастырское слово, тему для котораго всего лучше ему брать изъ дневнаго Евангелія, или изъ праздничнаго событія, или же изъ жизни воспоминаемаго Святаго. Имѣя въ виду то, что его слушаютъ дѣти всѣхъ возрастовъ и степеней развитія, онъ отнюдь не долженъ въ этихъ поученіяхъ своихъ допускать какихъ-нибудь слишкомъ отвлеченныхъ разсужденій или раскрывать какія-нибудь слишкомъ высокія богословскія истины; но ему всегда нужно держаться того правила, чтобы и здѣсь, въ храмѣ, какъ и въ классѣ, главнымъ образомъ стараться тронуть сердца своихъ учениковъ и ученицъ, согрѣть ихъ живою любовію ко Христу и чрезъ это возбудить въ нихъ ревность къ исполненію заповѣдей Господнихъ. Лучше всего, чтобы эти поученія были, какъ можно, короче, но въ то же время сильны по своему содержанію и богаты обиліемъ чувства. Притомъ здѣсь всего дѣйствительнѣе не ранѣе написанная проповѣдь, читаемая по бумагѣ, но въ полномъ смыслѣ живое слово и, если можно, даже отчасти импро-

визація. Иногда хорошо предлагать такія краткія поученія и за всенощной, но еще лучше за литургіей. Во время говѣнія воспитанниковъ и воспитанницъ пастырское слово должно наиболѣе быть проникнуто умиленіемъ и духомъ покаянія, особенно передъ ихъ исповѣдію. Всего лучше, если при этомъ законоучитель и духовникъ, тотчасъ по прочтеніи молитвъ передъ исповѣдію, здѣсь же, передъ тѣмъ, чтобы начать самое таинство покаянія,—произнесетъ своимъ духовнымъ дѣтямъ такое отеческое увѣщаніе и наставленіе. Этимъ онъ можетъ лучше всего ввести ихъ въ то благодатное настроеніе, которое св. Ап. Павелъ называетъ *печалію по Бозѣ* (II Кор. 7, 10).

Говоря о лучшей постановкѣ религіознаго воспитанія въ нашихъ учебныхъ заведеніяхъ, мы никакъ не можемъ оставить безъ вниманія одной, важнѣйшей, стороны этого святаго дѣла, на которую у насъ почему-то слишкомъ мало обращается заботы со стороны воспитателей вообще и даже самихъ законоучителей, — именно на возможно болѣе частое напоминаніе дѣтямъ всей великой важности обѣтовъ о вѣрности Христу, которые они давали, въ лицѣ своихъ воспріемниковъ, при крещеніи своемъ. Слишкомъ мало или почти даже совсѣмъ не стараются родители и воспитатели о томъ, чтобы развить въ своихъ дѣтяхъ и питомцахъ ту важнѣйшую истину, что со дня св. крещенія всякій христіанинъ уже не себѣ принадлежитъ, но Своему Господу и Спасителю, что онъ *Его* ученикъ и послѣдователь, и что поэтому вся цѣль христіанской жизни заключается въ томъ, чтобы жить не для себя, не для своего грѣховнаго себялюбія, но только для Христа, во всемъ стараясь поступать по Его св. заповѣдямъ и проводить свои христіанскія убѣжденія въ жизнь. Дѣтямъ слишкомъ мало внушаютъ, что христіанинъ долженъ быть *подвижникомъ* въ томъ смыслѣ, чтобы *работать надъ собой*, распинать во имя Христова свои грѣхи и страсти, и чрезъ такой важнѣйшій подвигъ своей жизни участвовать въ страданіяхъ и смерти своего Спасителя. *Эта* сторона христіанскаго воспитанія, самая существенная и важная,—надо признаться, у насъ какъ-то въ заголѣ... Правда, наши дѣти, проходя катихизисъ, учатъ о томъ, когда и при какихъ условіяхъ для насъ спасительны страданія и смерть Христовы, но нельзя сказать, чтобы обыкновенно у насъ старались сдѣлать эту истину ихъ глубокимъ, *внутреннимъ* убѣжденіемъ, чтобы научалъ ихъ проводить ее въ самую жизнь. Не

развивъ въ ребенкѣ съ раннихъ лѣтъ его жизни сознанія необходимости такого христіанскаго подвига, мы чрезъ это лишаемъ его на всю жизнь главной руководительной идеи, которая всегда воодушевляла бы его въ жизни, и во имя которой онъ могъ бы, съ помощію Божіею, все болѣе и болѣе развивать въ себѣ то сѣмя духовной жизни, которое вложено въ его душу въ день его крещенія и мвропомазанія. Только при глубокомъ убѣжденіи въ необходимости *подвига* во всей жизни христіанской, только при этомъ условіи, и ежегодное говѣніе, исповѣдь и причащеніе ребенка будутъ, дѣйствительно, для него средствомъ все большаго и большаго нравственнаго усовершенствованія и уподобленія Богу. Иначе духовная жизнь не будетъ развиваться и крѣпнуть въ душѣ его.

Въ виду такой существенной важности именно *этой* стороны духовнаго воспитанія нашихъ дѣтей, нужно бы и родителямъ, и воспитателямъ особенно стараться о томъ, чтобы дѣти помнили день своего крещенія, твердо знали, какіе именно обѣты отъ лица ихъ даны въ этотъ день Христу ихъ воспріемниками, и съ раннихъ лѣтъ своей жизни приучались исполнять эти обѣты. Отчего-бы даже не отмѣтить дня крещенія нашихъ дѣтей нѣкоторымъ особеннымъ образомъ, напримѣръ повести ребенка въ этотъ день въ храмъ и внушить ему ознаменовать эту годовщину своего духовнаго рожденія какимъ-нибудь добрымъ дѣломъ? Вѣдь, во всѣхъ семьяхъ есть обычай праздновать дни рожденія, дни именинъ, дни свадьбы. Отчего-бы не ввести прекраснаго обычая празднованія и дня крещенія? Это празднованіе могло бы имѣть чисто духовный характеръ и состоять отнюдь не въ свѣтскихъ удовольствіяхъ, даже и не въ освобожденіи отъ уроковъ, но въ совершеніи какого-нибудь дѣла милосердія и въ особенно усердной молитвѣ. На это намъ, пожалуй, скажутъ: если въ семейномъ воспитаніи и возможно было-бы держаться такого благочестиваго обычая, то въ школѣ, особенно гдѣ много учащихся, это дѣло слишкомъ трудное и потому невозможное. Но отчего же невозможное? Невозможное только развѣ для тѣхъ педагоговъ, которые привыкли слишкомъ мало вниманія удѣлять душѣ каждаго отдѣльнаго ребенка. Согласимся вполнѣ, что такое специальное изученіе духовной природы каждаго изъ нашихъ учениковъ и питомцевъ въ отдѣльности и заботливое, чисто материнское, направленіе ея къ истинной цѣли нашей земной жизни, — къ

вѣчному спасенію, — потребуеть отъ воспитателей и особенно отъ законоучителей постоянного зоркаго и крайне внимательнаго отношенія къ своему важнѣйшему служенію, и что это весьма трудный подвигъ, для котораго необходимо много самоотверженія и любви къ дѣтямъ. Но истинный христіанскій педагогъ, педагогъ по призванію, можетъ-ли убояться такого святаго и плодотворнаго труда? А если у него нѣтъ призванія, то лучше было-бы ему совсѣмъ и не браться за это отвѣтственное дѣло: онъ больше принесетъ вреда, чѣмъ пользы.

Но здѣсь мы, законоучители, снова не можемъ со скорбію не указать на наше ненормальное положеніе въ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ, въ которыхъ мы призваны трудиться и служить дѣлу религіознаго воспитанія дѣтей и юношей. И радъ бы другой разъ священникъ всѣмъ сердцемъ предаться пастырскому руководительству ввѣренныхъ ему душъ, но весь строй воспитательной системы въ нашихъ школахъ такой антипедагогичный, что именно духовникъ и законоучитель, который долженъ былъ бы имѣть въ дѣлѣ воспитанія первенствующее значеніе, именно онъ-то всего болѣе и отдаленъ отъ дѣтей!...

Пока эта ненормальность не будетъ у насъ устранена, пока законоучителю не будетъ возможности и помимо уроковъ своихъ имѣть духовное общеніе съ своими учениками и ученицами, до тѣхъ поръ едва-ли можно надѣяться, чтобы религіозное воспитаніе стало, дѣйствительно, на вполне твердую почву. Не забудемъ, что именно священникъ и есть выразитель и проводникъ того благодатнаго вліянія, какое имѣетъ на воспитаніе нашихъ дѣтей Святая Церковь, — что онъ не только учитель, но и совершитель святыхъ таинствъ, чрезъ которыя всякая душа христіанская воспитывается для вѣчности;—и мы еще болѣе поймемъ, насколько важно не оставлять его въ роли простаго преподавателя, но дать ему вполне соответствующее его сану и званію положеніе одного изъ главныхъ руководителей воспитаніемъ нашей учащейся молодежи.

Для людей извѣстнаго лагеря, по возрѣніямъ которыхъ человѣческая природа сама по себѣ есть вполне нормальная и неиспорченная въ своемъ корнѣ, все воспитаніе ребенка заключается въ томъ, чтобы постепенно раскрывать въ его душѣ дотолѣ спящія, но вполне чистыя и хорошія свойства. При этомъ эти педагоги считаютъ всякаго человѣка настолько самодовлѣющимъ существомъ, что совершенно не признаютъ для

его духовнаго усовершенствованія нужды въ содѣйствіи благодати Божіей. Понятно, что для такихъ сторонниковъ автономности человѣческой природы наше желаніе о предоставленіи законоучителю возможно большихъ правъ въ дѣлѣ воспитанія юношества покажется самымъ яркимъ проявленіемъ клерикализма, и они обвиняютъ насъ и въ отсталости, и въ фанатизмѣ. Но истинно христіанскіе педагоги, которые гораздо глубже смотрятъ на дѣйствительное состояніе этой природы и вполне убѣждены, что она больная и сама по себѣ безсилна сдѣлаться лучше и достигнуть совершенства,—*эти* педагоги, въ основаніи всѣхъ школьныхъ реформъ, конечно, единогласно поставятъ все большее и большее развитіе *церковности* во всей системѣ современнаго намъ воспитанія въ нашихъ свѣтскихъ школахъ, и вотъ почему: для такихъ педагоговъ главная цѣль воспитанія— не только сохраненіе въ душѣ воспитанника того богатнаго сѣмени духовной жизни, которое вложено въ нее въ день крещенія его, но и постоянное развитіе этой жизни до того высочайшаго идеала, намѣченнаго Апостоломъ, чтобы человѣкъ, наконецъ, пришелъ въ состояніе *мужа совершенна, въ мѣру возраста исполненія Христова* (Ефес. 4, 13), т. е. сдѣлался святымъ и праведнымъ, и чрезъ это низвелъ бы Божіе благословеніе и на себя, и на всѣхъ его окружающихъ и съ нимъ соприкасающихся. А такая высочайшая цѣль достигается не одними усиліями воли человѣческой и потому не одними также стараніями и трудами воспитателей, но постояннымъ содѣйствіемъ благодати Божіей, которая подается человѣку въ томъ святомъ и богатномъ обществѣ, которое есть Церковь Христова. Эта любвеобильнѣйшая мать наша съ начала жизни человѣческой окружаетъ насъ своимъ богатнымъ попеченіемъ, освящая всѣ возрасты нашей земной жизни, низводя благословеніе Господне на всѣ наши дѣла и предпріятія и руководя насъ къ истинному счастью еще на землѣ и къ вѣчному спасенію на небѣ. Она есть настоящая наша воспитательница и руководительница на всѣхъ нашихъ жизненныхъ путяхъ. Подъ ея богатнымъ покровомъ воспитываются и образуются христіанскіе дѣятели во всѣхъ сферахъ земной дѣятельности: и граждане, и ученые, и писатели, и художники, и педагоги, и вообще всѣ честные и полезные труженники на всевозможныхъ поприщахъ жизни. Вотъ почему какъ можно болѣе окружить дѣтей и юношей благодѣтельнымъ вліяніемъ Церкви,

пріучить ихъ горячо любить всѣ ея заповѣди и установленія особенно ея богослуженіе—есть одна изъ главнѣйшихъ задачъ религіознаго воспитанія.

Прекрасный обычай устраивать въ стѣнахъ учебныхъ заведеній храмы Божіи, можно сказать, идетъ навстрѣчу осуществленію этой задачи. Но какъ часто бываетъ, что и нахождение храма въ училищномъ зданіи мало вліяетъ на развитіе духа церковности среди учащихся, чему мы такъ часто бываемъ теперь свидѣтелями! Конечно, это зависитъ прежде всего отъ того, что общій строй школьной воспитательной атмосферы настолько сильно дѣйствуетъ своимъ нецерковнымъ характеромъ и на воспитателей, и на молодежь, что и для тѣхъ и для другихъ храмъ Божій часто не есть что-либо дѣйствительно близкое и дорогое ихъ сердцу, а скорѣе нѣчто безразличное, къ чему большинство изъ нихъ относятся какъ-то по казенному, холодно и индефферентно. Правда, бываютъ и здѣсь исключенія, но болѣе единичныя и рѣдкія. Впрочемъ этимъ однимъ нельзя объяснить слабости вліянія храма Божія на развитіе церковнаго духа въ нашихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ. Есть и другая, не менѣе важная причина этого прискорбнаго явленія въ нашей школьной жизни. И наши педагоги, и воспитываемые ими дѣти и юноши въ большинствѣ случаевъ слишкомъ мало знаютъ Церковь со стороны ея чудныхъ и душу возвышающихъ богослуженій, умилительныхъ молитвъ и пѣснопѣній и всей ея богатой глубокимъ смысломъ символики. Все, что совершается въ храмѣ, очень часто бываетъ для нихъ слишкомъ мало понятно и потому не согрѣваетъ ихъ сердца. Казалось бы, что курсъ богослуженія, который входитъ въ учебную программу всѣхъ нашихъ учебныхъ заведеній, могъ бы ихъ ближе познакомить со всѣмъ церковнымъ. Но въ томъ-то и бѣда, что этотъ курсъ имѣетъ въ себѣ такіе существенно важные пробѣлы и недостатки, что ждать отъ него въ этомъ отношеніи большой пользы едва-ли можно. Во-первыхъ, онъ слишкомъ сухъ, кратокъ и больше знакомитъ дѣтей съ внѣшней стороной нашего богослуженія, чѣмъ съ его глубокимъ внутреннимъ смысломъ. Во-вторыхъ, онъ крайне стѣсненъ въ предѣлахъ одного учебнаго года, такъ-что законоучители не только, по большей части, не успѣваютъ дѣлать къ нему какія-либо добавленія, но даже поневолѣ и его-то сокращаютъ. Нельзя не сказать, что составители программы Закона Божія, удѣлившіе для курса церковна-

го богослуженія только одинъ годъ, этимъ самымъ показали поразительное непониманіе всей важности для религіознаго воспитанія именно этой стороны названной программы. По нашему мнѣнію, изученіе православнаго богослуженія—настолько обширная и богатая область, что для узученія ея необходимо по крайней мѣрѣ года два или же, если и одинъ, то съ дополнительнымъ, третьимъ, урокомъ въ недѣлю. Тогда всякій законоучитель имѣлъ-бы полную возможность постепенно знакомить своихъ учениковъ и ученицъ съ кругомъ богослужебныхъ пѣснопѣній и съ самыми пѣснопѣніями, причемъ могъ-бы предъ каждымъ большимъ праздникомъ заранѣе вводить ихъ въ величественныя красоты праздничнаго богослуженія. Они такимъ образомъ узнали бы, чѣмъ были для церкви такіе возвышенные поэты—пѣснописцы, какъ св. Андрей Критскій, св. Іоаннъ Дамаскинъ, преподобные: Феодоръ и Іосифъ Студиты, преп. Іосифъ пѣснописецъ, инокиня Кассія и многіе другіе, и какимъ высокимъ, почти богодухновеннымъ характеромъ проникнуты всѣ ихъ творенія! А это зажгло-бы въ ихъ сердцахъ пламенную любовь къ Богу и къ Его Св. Церкви, научило бы ихъ глубоко цѣнить драгоценную сокровищницу ея богослуженія, такъ что присутствіе въ храмѣ Божіемъ они стали бы считать уже не тягостію для себя, но настоящимъ счастьемъ, ни съ чѣмъ несравнимымъ. Тогда вполне понятнымъ сдѣлались-бы для нихъ радостныя слова св. Царя и Пророка Давида: *коль возлюбленна селенія Твоя, Господи силъ* (Пс. 83, 2), а также: *возвеселихся о рекшихъ ми: въ домъ Господень пойдемъ* (Пс. 121, 1). Впрочемъ, даже и при такомъ недостаточномъ времени, при какомъ приходится проходить курсъ богослуженія теперь, все-таки есть для ревностнаго законоучителя возможность мало по малу знакомить своихъ слушателей съ наиболее важными и замѣчательными по своей внутренней красотѣ церковными пѣснопѣніями. Никто не мѣшаетъ ему, на примѣръ за нѣсколько дней до наступленія большаго праздника, принести въ классъ службу этого праздника, прочитать своимъ ученикамъ изъ нея стихиры и другія пѣснопѣнія, которыя покажутся ему особенно достойными вниманія, и перевести ихъ на русскій языкъ, дѣлая при этомъ необходимыя поясненія. Опыты, которые мы въ этомъ отношеніи дѣлали, настолько были удачны, настолько показали намъ всю цѣлесообразность такого метода ознакомленія дѣтей съ церковными пѣснопѣніями, что мы

еще болѣе убѣдились, какъ было-бы полезно это дѣло еще болѣе расширить. вмѣстѣ съ тѣмъ, у насъ явилось глубокое убѣжденіе, что необходимо намъ, законоучителямъ, теперь-же, безотлагательно приступить къ очень важному и полезному труду: къ составленію перевода на русскій языкъ важнѣйшихъ праздничныхъ и воскресныхъ пѣснопѣній (конечно, не для употребленія при богослуженіи, но для уразумѣнія поемаго и читаемаго) и также нѣкотораго на нихъ комментарія, съ объясненіемъ также мысли Церкви при выборѣ того или другаго праздничнаго евангельскаго, апостольскаго и паремійнаго чтеній. Трудъ этотъ настолько серіозенъ и обширенъ, что одному законоучителю, пожалуй, съ нимъ не сладить, по недостатку времени. Но почему-бы намъ, законоучителямъ, не соединиться для этого труда вмѣстѣ, чтобы скорѣе и успѣшнѣе совершить его? Если, благодаря этимъ соединеннымъ братскимъ работамъ многихъ изъ насъ, подобный трудъ, наконецъ, когда-нибудь увидаль бы свѣтъ, то для нашего религіознаго воспитанія и преподаванія могла бы наступить новая эра: явилась-бы возможность поставить столь желательное возвращеніе нашей интеллигенціи къ Церкви на твердое основаніе. А пока такого труда у насъ еще не имѣется, едва-ли и можно надѣяться на скорое и успѣшное ознакомленіе не только нашей учащейся молодежи, но и всего нашего свѣтскаго общества съ духомъ и содержаніемъ нашихъ церковныхъ пѣснопѣній.

Очень также важно въ цѣляхъ большаго ознакомленія учениковъ и ученицъ съ нашимъ богослуженіемъ, возможно болѣе широкое ихъ участіе въ его совершеніи, посредствомъ пѣнія и чтенія. При этомъ законоучителю хорошо было бы прослушивать заранѣе каждаго чтеца или чтицу и при этомъ не только практически давать имъ урокъ церковнаго чтенія, но и объяснить непонятныя выраженія въ читаемомъ. Это можно было бы дѣлать въ самомъ концѣ одного изъ уроковъ по Закону Божию, послѣ того, какъ дневной урокъ спрошенъ и новый объясненъ, или же за полчаса до начала церковной службы.

Вообще отношенія учащихся къ храму Божию и къ церковному богослуженію слѣдуетъ непременно оживить и всѣми мѣрами стараться вселить въ ихъ сердца искреннюю любовь ко всему церковному. Чрезъ это мы, законоучители, дадимъ имъ на всю ихъ жизнь такой неисчерпаемый источникъ духовнаго утѣшенія, который будетъ ихъ поддерживать и подкрѣплять

среди всѣхъ жизненныхъ испытаній. Храмъ Господень тогда сдѣлается для нихъ поистинѣ земнымъ небомъ, гдѣ они будутъ проводить лучшія, возвышеннѣйшія минуты своей жизни. Для того, кто съ юныхъ лѣтъ такъ горячо полюбитъ это святое мѣсто, для такого человѣка каждый новый ударъ колокола будетъ радостною вѣстію и дорогимъ призывнымъ гласомъ къ молитвенному общенію съ единымъ Источникомъ истиннаго утѣшенія и успокоенія. Душа такого христіанина вполнѣ осуществитъ въ своемъ стремленіи къ храму Божию сказанное у псалмопѣвца: *имже образомъ желаетъ елень на источники водныя, сице желаетъ душа моя къ Тебѣ, Боже* (Пс. 41, 1)! Счастливъ тотъ законоучитель, которому Господь поможетъ возжечь въ сердцахъ своихъ учениковъ и ученицъ такую любовь къ алтарю Его! Это будетъ лучшею наградою за всѣ его труды по духовному ихъ воспитанію.

Мы не напрасно въ основу всего нами сказаннаго объ улучшеніи въ нашихъ школахъ религіознаго воспитанія положили ту мысль, что необходимо какъ можно болѣе усилить вліяніе законоучителя на весь ходъ воспитанія. Мы переживаемъ такое тяжелое время почти всеобщаго упадка христіанскаго духа и оскуднѣнія всѣхъ религіозныхъ идеаловъ, что теперь-то именно и настаетъ пора, чтобы пастыри Церкви выступили среди общества въ качествѣ громкихъ, неумолкаемыхъ свидѣтелей святости и величія христіанства. Они должны съ особенною ревностію взяться за дѣло *внутренней миссіи*, задачи и цѣль которой въ томъ и заключаются, чтобы не дать окончательно погаснуть въ нашихъ современникахъ священному огню вѣры въ Бога, чтобы съ отеческою любовію отыскивать даже и въ тѣхъ душахъ, гдѣ этотъ огонь, повидимому, совсѣмъ угасъ,— нѣкоторыя малыя искры его и затѣмъ всѣми мѣрами стараться достигнуть того, чтобы эти искры разгорѣлись и снова воспылали яркимъ пламенемъ живой вѣры и любви къ Богу. Эта общая задача всѣхъ пастырей Церкви нашего времени въ особенности должна быть близка сердцу всякаго законоучителя, которому спеціально порученъ для пастырскаго воздѣйствія и попеченія тотъ возрастъ человѣческой жизни, когда религіозныя убѣжденія еще раскрываются во всей силѣ, какъ молодые листья и побѣги на деревьяхъ, и когда постепенно формируется нравственный обликъ и характеръ человѣка. Тутъ-то и нужно особенно бдительное вниманіе духовнаго наставника ко всѣмъ,

даже малѣйшимъ и едва замѣтнымъ, движеніямъ и фазамъ, которыми сопровождается духовный ростъ воспитанника. Законоучитель долженъ знать, что именно въ эту эпоху жизни всякое неосторожное и необдуманное, тѣмъ болѣе намѣренно вредное, прикосновеніе къ нѣжному и зарождающемуся религиозному чувству можетъ имѣть для души дитяти, отрока и юноши самыя пагубныя послѣдствія. Вотъ почему онъ, какъ ихъ духовный руководитель, и долженъ стать на стражѣ ихъ духовной жизни и дѣятельно ограждать ихъ отъ всякаго вреднаго вліянія. Но это только и возможно будетъ вполнѣ тогда, когда онъ займетъ въ дѣлѣ религиознаго воспитанія подобающее ему мѣсто духовнаго руководителя своихъ учениковъ и ученицъ въ полномъ смыслѣ этого слова.

Здѣсь нельзя не вспомнить о тѣхъ драгоценныхъ совѣтахъ, которые однажды далъ извѣстный педагогъ, теперь уже почившій, Сергѣй Александровичъ Рачинскій одному молодому преподавателю семинаріи. Этотъ преподаватель, прямо по окончаніи курса въ Духовной Академіи, назначенъ былъ въ семинарію на кафедру столь важнаго предмета, какъ Практическое руководство для пастырей, и естественно чувствовалъ себя крайне неподготовленнымъ къ этому отвѣтственному дѣлу, почему и просилъ Сергѣя Александровича дать ему совѣтъ, какъ лучше вести его. И вотъ, что, между прочимъ, писалъ ему этотъ незабвенный труженикъ на нивѣ народнаго просвѣщенія: «Практическое руководство для пастырей—болѣе, чѣмъ наука: это жизненный итогъ всѣхъ наукъ, преподаваемыхъ въ семинаріи. По этому предмету имѣлъ-бы право давать вамъ совѣты только опытный *пастырь*—въ смыслѣ духовномъ, а не только педагогическомъ. Но вы совершенно правы, соединяя съ этимъ вопросомъ—вопросъ о вашемъ нравственномъ вліяніи на вашихъ учениковъ. Дѣйствительно, это ваше вліяніе и будетъ лучшею, существенною частію вашего преподаванія по этому предмету... Думается мнѣ, что доброе вліяніе учителя на учащихся, пастыря на пасомыхъ, зависитъ не столько отъ приложенія тѣхъ или другихъ пріемовъ, подлежащихъ точному опредѣленію, сколько отъ степени вниманія, искренности и любви, какою вносить въ свое дѣло пастырь и учитель. Всего нужнѣе для него—*быть* тѣмъ, чѣмъ онъ желаетъ сдѣлать своихъ учениковъ, своихъ пасомыхъ. Вниманія въ особенности требуетъ безконечное разнообразіе паствъ, учащихся группъ. Молодые

люди подвергаются многообразнымъ, часто мѣняющимся вліяніямъ, подчасъ весьма частнымъ и мѣстнымъ. Одинъ классъ въ нравственномъ отношеніи часто рѣзко отличается отъ другаго по простымъ случайностямъ личнаго состава. Въ этихъ различіяхъ необходимо отдавать себѣ отчетъ, не упускать ихъ изъ виду при учительской и пастырской работѣ. Разумѣется, первыя усилія должны быть направлены противъ пороковъ и слабостей, наиболѣе распространенныхъ, и поэтому грозящихъ быстро разростись и сдѣлаться общими, черезъ заразу взаимнаго примѣра, черезъ притупленіе извѣстныхъ пружинъ воли... Но, сохрани Богъ, остановиться на одной отрицательной дѣятельности! Если мы *любимъ* нашихъ учениковъ, нашихъ пасомыхъ, то не будемъ имѣть покоя, пока не возбудимъ въ нихъ дѣятельное добро, не подвинемъ ихъ къ доброй дѣятельности. Это—лучшая, единственная ограда отъ зла и порока». Все, что высказано въ этихъ словахъ относительно того, въ чемъ именно заключается тайна сильнаго и благотворнаго вліянія учителя на своихъ учениковъ, вполне приложимо и ко всякому законоучителю, который призванъ трудиться въ нашихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ. Вся суть совѣтовъ Сергѣя Александровича сводится, можно сказать, къ такому правилу, которое всякій истинно христіанскій педагогъ долженъ былъ бы сдѣлать девизомъ всей своей дѣятельности: «ревностно поддерживай въ своей собственной душѣ священный огонь любви къ своему великому дѣлу; тогда тебѣ возможно будетъ и вѣренную тебѣ отъ Бога юную паству согрѣвать и просвѣщать животворными лучами истинной вѣры и Божественной любви, и чрезъ это вести ее къ истинному совершенству!»

Для пастыря Церкви, которому поручено дѣло воспитанія юношества, этотъ девизъ долженъ быть сугубо дорогъ. Онъ всегда долженъ помнить, что ему даны отъ Бога особенныя благодатныя силы для воспитательнаго воздѣйствія на своихъ пасомыхъ,—такія силы, которыхъ не имѣютъ другіе педагоги. Эти силы неразрывно соединены съ благодатию священства, которую онъ получилъ отъ Св. Духа, черезъ святительское рукоположеніе, въ день своего посвященія въ священный санъ. Когда ему были сказаны въ этотъ знаменательный для него день, у престола Господня, страшныя слова: «прими залогъ сей и сохрани его цѣль и невредимъ даже до послѣдняго твоего издыханія...»), и когда при этомъ святитель давалъ ему въ

руки Пречистое Тѣло Христово, — то чрезъ такое важнѣйшее дѣйствіе всякому вновь посвященному іерею ясно указывалось. Кто долженъ отнынѣ быть альфой и омегой всѣхъ его стремленій и поступковъ, во имя Кого и Чьею силою долженъ онъ совершать свое служеніе и къ Кому приводить вѣрныя его пастырскому попеченію души. Если со всякаго воспитателя юношества, кто бы онъ ни былъ, потребуется въ свое время строгій отчетъ въ томъ, какъ онъ проходилъ свое педагогическое служеніе; то съ пастыря—педагога спросится поэтому отвѣтъ еще болѣе строгій, и горе ему будетъ, если его дѣло окажется укрѣпленнымъ не на единомъ истинномъ основаніи,— Христвъ Спасителѣ нашемъ, а на чисто земныхъ основаніяхъ,— если онъ окажется дѣятелемъ, болѣе пекущимся о собственныхъ, личныхъ интересахъ, чѣмъ о вѣчномъ спасеніи своихъ питомцевъ и учениковъ! Напротивъ, блаженъ будетъ тотъ пастырь-законоучитель, который въ день всеобщаго праведнаго воздаянія на страшномъ судѣ Господнемъ окажется достойнымъ получить отъ Праведнаго Судіи похвалу за свои пастырскіе труды и заботы о своей юной паствѣ и услышать вождѣлѣнный гласъ Христовъ: *добръ, рабе благій и вѣрный, о малѣ былъ еси вѣренъ, надъ многими тя поставлю: вниди въ радость Господа твоего* (Мат. 25, 21). Какое неизреченное блаженство почувствуетъ тогда достойно совершившій свое служеніе пастырь, это трудно, да невозможно себѣ теперь представить, но нѣкоторое понятіе объ этомъ блаженствѣ могло-бы дать намъ трогательное по своей глубокой идеѣ изображеніе такого пастыря на послѣдней картинѣ нашего извѣстнаго художника В. М. Васнецова: «Страшный судъ». Кто хоть разъ увидѣлъ это чудное изображеніе, тотъ никогда его не забудетъ,—до того оно прекрасно и возвышенно. Этотъ пастырь стоитъ въ числѣ праведниковъ по правую сторону Божественнаго Судіи; просвѣтленный взоръ его обращенъ къ своему Господу, и онъ держитъ въ рукахъ своихъ чашу со Снятыми Дарами, которую высоко поднимаетъ къ небу, какъ-бы громко предъ всѣми ангелами и святыми исповѣдуя, что онъ всю свою жизнь старался достойно проходить свое пастырское служеніе, укрѣпляясь силою своего Спасителя и почерпая эту силу въ постоянномъ причащеніи Его Пречистыхъ и Животворящихъ Таинъ, которыя и другимъ вѣрно преподавалъ. Передъ нимъ представлены стоящими его духовныя чада, которыя, благодаря

его пастырскому попеченію и воздѣйствию, такъ же, какъ и онъ, пришли къ тихой пристани, угодили Богу, удостоились стать одесную своего Господа и съ радостнымъ упованіемъ, вмѣстѣ съ своимъ пастыремъ, ожидаютъ блаженнаго воздаянія въ Царствѣ небесномъ. При взглядѣ на всѣ эти лица, особенно на радостное лицо священника, такъ и слышишь, какъ-бы изъ устъ его, слова: «Господи, се азъ и дѣти, которыхъ Ты вручилъ мнѣ! Вотъ я ихъ научилъ, духовно воспиталъ и, съ помощію благодати Твоей, усовершилъ и привелъ къ Тебѣ!» Можно сказать, что въ этомъ идеальномъ изображеніи пастыря и его пасомыхъ во всей полнотѣ выразилась возвышенная и поэтическая душа художника, который здѣсь, очевидно, сдѣлалъ своего рода апофеозъ пастырскаго служенія и, вмѣстѣ, очень вѣрно и ярко выразилъ ту же мысль, какую нерѣдко высказывалъ уже упомянутый нами приснопамятный законоучитель, о. протоіерей Остромысленскій, именно: что пастырское и педагогическое служенія весьма сродны между собою, и что всякій истинный пастырь есть, вмѣстѣ, и *воспитатель* своей паствы, ея руководитель и учитель, а тѣмъ болѣе пастырь — законоучитель.

Дай Богъ, чтобы такой идеальный взглядъ на сущность религіознаго воспитанія все болѣе и болѣе проникалъ въ сознание всѣхъ нашихъ педагоговъ, и чтобы скорѣе наступала въ нашихъ школахъ полная и благодѣтельная реформа, при которой законоучитель занялъ бы подобающее ему мѣсто и положеніе въ средѣ нашихъ школьныхъ педагоговъ,—положеніе не простаго только преподавателя, но и въ полномъ смыслѣ воспитателя и руководителя юношества, въ духѣ и силѣ церковнаго пастырства! Тогда только дѣло религіознаго воспитанія, дѣйствительно, станетъ на вполне прочную почву.

Священникъ Іоаннъ Арсеньевъ.

ПРИХОДСКІЙ СОВѢТЪ И ВЫБОРНОЕ ДУХОВЕНСТВО ¹⁾.

По вопросу о благоустройствѣ прихода и о выборныхъ священникахъ написано очень много въ нашей періодической литературѣ, а раньше — въ ученыхъ трудахъ г. Палкова. Исходная мысль этихъ проэктвъ симпатичная — возстановить приходъ, какъ дружное братство единовѣрной общины, какъ нѣкое отраженіе Вселенской Церкви, Тѣла Христова, въ небольшой духовной семьѣ, объединяемой духовнымъ отцомъ — священникомъ. Но, къ сожалѣнію, и въ этомъ вопросѣ, какъ и въ вопросѣ о составѣ предполагаемаго Собора, авторы, начавъ рѣчь о церковныхъ канонахъ, быстро забываютъ, или стараются забыть, свою исходную мысль и переходятъ къ тому, чтобы водворить въ церковной жизни парламентарство, т. е. всеобщую борьбу за власть и право тамъ, гдѣ предписана Господомъ взаимная уступчивость, послушаніе и отреченіе отъ себя. Требуются права для правъ, свобода для свободы — при отсутствіи въ сознаніи авторовъ всякаго содержанія той церковной жизни, для которой они желаютъ всеобщаго дѣятельнаго участія.

¹⁾ Настоящая статья составляетъ часть „Второй докладной записки преосвященнаго Антонія, епископа Волынскаго, Святѣйшему Синоду о Помѣстномъ Соборѣ“. Часть ея, гдѣ говорится о раздѣленіи Русской Церкви на митрополичьи округа и объ организациі епархіальнаго управленія напечатана въ № 6-мъ „Церковныхъ Вѣдомостей“, издаваемыхъ при Святѣйшемъ Синодѣ; та же часть, которая трактуетъ объ организациі прихода и о выборномъ духовенствѣ, почему-то опущена; между тѣмъ эта именно часть, по нашему мнѣнію, и заслуживаетъ особенно общественнаго вниманія, какъ имѣющая непосредственное отношеніе къ жизни огромнѣйшаго большинства, если не сказать, всѣхъ членовъ церкви. Поэтому мы и помѣщаемъ ее въ своемъ журналѣ, съ благословенія преосвященнаго автора.

Редакторъ.

Не обобщаемъ этой характеристики на ученые труды Папкова, которые изъявляютъ притязаніе на очень скромное нововведеніе—признаніе прихода, т. е., общества прихожанъ (подъ предсѣдательствомъ священника, добавимъ мы) за юридическое лицо, имѣющее право собственности». Это было бы, пожалуй, затруднительно, если бы сіе право было распространено на имущество церкви и на недвижимое имущество причта, но, къ счастью, на сіе не заявляется притязанія. Разосланный архіереямъ проектъ устройства православныхъ приходовъ въ Финляндіи можетъ быть допущенъ въ Россіи, ибо здѣсь вѣдѣнію приходскаго собранія подлежить не имущество храма, а право самообложенія, такъ что большая часть параграфовъ говоритъ именно о послѣднемъ. Собранія собираетъ и на нихъ предсѣдательствуетъ священникъ, такъ что съ іерархической точки зрѣнія Финляндскій проектъ не вызываетъ возраженій, хотя онъ и скопированъ съ приходовъ лютеранскихъ. Требуются только нѣкоторыя измѣненія касательно власти губернаторовъ, а также и насильственнаго обложенія прихожанъ и особенно взысканія по симъ обложеніямъ. Противъ подчиненія церковнымъ совѣтамъ старость, ревизоровъ и даже церковно-приходскихъ школъ едва-ли слѣдуетъ возражать.

Но при этомъ должно помнить, что устройство подобныхъ церковныхъ совѣтовъ и собраній само по себѣ вовсе не явится тѣмъ возрождающимъ началомъ, тою панацеей замершей церковной жизни, какъ на то рассчитываютъ либеральные, поверхностные писатели и журналисты. Приходская жизнь замерла не вслѣдствіе упраздненія такихъ совѣтовъ и собраній, а при оскудѣніи духовной жизни въ паствѣ, при оскудѣніи самой религіи. Совершенно напрасно вопіютъ газеты, и даже духовныя академическія изданія, о какомъ-то насильственномъ, какъ бы клерикальномъ, лишеніи мірянъ всякаго участія въ церковной жизни. Не мірянъ отдаляли отъ нея, а они сами отдалились, отдалились отъ Бога, отъ молитвы, отъ постовъ, отъ говѣнія: что-же имъ за интересъ участвовать въ жизни своего прихода? Правда, можно винить духовныхъ отцовъ въ недостаточно-одушевленной борьбѣ противъ духовнаго вырожденія паствы—это другое дѣло; но думать, что въ наше время только потому Константина Острожскаго и Кузьму Минина смѣнили Петрункевичи, Л. Толстые и С. Грубецкіе, что у насъ прихожане не имѣютъ значенія юридическаго лица и (это особенно) права

выбирать клириков—это смѣшно и глупо, а между тѣмъ по газетамъ выходить именно такъ, и мало того—выражается увѣренность, что при восстановленіи этихъ двухъ условій наше общество возвратитъ себѣ духовную ревность эпохи Алексѣя Михайловича, отъ которой мы разнимся почти въ той же мѣрѣ, какъ древніе язычники отъ древнихъ христіанъ.

Глубокое нравственное растрѣніе, полное омірщеніе, мало-вѣріе и виѣдряемая ложнымъ воспитаніемъ гордыня—вотъ гѣ новыя качества современнаго общества, которыя отличаютъ его отъ сыновъ древней Руси, представлявшей собою какъ бы одинъ огромный монастырь, преданный почти исключительно церковной жизни. Мы охотно допускаемъ, что осуществленіе у насъ Финляндскаго проекта будетъ благопріятнымъ условіемъ для восстановленія дружной церковной жизни, но значеніе его не будетъ превышать значимости пожертвованнаго рубля на дѣло, требующее тысячерублевой затраты.

Что касается приходовъ чисто крестьянскихъ, то несправедливо утверждать, будто они вовсе безжизненны. Напротивъ, не только въ Великороссіи, гдѣ во многихъ приходохъ живутъ еще по Домострою, но и въ Западной Малороссіи, обращенной 100 лѣтъ тому назадъ изъ уніатской ереси, при наличности добраго, чадолюбиваго духовнаго отца, прихожане составляютъ дружную духовную семью, объединяющуюся не только въ молитвѣ и въ общемъ попеченіи о благолѣпін храма и церковномъ пѣніи, но и въ дѣлахъ призрѣнія вдовъ и сиротъ, въ контролѣ надъ поведеніемъ юношества, въ заботахъ о церковно-приходской школѣ, въ борьбѣ съ иновѣрной пропагандой (напр. папизма) и т. д.,—а особенно въ общей любви, преданности и послушаніи духовному пастырю, что весьма утѣшительно, но конечно не для маниаковъ парламентаризма и республики, которые не могли бы переносить христіанскаго догмата изложеннаго въ изреченіи Апостола: *«такъ послушаніемъ единаго праведни будутъ мнози»* (Римл. 5, 19); если-бъ они знали какія-нибудь апостольскія изреченія.

Одушевленная и дѣятельная приходская жизнь бываетъ тамъ, гдѣ есть добрый пастырь: тогда постепенно явится и разумная организація, которую, конечно, должна поддерживать и высшая власть, но формальное внѣдреніе такой организаціи, при скудости христіанскаго содержанія въ общинѣ, дастъ очень, очень мало, какъ это и видно изъ современнаго состоянія на-

шихъ малороссійскихъ братствъ и великороссійскихъ церковно-приходскихъ попечительствъ, существующихъ по большей части только номинально для питанія наивнаго честолюбія сельскихъ жителей. Возвышеніе духовной жизни паствы у насъ возможно еще при теперешнемъ укладѣ жизни сельской, возможно-ли оно въ городахъ, или тамъ жизнь обречена на окончательное отдѣленіе отъ Церкви и даже на отлученіе отъ нея, — это другой вопросъ. Но, во всякомъ случаѣ, дѣйствующею силою здѣсь должна быть пастырская ревность и пастырское искусство, а начать дѣло съ внѣшней организаціи — это все равно, что сшить ребенку огромный сюртукъ и шапку и думать, что онъ изъ-за того сдѣлается взрослымъ человѣкомъ.

Съ мыслью о необходимости найти добрыхъ пастырей, окружающихъ довѣріемъ, уваженіемъ и любовью паствы, согласны и духовные публицисты; средствомъ къ этому они полагаютъ учрежденіе священства выборнаго. Самое таинство хиротоніи одинъ изъ подобныхъ писателей (авторъ разсказа: «Лиловый священникъ» въ «Разсвѣтѣ») толкуетъ въ смыслѣ народнаго избранія чрезъ поднятіе рукъ (хиротонія), совершенно упуская изъ виду молитву: «Божественная благодать... проручествуетъ» и прочее, что говоритъ архіерей, простирая *свою архіерейскую* руку на главу посвящаемаго.

Писатели изъ либеральныхъ іереевъ, маскирующіеся въ единомышленниковъ «освободительнаго движенія», а на самомъ дѣлѣ всегда заняты своими сословными интересами, принуждены въ число своей республиканской программы тоже вводить «выборное начало», противъ котораго такъ недавно еще ратовалъ «Церковный Вѣстникъ», главный органъ этой партіи. Теперь приходится перемѣнить фронтъ, но упоминаніе о выборномъ началѣ ограничивается у нихъ этими двумя словами и затѣмъ рѣчь быстро переходитъ на другіе предметы сословно-утилитарнаго характера, чѣмъ оправдывается заявленіе покойнаго стараго публициста Елагина о томъ, что бѣлое духовенство, начавъ писать или говорить о нуждахъ церковныхъ, затѣмъ тотчасъ-же сводитъ дѣло къ своимъ собственнымъ сословнымъ нуждамъ, по большей части противоположнымъ нуждѣ церковной.

Остановимся же на мысли о выборномъ духовенствѣ по существу, хотя и кратко, ибо и по запискѣ, разосланной при Синодальномъ циркулярѣ, очередь за этимъ предметомъ. Не-

сомнѣнно, что Церковь, исповѣдующая вѣру въ исполненіе Св. Духомъ всей своей жизни, вѣруя въ полную святость и непогрѣшимость Церкви Вселенской, хранитъ вѣру въ присутствіе благодатной силы и въ Церквахъ помѣстныхъ, въ епархіяхъ и въ церковныхъ общинахъ, ибо неложныя Уста сказали: *«идѣже еста два или трие собрани во имя Мое, ту есмь посредь ихъ»*. Община носитъ въ себѣ нѣкій даръ благодати и, имѣя среди себя нѣсколько человекъ, всецѣло посвятившихъ себя духовной жизни, постоянно изучающихъ Слово Божіе и пребывающихъ въ молитвѣ, выбираетъ лучшихъ изъ нихъ въ клиръ, а лучшихъ изъ нисшихъ клириковъ—въ діаконы, а лучшихъ изъ діаконівъ—во пресвитеры. Насколько разнится теперешняя практика ставить юношей-мірянъ прямо во священники—съ закономъ Церкви, это видно изъ 10 правила Сардикійскаго собора, которое требуетъ, чтобы епископъ и пресвитеръ не прежде поставлялся, какъ совершитъ служеніе чтеца и діакона. «Очевидно, что для каждой степени чина должно быть предоставлено не слишкомъ малое время, въ продолженіи котораго могли бы усмотрѣны быть его вѣра, благонавіе, постоянство и кротость, и онъ, бывъ признанъ достойнымъ божественнаго священства, получилъ бы величайшую честь» и т. д. Наименьшій возрастъ для іерея полагается канонами—30 лѣтъ. Исключенія дѣлались только для чрезвычайныхъ духовныхъ дарованій, или, выражаясь по современному, для «религіозныхъ талантовъ».

Въ общинахъ единовѣрческихъ и раскольническихъ приведенныя правила стараются соблюдать въ точности, потому что въ тѣхъ общинахъ есть подходящій къ тому контингентъ. Былъ онъ и въ православныхъ общинахъ, пока богословское просвѣщеніе не монополизировали устроенныя сперва на латинскій, а потомъ на протестантскій ладъ семинаріи. Съ тѣхъ поръ священники стали очень учеными (хотя вовсе не въ духовномъ отношеніи), а міряне очень невѣжественны. Посредствующее начало между пастыремъ и паствою, т. е. клиръ, сталъ постепенно терять свое значеніе, какъ ближайшихъ кандидатовъ на іерейскій санъ, и началъ мало по малу приближаться къ тому положенію, которое имѣетъ у латинянъ, т. е. положеніе только церковныхъ пѣвцовъ—вовсе безправныхъ, что особенно замѣтно въ нашемъ западномъ по-уніатскомъ краѣ. Говоря искренно, въ устроеніи церковныхъ общинъ мы такъ удалились отъ

истиннаго Православія, что возстановленіе древняго православнаго строя можетъ быть лишь цѣлю постепеннаго приближенія къ нему со стороны церковныхъ дѣятелей, а не мгновеннаго поворота.

Начать возстановленіе православнаго приходскаго строя съ введенія выборнаго начала значить предлагать тяжело больному жирную грубую пищу, полезную для атлета—рабочаго, но смертельную для тифознаго кліента. Наша церковная община для избранія достойнаго пастыря теперь *неправоспособна*: напротивъ, избирательное право будетъ причиной глубокой деморализаціи (развращенія) паствы и самаго нежелательнаго пониженія уровня духовенства.

Мы утверждаемъ, что та и другая опасность грозитъ намъ, какъ въ томъ случаѣ, если за выборными священниками будетъ сохранено требованіе образовательнаго ценза, такъ и въ томъ, если такое требованіе будетъ отмѣнено. Въ послѣднемъ случаѣ простодужныхъ крестьянъ будутъ располагать въ свою пользу—первыхъ всякіе духовные и полудуховные проходимцы—выгнанные монастырскіе послушники, невѣжественные и пьяные дьячки, наконецъ, честолюбивые мужики—мірофды, мелкіе торговцы, умѣющіе угостить народъ и показать имъ свое искусство пѣть на гласы и читать по-славянски. Вѣдь большаго народъ не сдумаетъ потребовать отъ будущаго іерея.

Можно себѣ представить и то, какая ненависть поселится сейчасъ-же между прежнимъ сословнымъ духовенствомъ и этими избранниками. Вѣдь, въ число послѣднихъ будутъ стремиться всѣ тѣ сильныя, честолюбивыя и весьма порочныя натуры, которыя прежде дѣлали себѣ карьеру по торговой части, а за послѣднее время являются въ видѣ вожаковъ сектъ (см. Шугаевского: «Вожаки штунды», «Миссіонерское Обзорѣніе», Май 1903), торгующихъ совѣстью и губящихъ легковѣрныя души. Преимущественно передъ другими достойнѣйшими эти лицемѣры, не твердые даже въ догматическихъ вѣрованіяхъ, будутъ становиться во главу приходскихъ общинъ въ качествѣ священниковъ и затѣмъ отторгать ихъ отъ тѣла Церкви въ расколъ и секты.

Впрочемъ, такихъ случайныхъ священниковъ желаетъ не вся наша церковная оппозиція, а только свѣтскіе ея представители, выродившіеся изъ когда-то славявофильскаго лагеря, а теперь обратившіеся въ декадентовъ-николаитовъ. Духовные ли-

бералы, повидимому, желаютъ и отъ выборнаго духовенства требовать богословскаго ценза. Это, конечно, будетъ уже безопаснѣе для цѣлости Церкви, но за то совершенно безцѣльно съ точки зрѣнія самаго принципа выборовъ. Выборы, когда они будутъ умѣстны, имѣли бы то преимущество, что священство перестало бы быть предметомъ житейской профессіи, цѣлью учебной карьеры, какъ бы седьмымъ классомъ сословной семинаріи, но снова получили бы характеръ апостольскаго призванія, когда смиренный и благоговѣйный мірянинъ не по своей волѣ, а по призванію Церкви, оставить всѣ житейскія попеченія и всего себя отдалъ на служеніе Богу и Церкви, когда въ случаѣ своего нравственнаго паденія или болѣзни, онъ будетъ имѣть возможность оставить свое служеніе и возвратиться къ тому заработку, которымъ онъ пропитывался раньше, въ своемъ прежнемъ домѣ со своей семьей, продолжавшей и потомъ его прежнюю профессиональную работу. Не говоримъ уже о томъ, что послушаніе русскихъ прихожанъ такимъ безкорыстнымъ пастырямъ, вѣдомымъ имъ еще смолоду за мужей благоговѣйныхъ, будетъ послушаніемъ безусловнымъ, подобнымъ послушанію монастырскому.

Теперь скажемъ: какое изъ этихъ достолюбезныхъ свойствъ пастырскаго служенія останется за выборнымъ семинаристомъ? Вѣдь, за немногими исключеніями, когда въ приходѣ послѣ смерти священника останется на лицо его родичъ, окончившій курсъ,—всѣ дипломированные искатели священства будутъ невѣдомы избирателямъ, и способъ угожденія первыхъ послѣднимъ въ чемъ будетъ состоять, какъ не въ давно извѣстномъ, разлюбезномъ и, увы,—въ подобныхъ случаяхъ почти всеильномъ у насъ прибѣжищѣ всѣхъ избранниковъ, т. е., въ хмѣльномъ зельѣ, въ спаиваніи избирателей, которое при наличности многихъ кандидатовъ превратится въ такой аукціонъ, что небу станетъ жарко; а для кого это будетъ полезно кромѣ акцизнаго вѣдомства? Обратите вниманіе и на общество искателей священства. Конкуренція между ними неизбѣжна, какъ въ тѣхъ епархіяхъ, гдѣ есть избытокъ кандидатовъ, которые предварительно по нѣскольку лѣтъ служатъ псаломщиками и діаконами, такъ и въ тѣхъ, гдѣ ихъ недостатокъ по числу приходовъ, ибо въ послѣднемъ случаѣ на приходы бѣдные семинариста не залучишь, а на приходы достаточные они стремятся еще напряженнѣе, чѣмъ въ епархіяхъ перваго рода. Почему

такъ? Весьма понятно: въ изобилующихъ духовенствомъ, центральныхъ старорусскихъ епархіяхъ стремленіе къ достатку гораздо слабѣе у духовныхъ юношей, а готовности мириться съ бѣдностію весьма много. Недостатокъ образованнаго духовенства ощущается на окраинахъ, особенно тамъ, гдѣ священники богаты и отдаютъ дѣтей въ гимназію, да и семинаристы, воспитанные въ достаткѣ у родителей, или уходятъ на мірскія должности, или ищутъ въ священствѣ прежде всего покойной и сытой жизни. Что дѣлать? Еще когда то сказано, что *богатымъ трудно спастись* (Мѡ. 19, 23), а самоотверженія можно всегда искать скорѣе среди бѣдныхъ, чѣмъ среди богатыхъ.

Итакъ, въ настоящее время, когда опредѣленіе на священническія мѣста всецѣло сосредоточено въ одной инстанціи, послѣдняя можетъ наблюдать хоть относительную справедливость въ предпочтеніи долѣ прослужившихъ на епархіальной службѣ предъ только что окончившими курсъ, въ предпочтеніи прилежныхъ учениковъ семинарии предъ плохими; наконецъ, внимательный епископъ можетъ узнавать и по существу благоговѣйныхъ и богомольныхъ юношей среди другихъ легкомысленныхъ и индифферентныхъ и послѣднимъ предложить предварительно усовершенять себя въ духовной жизни, въ проповѣданіи слова Божія, въ церковномъ уставѣ и т. д. — на низшихъ клировыхъ послушаніяхъ.

Конечно, какъ во всякомъ земномъ учрежденіи, справедливость здѣсь наблюдается не всегда; бываютъ случаи, когда на назначеніе клириковъ вліяютъ всякіе секретари, но все-же и при такихъ печальныхъ обстоятельствахъ, хотя и скверныхъ, но, по крайней мѣрѣ, имѣющихъ однообразіе, искатель священства будетъ испытывать меньше затрудненій, чѣмъ при выборномъ началѣ. Даже въ самомъ худшемъ случаѣ, если въ епархіальномъ управленіи, при дряхлости или болѣзненности владыки, священный санъ достигается черезъ симонію, искатель священства, обладающій чуткою совѣстью, имѣетъ возможность проситься въ другую епархію, — а что ему придется дѣлать при началѣ выборномъ? Узнавая о смерти священниковъ, съ лихорадочною поспѣшностію гнать изъ конца въ конецъ родной епархіи и по дорогѣ встрѣчаться съ товарищами, стремящимися по тому-же адресу съ четвертями водки въ своей повозкѣ. Какія отношенія установятся между этими конкурентами? Не будутъ-ли они передъ крестьянами, выхваляя себя, поносить другъ

друга? Вѣдь иной притащился сюда на послѣднія деньги уже послѣ двухъ-трехъ неудавшихся поѣздокъ и если онъ не привезъ съ собою водки, то и впереди у него одно только безцѣльное шатаніе по приходамъ. А съ чѣмъ оно еще сопряжено? Вѣдь эти молодые люди служатъ либо учителями сельскихъ школъ, либо псаломщиками: какъ они будутъ совмѣщать свою службу съ разѣздами по епархіи? и не очевидно ли, что скромные, неспособные къ попойкамъ, студенты семинаріи, при такомъ способѣ опредѣленія на священническія мѣста, не будутъ получать таковыхъ пять—десять лѣтъ послѣ окончанія курса, а пронирливые и безсовѣстные ихъ младшіе товарищи будутъ выхватывать приходы изъ-подъ ихъ носа.

Обо всемъ этомъ не пожелали подумать наши либеральные писатели, какъ они и вообще не думаютъ о томъ, что говорятъ и пишутъ, а стараются лишь о томъ, чтобы наговорить побольше всякихъ радикальныхъ идей и произвести посильнѣе эффектъ...

Выше мы упомянули, что выборное священство, при своей непримѣнимости въ настоящее время, должно однако оставаться для насъ желательнымъ идеаломъ церковнаго устройства. Какъ же достигать послѣдняго? Нужно стараться о томъ, чтобы во-первыхъ, дѣти и юноши, исполненные духовной ревности и обладающіе добрыми качествами, не были лишены соотвѣтствующаго воспитанія и чтобы путь къ священству или вообще къ занятію клировой должности не былъ закрытъ для нарочито благочестивыхъ и преданныхъ вѣрѣ пожилыхъ христіанъ послѣ необходимаго оглашенія ихъ богословскими и каноническими истинами, при испытаніи ихъ послушанія и смиренномудрія въ нарочитыхъ монастырскихъ учрежденіяхъ. Объ этомъ рѣчь будетъ дальше.

Что касается до такихъ улучшеній въ назначеніи на священническія мѣста и въ оживленіи приходской жизни, которыя можно ввести теперь же, то намъ думается, что епископы хорошо сдѣлали-бы, освободивъ кандидатовъ священства отъ необходимости съ трепетнымъ вниманіемъ спѣшить узнавать о новыхъ вакансіяхъ и подавать прошеніе за прошеніемъ на каждую изъ нихъ, пока, послѣ многихъ неудачъ, выборъ остановится на просителѣ. Не лучше ли устроить такъ, чтобы кандидатъ священства, достигнувъ необходимыхъ къ тому, по мѣстнымъ обычаямъ, условій (въ епархіяхъ обильныхъ кандида-

тамп—трехлѣтней службѣ въ санѣ низшаго клирика, въ епархіяхъ бѣдныхъ кандидатами—просто окончанія курса и т. п.), подавалъ архіерею прошеніе о священствѣ съ указаніемъ желательныхъ ему условій прихода (уѣзда, состава населенія и т. п.), затѣмъ спокойно ждалъ назначенія, а епископъ, имѣя у себя всегда нѣсколько десятковъ подобныхъ прошеній, при каждомъ извѣстїи объ освободившейся вакансіи, перебиралъ бы всѣ прошенія и избиралъ бы наиболѣе подходящаго къ данному приходу.

Кромѣ того, въ каждой епархіи имѣются исключительно бѣдные приходы, куда окончившій семинарію пойдетъ лишь въ томъ случаѣ, если ему отказано будетъ во всякомъ другомъ приходѣ, но просидитъ на немъ не болѣе двухъ лѣтъ, такъ что во многихъ епархіяхъ найдутся приходы, въ которыхъ въ продолженіи 20 лѣтъ перебивало по 12 священниковъ. Такова добрая треть приходо́въ Овручскаго уѣзда, Волынской епархіи. На такіе приходы гораздо разумнѣе ставить священниками благоговѣйныхъ діаконовъ, не получившихъ семинарскаго образованія, но изъявляющихъ готовность священствовать въ бѣдномъ приходѣ до конца своихъ дней.

Что касается до участія прихожанъ въ церковной жизни, то совершенно напрасно либеральные писатели понимаютъ сіе участіе лишь, какъ административное и экономическое. Жизнь прихода есть общеніе съ Богомъ прежде всего въ молитвѣ, потомъ въ борьбѣ со страстями, въ усвоеніи добродѣтелей, въ украшеніи храма, въ помощи бѣднымъ, въ утѣшеніи скорбящихъ, во вразумленіи колеблющихся, въ обличеніи нечестивцевъ, въ воспитаніи дѣтей, въ служеніи старцамъ, въ погребеніи умершихъ. Таковы именно постановленія Божественнаго Апостола къ помѣстнымъ церквамъ; прочитайте заключительныя увѣщанія его къ Солунянамъ (I, 5, 11—23), къ Евреямъ (13, 15—18), также къ Ефесеямъ, къ Коллосаямъ и др.; прочитайте 5-ю главу перваго Посланія Ап. Петра и узнаете, что жизнь приходскихъ общинъ вовсе не заключается въ охраненіи правового порядка, но въ общемъ стремленіи къ духовному совершенству черезъ духовные подвиги и дѣла любви.

Пробуждать людей къ такому общему дѣланію долженъ пастырь Церкви, для чего, конечно, требуется прежде всего ревность Божія, но кромѣ того и познанія, коихъ духовная школа даетъ ему очень мало, а еще требуются и высшія ру-

ководственные указанія духовной власти. Между тѣмъ у насъ нѣтъ ни одного Пастырскаго Руководства кромѣ составленнаго Дѣйствит. Статскимъ Совѣтникомъ Нечаевымъ, каковое Учебный Комитетъ въ 1884 году допустилъ, какъ временное, пока не появится другого лучшаго. Конечно, руководство не сдѣлаетъ лѣнливыхъ іереевъ усердными, но неопытныхъ опыту научить можетъ.

Если бы священникъ предлагалъ умѣлымъ прихожанамъ читать на клиросѣ по очереди, другимъ пѣть, третьимъ, по усердію, мыть и чистить храмъ, четвертымъ звонить на колокольнѣ; если-бъ онъ одной старухѣ посовѣтовалъ пойти обмыть заброшенную покойницу-сироту, другой умной женщинѣ — посидѣть съ осиротѣлой вдовой; если-бъ убѣдилъ богатаго человѣка помочь нуждающемуся, обокраденному ворами сосѣду; если-бъ всѣмъ прихожанамъ посѣтовалъ о томъ, что въ церкви нѣтъ иконы новоявленнаго Угодника и т. д.; то онъ сдѣлалъ-бы только то, что по частямъ дѣлаютъ многіе добрые пастыри, но чему его никогда никто не училъ. А гдѣ все это дѣлается, тамъ вовсе не замерла приходская жизнь, но процвѣтаетъ во славу Божию и процвѣтаетъ она по селамъ вездѣ будетъ, гдѣ окажутся добрые пастыри; не помѣшаетъ сему признаніе прихода юридическимъ лицомъ, не помѣшаетъ введенное не теперь, а въ свое время, выборное священство, но сила духовнаго возрожденія приходской жизни вовсе не въ этихъ юридическихъ формахъ, о которыхъ только и умѣютъ толковать наши и свѣтскіе и духовные публицисты, дѣйствительно, совершенно выродившіеся въ отношеніи жизни духовной.

Епископъ Антоній.

НЪ ХАРАКТЕРИСТИКЪ ДУХОВНОЙ ШКОЛЫ 40-хъ ГОДОВЪ.

(Изъ переписки студента академіи).

Порицать нашу духовную школу, особенно прежнихъ временъ, находить въ ней одни недостатки и не видѣть ея свѣтлыхъ, добрыхъ сторонъ—и въ обществѣ, и въ печати вошло въ какой-то обычай, стало какъ-бы общимъ мѣстомъ. Въ духовной школѣ,—говорятъ и пишутъ,—не дается простора развитію и проявленію творческихъ идей духа, связаннаго опредѣленными рамками положительнаго вѣроученія; воспитаніе направлено не къ раскрытію самосознанія, а скорѣе къ обезличенію человѣка, къ превращенію его въ полумеханическаго исполнителя требованій установившагося режима; руководители этой школы, начальники, наставники, воспитатели—большею частію люди съ отрицательными качествами, невѣжественные, грубые, лѣнивые и т. под.; воспитанники—прямой ихъ образъ и подобіе.

Распространеніе такихъ неблагопріятныхъ взглядовъ на школу духовную происходитъ отъ всеотрицающаго духа времени. Все старое теперь не годится, все отжило свой вѣкъ. Теперь люди стали свободно-сознательными индивидуами, далеко переросшими устарѣвшія формы жизни. Можно ли, послѣ этого, благосклонно относиться къ такимъ лицамъ и учрежденіямъ, которыя жили и продолжаютъ жить по этимъ старымъ и устарѣлымъ формамъ? Подлаживаясь подъ духъ времени, иной писатель, даже изъ духовныхъ, самъ вышедшій изъ духовной школы и обязанный ей своимъ образованіемъ и положеніемъ въ обществѣ, начинаетъ описывать ее отрицательно, какъ бы стѣсняясь отмѣчать что-либо доброе въ томъ, что живетъ по старымъ порядкамъ, признаннымъ теперь несовременными и годными только на смарку. Нужно нынѣ своего рода мужество, чтобы, какъ говоритъ высокопреосвященный

Никаноръ,—(«взглянуть на вещи и лица прямымъ глазомъ чело­вѣку, способному глядѣть пристально, — понимать здраво и оцѣнивать людей неискривленнымъ сердцемъ, безъ искривлен­ныхъ тенденціозныхъ задачъ—мфратъ всѣхъ и все»¹⁾).

Такъ вотъ отъ писателей, не имѣющихъ мужества взгля­нуть на вещи и лица прямымъ глазомъ, по вліянію всеотрицаю­щаго духа времени, очень достается нашей школѣ, наипаче, разумѣется, прежнихъ временъ.

Тѣмъ пріятнѣе почерпнуть данныя о духовной школѣ изъ та­кихъ источниковъ, которые менѣе всего мугутъ быть призна­ны пристрастными и тенденціозными. Таковыми источниками служатъ, между прочимъ, письма дѣятелей и питомцевъ духов­ной школы къ роднымъ, товарищамъ, знакомымъ и т. под. Встрѣчающіяся здѣсь свѣдѣнія о духовной школѣ драгоцѣнны именно потому, что авторы писемъ описываютъ факты и явленія изъ жизни ея такъ, какъ они дѣйствительно происходили и являлись ихъ непосредственному наблюденію — описываютъ по самой свѣжей памяти и настолько откровенно, на сколько можетъ быть откровенна переписка между близкими людьми, съ довѣріемъ относящимися другъ къ другу. Это не то, что позднѣе составляемыя воспоминанія и замѣтки, когда людямъ отчасти уже измѣняется память, когда они проводятъ событія минувшаго и характери­стики дѣятелей чрезъ свое 'сознаніе, сильно окрашенное крити­чески—отрицательнымъ духомъ времени.

23-го октября 1845 года скончался въ Москвѣ, въ Екате­рининской больницѣ, студентъ Московской духовной академіи Ив. Ив. Субботинъ²⁾. Послѣ него осталась небольшая переписка его съ нѣкоторыми, близкими ему, лицами, главнымъ образомъ съ родителями. Изъ переписки этой ясно открывается, что такое была духовная школа прежнихъ временъ, какихъ она имѣла дѣятелей, какихъ могла воспитывать людей, какое умѣла пробуждать и раскрывать въ нихъ міровоззрѣніе и ка­кую развивать въ нихъ нравственную настроенность.

¹⁾ Архіеп. Никаноръ. Біографическіе матеріалы. Одесса, 1900 г. т. I, стр. 67.

²⁾ Старшій братъ бывшаго проф. Москов. духов. академіи Н. И. Субботина, скончавшагося въ минувшемъ году.

Ив. Ив. Субботинъ родился въ г. Шуѣ, въ семьѣ почтеннаго, высокообразованнаго священника. По окончаніи ученія въ духовномъ училищѣ родного города, онъ поступилъ во Владимірскую семинарію, гдѣ инспекторомъ былъ въ то время іеромонахъ Евѣимій, впослѣдствіи епископъ Саратовскій, о которомъ, какъ о замѣчательномъ администраторѣ, такъ восторженно отзывается въ своихъ воспоминаніяхъ архіепископъ херсонскій Никаноръ ³⁾. Въ бумагахъ студ. Ив. Субботина сохранились два письма, писанныя къ нему инспекторомъ Евѣиміемъ, по поступленіи его въ академію. Изъ этихъ писемъ видно, чѣмъ былъ для нашего студента семинарскій инспекторъ, какъ онъ заботился о немъ и послѣ выхода его изъ семинаріи, стараясь, чтобы онъ находился подъ добрыми вліяніями и въ дальнѣйшей своей жизни. «Давно получилъ отъ васъ письмо,—пишетъ о. Евѣимій студенту Субботину,—и вотъ только теперь собрался отвѣчать на него. У насъ, знаете, всегда не безъ дѣлъ, а въ началѣ курса дѣваться некуда отъ дѣлъ. За то первый свободный часъ посвящаю на собесѣдованіе съ вами. Благодарю васъ за добрыя ваши чувствованія въ отношеніи ко мнѣ, которыя я имѣю гордость принимать за искреннія. Поздравляю васъ со вступленіемъ на новое поприще и желаю вамъ пройти его такъ же счастливо, какъ пройдено прежнее, подъ слабымъ руководствомъ нашимъ. А пройдете, если будете тѣмъ же, чѣмъ были доселѣ, что для васъ очень нетрудно. Вы, конечно, не приминете употребить себѣ во благо и то, можетъ быть случайное, обстоятельство, что имѣете жительство вмѣстѣ съ г. Доброхотовымъ ⁴⁾. Между разными пустяками, о которыхъ, какъ я по опыту знаю, такъ часто разговариваютъ земляки-студенты, почему иногда не побесѣдовать и о дѣлѣ? *А другъ отъ друга помогаемъ, яко градъ твердъ*,—сказано гдѣ-то. Впрочемъ я совсѣмъ не думалъ было резонерствовать съ вами, но видно такая ужъ моя инспекторская натура: вездѣ скажется. Жаль мнѣ было вашего Николая (оказавшагося въ отдѣленіи наименѣе даровитаго наставника) и я, хоть съ грѣхомъ пополамъ, перетянулъ его къ М. И. Соколову ⁵⁾. Надѣмся, что

³⁾ Архiep. Никаноръ. Біограф. матер., стр. 60 67 и др.

⁴⁾ Доброхотовъ, Дим. Ѳед., землякъ—однокурсникъ Ив. Ив. Субботина. Кончилъ курсъ магистромъ.

⁵⁾ Матв. Ив. Соколовъ, изъ магистровъ кievской академіи; умеръ въ Москвѣ, въ званіи смотрителя Куманинской богадѣльни. Ник. Ив. Субботинъ глубоко его чтить.

будетъ умный и добрый парень—ходить ко мнѣ, беретъ книги, рассказываетъ мнѣ ваши новости. Что касается до его квартиры, то лучшую вы могли бы найти развѣ только въ Шуѣ, у священника стараго Покровскаго собора Іоанна Субботина».

Изъ дальнѣйшихъ строкъ этого письма о. Евѣимія открывается, что онъ былъ добрымъ руководителемъ, не одного Ив. Ив. Субботина (какъ и его младшаго брата), но и прочихъ воспитанниковъ, изъ которыхъ нѣкоторые, по окончаніи семинарскаго курса, выражали ему за это чувства своего уваженія, любви и благодарности присылкою ему писемъ. «Гг. Тихонравову ⁶⁾ и Доброхотову скажите мой поклонъ и благодарность за письма. Пусть извиняютъ, что не пишу особо: нечего писать, да и некогда. Я увѣренъ, что вы знаете, что у насъ есть, знаете и то, чего нѣтъ и быть не можетъ. Братья ихъ ко мнѣ тоже похаживаютъ, и угощаются пока попеременно то книжною, то изустною моралью».

Студенты академіи пишутъ любезныя письма инспектору семинаріи, изъ подъ опеки котораго вышли, моралью котораго угощались, какъ потомъ стали угощаться ею и младшіе ихъ братья! Явленіе весьма благопріятно характеризующее прежнюю духовную школу. Самый тонъ только приведенныхъ строкъ изъ письма о. Евѣимія, простой и не заискивающей, показываетъ въ немъ педагога, которому чужды были всякія поподзновенія къ заигрыванію съ воспитанниками, въ цѣляхъ пріобрѣтенія среди нихъ, такъ называемой нынѣ, популярности.

⁶⁾ Тихонравовъ, Мих. Васильев., землякъ Ив. Ив. Субботина, старшій его по академіи на одинъ курсъ. Кончилъ академію магистромъ и поступилъ въ тульскую семинарію профессоромъ. Краса духовной школы прежняго времени: глубоко развитый умъ и кристально-чистое сердце. О нравственномъ вліяніи его на товарищей по академіи (въ томъ числѣ и архим. Θεодора Бухарева) и на сослуживцевъ и питомцевъ семинаріи свидѣлствуютъ: Н. Ив. Субботинъ въ предсмертной статьѣ: „Изъ прошлаго“ (Церк. Вѣд. 1905 г. № 24) и проф. Кіевской дух. академіи Вас. Феод. Пѣвницкій въ некрологѣ проф. А. И. Воскресенскаго (Труды Кіевск. акад. 84 г., ян. 2). Покойный отецъ мой, сослуживецъ М. В. Тихонравова по семинаріи, высказывалъ твердое убѣжденіе, что если бы Тихонравовъ былъ живъ, онъ удержалъ бы архим. Θεодора отъ снятія съ себя сана и монашества.

Что онъ не потворствовалъ никогда и ни въ чемъ своимъ питомцамъ и, когда нужно, даже по выходѣ ихъ изъ семинаріи, всегда ставилъ имъ на видъ промахи и недостатки, не опасаясь потерять ихъ благорасположенія, это особенно видно изъ второго письма его къ Ив. Ив. Субботину, отъ 18 іюля 1845 года. Ив. Ив.—чѣ сообщилъ изъ академіи своему брату—семинаристу какую-то новость невѣрную, которою тотъ успѣлъ подѣлиться съ своими товарищами, и тѣмъ ввелъ ихъ въ нѣкое прегрѣшеніе. Имѣя это въ виду, о. Евѣимій пишетъ Ивану Ив.—чу: «На Николая вашего выпала было маленькая невзгода, какъ вы уже знаете объ этомъ, но она скоро и прошла, какъ и всякая непогода. Будьте однакожъ осторожны въ письмахъ къ нему, да и ему посовѣтуйте наблюдать такую же осторожность. Я такое увеличительное стекло, что сквозь него не одинъ комаръ казался слономъ».

Руководимая такими добрыми, честными, беззавѣтио преданными своему дѣлу воспитателями, какъ о. Евѣимій, духовная школа того времени умѣла сохранить и развить въ своихъ питомцахъ живую религіозность и любовь къ Православной Церкви съ ея уставами и богослуженіемъ, нѣжную привязанность къ родителямъ и всему тому, что составляло поэзію ихъ дѣтскихъ лѣтъ. Это съ особенною ясностью открывается изъ писемъ студента Ив. Ив. Субботина къ родителямъ по случаю наступленія праздника Пасхи 1845 года.

«Поздравляю васъ, пишетъ онъ имъ въ Лазареву субботу, 1-го апрѣля,—съ окончаніемъ св. поста и со вступленіемъ въ седмицы страданій и воскресенія Господа. Несказанно какъ жалѣю, что не могу проводить этого времени съ вами, времени въ церковномъ году самаго священнаго, самаго высокаго и торжественнаго. Какъ пріятно, бывало вмѣстѣ съ вами и съ Костенькой и Николой посѣщать часы богослуженія, умиленность котораго въ эту и особенно въ слѣдующую за нею седмицу достигаетъ высшей степени! Но въ Троицкой лаврѣ,—конечно подумаете вы,—эта торжественность и умиленность должны имѣть еще большію степень пріятности, между прочимъ, и по своей новости для меня? Повидимому, это такъ должно быть, но не такъ на самомъ дѣлѣ, по той самой причинѣ, что не могу раздѣлять этой пріятности съ вами. Вотъ теперь, напримѣръ, мы только что пришли отъ всенощной, за которой мнѣ давно не удавалось бывать и съ которой начинается осо-

бенность настоящаго церковнаго времени. И возвышенность пѣснопѣній, и великолѣпіе большаго соборнаго служенія, лѣсъ вербъ и свѣчсй, даже звонъ, громадный, оглушительный и вмѣстѣ гармоническій, прелесть котораго вы не можете представить себѣ, хотя бы собрали въ воображеніи всѣ шуйскіе колокола, — все это даетъ ощущенія пріятныя, но не можетъ освободить отъ мысли, что я не дома. Посмотрѣлъ бы теперь, думалъ я и въ церкви, посмотрѣлъ бы, какъ служить тятенька, какъ стоять съ вербою маменька съ Настей, даже послушалъ бы, какъ Николаичъ съ Овчинниковымъ поютъ: *Явишася источницы бездны*, хоть, думаю, они и не могутъ похвалиться большой гармоніей. А всего болѣе теперь смущаетъ меня мысль о Николѣ, Какъ будто нарочно, за недѣлю до ихъ отпуска у насъ, да вѣрно и у васъ, началась погода самая теплая, самая весенняя; дня три шель дождь, такъ что снѣгу здѣсь осталось немного. Какъ-то ѣдутъ наши семинаристы? Да еще ѣдутъ ли? Не стоятъ ли у Нерли, подобно тому, какъ мы стояли тамъ два дня когда-то? Вчера, будучи увѣренъ, что ихъ отпустили часа въ четыре, я нарочно сходилъ къ вечернѣ, и помолившись преподобному Сергію, чтобы онъ избавилъ Николю отъ опасностей такого недобраго пути, приложился къ св. мощамъ его, да и нынѣ былъ у обѣдни. Какъ-то, право, онъ ѣдетъ и доѣдетъ? Хотѣлось бы мнѣ узнать это поскорѣе. Да и много мнѣ хотѣлось бы узнать: цѣлую недѣлю будущей вакаціи, кажется, отдалъ бы я за одинъ день нынѣшняго отпуска, напимѣръ, за первый день Пасхи, проведенный съ вами... Вотъ, чу! сейчасъ только отпѣли въ Троицкомъ соборѣ. Уфъ, какой звонъ! Стекла дрожать. Славно звонять, — вотъ бы теперь послушали вы.—Но довольно писать для нынѣшняго вечера, уже 10 часовъ. Пишу за два дня до почтоваго, и буду писать каждый день, чтобъ хотя этимъ облегчать себя. Поэтому извините, что письмо выйдетъ что-то въ родѣ дневника.

8-го числа, въ воскресенье. О. ректоръ заключилъ нынѣ свои проповѣди о таинствѣ покаянія словомъ изъ текста: *сотворите убо плодъ достоинъ покаянія*. Вѣроятно и вы, любезнѣйшій тятенька, говорили нынѣ проповѣдь. Послѣ вечерни самъ о. ректоръ съ бакалавромъ и студентомъ служили паннихиду по студентѣ, который недавно на своей родинѣ умеръ отъ чахотки. Несчастный не прожилъ и одного года по окончаніи курса, а кончилъ 12 магистромъ.

9-го числа. Опять насъ готовятъ къ причащенію св. Таинъ; опять слушаемъ заутреню и часы съ Евангеліемъ въ залѣ и ходимъ въ церковь къ обѣднѣ. Маменька вѣрно не кормила нынѣ Николію маслянымъ; это хорошо, потому что онъ еще не студентъ академіи; только насъ угощаютъ маслянымъ на страстной недѣлѣ».

Въ другомъ письмѣ, отъ 14 апрѣля, читаемъ: *Великая суббота, въ 10-мъ часу вечера.* Имѣя обыкновеніе, любезнѣйшіе родители, бодрствовать въ ночь на великій день Свѣтлаго Воскресенія, и нынѣ я не хотѣлъ измѣнить сему обыкновенію. Но, бодрствуя самъ, заставляю бодрствовать въ себѣ и мысли о васъ, маменькѣ, Настѣ и Николѣ. На что же мнѣ употребить эти два часа до заутрени? На что лучше, какъ не на собесѣдованіе съ вами! Были мы сейчасъ съ К. И. Снитко въ Троицкомъ соборѣ; тамъ монахи читаютъ Дѣянія Апостоловъ; простого народа полна церковь. Приложились къ мощамъ и ушли. Но начну нѣсколько пораньше, съ великаго четвертка: съ него начинается, по моему мнѣнію, весь интересъ занимательности и для меня, и для васъ. Въ этотъ день я сподобился (въ другой разъ въ постѣ) приобщенія Св. Таинъ, и въ этотъ же самый день имѣлъ удовольствіе получить отъ васъ письмо и деньги, какъ бы въ награду за подвиги говѣнія. Кажется, ничто не можетъ быть болѣе кстати, какъ это письмо ваше и деньги. Представьте же, какъ я въ душѣ благодарилъ васъ и Промыслъ, безъ котораго ничто въ мірѣ не бываетъ, какъ вамъ извѣстно. Думаю, вы вчера получили письмо мое, которое я долженъ былъ послать вамъ и раньше, но, признаться, былъ занятъ окончаніемъ нѣкоторыхъ упражненій, довольно нужныхъ, и потому рѣшился описывать вамъ въ то самое время, въ которое писалъ, т. е. на Страстной недѣлѣ, и послѣ жалѣлъ, что забылъ написать вамъ: *слышали ль вы громъ, видѣли ль вы молнію?* А еще болѣе жалѣлъ, когда прочиталъ этотъ же самый вопросъ мнѣ въ вашемъ письмѣ... Но позвольте возвратиться къ разсказу о богослуженіи великаго четвертка. Въ этотъ день лаврскіе монахи предъ литургіею совершили таинство елеосвященія. И я первый разъ узналъ, что его можно совершать не только надъ больными, но и надъ здоровыми, какъ нельзя болѣе здоровыми. Впрочемъ, только слышалъ, не болѣе, а не видалъ, какъ его совершали, потому что мы тогда причащались. 12 евангелій читалъ о. ректоръ съ 8 сослужа-

щими. Здѣсь читають эти евангелія посреди церкви, и передъ каждымъ чтеніемъ выходятъ изъ алтаря предъ аналой, подерживающій Евангеліе во всю службу. Сначала выходилъ о. ректоръ со всею своею компанією, потомъ о. инспекторъ съ к^о изъ 6; третіе Евангеліе читалъ Ѡ. А. Голубинскій съ к^о изъ 4, четвертое—П. С. Делицынъ тоже съ четырьмя іеромонахами; пятое и шестое бакалавры,—у каждаго была братія изъ 4-хъ, седьмое — экономя съ к^о изъ двоихъ, 8, 9, и 10 читали двое студентовъ и чередной монахъ лаврскій, служащій въ трапезномъ соборѣ—нашей церкви,—каждый изъ нихъ выходилъ уже одинъ. Одиннадцатое опять инспекторъ со своею братією, а послѣднее ректоръ съ прежними. Въ Троицкомъ соборѣ совершалось чтеніе это, говорятъ, такимъ же порядкомъ (Плошки разставляютъ уже на колокольнѣ; должно быть скоро зазвонять). Въ великій пятокъ мы всѣ были за часами въ Троицкомъ соборѣ. Служилъ самъ намѣстникъ; вотъ у него такъ была компанія!—изъ 20 іеромонаховъ и 12 іеродіаконовъ — растянулась отъ однихъ дверей до другихъ. Очень церемоніально! А что еще важнѣе, послѣ часовъ совершали омовеніе мошей. Чу! загудѣлъ царь-колоколь!.. Слава Богу!.. Довольно писать, пора одѣваться. Цѣлую васъ... Снова принимаюсь за перо единственно для того, чтобы написать вамъ, какъ восхитительно иллюминирована колокольня; поставлены плошки на самой чашѣ ея. Но какъ рано зазвонили,—еще только 11 часовъ. Итакъ поздравляю васъ съ праздникомъ...

Свѣтлое Воскресеніе, въ 5 часовъ утра. Христось Воскресе, любезнѣйшіе тятенька и маменька! Вы теперь, чай, только идете къ обѣднѣ, а я пишу уже напившись чаю. Въ 4 часа у насъ кончилась обѣдня, потому что ее начали не выходя отъ заутрени, да и къ заутрени начали звонить въ 11 часовъ ночи. Какая торжественность была у насъ въ служеніи!—Но я послѣ опишу ее вамъ, потому что теперь необыкновенно усталъ: простоятъ, не спавши, 5 часовъ сряду, и простоятъ не въ свободной позиціи, а въ тѣснотѣ, это много значить; при томъ же я пѣлъ отчаяннымъ образомъ. Послѣ обѣдни ходили всѣ мы къ о. ректору, съ которымъ христосовались послѣ пѣнія стихирь пасхи и многолѣтія митрополиту и самому ему; отъ него ходили въ столовую, гдѣ ѣли пасху и яйца.

Понедѣльникъ св. недѣли. Заутреню на воскресенье служили у насъ два архимандрита: о.о. ректоръ и инспекторъ, два

протоіерей: Голубинскій и Делицынъ и 6 іеромонаховъ. Архимандриты стояли рядомъ и все дѣлали вмѣстѣ. Очень хорошо было смотрѣть на нихъ, потому что всѣ служащіе стояли не въ алтарѣ, а посреди церкви. По окончаніи заутрени о. инспекторъ съ Делицынымъ ушли служить литургію въ соборъ Состшествія Свят. Духа, а прочіе тотчасъ же начали свою обѣдню. Евангеліе читалось слѣдующимъ образомъ: началъ ректоръ по-славянски, за нимъ читали: Голубинскій по еврейски—прекрасно!—баккалавръ Иларіонъ—по гречески, баккалавръ Сергій—по латински, заключалъ чтеніе діаконъ опять по славянски. Все это для меня было еще ново.—Въ Троицкомъ соборѣ начали благовѣстить къ обѣднѣ въ 5 часовъ, какъ и у васъ, вѣроятно. Теперь начали сюда во множествѣ стекаться богомольцы, особенно изъ простого народа. Всѣ церкви были полны до невозможности стоять.—За вечернею я былъ въ Троицкомъ соборѣ, потому что тамъ говорилъ проповѣдь (по назначенію) о. инспекторъ, которую вы прочитаете когданибудь въ Прибавленіяхъ къ Твореніямъ св. Отцевъ. Боже мой, какая была на намѣстникѣ митра! Сколько на ней жемчугу и каменьевъ! Ризы также удивительныя. А нынѣ былъ здѣсь крестный ходъ по оградѣ, но митра на намѣстникѣ и ризы у него и всѣхъ служащихъ уже другія и тоже дорогія. Намѣстникъ служилъ почти по архіерейски. Даже и на маленькихъ пѣвчихъ надѣты кафтанчики съ крылышками изъ яркаго цвѣта. Вотъ смѣшно было смотрѣть, какъ одинъ послушникъ носилъ въ ходу на головѣ огромный артось. Ну, какъ онъ ни здоровъ, а чай ему натянуло голову. Завтра мы всѣ будемъ за богослуженіемъ въ Троицкомъ соборѣ, и ректоръ съ инспекторомъ пойдутъ къ намѣстнику, который приходилъ вчера къ ректору христосоваться и будетъ у него на закуску въ среду, а у инспектора въ четвертокъ, потому что въ эти дни наши служатъ въ Троицкомъ соборѣ. Вотъ что и, какъ здѣсь бываетъ. Виѳанскій ректоръ бываетъ тоже вмѣстѣ съ ними, равно какъ и протоіереи наши. Но за мной еще есть разсказъ объ омовеніи мощей въ великій пятокъ. Послѣ часовъ святили воду изъ колодца преп. Сергія. и этою водою посредствомъ губки, какъ всѣ частицы и кости хранящихся здѣсь мощей, такъ и лицо и ноги преп. Сергія самымъ легкимъ образомъ намѣстникъ помочилъ немного, потомъ губку выжималъ въ чашу со святою водою—эту воду брали многіе домой въ сосудцахъ, какъ вещь дорогую. Частицы

были поставлены на столѣ, величиною съ жертвенникъ. въ четырехъ большихъ вызолоченныхъ блюдахъ и до водоосвященія были покрыты прекраснымъ, шитымъ шерстями, тюлевымъ флеромъ, а какъ скоро сняли флеръ, по всему храму разлилось необыкновенное благоуханіе, пересиливавшее самый дымъ кадильный. Вечерню служилъ намѣстникъ и *монаховъ множество* въ нашемъ трапезномъ соборѣ, а предъ окончаніемъ ея переносили плащаницу въ Троицкій, гдѣ поставили ее на возвышеніе изъ двухъ ступеней и на высококомъ постаментѣ. Послѣ пѣнія тропаря о. ректоръ говорилъ проповѣдь, одну изъ лучшихъ своихъ проповѣдей, которую вы также прочтете въ здѣшнемъ журналѣ, потому что всѣ, какія говорятъ здѣсь по назначенію, вѣлно представлять въ редакцію журнала. Плащаница здѣсь хотя и не отличается такимъ блескомъ золота, какъ въ нѣкоторыхъ шуйскихъ церквахъ, но дороже всѣхъ ихъ, потому что вышита тамбуромъ шелками и жемчугомъ и приложена въ лавру супругою царя Михаила Ѳеодоровича, и другія двѣ плащаницы, употребляемыя здѣсь, также вышиты и приложены (не помню какими) царевнами. Надобно еще замѣтить, что въ продолженіи всей страстной недѣли употреблялись здѣсь свѣчи зеленого цвѣта, какъ мѣстныя и въ подсвѣчникахъ, такъ и держимыя въ рукахъ. Вотъ какая роскошь! Въ великую субботу все было здѣсь такъ же, какъ бываетъ у васъ; къ обѣднѣ зазвонили въ половинѣ двѣнадцатаго.

Вторникъ. Сейчасъ пришли мы отъ обѣдни. Ѳеодоръ Александровичъ говорилъ проповѣдь—прекрасную—изъ текста Исх. 22, 28. Тема ея: «не должно порицать намѣренія властей предержащихъ». Чудесная проповѣдь и произнссена патетически.

Духъ церковности или, какъ нынѣ говорятъ, «строгий церковный режимъ, процвѣтавшій въ прежней духовной школѣ, нисколько не мѣшалъ процвѣтанію въ ней науки, интереса къ ней со стороны учащихся, любви ихъ къ учебному труду, прекраснаго отношенія между ними и учащими и взаимнаго добраго товарищества.

«Меня особенно обрадовали, пишетъ студентъ Ив. Субботинъ къ отцу отъ 26 окт. 1844 г.,—ваши слова о томъ, что вы сочувствуете мнѣ въ ощущеніяхъ, какія испытываю я при настоящемъ образованіи. Дѣйствительно, всѣ почти лекціи нашихъ наставниковъ возбуждаютъ въ насъ восторгъ и удивленіе болѣе и болѣе. И всегда, какъ только я прихожу въ восхищеніе

во время лекціи, думаю себѣ: если бѣ тятенька теперь послушай! Нынѣ, напримѣръ были у насъ классы метафизики и словесности. О первой лекціи довольно вамъ сказать, что она была О. А. Голубинскаго—о свойствахъ бытія безконечнаго. Вторая—Амфитеатрова (который недавно получилъ экстра-ординарнаго профессора съ правомъ имѣть голосъ въ конференціи)—о цѣли изящной словесности,—превосходная, восхитительная, занимательная въ высшей степени! Вообще онъ сообщаетъ намъ въ своихъ лекціяхъ новое и интересное, такое, чему подобнаго мы никогда не имѣли счастья слышать и читать. И такіе, то есть подобные этимъ, классы бываютъ каждый день! А какая деликатность, какое благородство въ обращеніи съ нами, не только наставниковъ, но и начальниковъ! А какъ весело въ номерахъ! Есть съ кѣмъ поговорить,—товарищи все, знаете, умные. Настаетъ уже ноябрь, и я, какъ говорится, не видалъ, какъ прошли сентябрь и октябрь,—только августъ былъ страшень, по причинѣ экзаменовъ. Если бы и послѣдующее время проходило также пріятно, какъ эти два мѣсяца! Николѣ послалъ я недавно двѣ лекціи наши изъ психологіи,—онъ меня очень просилъ о нихъ; послалъ съ однимъ изъ бывшихъ моихъ товарищей семинарскихъ. Впрочемъ я заговорился уже о лекціяхъ»...

Вдохновляемые прекрасными, высоко державшими знамя духовной науки, преподавателями, питомцы духовной школы того времени съ большнмъ усердіемъ относились къ своимъ учебнымъ занятіямъ.

«У васъ скоро ярмарка, пишетъ студ. Субботинъ отцу 14 ноября 1844 г.,—а у насъ начнутся повторенія, или, лучше сказать, уроки; потому все мы ходили въ классъ еще какъ вольные слушатели; намъ не смѣли давать уроковъ, когда мы были заняты сочиненіями, а теперь, когда подадимъ послѣднее и, надобно сказать, очень нелегкое, насъ займутъ повтореніемъ къ экзамену». Въ слѣдующемъ письмѣ, отъ 5 декабря, онъ пишетъ: «Теперь у насъ дѣла очень много, завалены повтореніями. Слава Богу, вчера я успѣлъ кончить сочиненіе, очень трудное о достоинствѣ искусства, какъ чувственной формы знанія—и нынѣ подаль его Амфитеатрову, который вчера на мое повтореніе (нельзя не похвалиться) сказалъ: «хорошо-съ». Экзамены у насъ будутъ продолжаться не болѣе недѣли». На Пасхѣ 1845 года онъ писалъ родителямъ: «Во Владимірѣ не успѣлъ

написать никому. Хочется отдохнуть эту недѣлю, за которою начнутся у насъ повторенія, а съ ними будетъ и много письма».

Умѣя приучать своихъ питомцевъ къ учебнымъ и ученымъ занятіямъ, духовная школа возбуждала въ нихъ высокій интересъ къ духовной и свѣтской научной литературѣ.

«Получили ли вы, любезнѣйшій тятенька—пишетъ Субботинъ отъ 14 ноября 1844 года,—третью книжку нашего журнала? Она уже давно вышла. Въ ней напечатано и слово Филарета, о которомъ я писалъ. Жаль, что не напечатано въ ней еще другого слова его, которое онъ говорилъ на другой день послѣ этого, при обновленіи церкви въ своемъ скитѣ, названномъ имъ Геосиманіей. Это слово лучшее изъ лучшихъ его словъ. Оно здѣсь продается особенною книжечкою; если угодно, я пришлю вамъ его. Что еще здѣсь новаго? Вышли еще изъ печати разсужденія новыхъ бакалавровъ нашихъ, очень хорошія, «О поминовеніи усоншихъ» и «О Тихонѣ, епископѣ Воронежскомъ». Продаются дешево, а намъ еще дешевле». Въ другомъ письмѣ, отъ 7 апр. 44 г., пишетъ: «Проповѣди нашего митрополита поступили въ продажу въ трехъ огромныхъ томахъ и съ портретомъ автора, гравированнымъ въ Лондонѣ; продаются по 14 р. ассигнаціями за экземпляръ, — очень дешево, въ сравненіи съ проповѣдями Иннокентія, которыхъ три же тома, но не столь большіе, продавались по 25 р. Надѣюсь, что вы купите эти книги». А когда, въ пасху 1845 года, отецъ увѣдомилъ Ивана Ивановича Субботина, что вышеозначенное изданіе проповѣдей митрополита Филарета онъ получилъ въ даръ отъ почтеннаго своего прихожанина И. Ф. Попова, тотъ въ отвѣтъ писалъ ему отъ 4-го іюня: «Самымъ замѣчательнымъ для меня временемъ въ прошедшемъ было полученіе отъ васъ письма на Пасхѣ, тѣмъ болѣе, что оно наполнено приятными извѣстіями. Итакъ, вы имѣете проповѣди Филарета и, по всей вѣроятности, читаете ихъ, даже ихъ однихъ. Ну, спасибо Ивану Федорычу! Умѣетъ сдѣлать подарокъ! Прошу изъяснить ему съ моимъ почтеніемъ и мою признательность. — А какъ вамъ нравится въ здѣшнемъ журналѣ «Жизнь Василя Великаго» и статья «О любящихъ Бога!» Первую писалъ ординарный профессоръ церковной исторіи, Горскій, а вторую—экстраординарный профессоръ,—Священнаго Писанія, — инспек-

торь»).—Въ томъ же письмѣ онъ увѣдомляетъ: «Вишняковъ ⁷⁾ купилъ себѣ Исторію Лоренца и заплатилъ за нее 18 рублей,—дорого, за то хороша книга. Но съ нимъ случается таже исторія, которая вышла съ вами, когда вы купили Шрекка за 15 рублей, продававшуюся послѣ по 3 рубля, а нынѣ не стоющую и одного. Этотъ мой товарищъ любитъ заниматься прошедшимъ»..

Что православно-церковный духъ въ прежней школѣ самъ по себѣ не велъ обязательно къ полному стѣсненію свободы учащихся въ саморазвитіи и обогащеніи себя и свѣтскими научными и литературными познаніями, это видно изъ письма Ив. Ив. Субботина къ родителямъ отъ 14 ноября 1845 года. Здѣсь, между прочимъ, открывается, что во главѣ С.-Петербургской и Московской академій стояли тогда «православнѣйшіе» ректоры; но въ то время, какъ студенты первой стѣснены были начальствомъ въ ознакомленіи со свѣтской наукой и литературой, интересъ къ которымъ все же возбуждался въ нихъ профессорскими лекціями,—студенты академій московской, находившейся подъ высшимъ водительствомъ гиганта православнаго вѣропониманія и зоркаго стража православія, митрополита Филарета, пользовались въ этомъ отношеніи широкою свободою. «С.-Петербургскіе студенты пишутъ намъ, что тамъ нѣкоторыя духовныя особы, во главѣ которыхъ ихъ ректоръ Аванасій, завели процессъ съ редакторомъ журнала «Отечественныя Записки», и говорятъ, что этотъ журналъ если не съ этимъ мѣсяцемъ, то съ этимъ годомъ кончится. Извѣстно, что этотъ журналъ придерживается философіи Гегеля, и въ немъ въ нѣкоторыхъ статьяхъ можно найти довольно вольныя мысли. Извѣстно также, что ихъ ректоръ, какъ и нашъ, христіанинъ — правослаvnѣйшій; онъ нашель въ сентябрьской книжкѣ «Отеч. Зап.» мысли неправославныя и, согласившись съ другими, довелъ это до Высочайшаго свѣдѣнія. Чѣмъ-то это кончится? А едва-ли Краевскому можно оправдаться. Жаль, если этотъ журналъ вовсе запретятъ; потому что кромѣ этого, впрочемъ небольшого недостатка, онъ былъ лучшимъ у насъ въ Россіи. А петербургскимъ студентамъ, представьте, это

⁷⁾ Вишняковъ Сем. Григ.—землякъ и однокурсникъ Ив. Ив. Субботина. Умеръ протоіереемъ въ Москвѣ.

очень нравится. И не удивительно,— потому что имъ не даютъ читать никакихъ свѣтскихъ, не только журналовъ, даже книгъ, несмотря на то, что они слушаютъ лекціи объ изящной словесности. Намъ не только позволяютъ, даже даютъ журналы изъ библиотеки ⁸⁾, и нѣкоторые мы сами выписываемъ, сложившись по пяти рублей».

Вообще нашъ студентъ, судя по письмамъ его, былъ очень доволенъ своимъ положеніемъ. Прося своего отца, въ письмѣ отъ 26 октября 1844 года, передать почтенію одному изъ шуйскихъ дворянъ, А. Ф. Вышкину, Ив. Ив—чъ прибавляетъ: «скажите, что я помню нашъ разговоръ съ нимъ, когда онъ совѣтовалъ мнѣ идти сюда въ академію, и что я нашелъ здѣсь еще болѣе, нежели сколько онъ представлялъ мнѣ».

Къ сожалѣнію, этотъ многообѣщавшій юноша скончался на второмъ курсѣ. Какъ бы въ соотвѣтствіе тѣмъ даннымъ изъ писемъ его, которыя показываютъ, что въ прежней духовной школѣ питомцы пріобрѣтали любовь къ православному ученію, какъ высшему религіозному ученію, къ развитію духовныхъ силъ и способностей,—на памятникѣ его въ Московскомъ Новоспасскомъ монастырѣ начертана надпись:

*Почилъ здѣсь отъ трудовъ
Искавшій мудрости слѣдовъ
Студентъ Иванъ Субботинъ.*

Священникъ Н. Миловскій.

⁸⁾ Объ этой библиотекѣ Ив. Ив. Субботинъ въ другомъ письмѣ замѣчаетъ: „Журналъ Министерства здѣсь есть! Чего здѣсь нѣтъ? Библиотека такая, что я, первый разъ вошедши въ нее, не могъ надивиться“ (Письмо 28 окт. 44 е.).

БИБЛІОГРАФІЯ.

Свобода воли и ея противники. *д-ра Гутберлета*
(проф. унив. въ Фульдѣ). 1—303 стр. 1906 г.

Когда-то Шопенгауеръ, съ присущимъ ему остроуміемъ, обсуждая положеніе геометріи (вопросъ о параллельности линій), вспомнилъ юридическій вопросъ Шиллера: «давно ужъ я пользуюсь носомъ моимъ для обонянія, но доказано ли мнѣ право мое на мой носъ?» Вѣдь и въ вопросѣ о свободѣ воли есть нѣчто подобное. Никакимъ суррогатомъ доказательствъ нельзя вытравить въ человѣкѣ сознанія свободы и желанія стать таковымъ. Вѣдь въ тайникахъ человѣческаго самосознанія сознаніе свободы есть реальный фактъ и для наивнаго простолюдина и для умудренаго хотя-бы неокантіанца; однако, въ то время, какъ первый живетъ этимъ сознаніемъ и не мудрствуетъ лукаво, второй тоже живетъ, только почему-то считаетъ въ мысли необходимымъ или объявить свободу иллюзіей, или помѣстить ее въ міръ интеллигибельный, который ничѣмъ не связанъ съ міромъ, какъ процессомъ жизни и потому человѣкъ при этой интеллигибельной свободѣ преспокойно трактуетъ, какъ вещь міра, связанная роковымъ закономъ необходимости. Выходитъ, что, при неизбѣжности свободы въ самосознаніи, человѣкъ въ тоже самое время можетъ мыслить о себѣ, какъ о вещи міра. Какъ подобное противорѣчіе можетъ умѣщаться въ одной и той же личности, этотъ вопросъ могъ бы быть преинтересной темой по психологіи, но онъ для насъ въ данное время былъ бы отвлеченіемъ въ сторону; предъ нами лежитъ книга Гутберлета, и о ней мы хотимъ сказать нѣсколько словъ.

Авторъ принадлежитъ къ защитникамъ свободы, значитъ, не только сознаетъ себя свободнымъ, но и мыслить о себѣ, какъ о свободномъ существѣ. И при томъ своему мышленію о человѣкѣ онъ стремится придать философскія достоинства, т. е. хочетъ показать, по какимъ логическимъ основаніямъ онъ истинно считаетъ человѣка

обладающимъ свободной волей (положительная сторона). Но такъ какъ въ то же время ему извѣстны представители противоположнаго образа мыслей о человѣческой свободѣ—детерминисты; то онъ весьма подробно толкуетъ, по какимъ основаніямъ ихъ мышленіе о свободѣ онъ считаетъ невѣрнымъ. Отсюда, книга естественно распадается на положительную и полемическую части, причемъ первой предшествуютъ введеніе (1—5 стр.) и I глава съ разборомъ различныхъ значеній слова свободы (7—28 стр.). Положительная часть раскрывается только во II гл. на 28—44 стр. Эта глава при всей незначительности объема и при положительномъ характерѣ объявленныхъ заглавій оказалась все же несвободной отъ полемическихъ приемовъ; съ 36—39 стр. авторъ усердно занятъ раскрытіемъ «изворотовъ» проф. Гефдинга, а на 39—40 стр. останавливается на фактѣ «послѣгипнотическаго внушенія», гдѣ съ замѣтнымъ смущеніемъ пытается показать, что этотъ фактъ не можетъ служить отрицательной инстанціей противъ надежности сознанія свободы. Полемическая часть раскрывается въ 3, 4, 5, 6 и 7 главахъ (44—300 стр.). Заключенію посвящены 301, 302 и 303 стр. Основная мысль заключенія авторомъ выражена такъ: «если же доводы въ пользу свободы, заимствованные отъ природы умственнаго познанія и хотѣнія, неопровержимы, а доводы, приводимые для навлеченія подозрѣнія на всеобщее убѣжденіе человѣчества и ясное свидѣтельство сознанія свободы, ничтожны, то на свободу надо смотрѣть, какъ на непоколебимый фактъ» (302—303 стр.) Такимъ образомъ заключеніе автора даетъ право думать, что фактъ свободной воли доказывается главнымъ образомъ положительной стороной его аргументаціи, а цѣнность полемической атаки, составляющей $\frac{3}{4}$ всей книги, удачно выражена авторомъ въ той же заключительной главѣ въ словахъ: «я не могъ найти въ доводахъ противъ свободы воли ни малѣйшей доказательности». Въ философскихъ проблемахъ смыслъ полемической стороны, даже при условіи безукоризненности ея исполненія, можетъ имѣть только такія полномочія: доводы противниковъ не вѣрны, т. е. въ этихъ доводахъ они ошибаются, но это отнюдь не увеличиваетъ силы доказательности для противоположной мысли, т. е. изъ того, что въ *приводимыхъ* доказательствахъ детерминисты не правы, еще совершенно нельзя заключать, что индетерминизмъ вѣренъ. Значить, основною частію книги должна быть положительная сторона, полемическая же ея ipso должна имѣть второстепенную цѣнность даже и при условіи объективности и логической стройности изложенія. Поэтому мы будемъ имѣть въ виду только положительную сторону, а о полемической ограничимся общимъ замѣчаніемъ: она не отличается должной систематичностію, она

преслѣдуетъ цѣль въ читателѣ вызвать ясное пониманіе заблужденій детерминизма изъ этой цѣли — именно ясности не достигаешь, потому что аргументы детерминистовъ не расположены отдѣльно въ логическомъ порядкѣ, а разбираются по представителямъ, самый разборъ не отмѣченъ объективнымъ спокойствіемъ, что вредно отзывается на логической стройности; къ тому же въ этой части слишкомъ много громозкаго богажу, который, въ немаломъ количествѣ и безъ всякаго ущерба для осуществленія поставленной цѣли, могъ быть исключенъ совершенно. Напримѣръ, безпорядочныя половыя сношенія, проституція, незаконныя рожденія (въ III главѣ), языка воровъ, литература преступниковъ (въ IV гл.) и т. п. Правда, здѣсь можно натолкнуться на многіе интересные факты, но вѣдь не нужно забывать, что данная книга носить заглавіе: «Свобода воли», а не «энциклопедія интересныхъ вещей». По крайней мѣрѣ, когда эти отдѣлы я прочитывалъ и соображалъ, что можно отмѣтить въ нихъ положительнаго, то невольно вмѣсто отвѣта мнѣ припомнился таковой фактъ: знакомая дама восторженно отзывалась объ одномъ учебникѣ біологіи, увѣряя, что онъ полонъ интереснаго и глубоко продуманнаго матерьяла; напримѣръ, тамъ я узнала, что въ жаркихъ краяхъ растутъ такіе гиганты—деревья, что на срубленномъ пнѣ можно танцевать въ нѣсколько царь! Быть можетъ и здѣсь кто нибудь найдетъ слишкомъ много интереснаго въ отмѣченныхъ ненужностяхъ и потому я удерживаюсь отъ дальнѣйшихъ замѣтокъ въ перепроизводствѣ матерьяла.

А теперь перейдемъ къ главной части—положительной сторонѣ съ надеждой заразиться неопровержимой убѣдительностію ея доводовъ.

Выяснивъ совершенно правильно, что свободу воли единственно правильно слѣдуетъ понимать, какъ свободу выбора, когда воля можетъ даже большее благо, какъ мотивъ, поставить позади меньшаго, авторъ переходитъ къ положительной сторонѣ—къ доказательству свободы воли *изъ ея природы*.

Воля существовавшая направлена на познанное благо—*bonum sibi*, желать противоположнаго *bonum sibi*, по автору, невозможно. «Но слѣдуетъ ли отсюда, спрашиваетъ онъ, что при всякомъ нашемъ хотѣніи мы хотимъ съ необходимостію»? Авторъ глубоко справедливо отвѣчаетъ, что необходимость хотѣнія роковымъ образомъ создавалась бы лишь при томъ условіи, когда бы мы съ очевидностію узнали *такое благо*, которое *одно только* и могло бы насъ слѣловать счастливыми; тогда, конечно, мы не могли бы его не желать, такъ какъ мы не можемъ желать того, что противорѣчить *bonum sibi*. Но этого не можетъ быть въ наличной жизни, потому что при условности познанія для человѣка

возможно только познаніе конечныхъ благъ, а никакое конечное благо именно въ силу своей конечности не можетъ быть связано съ убѣжденіемъ, что именно оно *только одно* и можетъ осчастливить насъ. Если мы не достигнемъ какого либо познаннаго блага, то это не исключаетъ въ насъ надежды, что мы можемъ осчастливить себя достиженіемъ другого конечнаго блага. Итакъ, изъ того факта, что воля существенно направлена на познанное благо, а оно—конечно, вытекаетъ, что воля не вынуждается роковой необходимостію хотѣть познаннаго блага; для нея свобода выбора имѣетъ неограниченный просторъ. Этотъ же аргументъ авторъ раскрываетъ далѣе болѣе детально. «Никакая способность не вынуждается къ своей дѣятельности, если ей не представляется адекватнаго, пропорціональнаго объекта. Разсудокъ детерминируется къ принятію какого либо положенія только тогда, когда ему представляется очевидная истина, составляющая его подлинный пропорціональный объектъ. Если жъ она представляется ему не съ полною очевидностію, то онъ можетъ ее принять и отвергнуть. Онъ можетъ опредѣлиться къ признанію ея основаніями, говорящими за нее, но можетъ согласиться и съ противнымъ положеніемъ, въ виду основаній, говорящихъ противъ нея. Только полная истина, познанная со всею ясностію, детерминируетъ его; къ неочевиднымъ истинамъ онъ относится индетерминистически. Тоже самое бываетъ и съ волей: когда ей совершенно ясно представляется ея адекватный объектъ, она детерминируется; когда же ей представляется только часть объекта, или весь объектъ, но не вполне ясно, тогда она можетъ и не хотѣть его и удержаться отъ желанія и желать или противнаго, или другого какого либо блага» (29—30). «Но что же такое, спрашиваетъ авторъ, пропорціональный, адекватный, полный объектъ воли? И отвѣчаетъ вполне продуманно и весьма цѣннымъ соображеніемъ: «Очевидно, не то или другое благо; всякое отдѣльное благо есть только частичный объектъ воли. Ея полный объектъ составляетъ такимъ образомъ, просто благо, *благо вообще*, слѣдовательно всякое благо. Значитъ, только всякое благо, *совокупность всѣхъ благъ*, можетъ вынудить волю къ желанію, каждое же отдѣльное благо для нея безразлично (?). По отношенію къ благу вообще, всякому благу, она не можетъ остаться индифферентною: вѣдь это значило бы, что отъ произвола воли зависитъ не хотѣть блага вообще, суммы всѣхъ благъ. А это—очевидная невозможность; такъ какъ и это хотѣніе надо было бы мотивировать какимъ-нибудь благомъ, котораго имѣлось бы въ виду достигнуть чрезъ него: воля можетъ хотѣть только блага». (30 стр.). При конечности благъ представляется возможно широкій просторъ выбора, да съ другой стороны конечное благо

именно по своей конечности не может имѣть роковой силы для воли и въ качественномъ отношеніи, потому что «конечное благо, говорить авторъ, даже самое духовное, самое благородное, имѣетъ свои темныя стороны, свои недостатки, будетъ ли оно предметомъ обладанія или только болѣе или менѣе труднаго достиженія» (31 стр.). Итакъ, мы алчемъ безконечнаго блага, но всякій познанный конкретъ блага—конеченъ, но никакое конечное никогда не можетъ быть адекватно безконечному; слѣдовательно мыслить, что воля, жаждущая безконечнаго блага, въ выборѣ конечнаго роковымъ образомъ опредѣляется, говорить такъ, значитъ нарушать законъ причинности, потому что безконечная емкость воли въ качествѣ роковой причины можетъ опредѣляться только безконечнымъ благомъ. Отсюда, въ отношеніи конечныхъ благъ воля по требованію закона причинности свободна. Вотъ сущность доказательствъ автора изъ природы воли.

Во второмъ отдѣлѣ III гл. онъ даетъ доказательства свободы воли изъ опыта.

Центральнымъ положеніемъ этого отдѣла служитъ ссылка на фактъ всеобщаго убѣжденія людей въ свободной волѣ, изъ какового факта, какъ слѣдствіе, вытекаетъ общечеловѣческая практика похвалы и порицанія, награды и наказанія и вообще отвѣтственности. Въ III отдѣлѣ этой главы авторъ тонкимъ анализомъ показываетъ, что отрицаніе свободы воли ведетъ къ полному скепсису.

Здѣсь мы придаемъ особенно высокую цѣну слѣдующему соображенію автора. Сказавъ, что фактъ свободнаго хотѣнія такая же самоочевидная дата, какъ и фактъ моего мышленія, авторъ мастерски устраняетъ голословное утвержденіе детерминистовъ объ иллюзорности показаній сознанія такъ. Если бы сознаніе на самомъ дѣлѣ насъ обманывало, т. е. при полной несвободѣ оно лишь ложно свидѣтельствовало, что мы свободны, тогда почему же сознаніе объ однихъ нашихъ дѣйствіяхъ свидѣтельствуетъ, что они свободны, а о другихъ—говоритъ, что они не свободны. «Но этотъ, сообщаемый сознаніемъ, фактъ необъяснимъ, если мы, какъ утверждаетъ детерминизмъ, всегда вынуждаемся къ хотѣнію».

Таково въ общихъ чертахъ содержаніе положительной части книги. Часть изъ приведенныхъ доказательствъ имѣетъ несомнѣнно почтенную солидность; жаль только, что авторъ многого не использовалъ для этого отдѣла изъ сферы психической жизни. Напримѣръ, анализъ подвижныхъ ассоціацій имѣетъ тѣснѣйшее отношеніе къ вопросу о свободѣ воли и могъ бы служить однимъ изъ кардинальныхъ аргументовъ въ обоснованіи.

Когда одинъ софистъ доказывалъ Діогену, что тотъ не можетъ ходить, такъ какъ въ сущности никакое движеніе невозможно, то Діогенъ опровергъ это просто тѣмъ, что сталъ ходить вокругъ своей бочки. Намъ представляется, что проблема свободы воли требуетъ въ своемъ родѣ діогеновскаго рѣшенія, и ея рѣшеніе возможно въ иной постановкѣ. Гносеологически можно съ достовѣрностію подойти, что во всемъ мірѣ единственно самоочевидный фактъ есть фактъ человѣческаго самосознанія. Всестороннее раскрытіе этого самоочевиднаго факта могло бы привести къ весьма солидному обоснованію свободы человѣческой воли; уже одинъ анализъ познавательныхъ процессовъ непрерываемо свидѣтельствовалъ бы о творческомъ строѣ человѣческаго сознанія; а вѣдь вся обаятельная сила свободы воли и заключается въ возможности творческаго почина въ дѣйстви.

Впрочемъ останавливаться на этомъ мы не считаемъ умѣстнымъ. Въ скоромъ времени у насъ выйдетъ своя монографія «Ученіе о личности», гдѣ, между прочимъ, проблема о свободѣ воли разсматривается въ иномъ направленіи, именно изъ анализа самосознанія, при каковой постановкѣ совершенно не требуется ломать копыя въ турнирѣ съ детерминистами.

Вполнѣ сочувствуя автору твердо держать въ рукахъ знамя теизма, признавая солидный вѣсъ за нѣкоторыми изъ положительныхъ аргументовъ, принимая во вниманіе интересъ и разносторонность фактическаго матерьяла, мы можемъ пожелать успѣха въ распространеніи его работы. Трудъ во всякомъ случаѣ почтенный и особенно въ наше путаное время существенно полезный.

Александръ Чемодановъ.

Б. Н. Гладковъ. *Толкованіе Евангелія.* С.-Петербургъ. 1906 г. Цѣна 1 р. 60 к. 686 стр.

Мы уже говорили на страницахъ «Вѣры и Церкви» о первыхъ двухъ выпускахъ Толковой Библии, изданной въ качествѣ приложенія къ журналу «Странникъ», теперь, съ удовольствіемъ отмѣчаемъ появленіе въ нашей популярно-богословской литературѣ новаго толкованія Священнаго Писанія, на этотъ разъ Новаго Завѣта. Книга Гладкова несомнѣнно займетъ одно изъ первыхъ мѣстъ въ нашей общедоступной экзегетической литературѣ, благодаря своему общему характеру и основнымъ апологетическимъ идеямъ, которыми она проникнута. Назначеніе ея—дать воз-

можность широкому кругу читателей не только прочитать Евангеліе, но и, такъ сказать, осмыслить, понять и уяснить его согласно съ церковнымъ святоотеческимъ пониманіемъ его, а не такъ, какъ толкуютъ раціоналисты и сектанты.

«Многіе изъ образованныхъ людей, говоритъ авторъ, знакомясь съ особенной любовью съ запретными (у насъ) плодами иностранной атеистической литературы,—не знаютъ Евангелія, не удосужатся сознательно прочесть его. Такіе люди нерѣдко говорятъ, что въ Евангеліи начертанъ лишь идеаль недостижимый, такъ какъ не по силамъ человѣку, и что вообще въ Евангеліи много туманнаго и непонятнаго. Правда, вдумчивое, сознательное чтеніе Евангелій требуетъ отъ современнаго читателя не мало подготовки, потому что, во первыхъ, ни одно изъ нихъ не вмѣщаетъ въ себѣ полного изложенія ученія Иисуса Христа, которое во всемъ своемъ величіи открывается лишь при дополненіи одного Евангелія другимъ, во вторыхъ, послѣдовательность событій земной жизни Спасителя можетъ быть выведена тоже лишь изъ совокупности всѣхъ четырехъ Евангелій; наконецъ, въ третьихъ, въ Евангеліяхъ приведено такъ много разнообразныхъ, — присущихъ лишь имъ однимъ, — особенностей, которыя для многихъ читателей становятся понятными лишь при надлежащихъ разъясненіяхъ» (стр. 5 и 6). Вотъ одна руководящая идея книги Гладкова. Другая мысль, — которая видна на всемъ ея протяженіи, — носить апологетическій характеръ. Люди невѣрующіе, мало вѣрующіе и просто сомнѣвающіеся или колеблющіеся, прочтя сердечное, удобопонятное и вразумительное, на святоотеческихъ твореніяхъ основанное, толкованіе это, должны невольно почувствовать всю неотразимую силу и величіе ученія Христа именно въ церковномъ его пониманіи и отбросить все то чуждое, извнѣ навѣянное, что было препятствіемъ къ проникновенію въ глубину Евангельскаго ученія. Авторъ неопровержимыми доводами разбиваетъ въ концѣ раціоналистическія гипотезы и искаженія Евангельскаго текста и предлагаемое имъ объясненіе того или иного мѣста, вполне согласное съ православнымъ ученіемъ, не только не уклоняется къ какимъ-либо тенденціознымъ толкованіямъ, въ родѣ толкованій «великаго писателя земли русской» и ему подобныхъ книжниковъ, а и прямо-таки и мѣтко ихъ опровергаетъ. Благодаря такимъ своимъ внутреннимъ качествамъ, книга Гладкова должна имѣть весьма важное значеніе для интеллигентныхъ читателей.

Это значеніе увеличивается еще болѣе отъ самого матеріала и порядка его расположенія. Во введеніи авторъ доказываетъ, во первыхъ, подлинность Евангелій и, во вторыхъ, ихъ достовѣрность, при чемъ пользуется исто-

рическими свидѣтельствами, а также логическими доводами. Послѣ введенія идетъ самое толкованіе Евангелія, которое имѣетъ синоптический характеръ, т. е. расположено не по Евангелистамъ, а по хронологической послѣдовательности земной жизни Господа Иисуса Христа. Доказывая подлинность Евангелій, авторъ даетъ перечисленіе мужей апостольскихъ, апологетовъ, а также нѣкоторыхъ изъ гностиковъ, которые писали о Евангеліяхъ, и на этомъ основаніи старается установить подлинность ихъ и время происхожденія отъ апостоловъ. Въ главѣ о достовѣрности Евангелій авторъ говоритъ, что составители трехъ Евангелій были свидѣтелями — очевидцами жизни Иисуса Христа, Его ученія и чудесъ, а евангелистъ Лука называетъ свое Евангеліе «повѣствованіемъ о совершенно извѣстныхъ событіяхъ, записаннымъ имъ такъ, какъ передали ихъ бывшіе съ самаго начала очевидцами и служителями Слова», то-есть, конечно, прежде всего Божія Матерь, а затѣмъ апостоловъ» (стр. 26). Поэтому, заключаетъ авторъ, можно и должно вѣрить Евангеліямъ; но, кромѣ того, еще за достовѣрность Евангелій ручается полная объективность апостоловъ: недостатокъ вѣры, который весьма часто обнаруживали апостолы, непониманіе ими своего Учителя, вообще тѣ слабыя стороны ихъ, о которыхъ, однако, они всегда говорятъ съ полной безпристрастностью, показываютъ, что Евангелія написаны лицами, которымъ истина дороже всего, слѣдовательно, все, что находится въ Евангеліяхъ, заслуживаетъ довѣрія и отличается безусловной и несомнѣнной достовѣрностью. Кромѣ этихъ, такъ сказать, природныхъ доказательствъ Евангельской достовѣрности, авторъ пользуется и тѣми свѣдѣніями, которыя находятся у современныхъ апостоламъ, языческихъ и іудейскихъ писателей; эти свѣдѣнія также подтверждаютъ его мысль, что Евангелія, какъ книги заключающія въ себѣ сущность и основы христіанскаго ученія, всегда считались несомнѣнными по своей достовѣрности. Затѣмъ г. Гладковъ переходитъ къ вопросу о Евангельскихъ чудесахъ. «Главнѣйшее изъ описанныхъ евангелистами чудесъ—есть чудо воскресенія Иисуса Христа; поэтому если можетъ быть доказана дѣйствительность этого чуда, то тѣмъ самымъ будетъ доказана достовѣрность и остальныхъ чудесъ» (стр. 29). Г. Гладковъ подробно разбираетъ и опровергаетъ три гипотезы, которыя обыкновенно приводятся противъ воскресенія Христова: 1) похищеніе тѣла учениками, 2) мнимая смерть Христа и Его погребеніе живымъ и наконецъ 3) воскресеніе Иисуса не въ дѣйствительности, но лишь въ воображеніи Его учениковъ, или такъ называемая визионерная теорія. Мы не будемъ болѣе подробно излагать предложенное авторомъ опроверженіе этихъ теорій, скажемъ лишь, что все

введеніе отличается большими внѣшними и внутренними достоинствами: видно, что все изложенное не есть только результатъ добросовѣстной, серьезной и объективной научной работы, — нѣтъ, каждое слово пережито авторомъ и составляетъ какъ бы часть его души; понятно, что такая горячая, живая убѣжденность автора сильно дѣйствуетъ на читателя; будь это хотя бы даже и предубѣжденный; противъ Евангелія человѣкъ, онъ не можетъ устоять предъ неопровержимой ясностью доказательствъ автора. Это — одна сторона книги, которая должна доказать то важное значеніе, которое имѣютъ для христіанства Евангелія. Достоинство вниманія, что къ научному разслѣдованію всѣхъ этихъ именно вопросовъ авторъ пришелъ не книжнымъ, такъ сказать, путемъ, а опытомъ жизни; ибо въ молодости онъ, по словамъ предисловія, былъ атеистомъ и затѣмъ, когда почувствовалъ пустоту своего безвѣрія и задумалъ восполнить пробѣлы своего религіознаго вѣдѣнія ознакомленіемъ съ Евангеліемъ, предъ нимъ самъ собою всталъ вопросъ о подлинности и потомъ достовѣрности Евангелій. Добросовѣстно изучивши эти вопросы, авторъ приступилъ къ толковому чтенію самаго евангелія и это-то привело его къ вѣрѣ во Христа, какъ Богочеловѣка. Счастливымъ возвращеніемъ потерянной было вѣры онъ и задумалъ письменно изложить этотъ, такъ сказать, путь вѣры, пройденный имъ самимъ, для всѣхъ подобныхъ ему. Вотъ что придаетъ особенную цѣну разсматриваемой книгѣ.

Во второй части своего обширнаго труда г. Гладковъ предлагаетъ самое толкованіе Евангелій. Онъ начинаетъ толкованіе съ предсказанія о рожденіи Іоанна Предтечи, Благовѣщенія, посѣщенія Божіей Матерію свят. Елисаветы и рожденія Іоанна Предтечи. Затѣмъ идетъ объясненіе Рождества Христова и изложена послѣдовательно вся Евангелійская исторія. Оканчивается толкованіе описаніемъ Вознесенія Господня.

Въ толкованіи г. Гладкова нѣтъ никакихъ научныхъ, филологическихъ и экзегетическихъ тонкостей и умствованій, да и не въ этомъ его цѣль: она состоитъ въ разъясненіи тѣхъ мѣстъ, которыя должны быть, во-первыхъ, понятны читателямъ Евангелія, не имѣющимъ научно-богословскихъ знаній, а во вторыхъ, — убѣдительно для сомнѣвающихся въ Божественности Іисуса Христа. Такимъ образомъ, толкованія Гладкова носятъ популярно-апологетическій характеръ. Много мѣста отводитъ авторъ разъясненію недоумѣній, и вообще такихъ Евангелійскихъ изреченій, которыя давали поводъ раціоналистамъ ложно толковать ихъ и опроверженіе тѣхъ или другихъ взглядовъ отрицательной критики составляетъ существенную и наиболѣе обширную часть его толкованій. Кромѣ того, вполне

опредѣленно и ясно отмѣчены всѣ тѣ особенности, которыя присущи каждому Евангелію въ отдѣльности; напримѣръ, указаны отличительныя черты Евангелія отъ Матѳея, какъ написаннаго для евреевъ и т. под.

Нельзя не сказать о внѣшнемъ построеніи толкованія. Оно отличается стройностью и систематичностью. Нужно было положить много кропотливаго и тщательнаго труда для того, чтобы скомбинировать въ извѣстномъ отдѣлѣ всѣ факты, находящіяся у разныхъ Евангелистовъ; въ различныхъ главахъ. Часто приходится автору брать по 3—4 стиха изъ одной главы отдѣльнаго Евангелиста, и сейчасъ же приводить ихъ въ связь со словами другого Евангелиста (страница 192 и слѣдующ., и друг. мѣста). Такой, если такъ можно выразиться, мозаичный трудъ, конечно, не легокъ, но его трудность съ успѣхомъ выкупается тѣми результатами, которые достигнуты авторомъ по отношенію къ стройности его труда. Эта стройность значительно облегчаетъ и чтеніе книги, такъ что, предъ умственнымъ взоромъ читателя, картина земной жизни Искупителя міра встаетъ во всей своей величавой полнотѣ.

Общественное служеніе Господа обрисовано такими рельефными чертами, что, послѣ прочтенія книги Гладкова, невольно чувствуется, что «Свѣтъ невечерній», пришедшій «во откровеніе языковъ», долженъ озарить души современныхъ искателей Бога, къ сожалѣнію въ своихъ поискахъ устремляющихся всюду, кромѣ Евангелія.

Отъ всего сердца желаемъ полнѣйшаго успѣха и самаго широкаго распространенія этой книги.

Авторъ безвозмездно приноситъ свой трудъ труждающимся и обремененнымъ, которыхъ зоветъ къ себѣ Христосъ; въ цѣну, назначенную за книгу, входятъ только расходы по изданію и прибыль книгопродавцевъ; поэтому цѣна книги 1 р. 60 коп., а въ ней 686 страницъ большаго формата. Эта сравнительная дешевизна книги, не столько сама въ себѣ, сколько въ качествѣ свидѣтельства о безкорыстной убѣжденности автора,—новое основаніе для желанія ея широкаго распространенія.

М. Веретенниковъ.

Календарь для христианина и священника на 1906 г. Архимандрита Михаила. *Издание Общества распространения религиозно-нравственного просвещения въ духъ Православной церкви. С. П. Б. 1905 г. 60 коп.*
Церковный календарь на 1906 г. *Безплатное приложеніе къ журналу «Православный Путеводитель». С. П. Б. 1906.*

Оба календаря, какъ видно изъ заглавій, имѣютъ специальное назначеніе. Въ отличіе отъ обычныхъ календарей, наполняемыхъ свѣдѣніями очень разнообразными и предназначаемыхъ вообще для всѣхъ, календари, взятые нами, ставятъ себѣ задачей—дать свѣдѣнія полезныя и интересныя для христианина и въ частности для священника, хотя бы имѣть характеръ календарей исключительно христіанскихъ, религиозныхъ. Задача—безусловно хорошая, достойная того, чтобы заняться ею серьезно. Но оба календаря выполняютъ ее лишь до нѣкоторой степени и въ различной мѣрѣ; причемъ у каждаго изъ нихъ замѣчается свое особое направленіе, особый оттѣнокъ.

Календарь архим. Михаила—отрывной. На его картѣ крупными красными буквами написано: «святыя минуты». Смыслъ этого, конечно, тотъ, что цѣль календаря—доставить своимъ читателямъ святыя минуты, дать имъ возможность провести «каждый день пять минутъ около святыхъ впечатлѣній» (слова заглавнаго листка календаря), подняться духомъ «отъ земли къ небу», забывъ на время всеневную суету. На это же назначеніе календаря хочется указать и помѣщенная на его картѣ картина челоуѣческой души, изображенной въ видѣ женщины, поднимаемой къ небу ангеломъ-хранителемъ (сказать кстати, — картина, исполненная очень слабо и не оставляющая послѣ себя какого-либо впечатлѣнія).—Чѣмъ же авторъ хочетъ заполнить эти «святыя минуты»? Содержаніе календаря состоитъ въ слѣдующемъ. Кромѣ святцевъ—сравнительно краткихъ и малосодержательныхъ, на лицевой сторонѣ листка въ тѣхъ случаяхъ, когда богослуженіе даннаго дня или недѣли отступаетъ отъ обычнаго порядка, дѣлаются краткія замѣтки объ особенностяхъ этого богослуженія съ указаніемъ иногда смысла и значенія этихъ особенностей. Въ дни праздничные и воскресные даются темы для проповѣдей, но въ большинствѣ случаевъ это—общія и общеизвѣстныя положенія (напримѣръ о смиреніи—въ недѣлю мытаря и фарисея, о правильномъ почитаніи иконъ—въ недѣлю православія, о необходимости удаляться отъ худого товарищества—въ недѣлю о блудномъ сынѣ и т. п.), безъ какихъ-бы то ни было указаній плана для развитія мыслей

или матеріала. Главное же мѣсто на лицевой сторонѣ каждого листка занимаютъ мысли и изрѣченія святыхъ и великихъ людей. Списокъ этихъ изрѣченій и ихъ авторовъ очень разнообразенъ. Рядомъ съ изрѣченіями знаменитыхъ отцовъ и учителей церкви здѣсь стоятъ мысли и афоризмы философовъ древности и буддійскихъ мудрецовъ востока, а также выдержки изъ новѣйшихъ ученыхъ, мыслителей и писателей. Имена свв. Іоанна Златоуста, Григорія Богослова, блаж. Августина, свв. Ефрема Сирина, Іоанна Лѣствичника, Антонія Великаго, Нила Синайскаго перемѣшиваются съ именами Конфуція, Лао-Тзе, Марка Аврелія, Эпиктета, Дж. Рёскина, Шопенгауера, Канта, Зейлера, Бейля, Гете, Гербеля, пастора Тодда, Свящ. Гр. Петрова, графа Блудова, Максима Горькаго и др.; то и дѣло пестрятъ изрѣченія Талмуда, китайской и индійской мудрости ¹⁾. Возьмемъ для примѣра подрядъ нѣсколько чиселъ: 18 Янв.—Талмудъ, 17—Св. Тихонъ Задонскій и Талмудъ, 18—Талмудъ, 20—Талмудъ и блаж. Августинъ, 21—Кантъ и Св. Тихонъ Задонскій, 23 Dhammapada, 24—Талмудъ, Л. Т и І. Златоустъ, 25—Талмудъ, 26—Талмудъ и схимонахъ Макарій, 27—Талмудъ и Авва Ілія, 28—Шопенгауеръ, 30—Дж Рёскинъ, 31—Конфуцій и І. Златоустъ. Никто, конечно, не будетъ отрицать, что у философовъ древности и новѣйшихъ мыслителей и ученыхъ можно встрѣтить немало интересныхъ и глубокихъ мыслей и афоризмовъ. Но все хорошо въ своемъ мѣстѣ,—и мы ничего бы не могли возразить, если бы встрѣтили такое изобиліе этихъ изрѣченій гдѣ-либо въ другомъ календарѣ. Но мы не понимаемъ, зачѣмъ эти изрѣченія въ такомъ громадномъ количествѣ помѣщаются въ календарѣ для христіанина и священника? Какъ это вяжется съ спеціальной цѣлью календаря? Еще болѣе странно и удивительно, что эти изрѣченія и афоризмы ставятся на ряду и даже впереди изрѣченій святоотеческихъ, какъ изрѣченія равнозначущія и равноцѣнныя для христіанина. Мы не понимаемъ, почему христіанинъ долженъ удѣлять такую большую долю вниманія этимъ изрѣченіямъ въ свои «святыя минуты», когда всѣмъ его мыслямъ и чувствамъ естественнѣе всего вращаться въ сферѣ церковно-евангельской?—На обратной сторонѣ листка содержатся религіозные рассказы, выдержки изъ проповѣдей, отрывки изъ житій святыхъ, легенды, стихотворенія различныхъ авторовъ

¹⁾ Изреченія нецерковныхъ писателей по большей части тѣ-же, что и въ изданной въ прошедшемъ году книгѣ гр. Толстого: „Мысли мудрыхъ людей на каждый день года“. Странно!

(Жемчужникова, Полонскаго, Минскаго, Круглова и др.), отрывки изъ статей свящ. Гр. Петрова, разсужденія самого автора Календаря. Особенно много легендъ и разсказовъ. О жизни святыхъ большею частью сообщаются свѣдѣнія тоже легендарнаго характера. Но не лучше-ли было-бы, значительно сокративъ этотъ легендарный отдѣлъ, дать читателямъ болѣе серьезныя знанія? Не лучше-ли было бы вмѣсто легендарныхъ разсказовъ, дѣлать экскурсіи въ область дѣйствительной исторіи? Вѣдь подлинныя факты изъ жизни чтимыхъ Православною церковью Святыхъ, судьба ихъ священныхъ останковъ, ихъ церковно-историческое значеніе и т. п. для христіанина и священника были бы, конечно, интереснѣе и цѣннѣе. Приэтомъ особенное вниманіе хорошо было бы обратить на святыхъ нашей отечественной церкви, о которыхъ часто мы знаемъ гораздо менѣе, чѣмъ о святыхъ церкви древне-вселенской.

Церковный календарь, изданный журналомъ «Православный Путеводитель», имѣетъ иной характеръ. Это календарь болѣе скромный и не ставитъ себѣ такой высокой задачи, какъ выше указанный. На одной страницѣ со святцами въ отдѣльной графѣ и болѣе обстоятельно, чѣмъ въ календарѣ арх. Михаила, указываются особенности богослуженія извѣстнаго дня. Затѣмъ въ особомъ отдѣлѣ послѣ каждаго мѣсяца говорится о значеніи празднуемыхъ событий и кратко излагается содержаніе воскресныхъ и праздничныхъ апостольскихъ и евангельскихъ чтеній. Здѣсь же предлагаются темы для проповѣдей съ указаніемъ авторовъ и проповѣдническихъ сборниковъ, въ которыхъ можно найти популярное развитіе этихъ темъ (чего олять нѣтъ у арх. Михаила). Въ концѣ календаря даются разнообразныя справочныя свѣдѣнія большею частью чисто-практическаго характера. Но все это какъ-то разбросанно, набрано какъ-будто случайно. Здѣсь мы находимъ почтовые правила, правила желѣзнодорожныя, уставъ о гербовомъ сборѣ, уставъ о пенсіяхъ священнослужителямъ, положеніе о приходскихъ попечительствахъ, нѣсколько практическихъ наставленій готовящимся къ принятію священства—Виссаріона, еп. Костромскаго, инструкціи Св. Синода настоятелямъ церквей, правила о раздѣлѣ доходовъ между членами причтовъ, формы разныхъ документовъ, журналы и газеты для духовенства. Для чего помѣщены въ календарѣ для священника первыя изъ названныхъ свѣдѣній и помѣщены даже прежде имѣющихъ высоекое значеніе для священника наставленіе еп. Виссаріона? При указаніи духовныхъ журналовъ, между прочимъ, почему то указаны далеко не всѣ и опущены за исключеніемъ «Церковнаго Вѣстника» всѣ жур-

налы академическіе и нѣкоторыя другіе, какъ напрімѣръ «Вѣра и Разумъ» и «Вѣра и Церковь»; изъ газетъ для духовенства рекомендуются почему-то лишь двѣ — «Свѣтъ» и «Слово»²⁾.

Н. У.

²⁾ Кромѣ разсмотрѣнныхъ съ такимъ же спеціальнымъ назначеніемъ для духовенства вышло еще два календаря: изданія книгопродавца И. Гузова въ С.-Петербургѣ (цѣна 35 коп.) и „Календарь-доброжелатель“ (Москва, Новоспасскій мон. Цѣна 25 коп.). Ихъ у насъ нѣтъ подъ руками; поэтому объ нихъ и не говоримъ.

Н О В Ы Я Н И Ж И .

А. І. Въ объятіяхъ Отчихъ. Дневникъ инока Свято-Троицкой лавры. 1905. Т. II. Цѣна 1 р.

Анвилоновъ Е. проф. прот. Христіанство и соціаль-демократія въ отношеніи къ современнымъ событіямъ. СПБ. 1906 г. Цѣна 20 коп.

Анвилоновъ Е. проф. прот. Объ истинной свободѣ и нравственномъ долгѣ. СПБ. 1906 г. 35 стр. Цѣна 20 коп.

Аленсій еп. Сумскій. Опытъ православнаго противощундитакаго катихизиса. Харьковъ 1905 г. 214 стр.

Арсеній игуменъ. Вопросы и отвѣты о святыхъ иконахъ по ученію Слова Божіа. 3 вып. СПБ. 1905 г. 85 стр.

Архипастырскій гласъ по главнѣйшимъ вопросамъ вѣры, пререкаемымъ сектантами. Часть 2-я. подъ ред. прот. Прозорова. СПБ. 1905 г. 185 стр. Цѣна 50 коп.

Бенешевичъ В. Н. Каноническій сборникъ XIV титуловъ со второй четверти VII в. до 883 г. Къ древнѣйшей исторіи источниковъ права греко-восточной церкви. СПБ. 1905 г. XIII—335 Цѣна 4 руб.

Березинъ Д. М. Во тьмѣ вѣковой. Повѣсть и три разсказа изъ быта скопцовъ, хлыстовъ и бѣгуновъ. СПБ. 1906 г. 244 стр. Цѣна 1 руб. 50 коп.

Божественная литургія Св. Іоанна Златоустаго. Опытъ общедоступнаго изъясненія. Кіевъ 1906 г.

Введенскій Д. И. Тайна смерти малютокъ. Сергіева Лавра. 1906 г. Цана 30 коп.

Гладновъ Б. П. Толкованіе Евангелія. 686 стр. большого формата. СПБ. 1906 г. Цѣна 1 руб. 60 коп.

Гутберлетъ Д—ръ. Свобода воли и ея противники. 120 стр. Цѣна 1 руб. 25 коп.

Гавриловскій В. Учительныя книги ветхаго завѣта. Вып. I. Кн. Іова. Симбирскъ 1906 г. Цѣна 1 руб. 25 коп.

Группа Петербургскихъ священниковъ. Къ церковному собору. Сборникъ. СПБ. 1906 г. IX—219 стр. Цѣна 1 руб.

Доброправовъ И. М. Собесѣдникъ пастыря. Статьи и замѣтки по разнымъ вопросамъ пастырскаго служенія, выдвинутыя событіями послѣдняго времени. Саранскъ 1906 г. Цѣна 80 коп.

Давыдовъ І. Историческій матеріализмъ и критическая философія (Сборникъ статей). СПБ. 1905 г. XX—320 стр. Цѣна 1 руб. 25 коп.

Духовная школа. Сборникъ. Москва 1906 г. IV—348 стр. Цѣна 1 руб. 35 коп.

Даміанъ іером. Недостатки русской иконописи и средства къ ихъ устраненію. Историко-критическій очеркъ. СПБ. 1906 г.

Дестунисъ С. Начальная борода. Воспитательное чтеніе для школьнаго возраста. СПБ. 1906 г. Цѣна 30 коп.

Кобловъ Я. Антропология Корана въ сравненіи съ христіанскимъ ученіемъ о чловѣкѣ. Казань 1905, Цѣна 1 р. 50 к.

Казанскій П. И. По поводу забастовокъ въ нашихъ учебныхъ заведеніяхъ. Москва 1905 г. 37 стр. Цѣна 20 коп.

Лавашевъ П. свящ. Зачѣмъ такъ много у насъ обрядовъ? По мыслямъ лучшихъ русскихъ людей. СПБ. 1906 г. Цѣна 20 коп.

Легатовъ И. прот. О современныхъ нуждахъ единовѣрія и омѣрахъ для сближенія старообрядцевъ съ православною церковію. Архангельскъ 1905 г.

Лисскій Н. свящ. Психологическія основы умственного и религіозно-нравственнаго воспитанія въ дошкольный періодъ. Нѣжинъ 1906 г.

Михаилъ архим. Почему намъ не вѣрять. СПБ. 1906 г. 233 стр. Цѣна 50 коп.

Михаилъ архим. Святыя минуты. Календарь для христіанина и священника на 1906 г. Цѣна 60 коп.

Минскій Н. М. Религія будущаго (философскіе разговоры). СПБ. 1905 г. Цѣна 2 руб.

Мюнхъ В. Будущая школа. Утопіи, идеалы, возможности. Москва 1906 г. Цѣна 1 руб. 25 к.

Новоселовъ М. А. Религіозно-философская бібліотека.

Вып. VІІ. О возрожденіи русской Церкви. 1905 г. IV—86—XXV. Цѣна 50 коп.

Вып. VІІІ. Цѣли образованія. 84 стр. Цѣна 30 коп.

Вып. ІХ. Альтруизмъ и христіанская любовь. Л. Тихомировъ. Вышній-Болочекъ 1905 г. 20 стр. Цѣна 15 коп.

Вып. Х. Религія и нравственность. Сборникъ различныхъ мнѣній. 1906 г.

Нижегородцевъ Христосъ и Церковь. Популярное изложеніе труда С. Н. Трубецкаго о Логосѣ. Москва 1906 г. Цѣна 12 коп.

И. П. Душа животныхъ. Ученіе слова Божія и св. отцевъ Церкви. Рига 1906 г. Цѣна 30 коп.

Песоцкій П. свящ. Пособіе къ изученію пространнаго катихизиса. 1905 г. 168 стр. Цѣна 40 коп.

Полянскій І. свящ. Старобрядцы и Высочайшій указъ 17 апрѣля 1905 г. Москва. Цѣна 30 коп.

Половъ М. С. свящ. Арсеній Мацѣвичъ, Митрополитъ Ростовскій и Ярославскій. Съ 4 рис. СПБ. 1905 г. стр. VІІІ—264—XXX. Цѣна 2 рубля.

Платоновъ А. И. Къ вопросу о предстоящей церковной реформѣ. Молоканство, баттизмъ и великая церковная нужда. СПБ. 1905 г.

Петровскій С. прот. Сокращенное изложеніе истинъ православной христіанской вѣры, надежды и любви. Пособіе при изученіи Катихизиса. Изд. 2-е переработанное. Одесса 1905 г. 223—111 стр. Цѣна 85 коп.

- Руневичъ С. Т.** О добродѣтеляхъ и подвигахъ по твореніямъ Св. Василя Великаго. СПБ. 1906 г. Цѣна 50 коп.
- Романовскій П. свящ.** Религія и воспитаніе. СПБ. 1905. Цѣна 25 коп.
- Р чь.** Открытое письмо гр. Л. Н. Толстому. СПБ. 1905 г. 27 стр.
- Розансъ В.** Около церковныхъ стѣнъ. Въ 2-хъ томахъ. Томъ 1-й. СПБ. 1906 г. XV—416 стр. Цѣна 2 руб.
- Снарданицій Т.** Фарисеи и саддукеи, какъ выразители состоянія религіозной жизни іудейства прадъ явленіемъ Хрмста. Кіевъ 1905. 91 стр. Цѣна 60 коп.
- Свѣтловъ П. Я. прот.** О необходимости богословскихъ факультетовъ въ университетахъ, или о реформѣ высшаго богословскаго образованія въ Россіи. Кіевъ 1906.
- Самсонъ-Гиннельстремъ Г.** Анти Толстой (переводъ съ нѣмецкаго). Изд. И. Андерсона. Юрьевъ 1905. 133.
- Среди иноковъ,** Воспоминанія о жизни въ Троицко-Сергіевой Лаврѣ Москва 1906 VIII—241 стр. Цѣна 1 руб.
- Соноловъ А.** Психологія грѣха и добродѣтели по ученію св. подвижниковъ древней церкви въ связи съ условіями пастырскаго душепопеченія. Троицко Сергіева Лавра 1905 г. стр. 92. Цѣна 50 к.
- Сергіевъ І. И. прот.** Мысли о Церкви и православномъ бгослуженіи. Т. III-й. СПБ. 1905 г. 349 стр.
- Сосновскій А.** Очерки религіознаго сознанія. Изд. 2-е. Новочеркасскъ 1906 г. Цѣна 50 коп.
- Сергіи игуменъ.** Похвала Пресвятой Дѣвѣ Богородицѣ. Вѣна 1906 г. Цѣна 25 коп.
- Сергіи еп.** Слова и рѣчи. 1901—1905 г. СПБ. Духовная Академія. 166 стр. Цѣна 1 руб.
- Тихоміровъ Д. И.** О реформѣ духовной школы. СПБ. 1905 г. Цѣна 60 коп.
- Ципцадзе Н. свящ.** Автокефалія церкви грузинской (историческій очеркъ IV—XI вв.). Тифлисъ 1906 г. 58 стр.
- Штутцъ У.** Церковное право. Переводъ съ нѣмецкаго подъ ред. проф. Темниковскаго. Ярославль 1905. V—367 стр. Цѣна 2 р.
- Шептицкій Аван. ун. митр.** Объ исправленіи богослужебныхъ книгъ. Окружное посланіе съ 1738 г. Почаевъ 1905 г. 32+4 стр.
- Шамборонъ, де-графъ.** Распечатаніе алтарей въ храмахъ старообрядческаго рогожскаго кладбища 16 апрѣля 1905 г. Москва 1906 г. Цѣна 2 руб.
- Харламповичъ И.** Архим. Макарій (Глухаревъ). СПБ. Цѣна 60 коп.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

„Воскресное Чтеніе“

Въ 1906 году подписчики на „Воскресное Чтеніе“ за три рубля получаютъ въ теченіи года:

1) 52 нумера журнала—разнообразнаго духовно назидательнаго и общепользнаго содержанія. Сюда будутъ входить: статьи по изясненію Священнаго Писанія; статьи и бесѣды объ истинахъ христіанской вѣры и нравственности, о христіанскихъ праздникахъ и церковныхъ обрядахъ, о жизни и подвигахъ св. угодниковъ Божіихъ и явленіяхъ благодатной силы Божіей въ православной церкви, очень пригодныя для вѣбогослужебныхъ чтеній, (продолжено и окончено будетъ печатаніе стихотвореній о Кіево-Печерскихъ угодникахъ, направленныхъ противъ сектантства и анархизма); будутъ также помѣщаться статьи и сообщенія о важнѣйшихъ событіяхъ и явленіяхъ современной церковно общественной жизни, краткія бібліографіи и объявленія.

2. Въ приложеніи къ журналу будутъ печататься и за-благовременно—за мѣсяць впередъ—разсылаются поученія на всѣ воскресные и праздничные дни года, подъ общимъ заглавіемъ „Церковная проповѣдь“ съ особымъ счетомъ страницъ.

3. Дано будетъ въ теченіи года 20 №№ Поучительныхъ листковъ для народнаго чтенія, содержаніе которыхъ, имѣя предметомъ своимъ праздничныя событія, или какія либо поучительные случаи, или вообще религіозно-нравственныя истины, будутъ направляемъ къ огражденію православно-христіанскаго ученія отъ всякихъ противныхъ оному и зловредныхъ ученій и къ искорененію умножающихся въ народѣ пороковъ и беззаконій.

4) Всѣмъ подписчикамъ съ первымъ же номеромъ будетъ разслана очень назидательная книга „Пастырскій призывъ къ трезвости“ (Сборникъ поучительныхъ стихотвореній для чтенія въ народныхъ чайныхъ, школахъ и дома).

Цѣна за всѣ эти изданія только три руб. съ перес. При этомъ редакція допускаетъ подписку и отдѣльно на Поученія и Листки за 1 руб. съ перес.

Сверхъ того, только подписчикамъ своимъ редакція предоставляетъ выписывать у нея по уменьшенной цѣнѣ

слѣдующія книги прежнихъ изданій: „Сборникъ статей для внѣбогослужебныхъ чтеній“ и „Внѣбогослуженныя чтенія на праздники Господни, Богородичны и великихъ Святыхъ“, какъ особенно пригодныя для проповѣднич. дѣятельности: 30 к. каждая вмѣсто 75 к. съ перес.

„Воскресное чтеніе“ за прежніе годы съ 1890 г., кромѣ 1902 и 1903, по 1905 г. включительно, можно получать въ брошюров. видѣ за 2 руб. съ перес.

Редакторъ-Издатель Протоіерей *Іоаннъ Богородицкій*.

УЧЕНЫЯ ЗАПИСКИ

Императорскаго Казанскаго Университета.

Въ Учебныхъ Запискахъ помѣщаются:

1) Въ отдѣлѣ наукъ: ученныя изслѣдованія профессоровъ и преподавателей; сообщенія и наблюденія; публичныя лекціи и рѣчи; отчеты по ученымъ командировкамъ и извлеченія изъ нихъ; научныя работы студентовъ, а также рекомендованныя факультетами труды постороннихъ лицъ.

2) Въ отдѣлѣ критики и библіографіи: профессорскія рецензіи на магистерскія и докторскія диссертациі, представляемыя въ Казанскій университетъ, и на студенческія работы, представляемыя на соисканіе наградъ; критическія статьи о вновь появляющихся въ Россіи и заграницей книгахъ и сочиненіяхъ по всѣмъ отраслямъ званія; библіографическіе отзывы и замѣтки.

3) Университетская лѣтопись: извлеченія изъ протоколовъ засѣданій Совѣта; отчеты о диспутахъ, статьи посвященныя обзорѣнію коллекцій и состоянію учебно-вспомогательныхъ учрежденій при университетѣ, біографическія очерки и некрологи профессоровъ и другихъ лицъ, стоявшихъ близко къ Казанскому университету, обзорѣніе преподаванія, распредѣленіе лекцій, актовъ отчетъ и проч.

4) Приложенія: университетскіе курсы профессоровъ и преподавателей; памятники историческіе и литературныя съ научными комментаріями, и памятники, имѣющіе научное значеніе и еще не обнаруженные.

Учебныя Записки выходятъ ежемѣсячно книжками въ размѣрѣ не менѣе 13 листовъ, не считая извлеченій изъ протоколовъ и особыхъ приложений.

Подписная цѣна въ годъ со всеми приложеніями 6 р., съ пересылкою 7 р. Отдѣльныя книжки можно получать изъ редакціи по 1 руб. Подписка принимается въ Правленіи университета.

Редакторъ *А. Александровъ.*

„ДѢЯТЕЛЪ“.

Программа журнала слѣдующая:

1) Правительственныя распоряженія, 2) статьи литературнаго, экономическаго, гигіеническаго, педагогическаго и медицинскаго содержанія, 3) повѣсти, рассказы, стихотворенія и другія статьи бытового, нравственнаго и политическаго содержанія, 4) письма изъ провинціи, 5) свѣдѣнія, полезныя въ жизни, 6) изъ жизни и печати, 7) свѣдѣнія о дѣятельности благотворительныхъ учрежденій, 8) борьба съ пьянствомъ въ Россіи и другихъ странахъ, 9) свѣдѣнія о дѣятельности Обществъ трезвости въ Россіи и за границую, 10) протоколы Казанскаго Общества трезвости, 11) Критика и библіографія, 12) объявленія.

Подписная цѣна за годъ 2 рубля. Полугодовая подписка не принимается, а съ приложеніемъ №№ газеты Русь Православная и Самодержавная за годъ 5 руб.

Журналъ за 1904 годъ допущенъ Ученымъ Комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія въ бесплатныя народныя библіотеки и читальни.

Выписывающіе за 1897, 1898, 1899, 1900, 1901, 1902, 1901, 1902, 1903, 1904 и 1905 годы платятъ 18 рублей и получаютъ всѣ изданія общества, бесплатно.

Адресъ редакціи: Казань, Типографія Университета.

Редакторъ-издатель *А. Т. Соловьевъ.*

ЕЖЕНЕДѢЛЬНЫЙ ЖУРНАЛЪ

„Саратовскій Духовный Вѣстникъ“.

Выходить по воскреснымъ днямъ. Подписная цѣна 6 руб. въ годъ съ пересылкой. Программа журнала: 1) Религіозно-нравственный отдѣлъ. 2) Патріотическій отдѣлъ. 3) Общій церковно-общественный отдѣлъ. 4) Мѣстный Саратовскій церковно-общественный отдѣлъ. 5) Библиографическій отдѣлъ. 6) Разныя извѣстія и замѣтки. 7) Оффиціальныя отозванія. 8) Объявленія.

Адресъ: Саратовъ. Редакція „Сарат. Духовн. Вѣстника.“

ПРОДОЛЖАЕТСЯ ПОДПИСКА
на 1906 г.

на еженедѣльный духовный журналъ

„ПАСТЫРСКІЙ * * * * *
*** * * * * СОБЕСѢДНИКЪ“**

СЪ ПРИБАВЛЕНІЕМЪ ГАЗЕТНАГО ОТДѢЛА

„ВѢСТНИКЪ ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ“

(22-й годъ изданія).

Въ наступающемъ 1906 г. „Пастырскій Собесѣдникъ“ будетъ издаваться по прежней программѣ, обнимающей собою всю отрасль пастырскаго служенія и церковно-общественной дѣятельности. Съ особеннымъ вниманіемъ на страницахъ журнала будутъ отмѣчаться критическіе отзывы и мнѣнія періодической духовной и свѣтской печати, по современнымъ вопросамъ церковно-общественной жизни.

Въ видѣ отдѣльнаго приложенія къ журналу будутъ ежемѣсячно издаваться книжки подъ однимъ общимъ заглавіемъ:

„ХРИСТІАНСКАЯ БЕСѢДА“.

Въ книжкахъ „Христіанской Бесѣды“ печатаются отличающіеся простотой изложенія и примѣнимостью къ условіямъ народнаго быта поученія на предстоящеіе воскресные и праздничные дни, а также статьи для назидательнаго чтенія при вѣбогослужебныхъ собесѣдованіяхъ.

По возможности ежемѣсячно будутъ издаваться книжки образцовыхъ проповѣдей, подъ общимъ заглавіемъ

„Проповѣдническій Цвѣтникъ“:

Въ составъ первыхъ трехъ книжекъ „Цвѣтника“ войдутъ „Слова, бесѣды и поученія на Великій постъ“.

Сверхъ того, какъ пособіе для проповѣдниковъ, при одномъ изъ первыхъ №№ журнала будетъ высланъ „Сборникъ проповѣдей, относящихся къ современнымъ явленіямъ церковно-народной жизни“. Попрежнему будутъ издаваться листки для назидательнаго чтенія (до 15 №№ въ годъ) подъ названіемъ

„Народный Благовѣстникъ“.

Подписная цѣна на журналъ и приложенія къ нему съ доставкой и пересылкой на годъ **ПЯТЬ** руб., на полгода **ТРИ** руб.

Новымъ подписчикамъ „Пастырскій Собесѣдникъ“ за 1903, 1904 и 1905 гг. со всѣми приложеніями высылается **ПО ДВА РУБ. ЗА ГОДЪ**.

Требованія адресовать: въ Москву, въ редакцію духовнаго журнала „ПАСТЫРСКІЙ СОБЕСѢДНИКЪ“.

ОТДѢЛЪ I.

ГЕОСИМАНСКАЯ СКОРЬ СПАСИТЕЛЯ МІРА ¹⁾.

(Иисусъ) *взялъ съ Собою Петра, Иакова и Іоанна; и началъ ужасаться и тосковать. И сказалъ имъ: душа Моя скорбитъ смертельно; побудьте здѣсь и бодрствуйте. И отошедъ немного, палъ на землю и молился, чтобы, если возможно, миновалъ Его часъ сей.* (Марк. 14, 33—35).

Предметомъ нынѣшней бесѣды съ вами, братія и сестры, я беру самыя трудныя минуты изъ земной жизни нашего сладчайшаго Спасителя,—Его смертельную скорбь въ Геосиманскомъ саду прежде распятія и молитву Отцу небесному до кроваваго пота, да минуетъ Его часъ сей или, по сказанію другого Евангелиста, да мимоидетъ чаша страданій Его (Лук. 22,—42—44). Говорю—самыя трудныя минуты—потому что, укрѣпивъ духъ молитвою, Онъ спокойно, съ непоколебимымъ мужествомъ предался врагамъ Своимъ, съ адскою злобою жаждавшимъ Его смерти, и до самой смерти сохранилъ Божественно-величественное спокойствіе духа.

Итакъ слушайте. Пришедъ въ садъ Геосиманскій, въ которомъ совершилось Его предательство коварнымъ Іудею,—Онъ *началъ ужасаться и тосковать.* О грѣхи, грѣхи наши! вы Самого Спасителя міра—по Его человѣческому естеству—довели до праведнаго ужаса и тоски смертной! Какъ вы отяготѣли на Немъ, нецѣловинномъ ни одному грѣху!—И было—чему ужасаться; и было о чемъ

¹⁾ Слово въ Великій Пятокъ, произнесенное 4 апрѣля 1906 г. въ Андреевскомъ Кронштадтскомъ соборѣ.

смертельно тосковать! Грозная, точная правда Отца небеснаго возвергла на Сына грѣхи всего міра,—грѣхи людей всѣхъ временъ и народовъ,—въ томъ числѣ мои, ваши, людей прошедшихъ временъ, времени настоящаго и будущаго, до скончанія міра! О, какое, и сколь тяжкое это бремя, невыносимое ни для кого изъ смертныхъ, ни—даже для всѣхъ Ангеловъ, если бы они и захотѣли взять на себя это бремя! Ибо это бремя безконечно—тяжелое, какъ безконечна правда Божія, безконечно поруганная, какъ безконечно милосердіе Божіе, рѣшившее помиловать грѣшный родъ человѣческій чрезъ страшиный, безконечно дорогой выкупъ.

Не удивляйтесь поэтому, что Богочеловѣкъ ужасается безконечно великаго бремени, какъ человѣкъ, взявшій на Себя наши немощи и понесшій наши недуги. На Немъ отяготѣли безмѣрные моря грѣховъ человѣческихъ, все ихъ праведное возмездіе, все подобающее имъ по правдѣ Божіей мученіе, мученіе временное и вѣчное; ибо всѣ вѣрующіе въ Него и кающіеся искренно получаютъ ради Его страданій и смерти свободу отъ временныхъ и вѣчныхъ мученій.

Но—продолжимъ бесѣду на дальнѣйшее сказаніе Евангелиста. Ужасаясь и тоскуя о грѣхахъ человѣческихъ, Онъ сказалъ: *душа Моя скорбитъ смертельно*, т. е. о грѣхахъ человѣческихъ, о грѣхахъ всероднаго Адама—ибо всѣ люди—его сѣмя, его порожденіе. О, скорбь безмѣрная, любвеобильная, жалостливая о всѣхъ, плодотворная! О скорбь спасительная для многихъ, многихъ вѣрующихъ и кающихся! Эта скорбь Богочеловѣка исходатайствовала намъ у Отца небеснаго спасительную печаль по Бозѣ, печаль о грѣхахъ и жажду правды: *печаль бо, яже по Бозѣ, покаяніе нераскаянно во спасеніе содѣлываетъ* (2 Кор. 7, 10.). Но Господь скорбѣлъ безмѣрно и о томъ, что Его скорби, Его страданія и смерть, Его кровь, изліянная за грѣхи міра и въ искупленіе его будутъ для многихъ невѣрующихъ и хулящихъ Его—безплодны и послужатъ къ большому ихъ осужденію, какъ поправшихъ Кровь Завѣта вѣчнаго, изліянную для искупленія, а не для погубленія. «Ибо, если мы, получивши познаніе истины, произвольно грѣшимъ, то не остается болѣе жертвы за грѣхи, но нѣкое страшное ожиданіе суда и ярость огня, готоваго пожрать противниковъ. Если отвергшійся закона Моисеева, при двухъ или трехъ

свидѣтелейхъ, безъ милосердія наказывається смертію, — то сколь тягчайшему, думаете, наказанію повиненъ будетъ тотъ, кто попираетъ Сына Божія и не почитаетъ за святыню Кровь Завѣта, которою освященъ, и Духа благодати оскорбляетъ? Мы знаемъ Того, Кто сказалъ: *у Меня отмщеніе, Я воздамъ*, говоритъ Господь. И еще: *Господь будетъ судить народъ Свой* (Втор. 32, 35. 36.). Страшно впасть въ руки Бога живаго!» (Евр. 10, 26—31).

Теперь обращусь съ вопросомъ къ себѣ и къ вамъ: въ виду смертельной скорби Искупителя міра о грѣхахъ нашихъ—скорбимъ ли мы сами о своихъ грѣхахъ, причинившихъ такую смертельную скорбь нашему Господу? Искренно ли каемся въ нихъ? Чувствуемъ ли ихъ тягость, признаемъ ли отвѣтственность за нихъ предъ Богомъ праведнымъ и истязующимъ отъ всѣхъ правду?—Стараемся ли творить плоды покаянія? Вотъ миновало для насъ въ этомъ году святое время Четырдесятницы, данное Богомъ для нашего покаянія, для познанія всей прелести и пагубы грѣховъ, для исправленія и обновленія духовнаго и тѣлеснаго. Позаботились ли мы всѣ, чтобы это время прошло для насъ душеполезно, плодотворно, спасительно?

Святая Церковь называетъ всѣхъ православныхъ христіанъ въ литургійныхъ молитвахъ святымъ и избраннымъ стадомъ Христовымъ. Приличествуетъ ли намъ это названіе? Таковы-ли мы въ самомъ дѣлѣ? Признаетъ ли насъ Христось на Страшномъ судѣ Своимъ стадомъ, Своими овцами? — Будутъ ли для насъ искупительны страданія Христовы и смерть Его за насъ? — Одесную или опуюю Себя Онъ насъ поставитъ—на сторонѣ овецъ или козлищъ?— О, сотвори меня Господи овча словеснаго Твоего стада и отъ части козлищъ избави меня!..

Еще хочу предложить вамъ сегодня одинъ вопросъ съ отвѣтомъ на него. Отчего св. мученики и мученицы Христовы предъ своими ужасными, безчеловѣчными мученіями и во время самыхъ мученій не ужасались и не тосковали, какъ Искупитель міра Христось, а съ радостію шли на всякія мученія и во время самыхъ мученій радовались, какъ свидѣтельствуютъ неложная исторія и акты мучениковъ? Отъ того, что ихъ укрѣпляла сила Христова и какъ бы Самъ Христось страдалъ въ нихъ, а не они сами, яко

иному страждущу, по выраженію церковной пѣсни. Всю остроту и тягость мученій перенесъ на Себѣ Христосъ, *Агнецъ Божій, вземляй грѣхи міра*, а имъ оставалось только въ Немъ страдать, какъ таинственнымъ членамъ Его тѣла. Вотъ чѣмъ объясняется ихъ отрада и радость въ страданіяхъ за Христа. Кромѣ того ихъ утѣшала твердая надежда на будущую жизнь, которую они видѣли предъ собою, какъ настоящую. Пострадавый и умерый за насъ и воскресый изъ мертвыхъ въ третій день, Господи, слава Тебѣ. Аминь.

Александръ Яковлевъ

ВАЖНОСТЬ И НЕОБХОДИМОСТЬ ВОСКРЕСЕНИЯ ГОСПОДА НАШЕГО ИСУСА ХРИСТА.

(Богословско-философскій очеркъ).

В в е д е н і е.

*„Аще Христосъ не воста, суетна
вѣра наша“ (I Кор. 15, 17).*

*„Нынь вся исполнилася свѣта,
небо же и земля и преисподняя: да
празднуетъ убо вся тварь востаніе
Христово, въ немъ же утверждаемъ“.
(Канонъ Пасхи, 3 пѣснь ирмоса,
! тропарь).*

На зарѣ прекраснаго весенняго дня, освѣтившаго собою всю вселенную, въ 34 г. нашей эры совершилось необыкновенное событіе, однихъ приведшее въ сильный *смертельный ужасъ* (Мѡ. 28, 4), другихъ же *порадившее* такую *радостною вѣстью*, что въ волненіи они не могли повѣрить *всему случившемуся* и только дивились (Мр. 16, 11). Утромъ того же дня вѣсть объ этомъ событіи, свидѣтелями котораго были одни только воины, начала распространяться, хотя все еще только между немногими избранными жителями г. Иерусалима, и скоро породила среди нихъ самые различные до противоположности толки и сужденія. Въ одномъ только всѣ были согласны, — что тѣло Иисуса, дня 2 тому назадъ всенародно распятаго на крестѣ и погребеннаго въ новомъ гробѣ Иосифа Аримаѡейскаго, тайнственно исчезло, а куда — неизвѣстно. Одни распространяли слухъ, что ученики украли тѣло своего Учителя, когда воины спали крѣпкимъ сномъ, — и это говорили преимущественно лица, наиболее заинтересованныя въ Его смерти. А обвиняемые, съ невиданною до того времени силою и одушевленіемъ, возвѣща-

ли народу, что *Иисусъ возсталъ отъ мертвыхъ*, такъ какъ Богъ воскресилъ Его, расторгнувъ узы смерти (Дѣян. 2, 24), чему всѣ они — *свидѣтели* ¹⁾, — и это утверждали тѣ самыя лица, которыя, не задолго предъ тѣмъ, такъ малодушно покинули своего Учителя въ самую критическую минуту Его жизни.

Такія разнорѣчивыя показанія обѣихъ сторонъ, безъ сомнѣнія, невольнo останавливали на себѣ вниманіе каждаго — и тѣмъ болѣе, что оба заявленія казались для большинства какими-то странными, несслыханными. Казалось удивительнымъ дѣломъ, что стража, вмѣсто того, чтобы охранять гробъ, преспокойно заснула. Еще болѣе представлялось удивительнымъ то, что, не смотря на свой сонъ, она умѣла запримѣтить воровъ — преступниковъ. Еще болѣе удивительнымъ и необычайнымъ являлось то, что, заставъ преступниковъ на мѣстѣ преступленія, стража легкомысленно дозволила имъ докончить свое дѣло и не предприняла ровно ничего, чтобы задержать похитителей и представить ихъ съ поличнымъ на судъ первосвященника и синедриона. Вѣдь не напрасно же почтенные старѣйшины города такъ усиленно заботились объ охранѣ гроба Распятаго и не для того они ставили стражу, чтобы ученики могли унести тѣло и распространять между народомъ удивительную молву о воскресеніи. И, дѣйствительно, слова бѣдныхъ галилейскихъ рыбаковъ о томъ, что ихъ Наставникъ, преданный позорной смерти, побѣдилъ смерть и теперь является живъ, могли поразить самый равнодушный и спокойный умъ непонятной загадочностью и несслыханной новизною утверждаемаго факта, — и даже въ гораздо большей степени, нежели наивныя объясненія бдительной стражи. Однако же въ рѣчахъ апостоловъ и ихъ дѣйствіяхъ было *ничто такое*, что не позволяло относиться къ ихъ

1) Название „свидѣтелей“ апостолы даютъ себѣ въ другомъ совершенно смыслѣ, чѣмъ въ какомъ мы выше назвали воинъ. Послѣдніе были единственными лицами, при которыхъ *совершилось* изслѣдуемое нами событіе, а апостолы называютъ себя свидѣтелями, какъ *опытно-убѣдившіеся*, чрезъ явленія Воскресшаго, что Христосъ-*живъ* и, слѣдовательно, воскресъ изъ мертвыхъ (въ смерти же Его они нисколько не сомнѣвались).

сообщенію, не смотря на всю его странность и необычайность, какъ къ простой фантастической выдумкѣ. Въ нихъ было *что то такое*, что заставляло множество людей разнаго пола, возраста, состоянія, образованія и національности принимать ихъ слова за выраженіе самага реального факта въ мірѣ. И, что еще болѣе удивительно и странно, этимъ бѣднымъ рыбалямъ не только вѣрили, но и старались измѣнить и преобразовать свою жизнь по новымъ началамъ, соотвѣтственно полученному удивительному сообщенію ²⁾. Что же значило это? Какъ понять и объяснить то событіе, о которомъ говоримъ?

Принимаемъ ли мы, или отвергаемъ евангельскія и апостольскія сказанія о воскресеніи распятаго и погребеннаго Христа, мы можемъ сдѣлать это не иначе, какъ только *на основаніи этихъ же самыхъ свидѣтельствъ*, потому что другаго критерія для исторической критики не можетъ и не должно существовать. Ибо *главнымъ образомъ на основаніи внутреннихъ признаковъ*, заключающихся въ самомъ историческомъ документѣ, и *отчасти только — внешнихъ*, заключающихся въ постороннихъ свидѣтельствахъ, можно признавать истинность, или ложность передаваемой въ немъ исторіи.

Что же мы находимъ въ тѣхъ историческихъ памятникахъ, которые одни только сохранили для нашего потомства исторію этого событія? Они передаютъ, что незадолго передъ тѣмъ явившійся на общественное служеніе—Иисусъ изъ Назарета, прославленный Своими чудотвореніями, исцѣленіями и ученіемъ и признаваемый одними за Илію, другими за Иеремію, третьими за Іоанна Крестителя, а нѣкоторыми за Христа—Мессію,—былъ схваченъ, по приказанію первосвященника и старѣйшинъ, и обвиненъ предъ римскимъ прокураторомъ—Пилатомъ въ томъ, что *Онъ развращаетъ народъ и запрещаетъ давать кесарю дань, называая Себя Христомъ—Царемъ* (Лук. 23, 2). И за эту мнимую вину Иисусъ былъ распятъ на крестѣ и въ 9-й (по нашему счисленію 3-й) часъ дня *истутилъ духъ* ³⁾. Итакъ, *Иисусъ*

²⁾ Дѣяніе 2, 44—47.

³⁾ См. Матѣ. 27, 50; Марк. 15, 37; Лук. 23, 46; Іоан. 19, 30.

умеръ, а вечеромъ того же дня, наканунѣ праздника субботы, совпавшаго на этотъ разъ съ іудейскимъ праздникомъ Пасхи, Онъ былъ погребенъ въ новомъ гробѣ Іосифа Аримаѳейскаго, по іудейскому обычаю.

Въ 1-й же день послѣ субботы, т. е. на 3-й день послѣ погребенія Іисуса, рано утромъ, когда только начали пробиваться лучи дневного свѣта, жены—мироносицы пошли ко гробу, неся ароматы, чтобы докончить помазаніе тѣла Іисуса. По дорогѣ онѣ разсуждали, кто отвалить имъ камень, приставленный ко гробу, такъ какъ онъ былъ очень великъ. Но когда онѣ подошли, то съ удивленіемъ увидѣли, что камень былъ отваленъ. Ибо ночью, по словамъ евангелистовъ, произошло великое землетресеніе, и блистающій ангелъ отвалилъ камень гроба Господня. Воины же, приставленные ко гробу для охраненія тѣла Іисусова, отъ страха сдѣлались какъ мертвые (Мѡ. 28, 2—4), а потомъ разбѣжались (ст. 11). Приблизившись ко гробу, мироносицы увидѣли сидящаго на камнѣ ангела, который сказалъ недоумѣвающимъ женамъ: «Не бойтесь; я знаю, что вы ищете Іисуса распятаго; *Его нѣтъ здѣсь: Онъ воскресъ, какъ сказалъ*; подойдите, посмотрите мѣсто, гдѣ лежалъ Господь, и зайдите скорѣе скажите ученикамъ, что *Онъ воскресъ изъ мертвыхъ* и что они увидятъ Его въ Галилеѣ» (Мѡ. 28, 5—7). Согласно предположенію ангела, жены-мироносицы вступаютъ внутрь пещеры и, дѣйствительно, не находятъ тамъ тѣла Іисусова. Тамъ являются имъ другіе ангелы, которые повторяютъ почти въ тѣхъ же самыхъ словахъ радостную вѣсть о воскресеніи Христовомъ: «*Что вы ищете живаго между мертвыми? Его нѣтъ здѣсь: Онъ воскресъ*; вспомните, какъ Онъ говорилъ вамъ, когда еще былъ въ Галилеѣ, сказывая ⁴⁾, что Сыну человѣческому надлежало быть предану въ руки человѣковъ-грѣшниковъ и быть распяту, и *въ 3-й день воскреснуть*. И вспомнили онѣ слова Его (Лук. 24, 5—8).

Вотъ первыя показанія о совершившемся фактѣ воскресенія Христа, какія мы только знаемъ изъ словъ евангелистовъ. Другими не менѣе важными свидѣтельствами вос-

⁴⁾ См. Мѡ. 16, 21; Мр. 8, 31; Лук. 9, 31.

кресенія Христа служатъ явленія воскресшаго ученикамъ въ продолженіи 40 дней, о чемъ весьма ясно говорится въ евангеліяхъ, Дѣянїяхъ и посланїяхъ апостоловъ ⁵⁾).

На основаніи всѣхъ этихъ многочисленныхъ показаній и свидѣтельствъ, воскресеніе Христа можно представлять не иначе, какъ только возстановленіемъ полноты человѣческой жизни, нарушенной насильственной смертью Его; другими словами, воскресеніе Христа было воссоединеніемъ души Его съ Его тѣломъ, прославленнымъ и преображеннымъ, соотвѣтственно съ новыми данными условїями Его пребыванія на небѣ.

Лже-позитивная наука въ лицѣ своихъ многочисленныхъ служителей и западное рационалистическое богословіе, шествующее раболѣпно по слѣдамъ той же науки, или прямо отвергаютъ событіе воскресенія Христова, или же принимаютъ его съ такими измѣненїями и искаженїями, что вся *дѣйствительность* и *значеніе* его сводятся къ чистому нулю, иначе сказать, также отрицаютъ его, но только болѣе тонко и хитро, замаскировывая дѣло. При этомъ отношеніе названной науки къ событію воскресенія Христова существенно разнится отъ отношенія ея къ другимъ событіямъ Его жизни. Такъ, въ рожденіи Христа отрицается сверхъестественное зачатіе Богочеловѣка отъ Духа Св. и Марїи Дѣвы, но то остается фактомъ, что историческій Исусъ дѣйствительно родился, хотя бы и естественнымъ

⁵⁾ Именно Христосъ являлся, по Своемъ воскресеніи:

а) Марїи Магдалинѣ: Мѣ. 28, 1—9; Мр. 16, 9; Іоан. 20, 14—18,

б) прочимъ мирноносцамъ: Мѣ. 28, 5—9.

в) Симону—Петру: Лук. 24, 34; Дѣян. 10, 41; 1 Кор. 15, 5.

г) Клеопѣ и другому ученику: Лук. 24, 13—31; Мр. 16, 12.

д) всѣмъ ученикамъ, кромѣ Ѳомы: Іоан. 20, 10—24; Мр. 16, 14. Лук. 24, 36.

е) апостоламъ и Ѳомѣ, бывшему вмѣстѣ съ ними: Іоан. 20, 26—28; Лук. 24, 33—43; 1 Кор. 15, 5.

ж) апостоламъ на морѣ Тиверїадскомъ: Іоан. 21, 1.

з) апостоламъ въ Галилеѣ: Мѣ. 28, 16—18; Лук. 24, 49—51; Дѣян. 1, 4.

и) болѣе 500 братьямъ вмѣстѣ: 1 Кор. 15, 6.

і) ап. Іакову: 1 Кор. 15, 7.

к) всѣмъ апостоламъ въ теченіе 40 дней: Лук. 24, 36, 50; Дѣян. 1, 3; 13, 31; 1 Кор. 15, 7.

образомъ, и несомнѣнно жилъ на землѣ. Говорять, затѣмъ, что если Онъ творилъ чудеса, — исцѣлялъ больныхъ и изгонялъ бѣсовъ, — то все это, какъ утверждаетъ та же наука, Онъ дѣлалъ не силою Божіею, а какой-то, одному Ему извѣстной, силой природы, на подобіе магнетической, которой Онъ пользовался вслѣдствіе глубокаго проникновенія и уразумѣнія творческой жизненной силы. Если даже Онъ воскрешалъ мертвыхъ, то и здѣсь было все въ наличности, чтобы простому народу можно было признать эти явленія за выраженія Божественной силы и доказательства Его небснаго посланничества: находились лица, которыя обмирали, впадая въ летаргическій сонъ, или просто такъ искусно притворялись мертвыми, что народъ считалъ ихъ дѣйствительно умершими; появлялся Христосъ, и прекращалъ это вольное, или невольное обморочное состояніе, къ изумленію всего народа. Такимъ образомъ, вся обстановка чудснаго воскрешенія мертваго сохраняется здѣсь въ полной неприкосновенности.

Не такъ обстоитъ дѣло въ отношеніи къ воскресенію Христа. Вѣдь оно произошло не предъ глазами народа, а какъ-то загадочно и таинственно, и узнали о немъ только чрезъ благовѣстіе ангеловъ женамъ-мироносицамъ и проповѣдь апостоловъ, которымъ являлся Воскресшій. Не буди послѣднихъ, никто бы на свѣтѣ не узналъ, что распятый и умершій Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ. Такое обстоятельство кажется подозрительнымъ такъ называемой положительной наукѣ, и она считаетъ себя въ правѣ усумниться въ истинности евангельскихъ и апостольскихъ повѣствованій объ этомъ событіи. Для нея кажется болѣе вѣроятнымъ и естественнымъ дѣломъ отнести происхожденіе этого факта, очевидцами котораго собственно никто не былъ, скорѣе къ выдумкѣ, или разстроенному воображенію апостоловъ и мироносицъ, нежели придавать ему реальное значеніе. Такъ называемая положительная наука могла бы примириться съ нимъ только въ томъ случаѣ, если бы онъ не выходилъ изъ ряда обыкновенныхъ явленій и не носилъ бы въ себѣ тѣхъ внутреннихъ признаковъ, по которымъ такія явленія принято называть *чудомъ*. Ибо въ *принципѣ* мнимо-позитивная наука рѣшительно противъ всякихъ чудесъ, такъ какъ они, по ея воззрѣнію, наруша-

ютъ правильное и неизмѣнное теченіе вѣчныхъ законовъ природы и жизни; чудесь, слѣдовательно, по ея profession de foi не бываетъ и не можетъ быть. То же самое слѣдуетъ сказать и въ отношеніи къ передаваемому факту воскресенія Христова. Виданное-ли и слыханное-ли дѣло, чтобы трупъ умершаго человѣка, лишившагося своей жизненной энергіи (vis vitalis), могъ быть снова приведенъ къ жизни и какъ-то самъ-собою, безъ употребленія какого-либо жизненнаго элексира, надъ открытіемъ котораго такъ долго и доселѣ еще неудачно работаетъ умъ человѣческій?!..

Кажется, будетъ ошибочнымъ приписывать *собственно науку* (въ общемъ и истинномъ ея значеніи) это отрицательное отношеніе къ сверхъестественнымъ явленіямъ міра. Вѣрнѣе, простая скептическая мысль самого человѣка издавна не переставала сомнѣваться во всѣхъ особенно выдающихся фактахъ исторіи. Во времена апостольскія еще не были открыты законы тяготѣнія, химическаго сродства, движенія свѣтовой матеріи и проч., и науки въ настоящемъ ея значеніи и положеніи еще не существовало, —и однако въ тѣ времена уже говорили то же самое, что повторяютъ нынѣ: «гдѣ обѣтованіе пришествія Его? ибо съ тѣхъ поръ, какъ стали умирать отцы отъ начала творенія, все остается такъже» (2 Петр. 3, 4). Слѣдовательно, если теперь любятъ утверждать, что наука не мирится съ чудесами,—то не потому, конечно, что *объективно-научно* теперь раскрыта несостоятельность и невозможность ихъ, а скорѣе потому, что они противорѣчатъ основнымъ принципамъ *только такъ называемой положительной науки* и не могутъ быть удовлетворительно объяснены *только съ ихъ точки зрѣнія*.

Итакъ для насъ ясно, что не наука ⁶⁾, а только позитивизмъ утверждаетъ невозможность чудесь, только матеріалисты и пантеисты отрицаютъ всякія сверхъестественныя и духовныя явленія въ міровой и въ частности чело-

⁶⁾ *Собственно* общей и единой науки для объясненія міра и человѣка пока еще нѣтъ; существуютъ только различныя міровоззрѣнія по этимъ вопросамъ: пантеизмъ, матеріализмъ, спиритуализмъ и проч., каковыя, если и можно называть науками, то только въ относительномъ смыслѣ.

вѣческой жизни. Но доказанъ-ли пантеизмъ? Матеріализмъ есть ли истина? Мнимый позитивизмъ есть-ли непререкаемое ученіе? Если же всѣ эти системы не могутъ претендовать на безусловное господство въ сферѣ человѣческаго мышленія и все еще ждутъ окончательнаго и послѣдняго оправданія своей безусловной истинности; то какую же силу, послѣ того, будутъ имѣть всѣ ихъ возраженія противъ возможности чудесъ для непредубѣжденнаго человѣка? Важна не предубѣжденная критика матеріалиста, позитивиста, пантеиста и т. д., а критика чистаго разума.

Какое вообще дѣйствіе можно назвать сверхъестественнымъ и чудеснымъ? Чудо есть такой естественный фактъ, который совершается внѣ законовъ природы, при дѣйствіи силы, стоящихъ выше природы и прежде всего той силы, которая сама создала природу и опредѣлила законы. Но какой самый глубокий умъ позитивиста можетъ доказать, что этой силы не существуетъ, или что она не свободна и не разумна? Если же она существуетъ, то чѣмъ доказать, что она неспособна принять участіе въ исторіи человѣческихъ событій?

Предубѣжденные противники чудесъ чаще всего ссылаются на научный опытъ, который, будто бы, никогда не подтверждалъ бытія сверхъестественныхъ явленій въ мірѣ. Но что можетъ доказать научный опытъ хотя бы и значительнаго числа ученыхъ въ теченіе одного, двухъ или болѣе столѣтій? Даже въ томъ случаѣ, если бы этотъ опытъ былъ дѣйствителенъ для указаннаго времени, онъ лишенъ всякаго значенія для вѣковъ предшествовавшихъ, когда еще не существовало ни опытной науки, ни опытныхъ естествоиспытателей. Мы не видимъ теперь, чтобы жизнь внезапно возникала въ мірѣ неживущемъ; но этотъ опытъ можетъ ли заставить насъ отвергнуть такое чудесное возникновеніе въ первобытную эпоху міра? По «эволюціонной теоріи происхожденія видовъ» Дарвина, обезьяна въ теченіе многочисленныхъ вѣковъ и тысячелѣтій, путемъ естественнаго полового подбора, превращается, наконецъ, въ человѣка, *чего мы и никто изъ жившихъ на землѣ людей никогда и нигдѣ опытно не наблюдалъ.* Не смотря на всю *сверхъопытность* подобнаго утвержденія, сторонники позитивизма однако держатся этой теоріи, потому что она объ-

ясняет происхождение чело́вѣка, съ ихъ точки зрѣнія, безъ участія Творческой силы. Еще менѣе опытъ можетъ ручаться за обязательность и неизмѣнность своихъ выводовъ на грядущіе вѣка. Ничто не вѣчно подъ луною: самое солнце, которое для нѣкоторыхъ служитъ символомъ вѣчнаго и неизмѣннаго бытія, по изслѣдованіямъ той же науки, мало по малу начинаетъ охладѣвать и чрезъ милліоны и милліарды лѣтъ оно и совсѣмъ погаснетъ, а тогда животная жизнь на землѣ прекратится, земля сдѣлается печальной скиталицей небесъ, на подобіе лишенной всякой жизни луны и, такимъ образомъ, законы природы уже не будутъ имѣть въ ней такого приложенія, какъ нынѣ. Значитъ, если можно говорить о какой либо неизмѣняемости на землѣ, то не о неизмѣняемости всякаго бытія. По словамъ поэта Шелли:

*Грядущее съ прошедшимъ не можетъ здѣсь ⁷⁾
сравниться,*

Лишь неизмѣнна здѣсь измѣнчивость одна».

Даже въ обыкновенной жизни чело́вѣка, какъ свободно-разумнаго существа, мы постоянно замѣчаемъ все новыя и новыя явленія, какихъ раньше свѣтъ никогда не зналъ, да и вообразить себѣ не могъ, хотя бы съ помощью самой пылкой фантазіи; сюда можно отнести всѣ новѣйшія открытія и изобрѣтенія, какъ-то: пароходы, желѣзныя дороги, телеграфы съ проволокой и безъ проволоки, телефоны, фонографы, граммофоны, кинематографы, X—лучи Рентгена и проч. и проч. Все это *явленія новыя на землѣ*, какъ произведенія свободнаго духа чело́вѣка, хотя бы они и были открыты на основаніи т. н. неизмѣнныхъ законовъ природы. Если же чело́вѣкъ такъ замѣтно можетъ измѣнять лице земли своими открытіями, то что же можно сказать о высшей безусловной силѣ, которая установила самыя эти законы? Неужели этими законами Она только ограничила и опутала Саму Себя, какъ бы желѣзными цѣпями по рукамъ и ногамъ, и уже не можетъ дѣйствовать помимо и внѣ этихъ законовъ — особенно въ тѣхъ чрезвычайныхъ случаяхъ, когда требуется исправить и направить на луч-

7) Т. е. на землѣ.

шее творческую дѣятельность на землѣ низшаго, ограниченнаго плотію, но свободно-рузумнаго духа?...

Привыкнувъ смотрѣть на все съ своей точки зрѣнія, раціоналисты новѣйшаго времени начинаютъ предъявлять къ т. н. «чуду» слишкомъ притязательныя требованія. Они хотятъ смотрѣть на него такъ же, какъ на какой либо простой научный экспериментъ. Такъ, Ренанъ заявляетъ, что онъ призналъ бы чудо только въ томъ случаѣ, если бы его признала комиссія, составленная изъ *естествоиспытателей* и если бы оно совершилось предъ ихъ глазами по крайней мѣрѣ 2 раза ⁸⁾. Странно! Вѣдь комиссія естествоиспытателей не всегда можетъ оказаться налицо, при совершеніи того или иного необычнаго явленія. Неужели чудесное событіе теряетъ тогда свой чудесный характеръ только оттого, что при совершеніи его отсутствовала комиссія естествоиспытателей? Недостаточно ли простого засвидѣтельствованія самаго факта? Притомъ есть факты, которыхъ никакая комиссія не въ состояніи прослѣдить, такъ какъ они продолжаются десятки и сотни лѣтъ. Напримѣръ, необыкновенный всемірный переворотъ, произведенный христіанствомъ, и побѣду его надъ язычествомъ какая комиссія могла наблюдать? И недостаточно-ли, что событіе засвидѣтельствовано многочисленными историческими документами? Поэтому представляется болѣе вѣроятнымъ видѣть въ подобныхъ притязаніяхъ не искренно-честный скептицизмъ философа-ученаго, а простую предубѣжденность мнимо-позитивиста и матеріалиста. Такое отношеніе къ исторіи страдаетъ отсутствіемъ безпристрастія, самаго главнаго и необходимаго качества историка, и относящійся такъ къ исторіи не можетъ быть названъ историкомъ въ истинномъ значеніи этого слова.

Событіе воскресенія Христова передается намъ, какъ *историческій фактъ*, и къ нему, слѣдовательно, должны и могутъ быть предъявлены только требованія исторической критики, а не придирки предвзятой теоріи. Дѣло не въ томъ, чтобы прежде всего изслѣдовать, *какъ все это могло произойти*, подходитъ-ли оно подъ мѣрило нашего ума

⁸⁾ Буткевичъ. Жизнь Господа нашего Іисуса Христа. 1873 г. стр. 34.

и соответствует ли нашимъ предразсудкамъ и степени нашего образованія; *нужно прежде всего узнать, дѣйствительно-ли все это произошло*. Капризы разума человѣческаго для неподкупнаго историка не существуютъ. Но евангельская исторія можетъ выдержать самую строгую и требовательную историческую критику, не опасаясь за свою достовѣрность и истинность. Ибо съ самаго момента зарожденія христіанской общины, она не скрывалась въ какихъ либо темныхъ уголкахъ земли (Дѣян. 26, 26), но открыто проповѣдывала великое дѣло Христа всѣмъ: іудеямъ и римлянамъ, прозелитамъ и язычникамъ, образованнымъ грекамъ, въ самомъ центрѣ ихъ мудрости—Аѳинахъ, и въ дикихъ странахъ Парѳіи и Мидіи, отъ Іерусалима и до Рима; евангельская проповѣдь была принята тысячами іудеевъ и язычниковъ всѣхъ временъ, запечатлѣна кровію апостоловъ, евангелистовъ и святыхъ изъ всѣхъ слоевъ общества и различныхъ степеней образованія,—такъ что вполнѣ можно принять слова Шаффа, утверждающаго, что *«евангельская исторія скрѣплена вышними доказательствами гораздо болѣе, чѣмъ какая нибудь другая исторія въ мірѣ»* ⁹⁾. Если же евангельская исторія имѣетъ за себя такую массу историческихъ свидѣтельствъ, то, очевидно, она заслуживаетъ нашего вниманія и довѣрія и въ томъ случаѣ, когда передаетъ повѣствованіе о воскресеніи Христа изъ мертвыхъ. Безпристрастному изслѣдователю-историку нечего задаваться вопросомъ: чудесенъ-ли данный фактъ или нѣтъ, относится ли онъ къ области естественнаго или сверхъестественнаго; ибо необычайность нѣкогда совершившагося факта не всегда говоритъ противъ его дѣйствительности. Вѣдь самое понятіе о сверхъестественномъ, необычайномъ и чудесномъ есть понятіе относительное; оно у разныхъ людей бываетъ неодинаково, смотря по степени умственнаго развитія каждаго. Такъ, темному и невѣжественному простолюдину, не знакомому съ существованіемъ на свѣтѣ электротехники и пріѣхавшему въ столицу, висящій ночью по срединѣ улицы электрической фонарь легко можетъ показаться необычайнымъ, чудеснымъ явленіемъ. А

⁹⁾ Ф. Шаффъ. Іисусъ Христосъ—чудо исторіи. 1874 г. стр. 86.

если онъ никогда не видалъ и не слыхалъ ничего объ электрическомъ трамваѣ, то идущій безъ всякой видимой тяги электрической вагонъ—моторъ прямо можетъ показаться чудомъ. Коль скоро предположимъ на время, что послѣ насъ электрическое движеніе вездѣ прекратится, вагоны электрическіе исчезнутъ и объ электричествѣ всѣ позабудутъ,—то неужели наши потомки пмѣють право не довѣрять сообщеніямъ нашего времени о движеніи по рельсамъ особыхъ вагоновъ какою-то *нездомою и непонятною для нихъ* силой? Только предубѣжденный умъ, ставящій выше всего собственное свое мнѣніе и сужденіе, можетъ отрицать реальность какого-либо необычайнаго факта и явленія, на томъ лишь основаніи, что таковые нарушаютъ неизмѣнные законы природы. Эти лица позабываютъ одну истину, высказанную французскимъ философомъ Поль-Жанэ: «чудеса на землѣ суть естественные законы на небѣ»¹⁰⁾. Возможно-ли человѣку съ его ограниченнымъ умомъ понять все безконечное, объять все необъятное, проникнуть въ непостижимое?...

Правда, по словамъ Уорда, «нашъ разумъ никогда не можетъ удовлетвориться никакимъ фактомъ до тѣхъ поръ, пока онъ не будетъ знать его происхожденія»¹¹⁾. Это требованіе законно и справедливо и въ отношеніи къ событію воскресенія Христова. Но, на ряду съ историческими доказательствами, могутъ существовать и существуютъ еще *философскія* и *психологическія* обоснованія извѣстнаго историческаго событія. Отрицать можно только такой историческій фактъ, который въ самомъ себѣ содержитъ внутреннее противорѣчіе, или же нарушаетъ законъ причинности и цѣлесообразности въ жизни природы. Однимъ изъ самыхъ несомнѣнныхъ признаковъ достовѣрности можетъ служить указаніе историческихъ явленій, предшествовавшихъ извѣстному событію, изъ которыхъ оно вытекало бы такъ же естественно и *необходимо*, какъ изъ двухъ, или

¹⁰⁾ Шикопъ. Апологетическія бесѣды о лицѣ Исуса Христа. 1870 г. стр. 199.

¹¹⁾ Лестеръ Уордъ. Психическіе факторы цивилизаціи. 1897 г. стр. 209.

нѣсколькихъ посылокъ силлогизма необходимо вытекаетъ новое положеніе, или заключеніе. Реальное значеніе изслѣдуемаго факта для нашего ума усилится еще болѣе, если мы сумѣемъ указать въ исторіи частной, или всеобщей такіе моменты, которые останутся *малопонятными* и *вовсе необъясненными* безъ признанія дѣйствительности даннаго факта. А если такихъ явленій наберется не одно, и не два, и не три, а цѣлая масса, то реальность изслѣдуемаго событія будетъ стоять внѣ всякаго сомнѣнія.

Философскія и психологическія доказательства извѣстнаго событія, основанныя на историческихъ фактахъ, заслуживаютъ не менѣе, если не болѣе, вниманія каждаго интересующагося этимъ событіемъ, какъ и самыя подробныя историческія разслѣдованія и археологическія раскопки, относящіяся къ данной эпохѣ,—потому что они придаютъ ему наибольшую силу убѣдительности и достовѣрности, какой только можно требовать отъ историческаго факта. Но едва-ли во всей всемірной исторіи найдется другой подобный фактъ, который такъ *необходимо* требовался-бы предшествовавшими явленіями человѣческой жизни и мысли, какъ воскресеніе Христова. Все человѣчество, жаждавшее себѣ избавленія отъ рабства грѣха и вины и стремившееся къ примрению съ небомъ, съ упованіемъ обращало свои взоры на востокъ: *lux ex oriente!* Но не со смертію и не въ смерти Христа засіялъ надъ человѣчествомъ вѣчный Источникъ свѣта, просвѣщающаго всѣхъ людей, ибо смерть могла только погасить яркій пламень Его жизни, хотя и не надолго,—а именно съ воскресенія Его, когда Онъ возвѣстилъ Маріи Магдалинѣ, удостоившейся первой видѣть Его—Воскресшаго: «*поди къ братіямъ Моимъ* (т. е. апостоламъ) и скажи имъ: *восхожу къ Отцу Моему и Отцу вашему, и къ Богу Моему и Богу вашему*» (Іоан. 20, 17).—Едва ли мы найдемъ во всемірной исторіи такое событіе, которое произвело бы послѣ себя такія многочисленныя и разнообразныя слѣдствія въ жизни человѣчества и въ частности ближайшихъ ко Христу лицъ, какъ тоже самое событіе Его воскресенія. Совокупность всѣхъ этихъ фактовъ и явленій и составляетъ вокругъ событія воскресенія Христова какъ бы не сокрушимый оплотъ, съ поразительной силой убѣждающій всякаго и 1) *въ необходимости воскре-*

сеня Христа, какъ реальнѣйшаго факта въ мірѣ, для объясненія всѣхъ этихъ явленій, п 2) *въ значеніи этого событія*, какъ главнаго сосредоточія и главной причины прочихъ менѣе значительныхъ событій въ жизни человѣчества вообще и въ частности—богоизбраннаго народа.

Глава I-я.

„Въ мірѣ былъ... и мірѣ Его не позналъ; пришелъ къ своимъ, и свои не приняли Его“ (Іоан. I, 10).

Фактъ какого-то непонятнаго невѣрія и безумнаго противодѣйствія Христу со стороны іудеевъ прежде всего останавливаетъ наше вниманіе и заставляетъ задуматься нашу мысль. Мы привыкли и склонны считать справедливымъ, что *неудача* какого-либо дѣла является результатомъ сравнительной слабости этого лица, и поэтому мы испытываемъ чувство какого-то уваженія и преклоненія предъ сильнымъ и, наоборотъ, презираемъ слабыхъ за ихъ неудачи. Если же объ успѣхѣ всякаго предпріятія слѣдуетъ судить по концу его, на томъ основаніи, что «конецъ вѣнчаетъ дѣло»,—то стоитъ только представить позорный и безотраднѣйшій конецъ земной жизни Христа, чтобы отбросить всякую мысль объ успѣхѣ Его дѣла. Даже болѣе, если смотрѣть на посланническое служеніе Христа съ одной внѣшней стороны, то должно признать Его дѣло *какъ-бы потеряннѣмъ*.

Иисусъ не разъ говорилъ, что Онъ посланъ только *къ погибшимъ овцамъ дома Израилева* (Мѡ. 9, 36; 15, 22 и т. д.), и апостоламъ также заповѣдывалъ идти преимущественно *къ сынамъ Израиля*, а не къ самарянамъ и язычникамъ (10, 4—6). Поэтому, подѣ «міромъ», не познавшимъ истинное Слово жизни, (въ приведенномъ стихѣ заголовка) нужно разумѣть не весь родъ человѣческій, а только лицъ, обращавшихся со Христомъ, т. е. іудеевъ, — какъ это яснѣе раскрывается въ дальнѣйшихъ словахъ: «пришелъ къ своимъ и свои (т. е. собственный Его народъ) не приняли

Его». Итакъ, не приняли Христа собственно іудеи. По свидѣтельству евангелистовъ, Иисусъ, съ своей стороны, употреблялъ все возможное, чтобы просвѣтить затемненное сознание іудеевъ. Прежде всего, Онъ Самъ былъ *іудеемъ* въ *лучшемъ* смыслѣ этого слова и исполнялъ всѣ необходимыя требованія закона: былъ обрѣзанъ въ 8-ой день—по закону Моисееву, ходилъ въ храмъ, давалъ подать на храмъ и т. д. Не ограничиваясь, однако, узкими рамками іудейскаго націонализма, Онъ наставлялъ ихъ въ истинномъ законѣ жизни и для доказательства Своего Божественнаго посланничества—совершалъ множество чудесъ. И тѣмъ не менѣе въ концѣ Своей земной жизни Онъ съ горечью восклицалъ: «Іерусалимъ, Іерулалимъ, избивающій пророковъ и камнями побивающій посланныхъ къ тебѣ! Сколько разъ хотѣлъ Я собрать дѣтей твоихъ, какъ птица собираетъ птенцовъ своихъ подъ крылья, и *вы не захотѣли!*» (Мѡ. 23, 37). Будучи Самъ весьма скромный и отвергая всѣ мірскія почести, Христосъ на послѣдокъ дней Своихъ совершаетъ торжественный входъ въ Іерусалимъ, чтобы привлечь къ Себѣ сердце народа; но и это видимое величіе Его, какъ Царя, не могло измѣнить настроеніе іудеевъ. И когда Онъ приблизился къ городу, повѣтствуетъ евангелистъ, то, смотря на Него, заплакалъ о немъ и сказалъ: «о если бы ты хотя въ сей твой день узналъ, что служить къ миру твоему! но *это сокрыто нынѣ* отъ глазъ твоихъ» (Лук. 19, 41—42). Таково было состояніе общей массы іудейскаго народа, за немногими исключеніями. Одни вѣровали въ Него только *за чудеса Его* (Іоан. 7, 1), другіе же искали Его просто потому, что *ѣли предложенный имъ хлѣбъ* и насытились (Іоан. 6, 26). Та и другая вѣра одинаково была непрочно, ненадежна и недолговѣчна (Іоан. 2, 23—25), такъ какъ она продолжалась только до того времени, пока они видѣли отъ Него чудеса и пользовались ими для своего благополучія.

Есть на свѣтѣ не малое количество лицъ, которыя никогда не видѣли дневнаго свѣта и не могутъ увидѣть его до тѣхъ поръ, пока надъ ихъ слѣпыми очами не будетъ произведена искусная операція опытнымъ врачомъ и не будетъ снята съ ихъ глазъ катарракта, закрывающая глазной зрачекъ. Вина, почему слѣпые не видятъ свѣта, заключается, конечно, не въ источникѣ свѣта, а въ нихъ самихъ, или,

вѣрнѣе, въ ненормальномъ устройствѣ ихъ глазного аппарата. Въ такомъ же болѣзненномъ состояніи духа находились и іудеи, предъ пришествіемъ Христа Спасителя: по словамъ евангелиста, «они возлюбили болѣе тьму, нежели свѣтъ, потому что *дѣла ихъ были злы*» (Іоан. 3, 19). Поэтому, когда явился Христосъ и освѣтилъ злыя дѣла іудеевъ яркимъ «свѣтомъ» (1, 9) Своей святой жизни и чистаго ученія,—то іудеи оказались не въ состояніи вынести этого ослѣпительнаго свѣта и возненавидѣли Его, какъ открывающаго всю срамоту и позорность ихъ жизни (Іоан. 3, 20). Іудеи въ это время страдали недугомъ *жестокосердія и упорной воли* (Римл. 10, 21; 11, 8 и др.). Ясно, что Христосъ не могъ измѣнить враждебнаго отношенія іудеевъ къ Себѣ, потому что это значило бы стѣснять свободу человѣческой личности.

Вѣрно замѣчаетъ Вл. Соловьевъ, что «благодатная сила Христа дѣйствовала только на тѣхъ, которые страдали, болѣли о своихъ грѣхахъ и чувствовали нужду въ врачѣ, а не на тѣхъ, которые считали себя здоровыми нравственно,—вліяла только на грѣшныхъ по немощи плоти, а не по твердости злой воли» ¹²⁾. Между тѣмъ такое, или иное нравственное состояніе сердца не остается безъ воздѣйствія на другія стороны психической жизни. По словамъ п. Льва В., «нравственное развращеніе ослѣпляетъ и вліяетъ на умъ» ¹³⁾, а по выраженію Іоанна Златоустаго, «ничто такъ не дѣлаетъ людей разумными, какъ добродѣтель» и «ничто такъ не дѣлаетъ людей глупыми, какъ злоба» ¹⁴⁾. Такія догматическія положенія для многихъ современныхъ ученыхъ покажутся глупыми и неосновательными, и они будутъ правы, если на умъ смотрѣтъ только съ формальной стороны, а не со стороны его содержанія, и если разумность видѣтъ только въ количествѣ и, пожалуй даже систематизаціи положительныхъ фактовъ, а не въ ихъ качествѣ, если знаніе полагаютъ въ пониманіи природы, какъ

¹²⁾ Соловьевъ. Оправданіе добра. 1897 г. стр. 601.

¹³⁾ Благоразумовъ. Святоотеческая христоматія. 1895 г. 453 стр.

¹⁴⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ. Бесѣды на ев. Іоанна. 1855 г., т. II. стр. 88 и 89.

части вселенной, а не человѣка, какъ микрокосмоса, съ его цѣлю и назначеніемъ здѣсь на землѣ. Но, по нашему мнѣнію, болѣе разуменъ тотъ, кто проникъ во внутреннѣйшую лучшую часть человѣческаго существа—его душу съ идеальнымъ міромъ и понимаетъ тончайшія движенія и стремленія его сердца, нежели тотъ, кто постигъ тайны природы и умѣетъ пользоваться ея разнообразными силами и явленіями для своего благополучія. Въ посланіи къ Автолику Теофилъ Антиохійскій признаетъ необходимымъ имѣть чистое и незапятнанное око души, чтобы познавать духовное и небесное. «Мы, говоритъ онъ, не можемъ составить яснаго и правильнаго понятія о предметѣ, если око, при помощи коего мы разсматриваемъ предметъ, не чисто, или испорчено; такъ наши глаза, если они больны, не могутъ выносить свѣта солнечнаго и любятъ болѣе тьму, нежели свѣтъ. Что же удивительнаго, если разумъ, сдѣлавшійся рабомъ плоти, бываетъ не способенъ возвыситься отъ видимаго къ невидимому, отъ чувственнаго къ сверхчувственному?»¹⁵⁾

Имѣя въ виду омрачающее дѣйствіе злой и порочной воли на разумъ, можно отвѣтить на довольно затруднительный вопросъ, если его поставить прямо: знали-ли хорошо іудеи, кто былъ Іисусъ изъ Назарета, Котораго они предали на смерть? Отвѣтъ будетъ неправильный, если скажемъ, что *іудеи рѣшительно не знали и не могли узнать, кто такой былъ Іисусъ*. Въ прощальной бесѣдѣ Христосъ прямо сказалъ: «если бы Я не пришелъ и не говорилъ имъ, то не имѣли бы грѣха; а теперь не имѣютъ извиненія во грѣхѣ своемъ» (Іоан. 15, 22), а Онъ, какъ извѣстно, весьма часто и подробно раскрывалъ передъ слушателями Свое Божественное происхожденіе и бытіе. Еще болѣе будетъ ошибочнымъ мнѣніе, что іудеи *ясно и твердо* знали, кто это былъ Назаретскій плотникъ—Онъ же великій учитель народа. Стоитъ только перенестись мыслию за 19 вѣковъ тому назадъ во времена Іисуса Христа и поставить себя

¹⁵⁾ Св. Теофилъ Антиохійскій. Посланіе къ Автолику I, стр. 2.— см. Скворцовъ. Философія отцовъ и учителей Церкви. Періодъ апологетовъ. 1868 г. стр. 54.

на ихъ мѣсто, чтобы такъ же, какъ и они, встать въ недоумѣніе предъ величайшей и непостижимѣйшей тайной Боговоплощенія, для уразумѣнія которой недостаточно всѣхъ усилій нашего слабаго ума и непостоянной воли. Слишкомъ высока была эта тайна, чтобы іудеи, жившіе постоянно земными мечтами, могли усвоить ее въ чистомъ видѣ. Насколько они виновны въ этомъ—судить трудно, но намъ извѣстно, что Самъ Господь на крестѣ молился за Своихъ враговъ-распинателей: «Отче! прости имъ; ибо *не знаютъ, что дѣлаютъ*» (Лук. 23, 34). И еще болѣе ясное и положительное свидѣтельство находимъ у апостола Петра, обратившагося, послѣ исцѣленія хромого, съ такою рѣчью къ народу. «Что дивитесь сему, или что смотрите на насъ, какъ будто мы своею силою, или благочестіемъ сдѣлали что, что онъ ходитъ? Богъ Авраама, Исаака и Иакова, Богъ отцовъ нашихъ прославилъ Сына Своего—Иисуса, Котораго вы предали и отъ Котораго Вы отреклись предъ липемъ Пилата, когда онъ полагалъ освободить Его; но вы отъ Святого и праведнаго отреклись и просили даровать вамъ человѣка-убійцу, а Начальника жизни убили... Впрочемъ, *я знаю, братія, что вы, какъ и начальники ваши, сдѣлали это по нестыдноту*» (Дѣян. 3, 13—15, 17). И апостоль Павелъ тоже говоритъ о премудрости Божіей, которой *никто изъ властей въка сего не позналъ; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы*» (1 Кор. 2, 8).

Въ самомъ дѣлѣ, кажется удивительнымъ, что іудеи, воспитанные въ книгахъ пророческихъ и ежедневно слушавшіе ученіе Моисея, который весьма много разъ говорилъ о пришествіи Христовомъ,—такъ ослѣпили себя, что ничѣмъ не могли быть приведены къ вѣрѣ въ Иисуса Христа. Объясненіе этого страннаго явленія мы находимъ у апостола Павла: «іудеи поставили собственную правду вмѣсто правды Божіей» (Римл. 10, 3); ибо «они искали праведности отъ закона—въ дѣлахъ, а не отъ вѣры; и потому преткнулись о камень преткновенія» (9, 31—32). Или, какъ толкуетъ Іоаннъ Златоустъ, «*невѣріе ихъ происходило отъ надмѣнія закономъ*»¹⁶⁾. Сначала іудеи имѣли болѣе,

¹⁶⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ. Толкованіе на евангеліе Іоанна, т. I, стр. 113—115.

чѣмъ язычники: законъ, познаніе отъ Бога и т. д. И въ этомъ они увидѣли какую-то заслугу *для себя*, стали придавать *себѣ* какое-то особое значеніе въ родѣ человѣческомъ, самопроизвольно величаясь надъ всѣми языческими народами. Но на нихъ оправдался міровой законъ духовной жизни: *всякій превозносящій себя будетъ униженъ*.

Пророкъ Исаія глубоко и мѣтко очертилъ неостпжимую тайну ослѣпленія Израильскаго народа: «Изумляйтесь и дивитесь: они ослѣпили другихъ и сами ослѣпили, они пьяны, но не отъ вина, они шатаются, но не отъ сикеры. Ибо навелъ на васъ Господь духъ усыпленія и сомкнулъ глаза ваши, пророки, и закрылъ ваши головы, прозорливцы! И *всякое пророчество* для васъ тоже, *что слова въ запечатанной книгѣ*, которую подають умѣющему читать и говорить: прочитай ее! И тотъ отвѣчаетъ: не могу, потому что она запечатана, и передають книгу тому, кто читаетъ не умѣетъ, и говорятъ ему: прочитай ее! — И тотъ отвѣчаетъ: я не умѣю читать! И сказалъ Господь: такъ какъ этотъ народъ приближается ко Мнѣ устами своими и языкомъ своимъ чтить Меня, сердце же его далеко отстоитъ отъ Меня, и благоговѣніе ихъ предо Мною есть *изученіе заповѣдей человѣческихъ*, — то вотъ Я еще необычайно поступлю съ этимъ народомъ, чудно и дивно, такъ что мудрость мудрецовъ его погибнетъ и разума у разумныхъ его не станетъ» (Исаія 29, 8—14).

Въ ученіи и заповѣдяхъ *человѣческихъ* и заключалось то *покрывало*, которое лежало на сердцахъ іудеевъ, при чтеніи священныхъ книгъ Ветхаго Завѣта, и ослѣпляло умы ихъ (2 Кор. 3, 14). Божественный элементъ, положительный законъ Божій іудеи замѣнили человѣческимъ элементомъ, своимъ собственнымъ измышленіемъ и сдѣлали его верховнымъ началомъ своей жизни: «*вы преступаете* говорилъ имъ Христосъ, *заповѣдь Божию за преданіе ваше*» (Мѡ. 15, 3—6); «*отмъняете заповѣдь Божию, чтобы соблюсти свое преданіе*» (Мр. 7, 9; ср. 13). Смотри на Христа, какъ на обыкновеннаго учителя нравственной жизни, нѣкоторые изъ іудеевъ предполагали, что и Онъ также станетъ устанавливать свои особыя заповѣди, на подобіе постановленій старцевъ—толкователей закона. Такъ, законникъ, спрашивавшій Христа о томъ, что ему нужно испол-

нять, чтобы наслѣдовать жизнь вѣчную, былъ весьма разочарованъ, когда услышалъ, что требуется исполненіе тѣхъ самыхъ заповѣдей, которыя ему были хорошо извѣстны изъ закона Моисеева: видимо онъ предполагалъ существованіе какихъ то *особыхъ заповѣдей*, которыхъ нѣтъ въ законѣ Моисеевомъ и однако исполненіе ихъ не менѣе важно, чѣмъ послѣднихъ, для пріобрѣтенія царства небеснаго.

Дѣйствительно, въ это время у іудеевъ были особенно распространены и почитаемы традиціональныя «предписанія старцевъ» (*Halakha*), которыя состояли изъ законовъ, либо просто данныхъ въ священномъ Писаніи, либо извлеченныхъ изъ него при помощи остроумнаго и искусственнаго метода толкованія, или же, наконецъ, изъ узаконенныхъ обычаевъ. Какъ велико было значеніе этихъ преданій для жизни іудея—видно изъ того, что *они объявлялись абсолютно обязательными для всѣхъ и имѣющими не только равную, но даже большую обязательность, чѣмъ само священное Писаніе*. Такъ, мы читаемъ въ Талмудѣ (составленномъ изъ традиціональныхъ предписаній того времени): «сказанія старцевъ имѣютъ большую цѣну, чѣмъ пророковъ¹⁷⁾; «проступокъ противъ сказанія книжниковъ хуже проступка противъ сказаній Писаній»¹⁸⁾. Отсюда становится понятнымъ, какое великое значеніе среди еврейскаго народа имѣла личность «книжника». Его званіе составляетъ авторитетъ крайній по всѣмъ вопросамъ вѣры и дѣятельности; онъ—«истолкователь закона», «учитель закона»¹⁹⁾ и вмѣстѣ съ «архіереями» и «старцами»—судья въ церковныхъ судилищахъ какъ столицы, такъ и провинцій²⁰⁾. Короче сказать, онъ ученый и «мудрецъ»; слава его будетъ велика въ мірѣ будущемъ. Книжниковъ почитаетъ даже Самъ Богъ; на небѣ каждый изъ нихъ будетъ занимать ту же степень и тоже отличіе, что и на землѣ. На землѣ же книжники

17) См. А. Эдершеймъ. Приготовленіе къ евангелію: іудейскій міръ во дни Иисуса Христа. Христ. чт. 1885 г. т. 2, стр. 269.

18) Тамъ же.

19) См. Лук. 5, 17; Дѣян. 5, 34; сравн. 1 Тим. 1, 7 и др.

20) Матѳ. 2, 4; 20, 18; 21, 15; 26, 57; 27, 41. Марк. 14, 1, 43; 15, 1; Лук. 22, 2, 66; Дѣян. 4, 5.

есть «божественный аристократъ среди толпы грубыхъ и невѣжественныхъ поселянъ, которые не знаютъ Закона и потому «прокляты» (Іоан. 7, 49).

Вслѣдствіе этой замѣны Божественнаго элемента въ Писаніи человѣческимъ «Palakhan» книжниковъ, произошло то, что истина, явленная въ Иисусѣ Христѣ, отвергалась іудеями безъ всякихъ разсужденій и изслѣдованій, только по примѣру своихъ руководителей въ вѣрѣ—книжниковъ и фарисеевъ. «Не Тотъ ли это, говорили объ Иисусѣ Христѣ іерусалимляне, котораго ищутъ убить? Вотъ Онъ говорить явно, и ничего не говорятъ Ему: *не увѣровали-ли начальники, что онъ подлинно Христось*» (Іоан. 7, 25 — 25). Когда же служители, посланные взять Христа изъ храма, вернувшись, передавали о томъ сильномъ впечатлѣніи, какое произвелъ на ихъ сердца Иисусъ Своимъ ученіемъ (ст. 46),—фарисеи на это замѣтили: неужели и вы прельстились? *увѣровалъ-ли въ Него кто изъ начальниковъ, или фарисеевъ?*» (Іоан. 7, 46—47). Очевидно такой вопросъ, какъ аргументъ, могъ быть предложенъ только тогда, когда сила и доказательность его представляются всѣмъ безусловно непререкаемыми. А могли-ли увѣрять во Христа іудейскіе начальники и фарисеи,—показываетъ ихъ отношеніе къ закону Моисееву, котораго они были представителями. По наружности, они были весьма строгими ревнителями и исполнителями Закона,—но это была не болѣе, какъ фальшивая личина и «лицемѣрная маска, надѣваемая порокомъ изъ уваженія къ добродѣтели» (Лорашфуко). Такъ, съ чисто корыстными цѣлями ими совершенно была извращена заповѣдь о почитаніи родителей, подъ предлогомъ «корвана», т. е. дара Богу (Мр. 7, 11). За свое наружное благочестіе и внутреннюю развращенность, книжники и фарисеи часто подвергались самому сильному и яркому обличенію со стороны Иисуса Христа ²¹⁾, называвшаго ихъ *вождями слѣпыми и безумными*. Въ самомъ дѣлѣ, этимъ вождямъ, отвергавшимъ всякую истину во Иисусѣ Христѣ, казалось болѣе естественнымъ видѣть въ чудесахъ Его скорѣе выраженіе темной силы, нежели знаменіе Его

²¹⁾ Матѣ. 23, 1—35; Марк. 12, 37—40 и слѣд.

Божественнаго посланичества (Мѡ. 12, 24). Безнадежность духовно нравственнаго помраченія іудеевъ Іисусъ Христось ясно видѣль и со всей силой Своего слова засвидѣтельствоваць о ней предъ членами синедріона; на вопросъ первосвященника, старцевъ и книжниковъ: «скажи намъ, Ты ли Христось»?—Онъ отвѣтилъ: если скажу вамъ,—*вы не повѣрите*; если же спрошу васъ, не будете отвѣчать Мнѣ и не отпустите Меня» (Лук. 22, 67—68).

Какъ могло случиться, что религіозный формализмъ, приверженность къ буквѣ и обряду, авторитетъ начальниковъ могли привести іудеевъ къ отверженію ими своего Спасителя? Объясненіе этого заключается въ томъ, что ко времени явленія Христа, благодаря различнымъ историческимъ обстоятельствамъ, *образъ страждущаго и униженнаго Мессіи былъ затемненъ представленіемъ о блестящей славѣ Его*, какъ всемірнаго завоевателя, направляющаго всю свою дѣятельность на созиданіе земнаго благополучія *исключительно іудеевъ*. Всѣ пророчества, гдѣ говорилось о *Его смиреніи, простомъ образѣ жизни, страданіяхъ и смерти* іудеи какъ бы не знали и не хотѣли знать. Для самолюбія іудеевъ, напротивъ, были болѣе пріятны и возжелѣнны тѣ пророчества, гдѣ говорилось о *Его славѣ, о томъ, что Онъ будетъ царствовать надъ всѣми народами, что Его царство будетъ вѣчнымъ*.

Такое предпочтеніе объясняется, очевидно, тѣмъ, что совмѣщеніе двухъ столь противоположныхъ образовъ въ одномъ и томъ же лицѣ казалось для іудея весьма страннымъ и непонятнымъ, такъ какъ свѣтлый и униженный образы какъ бы противорѣчили и взаимно исключали другъ друга. Къ тому же тяжелыя времена, какія переживали тогда іудеи—подъ владычествомъ селевкидовъ и римлянъ, способствовали еще болѣе къ усиленію ихъ земныхъ мечтаній о славѣ Мессіи. Іуда Маккавей, ставшій во главѣ іудеевъ—съ цѣлію освобожденія ихъ отъ жестокаго господства Антіоха Епифана и мужественно боровшійся за независимость своего отечества, еще болѣе возбудилъ воображеніе и надежды іудеевъ и какъ бы предназначталъ имъ въ своемъ лицѣ идеаль Мессіи. Ясное указаніе, какого Мессію представляли себѣ и ожидали современники Христа,—мы находимъ въ разныхъ мѣстахъ нашихъ Евангелій,

въ Таргумахъ (древнѣйшей части Талмуда) и особенно въ апокрифическихъ откровеніяхъ, каковы: кн. Еноха и 4-ая кн. Ездры. Ожидаемый Мессія долженъ быть *могущественнымъ Царемъ*, потомкомъ Давида (Мр. 12, 35). Явленію Его будутъ предшествовать великія скорби, въ смыслѣ великихъ притѣсненій отъ чужеземныхъ народовъ — завоевателей²²⁾. Непосредственнымъ предшественникомъ Его будетъ Ілія, или одинъ изъ пророковъ²³⁾. На основаніи пророчества Даниїла о «явленіи предъ Ветхимъ деньми Сына Человѣческаго, идущаго на облакахъ небесныхъ» (Дан. 7, 13—14),—полагали, что Мессія откроетъ Сѣбя міру какимъ-либо чудеснымъ образомъ (Іоан. 7, 4). Онъ будетъ вождемъ Своего народа, какъ и Моисей былъ вождемъ въ продолженіе 40-лѣтняго странствованія отъ Египта до земли обѣтованной; Онъ тотъ великій пророкъ, появленіе котораго было предсказано въ кн. Второзаконія (18, 15); отъ Него ждуть чудесъ, имѣющихъ напомнить чудеса, совершенныя въ пустынѣ (Іоан. 6, 31). Свое Мессіанское достоинство Онъ засвидѣтельствуетъ рядомъ необыкновенныхъ торжественныхъ знаменій (Мѡ. 12, 38). Его дѣло преимущественно будетъ состоять въ обнаруженіи славы іудеевъ, въ завоеваніи снова священной почвы Палестины и возобновленіи царства Израильскаго (Дѣян. 1, 6). Въ одномъ позднѣйшемъ Таргумѣ, служащемъ вѣрнѣйшимъ отголоскомъ фарисейскихъ преданій того времени, прямо говорится: «Какъ прекрасенъ царь Мессія! Онъ опоясалъ Свои чресла, вступилъ въ битву противъ враговъ Своихъ и обагрилъ горы кровію Своихъ противниковъ!»²⁴⁾. Какихъ либо чертъ, рисующихъ Христа въ униженномъ видѣ, мы не находимъ въ этомъ фантастическомъ представленіи Мессіи. По словамъ Мильмана, «воображеніе рисовало іудеямъ идеаль личности (Мессіи) болѣе побѣдительною, чѣмъ Іисусъ Навинъ, болѣе роскошною, чѣмъ Иродъ, раскинувшей Свои владѣнія шире, чѣмъ Цезарь, мудрѣйшей Моисея и святѣйшей Авраама», а вовсе не Назарянина—плотника и распятаго. Ожиданія-

²²⁾ Кн. Енох., гл. 46.—См. Эдм. Прессансе. Іисусъ Христосъ и Его время, 1869 г. стр. 98.

²³⁾ Марк. 6, 15; 9, 2; Іоан. 1, 21.

²⁴⁾ См. Прессансе, Іисусъ Христосъ и Его время. стр. 96.

ми политической славы отъ Мессіи объясняется успѣхъ, какой имѣли у іудеевъ народные агитаторы—Іуда изъ Гемалы и Ѳевда, о которыхъ упоминаетъ Гамалииль въ рѣчи своей предъ синедріономъ (Дѣян. 5, 36—37).

Жизнь и дѣятельность Христа совсѣмъ не подходили къ созданному іудеями идеалу Мессіи и не соотвѣтствовали народнымъ желаніямъ и стремленіямъ послѣдняго вѣка предъ новой эрой христіанства. Ожидается Мессія побѣдительный въ блескѣ славы и торжества, а Онъ является въ образѣ бѣднаго и смиреннаго человѣка. Мессія долженъ имѣть и политическую власть, наравнѣ съ религиозной: Іисусъ отстраняетъ отъ Себя всякую политическую роль. Народное воображеніе облакаетъ Мессію въ образъ національнаго героя, ослѣпляющаго небесными знаменіями; могущество Іисуса заключается въ Его безграничномъ милосердіи и благодати. Народный патріотизмъ стремится къ освобожденію угнетенной націи отъ власти чужеземцевъ, Іисусъ совѣтуетъ платить дань Кесарю и этимъ подтверждаетъ политическую зависимость своего народа. Мечты народа рисуютъ ему блескъ земнаго царства, затмѣвающаго всѣ языческія имперіи, Іисусъ говоритъ только о духовномъ царствѣ. Язычники ненавидимы и презираемы Израилемъ, Іисусъ не пропускаетъ случая хвалить и одобрять довѣріе язычниковъ къ Себѣ. У народа сложилось убѣжденіе, что храмъ Іерусалимскій—вѣченъ; Іисусъ возвѣщаетъ его близкое разрушеніе. Законъ Моисеевъ считается у іудеевъ полнымъ и законченнымъ закономъ, какъ средствомъ единенія съ Іеговой; Іисусъ говоритъ, что Онъ пришелъ дополнить и усовершенствовать этотъ законъ. Іудеи думаютъ только о видимой и внѣшней чистотѣ и законности; Іисусъ требуетъ прежде всего чистоты сердца. Убѣжденіе въ томъ, что всякій, называющійся сыномъ Авраама, имѣетъ право на вступленіе въ царство Божіе,—опровергается Іисусомъ; Онъ говоритъ, что надлежитъ возродиться, покаяться и вѣровать. Обряды умножаются; Іисусъ называетъ ихъ суетными и требуетъ покорности, милосердія къ ближнему и справедливости. Въ силу ложнаго благоговѣнія, учителя израильскаго народа говорятъ о Богѣ, какъ о Вѣчномъ Судіи, пребывающемъ въ недоступной для человѣка отдаленности; Іисусъ открываетъ Бога въ Самомъ

Себѣ, называетъ Себя Сыномъ Божиимъ, равнымъ Отцу, въ единомъ существѣ съ Нимъ, въ полномъ единеніи съ Нимъ воли и дѣйствія. *Между предубѣжденіями іудеевъ и Иисусомъ, открывающимъ царство не отъ міра сего, существуетъ полное и безусловное противорѣчіе.* Такой Мессія, очевидно, не могъ быть понятъ и принятъ іудеями. При томъ этотъ человѣкъ, открыто нарушающій законъ субботняго дня ²⁵⁾, едва-ли и могъ быть Мессіей, такъ какъ послѣдній, по понятіямъ іудеевъ, непременно долженъ быть строгимъ исполнителемъ закона, всѣхъ писанныхъ и неписанныхъ его постановленій. Еще болѣе смущало іудеевъ, что этотъ нарушитель закона всенародно и прямо утверждаетъ Свое сыновство и равенство съ Богомъ Отцомъ, самъ будучи человѣкомъ (Іоан. 10, 13). Принимая вдобавокъ раввинское преданіе *о неизвѣстности происхожденія Христа* ²⁶⁾, іудеи могли только съ скептическимъ убѣжденіемъ сказать объ Иисусѣ: «мы Его знаемъ, откуда Онъ (разумѣется происхожденіе Его изъ Галилеи, какъ сына Іосифа—плотника); «Христосъ же, когда придетъ, никто не будетъ знать, откуда Онъ» (Іоан. 7, 27).

Но, можетъ быть, личность Іисуса Христа, какъ Мессіи, была лучше и вѣрнѣе оцѣнена Его ближайшими послѣдователями, которымъ Онъ ввѣрялъ тайны царствія Божія, т. е. апостолами? Для того, конечно, они и были избраны изъ среды прочихъ, чтобы сохранить въ чистотѣ и передать безъ всякаго поврежденія тайну Боговоплощенія и искупленія рода человѣческаго. Они безъ всякаго сомнѣнія, считали Его Мессіей, о которомъ писали Моисей и пророки (Іоан. 1, 41, 45); для Него они оставили свои дома, семейства и занятія; въ продолженіе 3-хъ лѣтъ они неуклонно слѣдовали за Нимъ, будучи свидѣтелями Его дѣлъ и слушателями Его ученія, и безпрекословно исполняли возложенныя на нихъ порученія; какъ то: проповѣдь по Іудеѣ, раздачу милостыни бѣднымъ и проч. И не смотря на

²⁵⁾ Мѡ. 12, 1—13; Марк. 3, 1—5; Лук. 6, 1—11; 13, 10—16; Іоан. 9 16 и мн. др.

²⁶⁾ Преданіе, прямо противное указанію свящ. Писанія: Мих. 5, 3; сравн. Матѡ. 2, 1—6.

постоянное близкое общеніе со Христомъ, долго не могли проинвнуть въ тайну Его Божественнаго бытія. Такъ, Наанаилъ, пораженный чудесной прозорливостью Христа, по объясненію Іоанна Златоустаго, въ своихъ словахъ выразилъ лишь удивленіе предъ Нимъ, только какъ предъ необыкновеннымъ человекомъ (Іоан. 1, 42)²⁷⁾. Апостолы, конечно, видѣли Его удивительную чудотворную силу и считали Его, безъ сомнѣнія, Божественнымъ посланникомъ съ неба, предполагая постоянное присутствіе и пребываніе въ Немъ этой Божественной силы, но чтобы сами собой, безъ помощи Божественной благодати, они могли до твердаго убѣжденія и исповѣданія, что Онъ есть Христось, Сынъ Бога живаго и что Онъ и Отецъ—одно,—до этого имъ было весьма и весьма далеко. Изъ сказаній евангелистовъ извѣстны многочисленные случаи, когда ученики Христовы оказывались *малодушными* и *малотрными*, даже въ присутствіи своего Учителя²⁸⁾. И сами ученики искренно сознавали слабость и недостаточность своей вѣры, когда просили Господа: «умножь въ насъ *вѣру*» (Лук. 17, 5). Въ самомъ дѣлѣ, они были сынами своего вѣка и членами одной великой семьи — іудейскаго народа и, естественно, усвоили всѣ предрасудки и чаянія того времени. Такъ же, какъ и большинство іудеевъ, они видѣли и хотѣли видѣть въ Немъ не того Мессію, о которомъ говорилось въ священныхъ книгахъ, а тотъ идеаль, какой сложился у народа вѣковыми условіями. И до конца Его жизни апостолы не могли понять, «почему Онъ не желаетъ явить Себя міру» (Іоан. 7, 4; 14, 22). Даже при самомъ вознесеніи Господа на небо, ученики еще могли задавать такой вопросъ: «не въ это-ли время, Господи, Ты возстановляешь царство Израиля» (Дѣян. 1, 6)? Правда, намъ извѣстно твердое и восторженное исповѣданіе ап. Петра, что Іисусъ есть Христось, Сынъ Бога живаго (Мѣ. 16, 16). Но по ясному выраженію Іисуса, это восторженное признаніе ап. Петра было слѣдствіемъ скорѣе высшаго небснаго озаре-

²⁷⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ. Толкованіе на еванг. Іоанна, 2 т., стр. 250.

²⁸⁾ Мѣ. 8, 26; 17, 19 20; Марк. 4, 38, 40; Лук. 8, 25; 17, 5—6.

нія и просвѣтленія его ума, нежели результатомъ его собственной продуманной и прочувствованной мысли, и потому оно не могло глубоко укорениться въ умахъ и сердцахъ прочихъ апостоловъ. Этимъ и объясняется тотъ знаменательный фактъ, что, когда Христось въ Своей прощальной бесѣдѣ говорилъ объ отшествіи къ Отцу Своему, одинъ изъ Его учениковъ (Филиппъ) предложилъ такую наивную просьбу: *«Господи! покажи намъ Отца (Твоего), и довольно съ насъ»*... (Іоан. 14, 8). Христось, конечно, не обманывался относительно той степени познанія, какую ученики Его имѣли о Немъ и объ Отцѣ Его; Онъ хорошо видѣлъ, что ихъ познаніе было несовершенно и недостаточно, и потому желалъ сообщить имъ болѣе ясное и подробное понятіе о Себѣ и Богѣ Отцѣ: *«Отче праведный! Я открылъ имъ имя Твое и открою (т. е. послѣ Своего воскресенія); да любовь, которою Ты возлюбилъ Меня, въ нихъ будетъ и Я въ нихъ»* (Іоан. 17, 25 — 26). Но теперь, при окончаніи Его земного поприща, было некогда болѣе разсуждать объ этомъ. Да, все равно, ученики Его были бы не въ состояніи усвоить всѣхъ Его рѣчей въ оставшіяся короткій промежутокъ времени, если для этого имъ оказался недостаточнымъ цѣлый 3-хъ лѣтній періодъ совместнаго съ Нимъ пребыванія. Никакихъ слѣдовъ увлеченія слѣпой и безотчетной вѣрой въ Иисуса Христа, какъ хотятъ представить рационалисты, мы не замѣчаемъ у апостоловъ и другихъ послѣдователей Христа.

Непониманіе учениковъ еще сильнѣе оказалось въ отношеніи ихъ къ *дѣлу Христа* и въ частности къ заключительнымъ моментамъ Его искупительной дѣятельности—*смерти и воскресенію*. Самимъ іудеямъ было предсказано объ этихъ событіяхъ въ приточныхъ и образныхъ выраженіяхъ,—такъ что если іудеи и могли понять слова Его въ истинномъ ихъ значеніи, то только уже послѣ самыхъ совершившихся событій (см. Мѣ. 27, 62—74). Своимъ же ученикамъ, какъ самымъ довѣреннымъ лицамъ, Христось говорилъ о Своей смерти и воскресеніи не приточно, а въ прямыхъ и рѣшительныхъ выраженіяхъ. Съ тайной Своего дѣла Христось началъ знакомить Своихъ учениковъ уже послѣ того, какъ въ исповѣданіи ап. Петра они узнали непостижимую тайну Его бытія. — Изъ евангелій намъ из-

вѣстны 5 случаевъ, въ которыхъ Христосъ ясно высказался о славномъ концѣ Своей земной жизни. 1) Открытое исповѣданіе ап. Петра дало поводъ Христу заговорить о *предстоящихъ Ему въ Иерусалимѣ страданіяхъ, и смерти, и славномъ воскресеніи* (Мѡ. 16, 21). Это необычайное предсказаніе о Его смерти такъ ужаснуло ап. Петра, что онъ рѣшительно сталъ просить Господа, чтобы Тотъ не допустилъ сдѣлать съ Собой ничего подобнаго (ст. 22). Но его протестъ встрѣтилъ лишь горькій упрекъ Господа. 2) 2-ое предсказаніе *собственно о воскресеніи Христа* было сдѣлано въ присутствіи только трехъ самыхъ ближайшихъ и довѣреннѣйшихъ апостоловъ—Петра, Іакова и Іоанна. Послѣ Своего преображенія на одной изъ галилейскихъ горъ, Христосъ, сходя съ этой горы, запретилъ имъ сказывать о видѣнномъ до тѣхъ поръ, пока *Сынъ Человѣческой не воскреснетъ изъ мертвыхъ* (Мѡ. 17, 9). Но ученики не поняли этого слова и спрашивали другъ друга: «*что значитъ воскреснуть изъ мертвыхъ*» (Мр. 9, 10)? Конечно, они хорошо знали изъ Писанія ученіе *объ общемъ воскресеніи мертвыхъ*, каковое ученіе въ это время было весьма сильно распространено среди іудеевъ (см. Іоан. 11, 24), и даже видѣли примѣры воскрешенія умершихъ чудодѣйственною силою ихъ Господа. Но чтобы ктонибудь самъ себя воскресилъ изъ мертвыхъ и такимъ образомъ воскресъ,—такихъ примѣровъ они не знали и представить себѣ не могли, потому и недоумѣвали. 3) 3-е предсказаніе о смерти и воскресеніи было сдѣлано Господомъ въ Галилеѣ. Желая лучше запечатлѣть въ памяти ихъ Свое предсказаніе, Онъ выразительно сказалъ имъ: «Вложите вы себѣ въ уши слова сіи: Сынъ Человѣческой будетъ преданъ въ руки человѣческія, и убіютъ Его, и въ 3-й день возстанетъ (у ев. Марка: *воскреснетъ*²⁹⁾). Но умъ человѣческой обладаетъ странною способностію не принимать того, что не совпадаетъ съ его предвзятыми понятіями. Слыша во 2-ой разъ это откровеніе, они не могли ясно представить себѣ, что же произойдетъ съ ихъ любимымъ Учителемъ: «они не поняли слова сего и оно было закрыто отъ нихъ, такъ что они не постигли его (Мр. 9, 32;

²⁹⁾ Мѡ. 17, 22 - 23; Марк. 9, 31; Лук. 9, 44.

Лук. 9, 45)³⁰⁾. Сердцем своим они однако предчувствовали, что Господу предстоит нѣчто ужасное, и они стали оттого печальны (Мѡ. 17, 23). А спросить, въ чемъ состоитъ это *ужасное*, имѣющее произойти съ Господомъ, они боялись (Лук. 9, 45), какъ это нерѣдко случалось и при другихъ случаяхъ. 4) Въ 4-й разъ, Иисусъ Христосъ, предъ самымъ торжественнымъ входомъ въ Иерусалимъ, сдѣлалъ ученикамъ напоминаніе о предстоящей Ему тамъ горькой участи—*страданіяхъ и смерти Его, и имѣющемъ произойти на 3-ій день славномъ воскресеніи*³¹⁾. Теперь апостоламъ была открыта *новая черта* относительно Его смертнаго конца, до тѣхъ поръ еще неизвѣстная имъ, именно, — что Онъ умретъ не обыкновенною, а самою ужасною смертію, *чрезъ распятіе* (Лук. 18, 32). Но и на этотъ разъ, какъ и раньше, «они ничего изъ Его словъ *не поняли*: слова сіи были для нихъ сокровенны, и они *не разумѣли сказаннаго*» (Лук. 18, 34). 5) Наконецъ, по совершеніи послѣдней вечери, Спаситель въ послѣдній разъ сказалъ Своимъ ученикамъ, что кончина Его приблизилась, что они, по смерти Его, разсѣются какъ овцы, не имѣющія пастыря, и что *Онъ по воскресеніи Своемъ встрѣтитъ ихъ въ Галилею* (Мѡ. 26, 31—32; ср. Мар. 14, 27—28). Это горестное предсказаніе поразило сильною скорбью сердца всѣхъ апостоловъ; они никакъ не могли примириться съ мыслью объ отреченіи своемъ отъ своего Учителя, для котораго они пожертвовали рѣшиительно всѣмъ. И вотъ наиболѣе пылкій и энергичный изъ нихъ—ап. Петръ началъ оспаривать слова Господа, самоувѣренно утверждая, что этого никакъ не можетъ случиться (Лук. 22, 33). Тоже говорили и другіе апостолы (Мѡ. 26, 35). Но слова Христа были истинны, какъ и всегда.

³⁰⁾ Замѣчательна искренность апостоловъ, которые никогда не скрываютъ своихъ недостатковъ, какъ, напримѣръ, недомыслія въ этомъ случаѣ (ср. Марк. 9, 10; Лук. 2, 50; 18, 34 и др.): они заботятся единственно объ одной истинѣ, хотя бы она и говорила не въ ихъ пользу. Сами они признаются въ другихъ мѣстахъ, что иногда буквальные изреченія они принимали за иносказательныя (см. Мѡ. 16, 7; Іоан. 4, 32; 11, 12) и наоборотъ—иносказательныя за буквальные (см. Мѡ. 15, 17; Іоан. 11, 11, 16 и проч.).

³¹⁾ Мѡ. 20, 18—19; Марк. 10, 33—34; Лук. 18, 31—33.

Не смотря на такія поразительно-ясныя и прямыя предсказанія Христа о крестѣ и воскресеніи, апостолы, какъ мы видѣли, не могли проникнуть въ тайну искупленія, и продолжали блуждать во мракѣ національныхъ предразсудковъ и собственныхъ земныхъ предположеній: *разъясненія Христа были непоняты ими*. Извѣстно, что почти предъ самымъ моментомъ взятія Христа подъ стражу на судъ незаконныхъ, когда Онъ говорилъ о Своемъ грядущемъ отшествіи къ Отцу,—одинъ изъ апостоловъ (ап. Фома) все еще продолжалъ спрашивать: *«Господи! не знаемъ, куда Ты идешь; и какъ можемъ знать путь сей»* (Іоан. 14, 5)? Если для учениковъ смерть Христа оказывалась непостижимой тайной, которую они никакъ не могли понять,—то еще болѣе загадочнымъ и непостижимымъ для нихъ являлось предсказаніе Его о воскресеніи. Вѣдь, если послѣ смерти Онъ снова долженъ ожить, то Ему и не зачѣмъ помирать. Да, и какая это смерть, послѣ которой Онъ самъ встанетъ? Не будетъ-ли она пустымъ призракомъ? Да и къ чему она? Для кого она нужна? Развѣ Иисусъ, обладающій такой чудесной силой, не можетъ избѣжать ея? Если же Христу, на самомъ дѣлѣ, предназначено умереть, то пусть умираетъ, тогда и воскресать не надо, потому что воскресеніе будетъ только разрушать *необходимую смерть* Христа. А если Христось долженъ остаться живъ, то умереть на время не значило-ли обманывать себя и другихъ людей призракомъ смерти?

Такимъ образомъ, воскресеніе Христа въ мышленіи учениковъ оказывалось въ рѣшительномъ противорѣчьи съ Его смертью, и потому они не могли принять предсказаній о воскресеніи въ настоящемъ ихъ значеніи. Такъ, когда Марія Магдалина, первая увидѣвшая пустой гробъ Христа безъ Его тѣла, побѣжала сообщить объ этомъ удивительномъ открытіи апостоламъ Петру и Іоанну; то у нея въ головѣ не промелькнуло никакой мысли о томъ, что это Христось воскресъ изъ мертвыхъ (о чемъ она, безъ сомнѣнія, слыхала отъ Господа наравнѣ съ прочими Его учениками). Нѣтъ! Она просто заявляетъ: «унесли Господа изъ гроба и не знаемъ, гдѣ положили Его» (Іоан. 20, 2). То же она сказала и ангеламъ, спрашивавшимъ о причинѣ ея плача (ст. 13). Даже, увидѣвъ самого Воскресшаго и слыша

Его знакомый голосъ, она не могла узнать Его сразу: такъ она была занята мыслью о похищеніи тѣла Иисусова. Принимая Его за садовника, она говоритъ Ему: «Господинъ! если Ты вынесъ Его, скажи мнѣ, гдѣ ты положишь Его, и я возьму Его» (14—15). И только проникающее до глубины ума и сердца воззваніе Иисуса, съ какимъ Онъ всегда обращался къ ней при Своей жизни, могло разсѣять густой туманъ заблужденія и невѣрія муроносицы. Съ такимъ же чувствомъ недоувѣрія и сомнѣнія отнеслись къ событію воскресенія и апостолы. Такъ, апостолы Петръ и Іоаннъ, услышавши поразительную новость отъ Маріи Магдалины, нисколько не подумали о возможности воскресенія Христа. Явившись для освидѣтельствованія происшедшаго, они съ трудомъ убѣдились, что гробъ пустъ. И только одинъ изъ нихъ повѣрилъ въ дѣйствительность всего случившагося, другой же продолжалъ все еще *дивиться*, очевидно, не рѣшаясь повѣрить въ изумительное событіе (Іоан. 20, 9—10). И даже послѣ того, не смотря на неоднократныя явленія Воскресшаго, ученики все еще не могли повѣрить истинѣ воскресенія Христа изъ мертвыхъ, такъ что Господь даже укорялъ ихъ за *невѣріе и жестокосердіе* (Мр. 16, 14).

Св. Іоаннъ Златоустъ объясняетъ невѣріе учениковъ въ воскресеніе Господа тѣмъ, что «они еще не были удостоены Св. Духа» ³²⁾. Объясненіе съ догматической стороны вполнѣ вѣрное, но недостаточное съ психологической точки зрѣнія. Для насъ важно знать: почему у учениковъ могло возникнуть такое недоувѣріе къ словамъ Спасителя? Было-ли оно прочнымъ и устойчивымъ, или же слабымъ и колеблющимся? Какія перемѣны происходили въ настроеніи учениковъ, при наступленіи грозныхъ событій во время послѣднихъ дней земной жизни Иисуса Христа?

Несомнѣнно, что всѣ апостолы признавали Христа за Мессію, но хотѣли видѣть въ Немъ не того Мессію, какого изображали пророки, а Мессію въ чисто національномъ смыслѣ—съ тѣми характерными чертами, какими надѣлила его іудейская фантазія. Этотъ Мессія долженъ быть величественнымъ, славнымъ, побѣдительнымъ царемъ, которому

³²⁾ І. Злат. Толк. на еванг. Іоан. т. I, стр. 283.

поклонятся всѣ народы и который возстановитъ царство Израильское—во всемъ его блескѣ и величїи, какимъ оно было во времена Давида и Соломона. Конечно, Иисусъ не олицетворялъ въ Себѣ этого національнаго типа Мессїи. Но зато Онъ обладалъ высшей чудодѣйственной силой, необыкновеннымъ даромъ прозорливости, очаровательнымъ могуществомъ Своего слова и необъяснимой способностью привлекать къ Себѣ сердца людей. Ученики Его хорошо видѣли это, и для нихъ этого пока было довольно, чтобы признавать Его за Мессїю и даже иногда прозрѣвать въ Немъ лицо Божественное, т. е. истиннаго Сына Божїя. Но вотъ Христосъ начинаетъ открывать имъ о Своей насильственной кончинѣ отъ руки беззаконныхъ грѣшниковъ и язычниковъ въ Иерусалимѣ и, что всего ужаснѣе, о *самой позорной* ³³⁾ смерти черезъ распятїе. Какъ ученики могли отнестись къ высказаннымъ словамъ Христа? Безъ сомнѣнїя, они показались имъ странными и противорѣчащими ихъ представленїю о Христѣ, какъ Мессїи. Мы не знаемъ, какъ апостолы представляли себѣ конецъ жизни Христа, «по устройенїи Имъ царства Израилева» (Дѣян. 1, 6): умереть ли Онъ естественною смертію, или будетъ чудесно взятъ живымъ на небо, подобно Еноху и Ілїи, или даже будетъ жить въ безконечность до всеобщаго воскресенїя мертвыхъ, какъ вѣчный царь Израїля,—все это они могли представить себѣ, но только не позорную смерть Его, и потому они не вѣрили и не могли вѣрить Его предсказанїю о Своей смерти. Но событїя неумолимо слѣдовали одно за другимъ. Апостолы были ихъ свидѣтелями и съ горечью убѣждались, что слова Христа были вѣрны и исполнились до самой малѣйшей черты.

Мы теперь и представить не можемъ, какое ужасное дѣйствїе произвела смерть Иисуса Христа на Его учениковъ: она перевернула вверхъ дномъ все ихъ міровоззрѣнїе и всѣ установившіеся взгляды ихъ на Иисуса. По выраженїю Гольстена, «крестная смерть для іудейскаго міросозер-

³³⁾ Извѣстно было, что всякій умиравшїй на древѣ находился подъ проклятїемъ Закона (Втор. 21, 23), и потому крестная смерть считалась всѣми іудеями *неизгладимо-позорной*.

данія была рѣшительнымъ доказательствомъ того, что Исусъ не истинный Мессія». И это вполне понятно: іудейскій Мессія не долженъ былъ умереть такою позорною смертію, среди двухъ злодѣевъ. Но это еще не все, что она произвела въ умахъ учениковъ: она заставила усумниться въ самомъ Божественномъ достоинствѣ Христа. Вѣдь умираютъ только грѣшные люди и именно потому, что подвержены грѣху и грѣшатъ (Рим. 6, 21). Но Христосъ грѣха не сотворилъ, — апостолы хорошо это знали (Іоан. 8, 46; ср. Мр. 7, 37). Въ такомъ случаѣ, какъ же Онъ могъ умереть? Не ошибались-ли сами апостолы въ Его безгрѣшности? Не было-ли у Него какихъ-либо тайныхъ грѣховъ, неизвѣстныхъ апостоламъ?.. Тогда Онъ, конечно, не Сынъ Божій, какъ иногда могли прозрѣвать они, а простой человѣкъ, какъ и другіе люди. Только въ этомъ случаѣ, Онъ и могъ принять позорную смерть отъ руки «беззаконныхъ». Если же Онъ творилъ чудеса и воскрешалъ мертвыхъ,—то въ этомъ не было ничего удивительнаго: какъ извѣстно, и пророки также творили чудеса и воскрешали мертвыхъ.—Кромѣ того, смерть совершенно невиннаго, не согрѣшившаго ни предъ Богомъ, ни передъ людьми, ниспровергала бы всю правду Божію: Богъ ни въ какомъ случаѣ не потерпѣлъ бы подобнаго нарушенія Своей святой правды. Но Онъ допустилъ эту смерть, не заступился за Своего Избранника... И вотъ апостолы начинаютъ склоняться на сторону мнѣнія о Христѣ, какъ простомъ человѣкѣ, хотя и облеченномъ чудодѣйственной силой: «не знаю человека сего», отрекся отъ Него ап. Петръ трижды (Мѡ. 26, 69—72); «это былъ пророкъ, сильный словомъ и дѣломъ» (Лук. 24, 19), говорили про Него Эммаусскіе путники подошедшему къ нимъ Незнакомцу. Вотъ какія важныя измѣненія въ воззрѣніяхъ учениковъ произошли благодаря смерти Христовой. Но Его смерть была не окончательная: «она стала смертію самой смерти» ³⁴⁾.

(Окончаніе слѣдуетъ).

А. Покровскій

³⁴⁾ Св. Іоан. Злат. Бесѣды на посл. къ Римл. 1844 г. стр. 233.

ВѢЧНОЕ ПРЕОПРЕДѢЛЕНІЕ БОЖІЕ О СПАСЕНІИ ЛЮДЕЙ И ПРИГОТОВЛЕНІЕ ИХЪ КЪ ПРИНЯТІЮ СПАИТЕЛЯ.

(Изъ класныхъ уроковъ по Закону Божию).

.Грѣхъ есть преступленіе Закона Божія, противленіе воли Божіей и удаленіе отъ Бога, источника жизни и блаженства. Отсюда неизбѣжнымъ слѣдствіемъ грѣха является праведный гнѣвъ Всесвятаго Бога, лишеніе противника воли Божіей животворящей силы Божіей и неразлучное съ тѣмъ и другимъ извращеніе и обезсиленіе духовно-тѣлѣсной природы человѣка, конецъ котораго смерть. Само собою разумѣется, что оживить и возстановить въ перво-бытное состояніе извращенную и обезсиленную грѣхомъ до смерти природу человѣка невозможно для него самого безъ искупленія грѣха; искупленіе же, заглаженіе грѣха, какъ преслушанія воли всесвятото Бога существомъ разумнымъ и свободнымъ, возможно только путемъ такого же, безъ остатка покрывающаго собою грѣхъ, слѣдовательно вполне сознательнаго и свободнаго послушанія. Это жертва правдѣ Божіей потребная для блаженства самого согрѣшившаго, какъ разумно-свободнаго существа. Но такой безмѣрной, равной винѣ, жертвы не могъ и не можетъ принести Богу не только самъ согрѣшившій, а никто изъ сотворенныхъ существъ—ни одинъ изъ ангеловъ, какъ безмѣрно въ сравненіи съ Богомъ ограниченныхъ. Но невозможное для тварей, хотя бы и безгрѣшныхъ и всѣхъ вмѣстѣ, возможно для Бога, всемогущаго, премудраго и всеблагаго. Необходимымъ условіемъ для этого со стороны согрѣшившаго должно быть сознаніе виновности своего грѣха и желаніе спасенія; ибо грѣхъ потому и грѣшенъ, что онъ есть дѣло существа разумнаго и свободнаго. Потому-то и сказалъ Спаситель, что

иже аще речетъ слово (разумѣется хульное; ср. Мр. 3, 10) *на Сына Человѣческаго* (т. е. Иисуса Христа, утаившаго Божественное величіе Свое подъ образомъ раба), т. е. кто согрѣшитъ противъ Бога по невѣденію и немощи, *отпустится ему* (потому что съ прекращеніемъ невѣденія хулившій только по невѣденію перестанетъ хулить; *аще бо быша разумѣли*, говоритъ Ап. Павелъ объ іудеяхъ, *не быша Господа славы распяли*; 1 Кор. 2, 8; ср. Лук. 23, 34); а *иже речетъ на Духа Святаго* (силы и дѣйствія Котораго всегда до очевидности явны въ Своемъ божественномъ величіи; слѣдовательно, кто грѣшитъ противъ Бога съ яснымъ сознаниемъ своего дѣйствія, какъ такого, и не захочетъ отстать отъ него), *не отпустится ему ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій* (слѣдовательно никогда; потому что пока не прекратится сознание, не прекратится и не разлучная съ нимъ свобода, какъ желаніе грѣшить, а съ ней и самый грѣхъ) (Мѡ. 12, 32)...

Первымъ согрѣшилъ діаволь, бывшій до грѣха наивысшимъ изъ ангеловъ, увлекшій за собою многихъ другихъ и соблазнившій человѣка. Высокая разумность падшихъ духовъ даетъ право предполагать полную возможность для нихъ признанія виновности своего грѣха, какъ оскорбленія всесвятаго Бога и возстанія противъ Него, а характеръ паденія—безъ внѣшняго соблазна, по одному лишь внутреннему хотѣнію противленія Богу, во имя превозношенія себя и съ увлеченіемъ къ этому злу другихъ указываетъ на отсутствіе признанія виновности своего возстанія и потому желанія обращенія къ Богу. Поэтому для падшихъ ангеловъ невозможно возстановленіе въ первожданное блаженство ни собственною силою, ни силою Божіею; ибо Богъ какъ Творецъ свободы, неразлучной съ разумомъ, не можетъ отнять ея отъ падшихъ, не лишивъ ихъ разума, не можетъ спасти противъ воли, насильно. Совсѣмъ иной характеръ имѣло грѣхопаденіе прародителей. Грубо и велико было это паденіе, какъ дѣло существъ разумныхъ и свободныхъ, но оно было совершенно по обольщенію отъ діавола и потому не лишало согрѣшившихъ ни признанія ими виновности своего грѣха, ни желанія оправданія и освобожденія отъ его слѣдствій. На это указываютъ стыдъ согрѣшившихъ прародителей и страхъ ихъ явиться предъ

Лице Божіе точно также, какъ и желаніе оправдаться предъ Богомъ, хотя бы съ перенесеніемъ вины на другого, обнаруженныя при призваніи ихъ Богомъ къ покаянію. Поэтому между прочимъ, хотя для падшаго человѣка, какъ исказившаго (но не испразднившаго) въ себѣ образъ Божій, не возможно стало возстаніе собственными силами, но для неге оставалась возможность быть искупленнымъ отъ грѣха и его слѣдствій Самимъ Богомъ всеблагимъ, всемогущимъ и премудрымъ.

Непостижимы конечно для насъ вѣчные Совѣты Божіи; но, какъ всеблагій, Богъ Самъ открылъ намъ тайну Своего вѣчнаго предопредѣленія о нашемъ спасеніи; *избависться честною Кровію отъ суетнаго вашего житія*, говоритъ Св. Ап. Петръ, *яко агнца непорочна и пречиста Христа предутьнна убо прежде сложенія міра* (1 Петр. 1, 18, 20).

Эту, данную намъ въ Божественномъ откровеніи, истину вѣчнаго предопредѣленія Божія о спасеніи людей содержатъ всѣ именующіе себя христіанами, но не всѣ одинаково право понимаютъ ее. Протестанты—кальвинисты называютъ предопредѣленіе Божіе безусловнымъ и считаютъ исключительно отъ воли Божіей зависящимъ то, что если царствіе Божіе для праведниковъ, по слову Самого же Господа, уготовано отъ сложенія міра, то оттолѣ же уготовано, т. е. Самимъ Богомъ предопредѣлено и вѣчное мученіе грѣшниковъ, а слѣдовательно и предшествующее ему нравственное состояніе ихъ, (*подобаетъ бо*, говоритъ Ап. Павелъ, *и ересемъ быти*; 1 Кор, 11, 19) и даже самое рожденіе ихъ въ міръ (ср. Мѡ. 26, 24). Но такое ученіе о безусловномъ, не отъ нравственныхъ качествъ людей, а исключительно отъ воли Божіей зависящемъ, предопредѣленіи однихъ къ спасенію, а другихъ къ мученію есть тоже, что древне-языческое ученіе о судьбѣ или рокѣ, которое прямо противно ученію Слова Божія о Богѣ, какъ премудромъ, правосудномъ и всеблагомъ. Какъ всеблагій, Богъ хочетъ всѣмъ человѣкомъ спастися (1 Тим. 2, 4); какъ правосудный, Онъ всѣмъ воздастъ по дѣламъ безъ всякаго лицепріятія (Рим. 2, 6; ср. Мѡ. 16, 27), а какъ премудрый, Онъ отъ вѣчности предвидѣлъ не только паденіе сотворенныхъ Имъ людей, а и самый характеръ паденія,—Онъ предвидѣлъ въ имѣвшихъ пасть людяхъ сознаніе ими виновности своего паденія и

желаніе спасенія, равно какъ и то, что это сознание и желаніе—въ однихъ будетъ возрастать и укрѣпляться, а въ другихъ — ослабѣвать, уменьшаться и доходить до демонской нераскаянности. Поэтому-то отъ вѣчности и предопредѣлилъ Богъ діавола и аггеловъ его, равно какъ и грѣшниковъ нераскаянныхъ, къ вѣчному мученію, а другихъ—къ вѣчному спасенію Сыномъ Своимъ чрезъ Духа Святого—именно тѣхъ, которые въ сознаниіи своей виновности готовы будутъ принять даруемое имъ спасеніе ¹⁾.

Въ полномъ соотвѣствіи съ этими Божественными свойствами премудрости, благодати и правосудія, едва только согрѣшившіе прародители стыдомъ своимъ обнаружили сознание своей грѣховности, соединенное съ скорбью объ ней и желаніемъ избавленія отъ нея, милосердый Господь Своей бесѣдой съ прародителями идетъ, какъ бы, навстрѣчу этому сознанию и этому желанію и, когда послѣ этого призыва ихъ къ покаянію ясною стала неполнота и слабость его, не прежде всетаки налагаетъ праведное наказаніе, долженствующее въ тоже время содѣйствовать покаянію, довести его до полного отвращенія отъ грѣха къ добру (Лук. 9, 62), какъ изрекши Свое обѣтованіе спасенія. Послѣ

¹⁾ Истину эту раскрывалъ св. Ап. Павелъ въ 8—10 главахъ посланія къ римлянамъ, гдѣ говоритъ между прочимъ: *Вѣмы же, яко любящимъ Бога вся постигшествуютъ во благое, по предувѣдѣнію званымъ; ихъ же бо предувѣдѣ, тѣхъ и предустави сообразныхъ быти образу Сына Своего, яко быти Ему первородну во многихъ братіяхъ; а ихъже предустави, тѣхъ и ирива, а ихъже ирива, тѣхъ и оправда, а ихъже оправда, сихъ и прослави* (Римл. 8, 28—30). Еще подробнѣе и прямо въ опроверженіе кальвинскаго и кальвинистическаго ученія о безусловномъ предопредѣленіи, въ конечномъ своемъ выводѣ именующаго Бога виновникомъ ала и погибели грѣшниковъ, ученіе о предвѣдѣніи Божіемъ, какъ основѣ предопредѣленія, раскрывается въ символической кни. гѣ православной Церкви, въ такъ называемомъ „*Посланіи патриарховъ восточно-каваліческой Церкви о православной вѣрѣ*“, въ членахъ 3-мъ, 4-мъ, 6-мъ, 13-мъ и 14-мъ. „Поелику Богъ, читаемъ мы между прочимъ здѣсь, предвидѣлъ, что одни хорошо будутъ пользоваться своею свободною волею, а другіе худо; то посему однихъ предопредѣлилъ къ славѣ, а другихъ осудилъ. О употребленіи же свободы мы разсуждаемъ слѣдующимъ образомъ: поелику благодать Божія даровала Божественную благодать, называемую нами также предваряющею, которая подобно свѣту просвѣщающему ходящихъ во тьмѣ,

бесѣды Своей съ Адамомъ и Евою, Онъ изрекаетъ Свое опредѣленіе змію и, сказавъ о проклятіи его отъ всѣхъ звѣрей земныхъ, предрекаетъ конечную погибель его. Уже въ самомъ проклятіи змія животнаго, которое должно состоять въ презрѣніи къ нему и отвращеніи отъ него всѣхъ звѣрей земныхъ (ибо это именно означаетъ ползаніе змія на чревѣ и питаніе пылью), нельзя не видѣть любви Божіей къ погибающему чрезъ змія человѣку, подобной любви отца, ломающаго драгоценный мечъ погубившій сына его (ср. Мрк. 11, 12—26 и Римл. 8, 16—27). Послѣ этого жалостливаго къ человѣку слова Своего о проклятіи змія Богъ говоритъ: *Вражду положу между тобою и между женою, между стѣменемъ твоимъ и между стѣменемъ твоемъ. Той твою сопретъ главу, ты же будешь блюсти Его пяту* (Быт. 3, 15).

Слова эти очевидно не могутъ относиться къ змію животному; потому что при такомъ пониманіи ихъ они являются не достигающими цѣли (ибо что за утѣшеніе человѣку въ томъ, что онъ разобьетъ голову — уничтожить змія, послужившаго лишь орудіемъ его соблазна по грѣху діаволомъ, а подлинный виновникъ зла — діаволь остался бы безъ наказанія и, главное, остался бы

путеводить всѣхъ; то желающіе свободно покоряться ей (ибо она споспѣшествуетъ ищущимъ ее, а не противящимся ей) и исполнять ея повелѣнія, необходимо нужны для спасенія, — получаютъ посему и особенную благодать, которая содѣйствуя, укрѣпляя и постоянно совершенствуя ихъ въ любви Божіей, то есть, въ тѣхъ благихъ дѣлахъ, которыхъ требуетъ отъ насъ Богъ (и которыхъ требовала также предваряющая благодать) оправдываетъ ихъ и дѣлаетъ предопредѣленными; тѣ напротивъ, которые не хотятъ повиноваться и слѣдовать благодати и потому не соблюдаютъ заповѣдей Божіихъ, но, слѣдуя внушеніямъ сатаны, злоупотребляютъ своею свободою, данною имъ отъ Бога, съ тѣмъ, чтобы они произвольно дѣлали добро, — предаются вѣчному осужденію. По смыслу этого разъясненія божественное предопредѣленіе не только не дѣлаетъ Бога виновникомъ зла (подобнымъ року), а напротивъ говоритъ объ Его премудрости, благодати и правосудіи; ибо основывается на божественномъ всевѣдѣніи и не отдѣлимо отъ правды и любви Божіей, по которымъ Богъ не пощадилъ Сына Своего Единороднаго и послалъ въ міръ Духа Святого со всѣми Его благодатными дарами для спасенія чрезъ соединеніе со Христомъ всѣхъ не противящихся Его святой волѣ.

и впредь еще болѣе, чѣмъ прежде, способнымъ и желающимъ вредить человѣку и даже совсѣмъ погубить его). По этому свв. отцы и учителя Церкви разумѣютъ здѣсь подъ змѣемъ вселившагося въ него діавола, котораго и самъ Господь (Мѡ. 23, 33) и Апостолы (Апок. 12, 7—17) называли змѣемъ древнимъ, и толкуютъ слова эти, какъ предреченіе о погибели его (въ словахъ: *той сотретъ главу*; ср. Лук. 10, 18, 19) и объ избавленіи отъ него людей, которымъ змій—діаволь будетъ жалить лишь пяту (т. е. наносить не смертельныя раны). Эта побѣда надъ діаволомъ, по словамъ Божественнаго обѣтованія, совершена будетъ *Съменемъ жены*, подъ которымъ свв. отцы Церкви и разумѣютъ именно Спасителя нашего Господа Иисуса Христа; ибо Онъ одинъ изъ всѣхъ рожденныхъ можетъ быть названъ *Съменемъ жены*, (а не мужа), какъ рожденный Пресвятою Дѣвою Марією безмужно (мы же всѣ, какъ отъ отцовъ матерями рожденные и именуемся поэтому потомками не жены, а мужа; ср. родословіе Спасителя въ Мѡ. 1, 1—13 и 14). Не безъ отношенія къ такому именно пониманію обѣтованія въ греческомъ переводѣ LXX и въ нашемъ славянскомъ относящееся къ слову *Съмя* — потомство (греч. *δέρμα*) мѣстоименіе поставлено не въ среднемъ, а въ мужескомъ родѣ (*той* по славянски, и *αὐτός*; по гречески). Въ святоотеческихъ твореніяхъ это райское обѣтованіе о Спасителѣ міра не рѣдко именуется поэтому *Первоевангеліемъ*.

Почему же Богъ, еще до наказанія прародителей за ихъ грѣхопаданіе обѣщавши имъ Спасителя, послалъ Его не тогда же, а спустя лишь 5503 лѣтъ по библейскому лѣточисленію? И зачѣмъ прежде посланія въ міръ обѣтованнаго Спасителя Богъ наложилъ наказаніе на согрѣшившихъ? Почему Онъ не оставилъ ихъ совсѣмъ безъ наказанія, не простилъ ихъ? Въ отвѣтъ на эти вопросы мы прежде всего должны указать на правосудіе Божіе, на ту правду Божественной святости, отображеніе которой въ насъ,—въ совѣсти нашей такъ наглядно сказывается иногда въ преступникѣ, добровольно отдающемъ себя суду для наказанія. Еще премудрый сказалъ: *его-же любитъ Господь, наказуетъ, бьетъ же всякаго сына, его же пріемлетъ* (Прит. 3, 12); смыслъ этихъ и другихъ подобныхъ имъ словъ (напримѣръ въ той же книгѣ Пр. 10, 3—5; 13, 25; 15, 32; 23, 13; 29, 17

и др.)—тотъ, что болѣзни и несчастія, причиняющія намъ страданія, будучи праведнымъ воздаяніемъ за грѣхи, суть въ тоже время и дѣло любви Божіей, призывающей насъ къ исправленію путемъ воспитанія и укрѣпленія въ себѣ сознанія грѣховности грѣха и желанія добра. Другими словами, наказаніе должно быть ввести, такъ сказать, обѣщанное спасеніе, какъ нравственное—Богоподобное совершенство, неразлучное съ блаженствомъ, прежде всего въ сознаніе и волю человѣка. Въ такомъ именно разумѣ свв. отцы и учителя Церкви и объясняютъ все ветхозавѣтное, дохристіанское домостроительство нашего спасенія; нужно было, чтобы грѣхъ со всѣми его гибельными слѣдствіями обнаружился во всемъ безобразіи и силѣ, и люди, извѣдавъ все это собственнымъ опытомъ, тѣмъ яснѣе сознали не только свою виновность, а и неспособность возстать собственными силами, и живѣе почувствовали нужду Божественной помощи, надѣялись на нее. Но такъ какъ постоянно усиливавшійся грѣхъ со всѣми его гибельными слѣдствіями могъ все болѣе и болѣе затемнять и ослаблять въ людяхъ эту надежду, доводя ихъ до отчаянія, какъ ясно даетъ понять это св. Ап. Павелъ въ посланіи къ Римлянамъ (гл. 7, 22—24); то Господу угодно было наряду съ праведнымъ наказаніемъ грѣшниковъ ведущими къ гибели слѣдствіями грѣховъ ихъ многократно повторять данное Имъ въ раю обѣтованіе, раскрывать его съ разныхъ сторонъ и разными способами для того, чтобы уяснять и раскрывать для сознанія грѣшниковъ сущность и истину спасенія, поддерживать и укрѣплять въ нихъ желаніе спасенія и надежду на него, а когда придетъ Спаситель міра, они могли бы точно узнать Его, право вѣровать въ Него и идти къ Нему.

Таковы, по ученію Православной Церкви, смыслъ и значеніе болѣе, чѣмъ пяти тысячелѣтней дохристіанской исторіи рода человѣческаго, какъ приготовившей его къ принятію спасенія. И только при такомъ пониманіи всей дохристіанской исторіи рода человѣческаго,—одинаковой у всѣхъ во времена патріархальныя, до Авраама, и еврейской и языческой послѣ него,—очевидною становится вся неправда отрицательнаго отношенія къ священной исторіи ветхаго завѣта со стороны раціоналистовъ и невѣрующихъ

и понятнымъ самый характеръ ея содержанія и въ цѣломъ и въ частяхъ ея и въ ея отношеніи къ современному ей язычеству и къ исторіи новаго завѣта.

Что Адамъ понялъ данное обѣтованіе о спасеніи и повѣрилъ ему, это ясно видно изъ того, что уже выслушавъ послѣ этого обѣтованія опредѣленіе Божіе о неизбѣжности для него смерти, онъ *нарече имя женѣ своей жизнь, яко та мати всѣхъ живущихъ* (Быт. 3, 20); потому что отъ нея родится имѣющій дать жизнь—спасеніе всѣмъ людямъ; поняла разумѣется съ Адамомъ это обѣтованіе и Ева. Но очевидно подъ вліяніемъ не прекратившагося грѣха скоро прародители исказили это обѣтованіе: Ева назвала перваго сына своего, рожденнаго ею отъ Адама *Каиномъ* (пріобрѣтеніе), ибо чаяла въ немъ именно обрѣсти обѣщаннаго Спасителя. вмѣстѣ съ потемнѣніемъ разумнія истины ослабѣла и надежда на счастье спасенія; втораго сына своего она назвала *Авель* (суета), выражая этимъ тщету своей не только первой надежды, а и вообще надежды на спасеніе. Такъ уже первые люди оказались неспособными къ принятію спасенія; слѣдовательно нужны были особенныя средства для проясненія и укрѣпленія въ нихъ мыслей и чувствованій необходимыхъ для разумнаго и свободнаго принятія спасенія. Такое средство и дано было въ жертвахъ, приносить которыя, по ученію свв. отцовъ, началъ людей самъ Богъ. Пролитіе крови жертвеннаго животнаго должно было указывать: 1) на виновность грѣха и гибельность его для согрѣшившаго, 2) на необходимость и дѣйствительность выкупа его пролитіемъ крови невинной (почему и употреблялись для жертвы животныя чистыя), 3) на спасеніе проливою кровію самого человѣка согрѣшившаго и остающагося цѣлымъ и 4) на правду этого спосенія принесеніемъ въ жертву *домашняго* животнаго, свидѣтельствовавшимъ о преданности человѣка Богу и готовности его отречься для Бога чѣмъ-либо *своимъ*. Словомъ жертва, какъ не самимъ человѣкомъ придуманная, а указанная Богомъ, была какъ бы нагляднымъ подтвержденіемъ райскаго обѣтованія о Спасителѣ (со стороны Бога) и вмѣстѣ выраженіемъ надежды на Его пришествіе (со стороны человѣка). Что такое именно значеніе въ родѣ человѣческомъ имѣла кровавая жертва, это ясно доказы-

вается тѣмъ, что она существовала не у евреевъ только, а и у язычниковъ и при томъ не только необразованныхъ и дикихъ, а и у такихъ высоко развитыхъ духовно, какъ греки и римляне ²⁾. Эта всеобщность кровавой жертвы въ родѣ человѣческомъ была бы совершенно непонятною безъ мысли о таинственномъ значеніи ея, какъ поддерживавшаго въ людяхъ надежду на пришествіе Спасителя прообраза Его.

Разсматривая дальнѣйшую исторію рода человѣческаго, какъ она записана въ ветхозавѣтномъ откровеніи и въ искаженномъ видѣ сохранилась у всѣхъ языческихъ народовъ, мы видимъ, что люди все болѣе и болѣе погружались въ думы и заботы о своемъ внѣшнемъ благосостояніи, забывая о своихъ обязанностяхъ по отношенію къ Богу, а чрезъ это въ нихъ все болѣе и болѣе затемнялось сознание своей виновности и желаніе спасенія—грѣхъ, а съ нимъ и всѣ гибельныя слѣдствія его усиливались. Чрезъ 2142 г. послѣ сотворенія міра (по лѣтосчисленію славян. Библии, по евр. 1546) весь родъ человѣческій до того растлился грѣхомъ, что Богъ, изрекши: *не имать Духъ Мой пребывать въ челоуцѣхъ сихъ, зане суть плоть* (Быт. 6, 3, т. е. душою своею всецѣло предалися чувственности, забывъ о спасеніи души), положилъ наказать его потопомъ; но это наказаніе не было лишь карой, лишившей родъ человѣческій спасенія. Во первыхъ, несправедливо думать, будто всѣ погибшіе въ волнахъ потопа — погибли для вѣчнаго спасенія; основаніе для такого заключенія дается въ 1 Петр. 3, 18—21, гдѣ не ковчегъ ноевъ, а правильнѣе потопъ слѣдуетъ признать образомъ крещенія, которое въ соотвѣтствіи съ этимъ у ап. Павла именуется спогребеніемъ Христу въ смерть (Римл. 6, 4; Кол. 2, 12). И это понятно; ибо вполне естественно предполагать, что многіе гибли въ волнахъ потопа не съ отчаяніемъ, а съ чувствомъ виновности и мольбой о спасеніи (ср. Іону во

²⁾ Стоит припомнить, что Сократъ, учившій о самопознаніи, накануне своей смерти, на которую невинно по его собственному сознанию онъ осужденъ былъ его согражданами за непочтеніе къ богамъ, завѣщаль друзьямъ своимъ не забыть принести за него пѣтуха.

чревѣ китовѣ). 2) И въ дни потопныя на землѣ, какъ искра жизни въ сгнившемъ деревѣ, оставался праведный Ной съ его семействомъ, котораго Богъ сохранилъ въ ковчегѣ; и когда Ной, по выходѣ изъ ковчега, принесъ благодарственную жертву Богу, Богъ благословилъ Ноя и заключилъ завѣтъ съ человѣкомъ и всею землею въ роды вѣчныя (Быт. 1 — 17), и Ной передалъ это благословеніе Симу и Јафегу (26 и 27 ст.).

Прошло еще около пятисотъ лѣтъ послѣ потопа (около 2793 г. отъ сотв. мира по слав. библіи и 1757 л. по евр. библіи) и грѣхъ, уже не формѣ допотопнаго погруженія въ чувственность, а какъ дальнѣйшее развитіе хамовой непочтительности къ отцу, дошелъ до сознательнаго и такого упорнаго противленія Божіимъ опредѣленіямъ, что обреченные на рабство, и слѣдовательно разсѣяніе, стали строить городъ и въ немъ башню до небесъ (чтобы приобрѣсти себѣ имя и не разсѣяться вопреки Божію опредѣленію) и самъ Богъ сказалъ объ нихъ, что *не оскудѣютъ отъ нихъ вся, елеко еще восхотятъ творити* (Быт. 11, 1—6). Грѣхъ гордости, и всѣ вообще такъ называемые «духовные» грѣхи тѣмъ именно и отличаются отъ грѣховъ чувственности, что послѣдніе въ виду вопіющей очевидности гибельности ихъ послѣдствій въ тѣлесной природѣ, несравненно легче опознаются духомъ человѣческимъ съ этой стороны и скорѣе возбуждаютъ отвращеніе къ нимъ человѣка, чѣмъ грѣхи духа. Умъ же и сердце, направленные на ложный путь грѣха, однимъ внѣшнимъ противодѣйствіемъ этому грѣху со стороны только еще болѣе утврждаются въ принятомъ направленіи мысли и чувства и слѣдовательно еще дальше становятся отъ раскаянія. Это потому, что лживость мысли и чувства не такъ скоро обнаруживается въ своихъ внѣшнихъ гибельныхъ слѣдствіяхъ и потому не такъ скоро и не такъ ясно сознается преданнымъ лживой мысли и чувству грѣшникомъ; обольщаемый кажущейся разумностію принятаго пути грѣшникъ видитъ въ прямомъ противодѣйствіи ему лишь насиліе, несогласное съ разумомъ. Для искорененія такихъ грѣховъ нужно, чтобы грѣшникъ самъ увидаль неразумность и гибельность принятаго имъ пути и самъ добровольно отказался для него. Вотъ почему и яв-

ляется необходимымъ по отношенію къ такимъ грѣхамъ мудрое поустительство. Все это крѣпко нужно помнить для того, чтобы войти въ правое пониманіе опредѣленія Божія о смѣшеніи языковъ строителей вавилонской башни. Смысль и значеніе этого смѣшенія состоялъ прежде всего въ томъ, что Богъ попустилъ каждому изъ строителей усовершенствоваться въ пониманіи своего личнаго, такъ сказать, частнаго дѣланія. Отдавшись всецѣло этому дѣланію и преуспѣвая въ немъ, каждый сталъ пренебрежительно относиться ко всякому другому и доходить въ своемъ непониманіи этого другого до полнаго отрицанія его значенія. А это только усиливало самомнѣніе каждаго изъ строителей и неизбѣжно вело къ взаимному недовольству, раздорамъ и раздѣленію. Такъ, какъ бы само собою, безъ внѣшняго противодѣйствія замыслу строителей Богъ разорилъ дѣло ихъ. Это-то прежде всего и означается библейскимъ сказаніемъ о томъ, что Богъ смѣшалъ языки строителей и разсѣялъ ихъ по лицу всея земли, но не истребилъ окончательно, какъ предпотопныхъ людей. Разобщенные между собою и, такъ сказать, уличенные Богомъ въ лживости и безуспѣшности ихъ общаго дѣланія, они тѣмъ не менѣе, не хотѣли примѣнить односторонней лживости своихъ частныхъ дѣятельностей и, мня себя мудрыми—объюродили. Но, продолжимъ рѣчь словами св. апостола, обратившись къ суетѣ, люди естественно забыли истинныя преданія о Богѣ и Спасителѣ и, какъ живописуетъ св. ап. Павелъ, *измѣнили слову нетлѣннаго Бога въ подобіе образа тлѣнна чловѣка, и птицъ, и четвероногихъ, и гадъ; тѣмже и предаде ихъ Богъ въ похоть сердець ихъ въ нечистоту, во еже сквернитися тѣлесемъ ихъ въ себѣ самѣхъ, иже премѣниша истину Божию во лжу и почтоша и послужиха твари паче Творца* (Рим. 1, 23—25).

Такъ произошло язычество, какъ обоготвореніе твари съ неразлучнымъ съ нимъ идолопоклонствомъ и нравственной распущенностію. Но какъ послѣ потопа оставался праведный Ной, отъ котораго и пошелъ весь родъ чловѣчскій, такъ и теперь оставался одинъ праведный Авраамъ, сохранившій вѣру въ Бога и обѣщаннаго Имъ Спасителя. Только теперь Богу угодно было продолжать домостроительство при готовленія людей къ принятію Спасителя не всѣхъ одина-

ково и вмѣстѣ, какъ было дотолѣ, а иначе Авраама и имѣвшій произойти отъ него народъ еврейскій и иначе остальные народы, ставшіе языческими.

Для этого Богъ вывелъ Авраама изъ дома и земли отца его въ землю Ханаанскую и здѣсь многократно повторилъ Свое обѣтованіе о Спасителѣ и Аврааму, и сыну его Исааку, и внуку Іакову. Достойно вниманія, что всѣ эти обѣтованія самой словесной формой своей напоминаютъ райское первоевангеліе; ибо во всѣхъ ихъ Богъ обѣщаетъ благословить (т. е. спасти) вся колѣна земная *о стѣмени Авраама* (Быт. 12. 7; 15, 5. 13; 17, 4 — 8. 19; 18, 18; 22, 18; 26, 3 — 4; 28, 4. 14). *Аврааму же речены быша*, говоритъ ап. Павелъ, *обѣты и стѣмени его. Не глаголетъ же: и стѣнемъ, яко о многихъ, яко о единьмъ: и стѣмени Твоему, иже есть Христосъ* (Гал. 3, 16). Черезъ четыреста лѣтъ послѣ испещрѣнія Авраама изъ страны Халдейской, возросшій отъ него чрезъ Исаака и Іакова сначала въ землѣ Ханаанской, а потомъ въ Египтѣ, и тамъ и здѣсь въ удаленіи отъ иноплеменниковъ, народъ еврейскій выведенъ былъ Богомъ изъ Египта для того, чтобы, предоставивъ всѣмъ этимъ иноплеменникамъ ходить въ похотяхъ сердець ихъ, вести этотъ народъ ко Христу особливимъ отеческимъ путемъ сверхестественнаго откровенія чрезъ законъ и пророковъ.

Подъ закономъ обыкновенно разумѣтся нравственный законъ, данный Богомъ на Синаѣ чрезъ Моисея и послѣ раскрытый и разъясненный въ многоразличныхъ приложенияхъ его къ жизни въ остальныхъ писаніяхъ въ историческихъ, учительныхъ и пророческихъ книгахъ ветхаго завѣта. Этотъ святой, праведный и благой законъ не въ общихъ только и основныхъ чертахъ опредѣлялъ волю Божію, а такъ подробно и точно, что іудей, научаемый отъ закона, какъ говоритъ св. ап. Павелъ, могъ не только отличать волю Божію отъ грѣха, но и разсуждать лучшее въ ней, и потому считалъ себя въ правѣ быть учителемъ другихъ (Рим. 2, 18—20). Понявъ нравственно-воспитательное значеніе закона, состоявшее въ томъ, что живъ будетъ тотъ, кто исполнитъ законъ (Лев. 18, 5; ср. Іак. 3, 12), какъ свое право на жизнь и блаженство, нѣкоторые изъ іудеевъ поставили свою правду вмѣсто правды Божіей,

т. е. надѣялись оправдаться предъ Богомъ однимъ лишь исполненіемъ дѣлъ закона—самооправдаться (Рим. 10. 23); другіе, самодовольные и гордые своею праведностію въ маломъ и внѣшнемъ, этимъ малымъ и внѣшнимъ ограничили и весь законъ, и вотъ явились фарисеи-лицемѣры, отцѣживавшіе комаровъ и верблюдовъ пожиравшіе, очищавшіе внѣшнее склянницъ и блюды, а внутри полные хищенія и неправды (Мѡ. 23, 24—25 и др.). Но были другіе фарисеи, которые не могли мириться съ такой лицемѣрной праведностію. Они видѣли, что законъ святъ, праведенъ и благъ—духовенъ, ясно сознавали чрезъ него свою грѣховность и любя законъ—соулаждаясь ему по внутреннему чело-вѣку, хотѣли дѣлать добро, которому законъ учить; но такъ какъ онъ, давая чело-вѣку познаніе грѣха, силъ для борьбы съ нимъ и для дѣланія добра не давалъ, то живущій въ чело-вѣкѣ грѣхъ—(грѣховное начало, унаслѣдованное отъ прародителей) какъ бы оживалъ и противоякія закону ума, плѣнялъ чело-вѣка закономъ грѣховнымъ, приводилъ его въ сознаніе полной беспомощности, виновности и гибели и изъ души невольно вырывался молитвенный вопль: *окаяненъ азъ чело-вѣкъ! Кто мя избавитъ отъ тѣла смерти сея!* Такими ясными и рѣзкими чертами изображаетъ дѣйствіе нравственнаго закона на подзаконнаго чело-вѣка Ап. Павелъ, самъ бывший фарисей изъ фарисеевъ (Рим. 7, 12—24), и въ этомъ именно дѣйствиіи онъ и поставляетъ нравственно-воспитательное, въ смыслѣ приготовленія ко Христу, значеніе закона. Потому-го такой именно покаянный характеръ и носитъ на примѣръ мораль Псалтыри—этой главной правоучительной книги ветхаго завѣта.

Тяжело было бы ветхозавѣтному чело-вѣку, если бы онъ оставался съ однимъ закономъ; возбуждаемое имъ покаянное чувство могло приводить чело-вѣка къ отчаянію, если бы на ряду съ закономъ Богомъ не были посланы и пророки—съ ихъ предсказаніями о Спасителѣ міра.

Помимо пророковъ, оставившихъ намъ въ собственномъ смыслѣ пророческія книги, было много и другихъ, предсказанія которыхъ о Спасителѣ или вовсе не записаны, или записаны въ книгахъ учительныхъ и историческихъ. Не только Исаія, Іеремія, Іезекиль, Даниилъ и остальные двѣнадцать пророковъ—писателей, а и Соломонъ, и Давидъ, и

Самуиль, и даже самъ Моисей—законодатель предсказывали о Христѣ. Предсказанія эти были не простыми лишь повтореніями обѣтованій о Спасителѣ, данныхъ патріархамъ, а дальнѣйшимъ развитіемъ и раскрытіемъ этихъ обѣтованій. Дававшіяся для возбужденія вѣры въ Грядущаго и надежды на Него въ іудеяхъ и потому изрекавшіяся приспособительно къ воспріемлемости іудеевъ, въ соотвѣтствіи съ ихъ духовными нуждами и потребностями, и потому, по большей части, типологически, съ указаніемъ сначала на ближайшее будущее и потомъ ужъ на отдаленнѣйшее, для котораго то ближайшее должно было быть типомъ—и залогомъ вѣрности³⁾, мессіанскія пророчества въ относящихся ко Христу частяхъ своихъ были иногда до того точны и ясны, что, казалось, писаны были очевидцами; не даромъ св. отцы называли напримѣръ пр. Исаію ветхозавѣтнымъ евангелистомъ; а блаж. Августинъ о всѣхъ вообще пророчествахъ ветхаго завѣта выражается такъ: *novum testamentum in vetere latet, vetus in novo patet*. И подлинно, если мы сопоставимъ данныя въ книгахъ ветхаго завѣта предсказанія объ Иисусѣ Христѣ и Его св. Церкви съ новозавѣтными событіями, отношеніе ихъ къ которымъ отмѣчено въ книгахъ новаго завѣта и святоотеческихъ твореніяхъ, то предъ нашимъ взоромъ ясно предстанетъ вся новозавѣтная исторія съ самыхъ первыхъ—предвѣчныхъ моментовъ ея до конца ея въ вѣчномъ царствѣ славы и при томъ не только въ главнѣйшихъ событіяхъ своихъ, а и въ такихъ иногда мельчайшихъ подробностяхъ, которыя разумъ человѣческій не могъ ни предвидѣть прежде, ни замѣтить послѣ, если бы они не были указаны въ писаніи. Не входя въ подробное разсмотрѣніе всѣхъ этихъ пророчествъ⁴⁾, отмѣтимъ важнѣйшія

³⁾ Особенно ясно этотъ типологическій характеръ мессіанскихъ пророчествъ сказывается въ псалмахъ Давида, напримѣръ 8, 15, 21 и др.; см. такъ же у пр. Исаіи его предсказаніе о рожденіи Спасителя отъ Дѣвы, гл. 7, 1—14.

⁴⁾ Еще съ 1870 г. Лицеемъ Цесаревича Николая изданы были, собранныя въ одну книжку бывшимъ тогда о. законоучителемъ Лицея прот. Д. В. Разумовскимъ, пророчества о Христѣ изъ пророческихъ книгъ,—безъ всякихъ толкованій ихъ; въ 1886 г. эти, какъ назывались они, „Чтенія изъ учительныхъ и пророческихъ книгъ ветхаго завѣта“ вновь переизданы были Лицеемъ съ сдѣланными

изъ нихъ, въ порядкѣ книгъ ветхаго завѣта. Послѣ указанныхъ выше обѣтованій Божіихъ о Спасителѣ, данныхъ Аврааму и Исааку, мы слышимъ пророчество патр. Иакова о примирителѣ народовъ, имѣющемъ явиться изъ колѣна Иудова, когда оскудѣетъ князь изъ этого колѣна (Быт. 49, 10),—пророчество Валаама о звѣздѣ отъ Иакова и человѣкѣ отъ Израиля, долженствующемъ побѣдить всѣхъ сыновъ Сиѳовыхъ (Числ. 24, 17),—Моисея о пророкѣ, подобномъ ему (Второз. 18, 15). Потомъ много пророчествъ о Спасителѣ въ псалмахъ Давидовыхъ: такъ во 2-мъ псалмѣ—о возстаніи на Христа народа Его и князей (ср. Дѣян. 4, 24—28), въ 8-мъ—о прославленіи Иисуса Христа отъ младенцевъ и сущихъ (ср. Мѣ. 21, 16; Евр. 2, 5—10), въ 15-мъ—о сошествіи Христа во адъ и воскресеніи (ср. Дѣян. 2, 24—31), въ 21-мъ—о крестныхъ страданіяхъ и смерти Иисуса Христа (ср. Мѣ. 25, 35—39. 43, 46; Иоан. 19, 23—24), въ 23-мъ—о вознесеніи Спасителя на небо (ср. Дѣян. 1, 10. 11; Еф. 1, 17—23 и др.), въ 44-мъ—о славѣ Христа, какъ Царя и Бога, и Матери Его—Царицѣ небесной (Евр. 1, 8—9), въ 71-мъ—о поклоненіи Христу Царей земныхъ, въ 109—о сѣдѣніи Христа одесную Отца (Мѣ. 22, 42—44; Дѣян. 2, 33—35) и др. Есть пророчества о Христѣ, какъ премудрости Упостасной, и Его Пречистой Матери въ 9, 1—11 кн. Притчей Соломоновыхъ. Особенно же умножились пророчества о Христѣ Спасителѣ послѣ раздѣленія царства еврейскаго на иудейское и израильское. Здѣсь на первомъ мѣстѣ мы должны поставить предсказанія пр. Исаи о рожденіи Спаси-

мною большими дополненіями и объясненіями. Въ этихъ объясненіяхъ указано было пророческое значеніе приведенныхъ пророчествъ и приведены тѣ свидѣтельства новаго завѣта и святоотеческихъ твореній, на которыхъ основывалось данное толкованіе. Въ концѣ книги приложенъ былъ толковый словарь требующихъ объясненія славянскихъ реченій и оборотовъ, встрѣчающихся въ приведенныхъ пророчествахъ. Книга эта тогда же одобрена была, какъ „очень полезное пособіе при преподаваніи Закона Божія въ старшихъ классахъ гимназій“. Къ сожалѣнію изданіе давно разошлось все. Въ послѣднее время оно мною вновь пересмотрѣно и дополнено пророчествами и прообразами изъ книгъ Моисея и историческихъ съ объясненіями; за недостаткомъ средствъ это приготовленное къ печати изданіе пока въ рукописи.

теля отъ Дѣвы и Его Богочеловѣчествѣ (гл. 7, 1—14; ср. Мѡ. 1, 17—23), о Галилеи, какъ мѣстѣ проповѣди Спасителя (9, 1—10; ср. Мѡ. 4, 12—16), о бѣгствѣ св. семейства во Египеть (19, 1—19—21), о чудесахъ Христовыхъ (35 гл.; ср. Мѡ. 11, 4—7), о Предтечѣ Господнемъ (40, 1—11; ср. Іоан. 1, 22, 23; Мѡ. 3, 3 и др.), о кротости Христа (42, 1—11; ср. Мѡ. 12), объ искупительномъ значеніи страданій и смерти безгрѣшнаго Христа и Его прославленіи (53 гл.; ср. сказанія евангелистовъ о страданіяхъ Спасителя и 1 Іоан. 3, 5; 1 Петр. 2, 21—25; Іоан. 1, 29; Мр. 9, 12; 1 Кор. 15, 3; Дѣян. 8, 30—35 и мн. др.), о всемірномъ распространеніи Христова спасенія (54, 1—8), о дарахъ св. Духа, принесенныхъ Христомъ (61; ср. Лук. 4, 16—22); въ книгѣ пр. Іереміи есть предсказаніе о Христѣ пастырѣ (23 гл.) и о духовномъ характерѣ новаго завѣта (31, 31—34; ср. Евр. 8, 6—13), въ книгѣ пр. Іезекііля—о всеобщемъ воскресеніи людей (подъ образомъ оживленія сухихъ костей, въ гл. 37) и о приснодѣвствѣ Богоматери (подъ образомъ храма, чрезъ затворенныя двери котораго прошелъ самъ Богъ, въ гл. 43), въ книгѣ пр. Даніила—о четырехъ царствахъ, имѣвшихъ смѣниться до явленія всемірнаго царства Христова, (подъ образомъ камня, оторвавшагося отъ горы, разбившаго истукана и покрывшаго всю землю, гл. 2), о семидесяти седминахъ (490) лѣтъ, имѣвшихъ пройти со времени созданія второго храма до явленія Христа (гл. 9). Изъ пророчествъ малыхъ пророковъ отмѣтимъ: Осіи о бѣгствѣ во Египеть (гл. 11, 1; ср. Мѡ. 2, 13—15) и всеобщемъ воскресеніи (13, 1—15; ср. 1 Кор. 15, 23—26),—Іоіля—о сошествіи Св. Духа на апостоловъ (гл. 2; ср. Дѣян. 2, 17—21), Михея—о рожденіи Христа въ Виѡлеемѣ (гл. 5, 2—15; ср. Мѡ. 2, 4—6), Захаріи—о входѣ Господнемъ въ Іерусалимъ (9, 1—10; ср. Мѡ. 21, 4—5) и 30 сребреникахъ, за которые проданъ былъ Христосъ Іудею (11, 1—13; ср. Мѡ. 27, 3—10) и Малахіи—о Предтечѣ Господнемъ (3, 1—4 и 4, 1—6; ср. Мрк. 4, 5—6; Лук. 7, 27—28; Мѡ. 17, 12 и др.).

Но какъ ни ясны и ни многочисленны были предсказанія пророковъ объ Іисусѣ Христѣ и Его св. Церкви, все же, какъ изрекаемыя словомъ и въ письмени, они не могли бы такъ живо и наглядно представлять Его предъ взоромъ ждавшихъ Его іудеевъ, какъ живые образы, взятые

изъ окружавшей дѣйствительности и предуказывавшіе собою соотвѣтственныя имъ лица и событія новаго завѣта, т. е. какъ прообразы, которыхъ поэтому не мало также было въ ветхомъ завѣтѣ, особенно въ началѣ іудейской исторіи—въ пору, такъ сказать, дѣтства Израиля. Въ этотъ періодъ ветхозавѣтной исторіи поэтому почти всѣ важнѣйшія лица и событія имѣли прообразовательное значеніе; таковы: принесеніе Исаака въ жертву, лѣствица, видѣнная Іаковомъ, Іосифъ, проданный братьями и ихъ спасшій, агнецъ пасхальный, переходъ евреевъ черезъ Черное море, манна, вода изъ камня, мѣдный змій въ пустынѣ, жертвенные обряды и священство и др. Изъ прообразовъ послѣдующаго времени отмѣтимъ Давида, гонимаго Сауломъ, Іону во чревѣ китовѣ, трехъ отроковъ въ печи вавилонской ⁵⁾.—Конечно сходство этихъ образовъ съ новозавѣтными событіями, къ которымъ они относятся, въ полной мѣрѣ можетъ быть ясно только для насъ, когда предъ нами прообразы и прообразуемое ими; но нельзя сказать, что они совсѣмъ не понятны были и іудеямъ. Какъ тѣнь невидимаго для насъ предмета, лишь черными чертами—видимыми нами изображающая очертанія его, именно этими самыми чертами несумнительно увѣряетъ насъ въ дѣйствительности невидимаго нами предмета, и при томъ такъ, что по этимъ чертамъ мы точно можемъ узнать предметъ, когда увидимъ его; такъ и прообразы, не давая собою іудеямъ подробнаго и, такъ сказать, детальнаго изображенія прообразуемыхъ ими новозавѣтныхъ лицъ и событій, самымъ фактомъ своего существованія, заключавшаго въ себѣ нѣчто таинственное и непонятное, говорили іудеямъ объ ихъ пророчественномъ значеніи. Послѣ сказанія о принесеніи Исаака въ жертву въ книгѣ Бытія говорится: *и нарече Авраамъ имя мѣсту тому: Господь видѣ, да рекуть днесь: на горѣ Господь явился* (Быт. 22, 14); что можетъ означать это замѣчаніе, какъ не то, что изъ исторіи жертвоприношенія Исаака, который

⁵⁾ Подробно всѣ эти и другіе прообразы изложены и объяснены въ книгѣ С. К. Смирнова: *Предызображенія І. Христа въ ветхомъ заветѣ*. Москва. 1852 г.

остался живымъ при такихъ обстоятельствахъ, когда по человѣческимъ соображеніямъ для него не оставалось ни какой надежды спасенія, Авраамъ и потомки его ясно поняли и твердо увѣрились, что придетъ спасеніе отъ Господа и именно тогда, когда никакая другая сила спасти уже не можетъ? Та же мысль сама собою давалась и такими другими прообразами, какъ напримѣръ переходъ черезъ Черное море, манна въ пустынь, пребываніе пр. Іоны во чревѣ китовѣ и т. д.

Такъ Богъ готовилъ къ принятію Христова спасенія іудеевъ, закономъ поучая не хвалиться дѣлами, а сознавать свою виновность и безотвѣтственность предъ Богомъ, какъ это и раскрылъ Ап. Павелъ въ посланіяхъ къ Римлянамъ и Галатамъ, а пророчествами и прообразами утверждая и одобряя въ вѣрѣ въ Грядущаго, что такъ подробно выяснено имъ же въ посланіи къ Евреямъ. Но тотъ же апостоль, сказавъ о пропедевтическомъ значеніи закона для іудеевъ (*законъ тѣстунъ намъ бысть во Христа*, Гал. 3, 24), замѣчаетъ: *или іудеевъ Богъ токмо, а не и языковъ? Ей, и языковъ* (Рим. 3, 29); слѣдовательно и ихъ—язычниковъ, оставленныхъ ходить въ похотяхъ сердець ихъ, готовилъ ко Христу.

Нѣтъ нужды подробно говорить о томъ духовномъ паденіи, до котораго оставленные ходить въ похотяхъ сердець своихъ язычници дошли въ своемъ поклоненіи твари вмѣсто Творца и въ соотвѣтствующей этимъ грубо-лживымъ представленіямъ о богахъ нравственной жизни. Особенности идолопоклонства древнихъ язычниковъ и ихъ нравственной жизни, такими рѣзкими чертами изображенныя Ап. Павломъ въ посланіи къ Римлянамъ (1, 21—31), хорошо извѣстны изъ гражданской исторіи, полной самыхъ возмутительныхъ картинъ грубой жестокости господъ по отношенію къ рабамъ, поставленнымъ хуже животныхъ, скотской распущенности, царившей во всѣхъ слояхъ общества, и дикаго изувѣрства въ религіозномъ оботвореніи напримѣръ разврата и власти деспотовъ. Довольно отмѣтить, что это духовно-нравственное одичаніе и оупѣніе язычниковъ не было всетаки окончательнымъ и рѣдко приводило къ самодовольству и самооправданію, котораго нельзя конечно отрицать хотя-бы напримѣръ въ стоицествѣ и эпи-

курействѣ (и философскомъ и практически-житейскомъ). Скептицизмъ въ философіи, насмѣшливо-недовѣрчивое отношеніе къ культу со стороны самихъ языческихъ жрецовъ и крики отчаянія лучшихъ людей язычества о неизбежности гибели рода человѣческаго безъ нарочитой божественной помощи, лучше всякихъ словъ говорятъ о томъ сознаніи язычниками своей грѣховности и духовной безпомощности, къ которому въ концѣ концовъ приводило ихъ хожденіе по путямъ своимъ.

Знатоки древне-языческаго міра, какъ общую характерную черту его, отмѣчаютъ присущее всѣмъ языческимъ религіямъ скорбное чувство какой-то неудовлетворенности, тоски и томленія; они называютъ язычество исканіемъ Бога. И это вполнѣ справедливо; потому что мысли о Богѣ и необходимости стремиться къ Нему нельзя совсѣмъ заглушить въ человѣкѣ; о Богѣ, какъ Творцѣ и Промыслителѣ, говорить человѣку весь видимый міръ, а о добрѣ и злѣ—голосъ совѣсти. Оставивъ язычниковъ ходить въ путяхъ ихъ, Богъ, говорилъ Ап. Павелъ въ Иконіи, *не свѣдѣтельствована Себе остави, благотворя, съ небесе намъ дожди дая и времена плодоносна* (Дѣян. 14, 17). Еще: *разумное Божіе явлѣніе есть въ нихъ; Богъ бо явилъ есть имъ; невидимая бо Его отъ созданія міра твореньми помышляема видима суть и приспосущая сила Его и Божество* (Римл. 1, 19—20); и ниже о тѣхъ же язычникахъ, что они *являютъ дѣло законное написано въ сердцахъ своихъ, спослужествующей имъ совѣсти и между собою помысломъ осуждающимъ или отвѣщающимъ* (2, 15). Потому-то Апостоль и говоритъ въ томъ же посланіи, что они—язычники *безотвѣтны предъ Богомъ* и ихъ не имущихъ закона Богъ будетъ всетаки судить и осуждать (2, 12). Это-то чувство недовольства собой, виновности и безотвѣтственности своей предъ Богомъ и есть то лучшее, къ чему должно было привести язычниковъ оставленіе ихъ безъ такого непосредственнаго сверхъестественнаго путеводительства къ Христу, какое примѣнено было Имъ къ роду Авраамову.

Тѣмъ не менѣе нельзя говорить, что Богъ оставилъ язычниковъ совсѣмъ безучастными и въ этомъ путеводительствѣ; положеніе Палестины среди другихъ странъ міра и евреевъ среди язычниковъ ясно говоритъ, что имъ не толь-

ко могли быть, а и дѣйствительно были извѣстны всѣ тѣ обѣтованія и пророчества о Спасителѣ, которыя даны были евреямъ.

Не столько конечно положеніе земли Ханаанской, сколько ясныя предписанія закона не вступать ни въ какіе союзы съ язычниками были причиною того, что въ первые періоды своей исторической жизни евреи мало могли воздѣйствовать на язычниковъ въ смыслѣ освѣдомленія ихъ съ данными ихъ родоначальникамъ и вождямъ обѣтованіями и пророчествами объ Искупителѣ. Но и тогда эти обѣтованія и пророчества не могли быть совсѣмъ не извѣстными язычникамъ; помимо естественно сохранившагося у язычниковъ путемъ первобытныхъ преданій райскаго обѣтованія, о немъ, равно какъ и о послѣдующихъ потвореніяхъ его, они могли узнать отъ евреевъ, когда эти послѣдніе жили среди нихъ, напри- мѣръ въ Египтѣ; въ пѣсни Моисея по переходѣ евреевъ черезъ Чермное море (Исх. 15, 14—17), въ словахъ Іоѳора тестя Моисеева (Исх. 18, 11), въ словахъ Раави блудницы (I Нав. 2, 9—10) и др. есть прямыя указанія на освѣдомленность язычниковъ о промыслительныхъ путяхъ Божіихъ по отношенію къ евреямъ. Не могли напри- мѣръ жители Месопотаміи не знать о пророчествѣ Валаама о звѣздѣ отъ Іакова. Самое положеніе Палестины, лежащей какъ бы въ средоточіи стараго свѣта, открытой и близкой и къ Азіи и къ Африкѣ и къ Европѣ и бывшей поэтому проходнымъ пунктомъ для всѣхъ язычниковъ населявшихъ эти страны въ ихъ взаимныхъ сношеніяхъ, дѣлало вполне возможнымъ знакомство всѣхъ ихъ съ евреями, а слѣд. и съ ихъ вѣрованіями и надеждами. Съ другой стороны нужно помнить, что оно—это положеніе Палестины какъ бы само собою указывало на то, что населявшіе эту страну евреи призваны не только сохранить вѣру въ истиннаго Бога и Спасителя міра а и распространить ее между язычниками.

Этому способствовала и самая исторія народа Израильскаго. Какъ ни чудны и ни многочисленны были милости Божіи народу еврейскому и какъ ни ясны, какъ ни многократны были окривлявшія собою эти милости мессіанскія пророчества и обѣтованія, онъ, какъ народъ, по словамъ св. архид. Стефана, жестоковѣрный, присно Духу Святому противящійся (Дѣян. 7, 51; ср. Втор. 9, 13; Іер. 6,

10; Иезек. 44, 9), не оставался вѣрнымъ Богу своему и постоянно—при первой возможности—уклонялся въ служеніе богамъ языческимъ и главнымъ образомъ въ нравственную распущенность, которой потворствовало это служеніе. Естественнымъ и неизбѣжнымъ слѣдствіемъ этого было праведное наказаніе народа разнаго рода бѣдствіями, потерей внѣшняго благосостоянія, силы и могущества. Послѣ неоднократнаго порабоженія отдѣльныхъ колѣнъ еврейскихъ племенами Ханаанскими и невольнаго хотя и слабого знакомства послѣднихъ съ вѣрой еврейской въ періодъ судей, заключившейся славными царствованіями Давида и Соломона (этихъ прообразовъ Христа), начался новый періодъ паденія Израиля, а съ нимъ и его невольнаго миссіонерства среди язычниковъ. Послѣ Соломона царство еврейское раздѣлилось на два—на іудейское и израильское. Уже одновременно съ отдѣленіемъ 10 колѣнъ отъ Ровоама въ царствѣ израильскомъ началось отпаденіе отъ чистоты вѣры, когда Іеровоамъ въ Данѣ и Веилѣ поставилъ золотыхъ тельцовъ и завелъ самочинное священство; въ послѣдующія же царствованія не разъ бывали и явныя уклоненія въ идолопоклонство, на примѣръ при Ахавѣ и Іезавели въ служеніе Ваалу и Астартѣ, когда гонимый царемъ пр. Ілія не одинъ годъ жилъ даже въ Сарептѣ Сидонской; послѣ него ученикъ его, Елисей чудодѣйствовалъ надъ Нееманомъ сиріаниномъ, а ученикъ Елисея, Іона былъ съ проповѣдію покаянія въ Ниневіи. Между тѣмъ паденіе израильтянъ все усиливалось и привело наконецъ къ ассирійскому плѣненію, когда ассиріяне, переселенные въ землю израильскую и здѣсь смѣшавшіеся съ оставшимися израильтянами, въ самарянствѣ познакомились съ еврейскими вѣрованіями, а оставшіеся у себя на родинѣ узнали объ нихъ отъ такихъ плѣнниковъ, какъ Товить.—Нѣсколько лучше было въ религіозно-нравственномъ отношеніи съ царствомъ іудейскимъ и его паденіе, разрушеніе и плѣненіе вавилонянами совершилось поэтому на 150 лѣтъ позже плѣненія ассирійскаго, но все же совершилось. Для того же, чтобы оцѣнить по достоинству значеніе вавилонскаго плѣненія для ознакомленія язычниковъ съ богооткровенными мессіанскими чаяніями іудеевъ, достаточно вспомнить исторію пр. Даніила, ставшаго начальникомъ мудрецовъ вавилонскихъ; быть не

можетъ, чтобы восточные мудрецы не узнали отъ него, не хранили и не чтили его пророческихъ вѣщаній, а съ ними и другихъ пророческихъ писаній еврейскихъ пророковъ. Потомъ на мѣсто царства вавилонскаго явились царства мидо-персидское, греческое (времени Александра Македонскаго), сиро-египетское и римское. Возникая одно на мѣстѣ другого, они подчиняли себѣ и давно лишившихся политической самостоятельности евреевъ, все дальше и дальше уводя ихъ отъ родины и все больше и больше раздробляя и разсѣвая ихъ; не даромъ во дни римскаго владычества жившіе малыми поселеніями, а то и отдѣльными семействами въ языческихъ странахъ, іудеи такъ и назывались іудеями разсѣянія. Естественнымъ слѣдствіемъ всѣхъ этихъ плѣненій и разсѣяній было то, что сами евреи въ большей своей части забыли свой отечественный языкъ; такъ что и они могли читать книги своихъ пророковъ только въ targумахъ и переводахъ. Извѣстно, что въ царствованіе египетскихъ птоломеевъ (при Птоломееѣ Филадельфѣ, около 270 г. до Р. Хр.) сдѣланъ былъ греческій переводъ ветхозавѣтной Библии, такъ называемой переводъ LXX толковниковъ, а въ этомъ переводѣ были уже и такія священныя книги евреевъ, которыхъ не было въ канонѣ еврейскомъ (книги неканоническія) и которыя писаны были по гречески. Какъ бы мы ни относились недовѣрчиво къ преданію о происхожденіи этого перевода, онъ ясно говорить о томъ, что чрезъ него язычники самыхъ отдаленныхъ отъ Палестины странъ и не по слухамъ, такъ сказать, только должны были ознакомиться съ библейскими предсказаніями о Спасителѣ міра. Такъ называемыя книги Сивиллины и философія Филона (съ ея ученіемъ о Логосѣ) — вотъ документальныя свидѣтельства о распространеніи среди язычниковъ мессіанскихъ вѣрованій евреевъ. Нѣкоторые изъ христіанскихъ апологетовъ (Іустинъ философъ, Татіанъ, Климентъ Ал. и др.) и писарелей (Евсевій Кесарійскій и др.) склонны были непосредственнымъ заимствованіемъ изъ библейскихъ писаній даже самыхъ раннѣйшихъ (напримѣръ Моисеевыхъ) объяснить всѣ тѣ высокія истины, которыя въ обиліи можно находить у древнихъ классическихъ писателей Греціи и Рима. Крайнее мнѣніе это не подтверждается никакими документальными данными и

потому не можетъ быть принято ⁶⁾: сходство классическихъ писателей и библейскихъ въ нѣкоторыхъ основныхъ и положительныхъ истинахъ вѣры и нравственности, ведущихъ не къ отчаянію и смерти духовной, а къ надеждѣ жизни, если не вполне, то отчасти можетъ быть объясняемо тѣми заложенными въ разумѣ и совѣсти человѣка чертами образа Божія, и стремленіемъ къ богоподобию, которыхъ не уничтожилъ и самый грѣхъ. Ихъ-то конечно и разумѣлъ Тертуліанъ, называя душу человѣческую по природѣ христіанкою. Нельзя наконецъ забывать и того, что первобытныя и патріархальныя преданія о райскомъ первоевангеліи и его повтореніе патріархамъ могло хотя и въ искаженномъ видѣ и смутно сохраниться и у самыхъ удаленныхъ отъ колыбели человѣчества и позднѣйшихъ народовъ...

Таковы были пути Божественнаго Провидѣнія, которыми родъ человѣческой, то весь одинаково, то различно въ различныхъ частяхъ его, приготавлиаемъ былъ къ принятію отъ вѣчности предопредѣленнаго Спасителя. То ожиданіе Мессіи, которое ко времени Иисуса Христа было не у іудеевъ только, а и у язычниковъ, и отличалось необычайною живостію, сказывалось въ извѣстныхъ намъ изъ евангелій фактовъ, напримѣръ поклоненія волхвовъ, массоваго стремленія народа къ Крестителю Іоанну и потомъ къ Самому Господу Иисусу, очевидныя свидѣтельства, что не ложны и не тщетны были пути эти ⁷⁾.

Прот. І. Соловьевъ.

⁶⁾ Подробнѣе см. объ этомъ въ кн. проф. Е. Ловягина „Объ отношеніи классическихъ писателей къ библейскимъ по волярнію хр. апологетовъ. С.П.Б. 1872.

⁷⁾ О предметѣ настоящаго чтенія желающіе могутъ читать большое и обстоятельное изслѣдованіе Прот. Г. М. Дьяченко: *О приготавленіи рода человѣческаго къ принятію христіанства. Богословское и историко-философское изслѣдованіе.* Москва. 1884 г. стр. XVI 527.

О ХРАНИЛИЩѢ СВЯЩЕННАГО ПРЕДАНІЯ, НАХОДИМОМЪ ВЪ БОГОСЛУЖЕНІИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ.

Отъ редактора. Мысль о Богослужбныхъ пѣснопѣніяхъ и обрядахъ православной Церкви, какъ хранилищѣ Священнаго Преданія, и, частію, источникѣ Богословія — одна изъ давнихъ и излюбленныхъ мыслей досточтимаго Василія Сергѣевича Арсеньева — автора настоящаго труда, долженствующаго объять весь кругъ Церковнаго Богослуженія въ отношеніи догматичнѣ, а также и символизма Богослужбныхъ обрядовъ и дѣйствій. Эта мысль была присуща и изданію журнала «Радость Христіанина при чтеніи Библии, какъ Слова жизни», подъ редакціей покойнаго отца протоіерея Андрея Григорьевича Полотебнова, помѣщавшаго, въ своемъ изданіи, статьи В. С. Арсеньева: о *праздникахъ* православной Церкви, и «*Библейскія молитвы*, обоснованныя внутреннею гармоніею Библейскихъ истинъ». Подобнаго рода мысли издавна занимали и меня; поэтому и мной было написано въ свое время нѣсколько статей въ томъ же журналѣ, а также и въ «Душеполезномъ Чтеніи» о вѣроучительномъ и нравоучительномъ значеніи нѣкоторыхъ праздниковъ по ихъ Богослужбнымъ пѣснопѣніямъ. Мысль эта предносилась мнѣ и при думахъ о характерѣ и задачахъ постояннаго журнала, предпринятаго мной въ 1899 году; поэтому въ томъ же 1899 году на страницахъ его мною помѣщено было мое богословское чтеніе «*о поклоненіи Богу Духомъ и Истиною*», гдѣ я говорилъ о Богослуженіи Православной Церкви съ его таинствами и обрядами, какъ самомъ существенномъ выраженіи этого Христомъ Спасителемъ принесеннаго Богопоклоненія (см. Вѣра и Церковь, 1899, кн. IV и V). При обменѣ со мной мыслями по вопросу этого чтенія, слушавшій его В. С. Арсеньевъ настаивалъ на необходимости развить чтеніе дальше и выдвинуть ту мысль, что Богослуженіе Православной Церкви есть выраженіе поклоненія Богу не Духомъ только Святымъ, а и Истиною, которая есть Христосъ съ Его ученіемъ, что въ немъ-богослуженіи мы получаемъ не освященіе только Духомъ Святымъ, а и просвѣщеніе истинами Боговѣднія. При этомъ, что особенно достой-

по вниманія, онъ привелъ на память нѣкоторые изъ пѣснопѣній Пятидесятницы, ясно свидѣтельствующія объ этомъ, именно онъ привелъ слова изъ 2-й стихирѣ вечерни въ день Пятидесятницы о Святомъ Духѣ: *Иже Отецъ познавается и Сынъ прославляется, и отъ всѣхъ познается едина сила, едино счетаніе, едино поклоненіе Святыя Троицы*, и слова: *приидите, людие, Трѣипостасному Божеству поклонимся: Сыну во Отца со Святымъ Духомъ*.

Совершенно вѣрно, что Богослужбныя пѣснопѣнія и обряды, въ большей и существенной своей части, исходили отъ пастырей и учителей Церкви, которымъ принадлежатъ и такъ называемыя святоотеческія творенія въ собственномъ смыслѣ, и даже въ прямой зависимости отъ послѣднихъ; но въ данномъ случаѣ то особенно важно, что пѣснопѣнія эти были плодомъ не умственныхъ лишь исканій ими истины, не чуждыхъ иногда разсудочно-критическихъ операций, особенно въ твореніяхъ полемическаго и апологетическаго характера, что, по необходимости могло быть въ твореніяхъ святоотеческихъ въ собственномъ смыслѣ, или по крайней мѣрѣ дѣломъ не разума прежде и больше всего, а сердца, плодомъ вѣры и именно сердечной. Они часто были непосредственнымъ выраженіемъ тѣхъ молитвенныхъ воздыханій, сердечныхъ чувствованій вѣрующей и любящей Бога, къ Богу стремящейся души, которыя, по слову Св. Апостола, сливаются воедино съ неизглаголанными воздыханіями Духа Святаго (Рим. 8, 26). Къ этому нужно прибавить и то, что въ своемъ жизненномъ, такъ сказать, проявленіи Богослужбныя пѣснопѣнія и обряды обнимаютъ собою не однихъ лишь мужей совѣта и разума, какъ это по большей части можно сказать о святоотеческихъ твореніяхъ въ собственномъ смыслѣ, а и простецовъ вѣры, отъ убѣленнаго сѣдинами старца, не свѣдующаго въ письмени, до младенцевъ включительно; и это на протяженіи цѣлыхъ вѣковъ и тысячелѣтій, и не по уставу только и правилу, а въ живой—наличной дѣйствительности. Потому-то они, эти Богослужбныя пѣснопѣнія и обряды—съ большею, чѣмъ святоотеческія писанія въ собственномъ смыслѣ, очевидностію и могутъ быть названы выраженіемъ *Церковнаго* преданія. Напаяя собою вѣрующія души въ минуты наивысшаго подъема ихъ духовной жизни, подъ освещающимъ воздѣйствіемъ ниспосланнаго Христомъ отъ Отца, Святаго Духа (ибо таково именно значеніе Христіанскаго Богослуженія), они, по преимуществу могутъ быть названы опытами не *правотвѣрующаго* только Боговѣдѣнія, а именно *православнаго*, какъ проникающаго собою глубины сердечныя, и здѣсь переходящаго въ *Боготоченіе*.

Таковы наши мысли о Богослужбныхъ пѣснопѣніяхъ и обрядахъ, какъ источникѣ Боговѣдѣнія, или, что тоже, Богословія. Эти-то мысли лежали въ основѣ и тѣхъ разсужденій по этому вопросу, которыя высказаны были нами въ прошлогоднемъ отчетѣ о диспутѣ о. І. А. Орфанитскаго, защищавшаго представленное имъ степень магистра Богословія, сочиненіе: «Историческое изложеніе догмата объ искупительной жертвѣ Господа нашего Иисуса Христа» (Вѣра и Церковь 1905 г. кн. II), и не отвергнутыя въ полномъ ихъ объемѣ о. Орфанитскимъ въ его письмѣ въ редакцію, по поводу того отчета (Вѣра и Церковь 1905, кн. III). Ихъ же раскрывали мы и въ бесѣдѣ съ В. С. Арсеньевымъ послѣ диспута о. Орфанитскаго и по поводу означенныхъ статей о немъ.

Какъ-бы откликомъ этой послѣдней бесѣды о значеніи Богослужбныхъ пѣснопѣній и обрядовъ, и является настоящая вступительная статья г. Арсеньева. Изложивъ въ началѣ въ краткихъ и точныхъ выраженіяхъ свой взглядъ на предметъ, онъ далѣе приводитъ, въ порядкѣ отдѣльныхъ книгъ и отдѣльныхъ Богословскихъ истинъ, заключающія ихъ въ себѣ разныя Богослужбныя пѣснопѣнія параллельно съ Библейскими данными. Въ заключеніе такого своего обзорѣнія имѣетъ онъ предложить тотъ выводъ, какой слѣдуетъ изъ этого обзорѣнія по отношенію къ данному вопросу. Что же касается до *обрядовъ*, авторъ имѣетъ еще въ виду обратить вниманіе на многозначительность нѣкоторыхъ Богослужбныхъ дѣйствій, безмолвно выражающихъ соотношеніе истинъ Божія домостроительства. Укажемъ, для примѣра, на мысль о причинѣ раскрытія во всю Пасхальную седмицу царскихъ вратъ алтаря, какъ на символизацию вѣчнаго соединенія неба съ землею чрезъ Христово Воскресеніе. Состояніе возстановленія и обновленія отъ силы въ силу «въ вѣчномъ блаженствѣ», изображается и переменною облаченіемъ на каждый изъ пѣсней Пасхальной утрени. Онѣиамъ кадила есть символизация молитвеннаго состоянія, и подобное тому. Обращено также вниманіе и на мудрую *постепенность* православной Церкви въ раскрытіи, такъ сказать, догмата о святомъ тріединствѣ, а именно, вечерня начинается словами: «Благословенъ Богъ нашъ», утрени—словами: Слава Святѣй, Единосущѣй, Животворящей и Нераздѣльной Троицѣ, а Божественная литургія—уже вполне именуемыми Упостасями Пресвятой Троицы. А Богослужбныя пѣснопѣнія будутъ изучаемы послѣ Октоиха и Ирмологія, по Трїоди постной, по Пентикостаріону, по Минеямъ Общей и праздничной, по Часослову, Каноннику и наконецъ по Служебнику, такъ какъ Литургія есть сердце Богослуженія.

Все сказанное о предлагаемой вниманію читателей «Вѣры и Церкви» статьѣ досточтимаго В. С. Арсеньева въ связи съ нашими и его мысля-

ми о значеніи Богослужебныхъ пѣнопѣній и обрядовъ православной Церкви вообще достаточно ясно, думается, свидѣтельствуеть о важности и благопотребности такого слова о Богослуженіи православной Церкви именно теперь въ виду тѣхъ толковъ, а иногда и еривотолковъ о церковной вообще и въ томъ числѣ богослужебной реформѣ, которые въ послѣднее время заполнили собою печать. Изъ этого слова для вдумчиваго читателя ясно должно быть, что реформировать неотложно надлежитъ только первѣе всего не самое богослуженіе, а наше къ нему отношеніе...

Вѣчныя истины, отъ познаванія и практическаго усвоенія которыхъ зависить судьба человѣчества, всаждены въ духъ человѣческой, а возвѣщены Словомъ Божиимъ, хранимымъ Церковію Христовою, въ которой дѣйствуетъ благодать—и которой ученіе вполнѣ согласуется съ Священнымъ Писаніемъ.

Богослуженіе Церкви православной, истинной хранильницы вѣры апостольской, передаетъ намъ и своимъ святоотеческимъ ученіемъ, и благодатными дѣйствіями таинствъ, всѣ спасительныя истины. А священныя пѣнопѣнія Церкви обоснованы на правовѣрномъ Богословіи и проникнуты духомъ любви божественной, смиренія и молитвы. Это истинное училище христіанства и добродѣтели.

Къ прискорбію, мало знаютъ сокровищницу Богослуженія нашего, полную вышшихъ истинъ для ума и живительныхъ чувствъ для сердца. А познаніе православоаго Богослуженія свидѣтельствовало бы о вѣрномъ и непрерывномъ храненіи *Священнаго Преданія* и давало бы возможность отвѣчать иновѣрцамъ, недоумѣвающимъ о томъ: гдѣ же сохранилось преданіе первобытной Церкви? Недоумѣніе же ихъ происходитъ отъ того, что въ иныхъ исповѣданіяхъ утратилось Священное Преданіе апостольскаго вѣка, а въ другихъ не сохранило первоначальной чистоты. Этихъ недостатковъ избѣгло Церковное Богослуженіе православной Церкви, имѣющее, при томъ, и самостоятельное догматическое Богословіе. Однако послѣднее еще не было выработано по Богослужебнымъ книгамъ Церкви; а такой трудъ

представляется весьма нужнымъ для упроченія православія, среди обуревающихъ Церковь, современныхъ волнъ. Очень желательна выработка собственно церковнаго, Богослужебнаго Богословія—изъ ритуальныхъ книгъ нашего Церковнаго годового круга: изъ Октоиха, Ирмологія, Тріодей: постной и пентикостарной и изъ Миней: общей, праздничной и мѣсячной, Служебника и Часослова. При собираніи догматическихъ истинъ изъ Богослужебныхъ книгъ, можно приводить доказательства тому, что выраженія Священнаго Преданія имѣютъ полное согласіе съ Библейскимъ ученіемъ, служба ему нерѣдко и комментариемъ.

Для начала такого желаннаго труда, приступимъ, сперва, къ извлеченію догматическихъ истинъ изъ *Октоиха* и *Ирмологія*, такъ какъ пѣснопѣнія ихъ имѣютъ центральный характеръ, ибо повторяются при другихъ церковныхъ службахъ, съ измѣненіемъ напѣвовъ по недѣлямъ.

Составленіе *Октоиха* надлежитъ отнести къ VIII-му вѣку по Р. Хр.; ибо, хотя въ составъ осмогласника вошли Богослужебные гимны и древнѣйшихъ составителей, однако самая значительная часть этого сборника есть, по всей вѣроятности, произведеніе св. Іоанна Дамаскина, который раздѣлил его на восемь «гласовъ», включающихъ, каждый, по седмицѣ дней, и учредивъ порядокъ пользованія осмогласникомъ. Перемена гласовъ или напѣвовъ для ирмосовъ, очень содѣйствуетъ обновительному ими возбужденію религіознаго чувства;—да и вообще, соединеніе произносимыхъ истинъ съ пѣніемъ служитъ къ углубленію впечатлѣній, на умъ и сердце производимыхъ.

Не касаясь нотныхъ системъ пѣнія Церковнаго, неоднократно измѣнявшихся, и, при томъ, составляющихъ предметъ спеціаллистовъ археологіи пѣнія,—обратимъ вниманіе на догматическое содержаніе Церковныхъ пѣснопѣній, сперва по *Октоиху* и *Ирмологію*, а потомъ по Тріодямъ, и т. д.

Мы находимъ въ Октоихѣ и Ирмологіѣ, слѣдующія догматическія выраженія.

1. О существѣ Божиѣмъ:

Единое естество: Троицу, вѣрнии, славимъ безначальнаго Отца, и Сына, и Духа абіе,—едино царствующее существо, Вѣра и Церковь. Кн. III.

едино господство, едино начало, и животъ, животворящій насъ ¹⁾).

«Иже сый нерожденный Отецъ, и Своего существа сіяніе родивъ, нетлѣнно, Сына, свѣтъ отъ свѣта, исходитъ, предлагаетъ сорасленный свѣтъ Духа, вседѣтельна и единосущна ²⁾).

«Святъ Отецъ Богъ превѣчный, святъ же Сынъ отъ Отца рожденъ, святъ же и животворящій Духъ, исходя отъ Отца, Сыномъ же являемъ» ³⁾).

«Единицы начальныя несмѣсни три лица воспѣваемъ, яко свойственнѣ и мущая, и раздѣльнѣ ипостаси, но убо соединена и нераздѣльна въ совѣтъ же, и славу, и Божество ⁴⁾).

«Умъ бо нерожденный Отецъ, и Слово сообразно, и Духъ сопрестоленъ, существо, сила, бытіе, пресущная, неизреченная, великодѣйственная Троице, единице, соблюдай стадо твое, молитвами Богородицы, яко естествомъ челоуколюбецъ ⁵⁾).

«Святому Духу еже царствовати подобаетъ, осзяцати, подвизати тварь: Богъ-бо есть, единосущенъ Отцу и слову ⁶⁾).

«Святому Духу живоначалье и честь: вся-бо созданная, яко Богъ сый, силою соблюдаетъ, во Отца, Сыномъ-же ⁷⁾).

«Единое тріипостасное начало, серафими немолчно славятъ, безначальное, присносущное, творительное всѣхъ, непостижимое, еже и всякъ языкъ вѣрно почитаетъ пѣснми ⁸⁾).

«Яви Отецъ изглаголя Сыновство, и Духъ, Христу крещуся, видимъ бывъ: сего ради едино и троическое Богоначалье славимъ ⁹⁾).

Ученіе, заключающееся въ приведенныхъ стихирахъ вполне соотвѣтствуетъ Священному Писанію, какъ видно изъ слѣдующихъ его изреченій:

«Словомъ Господнимъ небеса утвердишася, и Духомъ устъ Его вся сила ихъ.

¹⁾ Гласъ 1-й. Вторн. утр. пѣсни 6-й, стихира 10.

²⁾ Гл. 8, недѣл. пѣсни 3-й ст. 3-я.

³⁾ Гл. 5, нед. пѣсни 8-й, слава.

⁴⁾ Гл. 8, нед. пѣсни 4, стихира 3.

⁵⁾ Гл. 4, нед. пѣсни 8, стихира послѣдняя.

⁶⁾ Гл. 2, нед. на утр. степенны, антиф. 1, ст. 3.

⁷⁾ Гл. 2, нед. степ. антиф. 1, стих. 5.

⁸⁾ Гл. 1, нед. утр.

⁹⁾ Гл. 4, нед. пѣсни 7, стих. 1.

«Яко тріе суть свидѣтельствующіи на небеси: Отецъ, Слово и Святыи Духъ, и сіи тріе едино суть (Іоан. 5, 7).

«Утѣшитель же Духъ Святыи, егоче пошетъ Отецъ во имя Мое, той вы научитъ всему (Іоан. 14, 26).

«Шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа (Матѣ. 28, 19).

2) **О твореніи** (сказано въ Октоихъ) слѣдующее:

«Иже отъ несущихъ вся приведый, Словоиъ создаемая, совершаемая Духомъ, Всесержителю Вышній, въ любви Твоей утверди мене ¹⁰⁾.

«Святому Духу еже царствовати подобаетъ, освящати, подвижати тварь: Богъ-бо есть единоиуцень Отцу и Словоу ¹¹⁾.

«Святымъ Духомъ всякая тварь обновляется, пакы текущи на первое: равномоицень бо есть Отцу и Словоу ¹²⁾.

А въ Священномъ Писаніи:

Въ началѣ сотвори Богъ небо и землю. (Быт. 1, 1).

«Вся Тъмъ быша, и безъ Него ничто-же бысть, еже бысть. (Іоан. 1, 3).

«Отъ начала созданія, егоче созда Богъ (Мрк. 10, 6).

«Господь созда небеса разумомъ (Псал. 95, 5; 138, 8).

«Вся премудростію сотвори.лхъ еси. (Псал. 103, ст. 24).

«Ибо ты сотвори.лхъ все (Апокал. 4, 11).

3. О сотвореніи человекѣна.

Октоихъ:

Иже за благодать создавъ человекѣна и по образу твоему сотвори, во мнѣ обитай, трисвѣтне Божие мой, яко благо и благоутробенъ ¹³⁾.

«Иже создавый мя рукама пречистыма первѣе и духъ даровавый, и къ земли ниспадиша злѣ, пакы обновивый краишнійше, нынѣ души представльшихся упокой ¹⁴⁾.

Да человекомъ единственное трисіятельное твое явиши Божество, создавый прежде, человекѣна, по твоему образу

¹⁰⁾ Гл. 3, пѣсни 3, ірмосъ 1.

¹¹⁾ Гл. 2, нед. степенны стих. 3.

¹²⁾ Гл. 1, нед. сѣдалень.

¹³⁾ Гл. 5, нед. пѣсни 5, стих. 1. ☩

¹⁴⁾ Гл. 1, суб. утр., пѣсни 7, стихира 8.

вообразилъ сеи, умъ ему, и слово и духъ давъ, яко чловѣколюбець ¹⁵⁾).

4) О падшемъ состояніи чловѣка.

«Начало отвращенія Бога, бысть къ чловѣкамъ: Евино прельщеніе. Святая же Богородица приведе паки Бога къ намъ. ¹⁶⁾).

Древле убо отъ не сущихъ создавый мя и образомъ Твоимъ божественнымъ почтый, преступленіемъ же заповѣди, паки мя возвративый въ землю, отъ неяже взять быхъ, на еже по подобію возведи, древнею добротою возобразитися ¹⁷⁾).

«Тѣлесными страстьми многими осквернивъ тѣло же и слово и душу, како Твою, чистая, добродѣтелей воспою красоту: недоумѣю и устрашаюся: но сама мнѣ буди твоими молитвами помощь» ¹⁸⁾).

А Священное Писаніе говоритъ о падшемъ состояніи природы чловѣческой.

«Всякъ творяй грѣхъ рабъ есть грѣха. (Іоан. 8, 34).

«Вси уклонишася, вкупѣ непотребни быша: нѣсть творяй благостыню, нѣсть даже до единого (Римл 3, 12).

«И васъ, сущихъ прегрѣшенными мертвыхъ и грѣхи вашими...—въ нихже и мы вси жихомъ иногда въ похотехъ плоти нашея, творяще волю плоти и помышлений, и бѣхомъ естествомъ чада гнѣва... Богъ сый богатъ въ милости, за премногую любовь, еюже возлюби насъ, и сущихъ насъ мертвыхъ прегрѣшенными соживи Христомъ... (Ефес. 2, 1, 3, 5).

И проповѣдаться во имя Его: покаянію и отпущенію грѣховъ (Лук. 24, 47).

5) О Спасителѣ роду чловѣческому гласятъ Октоихъ и Ирмологій:

«Изъ безначальна Отца Сынъ безлѣтно, нисхожденія ради и спасенія чловѣковъ бысть: Богъ чловѣкъ бысть,

¹⁵⁾ Гл. 1, нед. утр.

¹⁶⁾ Гл. 2, понед. пѣсни 4, стих. 1.

¹⁷⁾ Октоих. сл. Субботн., гл. 1, троп. 5.

¹⁸⁾ Гл. 1, понед. на повечер., пѣсни 6, ст. 3.

да подасть первозданному нынѣ рай: тогда и все естество избавится отъ прелести змѣвы, и образъ падшій спасеть яко благопремѣнитель, отнюдуже Матерь содѣла невѣстородицу чисту, яко несверну, юже яко анкиру вси, и пристанище, убажжаемъ ¹⁹⁾.

Царь небесный, за челоуѣколюбіе на земли явися, и съ челоуѣки поживе, отъ Дѣвы бо чистыя плоть приемыи, и изъ нея прошедый, съ воспріятіемъ, единъ есть Сынъ, сугубъ естествомъ, но не вѣпостасію, тѣмже совершенна Того, Бога и совершенна челоуѣка воистину проповѣдающе, исповѣдуемъ Христа Бога нашего, Его же моли, Мати безневѣстная, помиловатися душамъ нашимъ ²⁰⁾.

Видите, видите, яко Азь есмь Богъ, въ плоть оболкїйся, волею Своею, *да спасу Адама*, отъ лести падшаго въ преступленіе, змїемъ ²¹⁾.

«Прежде вѣкъ отъ Отца рождшемуся Божїю Слово, воплощемуся отъ Дѣвы Марїи, приидите, поклонимся: Крестъ бо претерпѣвъ, погребенїю предадеса, яко Самъ восхотѣ, и воскресъ изъ мертвыхъ, спасе мя заблуждающаго челоуѣка ²²⁾.

«Еже отъ вѣка утаенное, и ангеломъ несвѣдомое таинство, тобою, Богородице, сущимъ на земли явися Богъ, въ неслитномъ соединенїи воплощаемъ, и крестъ волею насъ ради воспримъ, имже воскресивъ первозданнаго, спасе отъ смерти души наша ²³⁾.

«Весь во Адама облечеса изъ Тебе, Богородице, всетѣлоносно, прошедъ, Слово: того убо умоли—страстей насъ избавити и напастей различныхъ, и огня вѣчнающаго ²⁴⁾.

«Божественное священїе да воспоется Божїе, имже избавился мїръ отъ тли, *востанете вси падшии*, иногда: Марїа бо роди Христа *спасенїе* ²⁵⁾.

«Преблагословенна еси Богородице Дѣво, Воплощимбося изъ Тебе адъ плѣнися, Адамъ воззвася, клятва потребися,

¹⁹⁾ Суб. веч. Богородиченъ.

²⁰⁾ Гл. 8, Богородичен. воскр. Ирмолог.

²¹⁾ Ирмологїй, гл 5, пѣсн. 2.

²²⁾ Суб. веч. гл. 2 на Господи воззвахъ.

²³⁾ Суб. гл. 4, на стиховнѣ.

²⁴⁾ Сред. гл. 1, пѣсни 3, ст. 4.

²⁵⁾ Гл. 1, пѣсни 8, ст. 2.

Ева свободися, смерть умертвися, и мы ожихомъ, тѣмъ воспѣвающе вопіемъ: благословенъ Христось, благоволивый тако, слава Тебѣ ²⁶⁾.

А священное писаніе глаголетъ о Спасителѣ нашемъ:

«Родился вамъ въ городъ Давидовъ Спаситель (Лук. 2, 11).

«Онъ истинно Спаситель міра: Христось (Іоан. 4, 42).

«Онъ спасетъ своихъ людей отъ грѣховъ ихъ. (Матѣ. 1, 21).

«Кто войдетъ Мною. тотъ спасется (Іоан. 10, 9).

«Уповайте на Бога живаго, Который есть Спаситель всѣхъ (1 Тим. 4, 10).

6) О Боговоплощеніи Церковь воспѣваетъ.

«Прежде вѣкъ отъ Отца рожденному нетлѣнно Сыну, и въ послѣдняя отъ Дѣвы воплощенному безсѣменно, Христу Богу возопіимъ: вознесый рогъ нашъ, святъ еси, Господи ²⁷⁾.

«Не истощивъ нѣдръ Отчихъ Слово, въ нѣдрѣхъ Твоихъ, Пречистая, Младенецъ держимъ явися, начало отъ Тебе пріемъ, безначальный ²⁸⁾.

«Всесовершенно человѣчество пріято бысть изъ Тебе, пречистая отроковице, Слово совокупльшуся плоти одушевленнѣй, словомъ души украшенной; тѣмъ же вси вѣрніи Тя величаемъ ²⁹⁾.

«Сынъ, Слово Божіе безначальное воплощся, Сынъ дѣвья бываетъ: благоволеніемъ же Отца и Духа Божественнаго дѣйствомъ, весь обнови истлѣвшій мой зракъ, яко всесилень ³⁰⁾.

«Неопредѣленный, пребывъ непреложенъ, плотію по чюпстаси соединися, яко благоутробень, въ Тебѣ, пресвятѣй: Иже единъ благословенный Богъ отецъ нашихъ ³¹⁾.

«Божественнымъ и безначальнымъ естествомъ простъ сый, сложился еси пріятіемъ плоти, о Тебѣ Самомъ сію составивъ, Слове Божій, и пострадавъ яко человѣкъ, пребылъ еси кромѣ страстей яко Богъ, тѣмже Ты во двою естеству нераздѣльно и несліянно, величаемъ ³²⁾.

²⁶⁾ Сл. утрени.

²⁷⁾ Ирмолог. въ нед. на Рожд. Хр.

²⁸⁾ Гл. 7, пѣсни 3, ст. 5.

²⁹⁾ Ирмол. гл. 7, Пяток. пѣсни 7.

³⁰⁾ Гл. 6, Сред. пѣсн. 9, ірм. 6.

³¹⁾ Гл. 5, пѣсни 6, ірм. 7.

³²⁾ Гл. 8, нед. пѣсни 9, ст. 1.

«Ужаснися бояйся небо и да подвижатся основанія земли, се бо пеленами повивается вся носяй дланію, и во яслѣхъ малыхъ страннопріемлется, Его же отроцы благоволите, священницы воспойте, людіе превозносите во вся вѣки ³³⁾».

Писаніе же священное изрекло намъ:

«И Слово плоть бысть, и вселися въ ны, и видѣхомъ славу Его, славу яко единороднаго отъ Отца, исполнь благодати и истины (Іоан. I, 14).

«Христосъ по плоти сый надъ всеми Богъ благословенный во вѣки (Рим. 9, 5).

«Богъ явился во плоти (1 Тим. 3, 16).

«Всякъ духъ иже исповѣдуетъ Исуса Христа во плоти пришедша, отъ Бога есть (1 Іоан. 4, 2).

О величїи Приснодѣвы, тайнѣ Боговоплощенія послужившей, имѣемъ въ Октоихѣ, такія выраженія:

«Отцу единосущный, собезначальный Сынъ и Слово, плоть отъ Тебѣ прїять равну, умну и одушевленну, непреложно, яко вѣсть Самъ, и естество наше обнови въ ней лучше, Дѣво чистая. ³⁴⁾».

«Отъ Духа свята зачениши Слово единосущное Отцу, Дѣво, Сіе родила еси, во дву естеству суца, Бога совершенна и совершенна чловѣка, Егоже втрою почитаемъ плотское явленіе. ³⁵⁾».

«Безъ сочетанія зачала еси нетлѣнно во чревтѣ, и безъ болѣзни родила еси и по рождествѣ дѣво, Бога плотию рождши, сохранилася еси». ³⁶⁾».

«Пречистое зачатіе и нетлѣнное рождество Ты едина явила еси дѣвою пребывши: Христа-бо зачениши, чистая, надъ всеми Бога, чловѣка бывши, вѣрнымъ на спасеніе и избавленіе ³⁷⁾».

«Бога плотию Дѣво родила еси, изъ чистыхъ твоихъ, чистая, кровей, Мати Спаса, избавляющаго вся отъ лютыхъ, поющья Тя, Отроковице Божоблагодатная ³⁸⁾».

³³⁾ Ирмолог. пѣсни 8 на Рожд. Хр.

³⁴⁾ Гл. 6, Пятокъ, пѣсни 7, ст. 4.

³⁵⁾ Гл. 3, пѣсни 5, ст. 3.

³⁶⁾ Гл. 5, нед. кан. Богород. пѣсни 3.

³⁷⁾ Гл. 2, сѣдалень, пѣсн. 7.

³⁸⁾ Гл. 6, Пяток., стих. Богород. 1.

«*Еди́на пребываеши по рождество́у Владычи́це дѣвствен-
но́ю добро́тою сія́ющею, еди́на матернихъ избѣгла еси болѣз-
ней: Бога-бо еди́на родила еси, Избавителя ду́шъ нашихъ* ³⁹⁾».

«*Вси пророцы Тя явѣ предвозвѣстиша, хотящую быти
Божію матеръ, Богородице чистая: еди́на бо обрѣлася еси
чистая совершеннѣ непорочная* ⁴⁰⁾».

«*Егоже небо невмѣсти, Дѣво Богородице, во чревь Твоемъ
нетѣсно-мѣстно вмѣстися, и пребыла еси чистая, Слово́мъ
неизреченнымъ, ничимже дѣвству осквернишуся, Ты-бо еди́на
была еси въ женахъ и матери и дѣва, и Ты еди́на, пречистая,
воздоила еси Сына жи́знодавца, и на объятіихъ Твоихъ но-
сила еси недремлющее око: но не остави нѣдра Отца, якоже
прежде вѣкъ пребысть, но горѣ весь Богъ со ангелы, долѣ
весь изъ Тебе съ чело́вѣки, и вездѣ несказанно. Того моли,
всесвятая Владычи́це, спаси́ся правосла́внѣ Богороди́цу
чистую исповѣдающимъ Тя.* ⁴¹⁾».

«*Безѣмennaго зачатія рождество несказанное: матери
безмужныя нетлѣненъ плодъ, Божіе-бо рожденіе обновляетъ
естества, тѣмже Тя вси роди, яко Богоневѣстную матеръ,
православно величаемъ.* ⁴²⁾».

И глаголетъ намъ Священное Писаніе, о пресвятой Бо-
городицѣ:

«*Се дѣва во чревь прииметъ и родитъ Сына и нарекутъ
Ему имя Эммануиль, еже есть сказанно: съ нами Богъ
(Исаіи 7, 14).*»

«*Радуйся, благодатная, Господь съ Тобою.* (Лук. 1, 28).

«*Духъ святы́й найдетъ на Тя и сила Вышняго осѣнитъ
Тя, тѣмже и Рождаемое свято и наречетъ Сынъ Божій.
(Лук. 1, 35).*»

«*Яко сотвори мнѣ величіе Сильный и свято имя Его.
(Лук. 1, 49).*»

«*Се бо отнѣнъ ублажатъ Мя вси роди.* (Лук. 1, 48).

«*А Елисаветъ рече: И откуда мнѣ сіе, яко прииде Мати
Господа моего ко мнѣ.* (Лук. 1, 42).

³⁹⁾ Гл. 4, пѣсни 6, стих. 5.

⁴⁰⁾ Гл. 5, нед. пѣсни 5, ірм. 3.

⁴¹⁾ *Догматикъ*, 8 гл. Суб. веч.

⁴²⁾ *Ирмолог.* гл. 6, пѣсн. 9.

О крестныхъ страданіяхъ Искупителя нашего:

«Возшелъ еси на крестъ, Исусе, снизшедый съ небесе: пришелъ еси на смерть, животе безсмертный, къ сущимъ во тмѣ, свѣтъ истинный, къ падшимъ всѣхъ воскресеніе ⁴³⁾).

«*Не терпѣлъ еси зрѣти заблуждаема егоже рукама создавъ, руцѣ распростерлъ еси, Слове, на древь умерщвляемъ, и оживилъ еси сего, древомъ умершаго.* ⁴⁴⁾).

«Яко овча на заколеніе Тя пророкъ предзря, и яко агнца, Слове Божій, не противящагося отнюдь, ниже вопіюща: ибо *хотѣнемъ претерпѣлъ еси распятися*, яко да иже волею согрѣшившыя избавиши и спасеши Милосерде Господи ⁴⁵⁾).

«Распеншагося Спаса и Избавителя нашего волею, яко же вѣсть, и якоже благоизволи, воспоимъ, вѣрнии, и прославимъ, *яко пригвозди на крестъ грѣхи чловѣковъ*, избавляя отъ прелести родъ чловѣческой, и царствію сподобилъ есть. ⁴⁶⁾).

«Да покажеши явственнѣ еже къ намъ, Спасе, благоутробіе Твое, пригвоздился еси на крестѣ, Отцу соединенный и Духу. Губу и трость, поруганія и раны претерпѣлъ еси, хотя избавити огня вѣчнаго—зовущыя: помяни насъ Спасе, во царствіи Твоемъ ⁴⁷⁾).

«Господи, безстрастенъ сый божественнымъ естествомъ Твоимъ, страсть претерпѣлъ еси, *по естеству чловѣческому Твоему*, на крестѣ убо пригвождаемъ, копіемъ же ископываемъ въ ребра, источая мнѣ двѣ рѣдцѣ, отъ нихъ, тайствъ неизреченныхъ ⁴⁸⁾).

«Прободеннымъ Твоимъ ребромъ, каплями Боготочныя животворящія крове Христе, смотрительно каплющія на землю, сущихъ отъ земли возсоздалъ еси, благословенъ, еси зовущихъ: Боже отецъ нашихъ ⁴⁹⁾).

⁴³⁾ Гл. 8, Суб. веч. ст. воскресн.

⁴⁴⁾ Гл. 2, пѣсн. 5, ст. 2.

⁴⁵⁾ Гл. 3, пѣсни 4, ст. 2.

⁴⁶⁾ Гл. 5, сред. утр. ірм. 2.

⁴⁷⁾ Гл. 4, Лятокъ, на стиховнѣ, блаженны, стихира 5.

⁴⁸⁾ На Господи возвахъ, четвѣрт. веч. ст. крестное 1.

⁴⁹⁾ Гл. 3, нед., пѣсни 6, ст. 2.

«Егда пригвоздился еси на древѣ крестнѣмъ, тогда умертвися держава вражія. Тварь поколебася страхомъ Твоимъ, и адъ плѣненъ бысть державою Твоею, мертвыя отъ гробъ воскресиль еси и разбойнику рай отверзль еси, Христе Боже нашъ, слава Тебѣ ⁵⁰).

«Приидите вси языцы уразумѣйте страшныя тайны силу: Христось-бо Спасъ нашъ, еже въ началѣ Слово, распятеся насъ ради и волею погребся и воскресе изъ мертвыхъ, еже спасти всяческая, Тому поклонимся ⁵¹).

«Врата адава сокрушилъ еси, Господи, и Твоею смертію смертное царство разрушилъ еси, родъ же человѣческій отъ истлѣнія свободиль еси, животь и нетлѣніе міру даровавъ, и велію милость ⁵²).

«Искупилъ ны еси отъ клятвы закона, честною твоею кровію, на крестѣ пригвоздився и копіемъ прободся, безсмертіе источиль еси человѣкомъ, Спасе нашъ слава Тебѣ ⁵³).

«Во гробѣ плотски, во адѣ же съ душею, яко Богъ, въ рай же съ разбойникомъ, и на престолѣ былъ еси Христе со Отцемъ и Духомъ, вся исполняяй неописанный ⁵⁴).

«Животворящему Твоему кресту, непрестанно кланяющеса, Христе Боже, тридневное воскресеніе твое славимъ: тѣмъ-бо обновиль еси истлѣвшее человѣческое естество всесильне, и иже на небоса восходъ обновиль еси намъ, яко благъ и человѣколюбець ⁵⁵).

Егда снизшелъ еси къ смерти, животе безсмертный, тогда адъ умертвилъ еси блистаніемъ Божества, егда же и умершія отъ преисподнихъ воскресиль еси, вся силы небесныя взываху: жизнедавче Христе Боже, слава Тебѣ ⁵⁶).

«Имже образомъ плѣнилъ есть врагъ, Адама древомъ свѣднымъ, такожде, Господи, Самъ плѣнилъ еси ты древомъ крестнымъ и страстію Твоею, на се бо пришелъ еси второй

⁵⁰) Гл. 1, на хвалитѣхъ, ст. 4.

⁵¹) Гл. 3, нед., на хвалитѣхъ, свѣтиленъ.

⁵²) Гл. 4, Суб. веч. на Господи воззвахъ, ст. 3.

⁵³) Гл. 4, пятокъ утр. сѣдаленъ крестный.

⁵⁴) Гл. 4, нед. пѣсни 1, ст. 2.

⁵⁵) Гл. 4, суб. веч. на Господи воззвахъ.

⁵⁶) Гл. 2, Суб. проп. воскресный.

Адамъ взыскати заблуждшаго и оживити умершаго, Боже, слава Тебѣ ⁵⁷⁾).

А Священное Писаніе глаголетъ о крестѣ и страданіяхъ нашего Спасителя:

«Наказаніе мира нашего на Немъ: язвою Его мы исцѣлѣхомъ. Сей грѣхи наша носитъ и о насъ болѣзнуетъ (Исаи 53 гл. ст. 4, 5).

«Онъ грѣхи наши Самъ вознесъ тѣломъ своимъ на древо, да умремъ грѣху (1 Петр. 2, 24).

«Се Агнецъ Божій, вземляй грѣхи міра (Іоан. 1, 29).

«Примирити Собою всяческая, кровію креста Его (Кол. 1, 20).

«Смирилъ Себе, послушливъ бывъ даже до смерти, смерти же крестныя (Фил. 2, 8).

«Стяжа Церковь кровію своею. (Дѣян. 20, 28).

«Ты искупилъ насъ Богу кровію Твоею. (Апок. 5, 9).

«Воскресеніе Христово видѣвше, поклонимся святому Господу Іисусу, Единому безгрѣшному, кресту Твоему покланяемся Христе, и святое воскресеніе Твое поемъ и славимъ. Ты бо еси Богъ нашъ, развѣ Тебѣ иного не знаемъ, имя Твое именуемъ. Приидите вси вѣрніи, поклонимся святому Христову воскресенію, себо прииде крестомъ радость всему міру. Всегда благословяще Господа, поемъ воскресеніе Его, распятіе бо претерпѣвъ смертію смерть разруши».

Обратимъ вниманіе и на то, что, вмѣстѣ съ догматическими истинами, Октоихъ даетъ намъ и практическія, будучи проникнутъ и одухотворенъ тѣмъ, что составляетъ цѣль богослужебныхъ дѣйствій, а именно: — воздѣйствіе на сердце человѣческое, привлеченіе его къ самопознанію, къ покаянію и къ молитвенному обращенію къ Богу въ испрашиваніи благодатной помощи.

Такъ, святая Церковь влагаетъ въ уста наши выраженія чувствъ подобныхъ слѣдующимъ:

«Едине въдыи человеческого существа немощь, и милостивно въ не воображся, препояши мя съ высоты силою ⁵⁸⁾».

«Настави ны на путь покаянія, уклоняющія присно къ безпутіемъ золь, и преблагаго прогнѣвающія Господа,

⁵⁷⁾ Въ Среду утр. сѣдалень крестный.

⁵⁸⁾ Октоих. глас. 1, пѣсни 3, ірмось.

неискусобрачная благословенная Маріе, прибѣжище отчаянныхъ человѣковъ, Божіе пребываніе ⁵⁹⁾).

Познай твое, окаянная душе, божественное благородіе и отечество нетлѣнное, и тщися всегда благодѣнми сіе достигати: ничтоже отъ тлѣнныхъ да плѣнитъ тя, горнія части еси, тѣло же земля и тлѣется: да не побѣдитъ худшее лучшія! ⁶⁰⁾).

«Яко пучина многа прегрѣшеній моихъ, Спасе, и лють погружаюся согрѣшенни моими, даждь ми руку яко Петрови, спаси мя Боже, и помилуй мя ⁶¹⁾).

«Яко въ помышленіяхъ лукавыхъ и въ дѣлахъ осудихся Спасе, мысль мнѣ даруй обращенія Боже, да зову Ти: спаси мя благодѣтелю благій, и помилуй мя.

«Аще праведникъ едва спасается, азъ гдѣ явлюся грѣшный; тяготы и зноя дневнаго не понесохъ: но съ наемники единогодешатаго часа сопричти мя, Боже, и помилуй мя ⁶²⁾).

«Грѣховъ моихъ множество, по множеству Христе милости Твоея, молюся Ти, потреби, и помышленіе обращенія ми, даруй: яко да Твою славлю паче ума благостыню ⁶³⁾).

«Возникни, гряди, о душе! И возопій Создателю твоему, тайная твоя вся вѣдущему, и покаенія плоды покажи: яко да помилуетъ тя щедрый Господь, и огня вѣчнаго избавитъ ⁶⁴⁾).

«Опредѣливый покаеніе Спасе обращающимся, еже ми подаждь, блаже, прежде конца житію дая ми умиленіе и воздыханіе, яко блудницѣ первѣе, облобызающей нозѣ Твои, Владыко ⁶⁵⁾).

«Постави Господи, на камени повелѣній твоихъ души моя нозѣ, и безстудно заляти мя хотяща зални змія, и избави мя сего злодѣйства, яко благъ и многомилостивъ ⁶⁶⁾).

⁵⁹⁾ Гл. 1, недѣл. сѣдалень.

⁶⁰⁾ Гл. 1, нед. веч. ст. 2.

⁶¹⁾ Гл. 1, нед. веч на стиховнѣ, стих. умилиг. гл. 1.

⁶²⁾ Тамъ же, ст. 2.

⁶³⁾ Гл. 1, Понед. утр по 1 стихосл. ст. 2.

⁶⁴⁾ Гл. 1, Понед. утр. пѣсн. 3.

⁶⁵⁾ Тамъ же, пѣсн. 4, ст. 2.

⁶⁶⁾ Гл. 1, Понед. утр. пѣсн. 9. ст. 2.

«Инь міръ ты душе ожидаетъ, и судія хочеть твоя обличити тайная и лютая, не пребуди убо въ здѣшнихъ, но предвари вопіющи судіи: Боже очисти мя и спаси мя ⁶⁷⁾».

«Яко въ помышленіихъ лукавыхъ и въ дѣлѣхъ осудихся, Спасе, мысль и мнѣ даруй обращенія Боже, да зову ти: спаси мя, благодарѣтелю благій, и помилуй мя ⁶⁸⁾».

«Низведохся безуміемъ, и падохся лютѣ, и на земли лежу неисцѣльно боляй, воздвигни мя падшихъ востаніе, и на камени спасительнаго покаянія утверди, Христе сердце мое ⁶⁹⁾».

«Се время покаянія и чиста дѣланія, се день, свѣтла содѣлай дѣла: бѣжи тмы страстей, отжени сонъ злаго унынія, душе моя, яко да будеши божественнаго свѣта причастна ⁷⁰⁾».

Приведенныхъ стихиръ, полныхъ духа покаянія, видимому достаточно, для того, чтобы показать свойство находящихся въ сокровищницѣ Богослужебныхъ пѣснопѣній, драгоцѣнностей для сердца. Они многочисленны, а желающій пріобрѣсти отраду и силу душѣ своей, да посѣщаетъ чаще Церковныя служенія. Тогда будутъ вливаться въ него струи живой воды, текущей въ жизнь вѣчную, а лучи солнца правды, озаряющіе умъ, воспламенятъ сердце любвію къ Создателю, Искупителю и Освятителю нашему.

(Продолженіе будетъ).

В. А.

⁶⁷⁾ Гл. 1, Понед. утр. на стиховнѣ гл. 1.

⁶⁸⁾ Гл. 1, Понед. веч. на стиховнѣ, ст. 2.

⁶⁹⁾ Гл. 1, Вторн. утр. пѣсни 4, ст. 2.

⁷⁰⁾ Гл. 1, Вторн. утр. пѣсни 9, ст. 1.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ РУССКАГО ЦЕРКОВНАГО ПѢНІЯ ¹⁾.

О болгарскомъ и вообще югославянскомъ пѣніи IX и X в. исторія не сохранила никакихъ свидѣтельствъ. Болгарская минея Драгана XIII в., въ сообщеніи еп. Порфирія, съ нотами (если вѣрить этому) болгарскими, есть памятникъ, кажется единственный и сравнительно позднѣйшій. Въ томъ же XIII или XIV в., при Синодикѣ царя болгарскаго Бориса, найденномъ и изданномъ директоромъ Константинопольскаго археологическаго института Ѳ. И. Успенскимъ, есть стихира изъ болгарской службы, но съ нотными знаками уже греческими, византійскими. Имѣли-ли болгары богослужебныя нотныя книги, за отсутствіемъ соотвѣтствующихъ свидѣтельствъ, рѣшить трудно въ положительномъ смыслѣ. Если они имѣли нотныя книги, то не совсѣмъ вѣроятно, чтобы они всѣ погибли и доселѣ не сохранилось ни одной. Это могутъ рѣшить только будущіе археологи, изслѣдователи болгарскихъ и другихъ югославянскихъ рукописныхъ тайнохранилищъ. Но если таковыя нотныя рукописи не сохранились только потому, что ихъ не было, то спрашивается, какъ же болгары совершали свое богослужебное пѣніе въ продолженіе IX и X вѣка? Можно предположить, что если не сохранилось болгарскихъ богослужебныхъ книгъ съ болгарскими нотными знаками, то могли бы сохраниться такія книги съ нотными знаками

¹⁾ Продолженіе.

греческими, допустивъ мысль, что болгарскихъ знаковъ и совсѣмъ не было. Отвѣтъ на это можетъ быть только тотъ, что болгарскихъ нотныхъ богослужебныхъ книгъ IX и X в.в. съ греческими нотными знаками исторія не знаетъ ни одной. Является поэтому почти принудительнымъ для насъ предположеніе, что болгары въ IX и X в.в. не пользовались при своемъ богослужебномъ пѣніи ни своими нотными знаками за неимѣніемъ ихъ, ни чужими греческими — византійскими. Болгары не имѣли ни повода, ни необходимости, ни опредѣленной цѣли въ тому, чтобы изобрѣтать собственную свою болгарскую пѣвческую семиографію, отдѣльное нотное письмо. Просвѣщенные и наученные въ вѣрѣ почти ославянившимися въ средѣ славянскихъ племенъ Византійской имперіи македонскими и солунскими греками, нерѣдко свободно говорившими на славянскомъ языкѣ и хорошо понимавшими славянскую рѣчь, болгары, при самомъ же началѣ введенія у нихъ славянскаго богослуженія, могли быть отлично изустно научены богослужебному пѣнію въ греческихъ напѣвахъ, первоначально по осмогласію. И самые эти напѣвы не могли быть для южныхъ славянъ чѣмъ-либо чуждымъ, новымъ несслыханнымъ. Живя и часто вращаясь между греками, славяне съ давнихъ временъ, быть можетъ, еще до всенароднаго крещенія своего, могли имѣть понятіе о греческомъ пѣніи богослужебномъ, вслушиваться въ греческіе напѣвы и усвоить ихъ. Довольно вспомнить войновъ, славянъ, въ большомъ количествѣ служившихъ въ греческихъ войскахъ и невольно знакомившихся съ греческою вѣрою, обычаями, образованностью, знаменитыхъ славянъ дяди и племянника Юстина и Юстиніана (Управду) счастливо поднявшихся до императорскаго византійскаго трона, основателя македонской династіи въ Византіи Василія Македонянина, болгарскаго царя Бориса, любившаго греческую образованность, его сестру Елену, въ греческомъ плѣну крестившуюся (858 г.) и получившую греческую образованность, его сына, царя Симеона, получившаго греческое образованіе въ Византіи ³⁹⁾, царя Петра, любившаго греческое образованіе и женатаго на

³⁹⁾ Бодявскій, стр. 235.

греческой царевнѣ Маріи, патріарха Игнатія (766—80), довольно этихъ примѣровъ для того, чтобы сдѣлать твердое заключеніе, что греческій міръ во всѣхъ его лучшихъ проявленіяхъ былъ близокъ, вѣдомъ смежнымъ Византіи славянскимъ племенемъ.

Съ одной стороны, славянинъ свыкшійся съ напѣвами греческими, съ другой—грекъ, свободно владѣющій славянскимъ языкомъ—вотъ два участника въ устроеніи первоначальнаго богослужебнаго пѣнія славянскаго. Знакомый съ славянскимъ языкомъ грекъ не требоваль отъ славянина греческаго языка при богослуженіи, онъ снисходилъ къ немощному брату въ пользу его родного языка, славянскаго, въ такомъ важномъ сердечномъ дѣлѣ, какъ молитва, служеніе Богу въ духѣ истины,—хотя, нерѣдко и славянину не чуждъ былъ языкъ греческій, — но могъ ли въ такомъ случаѣ, судя по совѣсти, требовать тотъ же грекъ, чтобы славянинъ, учась греческимъ осмогласнымъ богослужебнымъ напѣвамъ, вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо усвоялъ и сложную трудную для самого грека его пѣвческую семіографію? Для новопросвѣщеннаго славянина это было и трудно и не необходимо и безцѣльно. Усвоивъ напѣвы на слухъ, вращаясь постоянно между греками, славянинъ-пѣвецъ не имѣлъ нужды ни провѣрять свое пѣніе по первоисточникамъ, ни увѣковѣчивать эти напѣвы для будущаго, такъ какъ и среди сложныхъ греческихъ пѣвцовъ, въ живой традиціи, онъ всегда имѣлъ на лицо достаточный необходимый критерій и ручательство относительно будущей сохранности напѣвовъ. Однако уже въ этихъ данныхъ, обусловливавшихъ собою отсутствіе и ненадобность у славявъ семіографіи, какъ своей, такъ и чужой греческой, а вмѣстѣ съ тѣмъ, прочность и вѣрность греческой традиціи, оригиналу, въ области славянскихъ богослужебныхъ напѣвовъ таилось зерно новыхъ наслоеній и начало обособленности славянскаго богослужебнаго пѣнія.

Если южныя, ближайшія, пограничныя съ Византіей славянскія племена и поселенія, въ силу естественной культурной зависимости отъ Византіи, частыхъ сношеній и близости болѣе прочно придерживались греческихъ традицій въ пѣннѣи и были вѣрны ихъ гласовымъ напѣвамъ, то болѣе отдаленныя сѣверныя и западныя области и племена,

въ силу обратныхъ причинъ, меньше тянули къ Византіи и ея пѣвческимъ традиціямъ и напѣвамъ ѿ, или подпали вліянію другихъ культурныхъ народовъ, напримѣръ: латинянъ, какъ славяне западные, или, — имѣя въ сосѣдствѣ такія же племена славянскія, не культурныя, напримѣръ: полянъ, тиверичей, угличей, какъ сѣверные болгары и сербы, слѣдовательно предоставленныя самп себѣ, своему естественному, свободному національному развитію, въ ощутительной дали отъ своихъ первоучителей, грековъ,—забывали оригинальные напѣвы греческіе и греческія пѣвческія традиціи, варіировали напѣвы по своему, на свой ладь и слухъ, сближая ихъ съ своей народной пѣсней и своими ритмами, перерабатывая ихъ во всѣхъ частяхъ въ духѣ національномъ, въ характерѣ народномъ, оставляя неизмѣннымъ лишь тотъ акустическій природный музыкальный элементъ, который, по самой природѣ звука и слуха человѣческаго, свойственъ и обязателенъ всѣмъ племенамъ и народамъ безъ исключенія и есть то общее, что дѣлаетъ, въ большей или меньшей степени, понятною всѣмъ всякую музыку, безъ различія національностей. Такъ изъ греческихъ пѣвческихъ основъ, на основаніи греческихъ осмогласныхъ напѣвовъ, могъ выработаться у славянъ, особенно при отсутствіи въ практикѣ нотной записи, славянской или греческой, при изустномъ обученіи пѣнію и напѣвамъ, свой особый родъ богослужебнаго пѣнія, свое своеобразное осмогласіе, свои особые славянскіе богослужебные напѣвы, хотя и сродные по началу съ греческими, подобно тому, какъ и у насъ и на Руси изъ старыхъ распѣвовъ—знаменнаго, греческаго и кіевскаго—образовался русскій обычный. Поэтому, въ концѣ X-го вѣка, черезъ два столѣтія, или даже болѣе того, послѣ введенія у южныхъ славянъ греческихъ напѣвовъ и богослуженія, богослужебное пѣніе смежныхъ съ Русью славянъ, болгаръ и сербовъ, должно быть представляемо въ весьма значительной степени переработаннымъ въ народномъ духѣ славянъ, въ своеобразномъ видѣ, въ характерѣ національномъ, по сравненію съ греческими оригиналами. Кіевскіе поляне, получая въ концѣ X в. богослуженіе, богослужебныя книги, низшую іерархію, клириковъ и пѣвцовъ отъ болгаръ, и богослужебные напѣвы могли получить не иные, какъ тѣ, какими они были у южныхъ сла-

вянь и, въ частности, у болгаръ въ концѣ X в. Говоря проще, русскіе получили отъ южныхъ славянъ греческое пѣніе, но въ теченіе не менѣе двухъ столѣтій переработанное славянами въ духѣ народномъ, съ мелодическими и ритмическими особенностями, съ своеобразной фразировкой текста, отлившееся въ типы національно славянскіе, совершенно сродные и близкіе слуху и музыкальному чувству полянъ кievскихъ, и въ этомъ видѣ богослужебное пѣніе славянское стало богатымъ и многоплоднымъ наслѣдіемъ славянъ русскихъ. Слѣдовательно, съ полнымъ правомъ можно сказать, что главное, преобладающее теченіе въ руслѣ нашихъ древнихъ богослужебныхъ напѣвовъ, это—пѣніе славянское, болгарское. Но въ болгарскомъ и вообще славянскомъ богослужебномъ пѣніи греческое пѣніе, греческіе напѣвы были не существеннымъ элементомъ, на ряду съ элементами чисто славянскими. Туда должны были входить и элементы латинскаго пѣнія, западнаго, съ одной стороны, и элементы восточнаго греко-сирійскаго и коптскаго — съ другой. Хиландарская рукопись глаголической литургіи, по Порфирію X в., указаніемъ на первоверховнаго апостола Петра, ясно даетъ понятъ свою западную латинскую редакцію литургіи, въ другихъ отношеніяхъ сходной съ общеславянскою. Найденная въ Зографскомъ монастырѣ Аеона епископомъ Порфиріемъ, такъ называемая литургія Петра, хотя и не въ раннемъ спискѣ, но по происхожденію относимая имъ къ VII и VIII вѣкамъ, времени іерархической зависимости славянъ отъ римскихъ папъ,—содержитъ въ себѣ несомнѣнные признаки латинской редакціи литургіи для славянъ, — такъ въ ней нѣтъ призыванія Духа Святаго на дары, перечисляются въ святыхъ римскіе папы: Линъ, Климентъ, Корнилій и святые западной церкви, какъ Кипріанъ Карфагенскій, Амвросій Медиоланскій, Григорій Великій, св. Венедиктъ и святая жены западной церкви, какъ Перпетуя, Агнія и др.⁴⁰⁾ Известны въ исторіи отдѣльныя распоряженія папъ по отношенію къ западнымъ славянамъ о служеніи литургіи и службъ на латинскомъ языкѣ. Папа Стефанъ VI писалъ кня-

⁴⁰⁾ Второе путеш., стр. 179—184.

зю моравскому Святополку (885—6 г.г.) противъ употребленія славянскаго языка при богослуженіи въ пользу латинскаго; папа Іоаннъ XIII въ томъ же смыслѣ писалъ (ок. 972 г.) чешскому князю Болеславу II-му. Папа Іоаннъ X пишетъ Долматинскимъ епископамъ (ок. 924 г.) «in slavinarum terra secundum mores sanctae romanae ecclesiae ministerium sacrificii peragant in latina scilicet lingua non autem extranea. Et quia slavini specialissimi filii sanctae romanae ecclesiae sunt in doctrina matris permanere debent». Тотъ же папа утвердилъ постановленія Сплетскаго собора о запрещеніи хорватамъ и долматинцамъ славянскаго богослуженія (924 г.). Папа Григорій XII писалъ чешскому королю Вратиславу (1080 г.) «Quia vero nobilitas tua postulavit, quo secundum slavorum linguam apud vos divinum celebrari aumeremus officium, scias nos huic petitioni tuae nequaquam posse favere» ⁴¹⁾. Но богослуженіе на латинскомъ языкѣ было тѣсно связано съ латинскими богослужебными книгами и соотвѣствующими имъ напѣвами латинскаго характера и происхожденія, по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ христіанства у западныхъ славянъ. Латинское духовенство, обращавшее отдѣльныя племена западныхъ славянъ въ XII—XIII вв. въ христіанство, не могло ничего иного предложить новопроевѣщеннымъ членамъ своей церкви, какъ свои услуги по совершенію богослуженія, свой языкъ и свой чинъ богослуженія, который въ то время еще не могъ значительно отступать отъ восточнаго, свои богослужебныя книги и наконецъ свои западныя напѣвы. Впослѣдствіи, когда значительная часть славянъ, частью отъ своихъ восточныхъ собратьевъ, частью отъ самихъ грековъ, въ періодъ временной зависимости отъ византійской церкви, усвояла себѣ восточныя богослужебныя чины и богослужебныя книги на славянскомъ языкѣ, возможно было проникновеніе къ западнымъ славянамъ и напѣвовъ греческихъ и греко-славянскихъ; но тѣмъ не менѣе не можетъ быть оспариваема мысль, что западныя славяне въ значительной степени усвоили себѣ латинское пѣніе, латинскіе напѣвы, первоначально имъ

⁴¹⁾ Первольфа «Славянскій языкъ и его судьбы» въ Мееодіевскомъ сборникѣ, стр. 15—18.

чуждые, но впоследствии переработанные въ духѣ народномъ, славянскомъ, въ характерѣ національномъ, уже въ силу неустранимыхъ этнографическихъ условій и особенностей. Эта мысль не можетъ быть ослаблена тѣмъ обстоятельствомъ, что исторія не сохранила памятниковъ латинскаго пѣнія у западныхъ славянъ, нотныхъ богослужебныхъ книгъ и другихъ постороннихъ о томъ свидѣтельствъ. Въ дѣйствительности такое богослужебное пѣніе должно быть представляемо изучаемымъ не по нотнымъ богослужебнымъ книгамъ, а изустно, по памяти, по традиціи. Это тѣмъ болѣе вѣроятно, что и въ самой латинской церкви, на пространствѣ всего запада еще не найдено доселѣ латинскихъ богослужебныхъ нотныхъ книгъ ранѣе IX вѣка, или по тому, что ихъ не сохранилось въ историческомъ водоворотѣ и буряхъ, или, вѣрнѣе, также по тому, что дотолѣ практиковалось у церковныхъ западныхъ пѣвцовъ только изустное богослужебное пѣніе. Одинъ изъ ученѣйшихъ современныхъ изслѣдователей богослужебнаго латинскаго пѣнія Ф. А. Гевартъ говоритъ, что «латинское пѣніе усвоило себѣ графическую систему знаковъ—невмъ, имѣя въ виду, если не закрѣпить въ точности мелодію, то по крайней мѣрѣ обозначить ея характеристическіе контуры для пѣвца, знающаго наизусть весь антифонарій. Знаки невматическіе служатъ не къ тому, чтобы *познать* (*connaitre*), но *узнать* (*reconnaitre*) напѣвъ (*cantilene*). Никакого оригинальнаго документа, никакого внѣшняго свидѣтельства объ этомъ родѣ музыкальнаго письма не встрѣчается ранѣе середины IX вѣка: поэтому естественно предположить, что это письмо утвердилось въ Римѣ въ періодъ греческаго вліянія въ средѣ папъ; а это было въ промежутокъ времени отъ 680 до 750 года» ⁴²⁾. Самая древнѣйшая извѣстная на Западѣ нотная (невматическая) рукопись—это Сень-Галльскій антифонарій (*cantatorium*) первой половины IX

⁴²⁾ Jr. Aug. Gevaert «La Molopée antique dans le chant de l'église latine. Gand. 1895. P. 182. «Telle est en effet l'unique utilité de cette écriture musicale: elle peut évoquer dans l'esprit le souvenir d'une mélodie connue, mais non pas donner la connaissance d'une cantilene nouvelle» говоритъ Гевартъ въ другомъ сочиненіи «Les origines du chant liturgique latine. Gand. 1890. P. 42.

вѣка, какъ думаетъ специальный изслѣдователь этой рукописи патеръ Лямбиллотъ ⁴³⁾, а съ нимъ и другіе западные ученые, но не всѣ съ одинаковою увѣренностію ⁴⁴⁾. Съ большою увѣренностію ученые относятъ къ IX в. другой антифонарій, найденный въ Монпелье, въ южной части Франціи, ученымъ Данжу и написанный невмами и буквами (латинскими) ⁴⁵⁾. Патеръ Лямбиллотъ ⁴⁶⁾, съ цѣлью изученія древнѣйшихъ нотныхъ (невматическихъ) богослужебныхъ рукописей пересмотрѣвшій и обслѣдовавшій всѣ лучшія книгохранилища и библіотеки Западной Европы, специалистъ дѣла, заслуживающій полнаго довѣрія, указываетъ нѣсколько рукописей искомаго періода времени (IX и X вѣка).

Въ кафедральной библіотекѣ г. Вероны Missalis на весь годъ, IX в. (№ 98. C, V), въ Венеціанской библіотекѣ св. Марка, IX в. (Clas. III, Cod. C. XXIV), въ аббатствѣ мурбахскомъ (г. Кольмаръ во Франціи) антифонарій и Gradualis X в., Gradualis X в. Ланской (Laon) библіотеки, Сень—галльской библіотеки (Suisse) Gradualis X в. (№ 338), Gradualis X в. (№ 339) Gradualis X в. (№ 340), антифонарій X в. (№ 390), антифонарій X в. (№ 391), антифонарій X в. (№ 376), Gradualis библіотеки г. Монцы X в. (C. 12), другой Gradualis X в. (C. 13). Вотъ всѣ извѣстныя выдающіяся бого-

⁴³⁾ Antiphonaire de St. Gall, Bruxelles. 1872, въ Paleographie musicale. 1891. II, 2.

⁴⁴⁾ Нѣкоторые ученые, какъ знаменитый историкъ музыки Амбросъ (Geschichte d. Musik 1891. В. II, s. 80) и новѣйшій ученый изслѣдователь невмъ Оскаръ Флейшеръ (Neumen—Studien 1895. Theil I. s. 17) на основаніи письма склонны, однако, относить эту рукопись (№ 359) даже къ XI в. Оск. Флейшеръ относитъ къ X или XI в. и другой антифонарій сень—галльскій (№ 349) изданный аббатствомъ солемскимъ и Paleographie musicale, обычно также относимый къ IX в. (ученымъ Петье). Къ X-му вѣку относитъ эту рукопись и Фетисъ въ своей Histoire generale de la musique, t. IV, Paris, 1874. P. 150, а аббатъ Шубигеръ (Ibid.) къ XI-му вѣку.

⁴⁵⁾ Schubieger, Specielegien, s. 42. Osc. Fleischer, Neumen-Studien, s. 19. Лямбиллотъ относитъ къ X в. Peter Wagner, Einführung in die gregorianischen Melodien, 1895, s. 117—къ XI в.

⁴⁶⁾ P. L. Lambillotte. Esthétique théorie et pratique du chante grégorien. Paris. 1855. Pp. 32—62.

служебныя нотныя рукописи латинскаго Запада разсматриваемаго періода времени. Къ нимъ еще можетъ быть присоединенъ Topagius, теоретическое сочиненіе съ изложеніемъ невмами нѣкоторыхъ антифоновъ, приписываемое аббату Режинону изъ Прюма, IX в. Такое незначительное количество нотныхъ (невматическихъ) богослужебныхъ рукописей для всего латинскаго Запада на протяженіи двухъ вѣковъ (IX и X), хотя и можетъ быть объясняемо въ зависимости отъ случайныхъ обстоятельствъ, какъ пожары, военные погромы, но, однакоже, совершенная непропорціональность отношеній этихъ двухъ данныхъ между собою очевидна, по сравненію съ степенью сохранности нотныхъ богослужебныхъ рукописей даже многострадальной Руси въ домонгольскій періодъ. Само собою напрашивается то болѣе вѣроятное и естественное предположеніе, что небольшая численность нотныхъ рукописей была въ зависимости отъ незначительнаго спроса на нихъ, вмѣстѣ съ дороговизною матеріала (пергамена), трудностью письма и отсутствіемъ опытныхъ писцовъ. Незначительность спроса на нихъ въ свою очередь была въ зависимости отъ того обстоятельства, что богослужебное пѣніе совершалось въ западной христіанской православной церкви, отъ начала христіанства и по VIII-й вѣкъ включительно, изустно, понаслышкѣ, по традиціи, а не по нотнымъ книгамъ. О нотномъ письмѣ этихъ богослужебныхъ книгъ ученый музыкантъ Гевартъ говоритъ: «единственное значеніе этого музыкальнаго письмо таково, что оно вызываетъ въ умѣ воспоминаніе какой-либо извѣстной мелодіи, но не въ состояніи дать познанія (connaissance) мелодіи новой» ⁴⁷⁾. «Невматическое письмо, говоритъ знаменитый историкъ музыки Амбросъ, должно представлять не какъ нѣчто разъ однажды изобрѣтенное, но какъ возникающее изъ незначительныхъ неуволнимыхъ началъ до разнообразнѣйшихъ формъ и безчисленныхъ варіантовъ. Оно, затѣмъ, первоначально не имѣло своимъ назначеніемъ быть нотнымъ письмомъ, но мнемоническимъ средствомъ для пѣвцовъ, знавшихъ изустно мелодію, а не

⁴⁷⁾ Hevaert. Les origines chant lithurgique de l'eglse latine. Gand. 1890. P. 42. См. примѣчаніе выше.

читавшихъ ее впервые только въ невматическихъ знакахъ»⁴⁸⁾. «Невмы, говорить въ другомъ мѣстѣ своей исторіи тотъ-же авторъ, хотя и представляли собою нотное письмо, однакоже оставались простыми мнемоническими знаками того, что приобрѣтается только чрезъ упражненіе, причемъ руководство учителя необходимо»⁴⁹⁾. Авторъ одного сочиненія *Musica enchiriadis* (Псевдо—Гукбальдъ), X-го вѣка, такъ отзывается о невматическомъ письмѣ: «*Haec (notae — невмы) autem ad hanc utilitatem sunt repertae, ut sicut per litteras voces et distinctiones verborum recognoscuntur in scripto, ut nullum legentem dubio fallant iudicio, sic per has omne melum annotatum etiam sine docente, postquam semel cognitae fuerint, voleat decantari... Haec autem consuetudinariae notae non omnino habentur non necessariae: quippe cum et tarditatem cantilenae et ubi tremulam sonus contineat vocem vel qualiter ipsi toni iungantur in unum, vel distinguantur ab invicem, ubi quoque claudantur inferius vel superius pro ratione quarundam litterarum, quorum nihil omnino hae artificiales notae valent ostendere, admodum censentur perficiae*». Прочитывая это мѣсто съ нѣкоторыми пояснительными при этомъ примѣрами, ученый Флейшеръ говоритъ: «здѣсь ясно сказано, что невмы не въ состояніи выражать ступени мелодіи въ отношеніи повышенія или пониженія. Въ общемъ онѣ хорошо устанавливаютъ направленіе голоса и его движенія вверхъ или внизъ и позволяютъ заключить, при какихъ условіяхъ выраженія и послѣдовательности времени мелодія должна быть пропѣта; однако пропѣть по невмамъ доселѣ неизвѣстную мелодію невозможно, такъ какъ отно-

⁴⁸⁾ Ambros. Geschichte der Musik. Band. Leipzig. 1891. s. 83. Die Neumenschrift hat man sich nicht als ein Erfundenes, sondern als ein aus unbedeutenden flüchtigen Anfängen bis zur mannigfaltigen Gestaltung und hunderterlei Varietäten Entstandenes zu denken. Sie machte ferner ursprünglich gar nicht den Anspruch eine Tónschrift zu sein, sondern eine Gedächtnisshilfe für den Sänger der die Melodie auswendig wusste und sie nicht erst aus dem Neumengeschwürkel herausfinden sollte».

⁴⁹⁾ Ibid. p. 92. Die Neumen blieben also, ob sie gleich eine Tónschrift vorstellen sollten, doch nur eine blosse Gedächtnisshilfe etwas, das nur durch Uebung (usus zu erlernen und wozudie Unterweisung des Lehrers unentbehrlich war».

шенія отдѣльныхъ невматическихъ тоновъ, другъ къ другу въ сампхъ знакахъ не даны» ⁵⁰). При такомъ условномъ значеніи невмъ выполненіе напѣвовъ зависѣло исключительно отъ памяти учениковъ и отъ умѣлыхъ учителей; но при забывчивости учениковъ, съ одной стороны, и при своеобразномъ пониманіи невмъ учителями, съ другой, оказывалось, что тамъ, гдѣ одинъ пѣлъ мелодію въ однихъ интервалахъ, другой пѣлъ въ другихъ, какъ повѣствуетъ Іоаннъ Коттоній въ первой половинѣ XI в.

«Отсюда происходитъ, говоритъ онъ, что каждый таковыя невмы по своему произволу поетъ въ большихъ или меньшихъ интервалахъ и такъ, что, гдѣ одинъ поетъ большую терцію, или кварту, другой тамъ поетъ малую терцію, или квинту, и, если еще третій присоединится къ нимъ, то разногласитъ съ обоими. Одинъ говоритъ: меня училъ учитель Трудю; другой ссылается: а я учился у учителя Альбино; третій: учитель Соломонъ совсѣмъ иначе это поетъ. Кратко сказать, не утомля излишне: рѣдко трое даже согласны въ пѣніи, не говоримъ о тысячѣ, потому что каждый рѣшительно ссылается на своего учителя, поэтому и является столько вариантовъ въ пѣніи, сколько учителей» ⁵¹). Іоаннъ де Мурисъ, ученый музыкантъ XIV в. выражаетъ ту же мысль въ словахъ: а знаки эти (невмы) мало помогаютъ познать напѣвы, и каждый въ отдѣльности не въ состояніи научиться имъ самостоятельно, но требуется, чтобы онъ гдѣ-нибудь слушалъ и долго на опытѣ учился, почему это пѣніе и именуется опытнымъ (*usus—обычнымъ*) ⁵²).

⁵⁰) Dr. O. Fleischer. *Neumen-Studien*. Leipzig. 1895. S. 3—5.

⁵¹) Gerbert. *Scriptores*. II. 258. У Флейшера «*Neumen-Studien*» p. 7. «unde fit, ut unusquisque tales neumas pro libitu suo exaltet aut deprimat et ubi tu semiditonum vel diatessaron sonas, alius ibidem ditonum vel diapente faciat; et si adhuc tertius adsit, ab utrisque disconveniat. Dicit namque unus hoc modo: magister Trudo me docuit; subiungit alius: ego autem sic a magistro Albino didici; ad hoc tertius: certe magister Salomon longe aliter cantat. Et ne te longis aliter ambagibus, raro tres in uno cantu concordant, ne dum mille, quia nimirum dum quisque suum praeferat magistrum, tot fiunt divisiones canendi, quot sunt in mundo magistri».

⁵²) У Флейшера *ibid.* p. 7. «Sed cantus adhuc per haec signa minus perfecte cognoscitur nec per se quisquam eum potest addiscere, sed oportet ut aliunde audiatur et longo usu discatur, et propter hoc huius cantus nomen usus accepit».

Приведенныя свидѣтельства средневѣковыхъ писателей и сужденія такихъ авторитетныхъ ученыхъ, какъ Амбросъ, Гевартъ и Флейшеръ не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что невмы не выражали во всей точности напѣвовъ и служили только мнемоническимъ средствомъ для восстановления въ памяти заученныхъ раньше наслухъ обыкновенно при помощи посторонняго руководителя, изустныхъ мелодій, отчего и самое пѣніе именовалось (*usus* обычай, практика, опытъ) обычное.

Такимъ образомъ и способъ письма, знаки (невмы), которые могли только приблизительно выражать мелодію, напѣвъ, обыкновенно въ подробности и точности заучиваемый изустно, на память,—и незначительное количество нотныхъ (невматическихъ) рукописей за два вѣка (IX и X), не объясняемое вполне однѣми причинами, малой сохранностию и дороговизною матеріала вмѣстѣ съ трудностью письма,— а затѣмъ, и главнымъ образомъ, совершенное отсутствіе нотныхъ рукописей въ церковно-пѣвческой практикѣ VIII, VII, VI и раннѣйшихъ вѣковъ христіанства на Западѣ, съ очевидной убѣдительною доказываютъ, что богослужбное пѣніе издавна совершалось въ христіанской церкви Запада изустно, на память, по наслышкѣ и традиціи. Естественно возникаетъ затѣмъ вопросъ, откуда же это нотное письмо, и что за напѣвы оно подъ собою скрываетъ. Въ рѣшеніи этого вопроса мы наталкиваемся на любопытное мнѣніе ученаго Флейшера, утверждающаго, что нотное (невматическое) письмо образовалось изъ такъ называемой *хирономіи* и *хирономическихъ знаковъ*. Хирономія (отъ греческихъ словъ *χεῖρ* и *νόμος* или *χεῖρ* и *νέμειν*) у византійскихъ грековъ обозначало искусство посредствомъ движеній руки и пальцевъ руководить пѣвцами въ пѣніи и указывать имъ мелодическія и ритмическія движенія ⁵³⁾. Іоанну Кукузелю (XIII) приписываются сочиненія «*Τέχνη φιλτικῆ καὶ σημάδια φιλτικὰ μετὰ πάσης χειρονομίας καὶ συνδέσεως*» и «*Ἀρχὴ τῶν θεῶν σημάδιων τῆς φιλτικῆς τέχνης... καὶ πάσης χειρονομίας*». О хирономіи писали въ XIV в. Іоаннъ Лампадарій, протопсалтъ Іоаннъ Гликисъ и др. Хирономія у Кассіодора

⁵³⁾ Neumen-Studien. I Th. Leipz. 1895. Ss. 25—40 ff.

(† 577), писавшаго о музыкѣ, извѣстна какъ «musica muta», съ какимъ названіемъ оставалась и впослѣдствіи на Западѣ. По этому взгляду невмы суть не болѣе, какъ записанныя на писчемъ матеріалѣ воздушныя черты движенія руки и пальцевъ, линіи, углы, круги, полукруги, зигзаги и т. п., обозначающія тѣ, или другія мелодическія движенія голоса поющаго⁵⁴). Всего яснѣе это усматривается изъ сближенія понятія хирономіи съ филологическимъ значеніемъ слова невма. Невма (греческ. *νεῦμα*) отъ греческаго *νεῦμα* (латинскаго *neuma*) колебать—движеніе, колебаніе, что средневѣковыя писатели измѣнили въ *neuma*, равнозначущее греческому *πνεῦμα* — духъ, дуновеніе, дыханіе, и своеобразно толковали въ томъ смыслѣ, что пѣніе по невмамъ требовало искуснаго владѣнія дыханіемъ, такъ какъ часто приходилось на одинъ невматическій знакъ пропѣть за одинъ разъ нѣсколько нотъ, не переводя дыханія.

Это послѣднее толкованіе сколько искусственное, столько же и ложное, должно уступить мѣсто первому, по которому невма есть знакъ, отмѣчающій пѣвческое движеніе руки въ хирономіи и движенія голоса, затѣмъ, въ пѣніи, или же способъ хирономическаго письма въ пѣніи. По этой тео-

⁵⁴) Goar «*Εὐχολόγιον*» ed. II, 1730, p. 352, такъ опредѣляетъ хирономию: «*Vox porro χερσονομῆν non est simpliciter elata, depressaque ad numerum manus modulandi moram normamque praescribere: sed Graecis ad pulpita cantatoris minime convenire solitis est, post χορματα τροπαρίων* a canonarcha e libro suggesta, cantus moderatorem in omnium conspecta, variis manus dextrae motibus et gestibus, erectis nimirum, depressis, extensis, contractis aut combinatis digitis, diversas cantus figuras et vocum inflexiones characterum musicorum vice designare: atque ita hunc cantus duces reliqui attenta respicientes velut totius modulationis regulam sequuntur. Іоаннъ пресвитеръ, писатель XI в., такъ описываетъ пѣніе по хирономіи: «*Unus magister in medio stat sacris vestibus, indutus, qui dicitur chironomica, sinistra manu baculum episcopi vel abbati tenens, quasi potestate ab eo accepta dextra manu sursum tenens, ut omnes ibi aspiciant et ille per studium artis neumarum casibus demonstrat, ita ut diximus, serena voce ostendens per quinque neumas in quinque cordis ascendit vel descendit per gradibus cordarum tonando: ita illa neuma, qui per quinque gradibus cordarum tonando ascendit vel descendet serenimpha vocatur*». Gerbert. *De cantu*, II, 320.—Флейшеръ *Neumen-Studien*. S. 36, Anmerkung.—W. Christ et M. Paranikas «*Anthologia graeca carminum Christianorum*», Lipsiae, MDCCCLXXI, Lib. IV, p. CXIV.

ріи оказывается, что хотя нотныхъ рукописей и нѣтъ ранѣе (IX) в., но невмы, какъ вообще знаки пѣвческіе, существовали и раньше, въ VIII, VII, VI вѣкахъ и, вѣроятно, ранѣе того, въ пѣвческой хирономіи, хотя бы и не записанными, и что пѣніе по нотнымъ знакамъ существовало и ранѣе нотныхъ невматическихъ рукописей, въ хирономіи. Такая теорія весьма правдоподобна, хотя, по отсутствію документальныхъ и историческихъ данныхъ, и не можетъ быть названа вполне убѣдительною, такъ какъ не даетъ знать, почему запись хирономическихъ знаковъ произошла только въ IX в., а не ранѣе, если сама хирономія, какъ—искусство, существовала уже нѣсколько вѣковъ. Приемлемость этой теоріи однако облегчается, если мы примемъ во вниманіе взглядъ на это дѣло ученаго Куссмакера⁵⁵⁾, который склоненъ видѣть въ невматическомъ письмѣ усовершенствованный способъ акцентуаціи или просодійныхъ знаковъ, который первоначально былъ примѣненъ къ псалмодическому чтенію (на распѣвъ) священнаго писанія, евангелія, апостола, псалтири, а за тѣмъ въ болѣе развитомъ мелодически видѣ, къ гимнамъ и церковнымъ пѣснопѣніямъ. Квинтиліанъ (I в.) упоминаетъ о «Tenores vel accentus, quas Graeci πρῶτον ὀνομαζουσιν vocant». Beda Venerabilis (VIII в.) говоритъ: «Accentus autem est quasi adcantus, dictus quod ad cantilenam vocis nos facit cognoscere syllabas». Ученый Алкуинъ (IX в.) говоритъ: «Accentus est certa lex et regula ad levandam et comprimendam syllabam». Авторъ «Musica enchiriadis (X в.) говоритъ: «Sic itaque numerose est canere longis brevibusque sonis ratas morulas metiri, nec per loca protrahere vel contrahere magis quam oportet, sed infra scandendi legem vocem continere, ut possit melum ea finiri mora qua coepit»⁵⁶⁾. Примѣръ такого псалмодированія въ акцентахъ на слова: gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto оставилъ монахъ Авреліанъ изъ Реоме (Reomensis) IX в. въ

⁵⁵⁾ Coussemaker. Histoire de l'harmonie au moyen age. Paris. 1852. pp. 154—166. «Les neumes, suivant nous, ont leur origine dans les accents. L'accent aigu ou l'arsis, l'accent grave ou la thesis et l'accent circonflexe, forme de la combinaison de l'arsis et de la thesis, sont les signes fondamentaux de tous les neumes». P. 158.

⁵⁶⁾ Флейшеръ. «Neumen-Studien». Ss. 77—78.

сочиненіи «Musica disciplina» (у Герберта въ *Scriptores*, I, p. 55⁵⁷). Древнѣйшая рукопись съ просодійными знаками, акцентами, на Западѣ—*Codex Amiatinus*, относимый Бандини, а за нимъ Гейзе и Тишендорфомъ къ VI-му вѣку, но съ нѣкоторою неувѣренностью. Съ полной увѣренностью кодексъ можетъ быть относимъ ко времени не позже VII в. Просодійными знаками отмѣчены здѣсь «Плачь Іереміи» и «Пѣснь трехъ отроковъ», но сами знаки однакоже, признаются не современными кодексу, а позднѣйшими, не ранѣе VIII вѣка. Знаки почти тѣ же семь, что и въ греческой просодіи, но они представляютъ собою уже переходъ къ невмамъ, по выраженію Флейшера, «Diese sieben Leichen bilden das Mittelglied zwischen den alten Prosodien und den späteren Neumen»⁵⁸). Подобные же знаки имѣетъ неопалитанскій кодексъ IX вѣка. Слѣдовательно дѣло представляется въ такомъ видѣ. Латинскіе писатели, Авль Гелій, (II в.) Диомедъ, Квинтилианъ (ок. 80 г.), Исидоръ Севильскій († 636), Беда (VIII), Алкуинъ (IX), имѣютъ точное представленіе о просодіи или акцентуаціи съ ея семью основными просодійными знаками, акцентами. Но тѣ же самые знаки, помимо грамматики, теоріи и риторики, около VI—VII вв. употребляются уже и при чтеніи священнаго писанія и въ псалмопѣніи, для обозначенія псалмодіи—чтенія на распѣвъ. Такой способъ псалмодирования посредствомъ акцентовъ идетъ вплоть до XII—

⁵⁷) Hugo Riemann, «Studien zur Geschichte der Notenschrift». Leipzig. 1878. Ss. 113—114. «Mediocriter prima initiabitur syllaba id est «Glo», secunda acuto enunciabitur accentu videlicet «ri» ea tamen ratione, si dactylus fuerit vel quaelibet correpta syllaba; sin autem producta fuerit, tunc circumflexione gaudebit. Tertia vero scilicet «a» suspensa tenebitur voce. Quarta pasthaec, hoc est «Pa» si producta fuerit veluti haec eadem syllaba quae positione producitur, in ea acutus attendatur vocis accentus. Quinta autem, sexta et septima, videlicet «tri» et «li» gravi tenebuntur tenore. Octava vero, hoc est «li» circumflectetur. Nona acuetur id est «o». Decima et undecima scilicet hae «et spi» graviter pronuntiabuntur, at duodecima hoc est «ri» circumvolvitur. Tertia autem decima atque quarta decima, id est «tu» et «i» in imis deponentur. Quinta decima vero videlicet «sanc» terna gratulabitur vocis percussione. Sane sexta decima syllaba scilicet «to» sive, prima fuerit secundave seu tertia, definitio juxta normam superius insitam. «Hier haben wir in der That alle Elemente der Neumenotirung bei einander, sogar die Repercussio» добавляетъ къ этому Г. Римаанъ:

⁵⁸) Флейшеръ, *Neumen-Studien*, 2 Th. S. 7.

XIII вв., когда акценты начинаютъ быть выгѣсняемы нотными знаками на линейной системѣ. Одновременно съ псалмодированіемъ, просодійные знаки стали еще употребляться пѣвцами и для пѣнія, но такимъ образомъ, что эти знаки не записывались или не надписывались надъ пѣснопѣніями, которыя обыкновенно пѣлись на подобенъ, по осмогласію, на память и изустно, а предлагались пѣвцамъ наглядно, въ соотвѣтствующихъ этимъ знакамъ движеніяхъ руки и пальцевъ, въ хиромоніи... Войдемъ въ нѣкоторыя подробности. Въ то время, какъ грамматическая и риторическая просодія или акцентуація существуетъ одновременно съ христіанствомъ и ранѣе его, чтеніе на распѣвъ, псалмодія, появляется въ христіанскомъ богослуженіи только при началѣ его. Ученики Христа послѣ тайной вечери, воспѣвшие (псаломъ Гиллела), изыдоша въ гору Елеонскую. Недавно открытый литургическій памятникъ конца I или начала II в. «*Testamentum Domini nostri Jesu Christi*» свидѣтельствуешь, что на вечернемъ богослужебномъ собраніи мальчики пѣли псалмы, а народъ подпѣвалъ аллилуія ⁵⁹). Во II-мъ вѣкѣ Тертуліанъ повѣствуетъ о собраніяхъ христіанъ: *Post aquam manualem et lumina ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest provocatur in medio Deum canere* (Apol. 39). Историкъ Созоменъ (V, 19). говоритъ о пѣніи псалмовъ народомъ при перенесеніи мощей мученика Вавилы (III в.) ⁶⁰). Св. Афанасій Александрійскій (IV) въ посланіи къ Маркеллину пишетъ, что Господь установилъ «*εἰς μελῶς τὰς ψάλλεσθαι καὶ τοὺς ψαλμοὺς μετ' ᾠδῆς ἀναγινώσκεσθαι* (Πρὸς Μαρκέλλ. ἐρμηνεία κτ) ⁶¹). Апостолскія постановленія (III — IV вв.) предписывали: *ἀνά δύο δὲ γενομένων ἀναγνώματων, ἕτερός τις τοῦ Δαβὶδ ψαλλέτω ὕμνος καὶ ὁ λαὸς τὸ ἀκροστίχια ὑποψαλλέτω*. Блаженный Августинъ (IV в.) говоритъ объ Амвросіи Медиоланскомъ, что онъ устано-

⁵⁹) См. Христ. Чт. 1904, IV, стр. 481 въ статьѣ Петровскаго «Литургія по новооткрытому памятнику» «*Testamentum Domini nostri Jesu Christi*».

⁶⁰) Созоменъ, Исторія Церкви, русскій переводъ, книга V, гл. 19, стр. 361.

⁶¹) Migne, *Patrologiae cursus compl. graeca series*, t. XXVII, 1857. p. 40.

вилъ «Tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium (Confess. I. IX с. XXIII). Онъ же говорить: «Cantavimus psalmum, exhortantes nos invicem» (Sermo in psal. X CIY). Объ Аѳанасіи Александрійскомъ онъ же говоритъ то, что слышалъ отъ другихъ, «qui tam modico flexu vocis faciebat sonare lectorem psalmi, ut pronuncianti vicinior esset quam canenti» (Confes. I. X. с. XXXIII). Иоаннъ Кассіанъ (V в.) повѣтствуетъ: «Cumque sedentibus et in psallentis verba omni cordis intentione defixis, undecim psalmos orationum interiectione distinctos contiguis versibus parili pronunciatione cantasset, duodecimum sub alleluia responsione cansumans (De coenob. institutis, lib. II, с. 5). За первые пять вѣковъ мы имѣемъ только историческія указанія о пѣніи псалмовъ, псалмодіи или чтеніи на распѣвъ и никакого прямого указанія на знаки псалмодіи, кромѣ глухихъ свѣдѣній (у Кассіадора), что Іеронимъ († 419) ввелъ въ священный текстъ запятая и точки, а діаконъ александрійскій Евфалій (V) ввелъ стихометрическій способъ дѣленія текста (перикопы) и поставилъ надъ текстомъ дѣяній апостольскихъ и Соборныхъ посланій просодійные знаки: оксіи, варіи, врахи и вфены. Единственный древнѣйшій памятникъ палимпсестъ съ немногими просодійными знаками — это codex Ephremi Syri Rescriptus Парижской б—ки, относимый однакоже Монфокономъ (Palaeographia, граеса, р. 214) къ VII-му вѣку. Слѣдовательно только съ VII вѣка появляются рукописи и кодексы священнаго текста съ просодійными псалмодическими знаками и существуютъ затѣмъ до XII — XIII вв. включительно. Ранѣе же того, псалмодія, выдѣлившись при началѣ христіанства изъ просодіи, сначала выполняется при чтеніи священнаго писанія изустно по традиціи и по наслышкѣ, а затѣмъ съ V вѣка, по примѣру Евфалія, по просодійнымъ знакамъ надъ текстомъ. Исторія не сохранила кодексовъ V—VI вв. съ Евѳаліевскими знаками, но имѣетъ въ своемъ распоряженіи кодексы, по крайней мѣрѣ, съ VII в. по XIII-й. Псалмодія въ свою очередь выдѣлила изъ себя особый способъ исполненія псалмовъ, главнымъ образомъ, антифонно, что представляло собою болѣе пѣніе, чѣмъ чтеніе, хотя св. Аѳанасій Александрійскій, придерживаясь древнихъ обычаевъ, еще заботился о томъ, чтобы исполненіе псалмовъ было болѣе

похоже на чтеніе, чѣмъ на пѣніе. Но уже самый способъ антифонированія псалмовъ, издавна утвердившійся въ христіанской церкви, требовалъ не однообразнаго чтенія, что могъ бы исполнить одинъ чтець, а переменнаго въ разныхъ голосахъ и его модуляціяхъ. Отсюда выработался способъ ὑποχοῖεῖν, ὑποψάλλειν, ἀχροτελεῖαι, ὑπυχεῖν, succinere, и самое антифонное пѣніе принимало форму или антифоннаго въ собственномъ значеніи, когда псалмы пѣлись послѣдовательно по стихамъ, или ипофоническаго, когда повторялась послѣдняя часть пропѣтаго стиха, или отдѣла,— или эпифоническаго, когда припѣвалось къ каждому стиху, или отдѣлу, какое-либо молитвословіе, какъ «аллилуія», «Слава Отцу и Сыну и святому Духу» и пр. Послѣдній способъ и послужилъ основаніемъ пѣнія стихирь съ предварительными стихами изъ псалмовъ, запѣванъ, тогда какъ первый удержался въ антифонахъ вечерни и утрени. Такое исполненіе псалмопѣнія въ первоначальной христіанской церкви могло совершаться только изустно, по наслышкѣ, по традиціи. Когда въ V-мъ вѣкѣ Евфаліемъ введены были для чтенія священнаго писанія просодійные знаки, о псалмопѣніи по особымъ знакамъ нѣтъ еще въ исторіи никакого упоминанія. Но это-то обстоятельство и заставляетъ предположить, что, если для чтенія, не требовавшаго особенно большого искусства повышенія и пониженія интонаціи и разнообразной модуляціи голоса, понадобились условные знаки, извѣстная ихъ система и группировка, то тѣмъ болѣе это должно было оказываться необходимымъ въ псалмопѣніи, гдѣ легко было породиться пропзволу, безчинію, неустройству и злоупотребленіямъ, какъ указывалъ на это еще св. Іоаннъ Златоустъ (Бес. I, на VI гл. Исаи). «Изъ присутствующихъ здѣсь, говоритъ онъ, есть люди, которые, не почитая Бога и считая изреченія Духа обыкновенными, издають нестройные звуки и ведутъ себя нисколько не лучше бѣснующихся, колеблясь и двигаясь всѣмъ тѣломъ и показывая нравы, чуждые духовному бдѣнію. Жалкій и несчастный! тебѣ надлежало съ благоговѣйнымъ трепетомъ возглашать ангельское словословіе, а ты переносишь сюда обычаи шутовъ и плясуновъ, нецриличнымъ образомъ *подъемля руки, притопывая ногами и повертываясь всѣмъ тѣломъ*. Какъ ты не боишься

и не трепещешь? Развѣ не знаешь, что здѣсь невидимо присутствуетъ Самъ Господь, измѣряя движенія каждаго?... Но ты не разумѣешь этого, потому что слышанное и видѣнное тобою на зрѣлищахъ не трогаетъ твой умъ и потому совершаемое тамъ ты вносишь въ церковные обряды, обнаруживая бессмысленными криками беспорядочность души твоей. Помогутъ-ли сколько-нибудь молитвѣ *руки, движимыя беспорядочно*, и сильный крикъ, производимый напряженнымъ дуновеніемъ воздуха, но не имѣющій смысла? Какъ ты не устыдишься изреченія, которое произносишь: «Работайте Господеву со страхомъ и радуйтесь ему съ трепетомъ?» Развѣ «работать со страхомъ» значитъ дѣйствовать необузданно, съ напряженіемъ и безъ понятія о томъ, о чемъ говоришь беспорядочными звуками голоса?... Но скажешь, пророкъ заповѣдалъ совершать славословіе съ восклицаніемъ: «воскликните, говорить, Господеву вся земля?» И мы запрещаемъ не такое восклицаніе, а бессмысленный вопль, не голосъ хвалы, а голосъ безчинства, усиленные крики другъ передъ другомъ, *напрасное и тщетное поднятіе рукъ на воздухъ, топанье ногами*, безобразные и непристойные обычаи»⁶²⁾. Подобное высказываетъ блаженный Иеронимъ: «Не должно, по примѣру трагиковъ, нѣжить сладкогласіемъ гортань и уста, чтобы не были слышны въ церкви театральныя голосоизмѣненія и пѣсни, но должно пѣть со страхомъ и умиленіемъ» (Comm. in epist. ad. Ephes. c. V)⁶³⁾. Чтобы предотвратить подобный произволъ въ пѣніи и неприличныя движенія руками въ храмѣ при богослуженіи, обычаи, приносимые изъ театра и мірскихъ зрѣлищъ, объединить внѣшніе приемы и способы пѣнія и установить самый характеръ напѣвовъ, въ соответствіи со святостью и высокимъ назначеніемъ храма и совершаемаго въ немъ богослуженія, должны были явиться у церковныхъ пѣвцовъ опыты упорядоченія пѣнія съ внѣш-

⁶²⁾ Migne, Patrologiae cursus completus, graeca series, t. LVI, 1859, p. 99—100.

⁶³⁾ Migne, Patrologiae cursus completus, latina series, t. XXVI, 1845, p. 528.

ней и внутренней стороны, сообразно съ существующими традиціями. Такимъ упорядочивающимъ богослужбное пѣніе средствомъ и могла быть *хирономія* или болѣе развитый и усовершенствованный способъ просодійныхъ знаковъ, но выполняемый не на твердомъ матеріалѣ, а въ воздухѣ, и не чернилами и перомъ, а *движеніями руки и пальцевъ*, представляя собою какъ бы живое наглядное письмо для пѣвцовъ, со стороны ихъ головщика — протопсалта. Является вопросъ, почему эти знаки не писались надъ псалмами и пѣснопѣніями, какъ это происходило съ Евѡліевыми знаками, а обозначались движеніями руки и пальцевъ,—и могли-ли эти движенія руки и пальцевъ выразить разнообразное движеніе напѣвовъ? Первоначальное псалмопѣніе до IV-го вѣка включительно, когда трудами св. Василя Великаго, Іоанна Златоустаго и др. окончательно сложился чинъ литургіи, былъ близокъ почти къ завершенію и чинъ вечерняго и утренняго богослуженія, было, безъ сомнѣнія, просто по напѣвамъ и совершалось по осмогласію на установившіеся опредѣленные образцы или подобны, которыхъ не могло быть много. Оно не могло быть сложнымъ и труднымъ уже потому, что, какъ извѣстно, въ древней христіанской церкви богослужбное пѣніе выполнялось самимъ народомъ, присутствовавшимъ въ храмѣ при богослуженіи, причемъ напѣвы естественно должны быть просты, общеизвѣстны и вполне доступны всѣмъ, или, по крайней мѣрѣ, большинству молящихся. Это продолжалось до IV вѣка включительно, и только во второй половинѣ IV в. (ок. 367 г.). Лаодикійскій соборъ нашелъ нужнымъ выдѣлить для богослужбнаго пѣнія хоръ отдѣльныхъ пѣвцовъ: Въ концѣ IV-го вѣка пѣніе асмати-ковъ и гласовыхъ пѣснопѣній было еще совершенно неизвѣстно въ монастыряхъ египетскихъ, довольствовавшихся, очевидно, однимъ псалмопѣніемъ, какъ это видно изъ житія аввы Памвы († 390), упрекавшаго своего ученика, бывшаго случайно въ церкви св. Марка въ Александріи и впервые услышавшаго тамъ новое пѣніе (*ἀσματα καὶ ἤρωες*) и увлекавшагося имъ. «Монахи не для того вышли въ пустыню, говоритъ авва Памва своему ученику, чтобы пѣть мелодическія пѣсни, измѣрять голосъ по такту, *потрясать руками и топтать ногами*» (*μελοδοῦσαι ἄσματα καὶ ρυθμίζουσαι*)

ἤχος καὶ οἰοῦσι χεῖρας καὶ μεταβαίνουσι πόδας) ⁶⁴⁾. Точно также и авва Павель, въ началѣ V вѣка, встрѣтилъ въ Нитрійской пустынѣ монаховъ, не исполнявшихъ ни тропарей, ни каноновъ, ни гласовъ, хотя это уже обычно стало въ міру, и указывалъ на это игумену, на что тотъ отвѣчалъ, что «καὶ τὸ τροπάρια καὶ κανόνας ψάλλειν καὶ ἤχος μερίζειν τοῖς κατὰ κόσμον ἱερεῦσιν τε καὶ λοιποῖς ἀρμόζον» ⁶⁵⁾. Гласовое пѣніе, стихиры, каноны и асматикн входятъ въ богослужебную практику, такимъ образомъ, не ранѣе конца IV-го и начала V-го вѣка. Въ этомъ случаѣ отдѣльные пѣвцы при богослуженіи дѣйствительно были на мѣстѣ. Гласовое пѣніе, какъ и нынѣ, такъ и особенно на первыхъ порахъ, въ IV и V в.в., не могло быть труднымъ и сложнымъ; оно, какъ это обычно, утверждалось на нѣсколькихъ, типичныхъ для каждаго гласа мелодическихъ фигурахъ, пѣвчихъ строкахъ, попѣвкахъ, составлявшихъ пѣвческую структуру, схему первой стихиры каждаго гласа, самогласной (στιχῆρα ἀτόμελα, ἰδιόμελα), какъ это впоследствии было въ октоихѣ Иоанна Дамаскина,—по образцу и подобію которой пѣлись и всѣ другія стихиры и пѣснопѣнія того же гласа (στιχῆρα προσόμοια). Если отказаться отъ общепринятаго неосновательнаго мнѣнія, что «стихиры восточны» въ нашемъ октоихѣ принадлежатъ Анатолію, патріарху Константинопольскому (449—458), а это мнѣніе держится только на созвучіи «восточны»—«анатоліевы» (στιχῆρα ἀνατολική), то придется сознаться, что стихирь отъ V и VI вѣка мы въ нашихъ богослужебныхъ книгахъ не знаемъ, кромѣ кондаковъ и икосовъ Романа Сладкопѣвца (V в.) и нѣкоторыхъ пѣснопѣній (изъ навечерія Рождества Христова и Богоявленія Господня) Софронія Иерусалимскаго (VI—VII+674). Это обстоятельство утверждаетъ не въ той мысли, что такихъ стихирь, ирмосовъ и пѣснопѣній въ IV, V и VI вѣкахъ не было,—изъ житій аввъ Памвы и Павла очевидно, что уже въ IV и V в.в. они были,—Кедрень го-

⁶⁴⁾ Gerbertus, De cantu et m. s. t. I, p. 201. 208. Pitra Hymnographie de l'église grecque. Rome. 1867. P. 42. W. Christ, Anthologia carm. christ. XXX.

⁶⁵⁾ Gerbertus, op. cit. p. 207—208, Pitra, op. cit. p. 44.

ворить объ Анѳимѣ и Тимоклѣ (ок. 464 г.), какъ составителейъ тропарей ⁶⁶⁾,—но даетъ ту увѣренность, что ихъ было очень немного, и что имена ихъ авторовъ затерялись въ неизвѣстности, хотя, быть можетъ, самыя произведенія еще живутъ въ богослужебной практикѣ, наподобіе того, какъ гимнологическія вдохновенныя рѣчи Григорія Богослова († 391) произнесенныя предъ паствой въ дни Пасхи и Рождества Христова дали пищу и самую форму выражений для вдохновенныхъ пѣсней творцовъ VIII в. Іоанна Дамаскина и Космы Маюмскаго ⁶⁷⁾. Немногочисленность гласовыхъ пѣснопѣній облегчала пѣвцамъ трудъ исполненія богослужебнаго пѣнія, по крайней мѣрѣ въ распредѣленіи текста по типичнымъ гласовымъ оборотамъ — попѣвкамъ. Но уже VIII-й вѣкъ выдвигаетъ двухъ выдающихся пѣснотворцевъ, анатолійцевъ по рожденію, современниковъ, Георгія Писиду и Феодора Сикеота († 622), подвизавшихся въ пѣснотворествѣ въ царствованіе Ираклія (610 — 640), которымъ, какъ склоненъ думать преосвященный Порфирій, можетъ быть, и принадлежать стихиры «анатоліевы—восточны» въ октоихѣ. Стихиры и ирмосы этихъ пѣснотворцевъ найдены преосвященнымъ Порфиріемъ въ Есфигменскомъ ирмологѣ XI в. ⁶⁸⁾. Седьмому же вѣку принадлежать пѣснопѣнія Георгія Сицилійскаго († 660), Андрея Стѣпца,

⁶⁶⁾ W. Christ et M. Paranikas «Anthologia carminum christianorum», Prolegomena. Lib. I, p. XXXII.

⁶⁷⁾ Изъ словъ аввы Дороея (VI в.) видно, что слова, произнесенныя свв. отцами нерѣдко служили матеріаломъ для составленія пѣснопѣній. Текстъ пѣснопѣній І. Дамаскина «Воскресенія день, просвѣтимся торжествомъ, другъ друга обьемъ, рцемъ братіе», «Вчера спогребохся тебѣ Христе, совозстаю днесь»; «0 пасха велія и священнѣйшая Христе, 0 мудросте и сіло»—извлечены изъ словъ св. Григорія Богослова на св. Пасху, а текстъ пѣснопѣній «Христось раждается, славите, Христось съ небесъ, срящите, Христось на земли, возноситеся, пойте Господеви вся земля»—извлечены св. Космою Маюмскимъ изъ слова того же Богослова на Рождество Христово. Также стихиры св. Пятидесятницы заимствованы изъ слова св. Богослова на этотъ праздникъ. См. Филарета Чернигов. «Историческій обзоръ пѣснопѣвцевъ и пѣснопѣній греческой церкви». СПб. 1860. Стр. 95—96.

⁶⁸⁾ Первое путеш. 2-я ч. стр. 384—385, 415. Къ тому-же мнѣнію склоняется и W. Christ et M. Paranikas, Anthologia c. chr., Prolegomena, T. p. I. XLII.

Иакова, епископа Эдесскаго. Восьмой вѣкъ весьма плодотворителен по количеству и качеству пѣснотворенія, — здѣсь славны имена Иоанна Дамаскина, Космы Маюмскаго, Андрея Критскаго, Стефана Савваита, Германа, Икассии. Этотъ бѣглый обзоръ состоянія богослужебнаго пѣнія въ христіанской церкви убѣждаетъ въ томъ, что съ I-го по IV-й вѣкъ, когда еще народъ принималъ участіе въ пѣніи и когда еще богослужебный чинъ не сложился вполне и окончательно, пѣніе было просто и по напѣвамъ и по тексту, которымъ былъ текстъ псалмовъ, ветхозавѣтныхъ пѣсень, новозавѣтныхъ гимновъ и молитвъ и нѣкоторыхъ вновь сложенныхъ пѣснопѣній, какъ «Свѣте тихій», «Сподоби Господи», «Слава Отцу» и др. Съ IV-го вѣка, когда сложился чинъ литургій, службы вечернія и утреннія, введены въ практику хоры пѣвцовъ, когда въ V-мъ вѣкѣ начали пѣть стихиры и каноны на гласы, въ литургіи явились новыя прибавленія, какъ «Трисвятое» (ок. 439 г.), когда въ VI-мъ вѣкѣ прибавили къ литургіи «Символъ вѣры» (при константиноп. патріархѣ Тимоѳеѣ, 510 — 517), «Единородный Сыне» (ок. 536 г.), «Херувимскую пѣснь» (при патріархѣ константиноп. Иоаннѣ Схоластикѣ, 565—578), когда появились вѣроятныя наращенія и въ чинахъ вечерни и утрени,—богослужебное пѣніе, несомнѣнно, въ значительной степени осложнилось, не выходя однако же изъ предѣловъ преобладающаго господства въ церковнопѣвческой практикѣ обычнаго осмогласія. Седьмой вѣкъ далъ новыя наращенія въ чинѣ литургіи, какъ «Да исправится молитва», «Нынѣ силы небесныя» — въ преждеосвященной литургіи» (при патріархѣ константиноп. Сергіи, ок. 612 г.) и «Да исполнятся уста» — и новыя стихиры и каноны для вечерни и утрени. Въ вѣка VIII-й и IX-й христіанское богослуженіе почти окончательно завершило свое образованіе и устройство. Можно заключить съ полною увѣренностью, что до IV в., когда пѣлъ только одинъ народъ, пѣніе было общедоступное, псалмодическое, съ незначительными повышеніями и пониженіями тоновъ и ритмическими удолженіями; но съ конца IV-го и начала V-го вѣка, когда введено было осмогласіе стихиръ и канонновъ и когда къ пѣнію привлечены были особые пѣвцы, учившіеся у болѣе опытныхъ людей, по наслышкѣ и изустно,—и самое пѣніе

совершалось не малое время, по крайней мѣрѣ до VI-го вѣка, также по слышкѣ и изустно. Съ VI-го в., главнымъ образомъ, по почину Константинопольской церкви, помимо гласового пѣнія, являются въ службахъ пѣснопѣнія негласовыя, какъ «Херувимская пѣснь», «Единородный Сыне» и др., и постепенно прибываютъ до VIII-го вѣка включительно. Для такихъ негласовыхъ пѣснопѣній пѣвцамъ естественно было пріобрѣсти особые напѣвы, а чтобы закрѣпить эти напѣвы въ памяти другихъ, было естественно пѣвцамъ-сочинителямъ обратиться къ условнымъ знакамъ ихъ закрѣпленія. Въ студійскихъ уставахъ (напр. Синод. б.) мы и дѣйствительно находимъ предписание исполненія по хирономіи особыхъ нарочитыхъ пѣснопѣній, какъ «Славословіе», «ипакои», въ то время какъ гласовыя пѣснопѣнія предписывается пѣть во гласъ обычный. Такіе знаки однако же оказывались уже готовыми между знаками просодійными, которыми въ VI-мъ вѣкѣ начали записывать чтеніе псалмодическое въ кодексѣ Ефрема Сирина. Впоследствии, по мѣрѣ надобности, просодійные знаки дополнялись, осложнялись, видоизмѣнялись, пока не создали собою особую систему знаковъ пѣвческихъ, псалмодическихъ, составившихъ собою тотъ матеріалъ изъ котораго возникло потомъ отдѣльное пѣвческое искусство и знаніе—хирономія. Уже въ приведенныхъ ранѣе словахъ аввы Памвы о *потрясаніи руками и топаньи ногами* (αἰετοὶ χεῖρας καὶ μεταβαίοντες πόδας), а также отчасти и Іоанна Златоуста, можно видѣть указанія, на существованіе въ пѣвческой практикѣ нѣкоторыхъ тѣлесныхъ движеній, какъ основныхъ элементовъ хирономіи, въ концѣ еще IV-го вѣка. Гласовое пѣніе, содержа въ себѣ исполненіе многихъ пѣснопѣній—стихирь по подобію стихиры гласа образцовой—самогласной, и вращаясь въ области немногихъ мелодическихъ оборотовъ—попѣвокъ гласа, не трудно было для исполненія на память, какъ это и теперь практикуется у насъ, и не требовало записи на бумагѣ и пергаменѣ, что и не легко исполнимо было для всѣхъ пѣснопѣній осмогласныхъ, при трудности письма и дороговизнѣ матеріала; пѣснопѣній же неосмогласныхъ было, съ VI-го по VII-й вѣкъ включительно, сравнительно очень немного, и они могли быть исполняемы въ напѣвахъ простыхъ неизысканныхъ,

доступныхъ пѣнію изустному, при нѣкоторыхъ руководящихъ указаніяхъ протопсалта (*μασόχορος, χορὴθεος, πεδούπος, ποδὶφόρος*). Эти условія естественнымъ образомъ и повліяли на то, что пѣвцы не стали записывать условные, просодійно-псалмодическіе пѣвческіе знаки на какомъ-либо писчемъ матеріалѣ, а выражали ихъ движеніями руки и пальцевъ. При этомъ могло имѣть мѣсто и то практическое соображеніе у пѣвцовъ, по сравненію съ читающимъ, что чтець священнаго текста по псалмодическимъ знакамъ, стоя передъ книгою, не стѣсненъ никѣмъ въ псалмодированіи, между тѣмъ какъ пѣвцы, при значительномъ количествѣ (напримѣръ 25 человекъ, какъ было въ Софїи, при Юстиніанѣ)⁶⁹ не въ состояніи всѣ тщательно слѣдить по книгѣ за пѣвческими знаками, особенно, если они, какъ это обычно въ древнихъ рукописяхъ, мелки, между тѣмъ, какъ выполненіе этихъ знаковъ движеніями руки и пальцевъ управляющаго хоромъ предъ глазами всѣхъ пѣвцовъ, для нихъ всѣхъ очевидно и доступно. Отсюда понятно, почему у пѣвцовъ утвердилась хирономія, когда у чтецовъ, почти одновременно, или даже нѣсколько раньше, возникло чтеніе по писаннымъ при текстѣ псалмодическимъ знакамъ.

Въ вопросѣ о происхожденіи пѣвческихъ знаковъ выдѣляется своеобразное мнѣніе ученаго аббата Тибо, что пѣвческіе знаки византійскіе, а за ними и латинскіе возникли непосредственно изъ знаковъ псалмодическихъ, или, какъ, слѣдую Тцетцесу, называетъ ихъ онъ,—экфонетическихъ, помимо и внѣ какого-либо вліянія хирономіи и знаковъ хирономическихъ, вопреки указанному мнѣнію Флейшера, и вопреки Куссиммакеру (изъ просодіи), Пападопуло-Керамевсу (изъ алфавита), а также Хрисанфу епи-

⁶⁹) Justin. nov. III. «Θεσπίζομεν... εἶναι... φάλτας εἶχον πάντες» etc. Tzetzes. «Ueber die altgriechische Musik in der griechischen Kirche». München. 1874. S. 102. Славянскій текстъ новеллы въ «Сборникѣ отдѣленія русскаго языка и словесности Императ. Академіи Наукъ» т. 65, стр. 107 приложенія къ изслѣдов. И. И. Срезневскаго «Обозрѣніе древнихъ русскіхъ списковъ Кормчей книги».

скопу Диррахійскому и Крису (изъ хирономіи ⁷⁰). Тибо говоритъ: „A notre avis, ni l'une ni l'autre de ces opinions (Пападопуло и Крису) n'est dans la vrai. La notation damascenienne ne provient en aucune façon des lettres d'alphabet grands ou petits, encore moins de la chironomie, car c'est bien plutot celle-la qui est derivee des caracteres semiographiques. L'écriture musicale dite de st. Damascen lire son origine direct de la notation ekphonetique: une simple comparaison des signes particuliers a ceux deux notations en sera la melleure preuve“. Въ доказательство этой мысли приводится сравненіе музыкальныхъ знаковъ и экфонетическихъ (по нашей терминологіи—псалмодическихъ). Но-comparaison n'est pas raison, это очевидно. Безъ сомнѣнія псалмодическіе знаки, возникшіе изъ просодійныхъ, легли въ основу древнихъ знаковъ музыкальныхъ, но не непосредственно и прямо, а чрезъ промежуточную стадію, черезъ посредство пѣвческой хирономіи, утвердившейся предварительно на основѣ знаковъ просодійно-псалмодическихъ, какъ это будетъ выяснено впослѣдствіи. Въ области музыкально-пѣвческихъ знаковъ древности мы находимъ, сверхъ элементовъ знаковъ псалмодическихъ (или экфонетическихъ), такіе элементы и группы знаковъ особаго рода, которыхъ совершенно нѣтъ въ псалмодіи, но которые несомнѣнно принадлежатъ системѣ хирономіи. Такимъ образомъ родословіе пѣвческаго письма (семіографіи) должно быть представляемо въ видѣ такого родословнаго дерева: просодія, псалмодія, хирономія и наконецъ, семіографія, съ ея развѣтвленіями, греко-сирійской, византійской, латинской, славяно-русской и другими.

Хирономія держалась до тѣхъ только поръ, пока напѣвы не осложнились еще болѣе и стали затруднительны въ передачѣ по хирономіи для пѣвцовъ и особенно для

⁷⁰) Παπαδοπούλος—Κεραμεύς, Συμβολαι, σ. 169, Χρυσανθος Θεορετικον μεγα, σ. 91, Christ Anthologia, p. CXIV, Beiträge, s. 61. Thibaut. Etude de mus. Byzant., «La notation de st. Damascen» въ «Извѣст. рус. арх. Института въ Кплѣ». Ш. Соф. 1898, стрр. 138—179. Tzetzes въ Παρνασσος 1885, Επιστολεις της παρασεμαντικης, s. 29, говоритъ: Οπερ προς διακρισιν ονομαζομεν εκφωνητικόν, εκφώνως δε αναγιγνώσκοντο και ψαλμοι και εῳχαι». Ueber die altgriech. Musik, s. 130—131.

управляющихъ хорами и для памяти. Въ VIII вѣкѣ количество пѣснопѣній значительно возросло, и напѣвы и мелодіи неосмогласныхъ пѣсней умножилось; многіе сочинители текстовъ пѣснопѣній, сочиняли вмѣстѣ съ тѣмъ и новыя для нихъ мелодіи; явились новыя празднества и новыя службы; послѣ торжества православія и умиротворенія Церкви открылись частыя сношенія и братское общеніе отдѣльныхъ разномѣстныхъ и разноплеменныхъ нерѣдко отдаленныхъ церквей между собою и съ метрополіей, повлекшія заимствованія напѣвовъ и пріемовъ пѣнія, обогащеніе его содержанія. Это были ближайшія причины того, что хирономія, въ своемъ первоначальномъ видѣ, какъ воздушное пѣвческое письмо, оказывалась недостаточною и требовала закрѣпленія ея пѣвческихъ знаковъ, значительно притомъ умноженныхъ и осложнившихся, — на писчемъ матеріалѣ, пергаменѣ. И вотъ общее преданіе, державшееся даже на Западѣ до XVI в. (въ сочиненіи ученаго музыканта Царлино, 1519—1590), на Востокѣ же повсюду извѣстное, приписываетъ, не безъ основанія, Іоанну Дамаскину (†776), въ VIII в., не только составленіе текста священныхъ пѣснопѣній, но и введеніе въ практику пѣвческаго нотнаго письма, взамѣнъ хирономіи. Западныя археологи и музыканты указываютъ даже книги съ нотными знаками съ надписаніями авторства Іоанна Дамаскина. Такъ историкъ музыки Фетисъ ⁷¹⁾ упоминаетъ октоихъ и другія пѣвческія книги въ Туринской бібліотекѣ (подъ № 353), палеографъ Монфокопъ ⁷²⁾ отмѣчаетъ такія рукописи въ Миланской бібліотекѣ, современный ученый Флейшеръ ⁷³⁾ имѣлъ въ рукахъ рукопись «Γραμματικὴ μουσικῆ» съ именемъ Іоанна Дамаскина, содержащую краткія объясненія знаковъ хирономіи, принадлежащую Университетской Мессинской бібліотекѣ (№ 154), поступившую ранѣе изъ Санъ-Сальвадорскаго монастыря, близъ Мессины. Естьли это манускрипты VIII в.,—или болѣе позднія копіи,

⁷¹⁾ Fetis. Histoire générale de la musique, t. IV. p. 17. Biographie universelle, t. IV. p. p. 433—434.

⁷²⁾ Montfaucon. «Bibl. bibl.» p. 66, 73, 258. У Филар. Черниг. Истоп. обз. стр. 209.

⁷³⁾ Fleischer, Neumen-Studien, Th. I, 36. 84. Th. II, 82.

или же сочиненія неизвѣстныхъ авторовъ позднѣшія, съ именами древнихъ авторитетовъ, учеными, однакоже, точно еще не установлено, но фактъ существованія подобныхъ рукописей, по крайней мѣрѣ, подтверждаетъ труды Іоанна Дамаскина по введенію и упорядоченію нотнаго пѣвческаго письма—хирономіи, даже и въ томъ крайнемъ случаѣ, если авторство въ этихъ манускриптахъ и не принадлежитъ самому Іоанну Дамаскину. Преосвященному Порфирію удалось найти свидѣтельство одного византійскаго писателя-музыканта, Мануила Хризафы Лампадарія (ок. XII в.), что по почину св. Іоанна Златоуста, свв. Іоаннъ Дамаскинъ и Косьма Маюмскій разработали и усовершенствовали и просодію и хирономію и симадійное пѣвческое письмо. Ἐπιτήρασαν (οἱ ἄγιοι) τόνους καὶ σημάδια πρὸς ἀνάμνησιν καὶ δόξαν Ἐθεοῦ καὶ ἐκκλησιαστικόν. Καὶ φθεγγόμενον μέλος, ἤσαν τοῦ ὄργανου τρίπλοκον κατασκευασάντες προσφθίαν πρῶτον μὲν τὴν τοῦ νοῦς μελοῦργίαν, δεύτερον σε τὴν τοῦ σημείωσιν γνωριζόμεναι τοῖς μαθητευομένοις, κακῆσαι ἀκολούθειν καὶ φθέρεσθαι, τρίτον δὲ τὴν χειρονομίαν προσέθεντο καλλιουργῆν⁷⁴). Хотя это свидѣтельство и не имѣетъ безусловной рѣшительности, однакоже твердо поддерживаетъ общее распространенное преданіе объ участіи св. Іоанна Дамаскина въ разработкѣ пѣвческихъ знаковъ, хирономіи и псалмодіи. Здѣсь отвѣтъ на вопросъ, почему на западѣ нотныя пѣвческія невматическія книги появляются не ранѣе IX вѣка, ибо и самые хирономическія знаки, породившіе невматическое письмо, могли быть занесенными на пергамень и бумагу не ранѣе IX вѣка и прежде всего на востокъ у грековъ сирійскихъ, а затѣмъ и въ Византіи и на западѣ, въ Римѣ. Разъ занесенныя на бумагу и пергамень, хирономическіе знаки положили собою основаніе особаго пѣвческаго нотнаго письма невматическаго (νεῦμα—пеша) на западѣ и симадійнаго (σημάδια) на востокѣ, составшихъ собою два совершенно различныхъ развѣтленія общаго имъ воздушнаго письма хирономическаго. Но оставаясь своеобразнымъ, то и другое письмо, симадійное и невматическое, сохраняли, особенно на первыхъ порахъ, много общаго между собою,

⁷⁴) Перв. путеш. 2 ч. II, отд. I, стр. 373.

какъ много общаго имѣло между собою на первыхъ же порахъ и пѣніе латинское, западное, съ пѣніемъ греко-восточнымъ.

На западѣ держится издавна сложившееся убѣжденіе, что латинское западное пѣніе и нотное пѣвческое письмо обязаны своимъ происхожденіемъ папѣ Григорію Великому I (591—604), почему и называется григоріанскимъ, а пѣвческое его письмо называется «*nota gomana*». Ближайшее разсмотрѣніе этого вопроса, въ которомъ особенно заявили себя современные ученые, Флейшеръ ⁷⁵⁾ и особенно Гевартъ ⁷⁶⁾, приводитъ, однакоже, къ совершенно инымъ заключеніямъ.

Терминъ „григоріанскій“ (*gregorialis*), впервые встрѣчается на западѣ у повѣствователя Амалярія (815—835) (*De ecclesiasticis officiis*), діакона изъ Метца, современника Людовика Благочестиваго ⁷⁷⁾. Валаффридъ Страбонъ, времени Людовика-же Благочестиваго (*De rebus ecclesiasticis* с. 25) говоритъ опредѣленнѣе: „*Ordinem cantilenae diurnis seu nocturnis horis dicendae B. Gregorius plenaria creditur ordinatione distribuisse, sicut et supra de sacramentorum diximus libro*“ ⁷⁸⁾. Но монахъ Іоаннъ діаконъ, составившій жизнеописаніе папы Григорія Великаго, прямо приписываетъ ему составленіе антифонарія и учрежденіе школы пѣв-

⁷⁵⁾ Fleischer, *Neum.-Stud.* Th. I, s.s. 18—19. «Nirgends also ersehen wir einen Hinweis darauf, dass Gregor eine Notenschrift erfunden oder auch nur eingeführt habe. Die Zeitgenossen Gregors, die sein Leben und seine Thätigkeit besprochen haben, wie Gregorius Turonensis im. 6, Isidorus Hispalensis im 6—7, auch Bede Venerabilis und Paulus Diaconus im 8. Amalarius und Agobardus im 10 Jahrhundert, erwähnen sogar nicht einmal, dass Gregor die lithurgischen Bücher geordnet habe. Erst Jahrhunderte nach seinem Tode beginnt die Verehrung Gregors als musikalischen Reformators, sodass sich einige Forscher veranlasst sahen au Gregor I Stelle vielmals Gregor II (oder III) zu setzen».

⁷⁶⁾ Gevaert. *Les origines* etc. Gand. 1890. P.p. 16—21. 35—43. 77—84. «*La melopée*» etc. Gand. 1895. P.p. XII—XXVII.

⁷⁷⁾ Письмо папы Адриана къ Карлу Великому «*Auctor Missalis qui vocatur gregorialis et antiphonarū nos tangit ut recolamus nativitatem Domini celebratam per tres ordines librorum*». *De eccl. off.* C. 40 p. 1000. У Геварта «*Les origines*» p. 16—17.

⁷⁸⁾ *Ibid.* p. 11.

цовъ и говорить, что до его времени сохранялись, какъ дорогіе памятники, автентическій антифонарій, кровать, лежа на которой училъ этотъ папа пѣвцовъ, и плетка, которую онъ употреблялъ для вразумленія лѣнливыхъ ⁷⁹⁾. Повѣствованіе Іоанна діакона совершенно одиноко, и самъ онъ, какъ историкъ не всегда заслуживаетъ довѣрія. Замѣчательно, что о трудахъ папы Григорія Великаго не упоминаетъ ни *Liber pontificalis*, публикуемая абб. Дюшенемъ, хотя и говоритъ о менѣе важномъ введеніи антифонной псалмодіи папой Целестиномъ (422—432), ни кто-либо изъ древнихъ біографовъ и панегиристовъ его, ни современникъ его Исидоръ Севильскій (*De viris illustribus*), ни жившій въ слѣдующемъ вѣкѣ (VII) Беда Достопочтенный (*Historia ecclesiastica gentis anglorum*), ни діаконъ Павелъ Варнефридъ, современникъ Карла, (*Vita S. Gregorii papae*), ни другіе писатели. Ни въ одномъ изъ многочисленныхъ сочиненій папы Григорія Великаго, ни въ одномъ изъ его писемъ, которыхъ около 700, нѣтъ никакого упоминанія о пѣніи, не обнаруживается никакого интереса къ нему съ его стороны, или заботъ, нигдѣ не видны его знанія и труды въ этой области. Напротивъ есть декретъ собора, бывшаго въ Римѣ 5-го іюля 595 г., при папѣ Григоріи, гдѣ осуждается изысканность пѣнія и модуляцій голоса діаконввъ, и препоручается имъ только чтеніе евангелія, а пѣніе возлагается на иподіаконввъ и низшихъ клириковъ ⁸⁰⁾. Въ этомъ замѣчается не забота объ улучшеніи

⁷⁹⁾ Ibid. 17. «Antiphonarium centonem cantorum studiosissimus nimis utiliter compilavit; sholam quaque cantorum, quae hactenus iisdem institutionibus in sancta romana ecclesia modulatur, constituit: eique cum nonnullis praediis duo habitacula, scilicet alterum sub gradibus basilicae B. Petri apostoli, alterum vero sub lateranensis patriarchii domibus fabricavit: ubi usque hodie lectus eius, in quo recubans modulabatur et flarellum ipsius quo pueris minabatur. veneratione congrua cum autentico antiphonarie reservatur». *Vita Gregorii Mugri*. lib. II, c. 6, Mabillon.

⁸⁰⁾ Гевартъ, *ibid.* 47. *S. Gregorii opera omnia*. Paris. Rigaud. t. II, p. 1288. «Gregorius papa coram sanctissimo beati Petri corpore eum episcopis omnibus ac Romanae ecclesiae presbiteris residens, adstantibus diaconibus at cuncto clero dixit: in sancta romana ecclesia, cui divina dispensatio praeesse me voluit, dudum consuetudo est valde reprehensibilis exorta ut quidam ad sacri altaris ministerium cantores eligantur et in dionatus

пѣнія, а желаніе отодвинуть эту принадлежность богослуженія на второй планъ. У Іоанна діакона уже кардиналь Бароній (въ XVI в.) находилъ историческія ошибки.

Гевартъ, разсуждая объ авторствѣ Григорія Великаго въ отношеніи богослужебнаго пѣнія римской церкви и приписываемаго ему антифонарія, указываетъ слѣдующія, между прочимъ, историческія несообразности Іоанна діакона. Онъ повѣствуетъ, что нѣкто Іоаннъ, римскій пѣвецъ, вмѣстѣ, въ Θεодоромъ римскимъ урожденцемъ, епископомъ Йоркскимъ былъ посланъ папою Виталиемъ въ Галлію, а оттуда въ Британію для устроенія тамъ римскаго пѣнія; между тѣмъ, какъ всегда точный въ изложеніи, Беда въ своей церковной исторіи передаетъ, что Іоаннъ, начальникъ пѣвцовъ церк. св. Петра и аббать м. Сень-Мартина, былъ посланъ папою Агаѳономъ (678—672) (ане Виталиемъ 657—672) и имѣлъ спутникомъ епископа Бенедикта, аббата Вирмутскаго (Wearmouth) (а не Θεодора, а Θεодоръ дѣйствительно путешествовалъ во время папства Виталія, но съаббатомъ Адрианомъ); Θεодора епископа Йоркскаго никогда не было, но былъ Θεодоръ архіепископъ Кэнтерберійскій и онъ былъ не римскій уроженецъ, но сиріецъ-грекъ⁸¹). Наконецъ, соображеніе литургическаго свойства: въ VII и въ началѣ VIII вѣка въ четверги недѣли никогда не полагалось мессы, развѣ только эти дни совпадали съ праздниками. Это потому, что въ средѣ новопросвѣщенныхъ язычниковъ этотъ день почитался какъ день Юпитера (*dies Jovis*). Такой обычай осуждался еще на Нарбоннскомъ соборѣ 589 г. Папа Григорій II (715—731) установилъ совершать службы во всѣ четверги поста, какъ повѣствуетъ *Liber pontificalis*, и вотъ, между тѣмъ какъ Сакраментарій

ordine constituti modulationi vocis inserviant. quos ad praedicationis officium eleemosynarumque studium vacare congruebat. Unde fit plerumque ut ad sacrum ministerium dum blanda vox quaeritur, quaeri congrua vita negligatur et cantor minister Deum moribus stimulet cum populum vocibus delectat. Qua in re praesenti decreto constituo, ut in hac sede sacri altaris ministri cantare non debeant solumque evangelicae lectionis officium inter missarum solemnia exsolvant. Psalmos vero ac reliquas lectiones censeo per subdiaconos, vel si necessitas fuerit, per minores ordines exhiberi».

⁸¹) Гевартъ. *Les origines*. p. 86.

геласіанскій, конца VII (по Дюшеню «*Origines du culte chrétien*» р. 119) еще не знаетъ ни одной мессы въ четверги поста. Сакраментарій и Антифонарій григоріанскіе указываютъ эти мессы уже на всѣ четверги и содержатъ пѣснопѣнія, которыхъ еще нѣтъ въ геласіанской редакціи ⁸²⁾. Всѣ эти соображенія и аргументы приводятъ къ мысли, что Григорій Великій, которому обычно усвоивается установленіе григоріанскаго пѣнія и редакція григоріанскаго антифонарія ⁸³⁾, не прицималъ ни въ томъ, ни въ другомъ ни прямого, ни косвеннаго участія, и всѣ рассказы, сюда относящіеся, въ родѣ повѣтствованія Іоанна діакона, суть не болѣе, какъ позднѣйшія благочестивыя легенды, въ уваженіи и удивленіи къ обширной и разносторонней церковной дѣятельности папы Григорія I и въ излишнемъ рвеніи въ этомъ направленіи, приписывающія ему такія заслуги, которыхъ онъ не имѣлъ и не могъ имѣть.

Говоря о западныхъ церковныхъ ладахъ Флейшеръ такъ отзывается между прочимъ, о мнимой церковно-музыкальной дѣятельности Григорія: „ihre (ладовъ-гласовъ) Einführung durch Gregor I sich als eben solche Fabel erweist wie die vielen anderen Legenden über die Einzelheiten seiner musikalischen Thätigkeit“ ⁸⁴⁾.

Тогда откуда же григоріанское пѣніе и григоріанскій антифонарій? Гевартъ дѣлаетъ остроумную и вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно правдоподобную догадку, что виновниками григоріанскаго пѣнія были папы-еллинисты, въ періодъ времени съ 678-го по 752-й годъ, особенно греко-сирійцы, которые послѣ нашествія мусульманъ (ок. 638 г.), въ значительномъ числѣ, въ виду опасности, бѣжали съ Востока въ Италію. Эти папы—Агаеонъ грекъ (678—681), Левъ II сиріецъ (682—683) Сергій сиріецъ (687—701), Григорій II (715—731), Григорій III сиріецъ (731—741). О папѣ Агаеонѣ изъ исторіи Беды (L. IV. с. 18) извѣстно, что онъ

⁸²⁾ Гевартъ. Ibid. 21.

⁸³⁾ Книга, содержащая пѣснопѣнія изъ мессы (*graduales*), аллилуйя и тропари.

⁸⁴⁾ Neumen-Studien. S. 114.

посылалъ въ Британію опытнаго пѣвца, чтобы ввести службу часовъ, по образцу римской церкви; слѣдовательно есть основаніе предполагать, что устраивая эти службы въ другихъ единовѣрныхъ церквахъ, этотъ папа прилагалъ свои старанія и къ редактированію антифанорія, гдѣ эти службы содержатся. Liber pontificalis (t. I, p. 359) о Львѣ II говоритъ: „Vir eloquentissimus... graeca latinaque lingua eruditus cantilena ac psalmodia praecipuus“. О Сергѣи Liber pontificalis (t. I, p. 371) повѣствуетъ: «studiosus erat et carax in officio cantilenaе, priori cantorum pro doctrina est traditus». Ему преимущественно должно быть приписано редактированіе Gradualis съ пѣснопѣніями изъ мессы и вообще основательная первоначальная организація латинскаго пѣнія. Объ этомъ папѣ ученый Гевартъ говоритъ: «aucun des papes n'a des titres aussi spéciaux que Serge I, pour être considéré comme l'organisateur du chant de l'église latine»⁸⁵). Геварта въ его остроумныхъ догадкахъ поддерживаетъ Флейшеръ, который, разсуждая о Григоріи Великомъ, какъ церковно-музыкальномъ реформаторѣ, выражается такъ: «Erst Jahrhunderte nach seinem (Григорія) Tode beginnt die Verehrung Gregors als musikalischen Reformators, sodass sich einige Forsgcher veranlasst sahen an Gregors I Stelle vielmehrs Gregor II (oder III) zu setzen»⁸⁶). Зависимость западной церковной музыки отъ грековосточной выражается весьма наглядно въ пѣвческой терминологіи писателей и пѣвцовъ IX—XII в.в. Здѣсь постоянно встрѣчаются греческіе музыкальные термины: archoos, protos, deuterios, tritos, tetrados въ названіи гласовъ, Noeane, Nonanponeane, Noioeane, Noeane, Noeagis—гласовыя попѣвки, какъ у Авреліана изъ Реоме, въ IX вѣкѣ, Dasia (δασεία) — особый видъ нотациі греческими буквами у неизвѣстнаго автора Musica enchiridiadis IX в., заимствованный, очевидно, авторомъ изъ греческой акцентуаціи, изъ системы просодійныхъ знаковъ⁸⁷),

⁸⁵) Gevaert «La Melopee antique dans le chaint de l'église latine». Gand. 1895. P. XX.

⁸⁶) Fleischer, Neumen-Studien, Th. I, S. 19.

⁸⁷) Fleischer, Neumen-Studien, Th. I, S.s. 90. 113. Флейшеръ полагаетъ, что и латинскія невмы въ большой зависимости отъ греческихъ просодическихъ знаковъ, греч. *πρασφδία δασεία* равнозначуще *accentus pressus (densus)*, который былъ однимъ изъ употребительныхъ знаковъ латинскихъ невмъ.

названія интерваловъ diapente, diatessaron, diesis, diaphonia, ditonos, tonos и почти вся греческая музыкальная терминологія, какъ у Ремигія изъ Оксерра, IX вѣка, затѣмъ полная греческая музыкальная теорія у Гукбальда (X вѣка), Регино изъ Прюма (X вѣка), Оддо Ключійскаго (X вѣка), Гвидо Аретинскаго (XI вѣка), Берно изъ Рейхенау (XI вѣка), Иоанна Коттонія (XII вѣка), Бернарда Клервосскаго (XII в.). У писателей этого времени обычны наименованія невмъ, какъ Strophicus, climacus (κλίμαξ), Pentatonus, Gnomo (γνώμων), Cefalicus (κεφαλή), Quilisma (κλίσμα), Tetradius, Pentadicon, Trigonius, Vpodicus, Atticus, Tragicon, Diatmus, Exon, Centon (κέντημα), Proslambanomen (προσλαμβάνομενος), Apostropha (ἀπόστροφος), Bistropha, Tristropha, Epiphonos, Eptaphonos; затѣмъ названія пѣснопѣній—tropus, trisagion, Kyrie eleison, Doxologia, antiphona⁸⁸⁾ и проч. О послѣднихъ Авреліанъ изъ Реоме (IX в.) говоритъ (Гербертъ, *Scriptores*, I, 60): «Repertae autem sunt (antiphonae) primum a Graecis, a quibus et nomina sumpserunt. Apud latinos autem auctor earum beatissimus existit Ambrosianus Mediolanensis antistes, a quo hunc morem suscepit omnis occidentalis ecclesia»⁸⁹⁾. Еще ранѣе его Исидоръ Севильскій говоритъ о томъ же слѣдующее (*De off. ecclesiast. lib. I, c. 7*): *Antiphonas Graeci primum composuerunt, duobus choris alternatim concinentibus, quasi duo seraphim*. Въ виду столь многихъ и очевидныхъ признаковъ вліянія греческой музыки на западную церковную, ученый Флейшеръ совершенно справедливо замѣчаетъ: «Die Musiktherie des Abendlandes wird mit dem 10 Jahrhundert ganz nach griechischen

⁸⁸⁾ Lambillotte «Esthétique théorie et pratique du chant gregorien» Paris. Pp. 71—272.—Otto Kornmüller. «Die alten Musiktheoretiker»—Kirchen-musikalisches Jahrbuch. 1888. Redigirt von F. X. Haberl.—Oscar Fleischer. «Neumen-Studien» Th. I, S.s. 4. 37. 113. Th. II, 58—60. 82. 111. 115. 119—121. 133—134.—Gevaert «La melopée antique dans le chant de l'église latine. Gand. 1895. Pp. 104—111.—Gerbertus «De cantu et musica sacra» T. II, tab. X, № 2.—Ambros «Geschichte der Musik» B. II, Leipz. 1891, ss. 85—86. 109.—Cousse-maker «Histoire de l'harmonie au moyen âge. Paris. 1852. P. 23.—Fetis «Histoire generale de la musique t. IV. Paris. 1874. Pp. 198—213.

⁸⁹⁾ Hugo Riemann, «Studien zur Geschichte der Notenschrift. Leipz. 1878. s. 112.

Muster gestaltet es bereitet sich eine wahre Renaissance der griechischen Musiktheorie vor»⁹⁰).

Изъ предыдущихъ соображеній становится очевиднымъ, что западное латинское церковное пѣніе и музыка были совершенно греческаго происхожденія и характера и самое нотное невматическое письмо сходно съ греческимъ симадійнымъ и имѣетъ своимъ общимъ источникомъ развившуюся между греческими пѣвцами хирономію, пользовавшуюся общими съ псалмодіей знаками, заимствованными отъ знаковъ грамматическихъ и риторическихъ, просодійныхъ. Организаторами латинскаго пѣнія на западѣ были римскіе папы — эллинисты VII и VIII вѣковъ, которые около VIII вѣка, по примѣру Іоанна Дамаскина, могли ввести въ практику и невматическое письмо, до того же времени (VII и VI вѣка) пользуясь только знаками хирономическими, которыхъ возникновеніе изъ просодійныхъ знаковъ можетъ быть отнесено, на основаніи выраженій аввы Памвы и св. Іоанна Златоуста, по крайней мѣрѣ, къ V вѣку. Равнымъ образомъ устраняется при этомъ и общепринятое мнѣніе объ организациі латинскаго церковнаго пѣнія на западѣ папою Григоріемъ I-мъ въ V—VI-мъ в. и о заслугахъ его въ этомъ родѣ. Но что же тако «nota romana», о которой впервые говоритъ жизнеописатель Карла Великаго «монахъ Ангулемскій»⁹¹), а за нимъ и другіе авторы X—XI вѣковъ, приписывая это нотное письмо Григорію Великому? Первоначально здѣсь видѣли буквенную нотацию Боеція (+524) изъ 15 буквъ латинскаго алфавита (a—o), введенную Боеціемъ взамѣнъ греческаго буквеннаго обозначенія тоновъ; но такъ какъ это буквенное письмо обыкновенно встрѣчается совмѣстно съ невмами въ однѣхъ и тѣхъ же рукописяхъ и параллельно, какъ въ антифонаріи изъ Монпелье, XI вѣка, и въ службѣ Туріава XI вѣка и только въ единственномъ случаѣ, въ рукописи Жумь-ежскаго облатства, X—XI вѣка, и притомъ въ вѣка сравнительно далекіе отъ вѣка Григорія I, позднѣйшіе, — то нѣкоторые (Клизветтеръ и др.) склонны подѣ «nota romana»

⁹⁰) Fleischer, Neumen-Studien, Th. I, s. 113.

⁹¹) Fetis, «Histoire generale de la musique» t. IV, p. 177 et. ss.

видѣтъ невматическое письмо, извѣстное, однакоже, также не раньше IX вѣка и потому приписываемое Григорію съ большими натяжками. Имѣя же въ виду изложенныя выше соображенія и изысканія Геварта и Флейшера, должно отказать Григорію и въ этомъ авторствѣ. Взамѣнъ того,—чтобы согласить преданіе съ фактами дѣйствительности—Флейшеръ находитъ возможнымъ приписать Григорію введеніе 7 знаковъ просодійныхъ, но не для пѣнія, а для псалмодіи, по примѣру церковей греческихъ, восточныхъ. «Diese sieben Leichen, говоритъ Флейшеръ, deren Herleitung von den altgriechischen Prosodien also keinerlei Zweifel unterliegen kann, sind nun genau dieselben, deren sich die ältesten Neumationen bedienen. Es sind iene sieben Zeichen, welche einer späteren Zeit den Anlass gegeben haben in einer dunkeln Erinnerung an ihren ursprünglichen Gebrauch dem Papste Gregor I die Erfindung einer Tonschrift mit sieben Zeichen zu zuschreiben⁹²⁾. Итакъ предыдущія соображенія даютъ право на заключеніе, что латинское григоріанское пѣніе было организовано въ VII—VIII вѣкахъ папами-эллинистами, между коими не послѣднее мѣсто занимали два Григорія, II и III, и по примѣру и образцу и основаніямъ греческаго восточнаго пѣнія. Письмо нотное невматическое, извѣстное въ рукописяхъ не ранѣе IX вѣка, сходное съ восточнымъ, симадійнымъ, развилось, какъ и это послѣднее, изъ хирономическихъ знаковъ, введенныхъ въ пѣвческую практику не позже V вѣка и господствовавшихъ въ теченіе VI, VII, VIII вѣковъ, какъ письмо воздушное, по характеру своему однородныхъ съ знаками псалмодическими, впервые известными въ рукописи VI—VII вѣковъ. Тѣ и другіе знаки, псалмодическіе—письменные и хирономическіе-воздушные, имѣютъ своимъ общимъ источникомъ знаки просодійные, которые стали употребляться (обыкновенно въ количествѣ 7) въ псалмодіи не позже IV вѣка, съ учрежденіемъ отдѣльнаго чина чтецовъ и пѣвцовъ. Можетъ быть принято, какъ совершенно установившееся, то научное положеніе, что начало просодіи, псалмодіи, хирономіи, письма симадійнаго и невматическаго и основанія богослужебнаго христіанскаго пѣнія принадлежать почти исключительно міру

⁹²⁾ Fleischer. Neumen-Studien, Th. I, p. 81.

грековосточному, а оттуда, затѣмъ, распространились и были усвоены и другими христіанскими народами, между которыми ближайшими преемниками богослужебно - пѣвческаго чина и искусства были христіане западной церкви римской. Возвращаясь къ высказанной выше мысли о зависимости богослуженія и богослужебнаго пѣнія западныхъ славянъ, а черезъ нихъ косвенно и другихъ славянскихъ племенъ, отъ латинскаго, мы должны заключить, что славяне могли заимствовать отъ латинянъ только напѣвы, а не пѣвческія книги, а вмѣстѣ съ тѣмъ должны признать, что эта зависимость въ напѣвахъ не можетъ представлять собою что-либо необычайное, чуждое и несродное характеру богослуженія и богослужебнаго пѣнія славянскаго, вполне придаточное, но, по сродству древнѣйшей первоначальной латинской западной церковной музыки съ современной ей музыкой восточной: греческой, въ ихъ первоначальныхъ основахъ, происхожденіи, характерѣ и семіографіи должна быть разсматриваема не менѣе естественною и плодотворною для славянской церкви первыхъ ея вѣковъ, какъ и непосредственная и ближайшая зависимость ихъ отъ богослуженія и богослужебнаго пѣнія греческаго, съ его системою семіографіи и его исторіею происхожденія.

Свящ. В. М. Металловъ.

(Продолженіе будетъ).

ОТДѢЛЪ II.

О ПРАВОСЛАВІИ, САМОДЕРЖАВІИ И НАРОДНОСТИ, НАКЪ ГЛАВНЫХЪ НАЧАЛАХЪ РУССКОЙ ЗЕМЛИ ¹⁾.

Въ настоящее время, когда и въ обществѣ, среди разговоровъ, и въ нѣкоторыхъ изъ органовъ печати, какъ духовныхъ ²⁾, такъ и свѣтскихъ ³⁾, высказывается мысль, что съ Высочайшимъ Манифестомъ 17-го октября 1905 года и съ посланіемъ Святѣйшаго Синода отъ 28-го октября того же года рушилась, будто-бы, трехчленная формула: «православіе, самодержавіе и народность»,—въ настоящее время говорить о православіи, самодержавіи и народности представляется неотложною необходимостію для всякаго человѣка. Тѣмъ болѣе, конечно, говорить объ этомъ слѣдуетъ тѣмъ людямъ, которые состоятъ членами Православной Церкви Христовой, являются вѣрноподданными Самодержавнаго Государя Императора и принадлежать къ русской народности, какъ живущіе на территоріи нашего отечества и составляющие плоть отъ плоти и кость отъ костей русскаго народа. А таковъ именно и есть образовавшійся недавно въ первопрестольной столицѣ нашей Москвѣ Союзъ русскаго народа, поставившій себѣ девизомъ вышеупомянутыя коренныя русскія начала: *Православіе, Самодержавіе и Народность*. Итакъ, предметомъ нашей рѣчи будутъ эти самыя начала. Въ своей рѣчи мы постараемся показать тѣсный и неразрывный союзъ, въ какомъ они находятся между собою, а также выяснитъ сущность и происхождение каждаго изъ нихъ въ отдѣльности.

Скажемъ, прежде всего, о православіи. Ясно, что это начало составляетъ неотъемлемую принадлежность Православной Церкви. Безъ православія, какъ существеннаго элемента ея, и

¹⁾ Рефератъ, читанный на Всероссійскомъ съѣздѣ русскихъ людей въ Москвѣ 9-го апрѣля 1906 г.

²⁾ См. напр. „Церковный Вѣстникъ“ и Син. Церк. Вѣд.“ за 1905 г.

³⁾ См., напр. „Слово“ и „Русское Слово“ за тотъ же годъ.

Церковь не можетъ, конечно, называться православной. Тогда она носитъ названіе инославной, хотя бы и христіанской по формѣ и содержанію своему.

Что же такое православіе по самому существу своему?—Оно есть истинно Христово и Апостольское Богопреданное ученіе, которое, вмѣстѣ съ святоотеческимъ ученіемъ, хранится въ католической или вселенской Церкви. Намъ извѣстно, что такое Христово ученіе. Оно содержится въ четвероевангеліи—этомъ сказаніи изъ земной жизни и дѣятельности Христа Спасителя, записанномъ четырьмя Апостолами — Евангелистами. Извѣстно намъ также и Апостольское ученіе, содержащееся въ 21 посланіи св. Апостоловъ и въ 85 правилахъ ихъ. Ученіе святоотеческое содержится преимущественно въ правилахъ шести вселенскихъ и девяти помѣстныхъ соборовъ, на которыхъ Духъ Святый устами святыхъ отцевъ возвѣщаль ту или иную религіозную истину, а также въ книгахъ богослужебныхъ, излагающихъ стихиры, каноны, молитвы, пѣснопѣнія на разные дни въ годичномъ кругѣ службъ церковныхъ. Не входя здѣсь въ подробности относительно этого ученія—Христова, Апостольскаго и святоотеческаго, скажемъ нѣсколько словъ въ объясненіе понятія о католической или вселенской Церкви. Уяснивъ себѣ, какъ слѣдуетъ, это понятіе, мы поймемъ тогда и сущность православія, какъ сокровища, скрытаго въ этомъ хранилищѣ.

Хорошо выясняетъ понятіе о католической или вселенской Церкви нашъ отечественный богословъ и философъ В. С. Соловьевъ въ своемъ сочиненіи о Церкви. «Мы знаемъ,—говоритъ онъ тамъ,—что тремя образующими связями держится Церковь на своемъ Божественномъ основаніи. Христось сказалъ: *Я есмь путь, истина и жизнь*. И если Христось постоянно и всецѣло присущъ Церкви своей, то Онъ присущъ ей, какъ *путь, истина и жизнь*. Преемство іерархическое, отъ Христа идущее, есть *путь*, которымъ благодать Христова распространяется по всему тѣлу Его, т. е., Церкви; вѣра въ Богочеловѣческой догматъ, исповѣданіе Христа, какъ совершеннаго Бога и совершеннаго человѣка, есть свидѣтельство *истины* Христовой; святые таинства суть основанія *жизни* Христовой въ насъ. Въ іерархіи Самъ Христось присутствуетъ—какъ путь, въ исповѣданіи вѣры—какъ истина, въ таинствахъ—какъ жизнь; соединеніемъ же этихъ трехъ и образуется царство Божіе, котораго владыка

есть Христось» ⁴⁾). Остановимся и разберемъ здѣсь эти три, связующія между собою вѣрующіихъ, звена.

«Каѳоличень и божественъ,—по словамъ В. С. Соловьева,—іерархическій *путь* Церкви, ибо по нему ни одинъ изъ посредниковъ и органовъ благодати не имѣетъ своего званія, какъ личной своей привилегіи, отдѣляющей его отъ другихъ, но всѣ они получаютъ священное преимущество изъ единого и для всѣхъ общаго источника святости—Христа, чрезъ единообразное и непрерывное преемство, въ силу коего не они отдѣляются отъ всѣхъ, а всѣ чрезъ ихъ служеніе видимо соединяются съ божественнымъ основаніемъ цѣлаго зданія Церкви» ⁵⁾).

«Каѳолична и божественна *истина* церковная въ соборномъ исповѣданіи вѣры», каѳолична и божественна «не потому, что бы она выражала окончательно всю полноту боговѣдѣнія и не потому также, чтобы оно утверждалось на собирательномъ мнѣніи всѣхъ членовъ Церкви, а потому что, во 1-хъ, со стороны своего предмета это исповѣданіе, и не открывая всѣхъ частныхъ божественной истины, представляетъ такія существенныя черты ея, которыя внутренно связаны со всѣмъ остальнымъ и, слѣдовательно, заключаютъ въ себѣ подразумеваемо всецѣлую истину; и, во 2-хъ, со стороны своего происхожденія это исповѣданіе утверждено людьми, бывшими истинными представителями цѣлой вселенской Церкви въ томъ смыслѣ, что они имѣли въ виду не свои личныя, или чьи-либо частныя мнѣнія, какъ такія, а то ученіе, котораго всегда и вездѣ твердо, хотя бы и не вполне отчетливо, держалась вся Церковь; они хотѣли опредѣлить не свое (своей партіи, мѣстности, своего времени) ученіе, а каѳолическое Богопреданное ученіе. Отцы вселенскихъ соборовъ, каковы бы ни были личныя ихъ свойства и какъ бы они себя ни вели въ другихъ отношеніяхъ, при опредѣленіи догматовъ вѣры дѣйствовали не отъ себя, а отъ всецѣлости церковной, въ ней же Богъ пребываетъ, и вѣрующій въ это пребываніе не можетъ отвергать въ таковыхъ опредѣленіяхъ подлиннаго откровенія Христовой истины наитіемъ Духа Святаго. О такомъ именно характерѣ вселенскихъ соборовъ фактически свидѣтельствуетъ вся ихъ исторія» ⁶⁾).

⁴⁾ Духовныя основы жизни. Изданіе третье. С.-Петербургъ. 1897 г. стр. 134—135.

⁵⁾ Ibidem. стр. 145.

⁶⁾ Ibidem. стр. 147—148.

Указавъ, затѣмъ, на то, что «утверждавшіеся на 7-ми вселенскихъ соборахъ (т. е. до раздѣленія Востока и Запада) догматы, именно: единосущіе Слова и Духа Святаго съ Богомъ Отцемъ (I и II вселенскіе соборы), единство Богочеловѣческой личности въ Христѣ (III и V соборы), два естества въ одномъ лицѣ Его (IV соборъ), двѣ воли и два дѣйствія въ Христѣ (VI соборъ) и, наконецъ, святость тѣлеснаго человѣческаго образа, воспринятаго Христомъ (VII вселенскій соборъ), составляютъ и по разуму (логически) единственно правильное раскрытіе и опредѣленіе христіанской истины», тотъ же авторъ приходитъ къ заключенію, что «засвидѣтельствованная соборами вселенская истина была не только истиной христіанской вѣры, но и истиной христіанскаго разума» ⁷⁾.

Если каѳоличны и божественны іерархическій путь Церкви и истина церковная въ соборномъ исповѣданіи вѣры, то «каѳолична и божественна и мистическая жизнь Церкви въ святыхъ таинствахъ», каѳолична и божественна потому именно, «что эти таинства, хотя бы совершаемыя въ извѣстномъ случаѣ надъ однимъ человѣкомъ, по назначенію своему никогда не останавливаются на преходящемъ, человѣческомъ явленіи, на отдѣльномъ существованіи каждаго лица, на томъ ложномъ положеніи обособленности и отъединенія, въ которомъ находится природный человѣкъ,—но имѣютъ свою цѣлью именно вывести человѣка изъ этого ложнаго положенія, дѣйствительно, духовно-физически связать его со всѣми и чрезъ то возстановить *всецѣлость* истинной жизни по Богѣ. Таково свойство всѣхъ таинствъ вообще и каждаго въ особености» ⁸⁾.

Итакъ, православіе хранится въ каѳолической или вселенской Церкви Христовой, часть которой составляетъ, по милости Божіей, наша Греко-Россійская Церковь, и выражается въ іерархii, вѣрѣ и таинствахъ ея, какъ пути, истинѣ и жизни Христовыхъ.—«Въ нее»—вселенскую Церковь Христову—«какъ бы въ богатую сокровищницу»,—по выраженію св. Иринея,—«Апостолы въ полнотѣ положили все, что принадлежитъ истинѣ, такъ что каждый желающій можетъ принимать отъ нея питіе жизни» ⁹⁾. «Несомнѣнно исповѣдуемъ»,—говорятъ въ

⁷⁾ Ibidem. стр. 148.

⁸⁾ Ibidem. стр. 150.

⁹⁾ Прот. ерес. кн. III. гл. 4.

своемъ посланіи восточные патріархи о православной вѣрѣ, — «какъ несомнѣнную истину, что католическая Церковь не можетъ погрѣшать или заблуждаться, и изрекать ложь вмѣсто истины; ибо Духъ Святой, всегда дѣйствующій чрезъ вѣрно служащихъ Отцевъ и Учителей Церкви, предохраняетъ ее отъ всякаго заблужденія» ¹⁰⁾.

Отсюда ясно видно, что принадлежность къ вселенской церкви составляетъ существенную необходимость для того, кто желаетъ быть православнымъ. Дѣйствительно, если вселенская церковь есть хранилище православія, хранилище всего того, что положили въ нее Христосъ и Апостолы для спасенія людей, — Христосъ, какъ основаніе или краеугольный камень ея (Еф. II, 20), Апостолы, какъ другіе камни въ ряду этого духовнаго зданія (*ibid*); то для того, чтобы почерпнуть всегда изъ нея православіе — это «питіе жизни», необходимо каждому человѣку ближе стать къ ея благотворному источнику, чтобы утолить всякій разъ во время свою духовную жажду. Съ другой стороны, необходимо не только вѣровать во вселенскую церковь сердцемъ и исповѣдывать ее устами, къ чему мы обязываемся, какъ православные христіане, но и изучать ее своимъ умомъ, быть въ союзѣ съ нею, однимъ словомъ, жить съ нею одною жизнію, повинуюсь ея уставамъ и заповѣдямъ.

Въ настоящее время, когда вѣра Христова среди христіанъ вообще ослабѣла и вѣра въ Церковь въ особенности утратила свое первоначальное значеніе, когда среди современныхъ мнимо-православныхъ христіанъ едва-ли много найдется такихъ, которые хорошо знали бы свою Церковь со всѣхъ ея сторонъ, а не съ одной только стороны правовыхъ порядковъ въ ней (мы разумѣемъ именно здѣсь животрепещущій вопросъ о помѣстномъ Всероссійскомъ соборѣ, составляющій, можно сказать, злобу дня, когда, въ виду церковной реформы, раздаются многочисленные голоса за допущеніе на этотъ соборъ мірянъ и, вообще, за рѣшеніе ими дѣлъ церковно-приходской жизни), — въ настоящее время, говоримъ, изученіе Церкви крайне необходимо для возстановленія и оживленія православія самихъ православныхъ христіанъ. Понятное дѣло, это изученіе должно быть не поверхностное, не частичное, такъ сказать, и отрывоч-

¹⁰⁾ Гл. 12.

ное, а всецѣлое и глубокое, серьезное и постоянное. Для того, чтобы жить жизнью Православной Церкви и впитывать въ себя всегда соки православія, надобно быть привитымъ къ дереву православной Церкви, питаться его корнями и, вообще, находиться на его почвѣ. А какимъ образомъ мы можемъ всего этого достигнуть? Не иначе, какъ троякимъ, вышеуказаннымъ нами, путемъ, т. е. чрезъ *іерархію*, *отру* и *таинства*.

Всякій православный христіанинъ, считающій себя таковымъ или же, по крайней мѣрѣ, претендующій быть имъ, обязывается признавать іерархію своей церкви, въ которой онъ находится. Мало того, что признавать, но и стоять въ должныхъ къ ней отношеніяхъ. Другими словами, онъ обязывается быть подъ руководственнымъ началомъ іерархіи, какъ именно пасомый, а не пасущій, находясь такимъ образомъ въ духовной зависимости отъ нея. Въ настоящее время, при разрушеніи всякихъ основъ подчиненности, замѣчаемомъ въ житейскихъ отношеніяхъ людей между собою, какъ-то младшихъ старшимъ, дѣтей родителямъ, учениковъ начальникамъ и т. п.,—и эта черта православія, наблюдаемая въ Церкви Христовой въ видѣ іерархіи, значительно ослабѣла и потемнѣла, если только не исказилась и не утратилась совсѣмъ. Рельефнымъ образомъ она выразилась со стороны духовныхъ лицъ, напримѣръ, въ видѣ гапоновщины и петровщины, т. е., въ разнаго рода протестахъ и возмущеніяхъ, оскорбленіяхъ и поношеніяхъ законной іерархіи, словомъ и писаніемъ, дѣломъ и жизнью. А со стороны свѣтскихъ лицъ она выразилась, напримѣръ, въ видѣ толстовщины и розановщины, т. е., въ совершенной утратѣ всякаго руководства и всякой зависимости и подчиненности отъ іерархіи. Скажите: могутъ ли, при такихъ отношеніяхъ нѣкоторыхъ духовныхъ и свѣтскихъ лицъ, хотя бы внѣшнимъ образомъ и не порвавшихъ связи своей съ Православною Церковію, и стоящихъ, повидимому, близко къ православію и даже изучающихъ его по первоначальнымъ источникамъ, каковы, напримѣръ, воспитанники духовныхъ школъ и, вообще, ученые богословы и философы,—могутъ ли они быть названы по справедливости православными христіанами? Нѣтъ, конечно! Они только имѣютъ образъ православія, но не имѣютъ въ себѣ его духа, или же, по Апостолу, они «имѣютъ» только «видъ благочестія, силы же его отрелись» (2 Тим. III, 5): потому что они давно уже порвали внутреннюю связь съ *іерархію* — этимъ «путемъ

Христовымъ»), которымъ каждый православный христіанинъ долженъ идти къ главной цѣли жизни человѣческой. Церковная іерархія—это, можно сказать, ключъ православія, отпирающій двери, ведущія въ сокровищницу православія ..

Но мало того, что православный христіанинъ долженъ быть подъ руководствомъ церковной іерархіи, выражая ей повиновеніе и послушаніе, покорность и преданность, онъ долженъ въ такихъ же отношеніяхъ находиться еще къ *вѣрѣ* и *таинствамъ* церковнымъ.

Вѣра для него должна служить въ качествѣ *истины* Христовой. Какъ таковую, онъ долженъ изучать ее усердно и радѣтельно, прилагая къ ней масштабъ своего ума, развитаго и просвѣщеннаго науками человѣческими; онъ долженъ, въ этомъ изученіи, тщательно различать истину отъ заблужденія, принимая въ свое сердце первую и отрѣвая всячески второе; онъ долженъ въ этомъ случаѣ критически относиться къ изслѣдованію своей вѣры, а не принимать все отъ другихъ людей, только на вѣру этихъ послѣднихъ. Но въ нѣкоторыхъ случаяхъ онъ и здѣсь, по отношенію именно къ вѣрѣ православной, долженъ занимать зависимое и подчиненное положеніе. Онъ долженъ, по словамъ Апостола, «плѣнять» свой умъ и «всякое помышленіе въ послушаніе Христу» (2 Кор. X, 5) и вѣрѣ Христовой. Когда же это, спросимъ, бываетъ? Тогда, конечно, когда вѣра Христова представляется не въ отвлеченныхъ разсужденіяхъ и логическихъ доказательствахъ ума, а въ живомъ чувствѣ сердца и убѣдительномъ опытѣ жизни. Другими словами, это бываетъ именно тогда, когда вѣра Христова переходитъ въ *таинства*—эту истинно-церковную жизнь.

Самое слово: *таинство* показываетъ, что здѣсь уже существуетъ область, недоступная для изслѣдованія ума человѣческаго, слабаго и ограниченнаго по природѣ своей. И какъ бы ни были обставлены эти таинства съ внѣшне-обрядовой стороны, какъ бы ни выражалась въ нихъ рельефно истинно-церковная жизнь, всегда они будутъ служить для мыслящаго и изслѣдующаго ума человѣческаго тѣми *disciplina arcana*, предъ которыми онъ долженъ только преклониться и встать въ подчиненное къ нимъ состояніе. Правда, здѣсь, въ этихъ таинствахъ церковныхъ, заключена, какъ мы сказали, истинно-церковная жизнь; правда, здѣсь эта жизнь бьетъ, можно сказать, живымъ ключемъ; но эта жизнь по большей части бываетъ

невидима и неощутима многими людьми вслѣдствіе притупленія ихъ духовнаго зрѣнія и вслѣдствіе испорченности ихъ духовныхъ чувствъ. Здѣсь иногда происходитъ то же самое, о чемъ упомянулъ Христосъ Спаситель въ бесѣдѣ Своей съ Никодимомъ: «духъ дышетъ,—сказалъ Онъ,—гдѣ хочетъ, и голосъ его слышишь, а не знаешь, откуда приходитъ, и куда уходитъ: такъ бываетъ,— по словамъ Его, — со всякимъ, рожденнымъ отъ Духа» (Іоан. III, 8) въ таинствахъ церковныхъ. Послѣднія, такимъ образомъ, становятся осмысленною жизнію тогда, когда человѣкъ постигаетъ опытно на самомъ себѣ вѣру Христову, какую онъ содержитъ въ своемъ умѣ и сердцѣ и какую онъ исповѣдуетъ своими устами. Это и выразилъ однажды Христосъ Спаситель въ слѣдующихъ словахъ: «ислѣдуйте писанія: ибо вы думаете чрезъ нихъ имѣть жизнь вѣчную... Кто хочетъ творить волю Божию, тотъ узнаетъ о семъ ученіи, отъ Бога ли оно» (Іоан. V, 39;— VII, 17). Изъ сказаннаго мы можемъ вывести то заключеніе, что въ вопросѣ о православіи таинства являются существеннымъ и важнымъ элементомъ Церкви Христовой, не менѣе существеннымъ и важнымъ, чѣмъ ея іерархія и вѣра.

При уясненіи себѣ сущности православія намъ слѣдуетъ остановиться еще нѣсколько подробнѣе на *исповѣданіи отры*, служащемъ однимъ изъ признаковъ православія: ибо послѣднее есть ученіе Христово и Апостольское, хранимое не во вселенской только Церкви, какъ коллективномъ собраніи вѣрующихъ, но и хранимое въ умѣ и сердцѣ cadaго православнаго христіанина въ отдѣльности, какъ живото члена этой церкви. И мало того, что хранимое въ умѣ и сердцѣ его, но и высказываемое имъ устами и обнаруживаемое вообще во всей жизни его. Православіе есть именно, какъ это показываетъ самое внѣшнее слововыраженіе, *правое славословіе* вѣры, какую содержитъ христіанинъ въ своемъ умѣ и сердцѣ. Это правое славословіе или, иначе, истинное исповѣданіе обязательно для cadaго православнаго христіанина въ его личной жизни. «Церковное исповѣданіе», — по словамъ В. С. Соловьева, — «каждолично потому, что содержитъ въ себѣ такія истины, которыя одинаковы значительны и важны для всѣхъ людей — ученыхъ и невѣждъ, простыхъ и образованныхъ, ибо эти истины говорятъ *всему* человѣку и опредѣляютъ судьбу всего человѣчества» а не относятся только къ мышленію ума, или къ какой-нибудь

отдѣльной познавательной способности. Богъ — Вседержитель, Христосъ—Спаситель и Его Богочеловѣческій подвигъ, животворящій Духъ Божій и Его дѣйствіе въ единой вселенской Церкви чрезъ крещеніе и другія таинства, наконецъ, воскресеніе мертвыхъ и жизнь будущаго вѣка—всѣ эти догматы, въ силу ихъ глубочайшаго смысла и совершенной разумности—могутъ быть развиты въ самую полную философскую систему, и однако же они не суть отвлеченно-теоретическія умозрѣнія, а жизненные и практическія истины, всякому доступныя, всѣмъ указывающія одинъ путь спасенія и прямой входъ въ Царствіе Божіе» ¹¹⁾).

Вотъ почему, при вступленіи въ Церковь Христову, крещаемый самъ или же его воспріемники, въ случаѣ его малолѣтства при крещеніи, обязанъ прочитатъ Символь вѣры—это исповѣданіе вселенской Церкви — вслужъ всѣхъ. Въ этомъ Символѣ, между прочимъ, исповѣдуются вѣра «во едину, святую, соборную» ¹²⁾ или, что то же, католическую и вселенскую, и «Апостольскую», т. е. православную и правовѣрующую, «Церковь». А затѣмъ, въ 10 членѣ, прямо говорится: «*исповѣдую*», т. е., открыто признаю и свидѣтельствую, «едино крещеніе во оставленіе грѣховъ». Такое же исповѣданіе вѣры обязательно для всякаго инославнаго христіанина въ случаѣ присоединенія его къ Православной Церкви чрезъ мѣропомазаніе. Такъ важно исповѣданіе вѣры въ Церкви Христовой.

Но оно—это исповѣданіе—важно и спасительно не въ упомянутыхъ только единственныхъ и рѣдкихъ случаяхъ въ жизни человѣка—христіанина, а и въ обыкновенныхъ и повседневныхъ, можно сказать, случаяхъ его жизни. Въ самомъ дѣлѣ, не приходится-ли намъ почти ежедневно за богослуженіемъ церковнымъ—литургіей слышать приглашеніе діакона къ взаимной христіанской любви съ цѣлію исповѣданія православія? «Возлюбимъ другъ друга», — говоритъ онъ въ важныя минуты литургійнаго богослуженія, предъ совершеніемъ, такъ называемого, евхаристическаго канона, — «да единомысліемъ исповѣмы». На прерванную рѣчь діакона клиръ отвѣчаетъ словами:—«Отца и Сына и Святаго Духа, Троицу Единосущную и Нераздѣль-

¹¹⁾ „Духовныя основы жизни“. стр. 149.

¹²⁾ См. Синод. Церкви, Вѣд. 1906 г. № 2, стр. 50—54. Что значить „соборная“ (собственно „католическая“) Церковь Символа вѣры?

ную», т. е., исповѣдуемъ. А, вѣдь, Св. Троица составляетъ, можно сказать, драгоценный перлъ во всемъ сокровищѣ православія, хранимомъ и открываемомъ Православною Церковію для вѣрующихъ. Затѣмъ, послѣ указанія діакономъ на двери Премудрости Божіей и послѣ приглашенія имъ предстоящихъ въ храмъ къ духовному вниманію и бодрствованію въ виду этой премудрости, поется, какъ извѣстно, Символь вѣры. Такъ совершается исповѣданіе вѣры христіаниномъ. По большей части этотъ моментъ богослуженія церковнаго проходитъ для многихъ изъ насъ незамѣченнымъ или же ускользаетъ отъ вниманія нашего. Но онъ составляетъ, можно сказать, существенный признакъ православнаго именно богослуженія. Въ этомъ заключается сущность православной вѣры или православія. И Апостоль, говоря о сердечной вѣрѣ христіанина, отдаетъ предпочтеніе, въ сравненіи съ нею, изустному исповѣданію имъ той же вѣры. *Сердцемъ вѣруется въ правду, усты же исповѣдуется во спасеніе* (Рим. X, 10): вотъ наглядное изображеніе духовнаго состоянія православнаго христіанина, по Апостолу! Понятное дѣло, исповѣданіе должно быть присуще каждому православному христіанину во всякое время, но оно является, особенно необходимымъ въ такое время, когда совершается гоненіе на вѣру, или когда бываетъ искушеніе потерять вѣру совсѣмъ или колебаться въ ней значительно. Тогда каждый православный христіанинъ, въ силу своего званія христіанскаго, обязывается быть исповѣдникомъ вѣры не на словахъ только, а и на дѣлѣ. Т. е., другими словами, онъ готовъ долженъ быть тогда на всякія жертвованія и даже на пожертвованіе своею жизнію, по слову Господа: «кто потеряетъ душу свою ради Меня и Евангелія, тотъ сбережетъ ее» (Марк. VIII, 35), сбережетъ въ будущую вѣчно-блаженную жизнь на небѣ. «Всякаго, кто исповѣдаетъ Меня предъ людьми, исповѣдаю и Я предъ Отцемъ Моимъ небеснымъ. А кто отречется отъ Меня предъ людьми, отрекусь отъ того и Я предъ Отцемъ Моимъ небеснымъ» (Матѣ. X, 32, 33).

Итакъ православіе немислимо безъ исповѣданія. Въ Церкви вселенской хранится, какъ драгоценное сокровище, православная вѣра Христова. Познается же она и свидѣтельствуется, подобно золоту или серебру пробирною печатію, чрезъ исповѣданіе. А это послѣднее можетъ быть только при условіи изученія вѣры. «Сія вѣра православная»,—такъ говорится въ по-

слѣдованіи православія, совершаемомъ, какъ извѣстно, въ первую недѣлю Великаго Поста,—«сія вѣра Апостольская, сія вѣра отеческая, сія вѣра вселенную утверди». Слѣдовательно, мы должны изучать вѣру православную, изучать ее тщательно не по Евангелію только, но и по Апостольскимъ посланіямъ и правиламъ и по правиламъ Св. Отцовъ на вселенскихъ и помѣстныхъ соборахъ, изучать ее въ богослужебныхъ канонахъ, стихирахъ, молитвахъ и церковныхъ пѣснопѣніяхъ, изучать въ мировыхъ событіяхъ всеобщей и, въ особенности, своей родной, русской, исторіи...

Второе главное начало русской земли— это, какъ мы сказали, *самодержавіе*. Если православіе является существеннымъ элементомъ Церкви, то самодержавіе является существеннымъ элементомъ государства. И какъ безъ православія Церковь не можетъ называться православной, такъ безъ самодержавія государство не можетъ называться самодержавнымъ. Тогда оно носитъ иное названіе: конституціоннаго въ отличіе его отъ самодержавнаго. Что же такое самодержавіе по существу своему?

Самодержавіе есть одинъ изъ типовъ монархіи вообще. «Вслѣдствіе различій во вліяніи религіознаго мировоззрѣнія и соціальнаго строя, а также по различному состоянію сознательности, появляется—по словамъ Л. А. Тихомирова,—нѣсколько не одинаковыхъ типовъ монархіи. Въ основѣ ихъ три: 1) *монархія деспотическая*, 2) *монархія абсолютистская*, 3) *монархія чистая или самодержавная*»¹³⁾. Ясно такимъ образомъ, что самодержавіе—это одно изъ главныхъ началъ русской земли,—составляетъ принадлежность третьей монархіи. На вопросъ: «какимъ образомъ *одинъ* человѣкъ можетъ стать верховной властью для того народа, къ которому онъ самъ принадлежитъ, и который во столько же разъ сильнѣе всякой отдѣльной личности, во сколько милліоны больше единицы», тотъ же авторъ отвѣчаетъ, что «это можетъ быть произведено только вліяніемъ религіознаго начала,—тѣмъ фактомъ или презумпціей, что монархъ является представителемъ какой-то высшей силы, противъ которой ничтожны милліоны человѣческихъ существъ. Участіе религіознаго начала безусловно необходимо для существованія монархіи, какъ государственной верховной власти.

¹³⁾ Монархическая Государственность. Часть первая. Происхождение и содержаніе монархическаго принципа. Москва. 1905 г. стр. 80.

Безъ религіознаго начала единоличная власть, хотя бы и самаго гениальнаго человѣка, можетъ быть только диктатурой, властью безграницной, но не верховной, а управительной, получившей всѣ права лишь въ качествѣ представительства народной власти» ¹⁴). «Истинная монархія,—по словамъ его же,—можетъ быть только одна, это именно есть та монархія, въ которой одно лицо получаетъ значеніе верховной власти, не просто вліятельной силы, а власти верховной. Это же можетъ случиться, во исполнѣ чистомъ видѣ, только при одномъ условіи: когда монархъ, внѣ сомнѣнія для націи и самого себя, является назначеннымъ на государственное управленіе отъ Бога... Будучи связана съ Высочайшею силой нравственнаго содержанія, наполняющаго вѣру народа и составляющаго его идеаль, которымъ народъ желалъ бы наполнить всю свою жизнь,—монархическая власть является представительницей не собственно народа, а той Высшей силы, которая есть источникъ народнаго идеала» ¹⁵). «Для того, чтобы чистая или самодержавная монархія могла быть дѣйствительно верховной властью Божественнаго нравственнаго начала», она «должна быть создана истинной вѣрой,—вѣрой въ истиннаго, дѣйствительно существующаго Бога».

«Религія, связанная съ истиннымъ богопочитаніемъ, открываетъ людямъ дѣйствительныя цѣли ихъ жизни, открываетъ природу человѣка и дѣйствіи Промысла, указываетъ несомнѣныя основы соціальной жизни, и всѣмъ этимъ подготавливаетъ среду, въ которой можетъ дѣйствовать государственность, подчиненная верховенству нравственнаго идеала. Когда все это имѣется—можетъ возникнуть истинная, идеальная монархія. Тутъ монархъ—не деспотъ, не самовольная власть, руководствуется не своимъ произволомъ, и властвуетъ не для себя, и даже не по своему желанію, а есть Божій Слуга, всецѣло подчиненный Богу по своей службѣ, подобно тому, какъ и каждый подданный, въ своемъ долгѣ семейномъ и общественномъ, исполняетъ извѣстную малую миссію, Богомъ назначенную. Такъ и монархъ несетъ въ своемъ царствованіи лишь службу Богу» ¹⁶). «Въ народѣ, обладающемъ истинной вѣрой, имѣется особо важное обстоятельство, при которомъ только и возможна

¹⁴) Ibid. стр. 90.

¹⁵) Ibid. стр. 111.

¹⁶) Ibid. стр. 112.

идеальная монархія. Дѣло въ томъ, что Богъ пребываетъ съ народомъ вѣрующимъ въ Него. Онъ пребывалъ съ Израилемъ. Онъ пребываетъ съ христіанскою церковью, съ совокупностью вѣрующихъ. Этому Богу, пребывающему въ народѣ, служить монархъ. То же, что называется духомъ народа, въ данномъ случаѣ выражаетъ настроеніе, требуемое самимъ Богомъ. Такъ служеніе Богу совпадаетъ у монарха съ единеніемъ съ народнымъ духомъ. Этою полною независимостью отъ народной воли и подчиненностью народной вѣрѣ, духу и идеалу — характеризуется монархическая власть, и этимъ она становится способною быть верховною»¹⁷⁾.

Итакъ, мы видимъ, что религія въ вопросѣ о царскомъ самодержавіи играетъ главную роль и потому имѣетъ весьма важное значеніе. Подтверженіемъ этого служатъ, какъ извѣстно, многія мѣста Священнаго Писанія. Такъ, по слову Премудраго, волею Божіею «царіе царствуютъ» по всей вселенной (Притч. VIII, 15). Господь, какъ говоритъ пророкъ Даниилъ, «поставляетъ царей» (Дан. IV, 21) на престолы; Онъ же «низлагаетъ царей» съ престоловъ или, какъ это характерно выражено въ другихъ мѣстахъ, «лишаетъ перевязей царей» (Іов, 12, 18), «снимаетъ поясы съ чреслъ царей» (Пс. 45, 1). Сила и власть царя исходятъ отъ того же всеильнаго Бога, «Царя царствующихъ и Господа господствующихъ»¹⁸⁾. Всевышній Богъ даруетъ царямъ земнымъ «царство, величіе, честь и славу» (Дан. V, 18). «Господь даетъ крѣпость царю Своему и возноситъ рогъ помазанника Своего» (1 Цар. II, 10). Такимъ образомъ, «власть Божія и власть царская есть по существу своему одна и таже власть, содержащая въ законномъ порядкѣ жизнь всего міра и рода человѣческаго, правда Божія и правда царская есть одна и таже правда, преслѣдующая уклоненія отъ законовъ и правильного теченія жизни»¹⁹⁾.

Но, кромѣ того, власть царя, какъ верховнаго и самодержавнаго правителя, выражается еще чрезвычайно ясно въ тѣхъ атрибутахъ, или нѣкоторыхъ вышнихъ знакахъ и преимуществахъ, которые специально даются ему для этого самага. Осо-

¹⁷⁾ Ibid стр. 112—113.

¹⁸⁾ Слова изъ херувимск. пѣсни въ Великую субботу.

¹⁹⁾ См. слово преосвящ. Амвросія „О самодержавной власти“, Полн. собр. пропов. Томъ III. Харьковъ 1902 г. стр. 125.

бенно это нужно сказать про нашего Русскаго Благочестивѣйшаго и Самодержавнѣйшаго Государя. Который, въ день священнаго вѣнчанія Своего на царство Всероссійское, принимаетъ отъ лица св. Церкви эти атрибуты, представляющіеся въ видѣ короны, скипетра, державы, порфиры и другихъ знаковъ царскаго величія.

Всѣ эти атрибуты царской власти составляютъ, можно сказать, существенную и необходимую принадлежность нашего царя. Конечно, они составляютъ всегдашнюю и постоянную его принадлежность, разъ онъ находится на престолѣ и управляетъ врученнымъ Ему Самимъ Богомъ царствомъ; но въ тотъ торжественный и знаменательный день вѣнчанія на царство они—эти атрибуты—получаютъ особенное освященіе и знаменованіе.

«Священнодѣйствіе царскаго вѣнчанія, — говоритъ святитель Филаретъ, митрополитъ Московскій, — православная Церковь начинаетъ тѣмъ, что предлагаетъ Благочестивѣйшему Императору произнести во всеуслышаніе православное исповѣданіе вѣры. Это значитъ, что Церковь, какъ сама основана непоколебимо на камени вѣры, такъ желаетъ и царское достоинство и желаемое благословенное царствованіе утвердить непоколебимо на камени вѣры» ²⁰). Изъ этого нельзя не видѣть, между прочимъ, тѣсной и неразрывной связи самодержавія съ православіемъ.

Далѣе, «весь чинъ царскаго вѣнчанія св. Церковь, какъ облакомъ духа, облекаетъ, какъ благоуханіемъ священнаго каддила исполняетъ обильною молитвою. Каждое воспріемлемое царемъ знаменіе величества, порфиру, вѣнецъ, скипетръ, державу, она осѣняетъ Божественнымъ именемъ Пресвятыя Троицы ²¹), какъ имѣющее особенное значеніе въ царскомъ подвигѣ служенія народу. Такъ «отъ вѣнца Царева, какъ отъ средоточія, на все царство долженъ простираться животворный свѣтъ *честнѣйшей каменій многоцѣнныхъ* мудрости правительственной», такъ «мановеніе *скипетра* Царева, подчиненнымъ властямъ и служителямъ воли Царевой должно указывать всегда

²⁰) Слова и Рѣчи Филарета, митроп. Москов. т. V, изд. 1885 г. стр. 425. Госуд. ученіе Филарета, м. Моск. съ портр. его В. Н. Изд. третье. Москва. 1888 г. стр. 8.

²¹) Слова и Рѣчи. Ibid. Госуд. уч. стр. 9.

вѣрное направленіе ко благу общественному); такъ «рука Царева крѣпко и всецѣло должна объимать *державу* Его»; такъ «*мечъ* Царевъ долженъ быть всегда уготованъ на защиту правды и однимъ явленіемъ своимъ уже поражать неправду и зло»; такъ «*Царское знамя* должно собирать въ единство и вводить въ стройный чинъ миллионы народа, чтобы труда и бдѣнія Царева доставало для возбужденія и возвышенія ихъ дѣятельности и для обезпеченія ихъ покоя» ²²⁾.

Но этого мало. «Чтобы усвоить Царю болѣе внутреннее таинственное освященіе, св. Церковь священнымъ помазаніемъ налагаетъ на немъ *печатъ дара Духа Святаго*, приближаетъ его къ самой трапезѣ Господней, и въ лицѣ священнодѣйствующихъ и священнослужащихъ укрѣпляетъ Его на великій подвигъ царствованія Божественною пищею Тѣла и Крови Господней. Какъ велико, поистинѣ, значеніе православнаго Царскаго Величества» ²³⁾. И какъ тѣсна опять и неразрывна связь самодержавія съ православіемъ въ этомъ государственномъ актѣ величайшей важности! Поистинѣ, «Самодержавный Русскій Царь всегда долженъ быть православнымъ и находится въ постоянномъ нравственномъ и церковномъ единеніи и общеніи со своимъ православнымъ народомъ чрезъ святую вѣру Христову, богослуженіе и таинства» ²⁴⁾. Взирая на «такой идеаль царскаго самодержавія Русскаго Царя, «освящаемаго» вышеупомянутымъ «церковнымъ тайнодѣйствіемъ» ²⁵⁾, идеаль, начертанный рукою святителя Божія Филарета, нельзя не согласиться съ слѣдующими словами его же: «благо народу и государству, въ которомъ единымъ, всеобщимъ, свѣтлымъ, сильнымъ, всепроникающимъ, вседвижушимъ средоточіемъ, какъ солнце во вселенной, стоитъ Царь, свободно ограничивающій свое самодержавіе волей Царя небеснаго, мудростію, великодушіемъ, любовію къ народу, желаніемъ общаго блага, вниманіемъ къ благому совѣту, уваженіемъ къ законамъ предшественниковъ и къ своимъ собственнымъ, и въ которомъ отношенія подданныхъ къ верховной вла-

²²⁾ Сл. и Р. т. III, изд. 1861 г. стр. 386. Госуд. уч. стр. 10.

²³⁾ Сл. и Р. т. V, изд. 1885 г. стр. 425—426. Госуд. уч. стр. 9.

²⁴⁾ См. бр. Союзъ русскаго народа. Основоположенія, стр. 3.

²⁵⁾ „О самодержавіи и конститущіи“ М. Н. Каткова. М. 1905 г. стр. 12—14.

сти утверждаются не на вопросахъ, ежедневно возражающихся и не на спорахъ никогда некончаемыхъ, но на хранимомъ свято преданіи праотеческомъ, на наслѣдственной и благопріобрѣтенной любви къ Царю и Отечеству и еще глубже на благоговѣніи къ Царю царствующихъ и Господу господствующихъ»²⁶⁾. Изъ этихъ словъ явствуетъ, что самодержавіе Русскаго Царя основано не на произволѣ и деспотизмѣ его, какъ въ нѣкоторыхъ другихъ государствахъ, напримѣръ, въ Турціи, а *на святости власти и союзѣ любви между государемъ и народомъ*²⁷⁾. и что оно—самодержавіе—можетъ быть ограничено не волею народною въ Государственной Думѣ, въ которую избираются теперь представители народа, а одною только волею Божіею. Воля же Божія состоитъ въ томъ, что «Богъ, по образу Своего небеснаго единоначалія, устроилъ на землѣ царя; по образу Своего вседержительства — царя самодержавнаго; по образу Своего царства непреходящаго, продолжающагося отъ вѣка и до вѣка—царя наслѣдственнаго»²⁸⁾.

Вотъ истинно-религіозное значеніе Царя Самодержавнаго, по ученію митрополита Филарета! «О еслибы—воскликаетъ онъ,— всѣ цари земные довольно внимали своему небесному достоинству, и къ положеннымъ на нихъ чертамъ образа небеснаго вѣрно присоединили требуемыя отъ нихъ богоподобную правду и благость, небесную недремленность, чистоту мысли, святость намѣренія и дѣятельности! О, еслибы всѣ народы довольно разумѣли небесное достоинство царя и устройство царства земного, по образу небесному, и постоянно себя ознаменовывали чертами того же образа,—благоговѣніемъ и любовію къ царю, смиреннымъ послушаніемъ его законамъ и повелѣніямъ и взаимнымъ согласіемъ и единомушіемъ и удаляли отъ себя все, чему нѣтъ образа на небесахъ,—превозношеніе, раздоръ, своеволие, своекорыстіе и всякое зло мысли, намѣренія и дѣйствія!» Тогда «всѣ царства земныя были бы достойнымъ преддверіемъ царства небеснаго»²⁹⁾.

Къ сожалѣнію, нужно сказать, это пожеланіе святителя не осуществилось въ его время. Не осуществилось оно и въ наше

²⁶⁾ Сл. и Р. т. III, стр. 223. Изд. 1861 г. Госуд. уч. стр. 19—20.

²⁷⁾ Сл. и Р. т. III, стр. 442. изд. 1861 г. Госуд. уч. стр. 11.

²⁸⁾ Сл. и Р. т. III, стр. 252. Изд. 1861 г. Госуд. уч. стр. 7.

²⁹⁾ Ibid. Госуд. уч. стр. 7—8.

время, какъ извѣстно, возстанія противъ всякой правительственной власти вообще и противъ самодержавной царской власти въ частности. Кому неизвѣстно, что теперь нѣкоторымъ изъ отщепенцевъ русскаго народа хотѣлось бы урѣзать самодержавную власть Монарха до минимума? И чего-чего только они не предпринимаютъ противъ этого! Не такъ горько и обидно было бы видѣть такой походъ противъ самодержавной власти со стороны людей чуждыхъ намъ по вѣрѣ и крови, каковы, напримѣръ, евреи и другіе иностранцы, завладѣвшіе почти всѣмъ въ нашемъ отечествѣ. Но вотъ что горько и обидно: за ними, этими чужестранными и иновѣрными людьми, тянутся туда же и наши русскіе люди и, что особенно прискорбно и больно, наши доморожденные православные богословы, въ родѣ напримѣръ, тѣхъ, которые являются теперь сотрудниками «Богословскаго Вѣстника» и которые своими либеральными статьями, печатающимися на страницахъ этого академическаго журнала, весьма рьяно заявили себя сторонниками такъ называемаго («освободительнаго»), на самомъ же дѣлѣ, еврейскаго анархическаго движенія, какъ оно характеризуется лучшими и истинно-просвѣщенными русскими людьми³⁰⁾.

Одинъ изъ такихъ богослововъ, по имени Н. Поповъ, даже возымѣлъ неслыханную и невиданную дерзость, оскорбить память незабвеннаго митрополита Филарета, приведя извѣстные слова его («о самодержавіи царя по образу Божія Вседержительства» и издѣваясь по этому поводу надъ глубокочтимымъ архипастыремъ. И гдѣ-же это было высказано прежде всего?—Въ Московскомъ Обществѣ Любителей Духовнаго Просвѣщенія,—въ томъ обществѣ, которое создано было заботами и трудами великаго іерарха русской земли. Жаль, очень жаль, что, спустя сорокъ три года послѣ возникновенія у насъ этого симпатичнаго общества, основаннаго съ цѣлью проведенія въ среду жителей нашего богоспасаемаго града начатковъ истинно-христіанской мудрости³¹⁾ и истинно-христіанскаго просвѣщенія, нашлись среди членовъ его люди, не любители и не распространители такого именно, въ духѣ св. православной Церкви, просвѣщенія...

³⁰⁾ См. напр. газ. „Кремль“ 1906 г. №№ 23—25.

³¹⁾ См. Рѣчь м. Филарета при открытіи этого общества. т. V, изд. 1885 г. стр. 557—560.

На появившейся, затѣмъ, въ печати рефератъ упомянутаго богослова, нашедшій себѣ мѣсто въ либеральномъ «Богословскомъ Вѣстникѣ», данъ былъ справедливый отзывъ о немъ пресвященнымъ епископомъ Никономъ въ статьѣ, напечатанной въ «Московск. Вѣдомостяхъ»³²⁾ и перепечатанный въ «Москов. Церк. Вѣдомостяхъ»³³⁾, подъ заглавіемъ: «Самодержавіе по образу Божія Вседержительства» Дѣйствительно, какъ замѣчаетъ преосв. еп. Никонъ, «такіе легкомысленные референты, каковъ именно Поповъ, не заслуживаютъ полемики съ ними». Поэтому и мы оставимъ его въ сторонѣ.

Другой богословъ, по имени А. Катанскій, на страницахъ «Церковныхъ Вѣдомостей, издаваемыхъ при Св. Синодѣ», возымѣлъ мысль, тоже, вѣроятно, въ угоду («освободительному движенію»), примирить Высочайшій Манифестъ съ ограниченіемъ Царскаго Самодержавія³⁴⁾. Ограниченіе послѣдняго онъ старается усмотрѣть не въ ограниченіи верховныхъ правъ царя со стороны народа, вырвавшего, будто бы, насильственно изъ рукъ его Манифестъ 17 октября, а въ самоограниченіи царя или добровольномъ актѣ его, выразившемся по этому поводу въ означенномъ Манифестѣ. Основу же для самоограниченія царя онъ видитъ въ самоограниченіи Божіемъ. «Въ настоящее время,—разсуждаетъ онъ,—съ Манифестомъ 17 октября наше русское самодержавіе вступаетъ на истинно-христіанскій путь, указываемый глубокими основами христіанскаго міровоззрѣнія, при чемъ не терпятъ ни идея верховной власти, ни идея значенія человѣческой личности, и мирятся съ самодержавіемъ всѣ виды Высочайше дарованной русскому народу политической свободы»³⁵⁾. Сущность этого, названнаго имъ христіанскимъ, на самомъ же дѣлѣ совсѣмъ нехристіанскаго міровоззрѣнія, состоитъ въ слѣдующемъ. По словамъ его, «оно вытекаетъ (будто бы) изъ идеи Высочайшей Божественной воли въ ея отношеніи къ тварной волѣ существъ разумно-свободныхъ. Всемогущее существо, Богъ, создавъ человѣческую волю (а

³²⁾ См. №№ 17—18. 1906 г.

³³⁾ См. № 4, 1906 г.

³⁴⁾ См. Син. Церк. Вѣд. № 51. 1905 г. статья „Трехчленная формула: Православіе, Самодержавіе и Народность.“

³⁵⁾ Ibidem.

равно и другихъ разумныхъ—ангеловъ), сохраняетъ ее ненарушимою, въ вѣчность существующею, не подлежащею уничтоженію; мало того, Онъ Самъ ограничиваетъ Себя созданною Имъ же свободною волею разумныхъ существъ; отсюда возможность паденія прародителей, появленіе зла въ мірѣ, существованіе его вмѣстѣ съ добромъ, постоянная борьба добра и зла рядомъ—никогда не перестающее дѣйствіе всемогущаго Промысла Божія, все направляющаго къ благимъ цѣлямъ, затѣмъ непрестанное участіе свободной человѣческой воли въ процессѣ спасенія во Христѣ, во всѣхъ его моментахъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ могущественное, премудро постепенное дѣйствіе всемогущей благодати Божіей, влекущей человѣка ко спасенію во Христѣ, но никогда не насилующей человѣческой воли. Во всемъ этомъ нельзя не видѣть,—по мнѣнію его,—самоограниченія Божія, при всей полнотѣ могущества Божія. Но самоограниченіе вѣдь не есть ограниченіе, — такъ разсуждаетъ онъ. — Кто удерживаетъ свою силу отъ проявленія, тотъ не перестаетъ отъ того быть и называться сильнымъ. А потому и Богъ—заключаетъ онъ — не перестаетъ быть и именоваться всемогущимъ отъ того, что дозволяетъ дѣйствовать вмѣстѣ съ Собою человѣческой волѣ, даруетъ ей совмѣстно съ Собою, такъ сказать, соопредѣлять теченіе человѣческой жизни и не только волѣ угодной Ему, но даже и не угодной, не уничтожая ея, а только направляя всю жизнь человѣчества премудрыми путями къ достиженію своихъ высшихъ Божественныхъ цѣлей. Такое воззрѣніе,—по мнѣнію этого богослова, — должно быть признано высшимъ идеаломъ и нормою и для отношенія земной высшей государственной власти къ волѣ подчиненнаго ей народа. И, если посмотрѣть на Высочайшій Манифестъ 17-го октября съ этой точки зрѣнія, то онъ явится не актомъ уменія, не актомъ отрицанія самодержавія, а актомъ добровольнаго самоограниченія самодержавной власти волею свободного русскаго народа, актомъ, полнымъ, высшаго, христіанскаго, глубоко нравственнаго смысла. Самодержавная Власть остается самодержавною и послѣ дарованія народу различныхъ видовъ политической свободы и позволенія народной волѣ, чрезъ народныхъ представителей, свободного обсужденія и «одобренія» законовъ, касающихся народныхъ нуждъ»³⁶).

³⁶) Ibidem.

Такъ разсуждаетъ вышеупомянутый богословъ и такой выводъ дѣлаетъ изъ своего разсужденія. Но справедливъ-ли этотъ выводъ? И вѣрно-ли вообще разсужденіе? Нѣтъ...

«Человѣку дана свобода,—говоритъ преосвященный епископъ Никонъ въ своей статьѣ: «Самодержавіе по образу Божія Вседержительства»,—не для того, чтобы измѣнять законы, Творцомъ отъ вѣка предначертанные: всякая попытка его въ семъ отношеніи была бы безуміемъ; а для того, чтобы свободною волею исполнять ихъ, отдавая свою волю въ послушаніе волѣ Творца и принося Ему лучший даръ своей богоподобной природы: свободу своей воли. И въ семъ — блаженство всякой разумной твари—и ангеловъ и людей. Нѣтъ воли совершеннѣе воли Божіей, всеблагой и премудрой, а посему послушаніе ей есть основной законъ благобытія тварныхъ существъ, и Творецъ не входитъ, говоря по человѣчески, ни въ какую «конституцію», ни въ какія юридическія отношенія или соглашенія съ тварями въ отношеніи тѣхъ законовъ, которые Имъ установлены прежде бытія тварей. Самая свобода тварей состоитъ въ *послушаніи* Богу, ибо тотъ, кто не повинуется Ему, уже лишаетъ себя свободы: *творяя грѣхъ, рабъ есть грѣха*. Такъ говоритъ Самъ Господь. Изъ сего видно,—продолжаетъ тотъ же авторъ,—какой образъ правленія: самодержавный или конституционный болѣе приближается къ идеалу христіанскаго ученія? Въ установленіи тѣхъ или другихъ законовъ бытія, какъ въ мірѣ нравственномъ, такъ и въ физическомъ, Богъ не ограничиваетъ Себя волею сотворенныхъ Имъ существъ. Такъ же и Самодержецъ не долженъ быть ограничиваемъ волею своихъ подданныхъ въ законодательствѣ. Если Онъ признаетъ, что Его власть не только отъ Бога, но по образу Божественнаго міроуправленія, то не имѣетъ и права поступаться своимъ правомъ издавать законы полновластно, безъ «одобренія» волею народа. Онъ можетъ спросить народъ, какъ и отецъ спрашиваетъ мнѣнія дѣтей, но въ рѣшеніи долженъ слѣдовать не тому, какъ укажетъ Ему народъ, а какъ велитъ ему Богъ въ Его совѣсти. И народъ долженъ по совѣсти же подчиниться всякому закону, который Царь положить по своей, Богомъ руководимой, совѣсти. Не забудемъ, что вѣра въ такое руководство *свыше* основывается на благодатномъ таинствѣ муропамазанія Царя. Потому Царь—и Самодержецъ, что Онъ—Божій Памазанникъ. Идеаль *нравственныхъ* отношеній Царя и

народа, опредѣляемый такимъ самодержавіемъ (въ церкви Восточной), несравненно выше всякаго идеала *юридическихъ* отношеній, опредѣляемыхъ конституціей (на Западѣ). И тѣ и другія отношенія созидались вѣками, исторически, а ломать исторію—не безопасно для жизни народной. И если бы мы дожили до того, что Царь долженъ бы былъ давать присягу (которая предполагаетъ какъ бы недоувѣріе народа къ Его нравственному авторитету), то это было бы несчастіемъ: у насъ былъ бы не Царь, а только полуцарь“...

И вотъ такого-то полуцаря хотятъ намъ навязать враги наши, какъ домашніе, въ лицѣ тѣхъ или иныхъ интеллигентныхъ людей, стоящихъ на разныхъ поприщахъ жизни и занимающихъ различное положеніе въ обществѣ, такъ и иноземные, преимущественно, евреи. Всѣ такіе люди хотятъ сдѣлать изъ нашего Самодержавнаго и Неограниченнаго Царя какого-то жалкаго полуцаря, связаннаго конституціей. Для этого и предполагаютъ теперь всякаго рода реформы, и даже, какъ передалъ телеграфъ, дѣлаются измѣненія въ самыхъ статьяхъ Основныхъ Законовъ Россійской Имперіи. Не можемъ не привести здѣсь по этому поводу замѣчательныхъ словъ покойнаго профессора Градовскаго, содержащихся въ его „Началахъ Русскаго Государственнаго Права“³⁷⁾. Вотъ эти слова: «Россія, по формѣ своего государственнаго устройства, есть *монархія неограниченная*. Сущность этой формы правленія, по русскому праву, опредѣляется двумя постановленіями, *взаимно пополняющими и поясняющими другъ друга*. Статья 1-ая нашихъ Основныхъ Законовъ признаетъ Русскаго Императора Монархомъ *Неограниченнымъ* и *Самодержавнымъ*. Название «Неограниченный» показываетъ, что Воля Императора не стѣснена извѣстными *юридическими* нормами, поставленными выше Его Власти. Этимъ признакомъ неограниченная монархія отличается отъ конституціонныхъ государствъ. Выраженіе «Самодержавный» означаетъ, что *Русскій Императоръ не раздѣляетъ Своихъ Верховныхъ правъ ни съ какимъ установленіемъ или сословіемъ въ Государствѣ*, то есть, что *каждый актъ Его воли получаетъ обязательную силу независимо отъ согласія другого установленія*»³⁸⁾.

³⁷⁾ СПб. 1875 г. Т. I. §§ 1 и 2.

³⁸⁾ „Московск. Вѣд.“. № 23. 1906 г. „Профессоръ Градовскій и „Союзъ 17-го октября“ о неограниченномъ Самодержавіи“.

Такъ смотритъ на самодержавіе истинная наука. Но также смотритъ на него, какъ мы видѣли, и православная вѣра. Такъ понимаетъ Самодержавіе Русскій Народъ. Но такъ же понимаетъ его и Православная Церковь. По-истинѣ, Самодержавіе и Православіе не отталкиваютъ и разъединяютъ другъ друга, взаимно сближаютъ и соединяютъ. И какъ бы ни старались нѣкоторые изъ поборниковъ западныхъ идеаловъ уничтожить совсѣмъ или же, по крайней мѣрѣ, значительно ограничить царскую власть Самодержавную, это имъ, конечно, никогда не удастся сдѣлать ³⁹⁾.

Взаимную тѣсную связь между Православіемъ и Самодержавіемъ можно усматривать еще въ томъ, что Самодержавный Царь есть не Повелитель только и Глава своего народа, надъ которымъ пріялъ Онъ свыше власть царствованія, но и Защитникъ и Покровитель Христовой Церкви во всей вселенной. Эту мысль высказала еще двадцать пять лѣтъ тому назадъ извѣстный русскій публицистъ и государственный дѣятель, покойный редакторъ «Московскихъ Вѣдомостей», М. Н. Катковъ. «Русскому Царю, — говоритъ онъ, — дано особое значеніе, отличающее его отъ другихъ властителей міра. Онъ не только государь своей страны и вождь своего народа, — онъ Богомъ поставленный блюститель и охранитель Православной Церкви, которая не знаетъ надъ собою земного намѣстника Христова, и отеклась отъ всякаго дѣйствія кромѣ духовнаго, предоставляя всѣ заботы о своемъ земномъ благосостояніи и порядкѣ освященному ею вождю великаго православнаго народа. Русскій Царь есть болѣе, чѣмъ наслѣдникъ своихъ предковъ; онъ преемникъ кесарей восточнаго Рима, строителей церкви и ея соборовъ, установившихъ самый символъ христіанской вѣры. Съ паденіемъ Византіи поднялась Москва и началось величіе Россіи. Вотъ гдѣ тайна той глубокой особенности, которою Россія отличается среди другихъ народовъ міра» ⁴⁰⁾.

«Высоко призваніе Государя Россіи, но и обязательно, — болѣе обязательно, чѣмъ всякая другая власть на землѣ. Носить этотъ санъ требуется не только съ достоинствомъ, но и съ благоговѣніемъ. Его обязанности выше всѣхъ его правъ. Для наро-

³⁹⁾ См., напр., статью: „Отталкиваютъ-ли другъ друга Самодержавіе и Православіе“. „Московск. Вѣд.“ 1906 г. №№ 62 и 67.

⁴⁰⁾ „О Самодержавіи и конституціи“. М. 1905 г., стр. 12—13.

да, составляющаго православную Церковь, Русскій Царь предметъ не просто почтенія, на которое имѣеть право всякая законная власть, но священнаго чувства въ силу его значенія въ домостроительствѣ Церкви»⁴¹⁾. «Русскій Царь есть не просто глава государства, но стражъ и радѣтель восточной Апостольской Церкви, которая отрелась отъ всякой мірской власти и ввѣрила себя храненію и заботамъ Памазанника Божія»⁴²⁾. «Русское самодержавіе не имѣеть ничего общаго съ тѣмъ, что рисуютъ себѣ люди, судящіе о немъ по чужимъ понятіямъ. Понятое въ своемъ истинномъ смыслѣ, оно окажется лучшимъ и вѣрнѣйшимъ обезпеченіемъ всякаго блага, какимъ только можетъ дорожить человѣчество. Оно выражаетъ собою единую власть, ни отъ какихъ партій и отдѣльныхъ интересовъ не зависящую, надо всѣмъ возвышенную, чистую отъ всякаго эгоизма, равную цѣлому. Не противъ, но на защиту свободы обнаженъ ея мечъ. Она не можетъ и не должна терпѣть никакой неподчиненной ей или не отъ нея исходящей власти въ странѣ, никакого государства въ государствѣ. Противоположность между нами и Западомъ въ томъ состоитъ, что тамъ все основано на договорныхъ отношеніяхъ, а у насъ на вѣрѣ и противоположность эта опредѣлилась первоначально положеніемъ, какое Церковь приняла на Западѣ и какое приняла она на Востокѣ. Тамъ въ основаніи двоевластіе, у насъ единовластіе»... «Церкви и съ ней всему народу свобода, а власть, полная и нераздѣльная, Царю—вотъ наша система»⁴³⁾.

Если таково призваніе Государя и Россіи, то ясно, въ чемъ состоитъ дѣятельность наша въ качествѣ вѣрноподданныхъ сыновъ ихъ. Мы должны,—по словамъ того же М. Н. Каткова,—«бодро смотрѣть впередъ» и «быть вѣрными завѣтамъ нашей исторіи». «Всякому—говоритъ онъ—свое: Востоку—восточное, Западу—западное. Воздавая должное другимъ, останемся собою и пойдемъ своимъ путемъ. Лишь бы намъ быть искреннѣе въ нашихъ побужденіяхъ, яснѣе и правдивѣе въ нашей мысли, мы найдемъ въ себѣ самихъ источники и силу всякаго успѣха. Не случайно сложилось наше могущество въ мірѣ и не даромъ существуетъ Россія»⁴⁴⁾. Да, не даромъ су-

⁴¹⁾ Ib. стр. 13.

⁴²⁾ Ib. стр. 14.

⁴³⁾ Ib. стр. 15—16.

⁴⁴⁾ Ib. стр. 13.

ществоуетъ Россія, раскинувшаяся на столь громадномъ пространствѣ, во главѣ съ Самодержавнымъ Царемъ своимъ! Пусть же подумаютъ объ этомъ хорошенько враги наши, желающіе развѣнчать Царя и, вообще, умалить Его міровое значеніе. До сихъ поръ взоры всѣхъ православныхъ людей, живущихъ въ разныхъ концахъ свѣта, обращены были на Православнаго Русскаго Царя Самодержца, — какъ Защитника и Покровителя Церкви христіанской во вселенной, какъ Попечителя и Охранителя интересовъ ихъ — православныхъ людей. На кого-же эти взоры будутъ обращены тогда, когда міровое значеніе Россіи и ея Государя, какъ единственнаго теперь представителя Самодержавной власти въ православномъ духѣ, поколеблется или же исчезнетъ совсѣмъ съ лица земли? И въ чемъ будетъ состоять тогда могущество Россіи?... По истинѣ, нельзя представить себѣ въ болѣе жалкомъ положеніи нашего отечества, если только произодеть съ нимъ что-либо подобное.

Итакъ, «Царское самодержавіе должно сохраниться въ полной неприкосновенности и неограниченности, какъ залогъ нѣшнлаго государственнаго могущества и внутренняго государственнаго единства Россіи, законности и порядка въ ней, а еще болѣе, какъ залогъ исполненія Россіей ея всемірно - христіанскаго призванія: посильнаго водворенія Царства Божія на землѣ, царства вѣры, любви, добра и справедливости» ⁴⁵⁾. Что Царское самодержавіе должно быть именно такимъ, въ этомъ мы убѣждаемся словами самаго Государя Императора, высказанными Имъ при приѣмѣ депутаціи отъ самодержазно-монархической партіи города Иваново-Вознесенска, 18-го февраля текущаго года: «Самодержавіе Мое остается такимъ, какимъ оно было встарь. Эти слова Монарха нашего должны служить истиннымъ утѣшеніемъ для всѣхъ русскихъ людей. Они же, по нашему мнѣнію, должны положить конецъ всякимъ пререканіямъ и разногласіямъ въ вопросѣ о Царскомъ самодержавіи, возникшимъ у насъ въ послѣднее время въ разговорахъ и печати...

Свящ. Д. Ромашновъ.

(Окончаніе будетъ).

⁴⁵⁾ См. брош. „Союзъ русскаго народа“, стр. 2.

О ПРАВЪ НЫНѢШНИХЪ СТАРОКАТОЛИКОВЪ ИМЕНОВАТЬ СЕБЯ «КАТОЛИКАМИ» И ПРИТЯЗАНІИ ИХЪ НА СОВМѢСТНОЕ ПОЛЬЗОВАНІЕ КАТОЛИЧЕСКИМИ ЦЕРКВАМИ.

Памятная записка *Густава Гофмана, католическаго, а также и старо-католическаго священника, но лишь въ смыслѣ Деллингера, Рейша, Лангена и Михелиса* ¹⁾.

Въ октябрѣ 1904 года, старо-каголическій священникъ Рачель (Rachel) въ г. Боннѣ издалъ съ вѣдома и согласія епископа—*qui tacet consentire videtur*—молчаніе знакъ согласія—«*Altkatholisches Religionshandbuch*»—«Старокатолическое руководство по Закону Божию», изъ котораго видно, какъ относятся *нынѣшніе* старокатолики къ «древней католической вѣрѣ»,

¹⁾ Когда я получилъ 2 февраля текущаго 1906 года, изъ Бохума отъ Pfarrer'a Gustav Hoffman'a, съ которымъ я прежде состоялъ въ перепискѣ и личномъ общеніи, прилагаемый при семъ въ сдѣланномъ мною въ русскомъ переводѣ печатный экземпляръ его „памятной записки“, я вмѣстѣ съ выраженіемъ благодарности просилъ у него разрѣшенія ознакомить съ содержаніемъ ея интересующихся старокатолическимъ вопросомъ многихъ духовныхъ и свѣтскихъ у насъ на родинѣ и въ Греціи. Онъ любезно прислалъ мнѣ еще 2—3 экземпляра записки и другія свои изданія, при письмѣ отъ 7 февраля за подписью подъ своимъ именемъ „*Sacerdos catholicus*“. Въ письмѣ онъ пишетъ: „Когда я примкнулъ къ старокатоликамъ, для меня тогдашніе вожди Рейшъ, Лангенъ, Кноодтъ, Михелисъ служили ручательствомъ, что я буду имѣть дѣло съ вѣрующими (*Gläubigen*) католиками. Кромѣ того епископъ Рейнкенсъ и его генеральный викарій, профессоръ Рейшъ меня увѣряли и завѣрили, что нечего вѣ томъ сомнѣваться и вообще думать, чтобы старо-католики когда-либо перестали быть католиками, но если бы тогда явилась книга „*Religionshandbuch*“ (Rachel'я) и осталась безъ цензурнаго осужденія, никогда я не вступилъ бы въ это общество“.

Протоіерей А. Мальцевъ, настоятель посольской церкви въ Берлинѣ.

и на чемъ они основываютъ свое утверженіе, что они *такіе же* католики, какъ и «римскіе». Они ссылаются на то (стр. 10 и 11), что признаютъ Апостольскій, Никейскій и Аѳанасіевъ символы вѣры. Но вѣдь тоже самое признаютъ и протестанты, по крайней мѣрѣ, тѣ, которые тяготеютъ къ положительному направленію, но по одному этому они еще не суть католики. «Однако, старокатолики удержали обѣдню (Messe), а это же есть, безъ сомнѣнія, нѣчто специфически уже католическое!» Такъ! Но что они подразумеваютъ подъ этой «обѣдней?» Для нихъ, она не то, что для католиковъ,—безпрерывно продолжающаяся жертва Новаго Завѣта, въ которой Христось, подъ видомъ хлѣба и вина, приноситъ Себя Самого въ жертву Небесному Отцу. Нѣтъ, *нынѣшніе* старокатолики «мессою» называютъ (ст. 77) «лишь праздникъ (Feier) святой вечера, съ которымъ церковь соединила и нѣкоторыя другія церемоніи и молитвы!» Но вѣдь не только въ старокатолическихъ, время отъ времени, и во всѣхъ евангелическихъ церквахъ «читается месса», ибо, какъ извѣстно, и у протестантовъ есть также причащеніе.

По католическому вѣроученію, Спаситель, дѣйствительно пребывающій въ Св. Дарахъ по Божеству и человѣчеству, бываетъ предметомъ поклоненія вѣрующихъ, по ученію же *нынѣшнихъ* старокатоликовъ, Спаситель *принимается* въ Св. Дарахъ (ст. 63 и 81) только именно *in, sub, cum pane et vino*. Католическій священникъ молится, да будетъ сіе *тѣломъ* Иисуса Христа, а старокатолическій, да будетъ общеніемъ (Gemeinschaft) тѣла Иисуса Христа (ст. 80), именно черезъ принятіе. Тѣмъ обстоятельствомъ, что *нынѣшніе* старокатолики не вѣрують въ «трансубстанціацію» и въ реальное присутствіе Христа, ярко объясняется и тотъ своеобразный способъ, какимъ *нынѣшніе* старокатолическіе священники служатъ мессу. Въ католическихъ церквахъ на Западѣ, тихая месса вмѣстѣ со словами установленія, читается *submissa voce*; въ католической церкви Востока и въ евангелической она поется. Только одни *нынѣшніе* старокатолики находятъ пристойнымъ прокричать (*laut zuzurufen*) въ воскресные дни прихожанамъ установительныя слова. Они руководятся вообще не религіозными соображеніями, а тѣмъ, что для католическаго священника, перешедшаго въ старокатолицизмъ, есть самое главное, это — возможностью вступить въ бракъ. Какъ странно звучало бы, если-

бы объявили: едино есть на потребу (eins ist pot), и именно, что священники должны имѣть право жениться. Было бы еще лучше, если, вмѣстѣ съ уничтоженіемъ «принудительнаго celibата», ввели бы какъ вторую—мнимую—реформу—«нѣмецкую мессу». Ни одинъ изъ тѣхъ пасторовъ, которые въ состояніи священныя слова преложения прокричать (zuschreien) въ церкви, какъ кричатъ въ ресторанахъ: «кельнеръ, кружку пива!», не вѣруеть серьезно въ tremendum mysterium, въ praesens pumet, ни одинъ изъ нихъ не чувствуетъ себя въ присутствіи Христа Спасителя, и они только спекулируютъ на отсутствіе умѣнья разсуждать у невѣрующихъ, или религиозно-индифферентныхъ прихожанъ, не понимающихъ, что вопросъ состоитъ не въ томъ: латинская или нѣмецкая месса, а болѣе въ томъ: тихая месса и вѣра въ великую тайну, или же, велегласно произносимая месса (geschrieene Messe) и презрѣніе къ таинству. Не подлежитъ сомнѣнію, что ни при какихъ обстоятельствахъ Рейшъ, Кноодтъ, Михелисъ и т. д. не согласились бы слушать такую «мессу», или тѣмъ болѣе отслужить ее сами; для каждаго вѣрующаго католика (а также и для меня) необходимость слушать такую «мессу»—одно мученіе (eine Marter).

Такъ какъ вѣра въ святое таинство отсутствуетъ, то на вытекающіе сами собой изъ этой вѣры, столь симпатичные католическому духу, католическіе обряды выставленія Св. Даровъ для поклоненія и благословенія, ими изрекается такой приговоръ (стр. 57): «эти обряды культа противорѣчатъ христіанскому духу!»—Католическое ученіе о чистилищѣ (purgatorium) считается нынѣшними старокатоликами «суевѣріемъ» (стр. 53), и потому у нихъ нѣтъ «заупокойной мессы» (Seelenmesse), а вмѣсто нея «Trauergottesdienste» (стр. 67), или «Trauermessen» (стр. 81). Слѣдовательно, они не молятся за усопшихъ, а только скорбятъ о нихъ, точно такъ же, какъ и протестанты. Но и все же они — католики, и все же имѣютъ право отбирать у католиковъ церкви и пѣть въ нихъ свои «Trauermessen»!—«Для дѣйствительнаго принятія (zum gültigen Empfange) таинства покаянія (Bussakramentes) исповѣдь (Beichte) не нужна» (стр. 84). «Римскій уставъ объ исповѣди въ Священномъ Писаніи не извѣстенъ» (стр. 57).

Тутъ такъ же, какъ и у протестантовъ, игнорируется священное *преданіе*, и священное писаніе объявляется *единственною* нормой вѣроученія. Но вѣдь никто еще не оспариваль,

что преданіе не только римско-католической церкви, а также и греко-католической не менѣе цѣлыхъ тысячи лѣтъ, заключаетъ въ себѣ обязательность исповѣди. То же презрѣніе къ традиціонному принципу обнаруживаютъ нынѣшніе старокатолики своимъ непризнаніемъ важности Евангельскихъ совѣтовъ (стр. 41). Каждому богослову извѣстно, какъ высоко ставить вся греко и римско-католическая церковь, въ теченіе полуторы-тысячи лѣтъ, Евангельскіе совѣты. Но нынѣшнимъ старокатоликамъ нѣтъ до этого дѣла. Слѣдуетъ обратить вниманіе на слѣдующее. Нынѣшніе протестанты оставили лютеранскій матеріальный принципъ (*sola fide*), на что Деллингеръ указалъ уже болѣе сорока лѣтъ тому назадъ въ своей книгѣ: «Церковь и церкви». Нынѣ, возражаютъ протестанты, въ своей полемикѣ противъ католиковъ, довольно одного формальнаго протестантскаго принципа (*Scriptura sacra clara est et sufficiens*). Если же нынѣшніе старокатолики, ставя себя, совершенно какъ протестанты, на почву протестантскаго формальнаго принципа, все же не хотятъ быть протестантами, или ново-протестантами, а католиками, то что на это сказать? Мѣста священнаго писанія, указывающія на исповѣдь (Іоан. 20, 22 и слѣд.), и евангельскіе совѣты (Мат. 19, 12 и 18—22), такъ ясны, достовѣрны и не двусмысленны, что они не могутъ не быть понятными, по крайней мѣрѣ, читателямъ, искренно убѣжденнымъ при какихъ бы то ни было обстоятельствахъ, преклоняться передъ авторитетомъ слова Божія. Но это старая исторія: вначалѣ объявляютъ съ настойчивостію, что слово Божіе есть единственная норма вѣроисповѣданія; впоследствии же, они вертятъ и крутятъ, тянутъ и вытягиваютъ (*wendet und dreht, reckt und streckt*) это высокоправославное слово Божіе до тѣхъ поръ, пока оно не выскажетъ того, что отъ него хотятъ слышать, и не промолчить о томъ, чего не хотятъ. И эти люди обижаются, если ихъ причисляютъ только къ *нео*-протестантамъ,—они хотятъ, во что бы то ни стало, быть католиками!—Призываніе святыхъ считается «грѣшнымъ суевѣріемъ» (стр. 55). Однако, греко-католическая церковь такъ же ревностно почитаетъ и призываетъ святыхъ, какъ и римско-католическая (ср. «Догматическія разсужденія»—«*Dogmatische Erörterungen*» протоіерея Мальцева, въ Берлинѣ, 1893 г.); этимъ доказываетъ она, что есть истинно католическая Церковь. Но что люди, принципиально отвергающіе призываніе святыхъ, могутъ быть

признаны какимъ-либо правительствомъ за католиковъ, этого еще никогда не бывало, и есть дѣло неслыханное (*unerhört*)! Нынѣшніе же старокатолики оспариваютъ даже, что святые когда-либо существовали. «Мы вѣримъ, что всѣ люди, жившіе благочестно и праведно, удостоились вѣчнаго блаженства и потому называемъ ихъ блаженными или святыми» (стр. 54). Слѣдовательно, святые были не болѣе, какъ только хорошіе люди, какихъ много бывало во всякое время! И это называется «католическимъ» воззрѣніемъ! Почитаніе и призваніе Божіей Матерп также не допускается, какъ и древнее (и тоже Библейское) ангельское цѣлованіе (Богородице Дѣво, радуйся и проч.). Мать Божія презрительно титулуется не болѣе, какъ Маріей (*die Marie*) (стр. 96), чего не позволить дѣлать по отношенію къ себѣ ни одна служанка, называющаяся Марьей. И этотъ господинъ, публично глумящійся надъ Святѣйшей Дѣвой, называетъ себя католическимъ священникомъ и служить въ католической церкви святаго Іоанна въ городѣ Эссенѣ! «Спасеніе Церкви вышло изъ Германіи, благодаря августинскому монаху, д-ру Мартину Лютеру, который началъ и провелъ реформу церкви, пишетъ онъ далѣе (стр. 42). Всѣмъ извѣстно, что въ вышедшей въ трехъ частяхъ книгѣ «Реформація» Деллингера,—отца старокатолицизма, Лютеръ подпалъ подъ совѣтъ другой приговоръ. Но если нынѣшніе старокатолики имѣютъ о Лютерѣ такое высокое мнѣніе, почему не слѣдуютъ они его знамени и не принимаютъ лютеранство? Почему они называютъ себя католиками, утверждая, что и они тоже «католики»?

И евангелическіе читатели, просмотрѣвъ упомянутое «руководство по Закону Божію», не смотря на свои симпатіи къ духовно-сродственному имъ обществу, согласятся, что нынѣшніе старокатолики ни въ какомъ смыслѣ не могутъ быть признаны католиками, также и въ томъ смыслѣ, въ какомъ именуются католиками сербы, греки и т. д., называемые именно греко-католиками. Мы спрашиваемъ: если нѣсколько особъ называютъ себя католиками, достаточно ли этого, чтобы быть признанными государственною властью за католиковъ и получить дозволеніе пользоваться католическими церквами? Шестьдесятъ лѣтъ тому назадъ, утверждали и Ронжеанцы (*Rongeaner*), что они католики (нѣмецкіе католики); но тогдашнее правительство и не подумало признать ихъ католиками. Положимъ, эти нѣмцы-

католики были радикально невѣрующіе, а нынѣшніе старокаатолики суть вѣрующіе въ Библию протестанты.

Но *протестанты* они такіе же, какими были и тѣ! Кто, въ виду упомянутаго «Руководства по Закону Божию», пожелаетъ это отрицать, тотъ поистинѣ одаренъ мѣднымъ лбомъ (eherne Stirn)!

2) Составителю «Руководства по Закону Божию» кажется столь же важнымъ наставлять дѣтей тому, чему они должны вѣровать, какъ и предостерегать ихъ отъ тѣхъ ученій, которыми они не должны слѣдовать. Въ немъ старо-католическія дѣти предостерегаются отъ «лжеученій» (стр. 52 и 71), отъ «суевѣрныхъ» (стр. 52, 53, 70, 71), отъ «выдуманныхъ, совершенно выдуманныхъ» (стр. 53), отъ «грѣховно-суевѣрныхъ» (стр. 55), отъ «Богохульныхъ» (стр. 37 и 49) ученій, отъ «суевѣрныхъ и неумѣстныхъ обрядностей» (стр. 68) и отъ «многихъ неумѣстныхъ культовыхъ установленій» (ст. 71), «римскихъ».—Далѣе, дѣти поучаются, что столь любимая у католиковъ молитва—по четкамъ «есть бессмысленная болтовня, умаляющая молитву «Отче нашъ» (стр. 55). Да, ихъ даже увѣряютъ, что католическое почитаніе мощей и иконъ «ведетъ къ идолопоклонству, и что, вообще, католическій народъ почти что боготворитъ мощи и иконы» (стр. 56)! И это *католическій* пастыръ, старающійся въ душахъ ввѣренныхъ ему дѣтей возбудить ненависть и презрѣніе къ католикамъ! Развѣ, для Эссенскихъ католиковъ не глубоко обидно то, что этотъ quasi-католическій священникъ дерзаетъ оскорблять ихъ, въ церкви, у нихъ же взятой?

3) Извѣстно, что католическіе богословы различаютъ схизматиковъ и еретиковъ, т.-е. тѣхъ, которые хотя и освободились изъ-подъ папской юрисдикціи, но сохранили католическое вѣроученіе, и тѣхъ, которые въ вѣроисповѣданіи и въ важнѣйшихъ пунктахъ его различаются отъ католиковъ. Такимъ образомъ, *нынѣшніе* старо-католики не только схизматики, но и еретики! Такъ какъ они отрицаютъ пресуществленіе, жертвенный характеръ литургіи, обязательность преданія, авторитетъ отцовъ Церкви, обязательность исповѣди, чистилище—словомъ, всѣ тѣ положенія, которыя извѣстны всему свѣту за специально-католическія. Правительство можетъ признать схизматиковъ католиками и дать имъ права католиковъ, ибо и католическая іерархія не отрицаетъ, напримѣръ, у русскихъ ихъ каеволично-

сти и требуетъ отъ приходящаго русскаго схизматика лишь признанія папскаго главенства, но не признанія какого-либо новаго вѣроученія. Различіе между схизматиками и еретиками признается невольно, вообще, всѣми широкими кругами общества. Напримѣръ, если въ Бохумѣ проѣзжіи голландскій старокатоликъ на улицѣ палъ бы на колѣни предъ св. Дарами, несомыми къ умирающему, или, будучи спрошенъ, удостовѣрилъ бы, что онъ всегда къ молитвѣ «Отче нашъ»... присоединяетъ и «Богородице Дѣво»..., то каждый принялъ бы его за католика, даже и тогда, если бы узналъ, что поклоняющійся въ Св. Дарахъ Иисусу иностранецъ не признаетъ непогрѣшимости папы. Такимъ образомъ—правительство можетъ дать схизматикамъ права католиковъ; но явныхъ еретиковъ, какъ *нынѣшніе* старо-католики, признавать католиками и позволять имъ пользоваться совмѣстно (на самомъ дѣлѣ безраздѣльно) католическими церквами и капеллами, — это недѣло и чудовищно (*eine Absurdität, eine Ungeuerherlichkeit*).

4) Какъ сильно католическій народъ въ Германіи привязанъ къ своему вѣроисповѣданію, это ясно доказалъ конецъ такъ называемаго «культуркампа» и протестантамъ, а также и высшимъ протестантскимъ государственнымъ властямъ. Это также хорошо было извѣстно и первымъ вождямъ старо-католическаго движенія, потому они и подняли воинственный крикъ: «не паписты, а католики! Или—что выходитъ на одно и тоже: «не подчиненіе папѣ, а вѣра,—католическая вѣра». Для Деллингера, Гильверса, Кноодта и т. д. она была предметомъ священной ревности; *нынѣшніе* же старокатолики, протестантизируя съ одобренія своего епископа въ догматахъ и культѣ, играютъ въ руку ненавистнымъ «ультрамонтанамъ», которые торжественно провозглашаютъ католическому народу: если вы разлучитесь съ папой, то перестанете быть католиками? Взгляните на «такъ называемыхъ старо-католиковъ» Они, отрекшись отъ папы, хотѣли остаться католиками, и вотъ уже, послѣ нѣсколькихъ десятилѣтій, сдѣлались протестантами. Такъ выбирайте: *римско-католичество, или протестанство, третьяго нѣтъ!* Нынѣшніе мнимые старо-католики не только дискредитировали имя «старокатолика», но они сдѣлали *невозможнымъ* основаніе истинно старо-католическихъ общинъ и въ грядущія десятилѣтія (подобно голландскимъ, оставшимся понынѣ истинными старокатоликами).

5) Тридцать лѣтъ тому назадъ, когда правительство даровало старо-католикамъ права католиковъ, оно было намѣрено для бездомныхъ католиковъ, отказавшихся признавать католическій соборъ, но желавшихъ остаться католиками, дать своего рода «убѣжище». Но вѣдь *нынѣшніе* старокатолики пренебрегаютъ католическимъ богослуженіемъ.

Прихожане, не находящіе ничего противорѣчиваго въ упомянутомъ «руководствѣ», безъ сомнѣнія не тоскуютъ о *католическомъ* богослуженіи. Въ книгѣ пѣснопѣній, употребляемой прихожанами въ г. Эссенѣ, при воскресныхъ службахъ (напечатана въ Маннгеймѣ въ 1885 г.), находятся рядомъ съ 187-ю евангелическими только 25 католическихъ церковныхъ пѣснопѣній, и изъ нихъ кастрированы еще пять, чтобы подвести ихъ еще ближе къ протестантскому настроенію. А что люди, составившіе эту книгу пѣснопѣній и почерпающіе изъ нея удовлетвореніе своихъ религіозныхъ потребностей, если таковыя у нихъ оказываются, совершенно будутъ удовлетворены также, участвуя при евангелическомъ богослуженіи, въ этомъ сомнѣваться невозможно.

Быть можетъ государственная власть перемѣнила свое первоначальное намѣреніе подать *втрующимъ*, но не признающимъ Ватиканскаго собора, католикамъ руку помощи, и собирается нынѣ искусственно вскормить нововозникшую (стыдливо-протестантскую) секту, которая держится, благодаря только безпрерывной денежной поддержкѣ изъ государственныхъ средствъ, чтобы при удобномъ случаѣ, козырнуть ею предъ «ультрамонтанствомъ».

Въ самомъ дѣлѣ епископъ Веберъ постоянно обыкновенно хвалился на семейныхъ вечерахъ, даваемыхъ по поводу его объѣздовъ по епархіи, тѣмъ, что «*старо-католичество есть единственное организованное учрежденіе для одолѣнія ультрамонтанизма*» (Altkath. Volksbl. окт. 1905 г.). Но чтобы ультрамонтанство въ Германіи не сдѣлало черезъ чуръ могущественнаго перевѣса, о томъ ужъ достаточно заботится «Евангелическій союзъ». И то, что провозглашаютъ ораторы евангелическаго союза, въ которомъ находится 300.000 человекъ, имѣетъ совершенно другой вѣсъ, чѣмъ сказанное епископомъ Веберомъ, имѣющимъ за собою не болѣе 2000 человекъ (во всей Германіи насчитывается около 10.000 душъ старокатоликовъ). Кромѣ того это фактъ, что большая часть католиче-

скихъ священниковъ вступили въ бракъ послѣ ихъ перехода въ старо-католицизмъ. Тотъ выводъ, что они потому только сдѣлались старокатоликами, чтобы имѣть возможность жениться, хотя логически и оспаривается, но онъ такъ неизбѣжно напрашивается, и католики дѣлають его. Поэтому старокатолическія рекламациі противъ Ватиканскаго собора не производятъ на вѣрующій католическій народъ ни малѣйшаго впечатлѣнія и старокатолицизмъ не причинитъ никакого ущерба ультрамонтанизму.

Но можетъ быть я ошибаюсь! Можетъ быть старокатолицизмъ все же въ борьбѣ съ ультрамонтантствомъ является союзникомъ, которымъ не слѣдуетъ пренебрегать! Тогда, по моему мнѣнію, правительство должно открыто объявить, что старокатолики поддерживаются государственными средствами, не потому, что они *католики*, а потому, что старокатолицизмъ есть католическій отростокъ евангелическаго союза и, вслѣдствіе этого, цѣнится государствомъ.

Тогда, наивныя души (какъ я) не проникнутся болѣе убѣжденіемъ, будто бы можно соединиться съ старокатолицизмомъ и все таки остаться католикомъ.

НАКЪ МЫ ИЗУЧАЛИ ДОГМАТИКУ.

Настоящимъ воспоминаніемъ я хочу показать, какихъ полезнѣйшихъ наставниковъ даетъ своимъ питомцамъ духовная семинарія, нынѣ несправедливо поносимая въ разныхъ статьяхъ въ родѣ тѣхъ, что составили сборникъ «Духовная школа».

Во всякой школѣ бываютъ временами наставники особенно выдающіеся, *блестящіе*. Имена ихъ съ особеннымъ уваженіемъ вспоминаются цѣлымъ рядомъ курсовъ и переходятъ въ исторію. Они какъ бы сливаются съ именемъ самой школы, окружая ее ореоломъ особой чести. Такіе выдающіеся наставники отличаются кромѣ знанія своего предмета особеннымъ краснорѣчіемъ, увлекательнымъ даромъ слова, задушевностію и жизненностію своихъ уроковъ. Они становятся особенно вліятельными, дѣлаются истинными воспитателями юныхъ душъ.

Въ Московской семинаріи, когда я вступалъ въ нее (въ 1878 г.), такими выдающимися преподавателями, о которыхъ «всѣ говорили», были Петръ Михайловичъ Апостольскій и Дмитрій Павловичъ Боголѣповъ. У послѣдняго я имѣлъ истинное счастье учиться по Священному Писанію въ первыхъ двухъ классахъ и могъ бы очень подробно изобразить его преподаваніе въ этихъ классахъ (можетъ быть, мнѣ и удастся сдѣлать это въ будущемъ).

Но тотъ, о которомъ я хочу вспомнить сейчасъ,—*Сергій Димитріевичъ Рождественскій*, не принадлежалъ къ такимъ «блестящимъ» преподавателямъ. Это былъ очень скромный, даже застѣнчивый человекъ, не только не краснорѣчивый, но даже имѣвшій недостатокъ въ языкѣ,—несовсѣмъ чистое произношеніе словъ. Помню, какъ въ присутствіи на экзаменѣ митрополита Іоаннікія (въ 1884 г.) онъ совсѣмъ какъ бы «стусевался», какъ выражаются, имѣлъ сконфуженный и растерянный видъ и... застѣнчиво молчалъ. И однако этотъ скром-

ный и невидный «Сергѣй Дмитричъ» — одинъ изъ полезнѣйшихъ наставниковъ, какихъ Богъ далъ мнѣ и моимъ товарищамъ. Память его для меня и многихъ, многихъ другихъ воспитанниковъ Московской семинаріи будетъ всегда соединяться съ глубокою сердечною благодарностію и молитвою къ Господу объ упокоеніи его души.

Подъ его руководствомъ мы изучали богословіе основное, догматическое и нравственное. Я особенно дорожу его уроками по догматикѣ и потому хочу вспомнить о преподаваніи имъ этого существенно-важнаго въ семинарскомъ образованіи предмета. Сборникъ «Духовная школа» окончательно побудилъ меня къ этому, чтобы мое воспоминаніе послужило хотя отчасти къ выполненію принципа: *audiatur et altera pars* и восполненію несправедливой односторонности статей этого сборника. Но и помимо того пусть эти строки будутъ хотя и довольно позднимъ «словеснымъ» вѣнчкомъ на могилу Сергѣя Димитріевича († 26 января 1903 г.). У его гроба, согласно выраженному имъ желанію, выходявшему изъ его всегдашней скромности, не было произнесено ни одной рѣчи. Такое безмолвіе при его погребеніи отразилось и въ духовной журналистикѣ тѣмъ, что въ свое время нигдѣ даже не было напечатано его некролога, нигдѣ не появилось о немъ никакихъ воспоминаній (только на 2-мъ уже году послѣ его смерти появилась отдѣльная брошюра «Памяти» его, содержащая некрологъ и рѣчь бывшаго о. ректора Московской семинаріи, прот. Н. В. Благоразумова, сказанную въ 1-ю годовщину смерти С. Д.—ча; М. 1904, 16 стр.). Но если покойный желалъ, чтобы у его гроба молитва не прерывалась восхваленіями, то, думается, духъ его не оскорбится, если теперь появится въ печати благодарное, искреннее воспоминаніе о немъ одного изъ учениковъ его. А будущій историкъ Московской семинаріи, который, конечно, долженъ будетъ занести на страницы своего труда не одну запись его имени съ хронологическими датами его послужного списка, но живое изображеніе его, какъ преподавателя богословія, найдетъ въ нашемъ воспоминаніи хотя бы небольшой матеріалъ для такого изображенія.

Догматическое богословіе мы изучали исключительно со словъ Сергѣя Димитріевича, читавшаго намъ рядъ лекцій, которыя мы тщательно (почти слово въ слово) записывали. Учебникомъ (такъ называемымъ «маленькимъ Макаріемъ») мы

совсѣмъ не пользовались. Что же представляли его лекціи и—памятникъ ихъ—записки по догматикѣ? Очень подробную и основательную систему съ богатымъ библейскимъ матеріаломъ, стройно сгруппированнымъ и сопровождаемымъ должнымъ истолкованіемъ. Эта система не затерялась бы въ рядѣ другихъ, если бы была напечатана въ своей послѣдней редакціи (хранится въ рукописи у наслѣдниковъ покойнаго). Говорили, что главнымъ трудомъ, который легъ въ основу уроковъ Сергѣя Димитріевича, была система Архимандрита Макарія (Петровича), ректора Тверской семинаріи,—что первоначально Сергѣй Димитріевичъ прямо читалъ по этой системѣ и ученики, имѣвшіе рукописные экземпляры ея, только слѣдили по нимъ при слушаніи С. Д—ча (я помню, что и въ нашемъ классѣ имѣлся одинъ такой экземпляръ *in folio*). Но если и было такъ, то только въ началѣ преподавательской дѣятельности Сергѣя Димитріевича. Онъ былъ не таковъ, чтобы оставаться въ неподвижности. Онъ постоянно работалъ надъ своими уроками, развивая и усовершеншая ихъ, такъ что они не были разъ навсегда установившимися «записками» и постепенно все далѣе и далѣе отходили отъ первоначальной системы Архимандрита Макарія.

При мысли о Сергѣѣ Димитріевичѣ, какъ преподавателѣ богословія, мнѣ всегда вспоминаются слова Господа: *всякъ книжникъ, научився царствію небесному, подобенъ есть человеку домовити, иже износитъ отъ сокровища своего нова и ветхая* (Матѣ. 13, 52). Слова эти, по св. Іоанну Златоустому относящіяся къ новому и ветхому завѣтамъ, составляющимъ вмѣстѣ одну сокровищницу, одинъ источникъ христіанскаго знанія ¹⁾, могутъ изображать кромѣ того жизненность христіанскаго «книжничества», то богатство христіанской учености, по которымъ у истинно-христіанскаго книжника происходитъ живой обмѣнъ между «новымъ» и «старымъ». Богатство духа не можетъ быть застоемъ: если не совершенно новыя мысли,

¹⁾ „Видишь ли,—говоритъ св. отецъ,—что Христосъ не исключаетъ ветхій завѣтъ, но хвалитъ и превозноситъ, называя его сокровищемъ“? А нынѣ,—кстати сказать, хотятъ почти исключить его изъ тойже „духовной школы“, изъ богослуженія, вообще изъ того „сокровища“, которымъ долженъ пользоваться „всякъ, научився царствію небесному“, т. е. всякій христіанинъ. .

какъ новое озареніе отъ всепросвѣщающаго Духа истины, то—новая комбинація старыхъ,—если не совершенно новыя свѣдѣнія, то ихъ новое освѣщеніе—являются признакомъ истиннаго книжничества, всегда живого, всегда стремящагося къ большому и большому совершенству. Но и это *новое* покоится на основѣ *старого* и потому старое не должно забываться и всегда должно быть выводимо изъ глубины сознанія на его поверхность... Сергѣй Димитріевичъ, дѣлѣхъ 30 лѣтъ преподававшій богословіе, и являлся въ теченіе этого долгаго времени такимъ христіанскимъ книжникомъ, выносившимъ въ «учебную хранину» изъ сокровищницы своей и новое, и старое. Къ основному «старому» онъ всегда прибавлялъ то доброе «новое», что находилъ въ литературѣ своего предмета, за которою тщательно слѣдилъ.

Чтобы не быть голословнымъ, укажу хотя на одинъ примѣръ. Мнѣ попали въ руки записки его по догматикѣ за 1899—1900 учебный годъ и я захотѣлъ, какъ говорится. «на удачу» сличить эти записки со своими (за 1883—1884 учебный годъ) хотя бы въ одномъ какомъ отдѣлѣ. Взялъ я изъ трактата о Церкви самый первый параграфъ, излагающій понятіе о Церкви. И сразу замѣтилъ я «новое», прибавленное къ «старому». Въ 1894 г. вышло сочиненіе Евг. Аквилонова (нынѣ протоіерея и профессора С.-Петербургской дух. академіи): «Церковь (научныя опредѣленія Церкви и апостольское ученіе о ней, какъ о тѣлѣ Христовомъ)», сочиненіе, вызвавшее не мало споровъ и вообще возбуждавшее богословскую мысль по данному предмету. Сергѣй Димитріевичъ въ своихъ лекціяхъ не пропускаетъ богословской новинки и касается опредѣленія Церкви въ «недавно появившейся книгѣ». Появилась въ 1891 г. въ «Чтеніяхъ Общества Любителей Духовнаго Просвѣщенія» не большая статья, филологически изъясняющая происхождение слова «церковь» (№ 10-й),—и Сергѣй Димитріевичъ пользуется ею и резюме этой статьи вставляетъ въ свою лекцію, какъ особое примѣчаніе. По этимъ примѣрамъ видно, какъ онъ за всѣмъ слѣдилъ, и за большой диссертацией, и за мелкой журнальной статьёй, какъ онъ все собиралъ въ свою сокровищницу и затѣмъ износилъ изъ нея и новое, и старое.

Изученіе догматики подъ руководствомъ Сергѣя Димитріевича было серьёзнымъ, обстоятельнымъ и въ тоже время нетруднымъ. Уроки усвоились уже въ классѣ, при самой записи,

которая велась какъ-то («въ мѣру»), не слишкомъ медленно и не слишкомъ поспѣшно. Для «отвѣта» оставалось только еще разъ прослѣдить запись урока и остановиться подолѣе развѣ на заучиваніи новыхъ, ранѣе бывшихъ не извѣстными, текстовъ Свящ. Писанія.

Особенно удачнымъ мы считаемъ тотъ частный методологическій приѣмъ Сергѣя Димитріевича, по которому въ наше время (ученики постарше насъ не испытали на себѣ этого приѣма и, слѣдовательно, и въ методологическомъ отношеніи преподаваніе С. Д—ча съ каждымъ годомъ усовершенствовалось) нерѣдко при изложеніи новаго урока по указанію С. Д—ча сами ученики прискивали прямо по св. Библии извѣстныя мѣста, относящіяся къ тому или другому догмату (изучая догматику, мы такимъ образомъ изучали и самую Библию). При этомъ тексты сопоставлялись, одинъ—пополнялся и пояснялся другимъ, при активномъ участіи прискивающего ученика, и такимъ образомъ извѣстный догматъ прямо выводился изъ Священнаго Писанія. Этотъ выводъ, или какъ бы *ростъ* догмата, являлся въ высшей степени естественнымъ, чуждымъ всякой искусственности (той напимѣръ искусственности, въ которой несправедливо обвиняетъ нашу догматику графъ Левъ Толстой въ своей «Критикѣ догматическаго богословія») и отсюда догматъ, *генетически* выраженный, съ особенною ясностію и убѣдительностію укладывался въ сознаніи учащихся. Мы убѣждались, что не къ догмату, какъ бы помимо Свящ. Писанія придуманному, искусственно подводились тексты, какъ думаютъ нѣкоторые, а изъ самого Свящ. Писанія «выросталъ» догматъ.

Вотъ чѣмъ объясняется, что отвѣты Московскихъ семинаристовъ по догматическому богословію на вступительныхъ экзаменахъ въ Московскую дух. академію изъ года въ годъ отличались особенною, выдающеюся серіозностію и обстоятельностью. Это было оффиціально засвидѣтельствовано достопочтеннымъ профессоромъ догматики въ академіи А. Д. Бѣляевымъ и приписано достоинству преподавателя, т. е. Сергѣя Димитріевича. «Выдаются,—докладывалось послѣ экзамена 1887 г.,—изъ ряда другихъ семинарій студенты Московской семинаріи. Не придерживаясь буквы учебника, они имѣютъ основательныя, разумноусвоенныя, а иногда и подробныя свѣдѣнія, почерпнутыя изъ другихъ руководствъ по догматикѣ. Такъ какъ этотъ отраднѣйшій фактъ былъ замѣченъ и въ предыдущіе годы и такъ

какъ отвѣты не лучшихъ только, но и посредственныхъ студентовъ москвичей отличаются упомянутыми сейчасъ чертами, то ясно, что этотъ фактъ обязанъ своимъ существованіемъ *хорошей системѣ преподаванія*, а не можетъ быть приписанъ начитанности самихъ студентовъ» ²⁾. Личнымъ опытомъ свидѣтельствую, что и въ самой академіи, несмотря на многое новое, услышанное тамъ, приходилось обращаться и къ старому, преподаванному Сергѣемъ Димитріевичемъ, и записи его уроковъ сказались далеко не лишними и въ академіи. Вспоминаю, какъ въ боковой аллеѣ такъ называемаго Пафнутаева сада ходили мы, студенты 4-го курса, изучая «билеты» по догматикѣ, и какъ москвичи къ этимъ билетамъ прибавляли свои семинарскія «записки»...

Тихо, какъ бы незамѣтно, съ величайшею аккуратностію, дѣлалъ свое дѣло Сергѣй Димитріевичъ и приносилъ пользу не меньшую, чѣмъ преподаватели «блестящіе». Былъ онъ полезенъ при этомъ не какъ учитель только, но и какъ воспитатель. Уроки свои онъ излагалъ убѣжденно и съ чувствомъ. Иногда,—когда касался онъ высочайшихъ истинъ христіанства, въ голосѣ его слышались умиленіе и слезы. Это воспитывало религіозное чувство и въ ученикахъ, изъ которыхъ большинство становилось впоследствии служителями алтаря Господня. Этимъ объясняется и такой напимѣръ отзывъ академической экзаменаціонной комиссіи о писавшихъ сочиненія по догматическому богословію ученикахъ Сергѣя Димитріевича: «религіозное чувство сказывается по преимуществу въ сочиненіяхъ большинства студентовъ Московской семинаріи» ³⁾.

Да, поистинѣ *полезнѣйшимъ* преподавателемъ былъ Сергѣй Димитріевичъ и потому онъ останется для насъ навсегда незабвеннымъ. Царство ему небесное!

Свящ. Сергій Страховъ.

²⁾ См. Журналы Совѣта Моск. Дух. Акад. за 1886 г.

³⁾ См. Журналы Совѣта Моск. Д. Акад. за 1891 г., с. 314.

НЪ ЛУЧШЕМУ БУДУЩЕМУ.

(Голосъ православной русской женщины о желательномъ будущемъ въ ея жизнедѣятельности).

Не время ли именно теперь, когда повсюду слышится призывъ и воззванье къ высшему женскому образованію и происходитъ сильнѣйшее волненіе умовъ, серьезно задаться вопросомъ объ истинномъ назначеніи женщины и ея благотворной семейной и общественной дѣятельности для лучшаго будущаго? Печать кричитъ о томъ, что отстала русская женщина отъ другихъ европейскихъ женщинъ въ своемъ образованіи и надо ей открыть двери высшихъ учебныхъ заведеній; женщина, съ своей стороны, усиленно стремится къ этому образованію, къ свободѣ, къ полной самостоятельности, независимости и равноправію съ мужчиной по своему общественно-служебному положенію и отвергаетъ всякую подчиненность мужчинѣ. Но не замѣчается со стороны печати и женщинъ стремленій къ тому, чтобы духовно пробудилась русская женщина и, развивая и пополняя различными научными знаніями свой умъ, одновременно съ этимъ созидала свои нравственныя силы, облагораживала свое сердце, направляла свою волю къ добру, искала свѣта, истины и силы въ православной вѣрѣ, съ ними гармонировала свою умственную дѣятельность и жаждала духовнаго возрожденія.

Допустимъ, что будетъ достигнуто русской женщиной желаемое ею высшее образованіе, откроются предъ ней всѣ двери высшихъ учебныхъ заведеній; она добьется независимаго положенія въ обществѣ и будетъ не подчиненною, а равноправною съ мужчиной по своему социальному и правовому положенію. Но что изъ этого можетъ выйти для общаго міроваго блага и въ частности для личнаго счастья женщины безъ усилій съ ея стороны достигъ нравственнаго возрожденія, сочета-

нія разума съ вѣрой и истиннаго пониманія вопіющихъ нуждъ общества, семьи и дѣятельности женщины? Сомнительно, чтобы завоевательницы желаемаго равноправія, если бы оно ими было достигнуто, принесли благо обществу, хотя сколько нибудь облегчили челоѳчество въ его страданіяхъ и нашли себѣ нравственное удовлетвореніе. До тѣхъ поръ, пока лишена русская женщина высшаго желаемаго ею образованія, самостоятельнаго и равноправнаго положенія съ мужчиной, ей будетъ казаться, что именно въ этомъ образованіи, въ самостоятельной жизни и въ равноправіи есть все ея благо и счастье, и только при достиженіи ихъ она найдетъ для себя истинный путь жизни и дѣятельности. Но не гадательно ли, не ложно ли представляютъ себѣ женщины, можетъ быть чрезчуръ въ розовомъ или призрачномъ свѣтѣ желаемую ими свободу? Думается намъ, что женщина, достигшая высшаго образованія, добившаяся равноправія и самостоятельной общественной дѣятельности, будетъ все тою же неудовлетворенною нравственно и бесполезною для истиннаго блага семьи и общества, если она не измѣнитъ своихъ неправильныхъ взглядовъ на жизнь и не будетъ стремиться къ самопознанію, нравственному воспитанію, духовному просвѣтленію и не вступитъ на тотъ путь жизни и дѣятельности, который исключительно предназначенъ женщинамъ.

Женщина, отступившая отъ своего прямого пути, отъ высшаго своего назначенія матери-воспитательницы и той разумно нравственной подчиненности мужчинѣ, которая необходима для женщины по складу ея внутренней жизни, ума, сердца, воли и ея общественнаго положенія, не можетъ найти нравственнаго удовлетворенія въ своей самостоятельной дѣятельности и не принесетъ никакой пользы семьѣ и обществу. Такъ какъ, какъ бы ни была умственно развита женщина и какую бы ни проявляла энергію въ дѣятельности своихъ умственныхъ силъ, она всегда окажется слабѣе мужчины въ области практически-дѣятельной жизни и выносливости. Умственно она скорѣе утомится: сила ума, примѣненіе его къ практической жизненной дѣятельности и неутомимый трудъ—на сторонѣ мужчины и это есть его преимущество предъ женщиной, по чпсто-органическому строю мужчины и предназначенію его отъ природы. Женщина же болѣе одарена отъ природы другими качествами: чуткость души, сильнѣйшая воспримчивость духа, мягкость и любвеобильность сердца и большая предрас-

положеность къ нравственной чистотѣ и покорности воли къ добру—вотъ преимущества женщины предъ мужчиной; этими отличительными отъ мужчины ея свойствами, дана ей возможность облагораживать умъ и сердце мужчины, склонять его волю къ добру, вдохновлять на самоотверженные подвиги для служенія Церкви и Отечеству и вносить все лучшее и святое въ дѣло воспитанія юнаго поколѣнія. Женщина своей чуткой душой глубже можетъ проникать и скорѣе постигать то, чего пылливый, сильный и развитой умъ мужчины не можетъ сразу постичь. Жизнь женщины въ области духовно-созерцательнаго ея міра гораздо выше мужчины, на сторонѣ же мужчины сила, неутомимая энергія для труда въ его разумно-практической жизненной дѣятельности. И только при полной гармоніи силъ, солидарности мысли и взаимнаго служенія другъ другу, могутъ возстановиться совершенно нормальныя отношенія между женщиной и женщиной въ ихъ семейной жизни и на поприщѣ совмѣстнаго труда на общее благо людей.

Современныя условія жизни, казалось бы, сами собою указываютъ на то, въ чемъ нуждается общество, отъ чего такъ сильно страдаетъ человѣчество и какой своей дѣятельностью можетъ оказать женщина незамѣнимую услугу людямъ и своей родинѣ. Прежде всего нуждается общество и, въ частности, семья въ добрыхъ, любящихъ и разумныхъ воспитательницахъ, въ лицахъ матерей и школьныхъ учительницъ, которыя по силѣ возможности, разумно исполнивъ свой священный жизненный долгъ, будутъ истинными побѣдительницами міроваго зла и служительницами народнаго блага. Теперь во время будетъ напомнить женщинѣ о ея священнѣйшемъ долгѣ, къ которому она предназначена Богомъ со дня ея рожденія и отъ выполненія котораго такъ много зависитъ добра. Женщина по своей природѣ призвана для семьи помощницей мужчинѣ и воспитательницей дѣтей. Но современной женщиной, подчинившейся наносному вѣянію мысли съ Запада, утратившей свои самобытныя могучія духовныя силы русской женщины и увлеченной ненормальнымъ направлениемъ ума, кажется низкою и мелочною та высокая и священная цѣль ея существованія, для достиженія которой она должна полагать всѣ свои силы и жизнь. Оскорбительною для ея гордаго духа и женскаго самолюбія кажется ей и подчиненность мужчинѣ, или признаніе за нимъ болѣе сильныхъ правъ въ жизни. Взглянувъ

же на дѣло глубоко и серьезно съ нравственной точки зрѣнія, какъ высока, плодотворна и свѣтла будетъ казаться дѣятельность женщины—предопредѣленная ей, когда она обратитъ внутрь себя всѣ силы своего ума, сердца и воли и проснется духовно для новой жизни! Только тогда она пойметъ истинно свое высшее назначеніе, ощутитъ въ себѣ притокъ новыхъ силъ для созиданія добра и истиннаго служенія семьѣ и обществу и въ этомъ найдетъ себѣ нравственное удовлетвореніе и въ немъ свое личное счастье. Тогда она здраво пойметъ и ясно увидитъ, какъ высока и плодотворна будетъ ея дѣятельность въ дѣлѣ воспитанія юношества и какъ легка и отрадна покажется ей разумная подчиненность мужчинѣ, а не рабская покорность его произволу. Хотя очень рѣдко, какъ исключеніе, но приходится наблюдать и въ обыденной жизни людей, что мужчина съ грубымъ нравомъ, ожесточеннымъ сердцемъ и зло направленною волей, подъ благотворнымъ вліяніемъ вѣрующей, доброй и любящей женщины облагораживается и незамѣтно для самого себя измѣняется къ лучшему.

Въ данномъ случаѣ хотя бы взять историческій примѣръ изъ жизни царя Іоанна Грознаго — вліяніе на него его жены Анастасіи. И не только вліяніе жены, матери или сестры могутъ благотворно дѣйствовать на сердце, умъ и волю ребенка или взрослого и иногда оставлять на всю жизнь отпечатокъ въ душѣ человѣка, но и вліяніе каждой вѣрующей, доброй и любящей женщины близко стоящей къ жизни людей; вспомнимъ какъ воспѣваетъ безсмертный поэтъ А. С. Пушкинъ свою няню. Не она ли пробуждала великаго генія въ душѣ будущаго поэта? Не она ли питала и лелѣяла своею любовью этого пробуждающагося въ немъ генія и открывала сердцу пѣвца лучшія стороны человѣческой жизни своимъ простодушнымъ и любящимъ сердцемъ? И не поэтому ли такъ дорога и незабвенна осталась навсегда для него его няня?

Ставя въ примѣръ этихъ двухъ женщинъ, которыя имѣли неотразимое вліяніе на сердца двухъ историческихъ мужей, одна—временное, только при своей жизни, а другая воспѣта и по смерти своей своимъ воспитанникомъ—поэтомъ, оставившая въ душѣ его свѣтлый свой образъ, мы не указываемъ на цѣлую вереницу великихъ, достойныхъ высшей похвалы и высокаго подражанія женщинъ, самоотверженно послужившихъ своей жизнью и дѣятельностью на пользу Православной Церкви Хри-

стовой и людей, и по чистотѣ и святости своей жизни причисленныхъ къ лику святыхъ угодницъ Вожіихъ,—не указываемъ потому, что эти образцы для современной женщины, уклонившейся отъ истинной вѣры и благодатныхъ силъ Христовыхъ, слишкомъ высоки, мало понятны и недосягаемы до тѣхъ поръ, пока она не пробудится нравственно и не встанетъ на путь новой истинной жизни и дѣятельности.

Итакъ, не отъ высшаго только лишь образованія, равноправія и общественно-самостоятельнаго положенія, а отъ нравственнаго возрожденія русской женщины много зависитъ добра въ общемъ домостроѣ семейной, общественной и государственной жизни.

Истинно великими и побѣдоносными могутъ назваться тѣ русскія женщины, которыя своей женски-чуткою и любящей душою постигнуть всю вопіющую нужду семьи и общества въ новомъ направленіи воспитанія юношества для пользы страны и лучшаго будущаго человѣчества и, познавъ всѣ свои ошибки и заблужденія, признавъ себя виновницами въ общемъ міровомъ страданіи людей, посвятятъ всецѣло себя на служеніе этому великому и святому дѣлу въ обновленіи людей.

Нравственно пробудившаяся женщина, истинно постигшая цѣль своего земнаго существованія, глубоко проникнутая православною религіей и вдохновленная Христовою любовью, сумѣетъ разумно воспитать будущихъ членовъ Церкви Христовой, приготовить вѣрныхъ сыновъ своему Отечеству и добрыхъ людей для семьи. И этимъ своимъ истинно-христіанскимъ и высоконравственнымъ подвигомъ русская женщина принесетъ много добра своей родинѣ и искупитъ свою вину предъ Богомъ и людьми за свое прошлое недомысліе, эгоизмъ и уклоненіе отъ истинныхъ путей въ своей жизни и дѣлѣ воспитанія. Для того, чтобы быть разумною воспитательницей-матерью или руководительницею школьнаго воспитанія дѣтей, недостаточно получить одно лишь высшее образованіе и полагать всѣ запасы ума и приобрѣтенныхъ педагогическихъ знаній въ дѣло воспитанія и проявлять свою безпринципную, слѣпую и вялую любовь къ дѣтямъ, которая такъ часто не добромъ, а зломъ отражается на дѣтяхъ въ ихъ дальнѣйшей жизни. Нѣтъ, не одни высшія научныя знанія, не слѣпая любовь, не нѣжность и запанибратство или строгость и деспотизмъ нужны въ дѣлѣ воспитанія юношества, а сила живой любви христіанской души,

могущая все обновлять и оживлять, и пройденная воспитательницей цѣлая школа духовныхъ познаній на религиозно-нравственныхъ основахъ, руководимыхъ живою вѣрой, здоровымъ смысломъ и выработанными борьбой и страданіемъ, стойкими нравственными убѣждениями и жизнью, посвящающей себя служенію этому великому дѣлу.

Проявленіе жизнедѣятельной силы любви въ систематически разумномъ и стойкомъ руководствѣ ребенка, при безпристрастномъ къ нему отношеніи, несомнѣнно достигнетъ желаемыхъ благихъ результатовъ въ его воспитаніи. Всю прелесть и высоту истиннаго воспитанія открываетъ намъ только лишь христіанство и въ особенности наша православная религія: она даетъ мощныя силы, открываетъ разумъ въ познаніи истинной любви и руководитъ въ подвигахъ этого святого дѣла. И потому только истинно вѣрующая женщина, убѣжденная, пробудившаяся духовно, по возможности постигшая и усвоившая вѣчные глаголы Христа, уразумѣвшая свѣтъ и силу въ Его ученіи и сочетававшая вѣру съ своимъ разумомъ и сердцемъ, въ состояніи будетъ разумно воспитать ребенка, направить съ дѣтскихъ лѣтъ его волю къ добру, вдохновитъ его къ свѣтлому жизненному идеалу и открыть ему путь къ полезной общественной дѣятельности и самоотверженному служенію Богу, Царю и Отечеству. Цѣлью жизни православной женщины должно быть непрестанное стремленіе въ познаніи Правды Божьей и проведеніе въ жизнь христіанскаго идеала; а искренность въ отношеніяхъ къ людямъ, чистота, отзывчивость и милосердіе сердца, простота въ жизни и трудъ, отрицающіе всякую роскошь, излишество и праздность, должны быть правиломъ ея жизни и примѣромъ для другихъ.

Современный духъ жизни и нравы женщинъ доказали собою, на какую гибель шло человѣчество въ своихъ заблужденіяхъ, которое дошло до границъ въ своемъ безуміи и охвачено все, какъ повальной болѣзью, психозомъ; и теперь настаетъ время всѣмъ очнуться и, очнувшись, начать новую жизнь.

Къ сожалѣнію надо сказать, что тѣ изъ многихъ современныхъ людей, которые посвятили себя на служеніе Церкви Христовой, но не постигли истиннаго духа Христова, извращаютъ смыслъ и силу Христова ученія и слова Его, подбирая для своего гнуснаго фарисейскаго ученія и обличенія, раздражаютъ

и безъ того раздраженныхъ и злостраждующихъ людей, требующихъ успокоенія духа и обновленія сердець. Настоящее же къ нимъ недоброжелательное отношеніе тѣхъ, которые должны нести имъ любовь, слово правды, отталкиваетъ ихъ еще дальше отъ живой вѣры Христовой и Церкви Его и вызываетъ въ нихъ полное недовѣріе къ истинамъ вѣры и религіи. И современная женщина, стремящаяся впередъ въ развитіи своей мысли и проявленіи жизнедѣятельныхъ силъ ума, не находя себѣ поддержки и руководства у тѣхъ, чрезъ которыхъ должно истекать слово истины, какъ источникъ жизни, заходить въ дебри въ своихъ заблужденіяхъ. Теряетъ она свои слабыя духовныя силы и, поддаваясь зловредному ученію и руководству людей, стремящихся къ ложному благу человѣчества, погибаетъ для жизни. И при этихъ тяжелыхъ условіяхъ женщина теряетъ въ себѣ всѣ лучшія свойства ея нѣжной души, и чужды дѣлаются ея сознанию и сердцу всѣ святые и лучшія чувства и идеалы христіанской души, и она, ища силы въ своемъ горделивомъ умѣ, въ холодномъ безжизненномъ сердцѣ, въ равноправіи и искусственномъ служеніи людямъ, не находитъ въ себѣ желаемыхъ силъ, нравственнаго удовлетворенія и умиротворенія сердца и творить зло себѣ и другимъ вмѣсто добра, не имѣя никакого понятія, что есть добро и что зло.

Православная наша Русь должна быть сильна не столько внѣшней европейской культурой, — дѣлами человѣческихъ рукъ и ума, — сколько духомъ Христовымъ и проведеніемъ въ жизнь и дѣла ученія Того, Котораго сила и слово — есть истина и свѣтъ міра и неотъемлемое достояніе нашей небесной православной вѣры и чрезъ нее нашей страны, И эти то благодатныя силы духа Христова, скрытыя въ душахъ русскихъ людей, какъ залогъ небесной религіи нашей, какъ могучая самобытная сила, должны проявиться наружу при стремленіи и трудахъ самовоспитанія русскихъ людей. Да и психологія души русскаго человѣка, какъ извѣстно, совершенно иная по своей объективности сравнительно съ другими народами. Развѣ одно уже это не отличаетъ русскаго человѣка отъ другихъ націй и не доказываетъ ли то, что жизнь его сердца, мышленіе и дѣятельность не могутъ быть вставлены въ тѣ условія, ограниченныя и узкія рамки, которыя оказались пригодными для жизни народовъ всѣхъ другихъ цивилизованныхъ странъ? И если бы русская женщина сдѣлала первый шагъ на пути къ

этому великому міровому дѣлу, въ духовномъ обновленіи чело-
вѣчества, то какимъ бы ореоломъ славы окружила себя предъ
всѣмъ міромъ, и ея нравственная красота и величіе обитаю-
щаго въ ней смиреннаго христіанскаго духа были бы образ-
цомъ для людей, а ея благотворная дѣятельность примѣромъ
для многихъ. Женщина, выступившая на новое служеніе лю-
дямъ во имя Христа, руководимая любовью къ Нему, къ доро-
гой своей родинѣ и ближнимъ, несомнѣнно будетъ имѣть вели-
чайшій успѣхъ, какъ благовѣстница правды, добра и любви и
служительница истиннаго народнаго блага. И теперь-то, въ пе-
реживаемое нами страшно тяжелое время, затемненное духомъ
невѣрія и разнаго зла, какое бы было отрадное явленіе, если-
бы нравственно пробуждались русскія женщины и съ жаждой
искали озаренія истиннымъ свѣтомъ Христовымъ, стремились
бы духовно сплотиться, объединиться въ мысли, въ трудѣ, вза-
имно помогать другъ другу въ самовоспитаніи, въ обновленіи
своего сердца и мысли, въ возрастаніи въ вѣрѣ, въ познаніи
правды Божіей, укрѣплялись въ добрѣ и самоотверженно пола-
гали бы всѣ свои силы на служеніе своей родинѣ въ дѣлѣ во-
спитанія. Тогда при взаимныхъ трудахъ успѣшнѣе достигли бы
общаго духовнаго обновленія. Въ самоотверженномъ смирен-
номъ трудѣ, лишенномъ своего горделиваго («я»), въ кротости,
смирении и любви скрыта вся красота, вся прелесть и сила
женщины, которая обаятельно и въ то же время покоряюще
можетъ дѣйствовать на сердце, мысль и волю людей. Повиди-
мому смиренный трудъ, чуждый всякаго эгоизма, рисовки, пре-
тензій на завоеваніе какихъ либо общественныхъ правъ и рав-
ноправій принесъ бы людямъ и родинѣ громаднѣйшую пользу
и покрылъ бы безсмертною, неувядаемою славою безкорыст-
ныхъ, честныхъ и скромныхъ труженицъ, самоотверженно по-
лагающихъ душу свою для лучшаго будущаго челоѣчества.
Говоря о высшей задачѣ и цѣли существованія женщины и ея
служенія людямъ, мы можемъ встрѣтить женщину и въ раз-
ныхъ сферахъ общественной дѣятельности, не осуждая ее въ
томъ, что она стоитъ не на своемъ мѣстѣ, такъ какъ мотивы
ея общественной дѣятельности могутъ быть намъ неизвѣстны.
Можетъ быть она, убѣжденная въ истинной идеѣ—о назначе-
ніи женщины, — которой проникнуто все ея сердце и мысль,
стоитъ не на своемъ жизненномъ пути въ силу матеріальныхъ
условій и своимъ общественно-служебнымъ трудомъ пользуется,

какъ заработкомъ, какъ необходимыми матеріальными средствами для своего и семьи своей существованія, а не ради современной идеи занимать равноправное общественно-служебное положеніе съ мужчиной и кичиться своей самостоятельной жизнью. Тогда женщина не утрачиваетъ своего высшаго значенія и можетъ быть полезною своимъ вліяніемъ на окружающую ее среду, нося въ сердцѣ своемъ идею своего назначенія, будучи глубоко убѣжденною въ истинныхъ цѣляхъ жизни женщины и непрестанно воспитывая себя и провѣряя свое настроеніе и отношенія къ людямъ и жизни и полагая всѣ свои духовныя силы на то, чтобы вносить въ жизнь другихъ воспитательное вліяніе, облагораживающее и смягчающее сердца и мысли людей и волю ихъ направляющее къ добрымъ началамъ.

Если бы суждено было русской женщинѣ духовно пробудиться, постичь мощную силу православнаго духа, достичь просвѣтленія въ сердцѣ и мысли, и проявить свою волю въ новыхъ жизненныхъ началахъ, то вмѣстѣ съ невидимымъ вліяніемъ русскаго православія на религіозную мысль и жизнь западныхъ народовъ, вѣроятно проникло бы и туда благотворное вліяніе того религіозно-нравственнаго обновленія, котораго достигла бы въ своей жизни и дѣятельности русская православная женщина.

Пробудись же духовно православная русская женщина, и возстань на радость и счастье себѣ и другимъ! Посмотри здраво на все происходящее въ міровой жизни людей, познай тайну человѣческой жизни, найди въ своемъ сердцѣ скрытые зачатки Христовой любви и постигни великую силу православнаго духа! Собери всѣ силы сердца, ума и воли и, отрѣшившись отъ своихъ эгоистическихъ чувствъ и стремленій, иди за Христомъ на путь новой жизни! Онъ Одинъ есть свѣтъ міра, путь и истина и Онъ дасть тебѣ силы и научить тебя чрезъ безсмертное и вѣчно новое и живое слово Евангелія, какъ послужить во благо людей и принести имъ удовлетвореніе жизнью и миръ. Женщина ближе всѣхъ стоитъ къ жизни людей. Жены, матери, сестры, стремитесь побѣждать зло добромъ. Вашъ священнѣйшій долгъ, въ эти тяжелые дни, охватившія массы духомъ тлѣтельнаго невѣрія, гордыни и эгоизма, умиротворяютъ возбужденные умы, ожесточенныя сердца и злонаправленную волю близкихъ вамъ людей.

Александра Дьяконова.

НЪ ВОПРОСУ О РЕФОРМЪ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

Въ декабрьской книжкѣ «Прав. Собесѣдника» прошедшаго 1905 года помѣщена любопытная статья В. Несмѣлова (очевидно, состоящаго профессоромъ Казанской Духовной Академіи) подъ заглавіемъ: «Нѣсколько страницъ изъ исторіи высшей духовной школы». На первой своей страницѣ (№ 1) авторъ трактуетъ о ректорѣ Академіи.

По первымъ строкамъ статьи читателю представляется, что авторъ хочетъ бросить историческій взглядъ на поставленный вопросъ. Но при дальнѣйшемъ чтеніи статьи оказывается, что она по своему характеру, есть теоретическое построение, поставленное на историческія подпорки.

Г. Несмѣловъ выглядить въ упомянутой статьѣ ярымъ противникомъ существующаго порядка назначенія ректора академіи и пламеннымъ защитникомъ предоставленія права выбора его академическимъ корпораціямъ. Онъ старается найти оправданіе своимъ убѣжденіямъ въ фактахъ исторіи. Для этого онъ обращается къ Устанамъ Академіи 1808 и 1869 годовъ. Порядокъ избранія ректора и инспектора Академіи, начертанный въ Уставѣ 1808 года, не нравится автору, потому что по нему требуется, чтобы епархіальный архіерей давалъ свое одобреніе или неодобреніе избраннаго конференціей кандидата. Авторъ называетъ такое выборное право юридическимъ абсурдомъ. Если бы авторъ припомнилъ церковную исторію, то, вѣроятно, онъ не сдѣлалъ бы такого рѣзкаго отзыва о правѣ академической конференціи указывать достойныхъ кандидатовъ въ ректоры и инспекторы. Онъ припомнилъ бы, что въ древней церкви выборный порядокъ назначенныхъ епископовъ и священниковъ имѣлъ именно подобный же условный характеръ, и однако же никто не считалъ его юридическимъ абсурдомъ.

Зато Уставъ 1869 года пользуется полною симпатіей г. Несмѣлова. Онъ съ удовольствіемъ докладываетъ читателю, что по Уставу 1869 года весь составъ академической корпораціи сталъ выбираться совѣтами академіи безъ всякаго вмѣшательства со стороны мѣстныхъ архіереевъ, и хотя высшіе чины академической администраціи пред-

ставлялись на утверждение св. Синода, однако это представление ни въ малѣйшей степени не ограничивало академическаго самоуправленія, потому что св. Синодъ могъ собственною властію назначить ректора академіи лишь въ томъ единственномъ случаѣ, когда бы Совѣтъ академіи въ теченіе годичнаго срока совсѣмъ не нашелъ никакого кандидата на ректорскую должность; а этого, разумѣется, никогда не могло быть. Синодъ могъ не утверждать представляемыхъ кандидатовъ, а Совѣтъ академіи до истечения узаконеннаго годичнаго срока для проявленія Синодальной власти всетаки аккуратно могъ представлять ему одного за другимъ своихъ кандидатовъ, такъ что Академія могла бы хотъ сто лѣтъ (неужели?!) существовать безъ свыше назначеннаго ректора (стр. 654). Читатель и глазамъ не вѣритъ: откуда беретъ г. Несмѣловъ свои удивительныя «историческія» справки?! Въ дѣйствительности не было ничего похожаго на то, что рассказываетъ г. Несмѣловъ. Въ Уставѣ 1869 года (п. 20) сказано о назначеніи ректора: «Ректоръ Академіи назначается св. Синодомъ изъ извѣстныхъ своими достоинствами лицъ духовнаго сана, имѣющихъ степень доктора богословія». А объ инспекторѣ говорится (п. 32—34): «Инспекторъ избирается Совѣтомъ изъ профессоровъ Академіи на четыре года. Въ случаѣ несогласія епархіальнаго преосвященнаго на представленіе избраннаго къ утвержденію, Совѣтъ, по предложенію преосвященнаго, приступаетъ къ новому избранію. При второмъ избраніи не можетъ быть вновь баллотировуемъ не удостоенный епархіальнымъ преосвященнымъ къ утвержденію. Получившій при избраніи большинство голосовъ и одобренный епархіальнымъ преосвященнымъ представляется, чрезъ его посредство, на утвержденіе Св. Синода». Такимъ образомъ, по Уставу 1869 года, избирался Совѣтомъ только инспекторъ, да и онъ могъ быть утвержденъ Св. Синодомъ при непремѣнномъ условіи одобренія со стороны епархіальнаго преосвященнаго. Порядокъ очень похожій на тотъ, какой дѣйствовалъ по Уставу 1808 года; противопоставлять эти два устава одинъ другому по данному вопросу нѣтъ достаточнаго основанія.

Если не исказить фантастическимъ освѣщеніемъ Устава 1869 года, то не будетъ почти никакой разницы между нимъ и Уставомъ 1884 года въ дѣлѣ назначенія ректора академіи. Разница только въ порядкѣ назначенія инспектора, такъ какъ по Уставу 1884 года въ этомъ дѣлѣ не участвуетъ своимъ голосомъ Совѣтъ академіи. Не обѣщаетъ г. Несмѣлову исполненія его желанія и новая реформа академическаго устава, судя по указу Св. Синода за ноябрь 1905 года, такъ какъ и здѣсь право Совѣта на выборъ ректора и инспектора не имѣетъ безусловнаго характера.

Г. Несмѣловъ считаетъ выборный порядокъ назначенія ректора Академіи единственно цѣлесообразнымъ, думая, что только при такомъ выборѣ Академія можетъ получить ректора, котораго можетъ уважать. Это положеніе г. Несмѣлова поднимаетъ очень сложный вопросъ о лицахъ, заслуживающихъ и не заслуживающихъ уваженія, и о томъ, почему лица заслуживающія уваженія водятся главнымъ образомъ въ средѣ академическихъ преподавателей. Было бы долго разбираться въ этомъ вопросѣ. Достаточно указать на опытъ, что и при правительственномъ назначеніи ректора академіи нерѣдко попадаются люди, заслуживающіе, по общественному понятію, полнаго уваженія и пользовавшіеся у академическихъ корпорацій этимъ уваженіемъ. Съ другой стороны, при выборной системѣ назначенія ректора весьма возможны случаи выбора лицъ, не стоящихъ на высотѣ своего положенія, а только умѣющихъ угодить большинству выборщиковъ. При выборахъ очень часто бываютъ разногласія во взглядахъ, симпатіяхъ и антипатіяхъ избирателей и, какъ слѣдствіе ихъ, взаимный раздоръ и неудовольствія. Въ этихъ случаяхъ избранный большинствомъ корпораціи является сторонникомъ партіи. Ему, при всемъ добромъ желаніи (котораго можетъ еще не быть), не всегда удастся объединить корпорацію къ дружной дѣятельности, какъ предполагаетъ г. Несмѣловъ относительно выборнаго ректора. Ректоръ же со стороны очень легко и удобно можетъ поставить себя внѣ партій и вести дѣла строго корректно.

По мнѣнію г. Несмѣлова, ректоръ академіи, если онъ не выбранъ корпораціей, а назначенъ начальствомъ, является въ лучшемъ случаѣ совершенно излишнимъ въ академіи. «Дѣло въ томъ, — говоритъ онъ — что весь ходъ академической жизни опредѣляется ея уставнымъ строемъ, а всѣ заботы о фактическомъ осуществленіи этого строя Уставомъ возложены не на ректора, а или на Совѣтъ, или на Правленіе академіи. Въ чемъ же въ такомъ случаѣ, заключается существенная функція ректорской должности? По существу дѣла, она заключается и можетъ заключаться лишь въ томъ, что онъ возитъ журналы Совѣта и Правленія Академіи къ дѣйствительному органу высшей власти — къ епархіальному Преосвященному; но это важное дѣло съ такимъ же успѣхомъ, конечно, можетъ исполнять и академическій секретарь и даже правленскій курьеръ» (стр. 658—9). Очевидно, г. Несмѣловъ не чуждъ претензіи на остроуміе. Но насколько удается ему эта претензія, пусть читатель самъ сѣбитъ по приведеннымъ словамъ его. Съ фактической же стороны характеристика его должности ректора не выдерживаетъ никакой критики. Вѣдь ректоръ по назначенію пользуется ю Уставу тѣми же правами, какія предо-

ставляются и ректору выборному, даже еще большими сравнительно съ послѣднимъ. Чтобы удостовѣриться въ этомъ, стоитъ только сравнить главу о ректорѣ по Уставу 1869 года (въ которомъ, по мнѣнію г. Несмѣлова, идетъ дѣло о выборномъ ректорѣ) и по Уставу 1884 года. Сходство поразительное; даже по счету параграфы совпадаютъ въ томъ и другомъ Уставѣ. По содержанію же нѣкоторую особенность представляетъ только параграфъ 27 Устава 1884 года, гдѣ предоставлено ректору право дѣлать внушенія и замѣчанія всѣмъ должностнымъ лицамъ академіи, а въ Уставѣ 1869 года—только подчиненнымъ чиновникамъ и студентамъ.

Въ противорѣчіе тому, что говорилось г. Несмѣловымъ выше о ничтожности власти и полномочій ректорской должности въ строѣ академической жизни, въ концѣ его статьи говорится: «Большая часть нашихъ постановленій намъ подсказывается или желаніями или даже прямыми требованіями низшихъ и высшихъ органовъ Церковной власти, и Церковное правительство поневолѣ знаетъ лишь то, въ чемъ желаютъ увѣрить его же собственные чиновники» (и главнымъ образомъ, конечно, ректоръ). Судя по тону настоящей статьи, трудно повѣрить, чтобы г. Несмѣловъ скрѣплялъ свою подписью постановленія внушенныя со стороны. По всей вѣроятности, здѣсь столько же правды, сколько и въ приведенныхъ выше тенденціозныхъ по содержанію выдержкахъ изъ его статьи. «Какъ же создать,—говоритъ въ заключеніе г. Несмѣловъ,—для церковной власти такую возможность, чтобы она всегда и безъ всякихъ прикрасъ знала всю сущую правду о томъ, что дѣлается въ Академіи? Отвѣтъ можетъ быть только одинъ: всѣхъ посредниковъ между академіей и Церковнымъ правительствомъ нужно убрать и отвѣтственность за общее состояніе академіи возложить не на отдѣльное лицо и даже не на группу отдѣльныхъ лицъ, а на всю академическую корпорацію въ полномъ ея составѣ» (стр. 660). Но позволительно спросить: какъ же высшее Церковное начальство будетъ знать правду объ академіяхъ безъ посредствующихъ органовъ? Развѣ можетъ человѣкъ видѣть безъ органа зрѣнія? Развѣ только предположить у центрального Церковнаго правительства особенную прозорливость, для которой не требуется посредствующихъ органовъ?—Не много пѣлесобразнаго заключаетъ въ себѣ и другое положеніе г. Несмѣлова. «Ствѣтственность за общее состояніе академіи возложить на всю корпорацію». Когда говорить, что всѣ виноваты въ чемъ либо, то это значитъ практически, что взыскивать не съ кого, и слѣдовательно, никто не виноватъ въ частности. Если это такъ вездѣ, во всѣхъ дѣлахъ, то еще болѣе такъ должно быть въ учебномъ и

воспитательномъ дѣлѣ, гдѣ, какъ доказывалъ въ своей статьѣ самъ г. Несмѣловъ, нельзя никакимъ способомъ учесть степень вліянія (полезнаго или вреднаго) преподавателя на его слушателей (стр. 657—8). Такимъ образомъ воцареніе правды въ академіи, какое рисуется въ воображеніи г. Несмѣлова при выборномъ ректорѣ и при уничтоженіи надзора, сводится на самомъ дѣлѣ къ состоянію неосвѣдомленности для высшаго Церковнаго начальства о томъ, что дѣлается въ академіи, и къ полной безнаказанности кого бы то ни было за могущія возникнуть нежелательныя послѣдствія безконтрольности.

Міросозерцаніе г. Несмѣлова, выразившееся въ проштудированной нами статьѣ, можетъ до значительной степени способствовать выясненію того хаоса въ воззрѣніяхъ на академическія дѣла, какой теперь господствуетъ среди академической молодежи.

В.

БИБЛИОГРАФІЯ.

«Свободная совѣсть». *Литературно-философскій сборникъ*. Книга первая. Москва 1906 г. (Цѣна 1 руб. 25 коп.).

Жизнь должна быть преобразована кореннымъ образомъ. Соціальный и политическій строй, строй жизни церковной нужно пересмотрѣть и исправить; въ областяхъ религіозной, научной, педагогической нужно пролагать новые пути, создавать новыя формы; словомъ, нужна «переоцѣнка всѣхъ цѣнностей». Таково общее современное настроеніе,—и мы находимся наканунѣ преобразованій.

Но всѣ эти преобразованія будутъ благотворными, могутъ, дѣйствительно, обновить жизнь лишь въ томъ случаѣ, когда въ основу ихъ будутъ положены начало религіозно-нравственныя, христіанскія. А такъ какъ забвеніе этихъ началъ одними и искаженіе другими составляетъ характерную черту нашего времени, то ихъ выясненіе, раскрытіе и усиленное проведеніе въ общественное сознаніе является насущнѣйшею потребностью времени. Какъ начала, безъ которыхъ разрушается все зданіе преобразованій, религія и мораль должны быть выдвинуты теперь на первый планъ и выяснены съ ихъ положительной стороны; сборникъ «Свободная совѣсть» и идетъ на встрѣчу этой потребности времени. Далеко не совсѣмъ въ немъ можно согласиться, но нужно сказать, что лучшія статьи сборника вполне отвѣчаютъ своему назначенію.

Отличительная черта человѣка нашихъ дней — отсутствіе цѣльнаго религіозно-философскаго міросозерцанія. Отсюда — неудовлетворенность, смутное исканіе чего-то лучшаго, что могло бы уяснить «разумъ вселенной», примирить насъ съ жизнью. Поэтому, если когда, то именно теперь особенно благотворенно напоминать о людяхъ съ цѣльнымъ міровозрѣніемъ, видѣвшихъ единый высшій смыслъ во всѣхъ жизненныхъ явленіяхъ, умѣвшихъ освѣщать эти явленія съ высшей религіозно-философской точки зрѣнія. Сборникъ

«Свободная совѣсть» и знакомить насъ съ такими лицами. Мы не можемъ сказать этого объ А. Бѣломъ, Эллисѣ и другихъ авторахъ декаденскаго направленія; но имена Александра Матвѣевича Бухарева (въ иночествѣ архимандрита Θεодора) и Владиміра Сергѣевича Соловьева должны стоять здѣсь на первомъ мѣстѣ; объ нихъ-то по этому и будетъ главнымъ образомъ идти рѣчь.

Воспоминаніямъ объ А. М. Бухаревѣ посвящена первая статья сборника, написанная супругой Александра Матвѣевича. Въ широкихъ слояхъ русскаго общества личность А. М. мало извѣстна, а между тѣмъ, это былъ челоуѣкъ, у котораго можно поучиться очень многому. Это былъ христіанинъ-энтузіастъ, всею жизнію котораго «двигало и владѣло только одно чувство—любовь къ Христовой истинѣ и пламенное желаніе, чтобы ею проникалась вся жизненная дѣйствительность». Всего себя онъ посвятилъ на служеніе Православію, раскрывая его смыслъ и значеніе какъ письменно, такъ и устно съ кафедры, въ качествѣ профессора догматическаго богословія сначала въ Московской, а потомъ въ Казанской духовной академіи. «Съ мыслию о счастіи посвятить свою жизнь и свои силы служенію Христовой истинѣ и послужить родинѣ, порабатавши надъ сокровищемъ, которое дано ей въ удѣлъ, надъ ея золотомъ еще не очищеннымъ отъ земли и руды», т. е. Православіемъ, А. М. принялъ и монашество. Когда же пребываніе въ монашескомъ санѣ, вслѣдствіе неблагоприятно сложившихся тогда условий, стало требовать отъ А. М. отреченія отъ своихъ религіозно-философскихъ убѣжденій, А. М. переживъ мучительную душевную борьбу, снялъ санъ, будучи не въ силахъ отказаться отъ того, что было для него не только теоретическимъ интересомъ, но и живымъ руководящимъ началомъ жизни. Но и, снявъ санъ, А. М. остался прежнимъ примѣрнымъ христіаниномъ и такимъ же ревностнымъ поборникомъ Православія.

Основнымъ пунктомъ, изъ котораго исходило и развивалось и около котораго сосредоточивалось все міросозерцаніе А. М., былъ Христосъ и Его воплощеніе. Съ признаніемъ Христа, тайны Его воплощенія и спасенія людей для А. М. былъ ясенъ смыслъ всего мірового бытія; все въ мірѣ и жизни получало особое освѣщеніе, все сливалось во Христѣ въ единое цѣлое. «По силѣ тайны воплощенія, дѣйствовавшей уже въ самомъ актѣ творенія, Сынъ Божій отъ начала міра содѣлался первенцемъ во всемъ мірозданіи и какъ бы породился не только съ челоуѣкомъ, но и съ послѣднею былинкою въ мірѣ». Отсюда и сама природа казалась А. М. одухотворенною, осѣняемою Духомъ Святымъ. И у него это не было только въ отвлеченіи и мысли, а въ живомъ и непосредственномъ чувствѣ. «Религіозное

чувство А. М. заключало въ себѣ живое ощущеніе воплотившагося Бога, и этимъ чувствомъ опредѣлялось его отношеніе къ Богу, къ людямъ и къ самой природѣ». На догматы вѣры А. М. не смотрѣлъ, какъ на нѣчто такое, что стоитъ совершенно особо отъ жизни. Онъ былъ того убѣжденія, что всякій догматъ осуществляется въ жизни и, претворяясь въ духѣ народа, опредѣляетъ его судьбы и его духовный ростъ. Это доказываетъ и самая исторія раскрытія догматовъ. Раскрытіе христіанскаго вѣроученія идетъ вмѣстѣ съ жизнію и по мѣрѣ того, какъ это требуется самою жизнію. «Истина Господня пребываетъ въ вѣкъ едина и непреложна; но отношеніе наше къ Господней истинѣ въ разныя времена бываетъ соотвѣтственно различнымъ ихъ особенностямъ и нуждамъ, а потому оно неизбежно разнообразится, хотя сила дѣла въ этомъ отношеніи должна быть одна и таже». Въ первые вѣка христіанства, во время гоненій отъ іудеевъ и язычниковъ, для христіанства было достаточно чистосердечнаго и твердаго исповѣданія вѣры во Христа съ рѣшительнымъ отрицаніемъ іудейства и язычества. И такое исповѣданіе вѣры, будучи соединено съ подвигомъ мученичества, «вводило христіанъ въ самое живое общеніе въ страданіяхъ Христовыхъ и потому преизобильно раскрывало въ нихъ свѣтоносный и животворный духъ Христовъ». Съ теченіемъ времени этой простой вѣры во Христа стало уже не достаточно. Явилась ересь (аріанская), настаивавшая на томъ, что въ Самомъ Христѣ, основаніи благодатнаго соединенія человѣка съ Богомъ, человѣчество съ Божествомъ соединилось только случайно». Аріанство, равно какъ и борьба съ нимъ имѣли не теоретическое только значеніе, не были простымъ схоластическимъ препирательствомъ, упражненіемъ въ діалектикѣ. Ересь имѣла жизненное значеніе: «она ниспровергала всю тайну нашего спасенія во Христѣ, такъ какъ разрушала самое основаніе союза Бога съ человѣкомъ». Затѣмъ появились другія ереси (монофизитство, моноелитство), учившія, будто во Христѣ человѣчество поглощено Божествомъ. Эти ереси вели къ новымъ существеннымъ выводамъ относительно нашего спасенія: они отнимали у людей «доступность или сродный съ ихъ природою способъ къ соединенію съ Божествомъ, да и самое это единеніе съ Богомъ грозило бы имъ неминуемымъ поглощеніемъ ихъ человѣчества вмѣсто спасенія». Отсюда ясно, что «подвизавшіеся за Православіе въ періодъ вселенскихъ соборовъ стояли, собственно, не за мертвую букву вѣры, а за самую силу дѣла.—союза людей съ Богомъ». Раскрытые въ періодъ вселенскихъ соборовъ догматы вѣры имѣютъ столь же жизненное значеніе и въ наши дни, такъ какъ ложь древнихъ ересей, волновавшая древне-

христіанскій міръ. дѣйствуетъ и въ настоящее время въ той же силѣ, но только уже проявляется въ другихъ формахъ. Теперь есть, на примѣръ, немало людей, которые, именуя себя христіанами, не хотятъ однако признавать Христа верховнымъ, живымъ началомъ своей мысли, своей воли, сердца и воображенія и, слѣдовательно, всей области жизни общественной и частной“. Эти люди подобны древнимъ полурианами, которые, «признавая Христа Богомъ, не воздавали Ему всецѣло и рѣшительно Божіей чести». Другіе, подобно древнимъ монофизитамъ, хотя, подавить человѣческое Божественнымъ», попираютъ свою духовную личность, хотятъ умертвить свою «бренную тѣлесность», считая ихъ грѣховными и «дѣлая изъ христіанской духовности какое-то страшилище». Но они забываютъ, что Христіанство дано для того, «чтобы и на землѣ была воля Отца Небеснаго, какъ на небѣ, чтобы дальнее земное не подавлялось, а устроялось по началамъ Христовой истины.

Такое же стройное и проникнутое такимъ же истиннымъ и живымъ религіознымъ чувствомъ міровоззрѣніе мы находимъ у Вл. С. Соловьева. Разностороннія и серьезныя знанія научныя и философскія въ глубокомъ умѣ этого замѣчательнаго философа-христіанина слились вмѣстѣ съ истинами христіанской религіи въ одно цѣлое и образовали одну философско-богословскую концепцію міровой жизни. Помѣщенная въ сборникѣ статья «Троичное начало и его общественное приложеніе», представляющая переводъ третьей части сочиненія Вл. Серг. «*La Russie et l'Eglise universelle*», изданнаго за границей и не вошедшаго въ собраніе его сочиненій, и знакомитъ насъ съ этой концепціей. Представляя собою одно философское цѣлое, эта статья въ высшей степени интересна, какъ попытка научно-философскимъ образомъ обосновать христіанскіе догматы, сконцентрировавъ ихъ около главнаго изъ нихъ догмата о Тріединомъ Богѣ, и показать ихъ жизненный смыслъ и значеніе.

Догматъ о Тріединомъ Богѣ естественно вытекаетъ изъ нашего пониманія всякаго живого существа. Въ каждомъ живомъ существѣ мы различаемъ: 1) бытіе его, какъ реального субъекта и 2) его объективную сущность, или его идею (смыслъ бытія). Съ принадлежащей ему по существу объективностью субъектъ существа связанъ тремя различными способами: онъ обладаетъ ею, во-первыхъ, по самому факту своего существованія, какъ реальностью въ себѣ, какъ своей внутренней субстанціей; онъ обладаетъ ею, во-вторыхъ, въ своемъ личномъ дѣйствіи, какъ необходимомъ проявленіи этой субстанціи; онъ обладаетъ ею, наконецъ, въ-третьихъ, въ живомъ чувствѣ обладанія, присущимъ ему

бытіемъ и дѣятельностью, въ томъ обращеніи на самого себя, которое является слѣдствіемъ существованія проявленнаго въ дѣйствиі». Но «въ порядкѣ природномъ», во всѣхъ созданныхъ существахъ эти трисоставныхъ формы цѣльнаго существованія нераздѣльны съ нѣкоторыми ограниченіями и отрицаніями». (Конечное существо не имѣетъ изначальнаго бытія въ себѣ самомъ, дѣйствуетъ не исключительно черезъ себя, но подъ большимъ вліяніемъ причинъ внѣшнихъ, и не можетъ обратиться вполне къ себѣ, но всегда нуждается во внѣшнемъ дополненіи). Существо абсолютному—Богу, бытіе Котораго необходимо признать для объясненія факта существованія конечнаго бытія, мы необходимо должны приписать три основныхъ формы полнаго бытія. Въ трехъ основныхъ формахъ Своего бытія Богъ соотносится исключительно къ Своей собственной субстанціи.

1) Онъ обладаетъ ею въ Себѣ, въ первомъ актѣ (абсолютный фактъ); 2) Онъ владѣетъ ею по Себѣ, проявляя или производя ее изъ Себя Самого во второмъ актѣ (абсолютное дѣйствіе); 3) Онъ владѣетъ ею, возвращаясь въ Себя, вновь находя въ ней, путемъ третьяго акта, совершенное единство Своего существа и Своего проявленія (абсолютное обладаніе). А такъ какъ пространство и время, какъ формы созданной природы, къ абсолютному Существоу не приложимы, то мы необходимо должны придти къ утвержденію, «что абсолютная субстанція содержится въ трехъ видахъ Божественнаго существованія не только безъ раздѣленія, но и внѣ послѣдовательности. А это предполагаетъ въ абсолютномъ единствѣ Божественной субстанціи три относительныхъ субъекта, или три ипостаси (I гл.). Отецъ, Сынъ и Св. Духъ—имена этихъ трехъ ипостасей, данныя намъ въ Откровеніи,—взяты не произвольно, но вполне отвѣчаютъ самой идеѣ троичности (II гл.). Божественная сущность, которою три Божественныхъ Ипостаси владѣютъ нераздѣльно и неслиянно, едина и не можетъ быть вещью среди вещей. «Она есть универсальная субстанція или все въ единствѣ... Она есть полнота или абсолютная всеобщность бытія, предшествующая всякому частичному существованію и превосходящая оное». Эта универсальная субстанція и есть, собственно, единое, самодовлѣющее, истинное бытіе. Но она предполагаетъ собою возможность «неопредѣленной множественности, неопредѣленнаго и анархическаго множества—хаоса (tohouva-bohou Библии)», основная тенденція котораго—побуждать каждое отдѣльное существо «утверждать себя въ своей исключительности, какъ-будто оно есть все». Эта возможность хаотическаго существованія отъ вѣка содержащаяся въ Богѣ, вѣчно подавляется Его могуществомъ, осуждается Его

истиной, уничтожается Его благодатью». «Но Богъ любитъ хаосъ и въ его небытіи, и Онъ хочетъ, вернуть къ единству мятежное существованіе, Онъ сумѣетъ наполнить безконечную пустоту изобиліемъ Своей жизни... Если въ Своемъ могуществѣ и въ Своей истинѣ Богъ есть все, то въ Своей любви Онъ хочетъ, чтобы все было Богомъ. Онъ хочетъ, чтобы внѣ Его Самого была другая природа, которая постепенно становилась бы тѣмъ, чѣмъ Онъ есть отъ вѣка—абсолютнымъ всѣмъ». Поэтому Богъ даетъ свободу хаосу. Такъ получаетъ бытіе міръ. Понятно, что этотъ міръ не есть истинное бытіе. Истинное бытіе только Божественное. «Внѣбожественное не можетъ быть, поэтому, ничѣмъ другимъ, какъ измѣненнымъ или обращеннымъ Божественнымъ». Этотъ міръ сложился внѣ Бога путемъ формъ протяженности, времени и механической причинности,—формъ, не представляющихъ ничего реального и положительнаго, но выражающихъ лишь отрицаніе и превращеніе Божественнаго существованія, проявляющихъ лишь общее стремленіе, направленное къ раздробленію тѣла вселенной. Выразителемъ началъ этого иллюзорнаго міра, его психическимъ субъектомъ и истиннымъ субстратомъ является «душа міра» (*materia prima*), которая есть «тварь и первая изъ всѣхъ тварей», тварь, «отъ вѣка существующая въ Богѣ въ состояніи чистой мощи». Душа міра имѣетъ двойственный характеръ: «она можетъ пожелать существованія для себя внѣ Бога, но она можетъ также низвергнуть себя предъ Богомъ .. привести все созданіе къ совершенному единству и отождествиться съ Вѣчной Премудростью». Къ этому послѣднему желанію она и приходитъ, послѣ того, какъ она восприняла идею хаоса и дала ей относительную реальность «Раздерганная во всѣ стороны слѣпыми силами, оспаривающими другъ у друга исключительное существованіе, разорванная, раздробленная, обращенная въ пыль безчисленнаго множества атомовъ, душа міра испытываетъ смутное, но глубокое желаніе единства». Божественное Слово идетъ на встрѣчу этому стремленію міровой души и содѣйствуетъ его реализаціи (III—IV гл.). Реализація этого стремленія къ единству совершалась и совершается постепенно, путемъ космогоническаго и историческаго процесса. Твореніе міра есть постепенный процессъ, заключающійся въ преображеніи хаоса (*tohouva bohov*) въ космосъ, въ живое тѣло, могущее послужить для воплощенія Божественной Премудрости. Наивысшее, возможно-полнѣйшее воплощеніе Божественной Премудрости, ближайшае соединеніе Ея съ тварнымъ бытіемъ происходитъ въ человѣкѣ вѣнцѣ творенія: здѣсь это —соединеніе свободно и взаимно (V—VIII гл.). Но человѣкъ палъ. Въмѣсто того, чтобы подчиниться Богу, онъ захотѣлъ произвольно объединиться съ

низшей природой, думая присвоить себѣ неограниченную власть, равную Божественной. Результатомъ паденія было то, что человѣкъ долженъ былъ принять отличительныя черты матеріальнаго внѣбожественнаго міра, — черты, свойственныя хаосу. Но паденіе не уничтожило однако въ человѣкѣ его главнаго призванія — стремленія къ единенію съ Богомъ. И вся исторія человѣчества и есть ни что иное, какъ постепенное подѣ воздействиемъ Божественнаго Слова осуществленіе этого единенія. Процессъ этотъ представляеть въ порядкѣ времени три главныхъ ступени: 1) рядъ мессіаническихъ предвосхищеній въ природномъ человѣчествѣ, или въ человѣческомъ хаосѣ (VIII—IX гл.); 2) явленіе индивидуальнаго Мессіи въ лицѣ Іисуса Христа и 3) мессіаническое преображеніе всего человѣчества или развитіе христіанскаго міра» (X—XII гл.). Конечная цѣль этого процесса — наиблизайшее единеніе людей въ Богѣ, осуществленіе «Царства Божія».

Въ краткой библиографической замѣткѣ мы не можемъ подробно изложить этого богословско-философскаго воззрѣнія на исторію человѣчества и ея смыслъ и должны отослать читателя къ самой статьѣ. Читатель христіанинъ найдетъ здѣсь много глубоко-интереснаго. Теперь же мы должны сдѣлать только одно замѣчаніе. Во время писанія разбираемаго сочиненія Вл. Серг. находился подѣ вліяніемъ идей папства, и это вліяніе отразилось на его работѣ (273—279 стр.). Но это увлеченіе теоріей папства было временнымъ, и въ другихъ сочиненіяхъ Вл. Серг. мы можемъ найти безпристрастное и серьезное разъясненіе великаго значенія и смысла церковной соборности; ихъ-то поэтому и нужно имѣть въ виду при чтеніи этой статьи.

Нѣсколько статей сборника посвящено современному вопросу о свободѣ совѣсти. Однѣ изъ этихъ статей (Котляревскаго, П. Астрова) касаются этого вопроса съ точки зрѣнія юридической и говорятъ о границахъ свободы совѣсти, какія должны быть даны ей церковно-государственными законами, другія стараются освѣтить вопросъ по существу. Особенно хорошо психологическая природа совѣсти раскрыта въ маленькой статьѣ М. Эртеля. Совѣсть свободна, когда она выстрадана человѣкомъ, выношена и рождена имъ въ жестокихъ мукахъ сомнѣнія и раскаянія. Совѣсть свободна, когда она не разнуздана, когда она подчинена свободно-избранному идеалу или принципу. Этотъ свободно-избранный идеаль, чтобы быть освобождающимъ, долженъ быть проникнутъ освободительными началами любви, истины и красоты. Итакъ, живой, трагическій синтезъ началъ любви, истины и красоты въ одномъ сіяющемъ идеалѣ, живой и трагическій синтезъ идеала и совѣсти, т. е. живое и трагическое проникновеніе этимъ

свѣтлымъ идеаломъ свободной отъ внѣшнихъ воздѣйствій совѣсти; живое и трагическое подчиненіе всей личной и общественной жизни велѣніямъ этой озаренной совѣсти, выработка высшихъ, прогрессивныхъ общественныхъ формъ согласно этимъ велѣніямъ,—вотъ путь къ освобожденію, основа всякаго освободительнаго движенія. Но переживанія свободы, любви, истины и красоты въ основѣ и существѣ своемъ религіозны; религіозна и самая идея синтеза. Эти безсмертныя начала одни могутъ спасти человѣчество, и они же воплотились въ ученіи нашего Божественнаго Спасителя».

Изъ другихъ статей сборника интересна статья В. Свеницкаго «Смерть и безсмертіе», написанная по поводу трехъ драмъ Метерлинка и хорошо раскрывающая, что безсмертіе это абсолютное требованіе нашего духа,—требованіе, носящее характеръ стихійности, что это фактъ, котораго не могутъ уничтожить никакія теоріи, что идея безсмертія движетъ всю жизнью человѣчества, есть необходимое условіе и основа всякаго прогресса, что сами отрицатели безсмертія въ дѣйствительности безсознательно, стихійно подчиняются идеѣ безсмертія.—Статья «Свѣтъ на пути» представляетъ переводъ мистическаго произведенія древняго индійскаго мудреца Muni-Kanada. — Статья «Вѣнецъ Данте» старается дать характеристику міросозерцанія великаго поэта-богослова. — Съ интересомъ можетъ быть прочитанъ рассказъ Ковалевской «Большіе люди». — Статьи Андрея Бѣлаго, рассказъ Б. Поливанова, поэма С. Соловьева, стихотворенія Эллисъ носятъ характеръ декадентскаго символизма и не представляютъ интереса; сборникъ ничего не потерялъ бы, если бы въ немъ ихъ и не было.

Н. У.

Прот. А. Полотебновъ, Руководство къ послѣдовательному толковательному чтенію Евангелія съ общимъ введеніемъ о книгахъ Новаго Завета и отдѣльнымъ приложеніемъ Конспекта сравнительнаго чтенія Четверо-Евангелія. Книга 1-я. Евангеліе Матвѣя. Для учащихъ въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ и для всѣхъ внимающихъ тексту Евангелія. (Съ рисунками и чертежами). Москва 1906 г.

Въ посвященной памяти дорогаго учителя, о. прот. А. Гр. Полотебнова статьѣ объ немъ (Вѣра и Церковь, 1905 г. кн. IX) были уже приведены о настоящемъ трудѣ о. Полотебнова отзывы лицъ, читавшихъ его въ рукописи, ска-

зано было объ одобреніи книги учебнымъ Комитетомъ св. Синода и ученымъ комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія, полученнымъ авторомъ чуть не наканунѣ смерти и выражено было поэтому желаніе о скорѣйшемъ напечатаніи названнаго труда почившаго. Названная въ заглавіи книга и есть начало этого по-смертнаго изданія съ приложеніемъ къ нему того Конспекта сравнительнаго чтенія четверо евангелія, который былъ напечатанъ въ 3-й книгѣ нашего журнала за истекшій годъ, слѣдовательно еще при жизни автора. Все это въ связи съ тѣмъ, что говорили мы въ своей поименованной статьѣ о авторѣ книги, какъ преподавателѣ Священнаго Писанія въ Виѣанской семинаріи, уже прежде какого-бы то ни было библиографическаго описанія этой книги, такъ подробно обозначенной въ заглавіи, можетъ дасть читателямъ болѣе или менѣе ясное представленіе объ ней, какъ книгѣ заслуживающей вниманія. Мы же лично, перечитывая ее въ эти дни, невольно припоминали то, что въ болѣе подробномъ и живомъ устномъ изложеніи слушали, бывало, на урокахъ Св. Писанія въ V классѣ семинаріи въ 1872 г.

Какъ сейчасъ вижу, какъ А. Г., желая нагляднѣе объяснить происхожденіе неправильнаго чтенія 9-й ст. 27 главы евангелія отъ Матѳея: *Іереміи* вмѣсто *Захаріи*, показывалъ намъ принесенные имъ образцы греческаго письма первыхъ вѣковъ христіанства (въ родѣ напечатанныхъ въ настоящей книгѣ) и говорилъ о разныхъ древнихъ кодексахъ Новаго Завѣта и особенно о только что изданномъ тогда въ копіи синайскомъ кодексѣ Тишендорфа. Дано объясненіе происхожденія указанной неправильности чтенія евангельскаго текста и въ изданной теперь книгѣ (стр. 155), само собою разумѣется болѣе краткое, чѣмъ, какое слышали мы, но и въ ней заключительныя слова объясненія тѣже, что слышали и мы на классномъ урокѣ по Св. Писанію въ Виѣанской семинаріи. Разъяснивъ происхожденіе разночтенія и возстановивъ правильное чтеніе, А. Г., помню, говорилъ: «Такъ какъ во всѣхъ древнихъ кодексахъ евангелій сохранилось слово: *Іереміи*, то исправители текстовъ, дорожа памятниками древности и строго относясь даже къ буквамъ Богодухновеннаго текста Евангелій, не рѣшились исправить это слово.—Вотъ замѣчательное свидѣтельство о благоговѣннѣи къ Библейскому тексту со стороны критиковъ текста, какъ охранителей его). Другими словами, говорилъ, буквально тоже, что написано и въ изданной книгѣ, съ присоединеніемъ къ этому лично къ намъ обращеннаго совѣта или наставленія бережно относиться («къ старинѣ святой»). Помню, на этомъ же урокѣ А. Гр. прочиталъ намъ, приведенное и въ изданной книгѣ (въ извлеченіи),

слово архієпископа Херсонскаго Иннокентія въ пятюнь святой седмицы «о явленіяхъ воскресшихъ святыхъ и о томъ, что произошло съ ними послѣ»... Такъ дорогой учитель умѣлъ оразнообразить, оживить и одухотворить свои уроки по Свящ. Писанію!... Припомнилось мнѣ при чтеніи разсматриваемой книги и многое другое изъ уроковъ автора ея по Библіи въ Виѣанской семинаріи. Читатели «Вѣры и Церкви» знаютъ уже отчасти объ этомъ изъ названной выше статьи объ А. Гр. въ IX книгѣ журнала за прошедшій годъ, и потому повторять этого нѣтъ нужды; но нельзя удержаться отъ засвидѣтельствванія объ омрачившей радость этихъ воспоминаній грусти о тѣхъ бывшихъ воспитанникахъ, можетъ быть, тойже Виѣанской семинаріи, которые ничѣмъ кромѣ осужденія и оплеванія не могли вспоминать тс, какъ они изучали Библію; потому что это изученіе, будто бы, не дало имъ никакого знанія Слова Божія, потому что текста библейскаго имъ не толковали, и они Библіи въ глаза не видали... Бѣдныя, что съ ними случилось? Неужели тоже, что съ Еммаусскими путниками за невѣріе ихъ, когда Самъ Іисусъ приблизившись идяше съ нима, очи же ею держастъся, да Его не познаета (Лук. 24, 15, 16)?... Должно быть такъ; иначе ничѣмъ нельзя объяснить тѣхъ не просто чрезмѣрно сгущенныхъ, а прямо невѣроятныхъ мрачныхъ красокъ, въ какихъ изображается преподаваніе Св. Писанія въ духовныхъ семинаріяхъ въ недавно вышедшей и многими духовными такъ восхваляемой книгѣ «Духовная школа»...

Огорченные черной неблагодарностію этихъ чернописцевъ мы слишкомъ уклонились отъ главнаго предмета рѣчи и потому, чтобы не томить читателей, переходимъ къ дѣлу болѣе детальнаго ознакомленія ихъ съ названной книгой о. Полотенова.

По числу страницъ книга эта — небольшая; въ ней XIV + 164 + 29 = 207 страницъ, правда очень компактной печати; обозначенная разность нумераціи страницъ указываетъ на разные отдѣлы книги. Отдѣлъ, отмѣченный римскими цифрами, названъ введеніемъ; въ немъ авторъ говоритъ о важности и необходимости послѣдовательнаго толковательнаго чтенія Евангелія вообще и въ частности въ школьномъ курсѣ Закона Божія; здѣсь между прочимъ приведены мнѣнія о семь собиравшейся года два тому назадъ при Министерствѣ Народнаго Просвѣщенія Коммисіи по вопросу о поднятій религіознонравственнаго образованія въ свѣтскихъ школахъ, извѣстнаго педагога Войнаховскаго и др. (а въ приложеніи къ книгѣ присоединеноученіе о семь м. Филарета) и указаны святоотеческія творенія, равно какъ произведенія и современныхъ богослововъ (русскихъ и иностранныхъ), служившія руководствомъ для составителя

книги, — кромѣ тѣхъ, которыя приведены въ напечатанномъ отдѣльной книжкой «Конспектѣ сравнительнаго чтенія четвероевангелія. Второй—главный отдѣлъ книги начинается исагогическими свѣдѣніями о книгахъ Новаго Завета вообще и въ частности о Евангеліяхъ (стр. 1—19); особенно важнымъ для учащагося юношества и вообще для свѣтскихъ читателей можно назвать здѣсь то, что авторъ говоритъ о языкѣ новозавѣтныхъ книгъ, формѣ ихъ и образѣ писанія, равно какъ и о переводахъ; для наглядности представленія въ текстѣ напечатаны факсимиле древнихъ манускриптовъ Библии и славянскаго Остромирова Евангелія. Послѣ этого идетъ, самый текстъ послѣдовательнаго толковательнаго чтенія Евангелія. Весь отдѣлъ раздѣленъ на 28 главъ, по числу главъ Евангелія; каждая глава разбивается на столько частей, сколько въ ней отдѣльных или повѣствованій или пунктовъ ученія; въ заголовкѣ каждой части указаны обнимающіе ея стихи и предметъ содержанія; затѣмъ идетъ уже самое объясненіе. По большей части сначала дѣлаются объяснительныя примѣчанія ко всему взятому отдѣленію главы, а затѣмъ уже къ отдѣльнымъ частямъ его, но не непременно постишно, какъ напримѣръ въ болѣе извѣстныхъ трудахъ епископа Михаила, пр. Бухарева, а иногда сразу къ двумъ, тремъ стихамъ отдѣленія. Объясненія эти и по характеру своему нѣсколько отличаются отъ Михайловскихъ: они также кратки и, такъ сказать, догматичны, какъ и примѣчанія еп. Михаила, но они не излагаются такъ конспективно, механически — отрывочно, какъ у еп. Михаила. Самые выдержки изъ святоотеческихъ толкованій (Златоуста, Θεοφιλάкта и др.), къ которымъ у о. Полотебнова присоединяются извлеченія и изъ сочиненій современныхъ богослововъ (какъ напр. м. Филарета, архіеп. Иннокентія, пр. Горскаго и др.), равно также и изъ богослужебныхъ пѣснопѣній, болѣе связно влетаются въ рѣчь автора, чѣмъ у еп. Михаила; такъ что въ общемъ объясненія о. Полотебнова являются болѣе содержательными и читаются гораздо легче, чѣмъ михайловскія. Конечно съ другой стороны объясненія эти нельзя ставить на одну линію съ объясненіями напр. г. Гладкова, о которыхъ была рѣчь въ предыдущей книгѣ журнала. Эти послѣднія гораздо обширнѣе полотебновскихъ, но, какъ преслѣдующія идейно-апологетическія цѣли, гораздо одностороннѣе, такъ сказать, ихъ; потому что о. Полотебновъ ставитъ своею задачею сдѣлать вообще удобопонятнымъ и живопредставляемымъ содержаніе евангелія не съ внутренней только, а и съ внѣшней стороны, прежде всего для учащихся еще, слѣд. толкуеть болѣе или менѣе, общедоступно, хотя очень нерѣдко, особенно въ объясненіи тѣхъ или иныхъ отвлеченныхъ понятій въ ученіи Господа,

пользуется греческимъ текстомъ евангелія, приводитъ и разбираетъ греческія слова и выраженія. По большей части такія, научнаго, такъ сказать, характера, объяснительныхъ примѣчанія, равно какъ и извлеченія изъ святоотеческихъ твореній и богослужебныхъ книгъ, авторомъ приводятся подъ чертой и печатаются петитомъ; болѣе обширныя изъ такихъ объясненій помѣщены въ приложеніи и подъ особыми заглавіями; такихъ приложеній, напечатанныхъ петитомъ-же, въ книгѣ около двухъ листовъ. Вотъ заглавія нѣкоторыхъ изъ этихъ приложеній: о языкѣ Евангелія Матвея (митр. Филарета), образцы греческаго письма въ III и IV вв., о крещеніи Господа чрезъ погруженіе, о вѣрѣ по чудесамъ (митрополита Филарета), о бѣсноватыхъ, лунатикахъ и разслабленныхъ, о тройственномъ составѣ челоуѣка, древнее духовно-тайнственное толкованіе входа Господня въ Іерусалимъ, о явленіяхъ воскресшихъ святыхъ (архiep. Иннокентія Херсонскаго), о проповѣди Спасителя въ аду.

Все сказанное нами о содержаніи разсматриваемой книги вполне справедливо, думается, можно обобщить такъ, что она въ немногомъ даетъ многое и при томъ самое основное и существенное; въ книгѣ нѣтъ, что называется, общихъ мѣстъ; содержаніе ея характерно. Чтобы покончить съ обзорѣнемъ содержанія книги о. Полотебнова, нужно прибавить, что такую же, такъ сказать, стильностію отличаются и помѣщенные въ ней рисунки, которые представляютъ собой по большей части прекрасно исполненные снимки или съ замѣчательныхъ евангельскихъ изображеній христіанской древности (какъ напримѣръ образъ Спасителя въ римскихъ катакомбахъ Каллиста II вѣка, изображенія Крещенія Господня—изъ Евангелія XII вѣка, сошествія въ адъ—фреска IX вѣка), или же съ произведеній лучшихъ позднѣйшихъ художниковъ (напримѣръ Гофмана); прекрасны также рисунки Іерусалимскаго храма съ извѣстной модели Шикка. — Извѣстный нашимъ читателямъ Конспектъ сравнительнаго чтенія четвероевангелія, для удобства пользованія, приложенъ къ книгѣ особой брошюркой Книга и конспектъ отпечатаны четкимъ шрифтомъ и на хорошей бумагѣ; цѣна 1 р., а съ пересылкой 1 р. 20 коп.

Что книгу о. Полотебнова мы считаемъ долгомъ рекомендовать о.о. законоучителямъ свѣтскихъ среднихъ учебныхъ заведеній въ качествѣ пособія при класномъ объяснительномъ чтеніи ими св. Евангелія, равно какъ и всѣмъ вообще внимающимъ тексту Евангелія, это, послѣ сказаннаго, ясно само собою. Можно пожелать только скорѣйшаго изданія слѣдующихъ выпусковъ ея, обнимающихъ остальные три Евангелія.

О реформѣ въ нашемъ богослуженіи. СПб. 1906.

Настоящая книжка журнала была уже почти напечатана, какъ мы получили небольшую (15 стр.), изящно изданную Синодальной типографіей брошюрку подъ выше приведеннымъ заглавіемъ, которая своимъ содержаніемъ такъ живо и паглядно поясняетъ и авторитетно подтверждаетъ собою то, что много разъ говорилось въ журналѣ о значеніи нашего православнаго богослуженія и церковно-славянскаго языка его пѣснопѣній и что лежитъ въ основѣ выше напечатанныхъ статей о нашемъ богослужебномъ пѣніи и высокоучительномъ содержаніи богослужебныхъ пѣснопѣній. Побужденіемъ къ раскрытію глубокаго значенія нашего богослуженія со стороны его содержанія и внѣшней формы (языка и образа пѣнія) и къ отстаиванію ихъ въ ихъ основныхъ чертахъ, указанныхъ въ уставѣ и богослужебныхъ книгахъ, служило то отрицательное критическое отношеніе къ нему, которое съ особенною и въ нѣкоторыхъ случаяхъ совсѣмъ непонятною рѣзкостью сказалось въ самое послѣднее время въ толкахъ свѣтской и духовной печати о богослужебной реформѣ. Въ большинствѣ случаевъ толки эти сводятся къ вопросу о необходимости сокращенія нашего богослуженія и замѣны церковно-славянскаго языка русскимъ. Говоря о сокращеніи богослуженія, одни изъ этихъ бумажныхъ реформаторовъ считаютъ „законнымъ“ и даже „по существу необходимымъ“ исключеніе изъ состава богослуженія нѣкоторыхъ изъ псалмовъ и вообще „ветхозавѣтнаго элемента“, другіе считаютъ излишнимъ то обиліе и разнообразіе стихиръ на утреннихъ и вечернихъ богослуженіяхъ, какое полагается по уставу, шые цѣлыя страницы списываютъ о необходимости исключенія изъ ектепій нѣкоторыхъ прошеній и т. п. А въ основѣ толковъ о замѣлѣ церковно-славянскаго языка русскимъ обычно лежитъ излюбленная не любящими этого языка интеллигентами сердобольная мысль о непонятности его для нашего простаго народа.

По поводу этихъ-то криво-толковъ о реформахъ въ нашемъ богослуженіи и въ противодѣйствіе имъ и написана названная въ заглавіи брошюра, на которую мы и считаемъ долгомъ обратить вниманіе читателей.

Авторъ начинаетъ рѣчь свою съ вопроса о сокращеніи богослуженія. Указавъ на всѣмъ извѣстныя сокращенія церковной службы въ церквахъ придворныхъ, военныхъ, въ учебныхъ заведеніяхъ и различныя въ различныхъ приходскихъ храмахъ, онъ глубоко справедливо говоритъ: „необходимо въ семь отношеніи (т. е. въ вопросѣ о сокращеніи пѣнія или чтенія положенныхъ по уставу псалмовъ и пѣснопѣній) оставить мѣсто удовлетворенію въ каждомъ приходѣ и мѣстнаго обычая и благочестиваго желанія мѣстной паствы, чтобы не

возмутить благочестиваго чувства въ народѣ. И потому во всякомъ случаѣ и не желательно и не безопасно сочиненіе новаго, обязательнаго для прихода, сокращенія богослужебнаго состава и обряда: достаточны были бы, когда бы признано было нужнымъ, указанія—лишь *для клира* и для совѣсти священнослужителей—нѣкоторыхъ сокращеній, которыя могутъ быть допускаемы безъ сомнѣнія“. Не правда-ли, какъ много духовно-разумной свободы слышится въ этомъ возраженіи противъ требованій общеобязательности богослужебныхъ сокращеній сторонниками „освободительнаго“ движенія?

Истинную причину ощущаемой на практикѣ продолжительности богослуженія авторъ видитъ главнымъ образомъ не въ количествѣ чтеній и пѣснопѣній, положенныхъ по уставу, а въ небрежномъ и невнимательномъ исполненіи его членами клира. И здѣсь, прежде всего, онъ останавливается на діаконахъ, кричаніе которыхъ, нерѣдко превращающееся въ ревъ, и растягиваніе въ произношеніи эктеній и чтеній Евангелія и Апостола не рѣдко превращаютъ всю службу въ какое-то лицедейство, и на пѣвчихъ, нерѣдко невѣжественныхъ и въ мюзыкѣ, и въ разумѣніи службы; потомъ, обобщая и расширяя мысль свою объ отмѣчаемой имъ небрежности, онъ указываетъ свидѣтельство объ ней еще изъ XVI и XVII в.в.—говоритъ о тѣхъ церковно-богослужебныхъ неурядицахъ, о прекращеніи которыхъ заботился еще Стоглавый Соборъ, и между прочимъ о такъ называемомъ „многогласіи“, остатки котораго незамѣтно, но дѣйствительно стали исчезать лишь съ учрежденіемъ церковно-приходскихъ школь...

Указавъ такимъ образомъ разумные способы къ удаленію ощущаемаго на практикѣ отягощенія богослуженіемъ, авторъ далѣе останавливается на способѣ, предлагаемомъ нашими бумажными реформаторами и справедливо называемомъ имъ „механическимъ“, какъ состоящимъ въ общеобязательномъ исключеніи изъ богослуженія нѣкоторыхъ частей. Горячая, одушевленная рѣчь его здѣсь полна такого глубокаго пониманія дѣла и такой правды и силы, что мы считаемъ долгомъ познакомить съ нею читателей въ подлинникѣ. „Встрѣчаются, говоритъ онъ, такіе отзывы: зачѣмъ намъ это разнообразіе стихиръ въ утреннемъ и вечернемъ богослуженіи? зачѣмъ это разнообразіе гласовъ? — Очевидно, подобныя отзывы могутъ исходить лишь отъ такихъ пастырей, которые совсѣмъ не знаютъ содержанія и смысла стихиръ и не имѣютъ понятія объ осмогласіи нашей Церкви и не слышали осмысленнаго гласового церковнаго пѣнія. Кому все это знакомо на самомъ дѣлѣ, тотъ знаетъ, что стихирны составляютъ существенную для народа, самую драгоценную принадлежность нашего богослуженія и духовную красоту его, и что разнообразіе гласовъ, изъ коихъ каждый отвѣчаетъ самому содержанію стихиръ, соединяетъ гармонически цѣлый рядъ пѣснопѣній. Кто прой-

детъ по Октоиху и по Трїодямъ весь рядъ стихирь, прїуро-
ченныхъ къ праздничнымъ днямъ и къ днямъ воспоминаій
священныхъ событїй всей исторїи христіанства, тотъ можетъ
оцѣнить это сокровище, завѣщанное намъ отъ Греческой
Церкви великими ея первосвятителями, хранителями ея дог-
матовъ и преданїй, художественными творцами ея богослу-
жебнаго чина. Вѣдь въ этихъ стихирахъ—вдохновенное изоб-
раженіе евангельскихъ событїй и ученїя Христа Спасителя—
подлинными словами евангельской рѣчи, объясненіе связи
Новаго Завѣта съ образами и событїями Ветхаго Завѣта. И
понятны онѣ народу, потому что сами въ словахъ и звукахъ
входятъ въ душу народную. Во многихъ приходяхъ добраго
старога обычая на воскресныхъ и праздничныхъ службахъ
избранныя стихиры и всѣ догматы исправно выпѣвать, бы-
вало, одинъ старшій дячекъ, и кому приходилось съ дѣтства
молиться тутъ въ средѣ народной, тотъ знаетъ, какъ эти слова
и это пѣніе отпечатлѣвались въ душѣ народной. Таковы сти-
хиры воскресныя всѣхъ восьми гласовъ, великопостныя, особ-
ливо Страстной седмицы, когда въ нихъ изображаются событїя
каждаго дня передъ страданїемъ, послѣднїя притчи Христа
Спасителя и картины предаїя и страданїя, а въ утренней
стихирѣ 5-го гласа Великаго четверга такими трогательными
чертами выражена послѣдняя бесѣда съ учениками. Въ сти-
хирахъ великихъ праздниковъ изображена поэтически исторїя
событїй, къ коимъ относится праздникъ, и народная душа
почерпаетъ въ нихъ ученїе о главныхъ догматахъ христіанской
вѣры; такъ наприм., въ стихирахъ на Троицынъ день изложено
пѣсенно ясными чертами все ученїе о Святой Троицѣ. Если
бы не имѣлъ этого народъ, откуда получилъ бы онъ это зна-
ніе вѣры—тамъ, гдѣ нѣтъ никакого школьнаго преподаванїя
Закона Божїя, и пастырь (что перѣдко случается) и неспо-
собенъ и недосуженъ быть учителемъ Закона Божїя или сер-
дечнымъ его проповѣдникомъ въ церкви?—Такъ богослуженїе,
внимательно исполняемое, служить у насъ само по себѣ един-
ственною и самою дѣйственною школою Закона Божїя для
народа. И все это завѣщано намъ исторїей и преданїемъ!
Вспомнимъ, что въ первые вѣка христіанства пѣспоющїя эти
служили главнымъ орудїемъ борьбы съ еретическими ученїями
сектантовъ, и великіе святители устанавливали ихъ для этой
цѣли. Сектантскїе учителя того времени изобрѣли этотъ спо-
собъ для распространенїя въ народѣ своихъ ученїй посред-
ствомъ гимновъ и пѣсенъ въ народномъ собранїи (какъ и нынѣ
къ этому же способу прибѣгаютъ въ наше время учителя
раціоналистическихъ сектъ, составляя свои гимны въ видѣ
неграмотныхъ переложенїй съ иностраннаго образца). Какъ же
можетъ наша Церковь пренебрегать въ наше время этимъ
могучимъ средствомъ, которое мы имѣемъ въ нашемъ бого-
служенїи и которое такъ извѣстно и любезно народу тамъ,

гдѣ соблюдается оно усердіемъ и знаніемъ пастыря церкви въ приходѣ?

Итакъ, богослуженіе наше есть вмѣстѣ съ тѣмъ и вѣроученіе и утвержденіе вѣры. Гдѣ есть церковь и въ церкви истовое богослуженіе и пѣніе, тамъ безсилны между прихожанами учителя итунды, молоканства, пашковства и пр. со своими чужевѣрными пѣснями; а гдѣ нѣтъ церкви или молчитъ она, тамъ потребность вѣры въ душѣ народнои оставлена безъ ученія и руководства—на волю пришлымъ учителямъ. На эту часть ученія должна бы быть обращена главная забота въ воспитаніи готовящихся быть пастырями и клириками; но, къ несчастью, она-то и находится въ пренебреженіи. Литургика, преподаваемая въ духовныхъ семинаріяхъ, является сухою наукою безъ жизни, сухимъ перечнемъ составныхъ частей и принадлежностей богослуженія, и молодые люди кончаютъ курсъ, не приобрѣтая умѣнія и желанія одухотворить службу церковную церковною пѣснью“.

Высказавъ послѣ этого нѣсколько цѣнныхъ замѣчаній о важности общаго, всенароднаго пѣнія въ церкви, возбуждающаго общій интересъ къ службѣ церковной въ молящихся, авторъ послѣднія страницы своей брошюры посвящаетъ вопросу о церковно-славянскомъ языкѣ нашего богослуженія. Указавъ какъ изъ отчужденія нашихъ духовно-учебныхъ заведеній и такъ называемаго образованнаго общества отъ церкви возникло представленіе о непонятности, будто бы, славянской рѣчи для народа, авторъ продолжаетъ: „И наконецъ слышимъ, что изъ среды духовенства идутъ предложенія перевести богослуженіе на русскій языкъ. Но это въ сущности была бы не реформа, а крайне легкомысленная, безцѣльная и опасная для единства Церкви революція, разрушающая весь характеръ и все значеніе для народа нашего богослуженія.

„Нашъ церковно-славянскій языкъ—великое сокровище нашего духа, драгоценный источникъ и вдохновитель нашей народнои рѣчи. Сила его, выразительность, глубина мысли въ немъ отражающейсѣ, гармонія его созвучій и построенія всей рѣчи—создаютъ красоту его неподражаемую. И на этомъ языкѣ вдохновенные творцы его, воспитанные на красотѣ и силѣ эллипской рѣчи, дали намъ книги Св. Писанія, дали Святое Евангеліе, дали весь текстъ нашего богослуженія. Вѣдь онъ—искони родной, свой—нашему народу; на немъ образовался нормальный, классическій строй русскаго языка, и чѣмъ дальше отступаетъ отъ этого корня языкъ литературы, тѣмъ болѣе портится, теряетъ опредѣлительность и ясность, и тѣмъ менѣе становится роднымъ и понятнымъ народу.

„Все наше церковное пѣніе органически, неразрывно соединено съ словомъ богослужебнаго текста, къ этому слову примѣрено и безъ него немислимо. Измѣнить этотъ текстъ—значитъ разрушить эту живую вѣковую связь и разрушить, вмѣ-

стѣ съ словомъ, все церковное пѣніе и исказить безобразно чинъ богослуженія. Отъ древней Эллады пришли мы гласовыя наши мелодіи и разработали ихъ, вложивъ въ нихъ свою пѣвучую славянскую душу, и жизненную ея радость, и тоску, и стремленіе къ небесному отечеству. Поставьте вмѣсто славянскаго текста русскую дѣланую фразу—исчезнетъ и цезура и ритмъ и смыслъ каждой отдѣльной фразы и весь ладъ пѣнія, къ ней примѣренный; многое и перевести нельзя безъ безобразнаго искаженія. Вѣдь сколько лѣтъ въ дальніе вѣка слышала народъ эти слова на молитвѣ, и сколько ихъ входило ему въ душу и оставалось въ памяти! Каждому изъ молящихся извѣстно, какъ иное слово будило въ душѣ молитвенное чувство, оживляло священный образъ, вызвало память прошлаго и прежней молитвы—и все это неужели можетъ и должно пропасть! Вѣдь такого сокровища, какое есть у насъ, не имѣетъ ни одна церковь кромѣ православной! Что-же? Неужели закопаемъ мы свои источники живой воды и станемъ копать себѣ новыя колодцы по чужеземнымъ образцамъ? Помилуй Боже!

«Темнота нѣкоторыхъ пѣснопѣній, лирическаго свойства, зависитъ не отъ языка, а отъ тяжелой конструкціи греческой фразы, выражающей восторженную молитвенную хвалу или имѣющей таинственное значеніе. Выразить ее на русскомъ языкѣ—значило бы сдѣлать ее еще менѣе понятною. Таковы нѣкоторые стихи и немногіе ирмосы позднѣйшихъ каноповъ на великіе праздники, какъ наприм. ирмосъ и задостойникъ второго рождественскаго канона: „Любити убо намъ“. Но слова этого ирмоса, помимо конструкціи, имѣютъ смыслъ для молящагося, ибо содержатъ въ себѣ хвалу Божіей Матери, возвышеннаго лирическаго значенія, и переводъ ея въ русской фразѣ былъ бы безобразный и непонятный, а исполненіе въ пѣніи—невозможно. Невозможно и допустить мысль объ изложеніи русскою безобразною фразою таинственной пѣсни „Иже херувимы“, и исполненіе ея въ такой передѣлкѣ вдохновенными нашими и художественными напѣвами—было бы немислимо.

«И если бы возможно было представить себѣ осуществленіе затѣи реформаторовъ, предлагающихъ исполненіе нашего богослуженія въ русской передѣлкѣ славянскаго текста,—многіе православныя люди, съ горечью обиды въ душѣ, вышли бы изъ Церкви и пошли бы искать службы у раскольниковъ и единовѣрцевъ“.

Свою рѣчь авторъ заканчиваетъ замѣчаніями о предложеніи, чтобы тайныя, такъ называемыя евхаристійныя молитвы на литургіи читались въ слухъ народа. „Можно ли было бы, говорить онъ, подумать, что такія предложенія идутъ отъ священника, совершавшаго таинственное священнодѣйствіе литургіи въѣрныхъ? Вѣдь священникъ совершаетъ тайну, и призваніе

его къ такому дѣйствию обязываетъ его не только до литургіи приготовить себя очищеніемъ помысловъ и сосредоточеніемъ духовнымъ, но въ особенности при самомъ священнодѣйствіи сосредоточить мысль свою и направить къ Богу молитвенное чувство, а все собраніе вѣрующихъ призывается на ектеніяхъ поддерживать пастыря и содѣйствовать ему своею молитвою о предложенныхъ честныхъ дарахъ. И въ эти-то минуты предлагается ему прерывать молитвенное свое настроеніе и самую тишину молитвеннаго настроенія церкви возглашеніемъ самыхъ таинственныхъ словъ молитвы, и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ бы пріобщать все народное собраніе къ тому священнодѣйствію, которое ему одному предоставлено призванію на него въ рукоположеніи благодатію Святаго Духа!

«Нѣтъ! всѣ мы, православные люди, должны оберегать и хранить въ полнотѣ великое сокровище нашего богослуженія, завѣщанное намъ древнею матерью—Церковію, переданное вѣрою минувшихъ родовъ и поколѣній православнаго русскаго народа. И да будетъ сохранена ненарушимо свобода пользования дарами этого сокровища, и пусть будетъ по-прежнему всякій добрый пастырь, подобно „домовитому человѣку“, излосить въ Церковь изъ своего сокровища „ветхая и новая“!

Таковы заключительныя слова этой мадой по количеству страницъ, но много и глубокосодержательной брошюры и безъ подписи имени хорошо извѣстнаго автора. Неужели и къ этому вѣщему голосу старца, даже не русскими по духу врагами его признаваемого „знатокомъ каноновъ и стихирь“, останутся глухи, призванные и непризванные рѣшители вопроса о переустройствѣ нашего церковнаго строя?

Помилуй Боже, скажемъ и мы вмѣстѣ съ авторомъ.

П. І. С.

Божественная Литургія св. Іоанна Златоустаго. *Опытъ общедоступнаго изъясненія. Безплатное приложение къ журналу «Руководство для сельскихъ пастырей».* Кіевъ 1906 г. 163 страницы.

Эта книга предназначается для помощи сельскимъ пастырямъ въ дѣлѣ объясненія прихожанамъ литургіи, а также для грамотныхъ простолюдиновъ, желающихъ самостоятельно достигъ пониманія смысла и содержанія молитвъ, пѣснопѣній и священнодѣйствій литургіи. По нашему мнѣнію, этотъ опытъ, кромѣ такого назначенія, можетъ также принести не маловажную пользу и образованной части нашего общества, среди которой о сущности, значеніи и важномъ, глубокомъ и таинственномъ смыслѣ литургіи существуетъ весьма слабое и смутное понятіе. Авторъ начинаетъ свою книгу съ указанія идеи литур-

гій, затѣмъ излагаетъ краткія историческія свѣдѣнія о происхожденіи и развитіи литургійнаго чина и наконецъ приступаетъ къ объясненію проскомидіи, первой части литургіи. Объясненіе ведется въ строго систематичномъ порядкѣ и послѣдовательности служебника, причѣмъ дается переводъ славянскаго текста на русскій. Кромѣ того даются описанія внѣшняго устройства храма, богослужбныхъ принадлежностей, утвари, облаченій и т. п. Всѣ объясненія отличаются большой ясностію и обстоятельностью; они представляютъ собой не сухое переложение служебника, а снабжены толкованіями, показывающими сущность и духовное, таинственное значеніе и смыслъ тѣхъ, или другихъ священнодѣйствій. Къ числу положительныхъ качествъ этой книги слѣдуетъ отнести еще то, что авторъ очень много останавливается на описаніи тѣхъ душевныхъ чувствъ, которыя требуются отъ служащихъ литургію и присутствующихъ за ней: чистоты, любви, всепрощенія, благоговѣнія и сокрушенія о грѣхахъ. Во второй части книги, гдѣ идетъ объясненіе литургіи оглашенныхъ, наибольшую полнотой отличается толкованіе великой ектеніи, гдѣ весьма подробно разъяснено каждое прошеніе. Затѣмъ, говоря объ антифонахъ, авторъ сообщаетъ и о происхожденіи ихъ, также какъ о происхожденіи вообще другихъ литургійныхъ пѣснопѣній. Заслуживаетъ особенной похвалы то обстоятельство, что въ названной книгѣ объяснено не только то, что слышится мірянами и видно имъ, но также тайныя молитвы священника и тѣ его дѣйствія, которыя недоступны взорамъ стоящихъ въ храмѣ. Литургія вѣрныхъ и особенно канонъ евхаристическій — «достойно и праведно..... и да будутъ милости Великаго Бога.....» истолкованы очень хорошо и подробно, причащеніе священнослужителей и мірянъ — также, но въ самомъ концѣ литургіи вкрался очень важный недосмотръ. Ни слова не сказано о благодарственныхъ молитвахъ и разоблаченіи служащихъ, а о потребленіи св. Даровъ лишь упомянуто вскользь. Говоря о причастникахъ, нельзя не упомянуть о благодарственныхъ молитвахъ, которыя читаются и мірянамъ, и отсутствіе упоминанія о нихъ можетъ вызвать недомѣніе читателя.

Въ общемъ, за исключеніемъ этого одного обстоятельства, этотъ опытъ производитъ весьма благопріятное впечатлѣніе. Эта книга можетъ имѣть большое значеніе для всякаго религіозно вѣрующаго человѣка, желающаго уяснить себѣ смыслъ богослуженія, за которымъ онъ часто бываетъ. Поэтому нельзя не сочувствовать редакціи журнала „Руководство для сельскихъ пастырей“ въ ея трудахъ по изданію такихъ полезныхъ и назидательныхъ книгъ.

М. Веретонниковъ.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

„Правдивое Слово“

Издается Кіевскимъ Губернскимъ Комитетомъ Попечительства о народной трезвости.

Газета политическая, общественная и литературная выходитъ ежедневно, кромѣ дней послѣдпраздничныхъ.

Адресъ редакціи и конторы *«Правдиваго Слова»*: Кіевъ, уголь Прорѣзной улицы и Михайловскаго пер., домъ № 24—37.

Подписная цѣна *«Правдиваго Слова»* съ доставкой и пересылкой по почтѣ: на годъ 3 рубля, на 6 мѣс.—1 р. 50 к., на 3 мѣс.—80 к. и на 1 мѣс.—30 коп. Перемѣна адреса 20 коп. Цѣна отдѣльнаго № въ розничной продажѣ 2 коп.

ПОСЛѢДНІЙ ЖЕ ВРАГЪ ИСТРЕБИТСЯ — СМЕРТЬ. (1 Кор. 15, 26) ¹⁾.

Всегда и вездѣ человѣкъ окруженъ врагами: враги внутри человѣка,—это страсти его, различныя болѣзни—душевные или тѣлесныя; враги внѣшніе—это враждующіе противъ насъ люди, враги вѣры и Отечества, враги долга и правды; сама природа, насъ окружающая, дѣлается иногда врагомъ нашимъ, по волѣ Божіей; потому что Господь вооружаетъ и бездушную тварь въ праведную месть врагамъ своимъ: огонь, воду, воздухъ, землю, какъ, на примѣръ, бываетъ при землетрясеніяхъ и изверженіяхъ огнедышащихъ горъ, недородахъ хлѣба, голодовкахъ или повальныхъ болѣзняхъ. Самый сильный и всеобщій врагъ нашъ есть всеродная смерть, не щадящая никого.

Итакъ нѣтъ числа врагамъ человѣка. *И враги человеку домашніе его.* (Матѳ. 10, 26). А почему? Потому что человѣкъ самъ сдѣлался величайшимъ врагомъ Богу,—и вооружается противъ своего Создателя, тварь—противъ Творца, облагодѣтельствованный—противъ Благодѣтеля, смертный—противъ Безсмертнаго, безсильный—противъ Всесильнаго.—Чѣмъ вооружается? Невѣріемъ, гордостью, хулою, неблагодарностью, крамолою, духомъ мятежа и всяческимъ нарушеніемъ Его праведныхъ, жизненныхъ, блаженныхъ заповѣдей.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ человѣкъ сдѣлался и дѣлается врагомъ самому себѣ, хотя онъ самъ часто и не сознаетъ этого и думаетъ, что удовлетворяетъ себя, достигаетъ нѣко-

¹⁾ Произнесено 4-го апрѣля 1906 г. въ Петербургѣ во Введенской церкви Семеновскаго полка, на собраніи корпуса офицеровъ и нижнихъ чиновъ. Послѣ обѣдни была литія о павшихъ Семеновцамъ въ Москвѣ.

торой жизненной цѣли. Какой самообманъ! Какое мечтаніе! Какой сонъ! Сновидѣніе иногда кажется дѣйствительностью, а по пробужденіи оказывается мечтою. Таковы всѣ страсти человѣческія!

Прежде паденія въ грѣхъ не было враговъ у человѣка, потому что онъ былъ другомъ Богу, какъ созданный по образу и подобію Божію, и вся природа была его другомъ, а когда человѣкъ сдѣлался врагомъ Богу чрезъ послушаніе, неповиновеніе и гордость, тогда все вооружилось противъ человѣка,—и земля, и вода, и воздухъ, и огонь, и животныя, самый же злой врагъ—всеядица человѣческаго рода—смерть. Но Христосъ Богъ исправилъ поползновеніе человѣческаго рода, исполнивъ всю правду Божію, примирилъ людей съ Богомъ, какъ Богочеловѣкъ, побѣдилъ всеродную смерть, которую принялъ на три дня для того, чтобы раздавить ее въ Своихъ праведныхъ всемогущихъ объятіяхъ, и, побѣдивъ смерть, далъ всѣмъ побѣду надъ нею, и, упразднивъ ее, даровалъ всѣмъ вѣрнымъ блаженное воскресеніе изъ мертвыхъ и жизнь вѣчную. Онъ превратилъ смерть въ сонъ. *Блаженни мертвіи умирающіи въ Господѣ отнынѣ; ей, глаголетъ Духъ да почиютъ отъ трудовъ своихъ.* (Апок. 14, 13). Блаженны всѣ воины, легшіе честно костьми своими на поляхъ брани и въ морѣ погибшіе; ей, они почиваютъ нынѣ отъ трудовъ брани. Вѣчная имъ память! Вѣчная память всѣмъ павшимъ въ междуусобной брани, или отъ руки крамольниковъ, честнымъ борцамъ вѣры и вѣрности Царю и Отечеству! А крамольники убійцы? О, если бы они вѣровали и знали, что они, казнивъ смертію слугъ вѣры и Отечества, себѣ-то самимъ приобрѣтаютъ вѣчную муку. Убійцы царствія Божія не наследуютъ. *Боязливыхъ же и неврныхъ, и скверныхъ, и убійцъ, и любодѣевъ, и встѣхъ лжецовъ участь въ озерѣ, горящемъ огнемъ и сѣрою. Это смерть вторичная.* (Апок. 20, 13). Аминь.

Александръ Яковлевъ Сергеевъ

ВАЖНОСТЬ И НЕОБХОДИМОСТЬ ВОСКРЕСЕНИЯ ГОСПОДА НАШЕГО ИИСУСА ХРИСТА ¹⁾).

Глава 2-я.

„Богъ будетъ праведно судить вселенную посредствомъ предопределеннаго Мужа, *подавъ удостовѣреніе въсьмъ, воскресивъ Его изъ мертвыхъ*“. (Дѣян. 17, 31).

Было поистинѣ нѣчто изумительное и необычайное въ томъ, что увидѣли и услышали жители Іерусалима и масса іудеевъ-прозелитовъ, сошедшихся со всѣхъ концовъ Римской имперіи на праздникъ Пятидесятницы (Дѣян. 2, 9—11), спустя 7^{1/2} недѣль послѣ извѣстнаго Голгоэскаго злодѣянія. Они съ удивленіемъ слышали смѣлый и одушевленный голосъ апостоловъ, прежде такихъ робкихъ, скрывавшихся въ неизвѣстности «страха ради іудейска: *твердо знай, весь домъ Израилевъ, что Богъ содѣлалъ Господомъ и Христомъ сего Іисуса, Котораго вы распяли*» (Дѣян. 2, 36); «сего Іисуса Богъ *воскресилъ, чему мы свидѣтели*» (ст. 32).

Эти слова служатъ какъ бы исходнымъ пунктомъ въ дальнѣйшемъ развитіи проповѣди апостольской. Все апостольское ученіе о Христѣ можно свести къ 3-мъ пунктамъ: 1) Іисусъ есть Мессія, возвѣщенный древними пророками; 2) Онъ—Искупитель нашихъ грѣховъ; 3) Онъ воскресъ, вознесся со славою на небо къ Отцу и ниспослалъ къ намъ Св. Духа, созидающаго Царство Божіе на землѣ. Но изъ всѣхъ этихъ положеній—фактъ воскресенія Христа

¹⁾ Продолженіе.

полагается апостолами, какъ *основной и первоначальный*, служащей точкой отправленія въ ихъ рѣчахъ и посланіяхъ. Можно даже сказать, что *все христіанское ученіе въ періодъ апостольскомъ опирается на событіе воскресенія Христова*. Такъ, ап. Петръ полагаетъ воскресеніе Христа въ основаніе своей проповѣди: а) въ день Пятидесятницы (Дѣян. 2, 22—36), б) предъ народомъ послѣ исцѣленія хромого при красныхъ воротахъ (3, 12—26), в) предъ собраніемъ іудейскихъ властей — членовъ синедріона (4, 10 — 12), г) предъ язычниками въ Кесаріи (10, 37 — 43) и т. д. Ап. Павелъ, который въ дѣлѣ проповѣди Христовой, какъ это видно изъ книги Дѣяній апостоловъ, потрудился не менѣе другихъ апостоловъ, точно также ставилъ воскресеніе въ *основу своего вѣроученія*. По повѣствованію книги Дѣяній, онъ съ большимъ успѣхомъ дѣйствуетъ въ разныхъ мѣстахъ Азіи и Европы, и вездѣ говоритъ о воскресеніи, какъ совершившемся фактѣ, имѣющемъ высшее значеніе въ дѣлѣ нашего спасенія ¹⁾. Если же кому покажутся недостаточными свидѣтельства новозавѣтнаго историка — ев. Луки, написавшаго кн. Дѣяній апостольскихъ, то мы имѣемъ еще посланія апостола Петра, указывающаго на воскресеніе Христа, какъ *основаніе всей нашей надежды на спасеніе* (I Петр. 1, 3—4, 21; 3, 18—21). Если же кто не удовлетворится и этимъ свидѣтелемъ, — можно указать еще на посланія ап. Павла, значенія которыхъ не отвергаетъ и сама рационалистическая критика, съ Бауромъ и Штраусомъ во главѣ. Разсматривая все ученіе ап. Павла, *даже Бауръ* не могъ не признать, что въ немъ главное и основное значеніе придается *чудесному факту воскресенія Христа*. «Для Павла, говоритъ онъ, христіанство въ существенномъ состоитъ въ двухъ фактахъ — смерти и воскресеніи Іисуса: первый фактъ имѣетъ значеніе только въ зависимости отъ послѣдняго; на нихъ зиждется все его христіанское сознаніе» ²⁾. И дѣйствительно почти во всѣхъ посланіяхъ ап. Павла мы можемъ найти подтвержденіе того, какое важное значеніе для его міросозерпанія имѣлъ фактъ воскре-

¹⁾ Дѣян. 13, 34—37; 17, 31—32; 24, 19; 26, 23.

²⁾

сенія Ісуса»³⁾. Крімъ того, установленный въ воспоминаніе радостнаго событія—праздникъ воскреснаго дня, существовавшій еще въ апостольское время⁴⁾ и сохранившійся до нашихъ дней, служить для всѣхъ живымъ и несомнѣннымъ свидѣтельствомъ въ пользу того, что *воскресеніе Христа для первенствующей церкви было не пустымъ мифомъ, а дѣйствительнымъ и самымъ вѣрнымъ фактомъ.*

Изслѣдуя содержаніе христіанскаго ученія, предлагаемаго апостолами всѣмъ людямъ, мы находимъ въ немъ самыя разнообразныя и противоположныя элементы. Въ дѣлѣ Христовомъ было и *нѣчто такое*, что было близко и родственно каждому человѣческому сердцу—это идея спасенія и искупленія человѣка отъ вины и возстановленіе нарушеннаго когда-то гармоническаго соотношенія между духомъ и тѣломъ; слѣдствіемъ этого нарушенія — съ перваго же времени явилось рабское подчиненіе духа плоти, тогда какъ слѣдовало бы наоборотъ: матерія, какъ низшая, должна была бы подчиниться духу, какъ высшему началу. По словамъ апостоловъ, это возстановленіе совершено смертію и воскресеніемъ Спасителя, такъ что теперь всякому, ощущающему въ себѣ потребность очищенія своей грѣховной жизни, даруется оправданіе чрезъ вѣру въ Воскресшаго Ісуса. Сознаніе неудовлетворенности и ненормальности своей земной жизни всегда живо чувствовалось человѣчествомъ и оно служило важнѣйшимъ залогомъ быстраго распространенія христіанства. Съ другой стороны, было и *нѣчто непонятное* въ этомъ откровеніи, съ чѣмъ мысль іудея и язычника никакъ не могла примириться: позорная смерть Искупителя и трудное исполненіе, по взрѣнію того же человѣчества, отреченіе отъ самого себя, слѣдованіе Христу и несеніе Его креста, что казалось для нихъ «игомъ», хотя, по словамъ Христа, оно есть на самомъ дѣлѣ благое и бремя Его заповѣдей — легкое (Мѡ. 11, 30).

³⁾ См. Римл. 1, 2—5; 4, 24—25; 6, 1—11; 8, 33—34; 14, 9. I Коринѣ. 9, 1—2; 15, 1—58; II Коринѣ. 4, 14; 5, 14—17; Галат. 1, 1; Ефес. 1, 15—23; 2, 4—7; Филип. 2, 6—11; 3, 8—11. 21; Колос. 1, 9—22; 2, 8—15; I Тимеон. 1, 10; 4, 14—17. II Тимеон. 2, 8—12; 2, 8, 11—13. Евр. 1, 1—3; 2, 9—15; 10, 12—13; 12, 2—4; 13, 20; Апокалипс. 1, 5. 17—18; 2, 8.

⁴⁾ Дѣян. 20, 7; I Кор. 16, 2; Апок. 1, 10.

Такимъ образомъ должна была возгорѣться упорная и ожесточенная борьба въ отношеніи къ тому, чтобы принять, или не принять предлагаемое апостолами ученіе о крестѣ и спасеніи. Конечно, въ вопросѣ о томъ, что для человѣка, вѣрующаго въ загробную жизнь, дороже: вѣчное ли спасеніе, или самоограниченіе себя во время земной жизни, — не можетъ быть никакого сомнѣнія: вѣрующій человѣкъ, безъ сомнѣнія, изберетъ для себя первое. Но нельзя сказать того же самаго про тѣхъ людей, для которыхъ дѣйствительность существованія жизни за гробомъ является только сомнительной проблеммой. При томъ же слѣдуетъ обратить вниманіе на то, кто предлагалъ такое ученіе. Это были простые рыбаки изъ всѣми презираемой Галилеи, люди невѣжественные и бѣдные, которые сами по себѣ не могли дать никакихъ гарантій и доказать истинность своей проповѣди. И эти люди однако съ увѣренностію говорили о *«какой-то власти, которую они получили отъ Господа къ созиданію великаго дѣла»* (2 Кор. 10, 8; 13, 10).

И они не ошибались.

Во всемирной исторіи мы, пожалуй, не найдемъ еще другихъ примѣровъ такого быстрого и прочнаго возрастанія какого либо предпріятія, какъ основанной Христомъ Церкви. Если мы примемъ въ соображеніе, изъ кого состояло первоначальное ядро христіанскаго общества и какіе необыкновенные успѣхи, при жалкихъ средствахъ, сдѣлало оно въ продолженіе самаго короткаго времени, мы невольно придемъ въ удивленіе и остановимся передъ нимъ, какъ непонятнымъ фактомъ. Будучи совершенно необразованными, первые ученики Христа вначалѣ были весьма слабы и *духомъ*. Не смотря на Его чудодѣйственную силу, они весьма часто въ опасныхъ случаяхъ жизни *страшились и падали духомъ*⁵⁾. А когда наступилъ самый критическій моментъ въ жизни Христа и Онъ былъ схваченъ посланными отъ Каіафы, то *апостолы все, оставивъ Іисуса, въ страхъ разбѣжались*. За нѣмъ послѣдовало только 2 ученика Его—Петръ и Іоаннъ. Но болѣе рѣшительный

⁵⁾ Матѳ. 8, 24—26; 14, 22—31; Марк. 6, 47—50; 10, 32; Лук. 8, 24—25 и др.

изъ нихъ—Петръ на дворѣ первосвященника не могъ вынести подозрѣній въ сообщничествѣ съ Иисусомъ и съ клятвою отрекся отъ Него трижды. Остался одинъ Іоаннъ, который и провожалъ Христа на мѣсто суда и казни; и онъ былъ *единственный изъ учениковъ*, который вмѣстѣ съ нѣкоторыми женами стоялъ при крестѣ и слышалъ послѣдній вздохъ Божественнаго Страдальца (Іоан. 19, 25 — 27). Мы видѣли, какія радикальныя переменъ произвела смерть Его въ воззрѣніяхъ учениковъ на личность Христа и Его дѣло. Они теперь стали думать, что предпринятое Имъ обновленіе и возрожденіе Израиля, со смертью Его, должно заглухнуть и что они только обманывались въ Немъ, считая Его за сверхъ-естественнаго посланника Божія. «А мы надѣялись было, что Онъ есть Тотъ, который долженъ былъ избавить Израиля»,—такъ выражали свое отчаяніе и горе Эммаусскіе путники подошедшему къ нимъ Спутнику. Такимъ образомъ, смерть Христа — Мессіи только еще болѣе усилила *недовѣріе, нерѣшительность и сомнѣнія* учениковъ, парализовала ихъ силы и уничтожила всякую энергію къ общественной дѣятельности.

И что же мы видимъ, спустя какихъ-нибудь 1½ мѣсяца послѣ погребенія тѣла Иисуса, а съ нимъ и всѣхъ ихъ завѣтныхъ надеждъ?—Твердость души, энергическое единство духа, пламенное убѣжденіе, восторженность, которымъ объясняется ихъ огромное, неслыханное вліяніе и неисчислимыя успѣхи ихъ проповѣди. Откуда они взяли эту геройскую силу и эту неустрашимую вѣру, если бы жизнь и служеніе Иисуса заключились печальнымъ концомъ Его смерти? Отчего разсѣялись ихъ сомнѣнія, уничтожились ихъ разногласія, утвердились ихъ убѣжденія, если, послѣ смерти Христовой, у нихъ не оставалось ровно ничего, кромѣ печальныхъ воспоминаній о несбывшихся мечтахъ и разрушенныхъ надеждахъ? Установившееся міровоззрѣніе и согласная съ нимъ энергичная и успѣшная дѣятельность первыхъ героевъ евангелія, съ одной стороны, и позорная казнь ихъ Учителя, съ другой,—заставляютъ насъ предполагать *фактъ, или событіе первой важности*, сильное и дѣйствительное, которое на дѣло Иисуса торжественно наложило всѣми признанную печать Божественнаго свидѣтельства, небеснаго подтвержденія, которое дало ученикамъ

Исуса новое мужество, побѣдоносную силу и непреодолимую энергію. Только послѣ факта, подтвердившаго Божественное достоинство личности Христовой и оправдавшей все Его дѣло, Апостоль могъ говорить о себѣ, что *въ его дѣятельности нѣтъ колебаній, цѣль его жизни ясна и опредѣленна и ничего невѣрнаго и сомнительнаго въ ней нѣтъ* (I Кор. 9, 26). Хотя бы ему угрожали разныя опасности въ прохожденіи принятаго имъ служенія, ничто не могло удержать его въ достиженіи намѣченной имъ цѣли жизнь: «я не только хочу быть узникомъ, но готовъ умереть въ Иерусалимѣ за имя Господа Исуса» (Дѣян. 21, 12). Нѣкоторымъ изъ первыхъ послѣдователей Христа приходилось *на дѣлѣ* засвидѣтельствовать своею смертию свою вѣру въ Воскресшаго,—и въ этомъ случаѣ мы видимъ уже не робкихъ и запуганныхъ учениковъ, которые при одномъ появленіи стражи въ Геосиманскомъ саду, въ страхѣ разбѣжались; нѣтъ, это были люди другого характера—твердые, неустрашимые до самой смерти. Сильное измѣненіе произошло и въ ихъ *нравственномъ настроеніи*. Ясно сознавая угрожающую имъ участь, они тѣмъ не менѣе теперь не питаютъ никакой злобы къ своимъ врагамъ. «Господи! не вмѣни грѣха сего», молился св. первомученикъ Стефанъ, словами Господа, когда іудеи, раздраженные его проповѣдью, побивали его камнями. А ранѣе сего, апостолы Іаковъ и Іоаннь просили Господа низвести огонь съ неба для истребленія самарянъ только за то, что тѣ не хотѣли оказать гостепріимства Христу (Лук. 9, 54). Теперь мы видимъ учениковъ Христа всецѣло занятыми служеніемъ Слову истины и проповѣдью о Воскресшемъ. Не желая отвлекаться отъ своего дѣла раздачей хлѣбовъ при служеніи столамъ,—они избираютъ для сей цѣли особыхъ лицъ; а «мы, говорятъ они, *постоянно будемъ въ молитвѣ и служеніи слова*» (Дѣян. 6, 4). А прежде они и одного часа не могли пободрствовать со Христомъ въ страшную ночь Его мучительныхъ страданій (Мѣ. 26, 40). Слово о Воскресшемъ Христѣ, Его жизни, дѣлахъ, смерти и возстаніи изъ мертвыхъ съ самаго начала сдѣлалось сосредоточіемъ жизни первенствующихъ христіанъ и краеугольнымъ камнемъ всего христіанскаго ученія. Для меня нѣтъ другихъ священныхъ лѣтописей, восклицаетъ св. Игнатій Богоносецъ (ученикъ

апостола Иоанна Богослова), кромѣ Иисуса Христа, Его смерти и воскресенія ⁶⁾).

Успѣхъ проповѣди апостоловъ станетъ для насъ еще болѣе поразительнымъ, если мы припомнимъ, какъ приняли ее въ высшемъ обществѣ и какія обвиненія посыпались на апостоловъ. Образованнѣйшіе представители языческаго міра—эпикурейскіе и стоическіе философы, услышавъ проповѣдь ап. Павла о воскресеніи, признали ее какимъ то *страннымъ и никогда не слыханнымъ ученіемъ*, а самого Павла обозвали *«суесловомъ»* (Дѣян. 17, 18—19). А со стороны іудеевъ на апостоловъ стали возводить обвиненія въ томъ, что они возбуждаютъ мятежь между іудеями и поступаютъ противъ повелѣній кесаря, почитая царемъ Иисуса, причемъ самихъ апостоловъ называли *«представителями Назарейской ереси и язвой общества»* (Дѣян. 17, 7; 24, 5). Но никакіе навѣты и обвиненія не могли остановить апостоловъ въ ихъ смѣломъ служеніи Слову Божию, такъ что іудеи, слушая ихъ вдохновенныя рѣчи и зная, что они *люди не книжные*, весьма удивлялись (Дѣян. 4, 13). На угрозы синедріона не учить объ имени Христовомъ, апостолы безстрашно отвѣчали, что *должно повиноваться болѣе Богу, нежели людямъ* (Дѣян. 4, 14—20 и д. 29), и опять стали безбоязненно продолжать свое дѣло. Когда узнали объ этомъ начальники города, апостоловъ заключили въ темницу; но ангель Господень тайно вывелъ ихъ ночью и они снова учили во храмѣ (Дѣян. 5, 18). Тогда привели ихъ въ синедріонъ, били ихъ и снова запретили говорить объ имени Иисуса,—но апостолы не послушались: *«и всякій день во храмъ и по домамъ не переставали учить и благовѣствовать объ Иисусѣ Христѣ»* (Дѣян. 5, 27, 42). Такъ же смѣло и одушевленно дѣйствовали апостолы и въ другихъ странахъ, куда ихъ заносило огнепальное желаніе всюду благовѣствовать объ открывшемся на землѣ царствіи Божіемъ (Дѣян. 14, 3, 19 и др.). И вездѣ имъ приходилось встрѣчать открытую неприязнь и ненависть со стороны представителей іудейской теологіи и языческаго культа.

⁶⁾ Св. Игнатій Богоносець. Посл. къ Филадельф., гл. 8.—См. Прессансе. Иисусъ Христосъ и Его время, 112 стр. примѣч.

«Намъ, говорить апостоль Павелъ, Богъ судилъ *быть какъ бы приговоренными къ смерти*, потому что мы сдѣлались позорищемъ для міра, ангеловъ и челоѣковъ; мы, какъ соръ для міра, какъ прахъ, *всѣми попираемый*» (1 Кор. 5, 9, 13). Весьма часто и во многихъ мѣстахъ апостоламъ приходилось ощутительно терпѣть всякія лишенія, бѣдствія, нужды и послѣдствія ненависти отъ іудеевъ и язычниковъ (см. 2 Кор. 6, 4—8; 11, 23—30). И не смотря на всѣ многочисленныя препятствія, апостолы могли ясно видѣть, что ихъ дѣло, имѣющее своимъ краеугольнымъ камнемъ Христа, быстро и неуклонно все болѣе и болѣе возрастаетъ. «*Насъ почитаютъ обманщиками, признаются они, но мы вѣрны; мы неизвѣстны, но насъ узнаютъ; насъ почитаютъ умершими, но вотъ мы живы; насъ наказываютъ, но мы не умираемъ; насъ огорчаютъ, а мы всегда радуемся; мы нищи, но многихъ обогащаемъ; мы ничего не имѣемъ, но всѣмъ обладаемъ*» (2 Кор. 6, 8—10; ср. 1 Кор. 4, 10—13).

Общее презрѣніе и ненависть властей нисколько не пугали апостоловъ и не могли сломить ихъ юной энергіи, выросшей на глазахъ іерусалимлянъ. Іоаннъ Златоустъ справедливо считаетъ удивительной перемѣну, происшедшую въ характерѣ апостола Петра, «который вначалѣ не вынесъ угрозъ служанки, а потомъ былъ повѣшенъ внизъ головой, былъ бичуемъ, подвергался тысячѣ опасностей, и однако не молчалъ, но говорилъ смѣло» ⁷⁾. Въ терпѣніи, съ какимъ проповѣдники Воскресшаго переносили всѣ непріятности принятаго служенія, апостоль Павелъ видитъ даже одинъ изъ существенныхъ признаковъ апостольства (2 Кор. 12, 12).

Но еще болѣе сильнымъ и поразительнымъ доказательствомъ истиннаго апостольства, по словамъ того же апостола, были *совершаемыя ими чудеса и знаменія* (тамъ же). Еще при жизни Своей, Христосъ далъ ученикамъ такое обѣтованіе, что вѣрующій въ Него будетъ творить такія же дѣла, какія и Онъ творилъ, и даже сотворитъ больше, *потому что Онъ идетъ къ Отцу Своему* (Іоан. 14, 12). И дѣйствительно, послѣ возвѣщенныхъ апостолами событій вос-

7) Св. Іоаннъ Златоустъ. Толков. на еванг. Іоанна, 2 т., стр 534.

кресенія и вознесенія Христа на небо, руками апостоловъ творилось *весьма много знаменій и чудесъ* ⁸⁾. Здѣсь были и исцѣленія разнаго рода больныхъ: *хромыхъ, разслабленныхъ, страдающихъ горячкой, имѣющихъ нечистыхъ духовъ и т. п.* ⁹⁾. Было совершено, какъ извѣстно, нѣсколько случаевъ воскрешенія умершихъ ¹⁰⁾. Чудодѣйственная сила апостоловъ простиралась даже до того, что *черезъ возложене платковъ и опоясаній ап. Павла* на больныхъ прекращались болѣзни и выходили злые духи (Дѣян. 19, 11—12); больныхъ нерѣдко выносили на улицу, чтобы хотя только тѣнь проходящаго ап. Петра осѣнила ихъ, чрезъ что совершались чудесныя исцѣленія (Дѣян. 5, 15). Какъ дѣйствовали чудеса апостоловъ на воображеніе необразованныхъ язычниковъ,—ясно видно изъ случая въ Дервіи, гдѣ жители, увидѣвъ чудо исцѣленія хромого, подумали объ апостолахъ, что это боги въ человѣческомъ образѣ сошли къ нимъ, и стали называть Варнаву Зевсомъ, а Павла—Гермесомъ и даже хотѣли, съ жрецомъ во главѣ, принести имъ подобающую жертву; такъ что апостоламъ стоило большихъ усилій отклонить ихъ отъ этого безразсуднаго поступка (Дѣян. 14, 8—18). Какъ въ этомъ, такъ и въ подобныхъ случаяхъ апостолы всегда настойчиво и откровенно объясняли народу, что всѣ ихъ дѣла и чудеса они совершаютъ *не отъ себя, не своею силою и знаніемъ, а именемъ распятаго и воскресшаго Иисуса и вкрою въ Него* (Дѣян. 3, 12—16), а сами они—только служители и исполнители Его велѣній.

Отрицательная критика относится къ знаменіямъ Апостоловъ, описаннымъ въ кн. Дѣяній такъ же, какъ и ко всякому чуду вообще, т. е. она ихъ просто отрицаетъ, выходя изъ предположенія, что чудо невозможно. Но для насъ, какъ и для всякаго непредубѣжденнаго историка, они имѣютъ то значеніе, что безъ нихъ необъяснимо происхожденіе и распространеніе христіанства. Если бы чудеса апостоловъ не были истинны, или они вовсе не

⁸⁾ Дѣян. 2, 43; 5, 12; 8, 6; 19, 11.

⁹⁾ Дѣян. 3, 5—7; 9, 32—42; 14, 8—18; 16, 16—18; 28, 7—9.

¹⁰⁾ Дѣян. 9, 32—42; 20, 9—12.

были сотворены, то спрашивается, *какимъ образомъ могла возникнуть христіанская Церковь?* Напротивъ, было бы величайшее чудо, если бы почти вся вселенная была привлечена къ христіанству двѣнадцатью бѣдными и неучеными людьми, не видя въ немъ никакихъ признаковъ Божественной силы и истинности. Естественное объясненіе христіанства, *безъ чудесъ*, приводитъ насъ къ такимъ страннымъ и нелѣпымъ предположеніямъ, принять которыя значитъ совершенно отказаться отъ разумнаго пониманія этого факта. «Какая остроумная и глубокая философія въ этихъ предположеніяхъ», замѣчаютъ новѣйшіе апологеты христіанства. «Какъ наиболѣе изумительныя событія становятся совсѣмъ простыми, лишь только соблаговолятъ снизить къ ихъ объясненію! Вы не понимаете, какъ христіанство могло распространиться естественнымъ путемъ: вамъ тотчасъ же объяснять это. Апостолы сказали: „мы возвѣщаемъ вамъ евангеліе во имя Превѣчнаго, и вы должны вѣрить намъ, потому что мы одарены силой чудодѣйства; мы возвращаемъ здоровье больнымъ, разслабленнымъ способность употребленія своихъ членовъ, зрѣніе—слѣпымъ, слухъ—глухимъ, жизнь—мертвымъ“. На эту проповѣдь со всѣхъ сторонъ сталъ стекаться народъ, чтобы быть свидѣтелемъ съ такой увѣренностію общаемыхъ чудесъ. И вотъ больные не были исцѣлены, разслабленные не ходили, слѣпые не прозрѣвали, глухіе не слышали, мертвые не воскресали. Тогда, въ восторгѣ благоговѣнія, народъ палъ къ ногамъ апостоловъ и кричалъ: „это поистиннѣ посланники Бога, служители Его всемогущества!“—и тотчасъ же, разбивая своихъ идоловъ, онъ оставилъ культъ удовольствій и принялъ культъ креста; онъ отказался отъ своихъ привычекъ, своихъ предразсудковъ, своихъ страстей; онъ преобразовалъ свои нравы и отдался покаянію; богатые продавали свои сокровища, чтобы деньги раздавать нищимъ, и всѣ предпочитали ужаснѣйшія мученія и безславную смерть угрызениямъ совѣсти за оставленіе религіи, которая была такъ основательно доказана имъ» ¹¹⁾.

При жизни Христа, апостолы были ограничены въ проповѣди одной Иудеей; послѣ же воскресенія, они выступи-

¹¹⁾ См. Фарраръ. Жизнь Иисуса Христа. 1885 г. XXIII примѣч.

ли на *всемірную проповѣдь*, согласно завѣту своего Учителя: «вы примите силу, когда сойдетъ на васъ Духъ Св. и будете Мнѣ свидѣтелями въ Иерусалимѣ, и во всей Іудеѣ, и Самаріи, и *даже до края земли*» (Дѣян. 1, 8; ср. 15, 17). Трудность *всемірнаго служенія* апостоламъ была хорошо извѣстна, но тѣмъ не менѣе они *заранѣе* были увѣрены въ своей побѣдѣ надъ міромъ и какъ бы *заранѣе* торжествовали ее: «*черезъ Христа, говорятъ они, мы получили благодать и апостольство, чтобы во имя Его покорять всѣ народы*» (Римл. 1, 5; ср. 1 Кор. 15, 57). Такимъ образомъ, речательствомъ своей побѣды надъ міромъ апостолы считали свое посланничество и происхождение отъ Христа-Побѣдителя грѣха въ мірѣ и Основателя царства Божія на землѣ (ср. 1 Иоан. 4, 4; 5, 4—5). Впрочемъ, *всемірной проповѣди* апостоловъ способствовали и тогдашнія историческія условія. Такъ какъ сами они по происхожденію были іудеи и болѣе знакомы были съ жизнью и обычаями іудеевъ, — то естественно они и обращались *прежде всего къ іудеямъ*, — тѣмъ болѣе, что послѣдніе не окончательно были отвергнуты Господомъ, даже послѣ совершеннаго ими Голгоетскаго преступленія. А въ то время, по словамъ Страбона, «на землѣ не было мѣста, гдѣ не жили бы іудеи»¹²⁾. Проповѣдуя же іудеямъ, апостолы весьма удобно могли обращаться и къ язычникамъ.

Сравнивая процессъ распространенія христіанства во времена апостоловъ съ ходомъ умноженія вѣрующихъ при жизни Христа, мы найдемъ между тѣмъ и другимъ значительную разницу. Иисусъ Христосъ собственно не имѣлъ въ виду учреждать отдѣльный самостоятельной общины изъ вѣрующихъ въ Него; для этого у Него не было достаточно свободнаго времени: какъ извѣстно, у Него въ распоряженіи было всего 3 года Его общественнаго служенія. Поэтому, Онъ стремился выяснить сущность Своего дѣла только немногимъ слушателямъ, именно Своимъ ученикамъ. Если и при жизни Христа мы видимъ замѣтное умноженіе числа вѣрующихъ, то нужно замѣтить, что тогда они не были объединены внутренней организаціей между собою

¹²⁾ Ios. Flav. Antiquitat XI, 7, 2; срав. Дѣян. 24, 5.

и, кромѣ того, вѣра ихъ была *крайне ненадежна и непостоянна* (Іоан. 12, 42—43). Подчиняясь психическому внушенію и гипнозу толпы, они, въ моментъ осужденія Христа, были сильно поколеблены и многіе изъ нихъ присоединили свой голосъ къ дикому воплю народа: «распи, распни Его!»

При апостолахъ, мы уже не находимъ такого замѣтнаго колебанія въ вѣрѣ, не смотря на то, что съ этого времени на христіанъ начинаютъ обрушиваться систематическія и жестокія гоненія отъ начальниковъ іудейскихъ. Кромѣ того, число увѣровавшихъ въ Распятаго съ *каждымъ днемъ* увеличивается въ постоянно возрастающей прогрессіи (Дѣян. 2, 47; 16, 5 и др.). Такъ въ 1-й день Пятидесятницы, послѣ одушевленной проповѣди ап. Петра, увѣровало и крестилось во Христа 3000 человекъ (Дѣян. 2, 41). Черезъ нѣсколько времени, видя чудо исцѣленія хромого при красныхъ воротахъ и слыша объясненія ап. Петра, что оно совершенно именемъ Иисуса,—сразу увѣровало около 5000 человекъ (Дѣян. 4, 4). Когда же во Іерусалимѣ на послѣдователей Христа, уже *довольно многочисленныхъ* (Дѣян. 6, 1), было произведено гоненіе, тогда апостолы и прочіе ученики разсѣялись *по Іудеѣ, Галилеѣ и Самаріи*, и тамъ продолжали свое дѣло привлеченія ко Христу вѣрующихъ (Дѣян. 8, 12, 38; 9, 31). Когда же обратился ко Христу Савлъ (Дѣян. 9, 1—31), въ послѣдствіи знаменитый «апостоль языкоть»,—дѣло распространенія христіанства было перенесено *къ язычникамъ* и пошло еще успѣшнѣе. Антіохія въ Малой Азіи была первымъ мѣстомъ, гдѣ слово благовѣстія было обращено прямо къ язычникамъ, и она же стала центромъ христіанства (Дѣян. 11, 20—24; 13, 38—49). Оттуда христіанство стало распространяться въ Иконіи, Дервіи, Ефесѣ, Фессалоникахъ и другихъ мѣстахъ Азіи и Европы ¹³⁾. Насколько были велики успѣхи христіанства, видно изъ того, что когда въ Ефесѣ занимавшіеся волшебствомъ рѣшили съжечь свои книги и цѣну ихъ принести къ апостоламъ, то оказалось, что книгъ было уничтожено на 50 тысячъ драхмъ (Дѣян. 19, 19—20). Тамъ же среброковачъ Димитрій,

¹³⁾ Дѣян. 14, 1—21; 17, 4. 11—12; 18. 8; 19, 10—13.

видя постоянное и быстрое возрастание числа христіанъ, собралъ вокругъ себя толпу и съ жаромъ раскрывалъ ей, какой опасности подвергается культъ Артемиды Ефеской отъ рѣчей Павла, которыя могутъ со временемъ ниспровергнуть «величіе той, которую почитаетъ вся Азія и вселенная» (Дѣян. 19, 24—27). Апостолами Петромъ и Павломъ христіанство было занесено *и въ Римъ*, и тамъ къ 65 г. по Р. Хр. христіане, по свидѣтельству Тацита, составляли такое многочисленное общество, что обратили на себя общее вниманіе ¹⁴⁾. А такъ какъ Римъ тогда былъ столицей всемірной имперіи, то ясно, что христіане могли соприкасаться тамъ съ людьми всѣхъ національностей и религій и тѣмъ содѣйствовать всемірному распространенію христіанства (Римл. 1, 8). И, дѣйствительно, еще при жизни апостоловъ, ихъ ученіе обратило на себя всеобщее вниманіе, и вездѣ о немъ происходили жаркіе споры (Дѣян. 28, 22). Но о христіанскомъ ученіи не только спорили, но и принимали его и принимали такъ, что ставшіе на его сторону существенно измѣняли свою жизнь. «У множества увѣровавшихъ, говоритъ новозавѣтный историкъ, было *одно сердце и одна душа*, и никто ничего изъ своего не называлъ своимъ, но все было общее» (Дѣян. 4, 32).

Такое быстрое всемірное распространеніе христіанства, съ ея неотразимо-глубокимъ вліяніемъ на жизнь, невольно заставляетъ припомнить глубоко-правдивое изрѣченіе мудраго раввина Гамалиила, высказанное имъ передъ начальниками синагоги. «Если это предпріятіе и это дѣло отъ челоуѣковъ, сказалъ онъ, то оно разрушится; *а если отъ Бога, то вы не можете разрушить его*: берегитесь, чтобы вамъ не оказаться богопротивниками» (Д. 5, 38—39). И эта побѣда христіанскаго ученія надъ язычествомъ есть такой историческій фактъ, который никакая отрицательная критика отвергнуть не въ состояніи. Но для объясненія своего, онъ требуетъ признанія какой-то сверхъ-естественной силы, одушевленія и помощи для бѣднѣхъ и робкихъ учениковъ Христа: требуется воочію такой фактъ, который показалъ бы имъ, что послѣ позорной смерти Христа не

¹⁴⁾ Gacit Anles XV, 44.

все еще потеряно, что они не остались сиры и одиноки, что съ ними всегда Тотъ, Который при жизни Своей постоянно утѣшалъ, ободрялъ и охранялъ ихъ во всѣхъ опасностяхъ жизни (Иоан. 17, 12). Это, безъ сомнѣнія, есть тотъ самый фактъ, который составляетъ основу апостольскаго ученія, т. е. *Воскресеніе Христово*.

Въ исторіи распространенія Церкви мы сталкиваемся еще съ однимъ замѣчательнымъ явленіемъ, который иногда опускается защитниками христіанства. *Это принятіе и распространеніе христіанства среди іудеевъ и въ частности въ центрѣ ихъ — Иерусалимѣ*. Мы останавливаемся на этомъ любопытномъ фактѣ потому, что, повидимому, онъ стоитъ въ противорѣчій съ ихъ предшествующей исторіей.

Какъ извѣстно, еврейскій народъ былъ избранъ изъ среды другихъ для того, чтобы сохранить истинное понятіе и почитаніе Иеговы. Исторія этого народа однако показываетъ многочисленные примѣры отступленія его отъ своего назначенія и безчисленные факты уклоненія на служеніе языческимъ богамъ. Такъ продолжалось до плѣна Вавилонскаго, когда іудеи, наученные горькимъ опытомъ, вполне сознали пагубность идолослуженія и стали *на путь строгаго монотеизма*: со времени Вавилонскаго плѣна, уклоненій къ язычеству среди іудеевъ уже не замѣчается. Неуклонное сохраненіе единобожія ко времени Христа стало обращаться у нихъ въ неразумную ревность о славѣ Единаго Бога. Останавливаясь преимущественно на непостижимости Божіей, книжники, предъ временемъ пришествія Христа, стали недоувѣрчиво относиться къ тѣмъ мѣстамъ Ветхаго Завѣта, гдѣ говорится о непосредственныхъ Богоявленіяхъ человѣку. Для нихъ казалось болѣе удобнымъ подставлять въ такихъ мѣстахъ или ангела, или священное облако, которое они называли *«шехиной»*. Въ тѣхъ же мѣстахъ, гдѣ говорится хотя бы о самомъ отдаленномъ сходствѣ между человѣкомъ и Богомъ, Таргумы начали тщательно избѣгать выраженій, имѣющихъ подобный смыслъ, и стали замѣнять ихъ другими словами, съ совершенно инымъ значеніемъ. Такъ, слова: «вотъ Адамъ сталъ, какъ одинъ изъ Насъ», Онкелосъ видоизмѣнилъ слѣдующимъ образомъ: «вотъ Адамъ сталъ единственнымъ въ

мірѣ» ¹⁵⁾). Ясно, что, идя далѣе въ такомъ направленіи, іудейскіе книжники необходимо должны были встать въ оппозицію и отвергнуть тайну Троичности Лиць въ Богѣ и тайну Боговоплощенія. Это мы и видимъ въ исторіи земной жизни Господа: Его обвинили, прежде всего, *въ богохульствѣ*,—за то, что «Онъ выдаетъ Себя равнымъ Богу, будучи *человѣкомъ*» (Іоан. 10 30—33). Ненависть ко Христу простиралась до того, что іудейскіе начальники употребляли всѣ усилія, чтобы погубить Іисуса. Народъ же находился подъ обаяніемъ своихъ ученыхъ руководителей въ вѣрѣ.

И что же мы видимъ послѣ того факта (смерти), который какъ нельзя лучше подтвердилъ мнѣніе іудеевъ, что Христосъ—обыкновенный смертный? Мы наблюдаемъ интересное явленіе, что проповѣдь апостоловъ раздалась, прежде всего въ томъ самомъ городѣ, который былъ свидѣтелемъ позорной смерти Іисуса, а не гдѣ либо въ другомъ мѣстѣ, гдѣ слѣдовало бы ожидать лучшаго приѣма. И съ перваго же момента замѣчается необыкновенный успѣхъ проповѣди: цѣлыя массы народа—мушинъ и женщинъ, богатыхъ и знатныхъ, ученыхъ и необразованныхъ принимали къ сердцу слова апостоловъ и «даже весьма *многіе изъ священниковъ* покорились вѣрѣ» (Дѣян. 6, 7). Когда изъ Іерусалима апостолы разсѣялись въ другіе города и мѣста Азіи и Европы,—они всегда обращались прежде всего къ іудеямъ, чтителямъ единого истиннаго Бога (Дѣян. 13, 26—41). И тамъ такъ же, какъ и въ Іерусалимѣ, проповѣдь о распятомъ и воскресшемъ Іисусѣ привлекла много увѣровавшихъ; такъ что, когда апостоль Павелъ прибылъ снова въ Іерусалимъ, апостолы сказали: «видишь-ли, братъ, сколько *тысячъ увѣровавшихъ іудеевъ, и всѣ они ревнители закона*» (Дѣзн. 21, 20). Какъ приверженцы мертвой буквы и бездушнаго формализма въ законѣ, они должны были бы непремѣнно стать въ оппозицію къ христіанству, сущность котораго заключается въ раскрытіи царства Божія внутри себя и оправданіи не дѣлами закона, а благодатію по вѣрѣ въ Воскресшаго. А ихъ строгій монотеизмъ, каза-

¹⁵⁾ См. Прессансе. Іисусъ Христосъ и Его время. стр. 92.

Вѣра и Церковь. Кн. IV.

лось, не долженъ бы былъ допускать ихъ до такого культа, гдѣ Христу приписывалось Божеское достоинство и Ему воспѣвались гимны, какъ Богу, отголосокъ чего дошелъ даже до язычника Плинія Младшаго ¹⁶⁾. Возникновеніе и образованіе такого общества изъ іудеевъ, котораго прежде не могли создать ни жизнь Іисуса, ни Его ученіе, ни Его дѣла и чудеса—необъяснимо изъ извѣстныхъ намъ историческихъ условій жизни этого народа. Это чудо можетъ быть объяснено только важнымъ и неожиданнымъ событіемъ, которое стерло съ Распятаго позоръ казни и показало Его предъ цѣлымъ міромъ посланникомъ Бога на землѣ и истиннымъ Мессіей Израиля. Только воскресеніе Христа могло привлечь къ Нему сердца іудеевъ, и въ частности іерусалимлянъ, и возродить ихъ къ новой жизни. А что Христосъ дѣйствительно воскресъ,—они могли знать, припоминая рѣчи и слова Іисуса о предстоящей Ему смерти и воскресеніи и видя необыкновенныя дѣла апостоловъ, которыя они творили, по ихъ же словамъ, именемъ и силою Воскресшаго. Кромѣ того, между ними было не мало лицъ, которыя собственными глазами видѣли Іисуса воскресшимъ; это тѣ изъ числа 500 братій, о которыхъ апостолъ Павелъ упоминаетъ въ 1 Кор. 15 гл., 6 ст.

Глава 3-я.

„Сей нареченный и святой день... праздниковъ праздникъ и торжество есть торжество“ (канонъ Пасхи, ирмосъ 8 пѣсни).

„Смерти празднуемъ умерщвленіе, адово разрушеніе, много житія вѣчнаго начало“ (тамъ же, 7 пѣсни 2 тропарь).

По словамъ Штрауса, «воскресеніе Іисуса образуетъ центръ центра (den Mittelpunkt des Mittelpunkts), собственное сердце христіанства ¹⁷⁾»,—христіанство стоитъ и падаетъ съ

¹⁶⁾ Plin. Min. lib. X epist. 98.

¹⁷⁾ Strauss. Die Halben und die Ganzen. Seit 125.

фактомъ воскресенія. Это же событіе является камнемъ преткновенія и для отрицательной критики. «Здѣсь мы стоимъ, говорить тотъ же ученый, *на самомъ рѣшительномъ мѣстѣ*, гдѣ мы должны или отказаться отъ всего сдѣланнаго нами доселѣ и уничтожить свое дѣло, или же должно попытаться понять происхожденіе *вѣры въ воскресеніе Иисуса* безъ соотвѣтствующаго чудеснаго факта»¹⁸⁾. Замолчать, или оставить безъ объясненія этотъ замѣчательный фактъ, какъ дѣлали иногда раньше другіе, теперь не представляется никакой возможности. Еще менѣе представляется возможнымъ выбросить этотъ пунктъ изъ общей системы христіанскаго вѣроученія. По словамъ Прессансе, «*если воскресеніе не останется, какъ основная часть христіанства, то о прочемъ не стоитъ и говорить*»¹⁹⁾.

Какъ мы видѣли выше (Введ.), если воскресеніе Христа и отрицается, то исключительно потому, что оно не подходитъ къ разряду естественныхъ явленій. Какъ вочеловѣченіе Сына Божія есть величайшее нравственное чудо любви Божіей къ грѣшному человѣчеству, такъ и *воскресеніе Христа* является *величайшимъ чудомъ въ области физическаго міра*. Сравнительно съ прочими чудесами, совершенными до и послѣ Христа, оно отличается прежде всего *исключительностію своего положенія*, какъ единственное въ исторіи человѣческаго рода. Затѣмъ въ немъ самостоятельно проявилась самобытная творческая сила, безъ какого-либо *внѣшняго посредничка*, какъ это наблюдается при совершеніи другихъ чудесныхъ знаменій. Наконецъ, какъ совершившееся въ исторически опредѣленное время, оно послужило *началомъ и залогомъ* новаго порядка вещей въ мірѣ, противоположнаго нашему грѣховному строю жизни. И если къ чему либо, то къ воскресенію Христа въ особенности подходятъ слова Фейербаха: «чудо составляетъ существенное содержаніе христіанства»²⁰⁾. Воскресеніе Христово—это чудо изъ чудесъ. Оно служитъ подтвержденіемъ

¹⁸⁾ Strauss. Das Leben Jesu. Seit. 288.

¹⁹⁾ Православное Обзоріе, 1870 г. I т. Ульгорнъ. Воскресеніе Христа. Его дѣйствительность и значеніе въ дѣлѣ искупленія, стр. 600.

²⁰⁾ Feuerbach. Wesen des Christenthums, Seit. 183.

и оправданіемъ всѣхъ остальныхъ. Отрицая дѣйствительность воскресенія, мы имѣемъ право отвергнуть и прочія чудеса. И, наоборотъ, признавая за нимъ историческую достовѣрность, мы уже не будемъ удивляться и отвергать всякое другое чудо на томъ только основаніи, что оно есть чудо; потому что вмѣстѣ съ этимъ чудомъ мы необходимо должны допустить и то, что выше естественныхъ законовъ,—именно, что есть какая-то высшая сила, имѣющая возможность мгновенно останавливать дѣйствіе естественныхъ законовъ, не разрушая ихъ силы на будущее время. Для признанія остальныхъ чудесъ, послѣ воскресенія Христа, намъ не потребуется ничего кромѣ простой вѣры.

Но въ высшей степени ошибаются тѣ, которые *приравниваютъ* событіе воскресенія къ обыкновеннымъ историческимъ фактамъ ²¹⁾. Если бы здѣсь дѣло шло о какомъ нибудь обыкновенномъ историческомъ событіи, какъ, на примѣръ, о походѣ Александра Македонскаго, или завоеваніяхъ Цезаря, то не возникло бы никакихъ сомнѣній и всякій призналъ бы его достаточно засвидѣтельствованнымъ. Но воскресеніе Христа — не просто историческое событіе, а событіе, относящееся къ дѣлу нашего спасенія, и потому оно *имѣетъ опредѣляющее значеніе для нашего мышленія и жизни: отъ признанія его зависитъ все наше воззрѣніе на мѣръ и жизнь*. Вѣримъ ли мы походу Александра въ Индію, или считаемъ его недостовѣрнымъ,—это не имѣетъ никакого вліянія на насъ самихъ, на наше мышленіе и жизнь: мы остаемся тѣмъ, что мы есть. Но вѣримъ ли мы воскресенію Христа изъ мертвыхъ, или отрицаемъ его,—отъ этого такъ или иначе образуются *всѣ наши мысли, надежды, стремленія, словомъ вся наша жизнь*,—ибо воскресеніе Христа изъ мертвыхъ есть одинъ изъ основныхъ фактовъ нашего спасенія, искупленія во Христѣ и, поскольку христіанская вѣра есть вѣра въ это совершившееся искупленіе, воскресеніе составляетъ существенную часть христіанской вѣры. Это опредѣляющее значеніе воскресенія Христова на жизнь личности служитъ причиною того, что

²¹⁾ На примѣръ, проф. Гарнакъ. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1894 г. II, 82—83.

на него издавна направляются самые рѣшительные удары противниковъ.

По выраженію Штрауса, «великое событіе воскресенія Иисуса Христа служитъ демаркаціоннымъ пунктомъ не только между различными взглядами на христіанство, но даже между разными теоріями на счетъ исторіи міра и развитія человѣческаго ума ²²⁾. Т. е. событіе воскресенія является какъ бы пробнымъ камнемъ (шибболетъ) для двухъ противоположныхъ міровоззрѣній — материалистически-натуралистическаго и спиритуалистически-христіанскаго. По первому воззрѣнію, жизнь и всемірная исторія есть не что иное, какъ процессы природы, въ которыхъ бессмертная душа и личный Богъ не имѣютъ мѣста. По другому воззрѣнію, на-ряду съ господствомъ безсознательной природы существуетъ царство вѣчнаго самосознающаго Духа и отдѣльныхъ духовно-разумныхъ существъ, и исторія человѣческаго рода опредѣляется вѣчнымъ духовнымъ началомъ. Если Христосъ не воскресъ, то мы должны признать истиннымъ первое, т. е. натуралистическое воззрѣніе на міръ, такъ какъ естественный законъ смерти оказался сильнѣе, нежели святѣйшая жизнь Богочеловѣка. Тогда, слѣдовательно, тщетно будетъ все, чему мы вѣруемъ о вышеземномъ происхожденіи этой жизни, потому что конецъ ея указываетъ и на сродное съ нимъ начало ея. Тогда тщетно будетъ все, что Христосъ пережилъ и претерпѣлъ за насъ, потому что мы не имѣемъ никакого ручательства, что смерть Его была не возмездіемъ за собственные грѣхи Его, а *умилостивленіемъ за грѣхи всего міра* (1 Иоан. 2, 2). Если Христосъ умеръ, а не воскресъ, то «какъ Самъ лишенный жизни, Онъ уже не можетъ сообщаться съ нами и не можетъ производить въ насъ новой жизни. Тогда будетъ тщетно все, на что мы надѣялись во имя Его, потому что если Его святая жизнь не могла преодолѣть смерти, то можемъ-ли мы надѣяться, что наша грѣховная жизнь когда-либо можетъ преодолѣть грозный призракъ смерти? Если же Христосъ дѣйствительно и *воистину* воскресъ, то натуралистическое воззрѣніе сразу

²²⁾ Strauss. *Snr Reymarus* (frang. tradust.) p. 280.

же оказывается поколебленнымъ въ своихъ первоначальныхъ аксіомахъ, что «все въ природѣ происходитъ естественно, по неизмѣннымъ законамъ природы». Ибо, если мы имѣемъ хотя одинъ единственный случай, совершившійся противно настоящимъ законамъ естества, то уже должны отказаться отъ своего слишкомъ поспѣшнаго обобщенія,— такъ какъ *одна отрицательная инстанція мпшаетъ индуктивное сужденіе его принципиальнаго значенія, дѣлая индукцію неполной.* Тогда мы необходимо должны признать истиннымъ христіанское откровеніе о Богѣ-Спасителѣ и нашемъ спасеніи и, слѣдовательно, *наша религія будетъ имѣть печать Божественнаго утвержденія.* Такимъ образомъ, оба міровоззрѣнія въ вопросѣ о воскресеніи Христа спорятъ между собой и чувствуютъ, что въ немъ рѣшеніе всего: и взглядъ на Христа, и отношеніе къ христіанской вѣрѣ. Доказать дѣйствительность и даже необходимость воскресенія Христа—значитъ нанести смертельный ударъ натуралистичеткому ученію о Богѣ, происхожденіи міра и чело-вѣка, загробной его судьбѣ и т. д. и дать торжество общепутвержденному вѣрованію объ этомъ Церкви Христовой.

Воскресеніе Христа, прежде всего, произвело необычайный переворотъ въ душѣ самихъ учениковъ. Въ смерти Христа, по ихъ мнѣнію, обнаружилось только безсиліе ихъ Учителя противъ толпы и гибель всего Его дѣла. До послѣдняго момента они надѣялись, что Онъ употребитъ Свою Божественную силу, чтобы разрушить замыслы враговъ и не допустить къ Себѣ смерти, столь противной правдѣ Божіей (Онъ былъ ни въ чемъ неповиненъ). Но когда надежды ихъ не оправдались, они совершенно пали духомъ. Но менѣе, чѣмъ черезъ трое полныхъ сутокъ послѣ Его смерти, у учениковъ можно замѣтить необычайный переходъ отъ глубочайшей горести и совершеннаго унынія къ радостной живой увѣренности, отъ состоянія духа, въ которомъ было сказано: «мы думали, что Онъ избавитъ Израіля» (Лук. 24, 21) — къ несомнѣнному утвержденію: «Господь воистину воскресъ» (Лук. 24, 34).

Психологически даже совсѣмъ невозможно объяснить рѣшительное измѣненіе всего ихъ настроенія и міровоззрѣнія въ такой краткій промежутокъ времени, безъ достаточной сильныхъ побужденій и основаній. По сознанію

самихъ противниковъ воскресенія, «невозможно, чтобы самоизмышленная ложь учениковъ могла воодушевить ихъ къ столь твердому и постоянному проповѣданію воскресенія Исуса, какъ Мессіи, среди столькихъ опасностей, если бы въ этотъ промежутокъ времени не случилось чего-либо чрезвычайнаго, воодушевляющаго и именно такого, что убѣдило ихъ въ оживленіи распятаго Исуса» ²³⁾. Убѣжденія, какъ извѣстно, складываются и наживаются годами и десятками лѣтъ, при обыкновенномъ ходѣ жизни. Мы видѣли, какъ іудейскіе предразсудки, впитавшіеся въ плоть и кровь апостоловъ, не могли быть искоренены даже въ теченіе цѣлыхъ трехъ лѣтъ жизни Христовой. И вотъ въ какіе нибудь нѣсколько дней у апостоловъ образуется уже *новое воззрѣніе* на личность Христа, и, что всего удивительнѣе—вскорѣ послѣ Его смерти, наложившей неизгладимую печать позора и преступленія на ихъ Учителя. Какъ же могла произойти эта неожиданная перемѣна? Самъ Бауръ принужденъ былъ признать здѣсь дѣйствіе сверхъестественнаго факта: «только чудо воскресенія, по его словамъ, могло разсѣять сомнѣнія, которыя, повидимому, должны были повергнуть самую вѣру въ вѣчную ночь смерти» ²⁴⁾. Только подъ условіемъ воскресенія Христова, проповѣдь апостоловъ была истинной отъ начала до конца; такъ какъ основнымъ содержаніемъ ихъ рѣчей всегда было искупленіе всѣхъ людей побѣдою Бвгчеловѣка Исуса надъ грѣхомъ и смертію. Ибо, если Христосъ не воскресъ, пишеть ап. Павелъ къ коринескимъ христіанамъ, то и проповѣдь наша тщетна, тщетна и вѣра ваша; и мы оказались бы лжесвидѣтелями о Богѣ, и что свидѣтельствовали бы о Богѣ, что Онъ воскресилъ Христа, Котораго Онъ не воскрешалъ» (1 Кор. 15, 14—15).

А если слова апостоловъ о воскресеніи Христа были *ложными и пустыми*, то, слѣдовательно, христіанская церковь—это величественное зданіе вселенной,—основана на *подложь и обманъ*. Съ этимъ же здравый разумъ человѣчeskій не можетъ согласиться, потому что ex nihilo nihil

²³⁾ Straus. Leben Jesu. B. II. S. 685.

²⁴⁾ Baur. Christenthum und die Kirche der drei ersten Jahrn, S 39.

fit, и дѣло, основанное на обманѣ хотя бы самаго благороднаго свойства, никогда не можетъ быть долговѣчнымъ: обманъ рѣдко переживаетъ самаго обманщика. Но считать, что Церковь Христова опирается на такой непостоянный и непрочный фундаментъ, какъ ложь, намъ не позволяетъ ни почти двухтысячелѣтнее ея существованіе, ни значеніе ея, какъ начала, освящающаго и животворящаго человѣческое общество. По мѣткому замѣчанію Ульгорна, («вѣра въ воскресеніе, на которой покоится Церковь и христіанство, есть переворотный пунктъ въ исторіи міра; она—конецъ стараго и начало новаго времени» ²⁵⁾). Что эти слова нисколько не преувеличены, видно изъ того, что всемірная исторія съ того времени измѣняетъ свое направленіе, принявъ въ свое русло струю зарождающагося и все болѣе и болѣе наполняющаго собой христіанства; имя Іисуса Христа становится средоточіемъ и свѣтомъ человѣчества, а день Его рожденія—началомъ новой эры. Конечно, этотъ великій Свѣтъ сіялъ лучами Своей славы и свѣтилъ всѣмъ еще при жизни Своей, но, по свидѣтельству евангелистовъ, іудеи заранѣе ослѣпили очи свои и не приняли Его, предавъ Его во власть князя тьмы. Но когда «Христосъ, пострадавъ и воставъ первый изъ мертвыхъ», (снова чрезъ апостоловъ) *возвѣстилъ святъ* народу іудейскому и язычникамъ» (Дѣян. 26, 23),—то свѣтъ, Имъ зажженный, сталъ распространяться и дѣлаться все сильнѣй и сильнѣй, и нынѣ никакія частныя усилія людей уже не въ состояніи погасить его. Со времени Христа и Его воскресенія, открывается Царствіе Божіе на землѣ. Ученіе Іисуса Христа и примѣръ Его святой безпорочной жизни начинаютъ проникать во всѣ слои человѣческаго общества и дѣйствовать возрождающимъ образомъ. Любовь и милосердіе Его къ грѣшникамъ и безвинно перенесенныя Имъ мучительныя страданія становятся послѣднимъ убѣжищемъ для бѣдныхъ, опечаленныхъ и смиренныхъ,—всѣхъ тѣхъ, кого гнететъ живая дѣйствительность и кто ожидаетъ новаго развитія истины и добра, алчеть и жаждетъ правды и не находитъ

²⁵⁾ Ульгорнъ. Воскресеніе І. Христа, его дѣйствительность и значеніе.—Прав. Обзор. 1870. I т., стр. 580.

въ себѣ для этого силъ. А такихъ людей на землѣ большинство, ихъ—тысячи и миллионы, ихъ—цѣлый міръ, такъ какъ онъ преимущественно и состоитъ изъ лицъ, страждущихъ и скорбящихъ о суетѣ и тщетѣ своей земной жизни.

При разсужденіи о значеніи воскресенія Христова, припоминается намъ одна картина изъ жизни Спасителя. Бѣдный Пришлецъ изъ Галилеи, еще неизвѣстный Своими чудесами, приходитъ въ Иерусалимскій храмъ и изгоняетъ торжниковъ и мѣновщиковъ изъ храма. Это было въ первый годъ общественнаго служенія Христа. Начальники храма приступаютъ къ Нему и спрашиваютъ: «какимъ знаменіемъ докажешь Ты намъ, что *имѣешь власть* такъ поступать»? И услышали въ отвѣтъ: «разрушьте храмъ сей, и Я въ три дня воздвигну его» (Іоан. 2, 13—19). Это Онъ говорилъ о *храмѣ тѣла Своего*, объясняетъ намъ евангелистъ Іоаннъ; и ученики въ этомъ именно смыслѣ и поняли слова Его (ст. 22). Предносится предъ нашимъ взоромъ еще другая картина изъ Его жизни, когда Онъ уже сотворилъ множество чудесъ, исцѣлилъ тысячи больныхъ и бѣсноватыхъ, совершилъ нѣсколько примѣровъ воскрешенія мертвыхъ,—и однако іудеи не вѣровали въ Него. Приступаютъ къ Нему фарисеи и саддукеи и просятъ показать имъ знаменіе съ неба, т. е. такое знаменіе, которое сразу же заставило бы ихъ повѣрить, что стоящій передъ ними бѣдный Галилейскій плотникъ—подлинно Христосъ и несомнѣнно истинный Сынъ Божій. И снова слышатъ: «родъ лукавый и прелюбодѣйный знаменія ищетъ и знаменіе не дастся ему, кромѣ *знаменія Ионы-пророка*» (Мѣ. 16, 2—4). И въ томъ и другомъ случаѣ, Господь не отказываетъ іудеямъ въ *удостовереніи Своего Лица и Божественнаго права* совершать на землѣ то, что повелѣлъ Ему Отецъ небесный, но только относитъ его *къ концу Своей земной жизни, къ воскресенію Своего тѣла*—этого чуднаго храма Божія на землѣ. Словомъ Свое воскресеніе изъ мертвыхъ Христосъ полагаетъ *сильнѣйшимъ удостовѣреніемъ Своего Божества*, вполне достаточнымъ удовлетворить самое капризное и притязательное суевѣріе. И дѣйствительно, чудо воскресенія, послѣ публично засвидѣтельствованной смерти, доступно только обладающему въ Себѣ Самомъ жизнью и свободно распоряжающемуся ею, одному Тому,

самое имя Котораго есть жизнь. И это Существо, самобытное въ Своемъ происхожденіи и жизни, очевидно, должно быть лицомъ Божественнымъ,—потому что всякій обыкновенный смертный человѣкъ получаетъ жизнь и пользуется ею не отъ себя самага, а отъ другихъ. Митрополитъ Филаретъ, величайшій богословъ и философъ прошлаго столѣтія, видитъ въ событіи воскресенія это величайшее знаменіе Божественности Иисуса Христа. «Въ самомъ дѣлѣ, говоритъ онъ, чудеса, которыя творилъ Господь Иисусъ во время земной жизни Своей надъ другими, даже и самое дивное изъ нихъ—воскрешеніе мертвыхъ, творили и пророки, хотя не съ такимъ полномочіемъ, какъ Онъ... Но никогда не было и нельзя представить возможнымъ, чтобы человѣкъ воскресилъ самага себя: и потому *самовоскресеніемъ Господа Иисуса дано совершеннѣйшее удостовѣреніе въ томъ, что Онъ есть истинный Богъ, владычествующій жизнью и смертію, и Божественный Спаситель, имѣющій власть воскресить всѣхъ человѣковъ, умерщвленныхъ прегрѣшеніями*» ²⁶⁾ Поэтому только послѣ событія воскресенія было произнесено величайшее исповѣданіе, не оставляющее мѣста никакому сомнѣнію, что *Иисусъ есть истинный Богъ* (Іоан. 20, 28). И это исповѣданіе вышло изъ устъ самага недовѣрчиваго изъ апостоловъ—Томы.

Какъ извѣстно, Иисусъ весьма часто говорилъ о Своемъ Божествѣ и дѣлами оправдывалъ Свое сверхъестественное бытіе, такъ что многіе изъ іудеевъ готовы были признать въ Немъ Божественнаго Мессію—Христа. Но въ ихъ непосредственномъ сознаніи таилось непоколебимое убѣжденіе, что Иисусъ, если Онъ—Божественное лицо, не долженъ подлежать смерти, а быть вѣчно живымъ. И «*Богъ даровалъ удостовѣреніе въ томъ, воскресивъ Иисуса изъ мертвыхъ*» (Дѣянiе 17, 31). И если смерть наложила свой отпечатокъ соблазна и позора на Христа—по мнѣнію большинства іудеевъ и эллиновъ, то эти послѣдствія смерти совершенно изглаживаются славнымъ фактомъ Его востанія изъ мертвыхъ: свѣтъ воскресенія Христова постепенно разгоняетъ мракъ Его крестной смерти. Ибо только по воскресеніи

²⁶⁾ Филаретъ, м. Московскій. Слова и рѣчи, ч. III, стр. 22.

Своего тѣла, Христосъ воспринялъ ту небесную славу, какую Онъ имѣлъ ранѣе у Отца Своего, и сдѣлался немерцающимъ сіяніемъ славы Отчей здѣсь на землѣ. Такое именно значеніе ап. Петръ придаетъ событію воскресенія: «*Богъ воскресилъ Его изъ мертвыхъ и далъ Ему славу, чтобы мы имѣли въру и упованіе на Бога*» (1 Петр. 1, 21). Только послѣ воскресенія, апостолы безбоязненно и непоколебимо стали исповѣдывать и проповѣдывать всѣмъ людямъ, что *Иисусъ есть истинный и собственный Сынъ Бога-Отца, обѣщанный Христосъ, Господь неба и земли, Владыка жизни и смерти* и т. п. ²⁷⁾ Безъ воскресенія, личность Христа осталась бы для учениковъ Его вѣчной неразрѣшимой загадкой. Въ ихъ представленіи Онъ явился бы небывалымъ феноменомъ міра, поразившимъ всѣхъ славою Своихъ дѣлъ и чуднымъ Своимъ ученіемъ, но не болѣе: ничто въ мірѣ, безъ Его воскресенія, не могло увѣрить ихъ, что это былъ Христосъ, истинный Сынъ Божій, а не какой-то дивный пророкъ, исполненный Духа Божія. А если Онъ не былъ Сыномъ Божиимъ, то ясно, что Онъ и не могъ совершить нашего спасенія; слѣдовательно, въ иномъ комъ-либо, а не въ Иисусѣ Христѣ, мы должны искать нашего спасенія, если только оно возможно и если о немъ намъ можно разсуждать.

Было время, а для нѣкоторыхъ оно и теперь продолжается, когда въ искупительной дѣятельности Христа желали видѣть рядъ своеобразныхъ моментовъ, имѣющихъ каждый свое специальное назначеніе и функцію, какъ, напримеръ: *смерть* Его, будто бы, имѣла чисто отрицательное значеніе—*избавленіе человечества отъ всей массы зла, а воскресеніе въ положительной степени сообщало людямъ разнообразныя блага* и т. п. ²⁸⁾ Такой механической взглядъ на дѣло искупленія не соответствуетъ характеру самаго искупленія, какъ чисто духовнаго и психологическаго процесса. Дѣло нашего искупленія во Христѣ необходимо представлять себѣ единымъ неразрывно-жизненнымъ про-

²⁷⁾ Дѣян. 2, 36; 3, 13. 15. 26: 10, 42 и т. д.

²⁸⁾ Такое воззрѣніе мы встрѣчаемъ, напр., у Дидона и нѣкоторыхъ нашихъ отечественныхъ богослововъ.

цессомъ, при чемъ каждый изъ отдѣльныхъ моментовъ земной жизни Христа и всѣ они вмѣстѣ направляются къ одной цѣли — нашего искупленія и спасенія. Рожденіе, жизнь, смерть и воскресеніе Христа и вознесеніе Его на небо—все это отдѣльныя звѣнья одной и той же цѣпи. Выбросить изъ этой цѣпи событій хотя бы одинъ какой либо пунктъ не представляется никакой возможности, такъ какъ каждый изъ нихъ обусловливается и опредѣляется всѣми остальными. Но воскресеніе—это самый важный членъ въ дѣлѣ нашего спасенія, потому что оно представляетъ собою поворотный пунктъ, послѣ котораго центръ нашего спасенія переносится съ земли на небо, изъ видимаго дѣлается невидимымъ, изъ вещественнаго—духовнымъ; въ немъ мы находимъ необходимое заключеніе всего предшествующаго и начальный пунктъ всего послѣдующаго въ дѣлѣ нашего спасенія. Воскресеніе безусловно необходимо какъ для совершенства самаго лица Богочеловѣка, такъ и для дѣла Его: воскресеніемъ наложена видимая печать Божественности на всю христіанскую религію и ея Основателя. Поэтому, оно есть источникъ нашей вѣры живой и основаніе нашей надежды на собственное будущее прославленіе и совершенство.

Христось пришелъ въ міръ побѣдить зло, избавить человѣчество отъ грѣха и смерти, потому что самъ человѣкъ собственными усиліями никогда не могъ и не можетъ исполнѣт возвыситься надъ грѣхомъ и съ чистою, свободою отъ грѣховъ, совѣстью слѣдовать на пути къ своему высочайшему Первообразу. Невозможное для всѣхъ людей было совершено собственною жизнью и смертію Спасителя, которыя и сдѣлались съ того времени предметомъ подражанія для всего человѣчества. Но если бы Христось не воскресъ, то не было бы видимаго знаменія, что Онъ въ Своей жизни и смерти преодолѣлъ грѣхъ, осуществилъ истинный законъ жизни и достигъ конечной цѣли бытія. Человѣчество въ продолженіе цѣлыхъ тысячелѣтій ожидало себя Избавителя отъ грѣховъ. И вотъ, наконецъ, явился Онъ, Который и до—нынѣ считается «величайшимъ гениемъ и чудомъ въ нравственномъ мірѣ» (Ренанъ), «не превзойденнымъ никѣмъ еще изъ людей» (Штраусъ). И если Онъ, сдѣлавшись Основателемъ особаго религіозно-нравственнаго

общества, члены котораго имѣютъ въ виду въ особенности спасеніе своихъ душъ, не проложили пути къ этому спасенію,—то вѣрными оказываются безсмертныя слова апостола Павла: *«если Христосъ не воскресъ, то въра ваша тщетна: вы еще во грѣхахъ вашихъ»; поэтому и умершіе во Христѣ погибли* (1 Кор. 15, 17—18). Ожидать намъ какое-то другое нравственное чудо, кажется, ужь очень долго, а потому и бесполезно, потому что обѣщанный изначала Христосъ, по свидѣтельству новозавѣтныхъ писателей, давно уже явился въ лицѣ Назорея Иисуса, и Имъ нынѣ живеть всякій вѣрующій во имя Его.

Если же Христосъ не вышелъ побѣдителемъ въ борьбѣ со смертью, то перевѣсъ склоняется не на сторону христіанства, а натуралистическаго воззрѣнія на жизнь природы и человѣка: «тогда, по слову того же апостола, будемъ ѣсть и пить, ибо завтра умремъ» (1 Кор. 15, 32). Христіанство, имѣющее вести человѣка по пути высшей, совершенной и одухотворенной жизни, ниспровергается тогда до основанія. Христіанамъ, въ такомъ случаѣ, уже не для чего принимать иго заповѣдей Христовыхъ, нести Его крестъ и ежегодно подвергаться поношеніямъ и бѣдствіямъ за имя Его. Надежда и упованіе на Христа, относящіяся только къ земной жизни, могутъ лишь разочаровать напрасными и тщетными ожиданіями: въ матеріальномъ отношеніи вѣра въ распятаго и воскресшаго Христа не даетъ никакихъ видимыхъ преимуществъ и привилегій своимъ послѣдователямъ предъ другими людьми. Если нѣтъ загробной жизни, то христіане не должны были бы отвергать всѣхъ земныхъ удовольствій и наслажденій жизнью. А если они ихъ отвергаютъ, то они не только *несчастнѣе другихъ людей* (по апостолу Павлу: 1 Кор. 15, 19), но и прямо безумнѣе, потому что отвергаютъ дѣйствительную жизнь во имя пустой и призрачной жизни, вѣрнѣе—небытія за гробомъ.

Безъ воскресенія, смерть Христа не была бы спасительной; по крайней мѣрѣ, мы не могли бы празнать ее искупленіемъ за наши грѣхи. Нѣкоторые богословы однако предполагаютъ, что смерть Христа, и безъ воскресенія, имѣла бы спасительную силу и значеніе—но только для людей, *жившихъ до Христа, а не послѣ*. Такое мнѣніе намъ кажется несостоятельнымъ. Поскольку съ принятіемъ, или

отверженіемъ воскресенія связывается вопросъ о Божествѣ Иисуса Христа, то гадать, что дала бы человечеству смерть Христа, безъ Его воскресенія,—было бы крайне рисковано и даже совершенно бесполезно. По нашему глубокому убѣжденію, опирающемуся на свидѣтельства апостоловъ, здѣсь возможна только слѣдующая дилемма. Если Иисусъ былъ дѣйствительно Сынъ Божій, то Онъ долженъ былъ и непремѣнно воскреснуть послѣ Своей смерти; и наоборотъ: если бы Христосъ послѣ смерти Своей не воскресъ, то Онъ не былъ бы Лицомъ Божественнымъ. А если бы за насъ умеръ не тотъ Христосъ, въ Котораго вѣруетъ Церковь, а кто-то другой, то смерть такого лица не имѣла бы ни для кого искупительнаго значенія,—потому что онъ своею смертію загладилъ бы только свои собственные грѣхи, а не грѣхи другихъ людей. Вотъ почему отрицаніе воскресенія Христова всегда приводило и приводитъ рационалистовъ и къ отрицанію нашего спасенія. «Искупительное дѣло Христа, по ихъ мнѣнію, состояло или только въ освобожденіи человечества отъ заблужденій язычества и иудейства (Шенкель), или вовсе ни въ чемъ (Штраусъ), или же просто въ искупленіи своихъ собственныхъ грѣховъ (Ренанъ)» ²⁹⁾. Недаромъ одинъ изъ нихъ—Штраусъ своимъ отрицаніемъ догмата воскресенія заслужилъ себѣ такую нелестную эпиграфю отъ неизвѣстнаго поэта:

«Ich der bin Weg, die Wahrheit und *das Leben*,
 «Sprach der, den Gott zum Führer uns gegeben;
 «Doch Spricht der, mit dem ihr uns bedroht:
 «Ich bin der Weg, die Wahrheit und *der Tod*».
 «Я—Путь, Истина и *Жизнь*.
 «Сказаль Тотъ, Котораго Богъ далъ намъ въ
 руководители;
 «Между тѣмъ тотъ, которымъ вы ³⁰⁾ угро-
 жаете намъ,
 «Говорить: я — путь, истина и *смерть*») ³¹⁾.

²⁹⁾ Чтенія въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія. 1873 г. к. IX. Петропаловскій: О воскресеніи Иисуса Христа, стр. 238.

³⁰⁾ Обращеніе это относится, конечно, къ Штраусу и его послѣдователямъ.

³¹⁾ Шаффъ. Иисусъ Христосъ—чудо исторіи. стр. 115.

Но мы имѣемъ драгоцѣнное удостовѣреніе, что *живемъ не для смерти, а для жизни*. То, что было потеряно первымъ человѣкомъ, возвращено чрезъ Иисуса Христа. «Воскресеніемъ Христа изъ мертвыхъ Богъ возродилъ насъ къ живому упованію, къ наслѣдству нетлѣнному, хранящемуся на небесахъ» (1 Петр. 1, 3—4). И если чрезъ грѣхъ Адама мы сами стали мертвы къ праведнымъ дѣламъ, то черезъ воскресеніе Христа мы снова ожили и становимся праведными—но не по силѣ собственныхъ дѣлъ, а по благодати Христовой (Ефес. 2, 4—7). Такимъ образомъ, въ лицѣ Иисуса Христа Богъ исполнилъ обѣтованіе о спасеніи, данное еще отцамъ іудеевъ (Дѣян. 13, 32). Ранѣе до Него, никто изъ людей, какъ язычниковъ, такъ и іудеевъ,—не могъ оправдать своей жизни ни чрезмѣрными подвигами, ни исполненіемъ заповѣдей послушанія, ни многочисленными жертвами; вина за преступленія, хотя бы и самыя незначительныя, всегда оставалась на ихъ совѣсти, и смыть это позорное пятно всеми добрыми дѣлами своей жизни было для нихъ такъ же невозможно, какъ и выбросить изъ памяти воспоминаніе о совершенномъ поступкѣ. Но съ воплощеніемъ Бога Слова, «въ чемъ не оправдывались закономъ Моисеевымъ (и исполненіемъ требованій совѣсти) оправдывается *Имъ* всякій вѣрующій» (Дѣян. 13, 39).

Добродѣтель *вѣры* сама по себѣ имѣетъ весьма чудесныя свойства. Со временъ Гиппократъ вѣрѣ всегда приписывалось весьма реальное значеніе во врачеваніи всякихъ болѣзней. Современная медицина не только не отвергаетъ ея цѣлительной силы и значенія, но даже злоупотребляетъ фактомъ ея существованія, стараясь объяснить дѣйствіемъ одной вѣры все неожиданныя и непонятныя случаи исцѣленія неизлѣчимыхъ больныхъ, какіе нерѣдко представляетъ жизнь Церкви. Конечно, мы не станемъ слѣдовать въ этомъ случаѣ ея примѣру. Отрицать благотворное значеніе вѣры даже на физическую жизнь организма, хотя и не въ такомъ безусловномъ значеніи,—никто не станетъ. Но для насъ важно болѣе и интересно знать вліяніе вѣры на психическую жизнь человѣка, въ частности на оправданіе и спасеніе его предъ Богомъ. По словамъ апостола Павла, «вѣра вмѣняется въ праведность и намъ, вѣрующимъ въ Того, Кто воскресилъ изъ мертвыхъ

Иисуса Христа Господа нашего, Который преданъ за грѣхи наши и *воскресъ для оправданія нашего*» (Римл. 4, 24—25). Если увѣренность въ возможность собственнаго выздоровленія и вѣра въ искусство и опытность врача весьма много содѣйствуетъ успѣшному ходу леченія,—тѣмъ большихъ и надежнѣйшихъ результатовъ мы должны ожидать отъ чистосердечной и глубокой вѣры въ Того, Кто пришелъ спасти міръ отъ всякаго зла. Основаніе этой увѣренности мы находимъ въ томъ, что Христось, послѣ Своего воскресенія, *«возсѣлъ одесную Бога и ходатайствуетъ за насъ»* (Римл. 8, 33—34).

Первые и наиболѣе осязательные плоды этого ходатайства обнаружилились прежде всего въ томъ, что Христось, вознесшись на небо, умолилъ Отца послать въ міръ новую дѣйствующую силу—Духа Св. который и произвелъ необыкновенный переворотъ въ самихъ апостолахъ и до нынѣ продолжаетъ дѣйствовать на человѣчество чрезъ Церковь Христову. Самъ же Христось, призванный чрезъ воскресеніе къ вѣчной небесной жизни, сдѣлался съ того времени невидимою Главою новосозданнаго общества вѣрующихъ въ Него (Ефес. 1, 15—23) и сталъ Источникомъ для нихъ всякой жизни. Чрезъ воплощеніе и плотскую жизнь на землѣ, Онъ сталъ близокъ всему человѣчеству, такъ что не стыдится теперь называть вѣрующихъ въ Него *Своими братьями* (2, 11—13). Призванный соединить міръ видимый и невидимый, матеріальный и духовный, человѣчество и Божество,—и воплощающій въ Своемъ лицѣ то и другое—Христось, послѣ Своего видимаго прославленія, въ воскресеніи и вознесеніи, принялъ и подобающую Ему силу и власть, чтобы царствовать надъ всѣми людьми и приводить ихъ въ единеніе съ Отцемъ. Видимое обнаруженіе этого царствованія Христа на землѣ—Его «Церковь, которая есть тѣло Его, полнота Наполняющаго все во всемъ» (Ефес. 1, 23). Но безъ воскресенія, Христось не могъ бы сдѣлаться Главой Своей церкви, потому что Церковь имѣетъ своимъ назначеніемъ руководить своихъ членовъ къ вѣчной жизни, а для этого она сама должна существовать вѣчно, до устроенія новаго міропорядка. Поэтому, если бы Христось умеръ, но не воскресъ, то Онъ могъ бы считаться только *Основателемъ Церкви*, но ни въ

какомъ случаѣ—ея Главою. Ибо какъ Церковь по существу едина, существуя на протяженіи цѣлыхъ тысячелѣтій, такъ и Глава ея можетъ и должна быть тоже единой и жить также вѣчною жизнью.

Теперь мы подходимъ къ такому пункту въ нашемъ изслѣдованіи, который составляетъ главный центръ нашего спора съ отрицательной критикой. Намъ легко могутъ возразить, что воскресеніе Христа изъ мертвыхъ есть фактъ не только сверхъестественный и потому необъяснимый, но и совершенно бесполезный для существованія христіанской общины. Воскресшій Христосъ, если нынѣ и присутствуетъ въ Церкви, то невидимо и незамѣтно для вѣрующихъ: никто, кромѣ апостоловъ, не наблюдалъ и не наблюдаетъ Его явленій въ тѣлесномъ матеріальномъ образѣ; слѣдовательно, можно говорить только о духовномъ Его пребываніи, а никакъ не о возстаніи Его въ земной вещественной оболочкѣ ³²⁾.

На это, прежде всего, нужно замѣтить, что Церковь съ самыхъ первыхъ поръ неизмѣнно содержала *вѣру въ тѣлесное воскресеніе Христа изъ мертвыхъ*, и, соотвѣтственно этому, отцы и учителя Церкви въ своихъ сочиненіяхъ всегда раскрывали именно такое понятіе о воскресеніи. Такъ, св. Іоаннъ Дамаскинъ въ своемъ «Изложеніи» опредѣляетъ понятіе о воскресеніи слѣдующимъ образомъ: «Воскресеніе есть новое возстаніе того, что умерло... Если смерть опредѣляетъ, какъ разлученіе души отъ тѣла,—то воскресеніе, конечно, есть обратное соединеніе души и тѣла и новое возстаніе животнаго, разрушившагося и умершаго» ³³⁾. Въ такомъ же смыслѣ говоритъ и св. Іустинъ философъ въ кн. «О воскресеніи»—противъ платониковъ и еретиковъ, допускавшихъ переселеніе душъ ³⁴⁾. Св. Іоаннъ Златоустъ также разумѣетъ подъ воскресеніемъ полное возстановленіе всего организма, а не одно только духовное развитіе жизни субъекта послѣ его смерти. «Если

³²⁾ Подробнѣе это мнѣніе будетъ разобрано ниже: см. слѣд. гл.

³³⁾ Св. Іоаннъ Дамаскинъ: Изложеніе вѣры, кн. IV, гл. 27 въ началѣ.

³⁴⁾ См. Христ. Чт. 1841 г. стр. 99; примѣч.

Вѣра и Церковь. Кн. IV.

не воскреснетъ тѣло, говорить онъ, то и человѣкъ не воскреснетъ; ибо человѣкъ состоитъ не изъ одной души, а изъ души и тѣла; и если бы воскресла одна душа, то человѣкъ воскресъ бы только половиною своего существа, а не всѣмъ существомъ. Да и говорится о воскресеніи души не въ собственномъ смыслѣ; ибо воскресаетъ то, что умерло и разрушилось, но разрушается не душа, а тѣло» ³⁵). Конечно, подъ воскресеніемъ можно еще разумѣть, кромѣ физическаго, и нравственное воскресеніе, т. е. обновленіе души, или возрожденіе. Въ такомъ именно смыслѣ разумѣть «воскресеніе» Л. Н. Толстой въ своемъ послѣднемъ романѣ того же названія: главный герой его, князь Нехлюдовъ, подъ влияніемъ всего происшедшаго съ нимъ и Масловой, а также подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ чтенія евангельскихъ словъ, приходитъ къ сознанію и рѣшимости оставить все прежнее міровоззрѣніе и начать новую жизнь. Но этотъ процессъ духовной жизни вѣрнѣе слѣдуетъ называть *возрожденіемъ* и обновленіемъ души. А *подъ «воскресеніемъ»* въ собственномъ смыслѣ всегда разумѣлось и слѣдуетъ разумѣть *возстаніе къ жизни главнымъ образомъ тѣла, разрушеннаго смертію, или даже вѣрнѣе, полное возстановленіе души и тѣла къ нормальной истинной жизни, а не одной только души.* Одно нравственное возрожденіе человѣка, безъ обновленія его тѣлеснаго организма, есть еще неполное воскресеніе, такъ же какъ и нынѣшнее разрушеніе нашей тѣлесной оболочки есть еще не окончательная смерть: послѣдняя, какъ вѣчная погибель души и тѣла—*вмѣстѣ*, называется въ Писаніи «второю смертію» ³⁶).

Согласно общепризнанному значенію слова: «воскресеніе», Церковь всегда признавала воскресеніе Спасителя собственно *тѣлеснымъ* возстаніемъ Его изъ мертвыхъ. Ибо говорить о какомъ-либо обновленіи и возрожденіи души Христа къ новой жизни—было бы верхомъ безумія, основнымъ только на непризнаніи въ Немъ Божественнаго

³⁵) Св. Іоаннъ Златоустъ. Собр. соч. т. 5 Бесѣда 36—Снес.: Воскр., Чтен. IX г. ст. 10.

³⁶) Апокал. 2, 11; 20, 6; 21, 8.

достоинства и совершеннѣйшей святости. Для тѣхъ же, которые относятся къ историческимъ памятникамъ съ большимъ уваженіемъ и безпристрастіемъ, тѣлесное воскресеніе Христа является самымъ необходимымъ и неизбѣжнымъ моментомъ въ Его искупительной дѣятельности. Христосъ пришелъ въ міръ спасти людей отъ грѣха и смерти; но Онъ не спасъ бы, если бы Самъ въ Своемъ лицѣ не побѣдилъ поразившей и Его смерти. «Только тѣлесное воскресеніе, по словамъ Ульгорна, есть истинная побѣда надъ смертью» ³⁷⁾. Правда, воскресеніе тѣла для насъ непонятнѣе и чудеснѣе, чѣмъ воскресеніе души, или возрожденіе, но только въ томъ случаѣ, если мы будемъ смотрѣть на смерть, какъ на необходимое и нормальное явленіе въ нашей жизни и во всемъ мірѣ.

Повидимому все въ природѣ подтверждаетъ естественность смерти: и постоянная измѣнчивость формъ, и непрерывная смѣна физическихъ явленій—сообразно временамъ года, и неизмѣнное возникновеніе и исчезновеніе животныхъ организмовъ и т. д. Но всматриваясь глубже въ эти явленія, мы замѣчаемъ, что все это относится только къ физической природѣ, къ области формы животной жизни, а не къ жизни духа и не къ бытію высшихъ идей разума. Формы высшаго духовнаго бытія не уничтожаются и не видоизмѣняются; онѣ существуютъ съ самаго начала и гораздо ранѣе, нежели появилось искаженіе и нарушеніе ихъ. У Тертуллиана мы находимъ въ этомъ отношеніи замѣчательное изрѣченіе: «Ложь, говоритъ онъ, есть извращеніе истины, и, слѣдовательно, истина должна предшествовать заблужденію» ³⁸⁾. Смерть есть такое же извращеніе жизни, какое представляетъ ложь по отношенію къ истинѣ. И поэтому мы необходимо должны предположить, что жизнь существовала прежде, а потомъ уже въ нее была привнесена смерть, какъ искаженіе жизни. Вотъ почему смерть, какъ ненормальное явленіе, такъ не желательна всякому живому существу, тогда какъ жизнь, какъ и истина, привлекаетъ cadaго. Это всеобщее чувство жажды жизни и

³⁷⁾ Ульгорнъ: Воскресеніе Иисуса Христа, его дѣйствительность и значеніе въ дѣлѣ искупленія.—Прав. Обзор. 1870 г. т. I. стр. 603.

³⁸⁾ Тертуллианъ: *Contr. Marc.*, lib IV, ст. 4

нежелательности смерти нашло прекрасное выражение въ словахъ величайшаго философа Греціи: «для души, вносящей всюду, гдѣ она есть, жизнь—противна идея смерти³⁹⁾». Безконечныя варіаціи на эту тему мы находимъ у поэтовъ всѣхъ временъ и всѣхъ народовъ: Гете, Шелли, Байронъ, Шиллеръ, Гейне, Пушкинъ, Лермонтовъ, Фетъ, Мей и др.— всѣ они въ своихъ произведеніяхъ изображаютъ желаніе безконечной жизни и ужасъ предъ неизвѣстностью смерти.

Библейскія сказанія вполне раскрываютъ и объясняютъ происхожденіе въ человѣкѣ того природнаго инстинкта, который въ естественной наукѣ называется чувствомъ самосохраненія. Первый человѣкъ былъ созданъ не для смерти, а для *вѣчной* жизни (Прем. Солом. 1, 13—14) и только своимъ грѣхопадениемъ внесъ въ свою жизнь разрушительное и смертоносное начало. Богъ допустилъ паденіе человека только потому, что уже имѣлъ въ виду готовое средство спасти человека чрезъ вочеловѣчившагося Своего Сына. «Ибо какъ смерть чрезъ человека, такъ чрезъ человека и воскресеніе мертвыхъ» (1 Кор. 15, 21). Если смерть есть слѣдствіе грѣха (Римл. 6, 23) и она имѣетъ право поражать только грѣшниковъ, то ясно, что Христось, не сотворившій ни одного грѣха, не долженъ былъ подлежать ея власти. И мы знаемъ, что насильственная смерть Его весьма скоро закончилась побѣдою воскресенія (Дѣян. 2, 24), и потому вмѣстѣ съ прор. Осіей радостно восклицаемъ: «смерть! гдѣ твое жало (жало смерти — грѣхъ)? алѣ! гдѣ твоя побѣда» (1 Кор. 15, 55—56) срав. Ос. 13, 14)? И хотя эта побѣда относится собственно ко Христу, но посколькы она была совершена ради спасенія всего человѣчества—Христомъ, какъ Главою и Представителемъ новаго человечества, то ап. Павелъ считаетъ воскресеніе Христа какъ бы собственною побѣдою всѣхъ вѣрующихъ: «благодареніе Богу, даровавшему намъ побѣду Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ» (1 Кор. 15, 57).

Однако мы видимъ, замѣтитъ какой-нибудь скептикъ, что смерть, несмотря на одержанную побѣду надъ ней, продолжаетъ свое убійственное дѣло и не щадитъ ни кого, даже среди самыхъ послѣдователей Христа.

³⁹⁾ Platon: Phaedo, 72, Д.—73.

Правда, фазическая смерть, и послѣ воскресенія Христа, не уничтожилась.—но она потеряла прежнее свое значеніе. До пришествія Христа, смерть представлялась въ сознаниі человѣчества самымъ ужаснымъ и гибельнымъ явленіемъ: каждый томился неизвѣстностью своей загробной участи и со страхомъ ожидалъ ея приближенія. Христось же, побѣдивъ смерть, «избавилъ тѣмъ *отъ страха смерти* тѣхъ, которые въ своей жизни были подвержены рабству грѣха» (Евр. 2, 14—15). Итакъ, воскресеніемъ Христа, прежде всего, уничтоженъ *страхъ физической смерти*. Отсюда глубокое значеніе принесеннаго Христомъ на землю «мира» Ибо какой миръ, какое душевное спокойствіе можетъ быть для человѣка, если онъ ежеминутно долженъ ожидать себѣ таинственной, какъ сфинксъ, и неразрѣшимой въ предѣлахъ человѣческаго мышленія—смерти? Для христіанъ же смерть не страшна, а «кто боится смерти, тотъ, по словамъ Златоуста, не достоинъ священнаго имени христіанина» ⁴⁰⁾.

Затѣмъ, Христось Своею смертію и воскресеніемъ избавляетъ насъ *и отъ духовной смерти*, которая уничтожается въ крещеніи и другихъ таинствахъ. А если бы Христось не восталъ отъ узъ смерти, какъ Богъ, то Онъ не могъ бы послать въ міръ Св. Духа, который очищаетъ насъ отъ грѣховъ чрезъ святыя таинства Церкви.

Непосредственное сознаніе каждаго человѣка въ фактахъ его совѣсти утверждаетъ, что зло существуетъ въ мірѣ человѣческомъ, какъ реальное, но ненормальное явленіе, какъ нѣчто *не долженствующе быть*. Грѣхъ перваго человѣка, какъ извращеніе отношеній между человѣкомъ и Богомъ, произвелъ безконечное разстройство въ цѣломъ мірѣ. Слѣдствіемъ этого растройства произошло то, что «конецъ всякой здѣшной силы, по мѣткому замѣчанію Владиміра Соловьева, есть безсиліе, конецъ всякой здѣшной красоты есть безобразіе» ⁴¹⁾, и конецъ всякой здѣшной жизни есть, добавимъ мы, *смерть*. Поэтому, настоящій міръ, какъ пораженный грѣхомъ и лежащій во злѣ, нуждается въ обнов-

⁴⁰⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ. Бесѣды на еванг. Мате. 1843 г. т. 2, стр. 106.

⁴¹⁾ Влад. Соловьевъ. Оправданіе добра. 1897 г., введен. XV.

леніи, а подвергшееся смерти — въ воскресеніи. Такимъ образомъ, воскресеніе Христа было необходимо для того, чтобы возстановить падшее грѣхомъ человѣчество. Только воскресеніе Его можетъ удостовѣрить насъ, что Христосъ *фактически* одержалъ полную побѣду надъ грѣхомъ (въ Своей жизни и смерти) и надъ слѣдствіемъ грѣха—смертью (самый фактъ воскресенія).

Необходимость воскресенія Христа можно доказывать еще и посредствомъ излюбленной нынѣ теоріи эволюціи и прогресса человѣчества. Весь органическій міръ, по изслѣдованіямъ естествоиспытателей Дарвиновскаго направленія, движется на пути совершенства, развиваясь изъ нисшихъ формъ въ высшія, начиная съ амебы, протоплазмы и органической клѣточки. Послѣдовательный рядъ такихъ метаморфозъ произвелъ, наконецъ, человѣка—высшее одухотворенное животное. Хотя болѣе строгіе и осторожные ученые изъ современныхъ естествоиспытателей, напримѣръ, Вирховъ, Ранке и др. своими изслѣдованіями и не подтверждаютъ эволюціонной теоріи ⁴²⁾, однако она имѣетъ полное право на существованіе, но только, по нашему мнѣнію, не въ области физическаго міра, а въ области духовной жизни. Нѣтъ сомнѣнія, что человѣчество, по крайней мѣрѣ, лучшая часть его, довольно замѣтно развивается въ интеллектуальномъ отношеніи: стоитъ только вспомнить успѣхи изученія природы за послѣднее время. Нравственное сознаніе общества, утверждающееся на христіанскомъ ученіи, все болѣе и болѣе возвышается; такъ, идея всеобщаго мира и прекращеніе смертоубійственныхъ войнъ, находитъ себѣ все болѣе и болѣе защитниковъ, которые прилагаютъ всѣ усилія къ ея осуществленію. Безконечное развитіе и совершенствованіе человѣческаго духа, по причинѣ его тѣснѣйшей связи съ тѣлеснымъ организмомъ, необходимо должно привести въ концѣ концовъ, и къ совершенствованію его тѣлесной оболочки. Земной тѣлесный міръ, по изображенію

⁴²⁾ Примѣч.—По словамъ Ранке, „proanthropos“ до сихъ поръ еще не найденъ учеными. См., соч. проф. Мюнхен. унив. I. Ранке: Человѣкъ. Рус. пер. д-ра Ліона и д-ра Синявскаго. Изданіе т—ва „Просвѣщеніе“, т. 2, вып. 29—30, 1899 г., стр. 569.

слова Божія, имѣеть назначеніе быть проникнутымъ духомъ, быть прославленнымъ ⁴³⁾. Но съ чего можетъ начаться этотъ процессъ мірообновленія, какъ не съ воскресенія и прославленія того тѣла, надъ которымъ смерть не имѣла никакой силы,—безгрѣшнаго тѣла Христа—второго Адама, въ Которомъ всѣ должны жить (1 Кор. 15, 35—37)?

Въ воскресеніи Христовомъ положено начало мірового совершенства. Въ воскресшемъ Христѣ мы нынѣ имѣемъ источникъ безсмертной жизненной силы для всего міра. Эта сила сообщается намъ теперь въ словѣ и таинствахъ и, такимъ образомъ воздѣйствуя на обновленіе нашей грѣховной природы, полагаетъ задатки воскресенія нашего тѣла въ будущемъ (Римл. 8, 11). Въ отдѣльныхъ случаяхъ мы замѣчаемъ проявленіе этой силы въ чудесныхъ исцѣленіяхъ отъ болѣзней, нетлѣннн тѣлъ святыхъ угодниковъ, чудесныхъ знаменіяхъ отъ прославленныхъ иконъ и т. п. Въ концѣ же дней, при всеобщемъ воскресеніи мертвыхъ, этотъ постепенно прогрессирующій процессъ мірообновленія получитъ свою полную законченность и господство.

А. Покровскій.

(Окончаніе слѣдуетъ).

⁴³⁾ Римл. 2, 21—23; 2 Кор. 4, 10; Филип. 3, 21 и т. д.

О ХРАНИЛИЩѢ СВЯЩЕННАГО ПРЕДАНІЯ, НАХОДИМОМЪ ВЪ БОГОСЛУЖЕНІИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ¹⁾.

Послѣ разсмотрѣнія Октоиха или Осмогласника, имѣющаго господствующее значеніе въ богослуженіи всего года, обратимся къ ознакомленію съ *Тріодью постною*, такъ какъ Осмогласникъ не поется во всю четырехдесятицу, (кромѣ недѣль, т. е. дни воскресные, которыми недѣли начинаются).

Тріодь (τριώδιον) *постная* обнимаетъ своими пѣснопѣніями часть церковнаго круга отъ недѣли «мытаря и фарисея» (всеѣдной) до пятка шестой седмицы великаго поста, включительно. Получила свое названіе эта тріодь отъ того, что ея каноны, будничные, состоятъ изъ *трехъ* пѣсней. Нѣкоторые изъ трипѣснцевъ писаны святымъ Андреемъ Критскимъ, а нѣкоторые ирмосы приписываются Космѣ Маюмскому; синаксарь-же недѣли «мытаря и фарисея» приводитъ свидѣтельство Ксанфопула о томъ, что болѣе другихъ составителей пѣснопѣній сочинили для богослуженія четырехдесятицы пѣснопѣній *Теодоръ и Иосифъ Студиты*. Въ послѣдствіи вошло въ тріодь и нѣсколько позднѣйшихъ стихирь и ирмосовъ (однако не позднѣе XV-го вѣка).

Изъ того же синаксаря видно, что составители имѣли намѣреніе—служеніемъ по тріоди напоминать о Божіихъ благодѣяніяхъ роду человѣческому: о данномъ человѣку, падшему, обѣтованіи искупленія и поправанія главы перво-злобника врага, за гордость низложеннаго, о воплощеніи Сына Божія, о Его ученіи и дѣйствіяхъ, о Его страданіяхъ, крестной смерти, воскресеніи, вознесеніи и низпосланіи Духа святого.

Въ срединѣ душеполезной четырехдесятицы, послѣ первыхъ седмиць постной тріоди, представлявшихъ постепен-

¹⁾ Продолженіе.

ность перехода изъ одного духовнаго состоянія въ другое, Церковь указываетъ кающемуся на источникъ силъ для подвига: на крестъ. Тріодъ постная вводитъ насъ въ цѣлый,— такъ сказать, курсъ покаянія, включающаго въ себѣ: путь очищенія сердца, путь просвѣщенія чрезъ крестъ и путь соединенія со Спасителемъ чрезъ таинства покаянія и причащенія и приводитъ и къ поклоненію подъятымъ Имъ, за грѣхъ міра, страданіямъ и Его воскресенію изъ мертвыхъ, основанію нашего возстановленія и блаженства.

Сперва же вводитъ насъ Церковь въ самопознаніе, то есть въ познаніе грѣхопаденія прародителей рода человѣческаго, и въ сознаніе нашего собственнаго грѣховнаго состоянія, и, потому, въ познаніе необходимости спасенія чрезъ Сына Божія.

Духомъ покаянія дышитъ читаемый на первой седмицѣ великаго поста Богомудрый канонъ св. Андрея Критскаго, примѣняющій къ духовному ходу возрожденія человѣка все священное писаніе обоихъ завѣтовъ, а это свидѣтельствуетъ и о гармоніи, существующей какъ между обоими завѣтами, такъ и между священнымъ преданіемъ и священнымъ писаніемъ. Къ великому канону можетъ служить эпиграфомъ слѣдующее изреченіе: «Первозданнаго Адама преступленію унодобяся, позналъ я себя обнаженнымъ Бога и лишеннымъ присносущныхъ царствія и сладости, по грѣхамъ моимъ. О, Агнецъ Божій, вземлющій міра грѣхъ! Возьми бремя отъ меня тяжкое, грѣховное, и, по Твоему благоутробію, даруй мнѣ слезы умиленія!»

Таковы чувства, постною тріодью возбуждаемыя. А догматическія истины въ ней высказаны соответственныя выраженнымъ въ Октоихѣ, и основаніе ихъ единое, а именно слово Божіе. Дабы убѣдиться въ этомъ, возьмемъ нѣсколько догматическихъ изреченій постной Тріоди, напримѣръ:

а) О существѣ Божіемъ:

«Троица есмь проста, нераздѣльна, раздѣльна личнѣ, и Единица есмь, естествомъ соединяема, Отецъ глаголетъ и Сынъ и Божественный Духъ ⁷¹⁾».

⁷¹⁾ На повеч. 1 седм. Вторн., пѣсни 7, стих. 7.

«Присносущнаго, безначальнаго Отца воспоемъ, вѣрнии,— Сына же собезначальна и Духа, сопросіявша изъ Отца, единосушна лица единаго суща всесильнаго начала и власти ⁷²⁾).

Нераздѣльное существомъ, неслитное лица, Богословлю тя тройческое едино Божество, яко единоцарственное и сопредостольное, вопію ти пѣснь великую, въ вышнихъ трезубо пѣснословимую» ⁷³⁾).

И священное писаніе говорить:

«Идите научите всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Матѳ. 28, 19).

«Ибо три свидѣтельствуютъ на небеси: Отецъ, Слово и Святой Духъ, и сіи три суть едино» (I Иоан. 5, 7).

«Покайтесь и да крестится каждый изъ васъ во имя Иисуса Христа, для прощенія грѣховъ и получите даръ святаго Духа» (Дѣян. 2, 38).

«О томъ, что было отъ начала, что мы слышали, что видѣли своими очами, что разсматривали и что осязали руки наши: о Словѣ жизни: ибо Жизнь явилась, и мы видѣли и свидѣтельствуемъ, и возвѣщаемъ вамъ сію вѣчную жизнь, которая была у Отца и явилась намъ. Объ томъ, что мы видѣли и слышали возвѣщаемъ вамъ, чтобы и вы имѣли общеніе съ нами, а наше общеніе съ Отцемъ и Сыномъ Его, Иисусомъ Христомъ» (I Иоан. 1, 1—3).

Это свидѣтельство и это возвѣщеніе и есть основа и источникъ священнаго преданія.—Такое ученіе Церковь выражаетъ и образно, а именно: символизируя его трикиріемъ епископскаго служенія.

б) о дѣлѣ искупленія страданіями Христовыми.

«Яко овча на заколеніе веденъ, Христе Царю, яко агнецъ незлобивый, пригвоздился еси кресту, отъ беззаконныхъ мужей, грѣхъ ради нашихъ, челоѡколюбче» ⁷⁴⁾).

«Древомъ умертвихся, и крестнымъ древомъ ожихъ, на немже Христосъ мой пригвоздился, врага моего умертви» ⁷⁵⁾).

⁷²⁾ Понедѣльн. 1 седм. утр., пѣсни 8, стих. 6.

⁷³⁾ Вторн. 1-й же седм. на повечер. пѣсни 3, троиченъ.

⁷⁴⁾ Вел. сред. утр. стихира 1 часа.

⁷⁵⁾ Среда 5 седм. пѣсни 9, ст. 4.

«Ты еси пасха наша, пожренный за всѣхъ, яко агнецъ и жертва и прегрѣшеній очищеніе, и Твоя божественная страсти превозносимъ, Христе, во вѣки» ⁷⁶⁾).

«Господи, восходящу Ти на крестъ, страхъ и трепеть нападе на тварь, и землѣ убо возбранялъ еси поглотити распинающихъ Тя, аду же повелѣвалъ еси испустити юзники; на обновленіе челоуѣковъ, судіе живыхъ и мертвыхъ, жизнь пришелъ еси подати, а не смерть, челоуѣколюбче, слава Тебѣ» ⁷⁷⁾).

«Распеншагося плотски, но Божествомъ не пострадавша, Иисуса поютъ ангели, и мы, земнородніи, во вся вѣки ⁷⁸⁾).

«Величаемъ Тя, Иисусе Царю, и чтемъ погребеніе и страданія Твоя, имиже спаслъ еси насъ отъ истлѣнія» ⁷⁹⁾).

«Вся тварь измѣняшеса страхомъ, зряще Тя на крестѣ висима, Христе, солнце омрачашеся и земли основанія сотрясахуся, вся сострадаху Сотворшему вся. Волею насъ ради претерпѣвый, Господи, слава Тебѣ» ⁸⁰⁾).

«Егда, во гробѣ новѣ, за всѣхъ положился еси, Избавителю всѣхъ, адъ, всесмѣхливый, видѣвъ Тя, ужасеся, веревъ сокрушишася, сломишася врата, гроби отверзошася, мертвіи востаха, тогда Адамъ, благодарственно, радуясь вопіаше Тебѣ: слава снисхожденію Твоему, челоуѣколюбче ⁸¹⁾).

Но *«да молчитъ всякая плоть челоуѣча»* предъ таинствомъ страданій Спасителя, седмицу которыхъ должно созерцать и чувствовать; Церковь же заключаетъ страстное Богослуженіе глубоко трогательными и Богословски важнѣйшими словами: «Днешній день, тайно великій, Моисей прообразоваше глаголя: и благословится день седмый. Сія бо есть благословенная Суббота, сей есть упокоенія день, въ онъже почи отъ всѣхъ дѣлъ своихъ единородный Сынъ Божій, смотреніемъ еже на смерть плотію субботствовавъ, и во еже бѣ, паки возвращающа воскресеніемъ, дарова намъ животь вѣчный, яко единъ челоуѣколюбче!.. ⁸²⁾).

⁷⁶⁾ Вел. Вторн. повечер. пѣсни 8, ст. ст. 3.

⁷⁷⁾ Вел. Среда утр. гл. 8.

⁷⁸⁾ Среда 5 седм. пѣсни 8, ст. 4.

⁷⁹⁾ Вел. Суб. утр. Непорочны.

⁸⁰⁾ Вел. Пятокъ вечера.

⁸¹⁾ Вел. Суб. утр.

⁸²⁾ Ирмосъ великой субботы на вечерни.

Изъ библейскихъ паремій, читаемыхъ, издревле, за литургіею святой и великой субботы, соединяющихъ значенія историческое съ прообразовательнымъ и пророческимъ, двѣ (о переходѣ чрезъ Черное море и объ отрокахъ въ печи вавилонской) до такой степени свидѣтельствуютъ о единеніи священнаго писанія со священнымъ преданіемъ, что самый текстъ какъ бы переходитъ въ дѣйствіе повтореніемъ тѣхъ библейскихъ торжественныхъ пѣсней, во славу побѣды Христовой.

Ученіе же о двухъ естествахъ во Христѣ, Церковь и образно выражаетъ, символизируя единство Лица Богочеловѣка, *дикириемъ* епископскаго служенія; благословляя же *трикириемъ* и *дикириемъ* вмѣстѣ, епископъ образно же исповѣдуетъ оба основные догмата вѣры: Трїединство Божества и Боговочеловѣченіе, въ незазрывности этихъ догматовъ. Такимъ образомъ, и въ этомъ! видна вся важность священнаго преданія, котораго хранилищемъ есть православное Богослуженіе. Догматы же эти были формулированы въ исповѣданіяхъ святыхъ патріарховъ Аѳанасія Александрійскаго (о пресвятой Троицѣ), Анастасія Антиохійскаго и Кирилла Александрійскаго (о Христѣ) (печатаемыхъ предъ каѳисменною Псалтирю).—А мы видимъ, что Богослуженные обряды и церковныя пѣснопѣнія служатъ живою передачею истинъ, въ которыхъ всегда гармонируютъ между собою священное преданіе и священное писаніе, потому что Церковь Христова держится, неизмѣнно, преданія апостольскаго (2 Фессал. 2, 15 и 2 Тим. 2, 2), а традиціонное ученіе вѣры и христіанской жизни имѣетъ свое положительное выраженіе, и такъ сказать, воплощается въ Богослуженіи православной Церкви.—Она служитъ для насъ проводникомъ *благодати* въ спасительныхъ своихъ таинствахъ.

в) Выраженія ученія вѣры о благодати Божіей

находимъ въ постной трїоди, между многими, слѣдующія:

«Господи! Мнѣ, грѣшному, положилъ еси покаяніе, мене спасти хотя, безмѣрною милостію Твоею! Къ Тебѣ припадаю моляся: постомъ душу мою преклони, яко къ Тебѣ прибѣгохъ, единому многомилостивому ⁸³⁾»).

⁸³⁾ Четвертокъ 1 седм. утр. на стиховнѣ.

«Уязвленную мою душу и смиренную посѣти, Господи, Врачу болящихъ и отчаянныхъ, пристанище необуряемое, Ты бо еси *пришедый Избавитель міра, еже воздвигнути изъ тли, падшаго: и мене припадающа, возстави, за великую Твою милость!* ⁸⁴⁾.

«Погруженная грѣхомъ обрѣте Тя пристанище спасенія: виждь и муро со слезами растворяющую, Тебѣ воіпаше, виждь, согрѣшающихъ покаянія ожидаай! Но, Владыко, спаси мя отъ волны грѣховныя, *великія ради Твоея милости* ⁸⁵⁾.

«Объятія Твоя простеръ, Христе, *милостивно пріими мя, отъ страны дальнія, грѣха и страстей, обращающагося*» ⁸⁶⁾.

«Покаянія отверзи ми двери, Жизнодавче! Утреннюеть бо духъ мой ко храму святому Твоему, храмъ носяй тѣлесный весь оскверненъ; но яко щедръ, *очисти благоутробною Твоею милостію!* ⁸⁷⁾.

«Воздыханія принесемъ мытарская Господеви и къ Нему приступимъ, грѣшніи, яко Владыцѣ: *хочетъ бо спасенія всѣхъ чловѣкъ, оставленіе подаетъ всѣмъ кающимся; насъ бо ради воплотися, Богъ сый, Отцу собезначальный*» ⁸⁸⁾.

«Яко сый *благоутробенъ, ущедривъ спаслъ еси, Христе, язвами лютѣ отъ разбойникъ, Спасе, убіена мя: Душу же и Тѣло Свое, яко динарїя два, далъ еси избавленіе*» ⁸⁹⁾.

«Чертогъ Твой вижду, Спасе мой, украшенный, и одежды не имамъ, да вниду въ оны! Просвѣти одѣяніе души моея, Свѣтодавче, и спаси мя» ⁹⁰⁾.

«Мракъ души моя разжени и Свѣтодавче Христе Боже, началородную тьму изгнавъ бездны, и даруй ми свѣтъ повелѣній Твоихъ, Слове, да утреннюю славлю Тя» ⁹¹⁾.

⁸⁴⁾ Вторн. 5 седм. утр. на стиховнѣ.

⁸⁵⁾ Вел. Сред. вечер. на Г—ди возвахъ.

⁸⁶⁾ Нед. блудн. сын. утр. пѣсни 3, стих. 2.

⁸⁷⁾ Нед. мыт. и фар. утр. гл. 8.

⁸⁸⁾ Нед. мыт. и фар. гл. 3, пѣтни 6, конд. 2.

⁸⁹⁾ Четвертой седм. утр. пѣсни 9, ст. 2.

⁹⁰⁾ Вел. вторн. утр. и во всю четьредесятницу на утр.

⁹¹⁾ Вел. Четвертокъ, на повечерїи, пѣснь 5.

Благодать же и истина произошли чрезъ Иисуса Христа ⁹²). Вся сила христіанства въ Его воплощеніи, чрезъ которое *явилась благодать, спасительная для всѣхъ людей* ⁹³), и въ крестѣ и въ воскресеніи Его. Ибо, по слову св. писанія, *(если мы соединены со Христомъ, подобіемъ смерти Его, то и воскресеніемъ соединены будемъ съ Нимъ* ⁹⁴): Богъ *воскреситъ чрезъ Господа Иисуса и насъ* ⁹⁵) и *вѣрно слово: если мы съ Нимъ умерли, то съ Нимъ и оживемъ* ⁹⁶).

Но это участіе въ такомъ оживотвореніи обусловлено для насъ истиннымъ покаяніемъ, то есть отверженіемъ грѣха, почему и сказано: *помышляйте убо себе мертвыми быти грѣху, живыми же Богови о Христѣ Иисусѣ Господѣ нашемъ; ибо Христосъ за всѣхъ умеръ, чтобы живущіе уже не для себя жили, но для умершаго за нихъ и воскресшаго.*

Празднованіе же воскресенія Христова объемлетъ и соединяетъ центрально весь кругъ Богослуженія православной Церкви. И мы перейдемъ къ изученію, посвященнаго прославленію воскресенія, Пентикостаріона, завершаемаго поклоненіемъ пресвятому Духу въ Его сошествіи,—Тривпостасному Божеству: *«Сыну, во Отцѣ, со святымъ Духомъ»*.

В. А.

(Продолженіе будетъ).

⁹²) Иоан. 1, 17 и 2 Кор. 13, 13.

⁹³) Тит. 2, 11 и гл. 3, 4.

⁹⁴) Рим. 6, 5.

⁹⁵) 2 Кор. 4, 14.

⁹⁶) 2 Тим. 2, 11. 2 Кор. 5, 14 и 15.

ПРОИСХОЖДЕНІЕ РУССКАГО ЦЕРКОВНАГО ПѢНІЯ ¹⁾.

Глава III.

*Состояніе богослужебнаго пѣнія византійскаго въ эпоху про-
свѣщенія славянъ и русскихъ.*

Что же намъ извѣстно о греческомъ (византійскомъ) пѣніи первыхъ вѣковъ славянской церкви и времени раннѣйшаго? Обозрѣвая церковную музыку латинскую, мы уже имѣли случай коснуться нѣкоторыхъ сторонъ музыки греческой, общихъ у нея съ музыкой латинской, какъ осмогласіе, музыкальная теорія и терминологія, пѣвческое (семиографическое) письмо, утверждающееся на хирономіи и псалмодіи, псалмодія и псалмодическое письмо, утверждающееся на просодіи.

Ближайшее ознакомленіе съ данными греческой (византійской) церковной музыки откроетъ для нашего предмета болѣе широкіе выводы. Есть при этомъ одно печальное обстоятельство, что литература по византійской церковной музыкѣ довольно бѣдна по сравненію съ литературой церковно латинской разсматриваемаго періода времени. Извѣстно, что, какъ на западѣ въ школахъ, музыка входила, какъ обязательный предметъ обученія, въ число пресловутыхъ *trivium et quadrivium*, такъ и въ византійскихъ школахъ IX, X и XI вѣковъ, она входила въ отдѣлъ *μαθηματα*, наравнѣ съ ариѳметикой, геометрией, астрономіей и физикой.

Цвѣтущее время школьнаго образованія въ Византіи падаетъ на столѣтіе, слѣдовавшее за вступленіемъ на импе-

¹⁾ Продолженіе.

раторскій престолъ Ираклія (610—641). Академія, существовавшая со времени Θεодосія II (425) въ Халкопратіяхъ, при царской цистернѣ, была закрыта при Львѣ Исаврѣ—иконоборцѣ, не видѣвшемъ въ ней сочувствія своимъ мыслямъ, и не функционировала вплоть до Михаила III и кесаря Варды, вновь открывшаго ее при магнаврскомъ дворцѣ, во главѣ со Львомъ математикомъ. Ей потомъ особенно покровительствовали образованнѣйшіе изъ византійскихъ императоровъ, Константинъ Багрянородный, бывшій и послѣднимъ покровителемъ наукъ на византійскомъ престолѣ. Послѣдующіе императоры — Никифоръ Фока, Іоаннъ Цимисхій, Василій Болгаробойца, были люди войны и дѣла, обладали скуднымъ образованіемъ и не заботились объ его успѣхахъ. Такъ было до Константина Мономаха, (ок. 1045—6 г.) возстановившаго Академію, въ коей были извѣстны, какъ учителя, Михаилъ Пселль, Іоаннъ Ксифилинъ, Никита, Іоаннъ Мавроподъ Евхаитскій «Въ старое время, говоритъ Пселль, въ нашемъ городѣ были училища и преподаватели наукъ и искусствъ, существовали знаменитыя кафедры не только шитики, но риторики и философіи, о юриспруденціи у многихъ заботы было меньше. Но времена и обстоятельства измѣнились къ худшему, а свѣточы наукъ почти погасли. Общественныя зрѣлища процвѣтаютъ, судья игра предсѣдательствуетъ на нихъ, искусные существуютъ борцы; а арены наукъ не оправдываютъ своего названія и лишь въ типы нѣкоторые нашептываютъ науки. Водящихъ хороводы много, но нѣтъ запѣвалы (*χορηγός*) хора, толпа поетъ все не въ тактъ, безъ ритма, не умѣетъ хорошо составить строфу и стройно пропѣть эподъ»⁹³). Такова печальная характеристика у Пселла современнаго ему состоянія византійскаго образованія, наукъ и искусствъ. Если краски нѣсколько сгущены, то всетаки же тонъ разочарованія въ современномъ образованіи, по сравненію съ славнымъ его прошлымъ, сквозитъ въ словахъ Пселла совершенно ясно и не безъ должнаго, конечно, основанія

⁹³) Psell, apud sathas. Bibliotheca graeca medii aevi, vol. IV, 433. См. Свободановичъ «Византійская наука и школы въ XI в. Христ. Чт. 1884 г. ч. I, стр. 345 и др.

цвѣтущее время образованности подѣ покровительствомъ Варды было еще свѣжо въ памяти любителей ея, между тѣмъ какъ грубость и невѣжество воинственнаго правленія Фоки, Цимискія и Болгаробойцы чувствовались людьми образованія и науки на каждомъ шагѣ, такъ что и пальма первенства греческой образованности грозила за это время быть неожиданно взятою народомъ варварскимъ для грековъ—славянами цвѣтущаго періода болгарскаго царства. Если свѣтская музыка, по словамъ Пселла, была въ жалкомъ состояніи, то и музыка церковная, по словамъ Зонары, была не въ лучшемъ видѣ. О церковно-богослужебномъ пѣніи XI в. Зонара говоритъ: «правило запрещаетъ не только насильственное напряженіе голоса, но и все несообразное со святостью церкви, каково, напримѣръ, изломанное пѣніе и едва внятное гудѣніе, гдѣ излишняя искусственность простирается до театральныхъ пѣсней и пѣнія сладострастнаго, о чемъ особенно стараются нынѣ при пѣніи»⁹⁴). И въ десятомъ вѣкѣ дѣло церковнопѣвческаго, кажется, было не лучше. Историкъ Кедренъ упрекаетъ современнаго Константину Порфирогенету (X в.) патріарха Теофилакта, сына императора Романа, въ томъ, что тогда введены были въ церковь мірскія пѣсни съ непристойными обрядами⁹⁵). Георгій Скилица (XI в.) говоритъ о томъ же Теофилактѣ, что онъ поставилъ пѣвцамъ domestikомъ церковнымъ нѣкоего Евфимія Касни—«и они научились сатанинскимъ оргіямъ, нечестивымъ воплямъ, пѣснямъ земнымъ»⁹⁶). Эти мимолетныя замѣчанія современниковъ свидѣтельствуютъ, что въ X и XI вв. церковное пѣніе въ Византіи приняло искусственное, мірское, не церковное направленіе, выражавшееся въ вычурности, кудреватости мелодіи, въ ея свѣтскомъ, пѣсенномъ, театральномъ характерѣ и ритмѣ и въ изысканности исполненія, то громкаго, то едва слышнаго и страстнаго. Византійская древность не богата богослу-

⁹⁴) Толков. на 75 прав. Трулльск. соб. См. «Правила св. вселенскихъ соборовъ» изд. О. Л. Д. П. М. 1900, стр. 284 и Филарет. Черниговск. Историч. обзоръ пѣснопѣв. и пѣсноп. греческ. ц. 1860. Стр. 318.

⁹⁵) Ibid. 291.

⁹⁶) Ibid. 324.

жебными нотными пѣвческими рукописями, единственными свидѣтелями византійскаго церковнаго пѣнія, и количество этихъ рукописей прогрессивно уменьшается, при постепенномъ восхожденіи отъ вѣка паденія византійской имперіи (XV) въ глубь предшествующихъ вѣковъ. Четырнадцатый и тринадцатый вѣка, время Кукузелей—Иоанна (Паладопуло), Григорія, Иосафата (младшаго), и соученика Иоанна Кукузеля у общаго учителя—Иоанна Гликиса, Ксеноса Корони, Иоанна Клады Лампадарія,—наиболѣе замѣчательный въ церковно-пѣвческомъ отношеніи, по мнѣнію ученыхъ обозрѣвателей греческихъ богослужебныхъ рукописей, разбросанныхъ во многихъ бібліотекахъ христіанскаго Запада и Востока, какъ Алляцій Лямбецій, Фабрицій, Монфоконъ, кардиналь Борроветь, епископъ Мартинъ Гербертъ, преосвященный Порфирій (Успенскій). Лямбецій, Монфоконъ, Гербертъ указываютъ въ Вѣнсской бібліотекѣ рукопись Иоанна Кукузеля, безъ указанія, однакоже, ея вѣка, съ заглавіемъ: «Βίβλιον σὺν Θεῷ ἁγίῳ περιέχον τὴν ἅπασαν ἀκολούθιαν τῆς ἐκκλησιαστικῆς τάξεως συνταχθεῖσα παρὰ τοῦ μαίετῳρος κύριου Ἰωάννου κουκουζέλη». Гербертъ приводитъ другое названіе той же рукописи, или, можетъ быть, разумѣетъ рукопись другую, съ заглавіемъ: «ἀκολούθια συντάχμενα παρὰ μαίετῳρος κύριου Ἰωάννου τοῦ κουκουζέλη ἀπ' ἀρχῆς τοῦ μεγάλου ἑσπερίνου μέχρι καὶ τῆς συμπληρώσεως τῆς θείας λειτουργίας». Та и другая рукопись содержитъ полный чинъ службы, вечерни, утрени и литургіи. Въ Московской Синодальной бібліотекѣ (cod. 349—336) находятся «Τροπάρια φελλόμενα εἰς τὴν Θεώτοκον, ποίημα κύριου Μανούηλ Ραββάτου, τ' ἂν μέλος Κουκουζέλη». Преосвященный Порфирій имѣлъ въ рукахъ «Βιβλιόγιον περιέχον ἅπασαν ἀκολούθιαν. Μέλος Ἰωάννου μονάχου τοῦ Δαμασκηνοῦ», съ подписью въ концѣ «χεῖρ Ἰω Παπαδόπου τοῦ Κουκουζέλη», оконченный въ 1309 г. рукою Ирины, дочери каллиграфа Θεодора ⁹⁷⁾. Тотъ же ученый археологъ указываетъ кратиматы Иоанна Кукузеля Ватопедскаго монастыря, въ позднѣйшемъ спискѣ 1434 года, стихирарь Синайскаго — Джувантійскаго монастыря, писанный въ правленіе Иоанна Палеолога (1425—48), въ бібліотекѣ Константинопольскаго археологиче-

⁹⁷⁾ Порфирій, приложенія ко 2 части пераго путешествія. М. 1881 стр. 72.

скаго Института находится греческая рукопись Давида Редестина 1433 г., принадлежавшая, по сообщенію епископа Порфирія, Аѳонской Пантократорской библіотекѣ ⁹⁸⁾. Болѣе позднія розысканія въ области пѣвческихъ рукописей увѣнчались значительнымъ успѣхомъ: найдены—Стихирарь XII в. № 81 б—ки Бачково, въ Болгаріи на пергаменѣ, и Стихирарь 1281 г. на бомбицинѣ, Минея за Сентябрь и Октябрь мѣтоха Іерусалимскаго 1343 г. № 648, Стихирарь б—ки Константинопольскаго патріарха 1393 г., Синодикъ ц. Бориса XIV в. Софійской б—ки, Стихирарь XIV в. б—ки Бачково, въ Болгаріи, № 4, Ирмологъ XIV в. № 79, Ирмологъ того же в. № 80, Стихирарь (или *Δοξασταριον*) б—ки мѣтоха Іерусалимскаго XII в. № 270 ⁹⁹⁾. Въ рукописяхъ синайскихъ и аѳонскихъ позднихъ годовъ (XV—XVI и XVII в.в.), по словамъ преосвященнаго Порфирія, встрѣчаются многія стихиры кратиматы, анаграматисмы, терентисмы, асматики, акаѳисты, то съ именемъ Іоанна Кукузеля, то болѣе всего, съ именемъ Корони, то, меньше другихъ, съ именемъ Іоанна Лампадарія. Въ XIII в. болѣе другихъ извѣстны, какъ сочинители мелодій Іоаннь Гликисъ, Мануилъ Хризафа, писавшій аллилуаріи, Михаилъ Анеоть, писавшій кондакари (ркп. Мюнхепской библіот.), сочиненія которыхъ извѣстны въ позднихъ спискахъ. Пресвященный Порфирій указываетъ стихарари XIII в. и декабрьскую минею (на бомбицинѣ) XIII в. въ Аѳонскомъ Симонопетрскомъ монастырѣ ¹⁰⁰⁾ и 2 стихираря Аѳонскаго Ватопедскаго монастыря, одинъ 1292 г., другой 1299 г., писанный монахомъ Данииломъ Ахрадомъ ¹⁰¹⁾.

⁹⁸⁾ Ibid. Стр. 73—77. См. также Тибо (Thibaut) «La musique byzantine et le chant des grecs modernes» въ *Echo d'Orient*, II, 1898.—а также того же автора «Étude sur la musique byzantine. La notation de st. Jean Damascene ou Hagiopolate» въ Извѣстіяхъ русскаго археологическаго Института въ Константинополѣ, III. Софія. 1898.

⁹⁹⁾ Свѣдѣнія о рукописяхъ этихъ у Тибо (Thibaut), въ статьѣ *Étudi de musique byzantine. La notation de St. Jean. Demascene ou Hagiopolate* pp. 140—141, помѣщены въ «Извѣстіяхъ русскаго археологическаго Института въ Константинополѣ». III. Софія. 1848.

¹⁰⁰⁾ Первое путеш. ч. I, отд. 2, стр. 144.

¹⁰¹⁾ Первое путеш. ч. II, отд. 2, стр. 86—88.

Въ Синодальной Московской б-кѣ находится пѣвческая Трїодъ XII—XIII в., № 282 17—CCVIII и церковный уставъ съ нотными стихирами, на бомбицинѣ, датированный 1297-мъ годомъ. Въ б-кѣ Синодальнаго училища замѣчательнъ стихирарь, на бамбицинѣ, XII—XIII в., вывезенный изъ Палестины архимандритомъ Антониномъ № 119. Къ XII-му вѣку относится указываемая Монфокономъ въ Парижской библиотекѣ Ноябрьская минея, писанная монахомъ предтечева монастыря, близъ Аэтіева водоема, (студійскаго) Θεоктистомъ, по порученію настоятеля Максима, въ 1127 г. и, указываемая Лямбеціемъ въ Вѣнской библиотекѣ, апрѣльская минея Θεоктиста ¹⁰²⁾. Преосвященный Порфирій отмѣчаетъ двѣ минеи за Сентябрь и за Мартъ, XII в. въ Симонопетрскомъ монастырѣ Аѳонскомъ ¹⁰³⁾ и двѣ трїоды, постную и цвѣтную XII-го в., въ Аѳонскомъ Ватопедскомъ монастырѣ ¹⁰⁴⁾. Къ XI-му вѣку нашъ усерднѣйшій розыскатель нотнопѣвческихъ рукописей въ книгохранилищахъ Аѳона и Синая, преосвященный Порфирій относитъ, извѣстную ему, только одну рукопись—Ирмологъ Есфигменскаго Аѳонскаго монастыря, о которомъ онъ выразительно замѣчаетъ: «Эта церковная книга весьма замѣчательна, и по старинѣ, и по рѣдкости своей, и по особенноти пѣвческихъ знаменій, нимало не походящихъ на нынѣшнія ноты грековъ и по указанію именъ сочинителей ирмосовъ» ¹⁰⁵⁾. Къ X-му же вѣку тотъ же ученый относитъ также одну рукопись—Синайскій стихирарь, писанный domestикомъ Стефаномъ монахомъ Предтечева монастыря, въ 999 г. ¹⁰⁶⁾. Однакоже позднѣйшій изыскатель въ области древнѣйшихъ греческихъ пѣвческихъ рукописей X—XI вв. А. Попадопуло—Керамевсъ относитъ

¹⁰²⁾ Филар. Черниг. Обзоръ, стр. 314—318.

¹⁰³⁾ Порф. Перв. путеш. ч. I, отд. 2, стр. 143—144.

¹⁰⁴⁾ Порф. Перв. путеш. ч. II, отд. 2, стр. 85.

¹⁰⁵⁾ Порф. Перв. путеш. ч. II, отд. 1, стр. 381. Прилож. къ 2 отд.

III ч. стр. 36.

¹⁰⁶⁾ Порф. Перв. путеш. ч. II, отд. 1, стр. 382, прилож. къ 2 отд. II ч. стр. 36. Гербертъ указываетъ двѣ греческихъ нотныхъ рукописи въ Вѣнской библ. и относитъ одну къ X-му, другую къ XI-му, вѣку.

къ этому времени еще 3 рукописи, не указывая, какія ¹⁰⁷⁾. Къ X—XI вв. относятся греческую пѣвческую Трїодь, найденную въ Болгаріи, въ церкви св. Климента, въ Охридѣ, извѣстнымъ археологомъ Ѳ. И. Успенскимъ и находящуюся въ библіотекѣ Константинопольскаго археологическаго Института ¹⁰⁸⁾.

Рукописей греческихъ нотнопѣвческихъ IX в. ученые библіографы и археологи не указываютъ, почему этому вѣку пришлось бы отказать въ появленіи такихъ рукописей, если не согласиться отнести къ этому именно вѣку вышеупомянутыя рукописи Миланской и Туринскій библіотеки, приписываемыя самому Іоанну Дамаскину (†. 776), и пѣвческій Октоихъ IX или X в. Халкинскої б-ки № 9.

Такимъ образомъ вѣка, современные началу славянскій церкви и богослуженія, IX-й и X-й, должны быть отмѣчены, какъ самыя бѣднѣйшіе въ церковно-пѣвческій письменности византійскій, по сравненію съ вѣками послѣдующими, XI-мъ и XII-мъ и особенно XIII-мъ и XIV-мъ. Здѣсь снова навязчиво востаетъ вопросъ, однѣ-ли внѣшнія историческія причины, пожары, погромы, дорогой матеріаль, недостатокъ переписчиковъ и т. п., были причиною малой сохранности донынѣ древнихъ пѣвческихъ богослужебныхъ рукописей греческихъ, и не было-ли, напротивъ, болѣе причинъ внутренняго свойства и характера. Естественнѣе всего здѣсь сдѣлать тоже заключеніе, какъ и при сужденіи о первоначальномъ богослужебномъ пѣніи славянскихъ церквей и современныхъ латинскихъ церквей на Западѣ,— что до IX-го вѣка въ византійскій церкви богослужебное пѣніе совершалось не по нотнымъ пѣвческимъ книгамъ, а изустно, по наслышкѣ и по традиціи, и, въ частности, по пѣвческимъ хирономическимъ знакамъ, возникновеніе которыхъ изъ псалмодическихъ просодійныхъ знаковъ и вве-

¹⁰⁷⁾ Въ статьѣ «Βυζαντινῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς ἐγχειρίδιον» (Byzantinische Zeitschrift, 1899, VIII, I, σ. 112), онъ говоритъ объ ирмологіяхъ «ἐγὼ μεταξὺ πολλῶν χιλιάδων κώδικων τρία καὶ μόνα εὔρον ἄχρι τοῦδε καὶ ταῦτα τῆς 10—ης ἐκατονταετηρίδος».

¹⁰⁸⁾ Тибо (Thibaut) «Etude de musique byzantine. La notation de St. J. Damascène» въ Извѣстіяхъ русскаго археологическаго Института въ Константинополѣ. III. Софія. 1898. Снимокъ 4-й.

деніе въ пѣвческую практику, какъ видѣли, должно быть относимо ко времени не позже V-го вѣка. Въ виду особаго характера хирономическаго воздушнаго письма, совершенно независимаго отъ писчаго матеріала, нѣтъ возможности прослѣдить развитіе, измѣненія, сокращенія и осложненія хирономическихъ знаковъ съ того момента, когда псалмодическіе просодійные знаки были впервые приняты, какъ знаки хирономіи, и до той поры, когда эти знаки впервые были записаны на писчемъ матеріалѣ, какъ особый способъ семіографіи, породившій на христіанскомъ Востокѣ симадійное и на Западѣ невматическое письмо. Представляется лишь возможнымъ, пропустивъ четырехвѣковой періодъ времени существованія и развитія хирономіи (V—VIII) въ пѣвческой традиціи и практикѣ, остановить вниманіе на предѣльныхъ моментахъ ея существованія, въ началѣ и въ концѣ, съ одной стороны на предшествующей ей псалмодіи и просодіи, съ другой — на пѣвческой семіографіи и здѣсь, если угодно, искать связи и соотношенія между ними при желаніи установить правильную точку зрѣнія на пѣвческое письмо, его исторію и значеніе для богослужебныхъ напѣвовъ.

Глава IV.

(Вопросъ о просодіи и псалмодіи въ связи съ вопросомъ о хирономіи и пѣвческой семіографіи).

Что же именно представляла собою псалмодія и просодія, легшія въ основаніе пѣвческаго семіографическаго письма, симадійнаго и невматическаго? Просодія (*προσῳδία*, *accentus—adcantus*) собственно значитъ припѣваніе, въ отличіе отъ чтенія монотоннаго, сплошнаго, рецитируемаго на одной высотѣ, однимъ тономъ. По смыслу слова, просодія значитъ повышение и пониженіе голоса и тоновъ по сравненію съ монотоннымъ произношеніемъ словъ на одной высотѣ и въ этомъ смыслѣ есть припѣваніе къ чтенію, речитативу, и знаки просодіи, поэтому, суть знаки припѣванія въ чтеніи. Припѣваніе, по самой природѣ своей можетъ быть, или какъ повышение, обостреніе голоса (*προσῳδία ὀρεῖα*) противъ средняго тона (*μέση, ἡρῶδα*) или какъ пониже-

ніе, углубленіе голоса (*προσφῳδία βαρεῖα*), или какъ повышеніе и пониженіе вмѣстѣ (*προσφῳδία περισπωμένη*). Еще Аристотель (IV в. до Р. X.) объяснялъ: *προσφῳδία ἐστὶ ὁ τόνος πρὸς ὃν ἄδουσιν καὶ τοὺς λόγους ποιούμεθα*; Квинтилианъ (ок. 80 г.) подѣ влияніемъ его, выражался: *Accentus proprie est cantus seu tonus, secundum quem aliquid canitur seu vox inflectitur, idem quod Graeci προσφῳδιαν vocant*. Діонисій Θρακίησкій опредѣляетъ это припѣваніе, просодію или тонъ слѣдующимъ образомъ: *Τόνος ἐστὶ φωνῆς ἀπήχησις ἐναρμονίου ἢ κατὰ ἀνάστασιν ἐν τῇ ὀξεῖα ἢ κατὰ ὀμάλισμὸν ἐν τῇ βραχεῖα ἢ κατὰ περίκλασιν ἐν τῇ περισπωμένῃ¹⁰⁹*. Эти знаки назывались *σώματα* въ отличіе отъ *πνεύματα* (придыханія), которыя различались, какъ *προσφῳδία δασεῖα* (густое) и *προσφῳδία φηλή* (тонкое), сообщавшія тону, повышенію или пониженію, гортанный, густой, или небный, мягкій характеръ. Какъ *σώματα* выражали собою положеніе тона (*θέσις*), такъ *πνεύματα* отмѣчали его силу (*δύναμις*). Существовали, кромѣ того, еще знаки, указывавшіе продолжительность (*χρόνος*) тона, повышенія и пониженія, это—*προσφῳδία μακρά* (долгій слогъ) и *προσφῳδία βραχεῖα* (короткій слогъ). Эти семь основныхъ элементовъ тона (*τόνος*) и составили собою семь основныхъ элементовъ просодіи, выражаемыхъ посредствомъ извѣстныхъ семи знаковъ: *ὀξεῖα* /, *βαρεῖα* \, *περισπωμένη* ~, *δασεῖα* ⊥ и с, *φηλή* ⊣ и Ϛ, *μακρά* —, *βραχεῖα* ⊤. ¹¹⁰). Впослѣдствіи къ нимъ присоединены были еще три знака для обозначенія выразительности (*πάθη*) — *ἀπόστροφος* ϙ, для сокращенія словъ *ὑφέν* ⊤, для сліянія, и (*ὑπο*) *διαστολή* ϙ, для раздѣленія. Епифаній (IV в. въ сочиненіи *περὶ μετρῶν καὶ σταθμῶν*) говоритъ: *ἐπειδὴ δε τινες κατὰ προσφῳδίαν ἔστισαν τὰς γραφὰς καὶ περὶ τῶν προσφῳδιῶν ταῦτε ὀξεῖα /, δασεῖα ⊥, βαρεῖα \, φηλή ⊣, περισπωμένη ~, ἀπόστροφος ϙ, μακρά —, ὑφέν ⊤, βραχεῖα ⊤, ὑπο-*

¹⁰⁹) «Griechische Paleographie» von V. Gardthausen. Leipz. 1899. s. 282.

¹¹⁰) Гардтаузенъ, *op. cit.*, говоритъ, что ⊣ и его видоизмѣненіе ⊤, употребляются еще въ датированныхъ манускриптахъ 1057 и 1066 г.г., но отъ начала XII в. господствуютъ теперешнія круглыя формы *δασεῖα* и *φηλή*, *Op. cit.* s. 281, 286. О томъ-же см. «Handbook of greek and latin Palaeographie by Edward Maunde Thompson, sec. ed. London, 1894, p. p. 71—72.

διατολγ' Ϸ¹¹¹⁾. Сходные знаки по начертанію различались между собою по положенію въ текстѣ, апострофъ писался вверху послѣ слова, діастоли внизу послѣ слова, псили—вверху въ началѣ слова; врахія—вверху слова, ифенъ—внизу ихъ¹¹²⁾. Таковою просодія была у грамматиковъ съ древнѣйшихъ временъ до VII-го вѣка, когда впервые встрѣчаемся съ нею въ манускриптахъ, содержащихъ псалмодическое чтеніе текста священнаго писанія въ этихъ знакахъ, и ранѣе другихъ въ манускриптѣ Codex Ephremi Syri Rescriptus, Парижской бібліотеки, относимомъ съ увѣренностію ко времени не позже VII-го вѣка, а затѣмъ въ VIII, IX и X в.в., но нѣсколько въ измѣненномъ уже видѣ, и по начертанію, и по наименованію, и по своему значенію, такъ какъ знаки эти занимаютъ уже мѣста въ текстѣ инья, чѣмъ это было въ просодіи и нерѣдко наряду съ просодійными знаками. Монфоконь, ссылаясь на кодексы Regius и Colbertinus (VII в.), утверждаетъ, какъ несомнѣнное—scriptumque septimo circiter saeculo, quo acceptus et spiritus annotari coeptum est¹¹³⁾. Знаки для чтенія—просодійные палеографы; Монфоконь и Гардтгаузенъ встрѣчали только въ рукописяхъ не ранѣе IX-го вѣка¹¹⁴⁾. Ваттенбахъ въ своей Палеографіи даетъ снимки съ знаками чтенія только съ рукописей не ранѣе X-го вѣка¹¹⁵⁾. Въ послѣднее время аббатъ

















¹¹¹⁾ Gardthausen, «Griechische Paleographie» Leipz. 1889, s. 282. Эти δέχα προσφάτα приписываются обыкновенно Аристофану Византийцу, какъ изобрѣтателю ихъ. Thompson, op. cit. p. 71; Gardthausen, op. cit., s. 274.

¹¹²⁾ Порфирій. Первое путешествіе, ч. II, отд. 1-е, стр. 371. Fleischer, Neumen-Studien, Th. I, s. 62. Gardthausen, ibid. S. 282.

¹¹³⁾ Montfaucon, «Palaeographia graeca». Parisiis, MDCCVIII, p.p. 215. 216. 220. 229.

¹¹⁴⁾ Гардтгаузенъ говоритъ, op. cit., s. 291, «Es ist schwer zu sagen, wann sich dieses System ausgebildet hat die ersten sieheren Spuren in einer datirten Handschrift von 835 und ebenso in Uncialhandschriften des zehnten Jahrhunderts bei Montfaucon Pal. gr. p. 234, II und 260 und im cod. Harl. 5589 vom Jahre 995. Sabas gibt zwei Proben von 1055 und 1116». Монфоконь даетъ образцы изъ рукоп. VIII—IX в. на стр. 234 и изъ рукоп. IX—X в. на стр. 260. «О послѣдней замѣчаетъ, что она имѣетъ русскія помѣтки и была въ рукахъ русскихъ».

¹¹⁵⁾ Wilhelm Wattenbach «Schrifttafeln zur Geschichte der griechischen Schrift und zur Studium der griechischen Paleographie». Berlin. 1876. См. I Abtheilung, Tafel VIII, a Tafel XIV скорѣе всего XI-го вѣка.

Тибо далъ снимки съ четырехъ ркп. еванг. не ранѣе IX и X в.в. ¹¹⁶⁾. Синодальная бібліотека располагаетъ рукописями этого рода не ранѣе X-го вѣка. Въ греческой синайской рукописи евангелія X-го вѣка, бывшей въ рукахъ преосвященнаго Порфирія, просодійные, точнѣе, специально псалмодическіе знаки исчисляются въ количествѣ, наименованіяхъ и начертаніяхъ слѣдующихъ: *dasēta* , (⁵) *ψηλή* , *μακρά* —, *βραχέα* , *ὀξεῖα* /, *ὀξεῖα διπλή* , *βαρεῖα* \, *βαρεῖα διπλή* , *σφραγματικῆ* (просодійныя *περισπομένη*) , *ἀπόστροφος* , *ἀπόστροφος διπλος* , *συναίμβα* (просодійный *ὕψεν*) , (⁵) *πο* *διαστολή* , *κεντήματα* (въ значеніи *μακρά*) . . . , *ἵπο* *κρισ* (въ значеніи *ἀπόστροφος*) , *κρεμαστή* , *καθιστή* , *ἀπέσω* , *ἔξω* , *παρακλητικῆ* , *τελεία* +. ¹¹⁷⁾. Окончаніе наименованій большей части этихъ знаковъ на η и α въ значеніи прилагательныхъ заставляють подразумѣвать здѣсь за ними существительное, которымъ въ данномъ случаѣ не можетъ быть иное, какъ *προσφῶδια*. Эти знаки равномерно употребляются какъ въ манускриптѣ VII-го вѣка *Ephremi Syri* ¹¹⁸⁾, такъ и въ Изборѣ евангельскомъ (по Порфирію) VIII в. (манускриптъ будто писанный Θεодосіємъ III, 714—15 г.), такъ и въ кодексѣ Мессинской бібліотеки IX в. (по Флейшеру) ¹¹⁹⁾, такъ и въ Синайскомъ евангельскомъ Изборѣ X-го в. (по Порфирію 967 г. ¹²⁰⁾, такъ равно и въ Профитологѣ X-го в. Солунскаго монастыря, именуемаго *Влантіонъ-Чаушъ* ¹²¹⁾. Что эти просодійные знаки, составившіе собою въ дополненномъ и усовершенствованномъ видѣ псалмодійное письмо для чтенія священнаго текста на распѣвъ, — они именно послужили

¹¹⁶⁾ Извѣстія русск. археолог. Инстит. въ Кплѣ. III. Софія. 1898, въ статьѣ «*Etude de la musique bysantine*», 4 снимка въ концѣ, изъ коихъ древнѣйшій по оригиналу съ код. № 62 б-ки Пантелеимоновск. Аѳонск. м-ря, затѣмъ код. Тубини и б-ки Фанары № 649 и 272.


¹¹⁷⁾ Порфирій, Первое путешествіе, ч. II, отд. I, стр. 366—367. *Fleischer, Neumen-Studien, Th. I, S. 72. 75.* Порфирій, II-й ч. I-го отд. приложение 1-е.

¹¹⁸⁾ Порфирій, Первое путешествіе, ч. II, отд. I, стр. 378. *Ambros, Geschichte der Musik, Band. II, S. 100.*

¹¹⁹⁾ *Fleischer, Neumen-Studien, Th. I, S. 70.*

¹²⁰⁾ Порфирій, *ibid*, стр. 375. 377.

¹²¹⁾ Порфирій, *ibid*, стр. 377.

для хирономіи, пѣвческаго вещественнаго нотнаго, сима-
дѣйнаго и невматическаго письма, ясно слѣдуетъ изъ того,
что въ византійскомъ нотномъ письмѣ средневѣковомъ и
даже современномъ удержались тѣ же знаки, съ нѣкото-
рыми дополненіями и измѣненіями частію въ начертаніяхъ,
частію въ названіяхъ. Тамъ есть *ὀρεῖα*, *βαρεῖα* и *ἀπώστρωφος*
съ тѣми же начертаніями и названіями, *σφραγιστικῆ* при томъ
начертаніи именуется *ἐλαφρόν*, *μακρὰ—ὀλίγον*, *βραχεῖα—πτασθη*,
διάστολη—τξάκισμα, *δασεῖα* и *ὕψηλη*— съ нѣкоторымъ измѣнені-
емъ въ начертаніи, *γυργόν* и *αργόν*, *τελεία* именуется при томъ
же начертаніи *παῦρος*, *κεντήματα*, при томъ же названіи имѣ-
етъ другое начертаніе , *παρακλητικῆ*—при томъ же начер-
таніи и наименованіи, и другіе сходные по начертанію
знаки. Родство и сходство псалмодическихъ знаковъ вре-
мени съ VII-го по X-й вѣкъ несравненно ближе съ пѣвче-
скими византійскими нотными знаками ближайшихъ къ
нимъ вѣковъ, XI, XII, XIII, чѣмъ съ таковыми же поз-
днѣйшихъ вѣковъ, особенно со времени преобразования
греческой семиографіи Петромъ Пелопонезскимъ, Лампа-
даріемъ (около 1770 года) и Хрисанеомъ Мадитомъ, еп.
Диррахійскимъ (Прусомъ, около 1818 года) въ томъ ея
видѣ, какъ она излагается въ лучшихъ руководствахъ
греческихъ, какъ у Фокаевса въ «*Μουσικὸν εὐχολόγιον*»
(1879 г.)¹²²⁾. Уже Кукузелевская семиографія (начала XIV в.)
въ приписываемомъ ему сочиненіи Вѣнской библиотеки
«*Τέχνη φιλτικῆ καὶ σημεῖα φιλτικὰ μετὰ πάσης χειρονομείας*», какъ вид-

¹²²⁾ Ученый грекъ Dr. Johannes Tzetzis (Ueber die altgriech. Musik. M. 1874, S. 8) говоритъ, что коммиссія 1818 г. недостаточно компе-
тентная избрала изъ 64 знаковъ старой семантики 20, но, по его мнѣнію
«Dieses System ist jedoch von dem älteren grundverschieden und hat mit
jenem absolut nichts Gemeinschaftliches. Denn die ausgewählten und von
dem ältern System entlehnten Zeichen haben in diesem ausgebildetén noch
heute in der griechischen Kirche gebräuchlichen Notirungssystem eine ganz
andere Bedeutung». Эти 64 старыхъ знака, по автору, имѣли преим-
ущественно хирономическое значеніе. «Vier und sechzig Zeichen, deren sie
sich zur Notirung bedient zeigen nicht nur bestimmte Interwalle, sondern
auch die *χειρονομία* und *ἀκολουθία* Rhythmus und Begleitung (S. 10).
Съ послѣднимъ толкованіемъ этихъ двухъ главъ съ авторомъ согласиться
однакоже нельзя, такъ какъ *χειρονομία* имѣетъ опредѣленное совершенно
установившееся значеніе воздушнаго пѣвческаго письма.

но изъ снимковъ Мартина Герберта (De cantu et musica sacra. II, tabb. VI, VII, VIII, IX, X) представляетъ собою значительныя отклоненія отъ первоначальныхъ типовъ просодійныхъ псалмодическихъ знаковъ, значительныя ихъ видоизмѣненія и осложненія, а также и введеніе многихъ знаковъ новыхъ, что вѣроятно требовалось, и развитіемъ и осложненіемъ самаго Византійскаго церковнаго пѣнія того времени, и стремленіемъ пѣвцовъ къ изысканности и искусственности исполненія и сочиненія пѣснопѣній. Дальнѣйшее видоизмѣненіе византійской семіографіи было результатомъ вполнѣ естественнаго ея развитія до позднѣйшихъ временъ и обусловливалось требованіями пѣвческой практики и условіями времени ¹²³). Предшествующія соображенія достаточно выясняютъ родство и сходство псалмодическихъ знаковъ съ пѣвческими симадійными, а тѣхъ и другихъ съ раннѣйшими ихъ по времени знаками просодійными. Обозрѣвъ пѣвческіе симадійные знаки по разнымъ старымъ теоріямъ и руководствамъ рукописнымъ, преосвященный Порфирій говоритъ: «Замѣчательно, что въ этихъ теоріяхъ нѣтъ названій пѣвческихъ знаковъ—*тема, каѳиста, упокрисисъ, кремаста, апесо, екса*. Откуда же они взяты для надписыванія на Профитологахъ и Изборахъ? Оттуда, откуда взяты всѣ знаки греческаго пѣнія, то есть, изъ грамматики и просодіи» ¹²⁴). Обозрѣвъ, затѣмъ, псалмодическіе знаки, тотъ же изслѣдователь замѣчаетъ о нихъ: «Итакъ явно, что всѣ эти знаки взяты изъ грамматики и просодіи. Они же самые видятся и въ пѣвческихъ книгахъ грековъ, какъ то: въ октоихахъ, прмологахъ, мееиматоріяхъ и проч., но съ тою разницею, что въ Профитологахъ и Изборахъ, читаемыхъ на распѣвъ, они просты по виду своему и неразнообразны, а въ оныхъ книгахъ многосложны и разнообразны такъ, что одинъ знакъ *читальный* удвоенъ, утроенъ, два—три знака читальные соединены въ одинъ знакъ пѣвческій. Въ нотныхъ книгахъ греческихъ

¹²³) Полное изложеніе современной греческой семіографіи Фохалъ, «Μουσικὸν εὐχέλπιον», 1879, а также Bourgault-Ducoudray «Etudes sur la musique ecclesiastique grecque». Paris. 1877.

¹²⁴) Порфирій, Первое путешествіе, ч. II, отд. I, стр. 367. Ср. Флареть Черниговскій, «Историческій Обзоръ» СПб. 1860, стр. 209.

усматриваются и *телли*, *кавистэ*, *ипокрисисъ*, *кремастэ*, *апесо*, *ексо*, но только названы иначе, не знаю, почему» ¹²⁵). Ученый аббат Тибо приводит наименованія и начертанія псалмодическихъ знаковъ по рукописи, найденной Пападопуло Керамевсомъ въ Лесбосской б--кѣ (№ 38), въ статьѣ «Etude, de musique byzantine. Le chant ekphonetique»: Οξεία προς οξείαν βαρίαι βαρίαι καθίσται καθίσται σχηματικῆ ς τελεία παρακλιτικῆ ς τελεία ὑπόκρισις ὑπόκρισις κρεμασταί κρεμασταί απεσω εἶω οξεία και τελεία κεντήματα κεντήματα απόστροφος απόστροφος συμεζα και τελεία οξεία διπλα διπλα βαρίαι κεντήματα και αποστροφοι. Приведа эти знаки и сличивъ ихъ съ знаками просодіи, Тибо, привлекая въ союзники Варрона съ его изреченіемъ «Musica, cuius imago prosodia», высказываетъ полное убѣжденіе, что музыкальные знаки возникли единственно изъ знаковъ екфонетическихъ, по нашему изъ псалмодическихъ, изъ коихъ образовались затѣмъ и всѣ пѣвческія семіографіи. «En principe, les signes musicaux du chant ekphonetique empruntent leur forme semiographique et parfois leur nom même aux anciens signes de prosodie», говоритъ Тибо. Заключая статью онъ высказывается: «En dernière analyse, nous sommes amenes á conclure que la notation du chant ekphonetique des Byzantins fut la base et le fondement de tous les autres notations neumatiques dont se servirent les différentes confessions chrétiennes pour exprimer la melodie de leurs poesies religieuses et de leurs priers liturgiques» ¹²⁶). Насколько вѣско-сти въ этомъ сужденіи, мы уже отчасти видѣли, но это яснѣе будетъ въ послѣдствіи. Сдѣлаемъ бѣглый обзоръ исторіи просодіи и псалмодіи. О давности чтенія на распѣвъ (псалмодически) свидѣтельствуетъ блаженный Августинъ († 430), который говоритъ въ бесѣдѣ на 138-й псаломъ: «Psalmum nobis brevem paraveramus, quem mandaveramus cantari a lectore, sed ad horam quantum videtur perturbatus alterum pro altero legit». Въ менологіи X в. читается подъ 23 Декабря замѣчаніе: «εἰς τὴν λειτουργίαν εὐαγγέλιον ἄδεται καὶ ἀναγινώσκεται τοῦτο» (SchoIz. De menologüs. Bonnæ, p. 12) ¹²⁷).

¹²⁵) Порфирій, Первое путешествіе, ч. II, отд. I, стр. 367. 368.

¹²⁶) Byzantinische Zeitschrift. 1899. VIII. H. I. p.p. 122—147, v. p.p. 126. 128. 146.

¹²⁷) Филаретъ Черниговскій, Историч. обзоръ, стр. 209, примѣч.

Эти два свидѣтельства уполномочиваютъ къ заключенію, что псалмодія, какъ чтеніе на распѣвъ священнаго писанія, существовала не позже, какъ съ IV-го вѣка, особенно если принять во вниманіе показаніе блаженнаго Августина объ Аѳанасіи Александрійскомъ, который заставлялъ пѣвца такъ исполнять псаломъ, *ut pronuncianti viciniior esset, quam sapenti*—но и въ X-мъ вѣкѣ она была весьма распространеннымъ способомъ произношенія священнаго писанія въ греческой церкви, какъ это видно изъ кодекса Ефремова, Избора Θεодосіева, Избора Синайскаго, Профитолога Солунскаго. Гардтгаузенъ (*Griechische Palaeographie*, s. 291) говоритъ: «трудно сказать, когда эта система образовалась, но первые ея слѣды есть уже въ датированной рукописи 835 г. и въ унциальныхъ отрывкахъ 10-го вѣка у Монфокона Pal gr. p. 234, II и 260 и въ код. Harl. 5589, 995 г. Въ палеографическихъ снимкахъ Саввы и въ самихъ датированныхъ греческихъ рукописяхъ, четвероевангеліи—апракосъ 1055 г. (Синод. б—ки 15 43—XLIV и въ Паремійникѣ 1116 г. (Син. б—ки 8 485—t. II, XXVI), времени Алексія Комнена, находимъ ясное и неопровержимое доказательство употребленія псалмодическаго чтенія священнаго текста Писанія по особой системѣ знаковъ псалмодіи и несомнѣнно тѣхъ же, которые были въ практикѣ и ранѣе, т. е. въ X, IX и VIII в.в., какъ это видимъ изъ снимковъ еп. Порфірія съ греческихъ Изборовъ, а также и въ VII в., какъ очевидно изъ снимковъ Ефремовскаго кодекса. Рукописи Синод. б—ки (10. 226—t. II, XII, по указ. VIII в.), четвероевангеліе, вѣроятно, ок. X—XI в., четвероевангеліе (11 42—XLIII, по указ. VIII в.), весьма сходное съ датированнымъ евангелистариемъ 980 г. (у Гардтгаузена *G. Palaeogr.*, s. 159), тоже ок. X в., четвероевангеліе (12. 225—t. II, XI, по указ. X в.), сходное съ паремійникомъ, и, вѣроятно X—XI в., содержатъ въ себѣ того же рода псалмодическіе знаки. Омонъ (*Facsimiles d. m. gr.* 1891) указываетъ лекціонарій 1055 г. (tab. XXII, p. 202), другой 1066 г. (t. XXXII, p. 147), третій 1133 г. (t. XLVI, p. 207—8, кардинала Мазарини) и четвертый 1204 г. (t. LI, p. 197, Кольберт.). Ваттенбахъ *Schriftafeln*, 1876) указываетъ Берлинскій фрагментъ евангелистарія ок. X в. и Берлинскій минускульный евангелистарій ок. XI в. Знаки псалмодическіе во всѣхъ этихъ ру-

кописяхъ одинаковы и по числу и по начертанію. Такой способъ рецитациі священнаго писанія, распространившись на греческомъ востокѣ и латинскомъ западѣ, преемственно перешелъ и къ славянскимъ церквамъ. Единственный извѣстный доселѣ документъ этого рода — пергаменный листъ изъ славянскаго юсоваго евангелія XI в., хранящійся въ Императорской публичной библиотекѣ, съ знаками:

+, ζ, √, ∩, ∞, √, ∙ ∙ ∙, ∩, ∞, ∞, /

совершенно тѣми же, что и въ греческихъ рукописяхъ IX и X вѣковъ¹²⁶⁾. Изъ предыдущихъ соображеній достаточно ясно, что псалмодическое письмо и пѣвческое хиронмическое (симадійное и невматическое) суть только два отдѣльных вида развитой графически, преобразованной и усовершенствованной въ соответствующихъ цѣляхъ просодіи, причемъ пѣвческое письмо, сообразно съ многообразными нуждами богослужебнаго пѣнія, развило изъ себя сложную довольно обширную, прихотливую и не легко усвояемую систему семіографіи, псалмодическое же письмо, сообразно съ скромными требованіями произношенія священнаго текста, заключалось въ небольшомъ количествѣ (около 20) знаковъ просодійныхъ. Происхожденіе самой просодіи, положившей начало псалмодіи и хиронміи, довольно древнее. Введеніе просодіи въ греческую грамматику и письмо болѣе основательно приписывается александрійцу, современнику Птоломей Епифана, Аристофану Византіюцу († 180 до Р. Х.), ученику Зенодота, чѣмъ Исократу (436—238 до Р. Х.), который по свидѣтельству Цицерона («*verbis solutis numeros primus adiunxit*»), занимался разработкою ритма рѣчи, а не акцентовъ (просодіи) ея. Дальнѣйшая обработка ея принадлежитъ ученику Аристофана Аристарху и затѣмъ ученику послѣдняго Діонисію Θракіюцу и наконецъ обстоятельное изложеніе ученія о просодіи Сер-

¹²⁶⁾ Порфирій, Первое путешествіе, ч. II, отд. I, стр. 376 и приложение 2-е. О псалмодическихъ знакахъ греческихъ рукописей XII и XIII в.в. Моифоюзъ говоритъ: *Quodque a duodecimo et decimo tertio saeculo frequentissime in multis exemplaribus occurrit, spiritus et accentus uno ductu scribuntur, nempe lenis spiritus cum acuto sic √ densus cum acuto sic √; lenis cum circumflexo sic ∞; densus cum circumflexo sic ∞; interdum vero spiritus supini sic ∩ scribuntur. Palaeographia graeca. Par. MDCCVIII p. 299.*

гію въ его *Explanatio in Donatum* ¹²⁹⁾. Тщательно разрабатываемое впослѣдствіи александрійскими греческими грамматиками ученіе о просодіи и въ христіанствѣ нашло себѣ практическое приложеніе, насколько извѣстно, прежде всего въ церкви Александрійской, у св. Аѳанасія Александрійскаго. При объясненіи 28-го псалма (*Πρὸς Μαρκελλ.*) св. Аѳанасій говоритъ: «ὁ χρίστος τειρόμενος ἐμμελῶς τὰς φῶδας φάλλεσθαι καί τοὺς φάλλουὺς μετ' ὧδῆς ἀναγγυώσκεσθαι, что и дѣлалъ въ средѣ своей паствы самъ святитель, по свидѣтельству блаженнаго Августина. Мирное чтеніе псалтири у св. Аѳанасія было, очевидно, по знакамъ просодійнымъ. Кодексъ Ефрема Сиріна (*rescriptus*) доказываетъ, что не позже VII в. псалмодическое чтеніе священнаго писанія по просодійнымъ знакамъ распространилось уже въ близкой къ Египту христіанской Сиріи и было здѣсь тщательно обработано, а въ X-мъ вѣкѣ рукописями съ подобнымъ письмомъ, какъ видѣли, владѣли и Синайскіе монастыри. Аѳонскій монастырь Кастамонитскій, по словамъ преосвященнаго Порфирія, доселѣ владѣетъ рукописью евангельскихъ чтеній съ красными псалмодическими знаками, *ἐπιλογή* XI в. (1033 г.) ¹³⁰⁾. Этими данными самъ собою намѣчается тотъ путь, которымъ шло и распространялось просодійное письмо изъ своей прародины, египетской Александріи, чрезъ Сирію и Синай въ Византію и Римъ и къ народамъ славянскимъ, преобразованное около V-го вѣка, съ одной стороны, въ псалмодическое письмо, съ другой—въ хирономическое. Въ то время, какъ псалмодическое письмо, какъ видѣли, однообразно, какъ въ сирійско-египетскихъ рукописяхъ, такъ и въ византійскихъ, такъ наконецъ, даже и въ славянскихъ, хирономическое письмо развилось своеобразно въ восточно-греческомъ, сирійско-египетскомъ мѣстѣ, своеобразно и въ западно-греческомъ, византійскомъ мѣстѣ и, наконецъ, вполне своеобразно въ западномъ, латинскомъ мѣстѣ, гдѣ также оно получило нѣсколько развѣтленій, какъ итальянское, гальское и нѣмецкое (готическое).

¹²⁹⁾ См. *Fleischer, Neumen-Studien. Th. I, S. 56—57, ff.*

¹³⁰⁾ Порфирій, Второе путешествіе, стр. 261.

Глава V.

(О происхожденіи русской пѣвческой семіографіи и церковнаго звукорода какъ своеобразной музыкальной системы.)

Откуда славянское или, собственно, русское пѣвческое письмо, древнѣйшіе образцы котораго принадлежать, какъ извѣстно, XI-му вѣку? Оно, или, черезъ славянъ, изъ Византіи, или, чрезъ тѣхъ же славянъ, изъ Египта и Сиріи. Семіографія древнѣйшихъ русскихъ пѣвческихъ рукописей замѣчательнымъ образомъ сходствуетъ съ симадійными пѣвческими знаками синайскаго стихираря X в., есфигменскаго ирмолога XI в.¹³¹⁾ Тріоди X—XI в.¹³²⁾ и греческой вѣнской рукописи XI в.¹³³⁾, съ симадійнымъ же письмомъ чисто византійскимъ, особенно же болѣе поздняго времени, XII, XIII в.в. и времени Кукузелей она имѣетъ сходство весьма не близкое. Здѣсь видится ясный слѣдъ того движенія пѣвческаго искусства и симадійнаго письма съ Востока и Юго-Востока, изъ Египта, Синая и Сиріи на Западъ, въ Европу, которое рѣшительнымъ и очевиднымъ образомъ обозначилось съ мусульманскаго нашествія (638 г.), достигло ближайшей Византіи, проникло въ отдаленныя—Калабрію, Сицилію и Римъ, захватило собою и славянскіе народы и черезъ нихъ перешло въ Русь. Латинское григоріанское пѣніе и невматическое письмо возрасло и развилось подъ вліяніемъ греко-сирійскаго¹³⁴⁾. Греческое богослужебное пѣніе и богослужебный строй сложились и усовершеншились подъ исключительнымъ и обширнымъ вліяніемъ церковно-пѣвческой дѣятельности сирійца Іоанна Домаскина (VIII в.), и только Византія, въ тѣсномъ смыслѣ, успѣла сохранить свою литургическую и церковно-пѣвческую обособленность и симадійное письмо, образовавшее самостоятельную отдѣльную вѣтвь общаго корня.

¹³¹⁾ Снимки у Порфирія, Первое путешествіе, ч. II, отд. I, стр. 383.

¹³²⁾ Снимокъ у Тибо въ извѣст. русск. археолог. Инстит. въ Кляѣ, III, 1898. Табл. II.

¹³³⁾ Снимокъ у Герберта «De cantu et musica sacra», t. II, Tab. VI.

¹³⁴⁾ Обзорѣніе западныхъ нотаций см. Fetis, Histoire générale de la musique, T. IV, Paris, 1874, pp. 175—270.

Русское богослужбное пѣніе и пѣвческая семіографія заимствованы не непосредственно отъ византійцевъ, а чрезъ посредство восточныхъ славянъ; характеръ же этой семіографіи болѣе сроденъ греко-сирійскому симадіиному письму, чѣмъ византійскому. Поэтому и славянское богослужбное пѣніе и пѣвческое письмо, если-бы такое существовало, должны быть представляемы въ зависимости отъ сильнаго вліянія восточнаго, греко-сирійскаго. Профессору Елеонскому удалось сдѣлать замѣчательное наблюденіе, что изъ древнѣйшихъ славянскихъ богослужбныхъ книгъ нѣкоторыя были въ значительной зависимости отъ еврейскаго оригинала, а не отъ греческаго перевода 70-ти, а извѣстный древнѣйшій пареміи́никъ Григоровича въ не меньшей зависимости отъ сирскаго Пешито ¹³⁵). Преподобный Порфирій, дѣлая догадку, что кое-что изъ принадлежностей русскаго богослуженія, заимствовано отъ коптовъ, напримѣръ, осьмиконечный крестъ, обычай ставить дароносицу на престоль, а не въ ризницѣ, какъ у грековъ, равносторонность престоловъ, а не удлинненіе его противъ ширины, какъ у грековъ и въ Кіевѣ, крестообразное кажденіе, остроумно предполагаетъ о нашемъ церковномъ пѣніи: «Да и столповое пѣніе у насъ похоже на пѣніе коптовъ» ¹³⁶). Однако ни коптскихъ, ни сирійскихъ пѣвческихъ нотныхъ рукописей доселѣ неизвѣстно, можетъ быть ихъ и не было. Псалмодическое письмо сирійское впервые появляется въ Ефремовскомъ кодексѣ (VII в.), а пѣвческое симадіиное въ приписываемыхъ Іоанну Дамаскину рукописяхъ Миланской и Туринской библиотекъ (VIII—IX в.в.); но это письмо въ томъ и другомъ случаѣ не арабо-сирійское, а греко-сирійское. Историкъ музыки Фетисъ говоритъ по поводу сирійской музыки: «des manuscrits syriaques de lithurgie n'ayant pas de notation de musique» ¹³⁷), и о коптской: «Ainsi que les Syriens les Coptes n'ont pas de notation pour leurs chantes» ¹³⁸).

¹³⁵) Елеонскій, статьи въ Христіанск. Чт. 1905 г. I, 26—38, II, 173—193, IV, 486—499, X, 411—426, XI, 573—580.

¹³⁶) Второе путешествіе, Москва, 1900, стр. 309.

¹³⁷) Fetis, Histoire general de la musique, t, VI, p. 62.

¹³⁸) Ibid. p. 100.

Греко-сирійское вліяніе на славянское богослужебное пѣніе въ виду изложенныхъ выше соображеній едва ли подлежить сомнѣнію. Если и не придавать степени достовѣрности сказанію о просвѣщеніи грамотностью восточныхъ славянъ Кирилломъ Каппадокійско-Солунскимъ (ок. 680 г.), учившимся въ Дамаскѣ и бывшимъ потомъ въ Александріи, въ Египтѣ, то нельзя также не придавать значенія неоднократнымъ переселеніямъ славянъ въ Малую Азію въ VII, VIII и IX вѣкахъ и взаимнымъ сношеніямъ славянъ европейскихъ съ малоазійскими¹³⁹⁾. Профессоръ Ламанскій¹⁴⁰⁾ убѣжденно отстаиваетъ мнѣніе объ этихъ переселеніяхъ, ссылаясь на византійскихъ историковъ, напримѣръ Теофана, отмѣчающаго подъ 664 г. фактъ, что малоазійскіе славяне въ числѣ 5 тысячъ перешли на сторону арабовъ и поселились въ Сиріи, въ Апамейской области. Въ 687 г. Юстиніаномъ II-мъ переселено было въ оксинійскую тему такое множество славянъ македонскихъ и солунскихъ, что изъ нихъ былъ образованъ отрядъ въ 30 тысячъ, часть котораго въ послѣдствіи передались къ арабамъ. Подъ 702 г. Анастасій отмѣчаетъ эмиграцію болгарскихъ славянъ въ числѣ 208,000 человекъ въ Виѣнію¹⁴¹⁾. Изъ житія св. Димитрія Солунскаго видно, что славяне македонскіе, ессалійскіе и вообще приморскіе дѣлали набѣги на области Малой Азіи и поддерживали съ тамошними славянами сношенія¹⁴²⁾. Преподобный Θεодоръ Студитъ (+826) въ одномъ изъ словъ (оглашеній) вспоминаетъ о 14 болгарскихъ плѣнникахъ, умерщвленныхъ за свою твердость въ соблюденіи постовъ¹⁴³⁾. Наніанскій апостолъ XI—XII содержитъ память 14 болгарскихъ мучениковъ, пострадавшихъ именно въ Сиріи изъ-за поста въ царствованіе Махаила и Θεодоры¹⁴⁴⁾.

¹³⁹⁾ Срав. проф. Будиловича «О греко-слав. характ. дѣят. К. и М. стр. 8—9.

¹⁴⁰⁾ «О славянахъ въ Малой Азіи, въ Африкѣ и въ Испаніи». СПб. 1859. См. Срезневскаго. О славянахъ въ М. А. (Ламанскаго), 29-е присуж. нагр. Демид. 1860. Сборн. ст. отд. русск. яз. т. VII.

¹⁴¹⁾ Порфирій, Исторія Аеона, ч. II, стр. 94—96. Кіевъ. 1877.

¹⁴²⁾ Ibid стр. 97—106 95.

¹⁴³⁾ Мансветовъ «Церковный Уставъ», М. 1885, стр. 101.

¹⁴⁴⁾ Mingarelli. Codices Naniani, (3) p. 381. Мансветовъ *ibid*, стр. 101, примѣч. 2-е Арх. Сергій «Полный мѣсяцесловъ Востока», изд. 2-е, Владиміръ, 1901, т. II, стр. 46, 655. Т. I, стр. 110.

Не малое значеніе въ отношеніи греко-сирійскаго вліянія на славянъ имѣлъ Аѳонъ, издавна бывшій мѣстомъ, куда стекались изъ разныхъ странъ и племенъ искатели благочестія и богопознанія, житейскихъ правилъ и церковныхъ уставовъ. Основываясь на Болландистахъ и менологіи царя Василия, гдѣ говорится о свв. мученикахъ города Аполлоніи, который съ этимъ именемъ извѣстенъ только одинъ, находившійся на Аѳонскомъ перешейкѣ, а въ мученикахъ упомянуть діакона Исавръ (въ IV в.), преосвященный Порфирій предполагаетъ, что въ концѣ или въ началѣ IV-го в. христіанство на Аѳонѣ уже было ¹⁴⁵). Историкъ Евсевій («Жизнь Константина») говоритъ, что послѣ построенія храма Воскресенія на мѣстѣ обрѣтенія животворящаго Креста Господня, устремились въ Іерусалимъ весьма многіе поклонники изъ Македоніи, Панноніи, Мизіи, Фракіи, Сиріи, Месопотаміи, Аравіи, Египта. Іерусалимъ сталъ завѣтною мечтою христіанъ и образцомъ подражанія въ отношеніи идеала христіанства, формъ и способовъ его осуществленія: строились сіонскіе храмы, вводился чинъ іерусалимскаго служенія, и самую вѣру хотѣли основать на іерусалимскомъ символѣ. По преданію, туземцы Аѳона, часто служившіе въ греческомъ флотѣ, пожелали принять крещеніе отъ Іерусалимскаго епископа, каковымъ и былъ присланный къ нимъ изъ Іерусалима Климентъ. Аѳонъ былъ въ епархіальной зависимости отъ Солуня, и Солунцы ок. 329 г. въ предѣлахъ Климента, строили храмъ во имя св. великомученика Димитрія. Такимъ именно образомъ «христіанство, говоритъ преосвященный Порфирій, появилось на этой горѣ изъ Солуня и Іерусалима». Въ VI-мъ вѣкѣ славяне, по сказанію Менандра, неоднократно были у Солуня и у Аѳона и жили подолгу. Въ началѣ VII вѣка мусульманское движеніе погнало монаховъ, клириковъ и многихъ мірянъ изъ Сиріи, Египта и Палестины въ Грецію, Константинополь и Аѳонъ, а болгарское движеніе съ сѣвера придвинуло славянъ къ Солуню и Аѳону. Въ теченіе VIII вѣка на Аѳонѣ были крещены монахами большія семейства Влаховъ (влекущихъ — пахарей-

¹⁴⁵) Порфирій, Исторія Аѳона, ч. III, стр. 1—155.

славянъ). Въ IX вѣкѣ Аѳону покровительствоваль царь Василій Македонянинъ (славянинъ). Въ X вѣкѣ близъ Ериссо (древняя Аполлонія) и обители Іоанна Колову поселены были болгары, а въ концѣ того же вѣка, между другими славянами, жившими близъ монастыря Иверскаго (бывш. Іоанна Колову, отданнаго царемъ Василиемъ въ 980 г. Грузину Ивиру), упоминаются въ бумагахъ пресвитеры (3) и монахъ. Первымъ извѣстнымъ монахомъ подвижникомъ и молчальникомъ (ἡσυχαστής) Аѳона, ставшимъ образцомъ послѣдующаго Аѳонскаго монашества, былъ Петръ, прибывшій на Аѳонъ около 681 г. Ранѣе того онъ былъ въ плѣну въ Сиріи около 10 лѣтъ, по освобожденіи изъ коего отправился въ Римъ и тамъ принялъ монашество отъ папы Агаѳона (греко-сирійца), извѣстнаго организаціей латинскаго церковнаго пѣнія на греческій образецъ, пробывъ въ Римѣ около 4 лѣтъ. Общежительное монашество, по образцу восточнаго сирійско-египетскаго установилъ на Аѳонѣ около 965 г. Аѳанасій, родомъ изъ Малой Азіи (Трапезунда), обучавшійся въ Константинополѣ и пользовавшійся покровительствомъ византійскихъ царей, авторъ сочиненій: Τύπικον и Διατάξεις составленныхъ имъ для организаціи общежительной монастырской жизни и упорядоченія богослужебнаго чина, кромѣ того, нерѣдко и самъ занимавшійся переписываньемъ священныхъ книгъ. При такихъ благоприятныхъ условіяхъ было естественно славянскому міру встрѣтиться съ греко-сирійскимъ на посредствующемъ для обоихъ пунктѣ — Аѳонѣ, причемъ, неоспоримо, преобладающее духовное вліяніе должно было оказаться на сторонѣ послѣдняго, какъ болѣе развитаго и подготовленнаго къ благотворному просвѣтительному воздѣйствію на славянскіе народы, еще не тронутые культурой, слабо проникнутые вначалѣ духомъ истиннаго христіанства и церковной жизни. Такимъ образомъ Аѳонъ, въ средѣ своихъ иноковъ имѣвшій довольно начальниковъ изъ греческой Сиріи и малоазійскаго Востока былъ разсадникомъ, какъ для самой Византіи, такъ и особенно для юныхъ славянскихъ восточныхъ церквей, и греко-сирійскаго чина богослуженія, и уставовъ монашескихъ. Въ тоже время богослужебное пѣніе, разрабатываемое трудами Іоанна Дамаскина, Космы Маюмскаго и др. теоретически

и практически, по осмогласію и семіографіи, на основаніи греко-сирійскихъ началъ музыки, благодаря авторитету восточныхъ церквей и знаменитыхъ церковнопѣвческихъ дѣятелей, въ новой и совершенной обработкѣ быстро и широко распространялось и на малоазійскомъ Востоку, и по Византіи, и въ средѣ новопросвѣщенныхъ народовъ славянскихъ. Свидѣтелями этой плодотворной литургической дѣятельности греко-сирійскихъ отцовъ доселѣ остаются семіографическія пѣвческія рукописи Миланской и Туринской библіотекъ и музыкально-теоретическое руководство «Γραμματικὴ μουσική», преписываемыя знаменитому изъ всѣхъ Іоанну Дамаскину, и рукописи особенной своеобразной семіографіи, отличной отъ обще-византійской, очевидно восточнаго греко-сирійскаго происхожденія, какъ синайскій стихирарь X вѣка, есфигменскій прологъ XI вѣка, рукописи Вѣнской библіотеки XI вѣка (по Герберту) и греческая Триодъ X—XI вѣковъ, открытая въ Болгаріи ученымъ Ѡ. Успенскимъ. Семіографія же этихъ рукописей почти таже, что и рукописей славяно-русскихъ XI и XII вѣковъ, — ясное указаніе зависимости и происхожденія первоначальнаго богослужебнаго русскаго пѣнія и его семіографіи отъ восточнаго греко-сирійскаго, конечно, чрезъ посредство восточныхъ славянъ, грековъ и, въ отношеніи западныхъ славянъ, — латинянъ, также бывшихъ въ церковно-пѣвческомъ отношеніи подъ вліяніемъ греко-сирійскимъ. Есть еще данное въ доказательство зависимости славяно-русской церковной музыки отъ восточной греко-сирійской. Строй русскаго церковно-пѣвческаго звукоряда, какъ онъ изложенъ въ нотныхъ книгахъ перваго изданія Святѣйшаго Синода (1772 г.) синодальными пѣвчими, на основаніи старинныхъ пѣвческихъ традицій, проходящихъ чрезъ всю крюковую семіографію, утверждающихся частію на свойствѣ киноварныхъ помѣтъ (тріестествогласіи), за періодъ времени съ XVI вѣка, — частію на древнемъ пѣвческомъ преданіи XV, XIV, XIII, XII и XI вѣковъ, — этотъ строй поразительнымъ образомъ совпадаетъ съ греко-сирійскимъ или, точнѣе, арабо-сирійскимъ строемъ музыки. Въ то время какъ греческій, точнѣе, византійскій строй музыки (образцовая неизмѣняемая система) состоитъ изъ ряда соединенныхъ и раздѣленныхъ тетрадовъ, а построенные

на немъ лады состоятъ также частію изъ соединенныхъ, частію изъ раздѣленныхъ тетрахордовъ, строй (звукорядъ) какъ русской церковной музыки, такъ и греко - (арабо)-сирійской одинаково состоитъ изъ ряда однихъ соединенныхъ тетрахордовъ, а также строяемые на немъ лады также состоятъ изъ однихъ соединенныхъ тетрахордовъ. Греко-(арабо)-сирійская музыка, со времени завоеванія арабами Персіи (VII в.), кромѣ существовавшихъ въ ней ранѣе греческихъ элементовъ, приняла и элементы персидской музыки и осложнилась хроматическими музыкальными построениями, а со временемъ, подъ вліяніемъ азіатскихъ ордъ, монгольскихъ и турецкихъ, приобрѣла чисто восточный характеръ, съ многочисленными мелизмами и трелями и мельчайшими интервалами въ треть и четверть тона; но первоначальный характеръ ея былъ болѣе простъ. Главные и древнѣйшіе два лада (*макаматъ*) этой музыки, изъ 4-хъ, *ошакъ* (или *шшакъ*) и *наова* (или *нэва*)¹⁴⁶), совершенно совпадаютъ съ двумя главными октахордами церковнаго звукоряда *соль-соль* (или *до-до*) и *ля-ля* (или *ре-ре*); третій изъ гланыхъ ладовъ — *абуселикъ*, соотвѣтствуетъ неполному октахорду (гептахорду) *си-ля* (или *ми-ре*) церковнаго звукоряда, и только четвертый — *растъ* — не діатоническаго, а энгармоническаго характера, съ интервалами менѣе полутона, и въ церковномъ звукорядѣ, какъ чисто діатоническомъ, не находитъ себѣ мѣста. Затѣмъ, каждый ладъ (*макаматъ*) составляется изъ двухъ соединенныхъ тетрахордовъ (*табака*) и тона добавочнаго вверху, какъ то бываетъ отчасти въ музыкѣ греческой и обычно въ октахордахъ русскаго церковнаго звукоряда. Утвержденіе ученаго ассиріолога Ассемани, что сирійскіе гласы тѣже, что и греческіе, можетъ быть принимаемо только съ предложеннымъ ограниченіемъ, касающимся существеннаго отличія осмогласія сирійскаго и греческаго въ отношеніи основнаго строя гласоваго звукоряда и строяемыхъ на немъ характерныхъ гласовыхъ тетрахордовъ и ладовъ¹⁴⁷). Такимъ образомъ мы

¹⁴⁶) Объ арабской музыкѣ см. Fetis, Histoire generale de la musique, t. II, p.p. 1—182. Paris. 1869.

¹⁴⁷) Ассемани, «Bibliotheca orientalis», t. V, p.p. 166. 487.

видимъ, что, съ одной стороны, византійская греческая теорія не соотвѣтствуетъ свойствамъ русскаго церковнаго звукоряда, — съ другой, что музыкальная теорія греко-(арабо)-сирійская, въ древнѣйшихъ и главнѣйшихъ своихъ частяхъ, совершенно совпадаетъ съ музыкальными особенностями этого звукоряда. Здѣсь, слѣдовательно, нельзя не видѣть новаго доказательства греко-сирійскаго вліянія на славяно-русское богослужебное пѣніе, его семіографію и музыкальный строй. Это вліяніе тѣмъ болѣе понятно, что Іоаннъ Дамаскинъ главный организаторъ богослужебнаго пѣнія Восточной Церкви, какъ въ отношеніи осмогласія, такъ въ отношеніи семіографіи, такъ, наконецъ, и въ отношеніи музыкальной теоріи, самъ сиріецъ—по происхожденію и воспитанію, и грекъ—по образованію, подъ руководствомъ Калабрійскаго ученаго монаха, грека же, долженъ былъ немалое время служить при дворѣ арабскаго Дамасскаго Калифа, послѣдняго изъ династіи Омайядовъ, Мервана II (754) и былъ, безъ сомнѣнія, ознакомленъ съ арабскою образованностью и музыкою, которая тогда процвѣтала при дворѣ Омайядовъ въ лицѣ поэта и музыканта араба Халиля (†786), которому приписывается сочиненіе о версификаціи и о ладахъ (гласахъ) арабской музыки, и плѣннаго перса Эбіо Сулеймана (†775), также писавшаго о музыкальныхъ ладахъ ¹⁴⁸⁾. Наконецъ характеръ славяно-русской семіографіи, выражающей отдѣльными знаками не только единичныя ноты, какъ въ византійской и латинской семіографіи, но и преимущественно даже цѣлыя группы нотъ, какъ это обычно въ семіографіи арабской, коптской, абиссинской и др., ясно свидѣтельствуетъ о ея восточномъ происхожденіи или, по меньшей мѣрѣ, о сильномъ на нее вліяніи восточномъ. Восточное вліяніе на славяно-русскую семіографію довольно замѣтно выражается, кромѣ того, и въ томъ, что нѣкоторые знаки ея весьма сходны съ нотными знаками-буквами арабскаго письма, другіе же знаки совпадаютъ съ знаками египетскаго демотическаго письма ¹⁴⁹⁾,

¹⁴⁸⁾ Fetis, Histoire generale de la musique t. II p. p. 10, 14.

¹⁴⁹⁾ О демотическихъ знакахъ египетскихъ въ параллель съ византійскими см. Fetis, Histoire general de la musique, t. I, p. p. 301, 308—309. Отчасти у преосвященнаго Порфирія въ приложеніи къ «Первому путешествію». ч. II, отд. 2-му, стр. 89.

оставившаго, между прочимъ, слѣды своего вліянія, какъ на псалмодическихъ просодійныхъ знакахъ, такъ и на пѣвческихъ симадійныхъ знакахъ ранняго (IX—XIV в.в.) византійскаго письма. Въ этихъ остаткахъ вліянія демотическихъ египетскихъ знаковъ, часто встрѣчающихся въ знакахъ псалмодическихъ просодійныхъ, на пѣвческую семіографію, какъ греко-сирійскую, такъ и византійскую, отчасти также и латинскую, нельзя не видѣть новаго доказательства того, высказаннаго раньше положенія, что греко-латинское пѣвческое письмо возникло и развилось изъ просодіи египетскихъ александрійскихъ грамматиковъ, которая первоначально выдѣлила изъ себя два параллельно существовавшихъ письма: 1) матеріальное-псалмодическое, существовавшее до XII—XIII вѣка и 2) воздушное-хироническое, существовавшее до IX вѣка, а затѣмъ развившееся, какъ нотное-пѣвческое, въ трехъ направленіяхъ, какъ а) греко-сирійское (симадійное) б) византійское (симадійное) и в) латинское (невматическое). Подъ преобладающимъ вліяніемъ письма греко-сирійскаго и подъ косвеннымъ-византійскаго, при возможномъ соприкосновеніи письма латинскаго, возникло и развилось пѣвческое семіографическое письмо славяно-русское. Симадійное греко-сирійское письмо содержало въ себѣ, безъ сомнѣнія, греко-сирійское пѣніе, напѣвы и мелодіи, греко-сирійское осмогласіе, поэтому и славяно-русское богослуженіе, принимая въ свою практику греко-сирійскую семіографію, принимало въ составъ своего чина пѣвческаго не иные папѣвы и не иное осмогласіе, какъ греко-сирійскіе, которые въ соответствующій періодъ времени (VIII, IX и X вѣковъ) по господствующему положенію греко-сирійской церковной музыки, подъ обаяніемъ имени Іоанна Дамаскина во всей восточной церкви, оказывали несомнѣнное вліяніе и на церковное пѣніе византійское. Поэтому славяно-русское церковное пѣніе, находясь подъ господствующимъ вліяніемъ греко-сирійской церковной музыки, встрѣчаясь и соприкасаясь съ византійскою церковною музыкою, воспринимало отъ нея въ сущесвенномъ элементъ не чуждые греко-сирійской музыки, но родственные и близкіе ей, отстраняя отъ себя лишь тѣ черты и особенности, которыя носили на себѣ чисто мѣстный византійскій характеръ, который вырабатывала себѣ

византійская музыка въ узкихъ границахъ придворной жизни, въ средѣ придворныхъ пѣвцовъ и музыкантовъ и въ обиходѣ своеобразнаго служенія патриаршаго и соборнаго въ Софіи и другихъ выдающихся храмахъ Константинополя.

Въ какой мѣрѣ византійское духовное пѣніе было искусственно, изысканно, напыщенно и театрально, приспособлено къ утонченнымъ вкусамъ придворной аристократіи и интеллигентныхъ гражданъ столицы, было почти полусвѣтскимъ, съ напѣвами «органными, царскими», «сладкими», «военными», «персидскими» и т. п., ¹⁵⁰⁾ съ «териремами», «анеанами», «трелями» и исполнялось нерѣдко въ придворныхъ празднествахъ и при торжественныхъ пиршествахъ; въ той же мѣрѣ греко-сирійское церковное пѣніе должно быть представляемо простымъ, строгимъ, народнымъ, аскетическимъ, исходившимъ изъ монастырскихъ стѣнъ и отъ архіерейскихъ каѳедръ, какъ вдохновенное творчество въ духѣ народномъ глубоко-религіозныхъ подвижниковъ и святителей, съ единственнымъ назначеніемъ для употребленія богослужебнаго. Въ то время какъ во главѣ церковнаго пѣнія греко-восточнаго стояли такіе дѣятели, какъ Аѳанасій Александрійскій, Василиій Кесарійскій, Іоаннъ Златоустъ — Антиохіецъ, Ефремъ Сиринъ, Романъ Сладкопѣвецъ, Іаковъ Эдесскій, Косьма Маюмскій, Іоаннъ Дамаскинъ и др.,—византійское пѣніе вѣдали придворные протопсалты, domestici, лампадаріи, магистры, хорегіи и др. лица придворнаго званія и положенія ¹⁵¹⁾. Естественно, что юная славянская и славяно-русская церковь примкнула въ вопросѣ церковно-пѣвческомъ къ той сторонѣ, которая давала болѣе пищи сердцу и пониманію и отвѣчала требо-

¹⁵⁰⁾ Преосвященный Порфирій отмѣчаетъ нотную рукопись начала XIV в. съ мелодіями Іоанна Кукузеля, которыя снабжены подобными вычурными названіями. Прилож. Перв. пут. ч. II, отд. 2, стр. 73—75.

¹⁵¹⁾ О нихъ Филар. Черниг. «Ист. Обзоръ пѣсноп. и пѣсноп. гр. ц.», Krumbacher «Geschichte d. byzantinischen Litteratur» München. 1891, §§ 159—164; W. Christ et M. Paranikas «Anthologia graeca carminum christianorum». Lipsiae, MDCCCLXX, Prolegomena libri I—III. Порфирій «Востокъ Христіанскій», перв. и втор. путеш. въ Аѳонскіе м-ри, и приложения, —соч. неоднократно цитованныя.

ваніямъ религіознаго чувства, которая имѣла напѣвы и мелодіи, ритмы и музыкальный строй, доступные простому музыкальному вкусу, чувству и потребностямъ невзыскательнаго,—но отъ природы музыкальнаго славянина. На этой основѣ простыхъ и прочныхъ музыкальныхъ элементовъ, даровитый славянинъ, руководясь своимъ природнымъ творчествомъ, самостоятельно и широко насадилъ и развилъ узоры своихъ вдохновенныхъ, народныхъ церковныхъ пѣсней, своеобразныхъ, сильныхъ, трогательныхъ, полныхъ жизни и чувства и религіознаго одушевленія, по характеру отличныхъ какъ отъ пѣнія византійскаго, такъ и тѣмъ болѣе отъ пѣнія латинскаго, такъ даже и отъ родственнаго ему восточнаго греко-сирійскаго.

Въ пользу принятаго положенія о вліяніи греко-сирійской музыки на славянскую и славяно-русскую церковную музыку могутъ быть привлечены данныя и со стороны,—это былина и духовный стихъ. Въ первую пору христіанства на Руси, подъ свѣжими впечатлѣніями новой благодатной вѣры и жизни, при живомъ горячемъ увлеченіи идеаломъ христіанства, образовался особый классъ поклонниковъ и почитателей священныхъ мѣстъ и памятниковъ христіанства на Востокѣ, въ Палестинѣ и въ частности въ Іерусалимѣ, паломниковъ, странниковъ, каликъ переходящихъ, начитанныхъ въ священныхъ и благочестивыхъ писаніяхъ, вдумчивыхъ, религіозно- и поэтически настроенныхъ, вмѣстѣ съ старыми письменами интересовавшихся и древними устными преданіями, старавшимися осмыслить весь приобрѣтенный этого рода матеріалъ и придать ему ту или другую религіозно-эпическую форму въ духѣ народа и его любимцевъ-героевъ, въ формахъ народной поэзіи и языка. Такъ возникли былины и духовные стихи. Игумень печерскій Варлаамъ, по сказанію его житія ходилъ въ Іерусалимъ въ 1062 г. ¹⁵²⁾ Около 1106—1108 г.г. ¹⁵³⁾, въ правленіе Іерусалимскою областью Балдуина ходилъ въ Палестину

¹⁵²⁾ Киевопечерскій Патерикъ, въ русск. перев. М. 1897. стр. 201—202.

¹⁵³⁾ См. соображенія проф. Голубинскаго въ «Исторіи русской церкви» т. I, 1-я половина, изд. 2-е, М. 1901. стр. 332.

игумень Даниль, родомъ изъ Черниговской области, повѣсившій надъ Гробомъ Господнимъ лампаду и выдавшій тамъ и другихъ поклонниковъ русскихъ, новгородцевъ и кіевлянъ. Въ Никоновской лѣтоп. и Степенной книгѣ повѣствуется, что Владиміръ посылалъ въ Иерусалимъ, Египеть и другія страны христіанскаго Востока людей съ религіозными цѣлями. Въ житіи Θεодосія содержится извѣстіе, что приходили на Русь странники съ Востока, изъ Иерусалима, вѣроятно вслѣдствіе гоненій на христіанъ въ Палестинѣ, Египтѣ и Сиріи, и что эти странники хотѣли увести съ собою и отрока Θεодосія ¹⁵⁴). Около 1163—1168 г.г. ходили въ Святую землю новгородскіе калики, какъ видно изъ записей 1163 и 1329 г.г. въ Сборникѣ XVI—XVII в.в. Имп. Пуб. б-ки ¹⁵⁵). Въ былинѣ о Васильѣ Буслаевичѣ говорится, что онъ подъ старость, желая душу спасти, ходилъ со всею дружиной своей въ Иерусалимъ:

«Съ молоду бито много граблено,
Подъ старость надо душа спасти».

Въ былинѣ о посѣщеніи Иерусалима Буслаевымъ говорится:

«Походилъ тутъ Василій Буслаевичъ,
«Со своею дружиною хораброу,
«Въ Иерусалимъ градъ;
«Пришоль во церковь соборную,
«Служилъ обѣдни за здравіе матушки
«И за себя Василья Буслаевича,
«И обѣдню съ панихидою служилъ
«По родимомъ своемъ батюшкѣ
«И по всему роду своему;
«На другой день служилъ обѣдни съ молебнами
«Про удалыхъ добрыхъ молодцевъ,
«Что съ молоду бито много, граблено.
«И ко святой святынѣ приложился онъ
«И въ Ерданѣ-рѣкѣ искупался».

¹⁵⁴) Макарій, Исторія русской церкви. Т. I. СПб. 1868. стр. 230.

¹⁵⁵) Сообщенія Императорскаго Палестинскаго Общества. 1897. стр. 449—502.

Посѣщая Палестину и Іерусалимъ поклонники посѣщали и тамошніе храмы и службы, прислушивались къ тамошнихъ церковнымъ напѣвамъ и присматривались къ мѣстному обряду и богослуженію и, подѣ впечатлѣніемъ видѣннаго и слышаннаго тамъ, подѣ общимъ впечатлѣніемъ Священнаго Востока, естественно старались поправить и свою жизнь и дѣятельность и опредѣлить свое вліяніе на окружающую среду и церковный чинъ съ его обстановкой и на своей родинѣ. Игуменъ Даніилъ, проживъ около 16 мѣсяцевъ въ Палестинѣ, въ обители св. Саввы Освященнаго, интересовался какъ церковнымъ пѣніемъ латинскимъ, которое онъ называетъ «верещаніемъ», такъ и мѣстнымъ греко-сирійскимъ и общенароднымъ исполненіемъ «киріе елейсонъ» при Святомъ Гробѣ Господнемъ и отпѣлъ тамъ 90 обѣдней за русскихъ князей и бояръ.

Въ былинѣ о Соловьѣ Будимировичѣ ¹⁵⁶⁾ говорится:

«Въ томъ терему стучить и гремить,
 «Пѣсни поетъ и въ гусли играетъ
 «Младъ Соловей сынъ Будимировичъ,
 «Струнку ко стрункѣ натягиваетъ,
 «Тонцы по голосу налаживаетъ;
 «Тонцы онъ ведетъ отъ Новагорода,
 «А другіе ведетъ отъ Іеросолима,
 «А всѣ малые припѣвки изъ-за Синя-моря,
 «Изъ-за Синяго моря Хвалынскаго».

Въ этихъ стихахъ былины довольно прозрачно видятся историческіе пути движенія восточной музыки на Руси отъ Іерусалима и изъ-за моря Хвалынскаго—Каспійскаго.

Въ былинѣ о Добрынѣ Никитичѣ отмѣчается подобный же географическій путь музыкальнаго движенія.

«Выигрываль онъ въ гуселушка яровчата,
 «Выигрываль хорошехонько изъ Царя-града,
 «А изъ Царя-града до Еросолима,
 «А изъ Еросолима до той земли Сорочинской».

¹⁵⁶⁾ Наиболе скептической изъ слѣдователей древности происхожденія былинъ, Всеволодъ Миллеръ («Очерки русской народной словесности». М. 1897. стр. 218). относитъ окончательную редакцію созданія былинъ о Соловьѣ Будимировичѣ не позже XV в., но зерно былинъ относится, несомнѣнно, къ первымъ временамъ христіанства на Руси, какъ и въ былинѣ о Добрынѣ Никитичѣ.

Этапы движенія восточной музыки на Русь здѣсь нѣсколько другіе — земля Сарацынская, Іерусалимъ и Царьградъ, какъ посредствующее звено между Востокомъ и славянскимъ міромъ. Такимъ образомъ, по указанію былинъ, и непосредственно русско-славянскими паломниками, и чрезъ посредство Царя-града, восточная музыка проникала въ славяно-русскій міръ, культивируемая русскими бардами, частію народными героями и пѣвцами, частію благочестивыми странниками и пѣвцами, распространяясь въ предѣлахъ Кіева, Новгорода и по всей землѣ Русской, въ видѣ двоякой струи, то какъ музыка религиозная церковная, то какъ музыка пѣсенная народная, нерѣдко тѣсно соприкасаясь между собою и взаимно вліяя другъ на друга.

Изъ духовныхъ стиховъ наиболѣе характеренъ для нашей цѣли стихъ о Егоріи Храбромъ, доселѣ распѣваемый странниками и нищими—слѣбцами, каликами переходжими. По мнѣнію ученыхъ—Буслаева ¹⁵⁷⁾, О. Миллера ¹⁵⁸⁾ и Веселовскаго ¹⁵⁹⁾ этотъ стихъ восточнаго происхожденія. Его происхожденіе на мѣстѣ изъ житія св. великомученика Георгія и древнихъ легендъ—варіантовъ учеными признается совершенно не подлежащимъ сомнѣнію. Эту мысль особенно обстоятельно поддерживаетъ академикъ Веселовскій въ своихъ «Розысканіяхъ въ области русскихъ духовныхъ стиховъ». Въ качествѣ разносторонне обсужденнаго, основательно доказаннаго тезиса, Веселовскій высказываетъ положеніе, что русскій духовный стихъ о Егоріи Храбромъ возникъ изъ апокрифовъ восточнаго происхожденія, которые сами въ основѣ имѣли житіе св. великомученика Георгія, въ нѣсколькихъ редакціяхъ, единогласно устанавливающихъ мѣстомъ его родины греко-сирійскій востокъ, всего же болѣе—Каппадокію. Ученые (Тихонравовъ, Буслаевъ, О. Миллеръ, Веселовскій и др.) согласно признаютъ глубокую древность духовнаго стиха о Егоріи, не позднѣе, по крайней мѣрѣ, начала христіанства на Руси. Безсоновъ ¹⁶⁰⁾ склоненъ относить его происхожденіе къ вре-

¹⁵⁷⁾ «Русскіе духовные стихи», «Русская рѣчь» 1861. № 23.

¹⁵⁸⁾ «Опытъ обозрѣнія русской словесности» Ч. I. СПб. 1865. стр. 315, 321.

¹⁵⁹⁾ «Розысканія въ области русскихъ духовныхъ стиховъ». Приложение къ XXXVII т. записокъ Ак. Наукъ, № 3 стр. 1—160.

¹⁶⁰⁾ «Калики переходже», «Пѣсни Рыбникова» II ч. стр. 59—87.

мени Ярослава. Что же касается до происхожденія апокрифовъ, бывшихъ въ основѣ этого духовнаго стиха, то уже «въ началѣ девятаго вѣка (306—815) Константинопольскому патриарху Никифору Омологету извѣстны были два апокрифическихъ мученія св. Георгія», говоритъ академикъ Веселовскій въ своихъ «Розысканіяхъ» ¹⁶¹⁾. Храмы въ честь св. великомученика Георгія существовали уже при Константинѣ В. и его преемникахъ, какъ въ Солунѣ и южной Сири, при Юстиніанѣ (527—566) въ Галатіи, у Сикеона, въ Бизаняхъ, въ Каппадокіи или Малой Арменіи. Академикъ Веселовскій говоритъ, что культъ св. Георгія съ древнѣйшихъ временъ особенно распространенъ среди кавказскихъ племенъ, Лазовъ, Мингрельцевъ, Гурійцевъ, Грузинъ, Кахетовъ, Имеретинъ, Ингилойцевъ, Сванетовъ, Хевсуровъ, Абхазовъ и Осетинъ ¹⁶²⁾. Отсюда память о св. Георгіи, захвативши, частію проложный, житійный, историческій элементъ, частію апокрифическій, легендарный и героическій, распространялась на Западъ, въ Византію и славянскій міръ, раскрашиваемая чертами и штрихами чисто національнаго характера, облекшись, затѣмъ въ славяно-русскомъ мірѣ въ поэтически—народную форму духовнаго стиха, обнявшаго собою и христіанскую идею мученика, и народнаго героя, носителя свѣта, силы и правды. Нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, что тѣже странники и паломники, тѣже калики переходящіе, которые распѣвали, странствуя во Святую Землю и обратно, духовные стихи, были большею частію и импровизаторами, или, по крайней мѣрѣ, послѣдними редакторами этихъ стиховъ и ихъ напѣвовъ, въ томъ случаѣ, если первые композиціи тѣхъ и другихъ не принадлежали имъ, а были происхожденія мѣстнаго, восточнаго, греко-сирійскаго. Нѣтъ ничего, поэтому, невозможнаго въ томъ, что воспѣвая въ стихахъ восточнаго мученика героя, странникъ—поэтъ бралъ и мотивы своихъ напѣвовъ, *тонцы и притѣвки*, съ Востока же, изъ-за *синя моря, Хвалынскаго, изъ Иеросолима, изъ земли Сарацынской*. Духовный стихъ, переходя изъ поколѣній въ поколѣнія,

¹⁶¹⁾ Ibid. стр. 47.

¹⁶²⁾ «Розысканія» стр. 51. 51—70.

былъ такимъ образомъ естественнымъ и неизмѣннымъ носителемъ древняго восточнаго напѣва, греко-сирійскаго, хотя и подвергавшагося неизбѣжному національному славяно-русскому вліянію, но всетаки сохранявшему основной древній характеръ. Напѣвы духовныхъ стиховъ, даже въ позднѣйшей записи, носятъ совершенно особый музыкальный характеръ, объясняемый тѣмъ, что мелодіи этихъ напѣвовъ построены на восточной, арабо-греко-сирійской гаммѣ, по соединеннымъ тдтрахордамъ, свойственнымъ и нашему русскому церковному звукоряду обиходному ¹⁶³). Духовные стихи, слагаясь, подобно стиху о Егоріи Храбромъ, подъ восточнымъ вліяніемъ, при участіи каликъ переходящихъ, паломниковъ, духовныхъ людей—грамотниковъ, были, поэтому, и естественными и вѣрными проводниками изъ Палестины на Русь и восточныхъ греко-сирійскихъ духовныхъ и церковныхъ напѣвовъ. Могла, конечно, въ этомъ отношеніи вліять на Русь и Византія, но и она, какъ и славянскій міръ и, въ частности, православная Русь, находилась въ началѣ христіанства славяно-русскаго міра подъ такимъ же восточнымъ музыкальнымъ вліяніемъ, сильный толчекъ которому данъ былъ трудами Іоанна Да-

¹⁶³, Даже въ записи извѣстнаго Т. И. Филипова, въ № 3 «Сборника» русскихъ народныхъ пѣсень, редактированныхъ Римскимъ-Корсаковымъ,—записи, сравнительно позднѣйшей, мелодія стиха о Егоріи звучитъ, какъ бы она была написана не въ гаммѣ *ля бем.*, а въ гаммѣ *ми бем.* съ пониженной (*ре бем.*), малой септималь, т. е. въ церковномъ обиходномъ звукорядѣ. Транспонируя въ предѣлы этого звукоряда обиходнаго, получимъ: (разм. $\frac{3}{4}$) *фа, соль | ля, соль, фа | соль, ми, | фа | ля, ля, сиб., до, сиб., ля, соль, фа, ми, ре | фа, ре, ми, фа, ре, ре.* Въ основѣ мелодіи лежитъ октахордъ: *до, ре, ми, фа, соль, ля, сиб. до*; мелодія начинается съ кварты его—*фа*, которая и есть его настоящая меза (или дѣйствительная тоника), и кончается на ступень выше номинальной тоники—*до*, въ *ре*, терціей ниже мезы, что вполне свойственно знаменному распѣву. Подробнѣе объ устройствѣ церковнаго звукоряда. см. «Строгий стиль гармоніи» стр. 71—86. Въ томъ же музыкальномъ строѣ звучатъ и другіе стихи Сборника «0 Лазарь»—№ 2 и «0 Голубиной кнѣгѣ»—№ 4. 0 греческой «меза» или индійской «анза» и о значеніи ихъ см. Фаминцина «Древняя индо-китайская гамма» СПб. 1889. стр. 87—88. Срав. Сокальскаго «Русская народная музыка» Харьковъ. 1888. Стр. 97—110 и дал. и, затѣмъ, дальнѣйшія соображенія о «согласіяхъ» знамен. расп.

маскина и его преемниковъ. Поэтому, если Византія и вліяла на славяно-русскій міръ въ музыкальномъ отношеніи черезъ духовные стихи, то это вліяніе было въ началѣ христіанства у славяно-руссковъ преимущественно восточнаго греко-сирійскаго характера, а не чисто византійскаго, которое могло проявить себя только впоследствии, когда музыка византійская (въ XII, XIII, XIV в.в.) приняла исключительное одностороннее и своеобразное направленіе, искусственное, свѣтски - изысканное, мірское, съ чертами драматизма и тетральности.

Свящ. В. М. Металловъ.

(Продолженіе будетъ).

ПОХОЖІЯ ЛИЧНОСТИ НА СТРАНИЦАХЪ ИСТОРИИ ЦЕРКВИ.

Eadem res non essentialiter, sed individualiter.

Abelard.

Вопросъ о сходствѣ людей (*не* родственниковъ) другъ съ другомъ весьма важенъ во многихъ отношеніяхъ съ теоретической и практической сторонъ; такъ что по этому поводу можно сказать хотя, покуда, еще немного, но многое и о многомъ. Сходство мы встрѣчаемъ въ самомъ началѣ «Бытія», когда Богъ въ Тройческомъ совѣтѣ Своемъ говорилъ о сотвореніи человѣка по образу Своему и *подобію*; замѣтите: *человѣка*. И дѣйствительно «сходство» есть качество прежде всего только *человѣческое*. Извѣстный русскій зоологъ, А. П. Богдановъ справедливо замѣчаетъ, что «строго говоря, въ природѣ *нѣтъ* двухъ экземпляровъ животныхъ, сходныхъ другъ съ другомъ» (Антропол. Физиогномика стр. 72 слѣва). А люди похожіе и даже очень сходные существуютъ, въ чемъ, вѣроятно, очень многіе убѣждались въ своей жизни не разъ, хотя, навѣрное, и не часто.

Весь, имѣющійся въ моемъ распоряженіи, матеріалъ надо раздѣлить на 2 части: 1) гдѣ несомнѣнно ясно сходство прежде всего чисто *физическое*, главнымъ образомъ *лицъ*, фигуръ и пр.; 2) во вторую часть войдутъ тѣ случаи, когда отмѣчено или напрашивается на вниманіе сходство несомнѣнное двухъ или болѣе людей, портретовъ которыхъ или свѣденій о ихъ физическихъ особенностяхъ не имѣется. Въ самомъ непродолжительномъ времени должна появиться моя работа «О физиогномическомъ сходствѣ», посвященная выясненію случаевъ первой категоріи; теперь же я остановлюсь на нѣсколькихъ примѣрахъ второй, ко-

торые отмѣчались (обыкновенно попутно, случайно и кратко) или могутъ быть отмѣчены на страницахъ Церковной Исторіи съ древнѣйшихъ временъ. Такихъ примѣровъ мало, какъ и вообще яркихъ случаевъ подобія, которое не часто и часто не безспорно, нелегко доказуемо, какъ и вообще почти все общающее и интересное. А между тѣмъ разсматриваемое явленіе очень важно для антропологии, философіи и практической жизни, освѣщая вопросы индивидуальности, личности, рода, вида и т. п.

О чемъ собственно, т. е. о какомъ сходствѣ пойдетъ рѣчь — всего лучше пояснить слѣдующимъ примѣромъ, который и будетъ 1-мъ въ настоящей статьѣ: Илья пророкъ и Иоаннъ Предтеча.

Передъ нами глубоко интересное по величинѣ и ясности, единственное въ Библии, явленіе—повтореніе черезъ рядъ вѣковъ такой-же индивидуальности, настолько похожей на 1-ю, бывшую раньше, что Иисусъ Христосъ прямо говорилъ: «Илія пришелъ» (Марк. 9, 13), и «ученики поняли, что говорить о Иоаннѣ» (Матѳ. 17, 13). Недаромъ иконописцы изображаютъ обоихъ пророковъ почти одинаково, и это такъ понятно для разныхъ странъ и эпохъ, что Лафатеръ (знаменитый фізіономистъ), описывая ликъ Иоанна Предтечи кисти Рафаэля, говоритъ, что въ этомъ лицѣ *меньше* духа Иліи, чѣмъ друга Жениха (см. *Essai sur Physign.* I. 2. p. 305), это «меньше», т. е. нѣкоторый недостатокъ противорѣчилъ словамъ Евангелія о Иоаннѣ, который предъидеть предъ Мессіей «въ духѣ и силѣ Иліи». Замѣчательно само выраженіе Евангелиста, словно описывающее и оцѣнивающее дѣйствительно всю индивидуальность съ качественной («въ духѣ») и количественной («и силѣ») стороны. Черты сходства обоихъ пророковъ чрезвычайно многочисленны и подробны. *Оба они:* 1) аскеты, любящіе уединеніе пустыни (сюда часто удалялся и пророкъ Илія); 2) люди сильные духомъ и *тѣломъ*, безъ чего Иоаннъ физически не могъ бы выжить *всю жизнь* въ пустынѣ среди звѣрей, питаясь акридами и дикимъ медомъ. Физическая энергія Иліи ясна хотя-бы изъ его поступка съ жрецомъ. Ваала и изъ того обстоятельства, что онъ способенъ былъ пробѣжать предъ царской колесницей большое пространство (версть 20—25); см. 3 Цар. 18, 48; 3) они сходны, какъ

выше сказано, во внѣшнемъ видѣ и даже въ одеждѣ, какъ это описывается въ Евангеліи и Ветхомъ Заветѣ, гдѣ прямо сказано, что Охозія сейчасъ же догадался, что рѣчь идетъ объ Іліи, когда услышалъ, что онъ «весь въ волосахъ и кожанымъ поясомъ подпоясанъ по чресламъ своимъ» (4 Цар. 1, 8). Занимаясь 8 лѣтъ фізіогномикой, я часто наблюдаю, что люди, похожіе лицомъ, носятъ одинаковую шевелюру (тоже излюбленная прическа, борода или только усы, лысина и т. д.; см. мою работу »О фізіогн. сходствѣ«, рисунки 1-й, 2-й, 3-й и 5-й). 4) Тотъ и другой главнымъ образомъ типичные *обличители*, а не просто учителя, и подвижники—это характерно, и въ этомъ — причина гоненій противъ ихъ обоихъ. 5) Оба проповѣдывали исключительно *устно*,—опять характерное совпаденіе, такъ какъ съ другой стороны влеченіе къ письменному изложенію своего ученія всегда было и будетъ сильно и непреодолимо. 6) Тотъ и другой—Боговидцы и, замѣчательно, что оба видѣли Господа «не въ вихрѣ», не въ образѣ грозномъ, а въ символѣ (гласъ хлада тонка) и воплощеніи кротости («се Агнецъ Божій»); 7) У того и другого въ извѣстные моменты жизни появляется колебаніе, неувѣренность въ успѣхѣ, точнѣе результатахъ своей миссіи (ср. 3 Цар. 19, 4 и Лук. 7, 19). 8) У обоихъ главные, заклятые враги—женщины, царицы; второй Ілія долженъ былъ имѣть свою вторую Іезавель, безъ чего не полно было-бы проявленіе его личности и сходства съ ветхозавѣтнымъ пророкомъ. Такъ повторяется исторія, такъ великъ и дробенъ параллелизмъ двухъ индивидуальностей, повторившихся черезъ много вѣковъ...

Второй примѣръ—Іовъ и Товитъ; мысль объ ихъ сходствѣ—не фантазія, не лишена основаній и приходила въ голову такому экзегету, какъ Вигуру, который выражается прямо: «Товитъ—это 2-й Іовъ» (см. пер. Воронцова. т. 2, стр. 157). И правда, подобіе обоихъ индивидуальностей большое, параллелизмъ ясный и детальный. 1) Оба праведника и 2) тѣмъ не менѣе страдаютъ, безъ видимой и сразу понятной причины; 3)—терпѣніе и вѣра обоихъ подвергается искушенію со стороны ихъ собственныхъ женъ; 4) тотъ и другой терпятъ испытаніе стойчески, но не безмолвно, а изливаясь въ религиозныхъ размышленіяхъ. Правда Товитъ невозмутимѣй и спокойнѣй, но, вѣдь, это разные люди, не одна

личность; есть и должна быть разница между обыкновеннымъ плѣнникомъ и царемъ «кипящимъ богатствомъ и стады»; да и само бѣдствіе Іова несравненно больше и внезапнѣй. 5) Оба оканчиваются счастливо: получаютъ награду. 6) У Іезекіаля (14, 14 и 20) упомянуты три праведника: Ной, Давіилъ и Іовъ. Бл. Іеронимъ, объясняя, почему упомянуты только эти лица, говорить, что только они видѣли счастье, несчастье и снова счастье (Томъ X, стр. 167); но тоже самое примѣнимо вполне не только къ Іову, но и къ Товиту. 7) Оба дожили до сходнаго подобнаго возраста и умерли въ глубочайшей старости, насыщенные днями. Я часто констатировалъ, что лица похожія проявляютъ способность достигать подобнаго-же возраста (т. е. не тѣхъ же именно лѣтъ, это невозможно и во власти случая, но похожаго возраста: стараго, средняго и пр.) 8) Да не посмѣется благосклонный и серьезный читатель надъ сопоставленіемъ одной пустой, незначительной, но напрашивающейся подробности, которая по странной случайности на лицо только въ двухъ книгахъ, какъ разъ, именно Іова и Товита; это участіе собакъ въ исторіи обоихъ страдальцевъ. Глубоко-поэтическое, сильное упоминаніе собаки въ книгѣ Товита съ восторгомъ отмѣчалось многими (см. Вигуру); но, вѣдь, собаки-же не покидали Іова, покинутаго всѣми (какъ впоследствии и евангельскаго Іова—Лазаря). Невольно думается, словно при громадномъ параллелизмѣ въ судьбѣ обоихъ праведниковъ должно было хотя немного откликнуться и это пустое, проблематичное сходство. Какъ будто подобный духъ въ мощномъ стремленіи къ одинаковой великой цѣли неотразимо увлекаетъ саму безжизненную матерію и создаетъ подобную обстановку въ широкомъ смыслѣ этого слова. Похожіе герои дѣйствуютъ на похожей сценѣ, и при этомъ настолько доминируютъ, что вамъ кажется, будто они влекутъ эту сцену съ собой, или какъ одноцвѣтные свѣтильники освѣщаютъ все окружающее въ тотъ-же, или похожій цвѣтъ. Ниже мы увидимъ подтвержденіе этого.

Третій примѣръ—пророкъ Іона и ап. Петръ, на ясное сходство которыхъ указываетъ І. И. Соловьевъ, въ своей диссертациі «О книгѣ пр. Іоны» (Москва 1884 г., стр. 276) выражаясь слѣдующимъ образомъ: «Какъ напоминаетъ пр.

Іона собой,—строємъ и характеромъ своей психо-физической жизни и религіозно-нравственнымъ направлєніемъ ея ап. Петра. Св. Петръ не могъ скрывать того, что у него на душѣ... и пр. Іона весь передъ нами до самомалѣйшихъ движеній души... Петръ, призванный къ Христу, весь отдается этому служенію, и Іона, сознавшій вину свою, предъ Богомъ, у Него одного ищетъ спасенія. Петръ, отъ всего сердца отдавшійся Христу, не по разуму беретъ давать совѣты Ему, изъ любви къ Нему, но противъ воли Его отсѣкаетъ ухо Малху; Іона, преданный Іеговѣ, изъ ревности по славѣ Его, обѣжить отъ лица Его. Петръ вмѣстѣ съ Іоанномъ желаетъ низвести огонь на городъ Самарійскій, не принявшій Христа, и Іона желаетъ смерти Невенитянамъ, оскорбляющимъ Іегову своими грѣхами. Петръ, трикратно отрекшійся отъ Христа, не разъ былъ отгоняемъ Христомъ отъ Себя; и Іона не разъ словомъ и дѣломъ былъ обличаемъ и наказываемъ Іеговой. Но Симонъ названъ былъ отъ Христа камнемъ... и причтенъ къ лику столповъ Церкви, не смотря на всѣ отреченія... и пр. Іона былъ удостоенъ отъ Іеговы чести быть пророкомъ Его, не смотря на свое противленіе. Не беззначительна въ этомъ случаѣ и Яффа, служившая мѣстомъ дѣятельности апостола и пророка». Да, конечно! Прочитавъ всю эту убѣдительную цитату, я какъ будіо понялъ, что Симонъ былъ «сынъ Іонинъ». Небеззначительно, можетъ быть, и то, что Іона служилъ прообразомъ погребенія Христа, а распятый Петръ—уподобился Ему крестной смертью. Выше я говорилъ, что двѣ великія похожія личности, появляясь въ разное время создаютъ вокругъ себя иногда какую-то подобную же обстановку, похожую арену,—тоже самое ясно видно и въ настоящемъ примѣрѣ. Іона и Петръ изъ Яффы посылались къ язычникамъ (Ниневія и Корнилій римлянинъ); въ жизни обоихъ по какой-то замѣчательной случайности огромное значеніе играетъ *море*, изъ котораго Богъ спасъ и Петра и Іону. Можно было бы отыскать и еще нѣкоторыя сближенія въ жизни обоихъ лицъ, но и сказаннаго весьма довольно для иллюстраціи очень остроумнаго замѣчанія І. И. Соловьева. Да! Здѣсь есть нѣчто необыкновенное, таинственное и поучительное: ясное, хотя и незамѣченное раньше повтореніе индивидуальности.

Четвертый примѣръ даётъ намъ проф. Лопухинъ (Библ. Истор. стр. 529. т. I-й), указывая, что египетская «царица Хоатсу (спасшая Моисея изъ воды) была полновластной по своей судьбѣ и по характеру царицей, подобно нашей Екатеринѣ Великой, которую она близко напоминала» (см. всю страницу) ¹⁾.

Чтобы оцѣнить по достоинству важность всѣхъ этихъ 4-хъ примѣровъ вспомните, сколько вѣковъ отдѣляетъ одно похожее лицо каждой пары отъ другого.

5-й примѣръ находимъ въ только что вышедшемъ интересномъ и тщательномъ толкованіи А. И. Покровскаго на книгу Бытія (приложеніе къ журналу Странникъ стр. 73); приведу слѣдующую фразу: «въ лицѣ Нимрода снова впервые послѣ потопа (сей началъ) воскресъ типъ гордаго великана, т. е. исполина, прославившагося богатырскими подвигами по всей странѣ». Да! именно «воскресъ» — не погибла, а сохранилась и повторилась прежняя типическая индивидуальность, даже не смотря на потопъ, произведенный для уничтоженія такого типа.

6-й примѣръ будетъ повтореніемъ уже сказаннаго мною прежде (см. мою Библ. Гигіену «Вѣра и Церковь», 1902 г.) по поводу страннаго сходства двухъ разныхъ «иностранныхъ» людей: съ одной стороны Авимелеха (Суд. гл. 9-я), съ другой — («и слышать то дивно», сказали бы Варгилій) Шекспировскаго героя — Эдмунда Глостера (Король Лиръ); совпаденіе, повторяю, странное, но такое, мимо котораго все-таки не пройдешь. Оба 1) побочныя дѣти, 2) энергичные, способные полководцы, 3) безсердечные, не стѣсняющіеся въ средствахъ, 4) устраняющіе законныхъ дѣтей; 5) тотъ и другой, какъ хотите, сильные, героическія натуры, не взирая на всѣ ихъ недостатки (см. Суд. 9, 54); 6) Оба кончаютъ жизнь фатально, явно наказанные Богомъ (ср. Суд. 9, 56 и 57) 7) оба гибнутъ черезъ женщинъ; послѣднія въ томъ и другомъ случаѣ играютъ видную роль въ окончательной развязкѣ трагедій. Правда Эдмундъ Глостеръ — герой трагедіи, а не самой исторіи, но, вѣдь, литература, особенно творенія Шекспира — это квинтъ-эссенція

¹⁾ Курсивъ вездѣ мой.

жизни, лицо Эдмунда—чрезвычайно реально и несомнѣнно воплощалось въ жизни и исторіи Англіи. Имя Шекспира ручается за достовѣрность сказаннаго больше, чѣмъ какое нибудь историческое изслѣдованіе. Какъ бы то ни было, но повтореніе похожаго *типа* черезъ такой страшно долгій промежутокъ времени, весьма и весьма интересно. Кстати въ толковой Библии (прилож. къ Страннику за 1905 г.) на стр. 162, авторъ утверждаетъ, «что на Востокѣ до сихъ поръ *встрѣчаются личности подобныя* Аоду, жившему еще много раньше Авимелеха.

Седьмой примѣръ. Среди средневѣковыхъ богослововъ (схоластиковъ) выдается Петръ Абеляръ — самая замѣчательная личность XII вѣка (см. Villenave. *Lettres d'Heloise et d'Abelard*. 1843.), интересная и поучительная во многихъ отношеніяхъ. Парижскій профессоръ Кузэнъ—издатель сочиненій Абеляра, приводитъ близкую параллель между нимъ и Декартомъ (см. превосходное введеніе къ *Ouvr. ined. d'Abelard*. IV). «Одна и тоже страна (Франція) на протяженіи нѣсколькихъ столѣтій дала Абеляра и Декарта..., между которыми замѣчается *поразительное* (*tropante*) сходство». Оба 1) величайшіе философы Франціи (стр. V); 2) оба сомнѣваются и ищутъ во имя разума (IV); 3) у обоихъ ясность языка и точность мышленія (идей); 4) оба относились скептически къ предшественникамъ и современникамъ, 5) презирали враговъ, 6) были увѣренны въ своихъ силахъ и склонны къ спору (діалектики и новаторы); 7) у обоихъ больше послѣдовательности, чѣмъ глубины и солидности мысли; 8) оба — уроженцы Бретани и мн. др.

Здѣсь, какъ видитъ читатель, сравниваются преимущественно люди мысли; но для Абеляра можно подыскать болѣе подходящаго двойника и именно въ лицѣ Оригена. Судите изъ нижеслѣдующаго сами, съ кѣмъ онъ болѣе близокъ: 1) оба—наиболѣе *блестящіе* представители своего вѣка; 2) богословы, 3) философы и практическіе діалектики, имена которыхъ звучали всюду. Современникъ Абеляра, епископъ Жофруа, писалъ о немъ слѣдующее: «вамъ извѣстны его знанія, гений, масса поклонниковъ; онъ легко затмилъ славу своихъ и нашихъ учителей и извѣстность его распространилась отъ Западныхъ морей до водъ Восто-

ка». Но вѣдь тоже самое буквально можно сказать и про Оригена; только слава его шла отъ Востока къ Западу. Чтобы убѣдить скептиковъ, что Абельяра *можно* по праву ставить въ параллель съ Оригеномъ, я приведу слова аббата Петра Почтеннаго (le Venegoble), «одного изъ ученѣйшихъ, самыхъ благочестивыхъ и знаменитыхъ монаховъ XII вѣка» (Вилленовъ, стр. 93). Онъ называетъ Абельяра «Сократъ Галловъ, Платонъ Запада, *нашъ* Аристотель»... величайшій логикъ всѣхъ временъ, гений разнообразный и пронзательный, могущій все превзойти силою мысли и искусствомъ слова». Подобное говорятъ и многіе другіе, на примѣръ знаменитый мыслитель Монтэнъ. Вспомните, наконецъ, что въ философіи онъ безспорно считается отцомъ такъ называемаго концептуализма... 4) Оба были учителями цѣлой плеяды извѣстныхъ людей, что повело къ придворнымъ интригамъ при осужденіи обоихъ; 5) оба впали въ ересь, осуждены соборами и кончили заключеніемъ; 6) поводомъ къ ереси у обоихъ послужило стремленіе ввести въ богословіе философію съ требованіями разума; 7) тотъ и другой неправильно судили о Св. Духѣ (ср. Вас. Вел. часть 3-я, стр. 279). 8) Оба имѣли друзей «до смерти» среди великихъ и даже святыхъ людей: таковъ относительно Оригена—Григорій чудотворецъ (Неокеесарійскій), а у Абельяра—св. Петръ Почтенный; у обоихъ были «святые» враги: бл. Иеронимъ и Бернардъ Клервосскій (оба сами весьма похожіе), оба имѣли дѣятельныхъ защитниковъ-полемистовъ: пресвитеръ Руэинъ и Арнольдъ де Бреція. Прошу читателя прочесть всю длинную страницу изъ сочиненія Бернарда Клер. противъ Арнольда де Бреція (Вилльновъ, стр. 86 и 87), чтобы понять, насколько похожи были защитники и, еще болѣе, враги обоихъ. Читая, Вы подумаете, что это пишетъ не Бернардъ, а бл. Иеронимъ «противъ Руфина». Да! Сходный гений приводитъ и создаетъ и сходныхъ враговъ и защитниковъ. Но для даннаго случая природѣ и исторіи показалось мало всѣхъ перечисленныхъ пунктовъ сходствъ, понадобились еще два, не самыхъ важныхъ, но самыхъ разительныхъ—Это слѣдующіе: 9) и Оригенъ и Абельяръ—были скопцы (кастраты)—Вѣдь надо же было случиться съ обоими этому одному и тому же ужасу, во всякомъ случаѣ не частому, чтобы пройти его молчаніемъ.

Однако, слушайте дальше и приготовьтесь удивляться болѣе. *Поводъ* къ этому несчастію у обоихъ хотя косвенно, но одинъ и тотъ же. Абеляръ, самъ поклонникъ Оригена, говоритъ (I. с. стр. 252), что этотъ послѣдній изъ ревности къ *обученію дѣвственницъ* и руководству ими, самъ наложилъ на себя руки, для уничтоженія подозрѣнія, могущаго мѣшать этой цѣли (воспитанію и обученію женщинъ). Но *ближайшей* причиной и кастраціи Абеяра, было, какъ разъ, именно назначеніе его учителемъ и воспитателемъ Элоизы, племянницы аббата, дѣвственницы и будущей аббатессы. Правда въ обоихъ трагедіяхъ есть разница, но она еще болѣе отбѣняетъ страшное сходство, наводящее на размышленія. Однако довольно! Читатель видитъ, что здѣсь мы наталкиваемся на замѣчательное, столь же таинственное, сколько и ясное, сходство двухъ яркихъ, своеобразныхъ индивидуальностей, повторившихся не вмѣстѣ, явившихся не рядомъ, а раздѣленныхъ бездной 8-ми вѣковъ. И въ этомъ отношеніи нельзя не обратить вниманіе еще на одно обстоятельство: 10) ихъ замѣчательно оригинальныя, красивыя, не повторяющіяся *имена*, словно выкликающія обоихъ великихъ людей изъ мрака вѣчности. Имя—не пустяки, а нѣчто весьма важное (см. мою работу «Моральн. впечатлѣнія худож. Запада», Вѣра и Церковь 1905 г.). Недаромъ въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ (вечернія стихиры св. Николаю Чуд., Александру Нев., Теодору Стратилату, Льву Вел. и пр.) часто указывается на соотвѣтствіе имени и жизнедѣятельности святого («по имени твоему и званіе твое» и пр.). Самъ Абеляръ придавалъ особенное значеніе своему имени, рѣдкому и необычному (Cousin *lie*. p. XXII), какъ и имя Оригена²⁾...

Итакъ мы видимъ, что на страницахъ Церковной Исторіи чрезъ столѣтія и тысячелѣтія (Іовъ—Товить, Хоатсу—Екатерина II) повторяются, являются вновь очень схожія индивидуальности, проявляющія дробное сходство не только въ характерѣ, но и въ окружающей обстановкѣ, въ самой

²⁾ До чего высоко цѣнилось въ древности имя, показываетъ на примѣръ такъ называемая пѣснь Навуходносора (см. *Bibliothèque oïen.* I 2 p. 21), гдѣ говорится, что Богъ *произноситъ* имена царей назначая ихъ на царство (ср. 3 Цар. 19, 15 „поможь Азапла“.

судьбѣ и часто въ возрастѣ, до котораго доживаютъ. Нѣкоторую иллюстрацію этого явленія, еще нуждающагося въ дальнѣйшей детальной разработкѣ, даетъ теорія того-же самаго Абеляра, выраженная въ эпиграфѣ. Въ похожихъ людяхъ намъ является «eadem res», но не по существу (non essentialiter), а по индивидуальности (individualiter); т. е. двойникъ напримѣръ Вашего же брата—это не братъ Вашъ по существу, но человекъ съ такой же индивидуальностію (мы уже видѣли, что повторяется именно вся индивидуальность во *всѣхъ* наиболѣе типическихъ чертахъ). Повторяется не личность, а индивидуальность. Абеляръ признавалъ дѣйствительно существующими только отдѣльныхъ лицъ, индивидуумовъ, считая понятія «родъ и видъ» чисто мозговыми «концепціями», отвлеченными и закрѣпленными именемъ (номинализмъ и концептуализмъ). Противуположная теорія (реализмъ) утверждаетъ наоборотъ, что отдѣльные индивидуумы исчезаютъ, какъ мыльные пузыри, и живутъ исключительно для *рода* всегда пребывающаго; подъ родомъ реалисты понимаютъ все общее у всѣхъ индивидуумовъ (точнѣе видовъ). Конечно у всѣхъ людей есть нѣчто общее, отличающее ихъ, какъ людей, отъ животныхъ, и такъ какъ это отличие дѣйствительно, то и это отличительное «общее» существуетъ *реально* и реализмъ правъ. Съ другой стороны если для опредѣленія «рода» мы возьмемъ это «общее», что есть у человечества первобытнаго и дикаго съ одной стороны, и самаго просвѣщеннаго съ другой; то получимъ пожалуй 2 разныхъ рода. Слѣд. дѣло не въ томъ только, чтобы отвлечь «общее» (напримѣръ разумность, отличающую человека отъ животныхъ), а понять ея величину, способность развитія и предѣлъ его. Минимальная разумность, лишь достаточная для отличія человека отъ животнаго, недостойна человечества и недостойна для него; не объ этой тщедушной разумности радовалась Премудрость прежде сложенія міра. Слѣд. важно *идеальное* общее, а это можетъ намъ показать лишь примѣръ той или другой высокоразвитой *индивидуальности*. «Мы составляемъ понятіе о народѣ... по тѣмъ *величайшимъ*, наиболѣе типическимъ представителямъ, которые вышли изъ извѣстнаго народа» говоритъ А. Богдановъ (стр. 13-я). И всетаки всегда оста-

нется неизвѣстнымъ, высшій-ли, *послѣдній*-ли это предѣлъ? Въдѣ „всякій сильный найдетъ сильнѣйшаго“. Представляютъ-ли прежде бывшіе, уже извѣстные великіе люди идеаль, выше котораго ужъ не пойдутъ потомки? Значить «реальность» надо искать въ индивидуумѣ, и найденная «реальность» будетъ-ли послѣдняя, т. е. дѣйствительно реальная—вопросъ! Я позволилъ себѣ привести эти фразы, чтобы показать, какъ труденъ и вмѣстѣ, насколько увлекателенъ былъ этотъ средневѣковой метафизическій, а хотѣлъ-бы сказать, монашескій споръ. Какъ пріятно было скользить мыслию по краю этихъ безднъ! Здѣсь то же, что съ точкой и линіей, которыя, конечно, существуютъ и, конечно, не существуютъ, ибо непротяженны, непространственны. А что говорить религія? То, что индивидуальность переживаетъ тѣло, сохраняется, а не представляетъ только лопающійся пузырь (См. Ириной Лион. т. I. 266-я стр.); недаромъ вызванный Сауломъ Самуиль сказалъ: зачѣмъ ты тревожишь *меня*» (т. е. его именно, не ч. л. общее, а остающееся отъ всѣхъ). 2) Было время, когда не было рода человѣческаго а только одинъ индивидуумъ—Адамъ; здѣсь родъ былъ въ индивидуумѣ, а не индивидуумъ въ родѣ. Слѣд. позволительно представлять реальной только индивидуальность (какъ дѣлали номиналисты), и возможна такая индивидуальность, которая воплощаетъ весь родъ; на нее-то, а не на родъ и надо обращать главное вниманіе, и здѣсь намъ можетъ оказать содѣйствіе изслѣдованіе похожихъ лицъ, по крайней мѣрѣ объясняя и освящая 2 вопроса.

Выше мы отмѣчали, что одинъ великій человѣкъ (индивидуумъ) показываетъ и значить больше (въ смыслѣ уясненія рода), чѣмъ масса обыкновенныхъ людей; но неизвѣстно, представляетъ-ли этотъ великій человѣкъ высшій идеальный экземпляръ, не будетъ-ли еще лучшаго впоследствии? Изслѣдованіе похожихъ личностей показываетъ намъ, что вообще, въ большинствѣ случаевъ, можно сказать, всегда, прежде бывшія, болѣе раннія индивидуальности богаче, выше явившихся позднѣе (см. объ этомъ далѣе); слѣд. уже на основаніи ихъ можно съ извѣстнымъ правомъ высказаться достаточно о проблематической высотѣ рода, или по крайней мѣрѣ ясно ее представить, не дожидаясь еще 2000 лѣтъ. 2) Концептуалисты утверждаютъ, что «общее»

(характерное для рода) не реально, а представляет лишь мозговую концепцію, простое отвлечение. Такъ-ли это? Неужели нельзя найти ничего реально-общаго между 2-мя или нѣсколькими индивидуумами? Изслѣдованіе похожихъ личностей отвѣчаетъ отрицательно, т. е. говоритъ: *можно*; есть нѣчто дѣйствительно общее между нѣкоторыми людьми; существуютъ реальные типы, такъ сказать, «виды» людей; есть общая, очень похожая, такая-же индивидуальность (характеръ, темпераментъ, возрастъ, часто похожія фізіономія, обстановка, судьба). Эта похожая индивидуальность уже не простая концепція, не мертвое понятіе, а осязательное естественное явленіе, аристократія, геральдика природы; слѣд. здѣсь, въ этой сферѣ реализмъ полноправенъ, а номинализмъ изгнанъ и концептуализмъ устраненъ; мы видимъ идею лицомъ къ лицу; за физическимъ ясно выступаетъ метафизическое; покрывало Изиды поднимается въ пору и во время. Какъ выше сказано, сравнивая обоихъ двойниковъ въ цѣломъ ихъ рядѣ (см. также мою работу «О фізіогн. сходствѣ, хотя-бы примѣръ 9-й), мы видимъ, что въ большинствѣ случаевъ болѣе раннія, древнѣйшія изъ каждой пары похожихъ индивидуальностей, въ общемъ выше и представляютъ болѣе разившуюся, богатую индивидуальность: природа на извѣстной очень большей высотѣ не только повторяется, но часто какъ-бы слабѣетъ, не достигаетъ прежней возвышенности. Въ приведенныхъ выше случаяхъ исключеніе представляютъ Ап. Петръ и Іоаннъ Предтеча, «высшій изъ рожденныхъ женами». Да! Онъ выше, какъ Предтеча и Креститель,—Звѣзда, сіяющая не только своимъ, но и отраженнымъ свѣтомъ Мессіи. Но можно думать, что, какъ пророкъ, онъ можетъ быть равенъ Іліи, предшествуя Христу «въ духѣ и силѣ» Іліи, т. е. въ такой-же, а не въ большей. Замѣчательна точность самого этого евангельскаго выраженія, отмѣчающаго и качество («въ духѣ») и количество индивидуальной энергіи («въ силѣ»); въ этихъ 3-хъ словахъ мы видимъ и силу индивидуальности («Іліи») и ея опредѣленіе со стороны характера и предѣла. Надо думать, что Ілія въ этомъ отношеніи былъ идеаломъ, если Христосъ сказалъ объ Іоаннѣ: «Ілія пришелъ» (а не какой либо большій его). Индивидуальность Іліи, какъ *таковая*, была одинаково представлена ветхо-

завѣтнымъ и Новозавѣтнымъ пророками. Подобныя разсужденія приложимы также и къ оцѣнкѣ личностей пр. Іоны и ап. Петра, въ лицѣ котораго индивидуальности Іоны былъ предоставленъ гораздо болѣе широкой и счастливый путь рядомъ и неразлучно съ Самимъ Божествомъ, тѣмъ болѣе, что главныя преимущества ап. Петра выступаютъ послѣ сошествія Св. Духа...

Явленія сходства, подобныя вышеописаннымъ, отмѣчались изрѣдка и прежде, но только вскользь, слегка, точно шопотомъ. Такъ Э. Ледо въ своемъ Трактатѣ о физиогномикѣ (пер. съ франц. 1895 г. стр. 438) говоритъ, что «Дантонъ и Робеспьеръ имѣли выраженіе своего типа въ XVI вѣкѣ; первый—въ бурномъ и отважномъ Лютерѣ, второй—въ систематичномъ, и *неумолимомъ* Кальвинѣ», котораго, прибавлю отъ себя, онъ нѣсколько напоминаетъ и лицомъ (см. Истор. Іегера, т. IV и III).

Указываютъ и на то, что у Будды былъ старшій ученикъ Сарапутта, любимый—Апанда, и отступникъ—Девадатта (см. Ольденбургъ. Будда. 1884 г.). Случайность, конечно, но всетаки замѣчательно, что не только ихъ отношеніе къ учителю, но, по странному совпаденію, даже ихъ *имена* слегка напоминаютъ, по созвучію Симона Петра, Іоанна и Іуду, особенно если принять во вниманіе страшную измѣнчивость восточныхъ именъ (Клеопа—Халпай, Гананъ—Анна и пр.). Словно Вы слышите издалека ноты какой-то слегка похожей мелодіи, точнѣе аккомпанимента.

Въ заключеніе я позволю себѣ обратиться къ читателю съ призывомъ не пропускать случайно попадающагося сходства личностей (*не родныхъ*), такъ какъ явленіе это очень мало разработано, имѣющійся матеріалъ не великъ и находится во власти случая, тогда какъ само явленіе интересно и важно.

По отношенію къ теоретической подкладкѣ вопроса о сходствѣ интересны сопоставленіе слѣд. мыслей религиозно-философскаго характера. Въ моихъ статьяхъ («Нервность и Аскетизмъ, Биб. Гигіена» и пр.) я указалъ частое совпаденіе «последнихъ словъ науки» съ ученіемъ древне-восточныхъ мыслителей. До чего доходитъ сходство выраженій, формы мысли, доказываетъ слѣдующее, Шопентауэръ сравниваетъ волю и интеллектъ со слѣпцомъ, несущимъ

паралитика. Но буквально тоже выраженіе для похожей мысли встрѣчается въ каббалистической книгѣ Зогаръ (см. Frank. La Kabbale p. 185. 1892 г.). Такъ у Сикорскаго (Всеобщ. Психолог. 1905 г. стр. 11-я) читаемъ, что «въ ядрѣ сѣмянныхъ клѣтокъ содержатся въ потенциальномъ состояніи будущія физическія и душевныя качества потомковъ и потомства». «Самъ Левій *въ лицѣ* Авраама далъ десятину, ибо онъ былъ еще въ чреслахъ отца, когда Мелхиседекъ встрѣтилъ его», говоритъ Ап. Павелъ (Евр. 7, 9—10). Несомнѣнно, есть общее между мыслью древней и новой. А сравните мысль Левита: «душа тѣла—въ крови» (17, 11), съ мнѣніемъ Шопенгауэра: «воля непосредственнѣе всего объективируется въ крови» (Выпускъ VII. стр. 258 изд. Ефимова), «продуктомъ крови являются ея сосуды и сердце» (ibid). Но по моимъ эмбриологическимъ изслѣдованіямъ («По поводу ученія о развитіи симпатич. нерва» Труды Физ. Мед. Общества 1896 года), симпатическій нервъ, имѣющій столь интимное отношеніе къ сердцу и сосудамъ, развивается у зародыша рядомъ со стѣнкой сосуда, какъ бы выростая изъ ея самой, независимо отъ центральной нервн. системы. Этотъ нервъ, вѣроятно, и служитъ самымъ раннимъ и главнымъ выразителемъ органической созидательной воли; его волокна участвуютъ въ распредѣленіи крови по органамъ и въ произведеніи такъ называемыхъ *приливовъ*, съ которыми тѣсно связаны душевныя волненія и страсти, а слѣд. и темпераментъ, похожій у похожихъ людей. Отсюда представляется вѣроятнымъ, что у лицъ сходныхъ психо-физически—похожая нервная система и прежде всего «симпатическая» часть ея; у сходныхъ личностей—одно сердце. Но Петрарки правъ, утверждая, что «L'âme ne se sera ge pas du coeur» (душа не отдѣлима отъ сердца); и это опять только повтореніе Упанишадъ: «въ сердцѣ заключены желанія, оно—«все» (стр. 189, 556, 476 пер. Дейсена); оно-то и есть «das Selbst», ибо «человѣкъ» всецѣло сотканъ изъ желаній, и тайное (напримѣръ Божественное) постигается *только* сердцемъ». И Мизраимъ согласенъ съ Индией; въ египетскихъ гимнахъ «сердце—абсолютный господинъ человѣка» (Bibl. Orient. t. 2. 1 p. 173). Т. е. особенности сердца неминуемо должны отражаться и на интеллектъ, а слѣд. въ суммѣ и на всей вообще организаціи. Похожія лично-

сти сходны сердцемъ и *потому* будутъ похожи и во всемъ остальномъ; вотъ почему я и назвалъ сходство геральдикой природы. Когда я наблюдаю сходство индивидуальностей, я всегда невольно припоминаю слова Конфуція: «вновь является *оригинальное* сердце», и къ біографіи сходныхъ личностей самая подходящая иллюстрація—это другая фраза того-же Конфуція: «on traverse un lac dans un même bateau avec le même coeur» (Ki—Kiny. part. 2. p. 361). Это восточная мысль спѣла и слово зрѣло.

В. Недзвецкій.

11-го Марта 1906 года.

МАРКСИЗМЪ И ЕГО ПРАВСТВЕННАЯ ОЦѢНКА.

Бываютъ въ исторіи народовъ эпохи, когда сложившіяся мало-по-малу убѣжденія сосредоточиваются въ какихъ нибудь понятіяхъ, находятъ для себя любимыя выраженія и всѣ пользуются ими, какъ совершенно понятными, хотя часто сознаніе ихъ смысла у огромнаго большинства и не ясно и не полно, а быть можетъ, даже и превратно. И наше время должно быть охарактеризовано съ этой стороны, какъ періодъ замѣтнаго преобладанія одного изъ такихъ убѣжденій, одной идеи—идеи прогресса. «Человѣкъ новаго времени, говоритъ ученый изслѣдователь Зибекъ, все сильнѣе проникается тою мыслію, что сущность человѣческой культуры заключается въ процессѣ развитія неопредѣленной продолжительности»¹⁾. Но пытливый умъ и чуткое сердце, при взглядѣ на современную обстановку жизни, невольно ставятъ вопросъ: «Такъ-ли это?» «Правда-ли, что наше время, настоящая эпоха есть дѣйствительно одна изъ ступеней культурнаго развитія человѣчества, конечно понимая послѣднее съ христіанской точки зрѣнія? Обратимъ вниманіе хотя-бы на область современной матеріальной культуры, какъ на наиболѣе характерную, потому что, имѣя въ виду главнымъ образомъ эту область, опираясь на матеріальный прогрессъ, заключаютъ теперь вообще о прогрессивности нашей жизни.

Тяжелый опытъ со всею убѣдительностію показалъ, что современный капиталистическій строй мы совершенно напрасно стали бы представлять результатомъ и показателемъ нравственнаго прогресса человѣчества. При этомъ строѣ хозяйственная сфера матеріальной культуры остается внѣ вліянія христіанскаго идеала и вмѣсто единства матеріальной культуры и нрав-

¹⁾ „Прогрессъ, какъ нравственная задача“. Перев. съ нѣм. подъ ред. Булгакова. 1903 г. 10 стр.

ственности мы видимъ здѣсь полное, доходящее до противоположности, раздѣленіе ихъ. Высочайшій нравственный идеалъ, въ достиженіи котораго заключается истинный прогрессъ чело-вѣчества, требуетъ единства духовной жизни во всѣхъ сферахъ чело-вѣческой дѣятельности, онъ требуетъ подчиненія матеріальной культуры религіозно - нравственному принципу, любви къ Богу и ближнимъ, составляющему сущность нравственной жизни. Между тѣмъ, капиталистическій строй, основываясь не на религіи, а на научныхъ данныхъ и техническихъ открытіяхъ, приводитъ къ плутократіи, къ фетишизму богатства и къ животной борьбѣ. Выражаясь словами Надсона:

«Здѣсь спятъ высокіе порывы,

«Свободы, правды и любви,

«Здѣсь ненасытный богъ наживы

«Свои воздвигнулъ алтари,

Здѣсь: «Довольно простора для рынка наживы,

И пѣсней для свѣтлаго храма любви!»

Современный матеріальный бытъ вмѣсто того, чтобы содѣйствовать устроенію свѣтлаго храма духа, создалъ блудилище...

Ростъ чувственныхъ потребностей, а, слѣдовательно, удовольствій отъ ихъ удовлетворенія, гедонизмъ является основнымъ служеніемъ въ этомъ храмѣ. Эвдемонизмомъ проникнуто основное воззрѣніе и защитниковъ этого строя экономистовъ-классиковъ. Вмѣсто нравственнаго совершенствованія получается нравственное убожество. «Культурное варварство, говоритъ профессоръ Булгаковъ, которое вырабатывается современной экономической жизнію, не лучше первобытнаго варварства, благодаря утонченности потребностей новаго чело-вѣчества. Этический матеріализмъ, или духовная буржуазность составляетъ несомнѣнную, повидимому, усиливающуюся болѣзнь современнаго европейскаго общества. Эту буржуазность санкціонировала языческая наука»²⁾).

«При современныхъ условіяхъ хозяйственнаго быта обладаніе вещественнымъ богатствомъ требуетъ качествъ, не имѣющихъ ничего общаго съ нравственнымъ достоинствомъ, а потому ставить это матеріальное благосостояніе высшей цѣлью общественной жизни равносильно признанію, говоритъ В. С.

²⁾ „Проблемы идеализма“. 24 стр.

Вѣра и Церковь. Кн. I V³.

Соловьевъ, что нравственное начало не имѣетъ своего *raison d'être* въ обществѣ»³⁾.

Ничего не имѣетъ общаго капиталистическій строй и съ любовнымъ отношеніемъ къ ближнимъ: капиталистическій міръ не знаетъ мира. Нравственная личность—этотъ центръ и средоточіе всякой жизненной дѣятельности, превращается и разсматривается, какъ орудіе капитала и какъ производитель природныхъ благъ и такимъ образомъ поставляется здѣсь на заднемъ планѣ въ ряду явленій общественной жизни. Защитники капитализма выставляютъ даже, какъ главный, боевой принципъ — борьбу, свободную конкуренцію, принципъ совершенно противоположный христіанской любви къ ближнимъ. Отсюда ясно, что общество, которое признаетъ борьбу закономъ своей жизни, еще не доразвилось до сознанія о чловѣкѣ, какъ нравственной личности, которая должна жить прежде всего по чисто внутреннимъ, высшимъ мотивамъ, вытекающимъ изъ признанія высшаго нравственнаго закона.

Въ виду всего этого не удивительно, если нѣкоторые изслѣдователи экономической жизни Запада приходятъ къ отрицательнымъ выводамъ. «Кажется, говоритъ профессоръ Шегловъ, никогда нравственное состояніе общества не падало такъ низко въ Западной Европѣ, за исключеніемъ развѣ послѣднихъ дней Римской имперіи, какъ въ настоящее время, въ особенности, если принять во вниманіе быстрый современный прогрессъ въ другихъ сферахъ жизни (умственной и матеріальной). Почти весь современный нравственный строй общества основанъ на принципѣ, противоположномъ христіанскому началу нравственности — на грубомъ эгоизмѣ. Кажется даже, что чѣмъ выше и образованнѣе извѣстный слой общества, тѣмъ менѣе онъ можетъ похвалиться своимъ уваженіемъ къ нравственному началу»⁴⁾. «Уже и самый фактъ экономическихъ бѣдствій, говоритъ Вл. С. Соловьевъ, есть свидѣтельство, что экономическія отношенія не связаны, какъ должно, съ началами добра, не организованы нравственно»⁵⁾. Дѣйствительно, капиталистическій строй поставилъ предъ

3) „Критика отвлеченныхъ началъ“. Собр. соч. Т. II, 134 стр.

4) Характеристика соврем. соц.-полит. строя глав. 3— Европ. госуд.“ 15 стр.

5) „Оправданіе добра“ 409 стр.

современнымъ общественнымъ сознаниемъ социальный вопросъ, разрѣшеніемъ котораго и должны были заниматься люди. Нравственный законъ какъ-бы самъ всталъ на стражѣ своихъ предписаній и самъ совершаетъ возмездіе каждому за свое нарушение. Это ясно сказывается въ распаденіи общества на враждебные лагери, въ возникновеніи раздора, который такъ вредно отзывается и на самомъ матеріальномъ благосостояніи народа и вызываетъ социальный вопросъ. Существованіе такого вопроса ясно показываетъ, что «ни единый, ни собирательный человѣкъ, выражаясь словами Вл. С. Соловьева, не можетъ должнымъ образомъ устроить свою матеріальную или природную жизнь, если онъ не осуществитъ нравственную норму въ своихъ отношеніяхъ религіозныхъ и международныхъ»⁶⁾.

«Социальный вопросъ, говоритъ профессоръ Масарикъ, это громадное количество фактовъ, экономическихъ и общественныхъ, матеріальныхъ и моральныхъ страданій, всегда и всюду бросающихся намъ въ глаза, обратимъ ли вниманіе на роскошь богатыхъ или на нужду бѣдныхъ, наблюдаемъ-ли жизнь городовъ или деревень, посмотримъ-ли внимательно на наши улицы или на нашу домашнюю жизнь. Социальный вопросъ — въ настоящее время — это безпокойство и недовольство, желаніе и трепеть, надежда и отчаяніе, страданіе и озлобленіе тысячъ и миліоновъ людей»⁷⁾. Социальный вопросъ сказывается, такимъ образомъ, вопросомъ очень сложнымъ, онъ соприкасается съ нѣсколькими сторонами жизни, такъ что («въ дѣйствительности, говоритъ Штейнъ, существуетъ не одинъ социальный вопросъ, а цѣлая, перепутанная, переплетающаяся сѣть социальныхъ вопросовъ»⁸⁾)- Но въ разсматриваемой нами области, въ сферѣ матеріальной культуры вопросъ этотъ сказывается въ ростѣ бѣдности среди увеличивающагося богатства, въ необходимости примирить между собой экономическіе интересы меньшинства и большинства. Накопленіе капиталовъ и развитіе промышленной жизни идутъ пока рядомъ съ увеличеніемъ зависимости труда отъ капитала, рабочаго отъ капиталиста. Вотъ почему социальную проблему въ современной экономической жизни оп-

⁶⁾ „Оправданіе добра“ 571—72 стр.

⁷⁾ „Филос. и соц. основанія марксизма“ 1 стр.

⁸⁾ „Социальн. вопросъ съ филос. точки зрѣнія“. Пер. съ нѣм. Николаева. 1897 г. 1 стр.

редѣляютъ еще точнѣе, какъ рабочій вопросъ. Противорѣчіе между неограниченной свободной дѣятельностью капиталиста и, какъ слѣдствіемъ ея, полной матеріальной обезпеченностью—съ одной стороны, и совершеннымъ бѣдственнымъ подчиненіемъ трудящейся массы — съ другой и составляетъ то, что извѣстно подъ именемъ рабочаго вопроса.

Предполагаемый очеркъ посвященъ разсмотрѣнію одного изъ рѣшеній соціального вопроса, которое принадлежитъ ортодоксальному марксизму.

I.

Марксизмъ выступилъ, какъ критическое направленіе капиталистической организаціи. «Это направленіе, говоритъ профессоръ Т. Барановскій, стало однимъ изъ самыхъ могущественныхъ факторовъ жизни Западной Европы». «Правда, въ настоящее время, по словамъ того-же ученаго, ортодоксальный марксизмъ пережилъ апогей своего успѣха и находится въ періодѣ быстрого разложенія, тѣмъ не менѣе и теперь марксизмъ остается господствующимъ соціальнымъ міровоззрѣніемъ интеллигентныхъ рабочихъ большинства странъ Западной Европы⁹⁾».

«Ученіе Маркса, говоритъ другой изслѣдователь марксизма—Вольтманнъ, вмѣстѣ съ теоріей Дарвина сдѣлалось общимъ умственнымъ достояніемъ, такъ что часто рабочіе знакомы съ этими теоріями лучше многихъ ученыхъ. Новое міровоззрѣніе тѣснѣйшими узами связано съ соціальными тенденціями нашего времени»¹⁰⁾. При изученіи марксизма изслѣдователю приходится однако встрѣчаться съ большими затрудненіями, такъ какъ ученіе марксизма не вышло вполнѣ законченнымъ изъ рукъ авторовъ его—Маркса и Энгельса, соотвѣтственно чему и самое движеніе, возбужденное этимъ ученіемъ, не представляется вполнѣ единымъ. Къ этому слѣдуетъ прибавить, что дѣлу выясненія много препятствуетъ въ данномъ случаѣ самая форма изложенія, особенно у Маркса, афористическая, образная.

⁹⁾ „Очерки изъ новѣйшей исторіи полит. экономіи“. Спб. 1903 г. 226, 304 стр.

¹⁰⁾ „Историч. матеріализмъ“. Пер. подъ ред. Филиппова. Пред. стр. IV. Ср. „Филос. и соціал. основаніе марксизма“. Масарикъ. 1 стр. „Конецъ Марксизма“ Вейзаегрюнъ. 1 стр.

Вотъ почему даже для того, чтобы представить приблизительно цѣльную картину ортодоксальнаго марксизма, изслѣдователю самому приходится исполнять роль художника, восполняя недоконченное и сглаживая противорѣчіе набросковъ, сдѣланныхъ въ разное время. Конечно, этимъ между прочимъ обстоятельствомъ и нужно объяснять ту громадную и разнорѣчивую литературу, которая существуетъ теперь по вопросу о марксизмѣ. Объемъ нашей работы нѣсколько облегчаетъ дѣло. Для насъ, въ предѣлахъ нашего вниманія, достаточно и того, что матеріалистическое истолкованіе исторіи и ученіе о развитіи капиталистическаго строя получило въ марксизмѣ сравнительно болѣе опредѣленный характеръ; изъ этого ученія довольно ясно опредѣляется взглядъ марксизма на матеріальную культуру. Эти двѣ теоретическія основы марксизма указываютъ цѣль, идеаль матеріальнаго быта, онѣ-же опредѣляютъ и средства для этого. Такимъ образомъ, онѣ непосредственно лежатъ въ основѣ практическихъ мѣръ, или политики марксизма и потому на нихъ преимущественно мы должны остановить свое вниманіе.

Современный капиталистическій строй и идеализировавшая его классическая школа политической экономіи обыкновенно характеризуется, какъ хозяйственный индивидуализмъ. Марксизмъ, выступившій съ критикой этого строя, явился полной противоположностью ему, какъ хозяйственный коммунизмъ или коллективизмъ, къ чему стали склоняться въ заключеніе Марксъ и Энгельсъ. Сравнительно цѣльное опредѣленіе этого будущаго строя даетъ «Коммунистическій манифестъ», основной идей котораго, какъ говоритъ Энгельсъ въ изданіи 1883 г., служить «историческій матеріализмъ».

Несомнѣнно, что первымъ камнемъ, на которомъ воздвигнуто было все зданіе историческаго матеріализма, послужилъ гегелевскій взглядъ на исторію, какъ на діалектическій процессъ, совершающійся независимо отъ воли человѣческой. Но это была только схема, контуръ, по которому вырисавывается совершенно не гегелевскій идеализмъ. Въ этомъ смыслѣ можно признать справедливымъ собственное признаніе Маркса, сдѣланное имъ въ предисловіи ко 2-му изданію «Капитала» именно, что онъ только «коклетничалъ гегелевской манерой выражаться», и что «философія Гегеля поставлена имъ вверхъ ногами». Идеалистическій пантеизмъ Гегеля замѣненъ здѣсь матеріализмомъ

Фейербаха. Сочиненіе Фейербаха «Сущность христіанства» оказало больше вліянія на Маркса и Энгельса, чѣмъ вся философія Гегеля. «Нужно самому пережить освобождающее значеніе этой книги, писалъ Энгельсъ, чтобы составить себѣ представленіе о ея значеніи» ¹¹⁾. Сущность ученія Фейербаха, какъ поясняетъ тотъ-же Энгельсъ, заключается въ томъ, что матеріальный, чувственно-воспринимаемый міръ признается здѣсь единственно реальнымъ бытіемъ и «что наше сознаніе и мышленіе, какими-бы сверхчувственными они намъ ни показались, суть продукты матеріальнаго, тѣлеснаго органа, мозга. Не матерія продуктъ мозга, но духъ есть не что иное, какъ высшій продуктъ матеріи» ¹²⁾. Такимъ взглядомъ, дѣйствительно, проникнуто все послѣднее сочиненіе Фейербаха: «Тайна жертвы» съ подзаголовкомъ: «или человекъ есть то, что онъ ѣсть», которое такъ сильно подѣйствовало на Маркса и Энгельса.

Сведеніе идеи къ матеріи составляетъ, между прочимъ, специальную проблему сочиненія Энгельса «L. Feuerbach». Такой взглядъ и послужилъ исходной точкой для историческаго матеріализма. Въ надгробной рѣчи у могилы Маркса вѣтъ что говорилъ Энгельсъ, другъ и вѣрный истолкователь своего учителя: „Какъ Дарвинъ открылъ законъ развитія органической природы, такъ и Марксъ открылъ законъ развитія человѣческой исторіи. Вотъ простой фактъ, скрытый до сихъ поръ подъ идеологическими оболочками: люди прежде всего должны ѣсть, пить, имѣть жилище и одѣваться, — прежде чѣмъ они смогутъ заниматься политикой, наукой, искусствомъ, религіей и т. д. Слѣдовательно, производство непосредственныхъ матеріальныхъ средствъ существованія, стало быть, каждая стадія экономическаго развитія даннаго народа или данной эпохи составляютъ основаніе, изъ котораго развились государственныя учрежденія, правовыя воззрѣнія, и религіозныя представленія людей этой эпохи, и изъ котораго они должны, поэтому, быть объясняемы, а не наоборотъ, какъ дѣлалось до сихъ поръ» ¹³⁾. Такъ формируется взглядъ Маркса Энгельсомъ. Ясно, что въ этой формулировкѣ на первое мѣсто ставятся экономическія потребности въ смыслѣ физиологической потребности ѣды,

¹¹⁾ L. Feuerbach, стр. 11.

¹²⁾ *ibid.* 18 стр.

¹³⁾ Цит. по Вольтману. 102 стр.

питья и т. п., и производство средствъ существованія для удовлетворенія этихъ потребностей признается здѣсь основаніемъ развитія человѣческой исторіи. Такой взглядъ и получилъ названіе историческаго или экономическаго матеріализма.

Болѣе распространенныя, хотя, быть можетъ, и не столь ясныя опредѣленія экономическаго матеріализма разбросаны по всѣмъ сочиненіямъ Маркса и Энгельса. Но классическимъ изъ нихъ считается то, которое дается въ предисловіи къ «Критикѣ политической экономіи» ¹⁴⁾. «Общій результатъ, говоритъ здѣсь Марксъ, къ которому я пришелъ и который, разъ онъ былъ приобрѣтенъ, служилъ путеводной нитью въ моихъ занятіяхъ, можно коротко формулировать слѣдующимъ образомъ: въ общественномъ производствѣ своей жизни люди вступаютъ въ опредѣленные, необходимыя, отъ ихъ воли независимыя, отношенія—производственные отношенія, которыя соотвѣтствуютъ опредѣленной ступени развитія матеріальныхъ производительныхъ силъ людей. Совокупность этихъ производственныхъ отношеній образуетъ экономическую структуру общества, реальный базисъ, на которомъ возвышается юридическая и политическая надстройка, и которому соотвѣтствуютъ опредѣленные формы общественнаго сознанія. Способъ производства матеріальной жизни обуславливаетъ социальный, политическій и духовный процессъ жизни вообще. Не сознаніемъ людей опредѣляется ихъ бытіе, а наоборотъ, ихъ сознаніе опредѣляется ихъ общественнымъ бытіемъ. На извѣстной ступени своего развитія производительныя силы общества приходятъ въ конфликтъ съ существующими производственными отношеніями, въ рамкахъ которыхъ онѣ до тѣхъ поръ существовали, или, что есть лишь юридическое выраженіе того-же явленія, съ отношеніями собственности. Изъ формъ развитія производительныхъ силъ отношенія эти становятся узами для послѣднихъ. Тогда наступаетъ эпоха социальнаго переворота. Съ измѣненіемъ экономической основы измѣняется быстрѣе или медленнѣе вся огромная надстройка.

Не вдаваясь въ спеціальнй разборъ и критику этой формулировки, мы остановимся на одномъ лишь, довольно не понятномъ на первый взглядъ, выраженіи о «матеріальныхъ и

¹⁴⁾ Перев. Румянцова. М. 1896 г.

производительныхъ силахъ». Внимательное разсмотрѣніе показываетъ, что этотъ терминъ есть только образное выраженіе Маркса, подъ которымъ разумѣлись матеріальныя условія хозяйственнаго труда, техническіе приемы, объемъ производства, способъ храненія и обмѣна продуктовъ и т. д. Подтвержденіемъ такого пониманія служатъ не только параллельныя этому выраженію мѣста въ «Капиталѣ» (17, 129 стр.), но и прямое заявленіе Энгельса въ одномъ письмѣ отъ 1894 г. («Подъ экономическими отношеніями, говорится здѣсь, которыя, по нашему мнѣнію, являются опредѣляющимъ базисомъ соціальной исторіи, мы понимаемъ родъ и способъ, какимъ люди опредѣленнаго общества производятъ свое пропитаніе и обмѣниваютъ другъ съ другомъ продукты (по скольку существуетъ раздѣленіе труда). Слѣдовательно, подъ этимъ понимается вся техника производства и транспорта. Согласно нашимъ воззрѣніямъ эта техника опредѣляетъ родъ и способъ обмѣна, далѣе распредѣленіе продуктовъ и тѣмъ самымъ раздѣленіе классовъ, а стало быть, также отношенія господства и подчиненія, государство, право и т. д.).¹⁵⁾

Такимъ образомъ, здѣсь уже не просто способъ производства, а именно матеріальная сторона хозяйства¹⁶⁾ признается Марксомъ основаніемъ всякой экономической структуры, всѣхъ производственныхъ отношеній, на которыхъ въ свою очередь въ качествѣ надстройки возникаетъ вся «идеологія» общественной жизни. Тотъ же смыслъ имѣетъ другое, признаваемое также классическимъ, опредѣленіе экономического материализма и у Энгельса. «Материалистическое пониманіе исторіи, пишетъ Энгельсъ въ сочиненіи «Anti Dühring», исходитъ изъ положенія, что производство, а вслѣдъ за производствомъ обмѣнъ продуктовъ есть основаніе всего общественнаго строя, что въ каждомъ историческомъ обществѣ раздѣленіе продуктовъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и соціальное раздѣленіе на классы или сословія опредѣляется тѣмъ, что и какъ производится, и какъ произведенное обмѣнивается. Поэтому послѣднія причины всѣхъ общественныхъ перемѣнъ и политическихъ требованій слѣдуетъ

¹⁵⁾ Цит. по Вольтману. 182 стр.

¹⁶⁾ Материальную сторону нужно отличать отъ соціальной, подъ которой разумѣются отношенія между участниками производства.

искать не въ головахъ людей, въ ихъ растущемъ пониманіи вѣчной правды и справедливости, а въ измѣненіяхъ способа производства и обмѣна; ихъ слѣдуетъ искать не въ философіи, а въ экономіи соответствующей эпохи». Матеріальныя условія хозяйственнаго труда и возникающія отсюда необходимыя производственныя отношенія—вотъ въ чемъ и Энгельсъ полагалъ основу не только матеріальнаго быта, но и всей общественной организаціи той или другой эпохи.

И конечно, такой выводъ вполне гармонировалъ съ указанной исходной точкой Маркса и Энгельса. Въ самомъ дѣлѣ, если человѣкъ есть тѣло, а тѣло поддерживается пищей, то пища, экономическое производство и является потому самымъ «важнымъ и реальнымъ основаніемъ». Вся-же идеологія оказывается не больше, какъ «костюмъ», «переодѣваніе», «признакъ», «сигналъ», или «манометръ экономического котла» и т. п. Религія, напримѣръ, есть не что иное, какъ „фантастическое отраженіе внѣшнихъ силъ въ головахъ людей“, которое исчезнетъ изъ соціального быта людей, какъ пережитокъ, когда отношенія практической будничной жизни будутъ представляться людямъ ежедневно и ясно и люди освободятся отъ таинственнаго туманнаго покрова. Всѣ религіозныя движенія въ христіанствѣ, какъ реформація и кальвинизмъ, и самое даже христіанство объясняются учителями марксизма изъ экономики жизни ¹⁷⁾.

Та же экономика жизни, тотъ-же экономической классовой интересъ проѣктируется въ морали, философіи, семьѣ, классахъ, государствѣ. Правда, новѣйшій марксизмъ, въ формулировкѣ, напримѣръ, Энгельса въ ученіи «О факторахъ жизни» сталъ склоняться отчасти къ признанію параллелизма между идеологическими и экономическими формами жизни. «Политическое, правовое, философское, религіозное, литературное, художественное и всякое другое развитіе, пишетъ Энгельсъ, основывается на экономическомъ развитіи. Но всѣ эти виды развитія реагируютъ другъ на друга, а также и на экономическую основу.

¹⁷⁾ Причиной реформаціи считается, напримѣръ, реакція ответственности противъ торговли индульгенціями, а кальвинизмъ считается выраженіемъ того факта, что въ торговомъ мірѣ конкуренціи успѣхъ или банкротство зависятъ не отъ одного липа, а отъ обстоятельствъ, почему кальвинизмъ, говорятъ марксисты, и утвердился въ тѣхъ странахъ, гдѣ распространена была вѣра въ судьбу.

Не слѣдуетъ думать, что состояніе хозяйства есть единственная активная причина, а все прочее—только пассивное слѣдствіе. Нѣтъ, мы имѣемъ въ данномъ случаѣ взаимодѣйствіе на основѣ рѣшающей, въ послѣдней инстанціи, экономической необходимости»¹⁸⁾. Какъ показываютъ слова Энгельса, не смотря на стремленіе послѣдователей марксизма, нѣсколько видоизмѣнить первоначальный взглядъ на жизненный процессъ, основная матеріалистическая тенденція его удержана и въ позднѣйшихъ его формулировкахъ. И здѣсь экономическое развитіе или движеніе въ его технически-производительной необходимости выставляется, какъ рѣшающая въ конечномъ счетѣ причина. «Хотя Энгельсъ, говоритъ Вольтманнъ, и дѣлаетъ идеализму такъ много уступокъ, однако нельзя избавиться отъ того впечатлѣнія, будто, по мнѣнію Энгельса, все идеалистически развивается въ природѣ и въ исторіи, но только не въ человѣческомъ духѣ, какъ будто только въ природѣ и экономической дѣятельности человѣка и существуютъ имманентные источники самостоятельнаго возникновенія и самодѣятельнаго развитія, а только въ одной душевной жизни нѣтъ никакихъ самостоятельныхъ движеній и побужденій! Духъ влекутъ за собой, какъ пассивную тяжесть, не обладающую собственной творческой силой и собственными интересами: «онъ всегда является продуктомъ и никогда не бываетъ факторомъ»¹⁹⁾.

Поставивши экономической матеріализмъ въ основаніе всего своего ученія и политики, Марксъ и Энгельсъ не постарались однако обосновать его. Достоверность такого взгляда они ставили, очевидно, выше сомнѣнія, и потому безъ доказательства переходили къ освѣщенію, при посредствѣ его, историческихъ событій. Подъ угломъ этого взгляда опредѣлялись цѣль, идеаль и тѣ средства, которыя легли въ основу политики марксизма, устройства будущаго общественнаго быта.

Слѣдуетъ замѣтить, впрочемъ, что Марксъ и Энгельсъ были очень осторожны въ изображеніи будущей организаціи общества, они рѣдко и съ большой неопредѣленностью говорили о своихъ будущихъ планахъ, выставляя это въ особенную заслугу

¹⁸⁾ Der Sozialismus Akademiker. 1895 г. стр. 373.

¹⁹⁾ Цит. соч. 179 стр.

ихъ научному солицизму въ отличіе отъ утопізма. Главная проблема сводилась въ данномъ случаѣ больше къ указанію средствъ осуществленія новаго строя, чѣмъ къ изображенію будущей организаціи его. Однако, несомнѣнно, что все ихъ вниманіе занято было преобразованіемъ исключительно матеріальной, технической стороны въ организаціи будущаго хозяйственнаго быта—и это вполне согласовалось съ ихъ историческимъ матеріализмомъ. Разъ конечной причиною всякой общественной организаціи служатъ производительныя экономическія отношенія съ ихъ технической стороны, разъ они въ своемъ современномъ видѣ оказываются виновниками всѣхъ нестроений капиталистическаго строя, то само собою понятно, что для будущаго ихъ-то и слѣдуетъ прежде всего измѣнить. Цѣль жизни здѣсь оставалась та же, что и въ капиталистическомъ строѣ—матеріальное богатство, удовлетвореніе чувственныхъ потребностей человѣка, а подвергнуты переработкѣ лишь способы производства ихъ. Идеаль марксизма тоже экономическое производство матеріальныхъ благъ, только совершаемое на социалистическихъ началахъ—это экономическое товарищество. Если при капиталистическомъ строѣ масштабомъ для стремленія къ матеріальному благополучію служитъ личное желаніе каждаго, если хозяйственный бытъ представляетъ изъ себя здѣсь систему отдѣльныхъ самостоятельныхъ предпріятій, изъ которыхъ каждое, руководствуясь личнымъ интересомъ и повинуюсь закону конкуренціи, свободно опредѣляетъ направленіе своей дѣятельности и размѣръ потребленія; то въ будущемъ строѣ по закону противоположности, безъ котораго на взглядъ марксизма нѣтъ прогресса, этотъ личный масштабъ замѣненъ будетъ контролемъ общества, и частная собственность сдѣлается общественнымъ достояніемъ. «Дѣло, говоритъ Марксъ, просто приводится къ тому, что общество должно заранѣе различать, напримѣръ, какое количество труда, средствъ производства и жизненныхъ средствъ можетъ безъ нарушенія обычнаго порядка употреблено на такія предпріятія, которыя въ теченіе долгаго времени не дають ни средствъ производства, ни средствъ жизненныхъ, не приносятъ непосредственной пользы, а между тѣмъ отвлекаютъ трудъ, средства производства и жизни отъ ежедневнаго общаго производства. Въ капиталистическомъ производствѣ, напротивъ, гдѣ общественный разумъ всегда проявляется *post factum*, всегда могутъ появляться и всегда появляются крупныя

нарушенія обычнаго порядка»²⁰). Всякое производство будетъ тогда работой по заказу. Собирая въ извѣстный періодъ свѣдѣнія о потребностяхъ каждой хозяйственной группы, социалистическое общество такимъ путемъ будетъ достигать полного принаровленія труда къ размѣру и роду потребностей. Марксизмъ отправлялся въ этомъ случаѣ все отъ того же Фейербаховскаго человѣка, этого по природѣ общественнаго животнаго, этого «обще-человѣка-коммуниста», какъ выразился Марксъ. Во всѣхъ сочиненіяхъ Маркса, начиная съ самыхъ раннихъ и кончая позднѣйшими, настойчиво проводится мысль объ общественной природѣ человѣка, о томъ, что человѣческая природа развивается только въ обществѣ и почему мѣриломъ должна служить не сила отдѣльной личности, а сила общества. Человѣкъ Маркса это не индивидуумъ, а видъ, человѣчество, масса; «отдѣльная оборванная личность», не имѣетъ здѣсь никакого значенія. Вотъ почему въ марксизмѣ индивидуальное сознаніе признается иллюзіей, и все значеніе придается только коллективному сознанію. Отсюда вполне послѣдовательно нужно признать слова Маркса, что его точка зрѣнія, разсматривающая развитіе экономическихъ общественныхъ формаций, какъ естественно историческій процессъ, менѣе, чѣмъ какая-либо другая, можетъ возлагать отвѣтственность на отдѣльную личность за тѣ отношенія, социальнымъ продуктомъ которыхъ оно остается, какъ-бы она субъективно надъ ними не возвышалась»²¹). Такой взглядъ особенно ясно проводится Энгельсомъ въ его ученіи «о движущей силѣ движущихъ силъ», содержаніе котораго можетъ быть представлено такъ: личная воля опредѣляется страстями или соображеніями, но они называются Энгельсомъ видимыми мотивами. Страсти и соображенія непосредственно опредѣляются различными рычагами и эти рычаги суть частью субъективные предметы, а частью идеальные мотивы (честолюбіе). Но въ исторіи личная воля не играетъ роли, играютъ эту роль стоящіе за мотивами отдѣльныхъ людей «истинныя, конечныя, движущія силы исторіи»—эти силы: борьба классовъ и противорѣчіе ихъ интересовъ». Такимъ образомъ, здѣсь прямо конечными силами признаются мотивы

²⁰) Капиталь II т. 287 стр.

²¹) Предисловіе къ I изд. „Капитала“.

массы и ихъ противорѣчіе, а потому марксизмъ и можно характеризовать съ разсмотрѣнной точки зрѣнія, какъ подавленіе личности обществомъ.

Далѣе. Если въ современномъ строѣ хозяйственнаго быта существеннымъ факторомъ, главной матеріальной силой является, по марксизму, капиталъ въ видѣ денежныхъ суммъ, то по тому-же закону контраста исчезнетъ въ будущемъ и капиталъ, а отсюда вся анархія капиталистическаго производства. Вмѣстѣ съ капиталомъ должны прекратитъ свое существованіе капиталисты и пролетаріатъ, прибыль и заработная плата, конкуренція. Несовмѣстимо съ идеаломъ производства, по марксизму, и другое существенное условіе современнаго капиталистическаго строя—раздѣленіе труда, потому что технически-хозяйственное раздѣленіе является причиной соціального раздѣленія—обособленія задачъ и отправленія классовъ. По словамъ Энгельса, «въ будущемъ соціалистическомъ обществѣ не будетъ отдѣльныхъ подносчиковъ кирпича и отдѣльныхъ архитекторовъ—одинъ и тотъ же рабочій будетъ одинъ день руководитъ постройкой, какъ архитекторъ, а на другой день таскать кирпичи». Марксъ различаетъ общественное раздѣленіе труда, которое предполагаетъ раздѣленіе средствъ производства между многими, независимыми производителями,—и мануфактурное, когда средства производства сосредоточиваются въ рукахъ одного человѣка. И то и другое раздѣленіе труда отвергается Марксомъ; его трудъ—трудъ общественный, или «обобществленный» и сводится имъ къ физической работѣ. Въ трудѣ Марксъ видитъ нѣчто вещественное, благодаря чему онъ и дѣлаетъ его въ своемъ экономическомъ ученіи математической мѣркой цѣнности предметовъ. Матеріализмъ Маркса не допускаетъ различія физическаго труда отъ психическаго-умственнаго. «Нельзя, по его взгляду, отдѣлить мысль отъ матеріи, которая мыслитъ». Человѣческая голова, регулирующая трудъ, признается марксизмомъ естественной силой, принадлежащей къ физиологической сторонѣ человѣческой природы. «Различіе труда порождено было, по словамъ Маркса, капиталистическимъ строемъ, отдѣлившимъ посредствомъ крупнаго производства, основаннаго на употребленіи машинъ, «духовныя силы процесса производства отъ физическаго труда». Съ паденіемъ капитализма, должно уничтожиться и это раздѣленіе и всякій трудъ сравняется съ простой мускульной работой, которая одна только и оказывается «непо-

средственно-производительной»). При этомъ самая полезность производительности труда понимается въ марксизмѣ тоже физиологически; трудъ является «главнымъ образомъ тратой человеческого мозга, нервовъ, мускуловъ, органовъ чувствъ» и т. д.²²⁾ Вотъ почему въ «Коммунистическомъ манифестѣ» и говорится, что всѣ будутъ при коммунистическомъ строѣ работать физически и въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать требованіе манифеста объ общей принудительной работѣ. По взгляду Маркса, допустимо одно только количественное раздѣленіе труда—на сложный трудъ и простой.

Наконецъ послѣднее условіе капиталистическаго производства—обмѣнъ—является на взглядъ марксизма тоже нетерпимымъ зломъ. Отсюда, естественнымъ выводомъ было требованіе уничтоженія товарнаго хозяйства, торговли, рынка, биржи. Въ коммунистическомъ строѣ продукты будутъ принадлежать всему обществу; общественный характеръ будетъ имѣть земля и средства производства; и все то, что будетъ производиться, поступитъ въ раздѣлъ между членами общества. Марксъ и послѣдователи его не высказываются ясно о принципѣ коммунистическаго раздѣла, хотя социальнымъ вопросомъ прежде всего требовался такой отвѣтъ. Дѣло въ томъ, что социальная сторона хозяйственнаго быта признана марксизмомъ не основной, а производственной; она опредѣляется, какъ мы уже говорили, матеріальной стороной его, этой конечной причиной всей вообще социальной жизни, на что естественно и должны были обратить все свое вниманіе Марксъ и Энгельсъ. Все таки нѣкоторыя рѣшенія этого вопроса можно находить въ сочиненіяхъ ихъ. Энгельсъ, напримѣръ, хотя изъ боязни утопизма и отказывается говорить о томъ, какъ будутъ раздѣляться матеріальныя блага, но въ сочиненіи «Противъ Дюринга» онъ замѣчаетъ, что раздѣленіе это будетъ опредѣляться чисто экономическими соображеніями, причемъ принципомъ раздѣла онъ прямо называетъ интересы производства. Тотъ-же принципъ выставляется Марксомъ, который выходилъ въ данномъ случаѣ изъ понятія о равенствѣ въ трудѣ, хотя въ 3-ей части «капитала» такимъ принципомъ признаются уже результаты, интересы труда, забывается общее необходимое рабочее время,

²²⁾ Капиталь I т. 40 стр.

причемъ равенство и проповѣдь коммунизма смѣняется признаніемъ коллективизма. Общимъ-же необходимымъ рабочимъ временемъ выставляется здѣсь количество времени, необходимое при нормальныхъ условіяхъ производства и средней степени умѣлости и напряженности труда для изготовления какой-либо полезной вещи. Дальнѣйшіе изслѣдователи его остановились на послѣднемъ принципѣ.

Съ исчезновеніемъ современныхъ экономическихъ отношеній должно прекратиться, по марксизму, и государство, которое «въ цѣломъ есть только отраженіе въ сложной формѣ экономическихъ потребностей классовъ, господствующихъ надъ производствомъ». «Новое общество, по словамъ Энгельса, организуетъ производство съизнова, на основѣ ассоціаціи свободныхъ и равныхъ между собой производителей, оно отправитъ всю государственную машину туда, гдѣ ей и надлежитъ быть—въ музей древности.

Итакъ, вотъ цѣль, и вотъ условіе будущаго идеальнаго строя, который долженъ уничтожить всѣ матеріальные безпорядки и моральныя страданія современнаго капитализма. Вотъ то направленіе, въ которомъ долженъ совершиться, по словамъ Энгельса, «скачекъ изъ царства необходимости въ царство свободы», «когда господствовавшая надъ людьми до настоящаго времени среда жизненныхъ условій подвергнется господству и контролю людей, впервые ставшихъ сознательными, дѣйствительными владыками своего собственнаго обобществленія, когда законы ихъ собственнаго общественнаго дѣланія, бывши для нихъ до сихъ поръ чуждыми, господствующими надъ ними естественными законами, примѣняются ими съ полнымъ знаніемъ дѣла и потому самому будутъ подлежать ихъ власти»²³⁾. И этотъ скачекъ совершится съ необходимостью. «Единственная предпосылка, отъ которой отправляется соціаль-демократическая наука, говоритъ Гейне, есть техническій переворотъ. При предположеніи, до сихъ поръ ничѣмъ не отвергаемомъ, что этотъ переворотъ происходитъ естественно, мы знаемъ, что въ экономическомъ строѣ должна получить господство коллективная тенденція—должна получить господство въ силу естественной необходимости, а не только необходимости страстнаго желанія.

²³⁾ Anti Dühring 305 стр.

Потому убѣжденіе о будущемъ коллективизмѣ, убѣжденіе, отличающее насъ отъ другихъ социальныхъ партій, есть наше неотъемлемое владѣніе: оно есть желѣзное хранилище нашего умственного сокровища ²⁴⁾. Законъ діалектическаго развитія превратится такимъ образомъ въ законъ естественнаго развитія.

Частиѣ, новый социалистическій періодъ матеріальной культуры выводится въ марксизмѣ изъ необходимой эволюціи капиталистическаго строя, изъ присущихъ ему имманентныхъ законовъ. И этотъ взглядъ не получилъ здѣсь точной формулировки, почему между изслѣдователями марксизма и существуетъ такое разногласіе въ пониманіи выставляемыхъ марксизмомъ имманентныхъ законовъ. Между тѣмъ ни одна другая теорія марксизма не имѣла такой ближайшей непосредственной связи съ практикой его, съ политикой пролетаріата, какъ теорія развитія капиталистическаго строя. Въ самомъ дѣлѣ, можно признавать напримѣръ, вѣрнымъ материалистическое истолкованіе исторіи и въ тоже время не быть практикомъ-марксистомъ, потому что материалистическая теорія одинаково можетъ соединяться съ социализмомъ и индивидуализмомъ. Поэтому въ марксизмѣ она служила только введеніемъ къ социализму. Для социальной политики марксизма несомнѣнно важнѣе всего тотъ пунктъ системы, въ которомъ выяснилось, къ чему ведетъ развитіе, какіе новые побѣги общественной жизни должны вырости изъ стараго корня, каковы тѣ законы, которые должны привести къ новому строю и конечно только ученіе о возрастающей анархіи капиталистическаго строя, о неизбѣжности экспроприаціи капиталистовъ дѣлало послѣдователя экономическаго материализма «практическимъ марксистомъ», социалистомъ.

Все ученіе марксизма объ эволюціи капиталистическаго строя кратко можно выразить въ слѣдующихъ четырехъ положеніяхъ: 1) ученіе о чисто технической концентраціи, 2) о концентраціи и централизаціи капитала, 3) ученіе объ анархіи капиталистическаго производства и 4) наконецъ о крушеніи капиталистическаго строя. Первое положеніе устанавливаетъ тотъ жизненный фактъ, что капитализмъ, благодаря введенію машинъ, примѣненію химіи къ промышленности и земледѣлію, благодаря желѣзнымъ дорогамъ и т. п., сдѣлалъ необходимымъ

²⁴⁾ Масаринъ. Цит. ст. 110—111 стр.

въ послѣднее время крупное производство, которое постепенно охватываетъ всѣ формы общественнаго труда. Куда-бы ни проникало капиталистическое производство, оно всюду и сполна «экспроприруетъ» мелкаго производителя, причиняя полнѣйшій упадокъ домашней, кустарной и мелкой промышленности и тѣмъ лишая работника его собственныхъ орудій производства. Но чѣмъ болѣе «обобществляется», выражаясь словами Маркса, производство, чѣмъ болѣе коллективный характеръ принимаетъ фабричная работа, тѣмъ сильнѣе чувствуется несовмѣстимость съ нимъ индивидуалистической формы присвоенія продукта, добытаго такимъ коллективнымъ трудомъ. «Чѣмъ больше, говоритъ Энгельсъ, новый способъ производства подчиняетъ своей власти различныя отрасли промышленности, чѣмъ больше онъ низводитъ до жалкихъ остатковъ прошлаго прежде, единоличное производство, тѣмъ ярче выступаетъ наружу несовмѣстимость общественнаго производства съ капиталистическимъ присвоеніемъ»²³⁾. Тотъ - же механически хозяйственный процессъ устанавливается марксизмомъ и внутри самого капиталистическаго производства. Законы конкуренціи дѣлаютъ необходимымъ все больше и больше расширение капиталистическаго производства, необходимымъ предположеніемъ чего является увеличеніе капитала; это же увеличеніе можетъ совершаться, по ученію марксизма, только путемъ увеличенія прибыли, накопленія капитала и путемъ затраты все большей доли на орудіе и средства производства. Но такъ какъ въ борьбѣ побѣждаетъ болѣе сильный, то и здѣсь побѣда остается за крупнѣйшимъ капиталомъ. Побѣдитель захватываетъ въ себѣ всѣ мелкіе, побѣжденные имъ, капиталы и такимъ образомъ происходитъ сліяніе ихъ или то, что Марксъ называетъ «централизаціей» и «экспроприаціей» капиталистовъ капиталистами же. Въ связи съ конкуренціей образуется и крѣпнетъ совершенно новая сила — кредитъ. Она не только дѣлается могучимъ орудіемъ конкуренціи, но стягиваетъ невидимыми нитями разсѣянныя въ обществѣ денежныя средства въ руки отдѣльныхъ или соединенныхъ капиталистовъ. Это специальная машина для сосредоточенія капиталовъ. Какъ бы ни происходило это сосредоточеніе, оно необходимо ведетъ къ тому, что

²³⁾ Anti Dühring 290 стр.

Въра и Церковь. Кн. 1 V.

небольшая финансовая олигархія превратится, наконецъ, въ единственнаго господина всего міроваго хозяйства. Но въ этомъ пунктѣ капиталистическая олигархія встрѣтится съ своимъ собственнымъ могильщикомъ—могущественнымъ пролетариатомъ, который и экспроприруетъ экспроприаторовъ своихъ. Близость смертельнаго часа капиталистической эры и зари будущаго строя съ естественной необходимостью подготавливается такъ же той анархіей, которая царитъ въ капитализмѣ и выраженіемъ которой служатъ періодическіе промышленные кризисы. «Въ кризисахъ, говоритъ Энгельсъ, противорѣчіе между общественнымъ характеромъ производства и капиталистическимъ присвоеніемъ насильственно прорывается наружу. Товарный обмѣнъ какъ бы уничтожается; орудіе обращенія, — деньги становятся препятствіемъ обращенію; всѣ законы производства и обращенія товаровъ превращаются въ свою противоположность. Экономическая коллизія достигаетъ своего апогея, способъ производства возстаетъ противъ способа обмѣна; производительныя силы возстаютъ противъ способа обмѣна, который онѣ переросли» ²⁶⁾. Кризисы эти, въ началѣ единичныя явленія, съ теченіемъ времени учащаются съ такой-же естественной необходимостью, съ какой «небесныя тѣла, говоритъ Марксъ, будучи разъ приведены въ движеніе, неизмѣнно повторяютъ его» ²⁷⁾, пока не наступитъ въ будущемъ хроническій кризисъ, съ которыми и погибнетъ капиталистическое производство.

Выше былъ уже отмѣченъ тотъ фактъ, что марксизмъ не столько заботился объ изображеніи будущаго строя, сколько объ указаніи средствъ къ достиженію его. Не истолкованіе, а измѣненіе, не идеаль, а практика, не теорія а дѣйствительность— вотъ къ чему преимущественно стремился марксизмъ. Какое же практическое средство указывается и примѣняется имъ для достиженія будущаго, идеальнаго строя? Въ предисловіи къ изданію: «Коммунистическаго манифеста» 1890 г. Энгельсъ замѣчаетъ, что они назвали манифестъ коммунистическимъ потому, что терминъ социализмъ уже въ то время былъ салоннымъ, обозначавшимъ буржуазное движеніе, тогда какъ терминъ

²⁶⁾ Ibid. 297 стр.

²⁷⁾ Капиталь I т. 532 стр.

«коммунизмъ» обозначалъ движеніе чисто пролетарное, ожидавшее улучшенія отъ основного измѣненія общества. Но это основное измѣненіе, по признанію авторовъ («манифеста»), можетъ быть достигнуто «только насильственнымъ ниспроверженіемъ всего прежняго общественнаго строя. «Пусть господствующіе классы трепещутъ предъ коммунистической революціей! Пролетаріату нечего терять, кромѣ его цѣпей, а выиграть онъ можетъ цѣлый міръ»²⁸⁾. Прежніе философы, по взгляду Маркса, только различнымъ образомъ истолковывали міръ, а между тѣмъ необходимо измѣнить его и измѣнить посредствомъ силы. «Истина есть сила», говоритъ Марксъ въ своихъ замѣткахъ о Фейербахѣ. Свое сочиненіе «Противъ Прудона» онъ заканчиваетъ словами Жоржъ—Занда: «борьба или смерть—кровавая война или ничто: такъ неумолимо ставится вопросъ»²⁹⁾. Существуетъ только одно средство, писалъ въ 1890 г. въ Рейнской газетѣ Марксъ, сократить убійственныя, смертныя муки стараго общества и упростить потуги родовъ новаго,—это средство революціонный терроръ». Вся первая часть «капитала» доказываетъ мысль, что насиліе есть «повитуха стараго общества, чреватаго новымъ», почему вся эта часть есть не что иное, какъ призывъ къ возмущенію капиталистическимъ строемъ. Матеріальную силу надо ниспровергать, по Марксу, матеріальною-же силою; но теорія становится матеріальной силой, когда она охватываетъ массы, а это возможно только тогда, когда она дѣлается радикальной. Такого-же взгляда держался и Энгельсъ, по собственному признанію котораго его партія есть «самая революціонная изъ партій, какія только существовали въ исторіи». Вмѣстѣ съ Марксомъ онъ требуетъ въ посланіи союза коммунистовъ, чтобы «революція была постоянной, чтобы, такъ называемые «эксцессы»—примѣры народнаго мщенія противъ ненавистныхъ лицъ, были не только терпимы, но даже руководимы». Вся цивилизація, по представленію Энгельса, указываетъ на развитіе равенства относительно неравенства: цивилизація прогрессируетъ, но каждый ея прогрессъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и прогрессъ неравенства, такъ что въ заключеніе всѣ оказываются равными въ неравенствѣ. Но здѣсь то, именно, нера-

²⁸⁾ Масаринъ. Цит. соч. 478 стр.

²⁹⁾ Масаринъ 478 стр.

венство переходить въ равенство: десподъ устраняется силой, угнетатели угнетаются, «отрицаніе отрицается» и такимъ образомъ осуществляется прогрессъ ³⁰⁾.

Защищая научно такіе взгляды, Марксъ и Энгельсъ явились дѣятельными проводниками его въ практикѣ, когда Марксъ сдѣлался главой «Международнаго общества», а Энгельсъ принялъ дѣятельное участіе во Французской революціи. Однако въ болѣе позднее время какъ Марксъ, такъ и Энгельсъ отъ политики быстрого неспроверженія стали склоняться къ политикѣ долгой упорной борьбы. По позднѣйшему признанію Энгельса, «прошло то время, когда небольшое сознательнле меньшинство во главѣ безсознательной массы осуществляло переворотъ внезапно, сюрпризомъ. Теперь масса должна сама дѣйствовать, когда дѣло идетъ о ней». Это «отступное», выражаясь словами Энгельса, еще слишкомъ неопредѣленное и колеблющееся у основателей марксизма, пріобрѣтаетъ, повидимому, большую опредѣленность у позднѣйшихъ и особенно у нѣкоторыхъ современныхъ намъ его представителей, возстающихъ противъ революціонной тактики и призывающихъ къ нѣкоторымъ компромиссамъ. Все-таки и теперь еще, какъ среди ученыхъ защитниковъ марксизма, такъ и въ нѣмецкой социаль демократической партіи, проводящей ихъ взгляды въ жизнь, существуетъ двойное направленіе: радикальное и болѣе умѣренное. Впрочемъ, и болѣе умѣренное направленіе не измѣняетъ существа дѣла, потому что компромиссъ, о которомъ говорить это направленіе, компромиссъ въ дѣйствіи, а не въ программѣ, онъ касается тактики дѣйствія, а не принциповъ ея. Основной принципъ Маркса и Энгельса о необходимости классовой пролетарной борьбы, какъ средства къ достиженію будущаго строя, и по настоящее время признается въ марксизмѣ не подлежащимъ сомнѣнію. Такимъ образомъ, критика капиталистическаго строя изъ анатомическаго ножа превращается въ марксизмѣ въ оружіе, ея объектъ есть врагъ ея, котораго нужно уничтожить, «ея существенный паѳосъ—есть негодованіе, ея существенная работа—нападеніе».

Въ защиту такой практики выставляется марксизмомъ матеріалистическое истолкованіе исторіи. По этому историче-

³⁰⁾ Anti Dühring 142 стр.

скому матеріализму выходитъ, что весь предшествующій историческій процессъ, начиная съ Аѳинскаго государства и до нашихъ дней, есть не что иное, какъ исторія борьбы между классами. Въ сочиненіи «L. Feuerbach» Энгельсъ доказываетъ, что каждый новый прогрессъ есть бунтъ противъ прежнихъ формъ и условій жизни, и что со времени появленія классовъ рыгагами историческаго развитія становятся дурныя страсти, хищность и стремленіе къ власти ³¹⁾. «Именно Марксъ, говоритъ Энгельсъ, первый открылъ этотъ великій законъ движенія исторіи,—законъ, по которому всякая историческая борьба, происходящая въ политической, религіозной, философской или какой-либо другой идеологической области, въ дѣйствительности является только болѣе или менѣе яснымъ выраженіемъ борьбы общественныхъ классовъ. Марксъ первый открылъ, что сущность, а вмѣстѣ съ тѣмъ и столкновенія этихъ классовъ опять таки обусловливаются степенью развитія экономическаго положенія, способомъ производства и обусловливаемого имъ обмѣна въ данной экономической организаціи» ³²⁾. Съ этой точки зрѣнія, по взгляду Энгельса, при достаточно полномъ знаніи всего экономическаго положенія общества, объясняются всѣ историческія явленія; точно такъ-же изъ экономическихъ условій существованія и изъ обусловливаемыхъ ими общественныхъ и политическихъ отношеній даннаго періода крайне просто объясняются представленія и идеи всякой исторической эпохи» ³³⁾. Такимъ образомъ главнѣйшее содержаніе исторіи понимается здѣсь, какъ классовая борьба между людьми, которая въ конечномъ своемъ счетѣ есть не что иное, какъ борьба за средства существованія, борьба за пищу, одежду и жилище. Здѣсь нельзя не замѣтить тѣсной связи марксизма съ дарвинизмомъ и стремленія марксизма свою экономическую теорію общества ввести въ общее ученіе о біологическомъ развитіи.

Итакъ, сама исторія, по ученію марксизма, подтверждаетъ вѣрность избраннаго имъ средства: борьба, именно классовая борьба—это испытанный и вѣрный путь къ освобожденію, «заря котораго будетъ провозглашена крикомъ гальскаго пѣту-

³¹⁾ 30 стр.

³²⁾ Предисл. къ соч. „Восемнадцатое брюмера“.

³³⁾ Вольтманъ 166 стр.

ха», но задачу освобожденія отъ современнаго, буржуазнаго строя можетъ совершить, по словамъ Маркса, только такой классъ, который не есть классъ буржуазнаго общества, такое сословіе, которое есть уничтоженіе всѣхъ сословій», которое въ силу своихъ универсальныхъ страданій обладаетъ и универсальнымъ характеромъ, которое не предъявляетъ притязанія ни на какое особое право, такъ какъ оно не подвергается никакой особой несправедливости; наконецъ, сословіе, которое не можетъ освободиться, не уничтожая своихъ собственныхъ и жизненныхъ условій и всѣхъ другихъ условій жизни современнаго общества, соединившихся, какъ въ фокусѣ, въ его положеніи». Такимъ сословіемъ—освободителемъ и выставляется въ марксизмѣ пролетаріатъ, который исторически принужденъ къ исполненію своей миссіи. «Его цѣль и его историческая дѣятельность, говорится въ «Святомъ семействѣ», безошибочно и безусловно предписаны ему его собственнымъ жизненнымъ положеніемъ, какъ и всей организаціей современнаго буржуазнаго общества» ³⁴⁾. Рабочій пролетарный классъ разсматривается здѣсь, какъ самая производительная организаціонная сила, объединенная и обученная механизмомъ самого капитала мистическаго процесса производства. «Прогрессъ индустріи, возвѣщаетъ манифестъ, невольнымъ и неспособнымъ къ сопротивленію носителемъ которой является буржуазія, ставитъ на мѣсто изолированія рабочихъ ихъ революціонное соединеніе. Буржуазія производитъ прежде всего своего собственного могильщика. Ея гибель и побѣда пролетаріата одинаково неизбѣжны. Изъ всѣхъ общественныхъ классовъ, стоящихъ противъ буржуазіи, только пролетаріатъ представляетъ собой дѣйствительно революціонную партію. Остальные классы опускаются и падаютъ при крупной промышленности, тогда какъ пролетаріатъ есть ея собственный продуктъ». Дѣло въ томъ, что по неизмѣнимымъ законамъ капиталистическаго производства «накопленіе богатства на одномъ полюсѣ есть въ то же время, говоритъ Марксъ, накопленіе нищеты, мукъ, труда, рабства, невѣжества, одичанія и нравственнаго паденія на противоположномъ полюсѣ, т. е. на сторонѣ класса, производящаго свой собственный продуктъ въ видѣ капитала» ³⁵⁾. Эта нищета особенно чувствуется въ избыточномъ

³⁴⁾ 317 стр.

³⁵⁾ Капиталь I т. 547 стр.

рабочемъ классѣ, для котораго нѣтъ мѣста ни въ общественномъ трудѣ, ни въ потребленіи и который образуется вслѣдствіе того, что, по мѣрѣ увеличенія машиннаго производства и все возрастающаго превращенія капитала въ средства производства, а не въ заработную плату, неизбежно выталкиваются на мостовую сотни рабочихъ и все сильнѣе уменьшается спросъ на ихъ рабочія руки. Между тѣмъ для капиталистическаго производства существованіе такого добавочнаго класса дѣлается неизбежнымъ; онъ служитъ для него резервной промышленной арміей, которая вручаетъ его при оживленіи рынка. Пауперизмъ представляется Марксу инвалиднымъ домомъ активной рабочей арміи и балластомъ промышленной резервной арміи. «Чѣмъ больше общественное богатство, говоритъ онъ, чѣмъ значительнѣе функционирующій капиталъ, размѣры и энергія его возрастанія, а слѣдовательно, чѣмъ больше и абсолютная величина пролетаріата и производительная сила труда, тѣмъ больше промышленная резервная армія. Рабочая сила, готовая къ услугамъ капитала, развивается вслѣдствіе тѣхъ-же причинъ, что и сила расширенія капитала. Величина промышленной резервной арміи возрастаетъ вмѣстѣ съ силами общественнаго богатства. Но чѣмъ больше эта резервная армія въ сравненіи съ активной рабочей партией, тѣмъ больше стационарное перенаселеніе, а нужда его жертвъ обратно пропорціональна мукамъ ихъ труда. Это, заключаетъ рѣчь Марксъ, абсолютный всеобщій законъ капиталистическаго накопленія»⁸⁶⁾. Но причиняя такую все возрастающую нищету рабочему классу, тотъ-же механизмъ капиталистическаго производства организуетъ, объединяетъ этотъ классъ, непосредственно заинтересованный въ фактическомъ признаніи за общественными производительными силами ихъ общественнаго характера. Съ увеличеніемъ нищеты усиливается и организованное сопротивленіе, которое встрѣтится, наконецъ, съ небольшою капиталистическою олигархіей, кучкой магнатовъ и легко экспроприруетъ ее. Такъ какъ пролетаріатъ является въ этомъ случаѣ лишь исполнителемъ необходимыхъ тенденцій капиталистическаго строя, невольнымъ пособникомъ естественной технической эволюціи его; такъ какъ онъ слѣдуетъ въ

⁸⁶⁾ Капиталь I т. 542 стр.

этомъ случаѣ «лишь нѣмому принужденію экономическихъ отношеній»); то въ марксизмѣ снимается съ него всякая отвѣтственность.

Рѣзкое противорѣчіе и борьба, которыя порождаются механизмомъ капиталистическаго производства, для марксизма «есть только понятный матеріальный фактъ». Основатели марксизма и практическіе послѣдователи его прямо и настоятельно въ нѣкоторыхъ случаяхъ отказываются отъ всякаго морализированія своихъ положеній. Послѣдователи марксизма открыто отрицаютъ существованіе высшихъ нравственныхъ требованій, вѣчнаго нравственнаго закона. «Эти воззванія къ нравственности, къ праву, говоритъ Энгельсъ, въ научномъ отношеніи не подвигаютъ насъ впередъ ни на одинъ шагъ; экономическая наука не можетъ признать въ нравственномъ негодованіи, какъ бы справедливо оно само по себѣ ни было, доказательство, а только симптомъ» ³⁷⁾. «Соціально-демократическая наука, по словамъ Гейне, неизмѣнно отрицаетъ призывъ къ нравственнымъ идеямъ, ограничиваясь научнымъ доказательствомъ экономической необходимости факта» ³⁸⁾. «Въ сферѣ нравственной, говоритъ Энгельсъ, конечныя истины въ послѣдней инстанціи посѣяны рѣже всего», почему и въ классификаціи наукъ онъ относитъ этику къ числу историческихъ наукъ, въ которыхъ абсолютныя истины, по его словамъ, встрѣчаются рѣже, чѣмъ въ наукахъ біологическихъ и естественныхъ». Какъ всѣ формы жизни основаніе свое имѣютъ въ матеріальной, технически-экономической сторонѣ ея, такъ же и нравственность, по ученію марксизма, есть не больше, какъ отраженіе экономическихъ интересовъ. А какъ все общество двигалось до сихъ поръ въ классовыхъ противорѣчіяхъ, такъ и нравственные принципы не возвышались надъ классовыми стремленіями. Вотъ почему нравственность или оправдывала господствующіе классы, или же являлась выразителемъ возмущенія противъ усилившагося гнета сильныхъ. Впрочемъ, по скольку различныя формы классовой морали представляютъ лишь различныя ступени одного историческаго развитія, марксизмъ допускаетъ между ними и нѣчто общее. Такъ заповѣдь: «не укради», прило-

³⁷⁾ Anti Dühring 152 стр.

³⁸⁾ Масаринъ 111 стр.

жима ко всѣмъ временамъ и классамъ, пока признается и существуетъ частная собственность. Въ настоящее время, по ученію марксизма, проповѣдуются три системы морали: христiански-феодалная (протестанская и католическая съ ихъ подраздѣленіями), буржуазная и пролетарная мораль будущаго. Этотъ фактъ съ наглядностью, по мнѣнію Энгельса, подтверждаетъ лишь основное ихъ положеніе, что люди черпаютъ свои нравственныя воззрѣнія въ послѣднемъ счетѣ изъ тѣхъ практическихъ отношеній, на которыхъ основывается ихъ классовое положеніе, изъ тѣхъ экономическихъ отношеній, при которыхъ они производятъ и совершаютъ обмѣнъ»³⁹⁾). Изъ всѣхъ этихъ моралей «вѣрнѣе всего та, говоритъ онъ, которая соединить въ себѣ наибольшее количество болѣе постоянныхъ элементовъ, представляющихъ въ настоящемъ ниспроверженіе этого настоящаго, стало быть, заключаетъ Энгельсъ, нравственность пролетарная». Пролетарная нравственность лучше всего отвѣчаетъ той практикѣ ниспроверженія, которая готовится механизмомъ капиталистическаго строя.

Итакъ, экономическое товарищество въ идеалѣ и борьба, какъ средство къ достиженію его, вотъ чѣмъ характеризуется марксизмъ въ своемъ стремленіи рѣшить социальную проблему.

(Окончаніе будетъ).

³⁹⁾ Вольтманнъ. Цит. соч. 173 стр.

О ПРАВОСЛАВІИ, САМОДЕРЖАВІИ И НАРОДНОСТИ, КАКЪ ГЛАВНЫХЪ НАЧАЛАХЪ РУССКОЙ ЗЕМЛИ ¹⁾.

Третье главное начало русской земли, это — *народность*. Если самодержавіе, какъ мы видѣли, составляетъ существенный элементъ государства, а православіе — существенный элементъ Церкви, то какой-же, спросимъ, элементъ составляетъ народность? Несомнѣнно, народность должна составлять существенный элементъ этихъ обоихъ, т. е., Церкви и Государства.

Народность или, что тоже, національность указываетъ на характеристическія черты народа или нации, которыя такъ или иначе связаны бываютъ съ Церковію и Государствомъ.

Правда, есть народы, у которыхъ порвана совершенно связь съ Церковію и Государствомъ. Таковы, напримѣръ, дикіе и некультурные народы нѣкоторыхъ странъ свѣта. И есть народы, которые, хотя и не порвали связи своей съ Церковію и Государствомъ, но эта связь у нихъ выражается не въ православіи и самодержавіи, а въ инославіи и конституціи. Но тогда, конечно, и народность принимаетъ у нихъ иной видъ и характеръ. Не надо забывать, что, говоря о народности, мы разумѣемъ именно настоящую *русскую* народность; потому что, кромѣ русской народности, у всякаго народа бываетъ своя, принадлежащая только ему, народность. Такова, напримѣръ, существуетъ народность еврейская, французская, нѣмецкая, англійская, какъ именно совокупность характеристическихъ чертъ, свойственныхъ этимъ народамъ.

Мы сказали, что русская народность составляетъ существенный элементъ Церкви и Государства и, такимъ образомъ,

¹⁾ Продолженіе.

находится въ тѣсной связи съ православіемъ и самодержавіемъ. Изъ сказаннаго нами объ этихъ двухъ главныхъ началахъ русской земли ясно, думаемъ, видна та связь, какая существуетъ между нашею Церковію и между нашимъ Государствомъ. Такъ какъ членами Церкви и Государства могутъ быть и дѣйствительно бываютъ одни и тѣже люди, входящіе въ составъ, какъ Церкви, такъ и Государства, то сущность истинно-русской народности состоитъ именно въ томъ, что русскіе люди, принадлежащіе къ Православной Русской Церкви и къ Самодержавному Русскому Государству, являются въ своей частной и общественной жизни, какъ члены Церкви и Государства, носителями и воплощателями вышеуказанныхъ нами началъ православія и самодержавія. По отношенію къ православію и самодержавію русская народность является въ этомъ случаѣ своего рода рычагомъ, приводящимъ въ движеніе въ нашей странѣ эти завѣтные начала русской жизни, положенныя въ основу ея нашими предками. И вотъ, когда этотъ рычагъ у насъ дѣйствуетъ во всей своей силѣ, т. е., иначе говоря, когда русскіе люди, въ жизни своей, церковной и гражданской, оправдываютъ собою начала православія и самодержавія, когда они живутъ, какъ православные христіане и какъ истинные граждане своего отечества, тогда у насъ, можно сказать, процвѣтаетъ народность во всѣхъ отношеніяхъ. А когда этотъ рычагъ бездѣйствуетъ, т. е., когда русскіе люди по имени только являются православными христіанами и гражданами своего отечества, когда они живутъ хуже невѣрныхъ и во всемъ подражаютъ иностранцамъ — тогда, конечно, народность вянетъ и, на мѣсто ея, появляется антинаціональность со всѣми ея вредными для истинно-русской жизни плодами. Изъ предъидущаго не трудно видѣть и убѣдиться, отъ чего это происходитъ. Это происходитъ, прежде всего, отъ того, что русскіе люди лишаются въ душѣ своей залога православія и порываютъ чрезъ это самое живую связь съ Православною Церковію. Затѣмъ, отъ того, что они становятся врагами Верховной Самодержавной Власти въ государствѣ и вслѣдствіе этого отказываются отъ повиновенія *властямъ предержащимъ* (Рим. XIII, 1). Послѣ этого, нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что народность у нихъ вышла столь своеобразная и странная. «Изъ мысли о народѣ они», говоря словами митроп. Филарета, «выработали идолъ: и не хотятъ понять даже той очевидности,

что для столь огромнаго идола не достанетъ никакихъ жертвъ». Они—эти народники — «мечтаютъ пожать миръ, когда съютъ мятежъ, не возлюбивъ свободно повиноваться законной и благотворной власти Царя, принуждены раболѣпствовать предъ дикою силой своевольныхъ скопищъ» ⁴⁶⁾. «Раздѣляя народъ и общество на отдѣльныя соединенія (партіи), они повреждаютъ единство цѣлага,—первое условіе общественной жизни; уменьшаютъ общую силу, разсѣкая ее на частныя, взаимно противоборныя силы; ослабляютъ общественное довѣріе; волнуютъ тысячи народа, вмѣсто того, чтобы устроить его благо правильно дѣятельностію, въ спокойномъ послушаніи власти; колеблютъ зданіе общества, обращая въ вопросы и споры то, что признано при учрежденіи обществъ, положено въ ихъ основаніе и утверждено необходимою; ведутъ въ обществѣ внутреннюю войну, конечно, не къ спокойствію его и не къ безопасности, а иногда еще бѣдственнѣе заключаютъ между собою притворное перемиріе для сильнѣйшаго возстанія противъ истины и правды» ⁴⁷⁾. Они «мечтаютъ на мятежѣ основать законность, во всенародныхъ распряхъ найти источникъ общественнаго согласія, имѣть свободное управленіе посредствомъ поработченнаго правительства» ⁴⁸⁾. «Сіи строители новаго Вавилона трудятся для того, чтобы все привести въ смѣшеніе, чтобы, опровергнувъ принятыя общественныя понятія, утвержденныя на самой истинѣ вещей, или упроченныя обычаемъ и древностію, кончить тѣмъ, чтобы не понимать другъ друга. Они хотятъ Царей, не освященныхъ Царемъ царствующихъ, правителей, поработченныхъ своимъ подданнымъ; напротивъ того, приписываютъ царскую и самодержавную власть народу, то есть, рукамъ или ногамъ предоставляютъ должность головы, и сія должность у нихъ исполняется такъ правильно, какъ правильно сіе распоряженіе; народъ у нихъ царствуетъ мятежами, крамолами, междуусобіями, грабежами, сожигательствами; и достойный сего мнимаго самодержавія народнаго плодъ есть отсутствіе общественной и частной безопасности» ⁴⁹⁾.

⁴⁶⁾ Госуд. уч. стр. 17. С. и Р. т. III, стр. 226. Изд. 1861 г.

⁴⁷⁾ Госуд. уч. стр. 18—19. С. и Р. т. III, стр. 223, изд. 1861 г.

⁴⁸⁾ Госуд. уч. стр. 29. С. и Р. т. III, стр. 251 изд. 1861 г.

⁴⁹⁾ Госуд. уч. стр. 30—31.

Это-ли, скажите, столь желанная и столь любезная намъ, истинно-русская народность? Нѣтъ! Это, по-истинѣ, «странное направленіе къ народности»⁵⁰⁾. Въ такомъ видѣ мы не узнаемъ русскаго народа, издревле бывшаго сильнымъ вѣрою въ Бога и любовію къ Царю. Народность безъ православія и самодержавія, это — одинъ пустой звукъ, не имѣющій никакого значенія. Народъ безъ вѣры въ Бога и любви къ Царю, это — даже не народъ, носящій знамя міроваго призванія и величія, а простое скопище людей, заблуждающихся и погибающихъ... Итакъ, народность прежде всего заключается въ *православіи*. Православіе, по выраженію И. С. Аксакова, есть главная духовно-органическая сила русской народности. Мысль нѣкоторыхъ, что будто языкъ и національность одно и то же, а вѣра и національность совершенно разное, по мнѣнію Н. П. Гилярова-Платонова, неправильная мысль. «Сомнѣваемся,—говоритъ онъ,—въ такомъ тождествѣ языка съ національнію»⁵¹⁾. Развивая это свое положеніе, Н. П. Гиляровъ разсуждаетъ объ этомъ такъ.

«Языкъ есть только одно изъ выраженій народной жизни; народность дается не имъ однимъ, но многими другими условіями, въ томъ числѣ вѣроисповѣданіемъ. Бельгіецъ есть-ли французъ? По языку, да. Эльзасецъ, даже говорящій по-нѣмецки, есть-ли нѣмецъ? Самъ онъ себя не хочетъ знать таковымъ. Сѣверо-американецъ есть-ли англичанинъ? Таково — по словамъ его—безразличіе языка къ національности, хотя это и признакъ, дѣйствительно болѣе другихъ твердый»⁵²⁾. Далѣе, по словамъ его же, «языкъ есть одно изъ орудій распространенія и сохраненія народности, но не самъ собой въ смыслѣ лексикона и грамматики, а чрезъ свое содержаніе прежде всего, чрезъ духовную производительность народа въ наукѣ, поэзіи, законодательствѣ, общежитіи, сказавшуюся между прочимъ въ языкѣ. Одною выучкою говорить по-русски не обратимъ иностранца въ русскаго: иначе пруссаки должны бы быть

⁵⁰⁾ Госуд. уч. стр. 175. „Собр. мн. и отв. м. Ф. по церковно-государств. вопросамъ т. IV стр. 361.

⁵¹⁾ „Вопросы вѣры и церкви“ т. I. М. 1905 г. стр. 370. „Народность въ религіи“.

⁵²⁾ Ibid. стр. 371.

признаны отчаянными руссофилами за то, что учать не только офицеровъ, но даже фельдфебелей говорить, по крайней мѣрѣ понимать, по-русски. Кромѣ официального всегда можетъ быть сердечный языкъ, за которымъ не угоняемся: кромѣ общественнаго можетъ быть домашній, котораго не искоренимъ»⁵³).

Сомнѣваясь въ тождествѣ языка съ національностью, Н. П. Гиляровъ-Платоновъ не менѣе сомнѣвался и въ національномъ безразличіи вѣроисповѣданія. «Нельзя—говорить онъ—навязывать какую-либо національность вѣроисповѣданію, напримѣръ французскую—католику, нѣмецкую—лютеранину,—нельзя потому, что добрая половина нѣмцевъ суть католики исторически, и часть французовъ исторически же приобщилась реформѣ, начатой Лютеромъ, но не потому, чтобы національность и вѣра были взаимно равнодушны»⁵⁴).

Съ другой стороны, нельзя, по словамъ его же, «отнимать и у вѣроисповѣданій національное значеніе, хотя они менѣе даже, чѣмъ языкъ, съ народностью тождественны. Англиканство для Англіи, лютеранство для Швеціи и Сѣверной Германіи, католицизмъ для Испаніи, есть не просто вѣрованіе большинства; это—цѣлый процессъ историческій, это—одно изъ ихъ призваній среди другихъ народовъ міра; а это и есть что называется народностью, изъ чего она составляется главнѣйшимъ образомъ. Отвлекающихъ религію отъ народности сбиваетъ съ толку безусловность религіозной истины (предмета религіозныхъ вѣрованій) и безусловность личнаго убѣжденія (субъективнаго отношенія къ истинѣ). Но забывается при этомъ, что когда разсуждаютъ о католичествѣ, лютеранствѣ, магометанствѣ, словомъ о «вѣроисповѣданіи», дѣло идетъ ни о личныхъ убѣжденіяхъ, ни объ истинѣ самой въ себѣ, а о духовномъ, многочисленномъ организмѣ, независимомъ ни отъ личности, ни отъ достоинства истины. Общепрізнанное вѣроученіе (символь), образовавшееся по нему богослуженіе, усвоенныя привычки въ быту, нравственныя предрасположенія, унаслѣдованныя отъ предковъ и коренящіяся въ отдаленномъ основаніи на катихизисѣ и богослуженіи, цѣлый рой воспоминаній о своихъ великихъ людяхъ (святыхъ), еще болѣе многочисленный рой воспо-

⁵³) Ibid. стр. 377.

⁵⁴) Ibid. стр. 370.

минаній о претерпѣнныхъ радостяхъ и горестяхъ, борьбахъ и побѣдахъ,—радостяхъ и горестяхъ, борьбахъ и побѣдахъ общественныхъ, находящихъ одинаковый отзвукъ въ сердцахъ миллионѣвъ, слагающихся въ одинаковое представленіе также у миллионѣвъ, но чуждыхъ и непонятныхъ другимъ: вотъ что есть вѣроисповѣданіе; вѣроисповѣданіе есть совокупность своеобразныхъ нравственныхъ идеалѣвъ, сознанныхъ и подразумѣваемыхъ. Вѣроисповѣданіе такой же организмъ, какъ языкъ, и составляетъ вмѣстѣ съ нимъ подкладку духовной жизни. Единство исповѣданія, въ связи съ единствомъ языка и затѣмъ съ единствомъ внѣшнихъ условій жизни, каковы политическое устройство и географическое мѣсто, наконецъ,—обусловленный всѣми четырьмя дѣятелями бытъ съ его привычками, и есть—національность, проще—*народъ*. Народъ, скажемъ вдобавокъ, долженъ быть представляемъ никакъ не въ ширину только, но и въ длину; не только въ смыслѣ живыхъ миллионѣвъ, одновременно живущихъ на одномъ пространствѣ, подъ одними условіями, но въ смыслѣ ряда поколѣній, взаимно преемствующихъ, и преемственно сохраняющихъ одни существенныя преданія, одни понятія, однѣ привычки, одни общественныя вѣрованія, опредѣленный складъ мысли и, какъ довершеніе и скрѣпленіе всего,—сознаніе о себѣ, какъ о недѣлимомъ цѣломъ, тождественно продолжающемся и распространяющемся, вдали и здѣсь, сегодня и вѣка назадъ, равно какъ и вѣка впередъ. Короче національность есть единство *историческихъ* судебъ, признаваемыхъ за *свои* ⁵⁵⁾. Итакъ «народъ и народность—по мнѣнію Н. П. Гилярова-Платонова—есть исторія народа. Ни отдѣльное лицо изъ народа, ни данное время изъ всенародной жизни, ни отдѣльно взятая черта народнаго быта не возстановляютъ полнаго народнаго обличія; за то ничего нельзя и отвлечь, разсматривать независимо, одинъ ли моментъ, одну ли черту народности; нельзя въ томъ числѣ и вѣроисповѣданіе, сложенное исторією, признавать безразличнымъ къ народности» ⁵⁶⁾. «До какой неразрывности, даже уродливой, можетъ доходить не только связь, но тожество вѣры съ народностію, доказываетъ всего крѣпче вѣра еврейская. Это и вѣра еврейская, и непремѣнно—еврейская

⁵⁵⁾ Ibid. стр. 372—373.

⁵⁶⁾ Ibid. стр. 381.

народность; племя и вѣра совпадаютъ. Еврей можетъ быть прекраснымъ «подданнымъ государства», русскаго, англійскаго, французскаго, какого угодно, но никакъ не членомъ живымъ той или другой народности. Будетъ обольщеніемъ увѣрять въ иномъ и воображать иначе. Языкъ и часть обычаевъ скрѣпляютъ еврея съ мѣстнымъ населеніемъ, но не срощаютъ. Еврею безмолвны историческія страданія и радости его согражданъ; онъ чужой имъ; несправедливо отъ него и требовать иного; пускай и воспоминаетъ онъ объ Іерусалимѣ, Вавилонскомъ плѣненіи, а не о крестовыхъ походахъ или борьбѣ съ татарами, съ воспоминаніемъ чего французъ или русскій соединяетъ воспоминаніе о своей судьбѣ»⁵⁷⁾. Такимъ образомъ мы видимъ, что если и предполагается связь народности съ православіемъ или, вообще, съ вѣрою, но только «та вѣра принадлежитъ къ народности, съ которою зналась исторія народа и которою создавался народъ въ народъ»⁵⁸⁾. А таковъ именно и есть нашъ русскій православный народъ, насчитывающій себѣ болѣе тысячи лѣтъ историческаго существованія.

Наша исконная русская народность несомнѣнно стоитъ въ связи, кромѣ православія, также еще и съ самодержавіемъ. «Есть въ Россіи,—говоритъ М. Н. Катковъ,—одна господствующая народность, одинъ господствующій языкъ, выработанный вѣками исторической жизни. Однако есть въ Россіи и множество племенъ, говорящихъ каждое своимъ языкомъ и имѣющихъ каждое свой обычай; есть цѣлыя страны, съ своимъ особеннымъ характеромъ и преданіями. Но всѣ эти разнородныя племена, всѣ эти разнохарактерныя области, лежація по окраинамъ великаго русскаго міра, составляютъ его живыя части и чувствуютъ свое единство съ нимъ въ единствѣ государства, въ единственной власти, — въ Царѣ, въ живомъ всеповершающемъ олицетвореніи этого единства. Въ Россіи есть господствующая Церковь, но въ ней же есть множество всякихъ исключających другъ друга вѣрованій. Однако все это разнообразіе безчисленныхъ вѣрованій, соединяющихъ и раздѣляющихъ людей, покрывается однимъ общимъ началомъ государственнаго единства. Разноплеменные и разновѣрные люди оди-

⁵⁷⁾ Ibid. стр. 379—380.

⁵⁸⁾ Ibid.

наково чувствуютъ себя членами одного государственнаго цѣлаго, подданными одной верховной власти. Все разнородное въ общемъ составѣ Россіи, все, что, можетъ быть, исключаетъ другъ друга и враждуетъ другъ съ другомъ, сливается въ одно цѣлое, какъ только заговоритъ чувство государственнаго единства. Благодаря этому чувству, Русская земля есть живая сила повсюду, гдѣ имѣетъ силу Царь Русской земли. Никакія измѣненія въ нашемъ политическомъ бытѣ не могутъ умалить или ослабить значеніе этой идеи. Всѣ преобразованія, какія совершаются и будутъ совершаться у насъ, могутъ послужить только къ ея возвышенію и усиленію» ⁵⁹⁾. И въ настоящее время совершаемыя у насъ преобразованія въ государственномъ управленіи, каковы, напримѣръ, учрежденіе Государственной Думы съ выборными представителями отъ всего русскаго народа, безъ сомнѣнія, послужатъ не къ умаленію или ограниченію Верховной Власти, а къ возвышенію и усиленію ея, и не къ разъединенію этой власти съ народомъ, а къ сближенію ея съ нимъ на разныхъ поприщахъ государственной жизни. Для этого нужно лишь не заглушать въ себѣ, а какъ можно тщательнѣе воспитывать «чувство государственнаго единства». Разъ это чувство говоритъ въ сердцахъ русскаго народа, то союзъ его не расторгимъ съ Царемъ, какъ Отцемъ отечества, и несокрушимъ никакими софизмами и никакими поподзновениями и злонамѣреніями враговъ Россіи. А въ этомъ, какъ извѣстно, и состоитъ одна изъ задачъ Союза Русскаго народа, поставившаго себѣ девизомъ православіе, самодержавіе и народность. Союзъ Русскаго народа въ своихъ основоположеніяхъ объявляетъ, между прочимъ, что «русская народность, какъ собирательница земли Русской и устроительница Русскаго государства, есть народность *державная*, господствующая и первенствующая и что только ей одной подъ Верховной властью своего Самодержавнаго русскаго Царя принадлежитъ право государственнаго строенія и управленія» ⁶⁰⁾.

Выяснивъ сущность и происхожденіе каждаго изъ главныхъ началъ русской земли въ отдѣльности и показавъ, насколько могли мы по своимъ силамъ, тѣсный и неразрывный союзъ ихъ

⁵⁹⁾ О самодерж. и констит. М. 1905 г. стр. 21—22.

⁶⁰⁾ См. брош. Союзъ русскаго народа. Основоволоженія. стр. 6.

Вѣра и Церковь. Кн. IV.

между собою, сдѣлаемъ теперь краткій по возможности историческій обзоръ ихъ въ нашей странѣ. Начнемъ опять съ перваго изъ этихъ началъ, т. е., съ православія. Что касается этого главнаго начала русской земли и русскаго народа, то оно перенесено было къ намъ, какъ извѣстно, съ Востока, именно изъ Византіи, и явилось, притомъ, при самомъ зарожденіи у насъ самодержавія и народности, такъ что въ этомъ случаѣ эти три начала совпадаютъ вмѣстѣ, какъ мы увидимъ изъ дальнѣйшаго историческаго обзора ихъ. Говоря такъ, мы не хотимъ здѣсь утверждать, будто въ историческомъ процессѣ этихъ самыхъ началъ не было замѣтно постепеннаго прогресса или регресса. Нѣтъ, конечно. Если православіе и принесено было къ намъ съ Востока, изъ Византіи, то у насъ, на русской почвѣ, оно было сначала далеко не то, чѣмъ было на туземной, т. е., греческой почвѣ. Правда, оно явилось у насъ въ то время, когда у грековъ завершено было въ своемъ развитіи и ростѣ и въ своемъ опредѣленіи и формулированіи. Періодъ вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ, на которыхъ православіе получало внутреннее развитіе и выливалось въ тѣ или иныя внѣшнія формы, какъ извѣстно, уже окончился къ тому времени, когда оно (православіе) явилось у насъ при Великомъ Князѣ Владимірѣ, принявшемъ христіанскую православную вѣру изъ Греціи. Въ 842 году, «въ православной греческой странѣ, при императрицѣ Феодорѣ и сынѣ ея, императорѣ Михаилѣ, происходило великое торжество православной вѣры, установленное и на всѣ послѣдующіе вѣка: возстановленіе должнаго, богоугоднаго почитанія святыхъ изображеній Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, Пречистой Его Матери, Богородицы Маріи, Честнаго и Животворящаго Креста и святыхъ угодниковъ Божіихъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и торжество побѣды надъ всѣми прежними еретиками, усиливавшимися превратить и совершенно извратить Евангеліе Христово» ⁶¹⁾. А спустя сто сорокъ шесть лѣтъ послѣ этого торжества греческаго, именно въ 988 году, было, какъ извѣстно, торжество русское, торжество крещенія русскаго народа въ христіанской вѣрѣ по об-

⁶¹⁾ Слово въ недѣлю православія, въ первую недѣлю в. поста, 19-го февраля 1906 г. прот. І. И. Сергіева (Кронштадскаго). См. Моск. вѣд. 1906 г. № 46.

разцу греческому. Такимъ образомъ, какъ мы видимъ, на долю русскихъ досталось православіе въ полномъ и законченномъ видѣ. Намъ не приходилось выработать его такъ или иначе. Оно было уже вполне готово. И это обстоятельство должно было, конечно, играть не маловажную роль въ послѣдующей судьбѣ у насъ православія.

Послѣднее, какъ мы замѣтили, на первыхъ порахъ своего происхожденія у насъ, было далеко не то, что у грековъ. Нужно было пройти не одному, а нѣсколькимъ, можетъ быть, вѣкамъ для того, чтобы оно, будучи пересажено на чужеземную почву, принялось здѣсь, пустило глубокіе корни, расцвѣло пышнымъ цвѣтомъ, принесло многіе и обильные плоды. Правда, послѣ этого и въ нашей странѣ замѣчались различныя нестроенія въ вѣрѣ православной; были у насъ, какъ извѣстно, и ереси, и секты, и другія лжемудрованія и искаженія православія въ томъ видѣ, какъ оно перешло къ намъ изъ Византіи; но всѣ эти нестроенія были, можно сказать, ничто въ сравненіи съ тѣми опасеніями, какимъ подвергалась православная вѣра на Востокѣ во времена вселенскихъ соборовъ. Послѣ раздѣленія въ одиннадцатомъ столѣтіи Церкви на двѣ половины: восточную и западную, въ первой еще хранилось православіе не утраченнымъ долгое время, тогда какъ во второй оно потеряло свою чистоту и свою первоначальную, такъ сказать, подлинность. Когда же Византія была завоевана турками, въ половинѣ пятнадцатаго столѣтія, тогда православіе и на Востокѣ, если не повредилось и не исказилось такъ, какъ на Западѣ, то все таки поколебалось и измѣнилось ⁶²⁾. Въ Россіи же, не смотря на различныя внутреннія и внѣшнія невзгоды, пережитыя ею за это время, оно сохранилось въ чистотѣ и неповрежденности. Хранится оно въ ней, по милости Божіей, и до сихъ поръ, не смотря на упадокъ вѣры среди современныхъ православныхъ христіанъ, христіанъ по имени только, а не по жизни, и не смотря на не полное проявленіе въ управленіи Русскою Церковію, и жизни ея соборнаго начала.

⁶²⁾ См. Историческіе очерки состоянія Византійско-Восточной церкви отъ конца XI до половины XII вѣка, А. П. Лебедева. Изданіе второе. Москва 1902 г.

Если православіе не приноситъ теперь тѣхъ плодовъ, какіе приносило въ древности, то это значить, что дерево православія, пересаженное къ намъ изъ Византіи, повреждено нѣсколько и зачахло, повреждено не въ корнѣ, а въ вѣтвяхъ и листьяхъ своихъ. И мы думаемъ и увѣрены въ томъ, что въ рукахъ добраго и заботливаго хозяина это дерево, чрезъ обрубленіе лишнихъ вѣтвей и листьевъ и чрезъ перемѣну почвы, непременно вернетъ себѣ опять питательную силу. Такимъ хозяиномъ, распорядителемъ и направителемъ его будущей, здоровой и плодоносной жизни явится, безъ сомнѣнія, Всероссійскій Помѣстный Соборъ, на которомъ будутъ разрѣшены тѣ или иные вопросы, касающіеся Вѣры и Церкви православной, Греко-Россійской.

То обстоятельство, что наша вѣра получила начало свое отъ вѣры греческой и принесена была къ намъ изъ Византіи, налагаетъ на насъ, чадъ церкви русской, особыя отношенія, въ какихъ мы должны стоять къ церкви греческой. Ясно, что послѣдняя является для насъ въ этомъ случаѣ духовною матерію, къ которой мы должны питать всегда истинно-сыновнія чувства и расположенія⁶³⁾. Съ принятіемъ отъ церкви греческой православной вѣры, какъ драгоценнаго духовнаго наслѣдія, мы вступили въ близкую и тѣсную связь съ Церковію древне-христіанскою. Изъ исторіи видно, что связь между Церковію Греческою и между древнею первенствующею христіанскою Церковію не порвалась тогда, когда зачиналась наша Русская Церковь. Не порвалась она, вѣримъ, и до сихъ поръ, не смотря на тяжелое время, переживаемое тою и другою церковію. О, если бы это было такъ въ дѣйствительности! Если бы эта близкая и тѣсная связь между двумя церквами, связь очевидная на пространствѣ цѣлыхъ вѣковъ и восходящая къ

⁶³⁾ См. объ этомъ подробнѣе въ нашей „Рѣчи“, произнесенной 26 мая 1894 года, предъ сборомъ пожертвованій въ пользу жителей греческаго королевства, пострадавшихъ отъ землетрясенія, гдѣ было сказано нами „о томъ, съ какими чувствами и расположеніями мы должны относиться къ Греческой Церкви, и о тѣхъ способахъ и мѣраxъ, какіе должны принять по отношенію къ ея состоянію въ настоящее время“. Проповѣди. т. I, Москва 1896 г. стр. 266—278, а также см. въ нашемъ „Словѣ“, составленномъ на день празднованія 900-лѣтія крещенія Руси. Моск. Церк. Вѣд. 1888 г. № 28.

Апостольской Церкви первыхъ время, живо ощущалась всегда въ сердцахъ всѣхъ истинныхъ сыновъ православной церкви! Къ сожалѣнію, этого нельзя сказать теперь про многихъ изъ русскихъ людей, именующихъ себя православными христіанами. Многие, если и остаются еще въ оградѣ Церкви, если внѣшнимъ формальнымъ образомъ и принадлежать къ Церкви, то внутренне давно уже порвали съ нею всякую связь и потому, конечно, не могутъ считаться ея членами...

Правда, что «жизнь Православной Церкви» — по словамъ одного изслѣдователя—«уже давно обнаружила много новыхъ особенностей и потребностей сравнительно съ тѣмъ, какъ было во времена Византіи. Нормировать ее всю непремѣнно по древнимъ правиламъ прямо невозможно, да и самыхъ прежнихъ правилъ не хватило бы для этого, и въ дѣйствительности въ зависимости отъ вліянія окружающихъ условій въ Церкви появлялось много новыхъ порядковъ и правилъ, которые или вовсе не предусмотрѣны прежними соборами, или далеко не всегда согласны съ древними постановленіями, но тѣмъ не менѣе необходимыя по обстоятельствамъ времени»⁶⁴). Однако же, при всемъ этомъ, нельзя не считаться намъ, русскимъ, съ сокровищемъ православія въ томъ именно *греческомъ* видѣ, въ какомъ оно было принесено къ намъ нѣкогда. «Сборникъ каноновъ съ правилами, признанными на Трульскомъ Соборѣ и изданными впоследствии, дошелъ до насъ въ видѣ, такъ называемаго, Номоканона въ XIV титуловъ съ принадлежащей къ нему синтагмой или сводомъ каноновъ въ редакціи 833 года, приписываемой нѣкоторыми патріарху Фотію»⁶⁵). Правда, что «номоканонъ этотъ, принятый на всемъ Востокѣ и составляющій основной каноническій сборникъ Православной Церкви, представляетъ изъ себя смѣшанный сборникъ церковныхъ правилъ и государственныхъ законовъ по дѣламъ Церкви преимущественно Императора Юстиніана, а также и его преемниковъ»⁶⁶); но изъ этого нельзя, конечно, выводить того заключенія, что онъ не долженъ имѣть руководственного значенія на всѣ послѣдую-

⁶⁴) Преобразования въ Русской Церкви. Разсмотрѣніе вопроса по официальнымъ документамъ и въ связи съ потребностями жизни. Н. Д. Кузнецова. Москва 1906 г. стр. 100.

⁶⁵) Ibid. стр. 102.

⁶⁶) Ibid. стр. 102.

щія времена и что, поэтому, онъ долженъ быть отвергнутъ нѣкоторыми, какъ малопонятный или безсодержательный для нихъ. Если «помѣщенные въ немъ древнія правила во многихъ случаяхъ въ своемъ подлинномъ греческомъ текстѣ», дѣйствительно, «были мало понятны даже для самихъ грековъ XII вѣка», то въ дѣлѣ примѣненія ихъ жизни другихъ людей, каковы, напримѣръ, мы—русскіе, нужно было, конечно, особенное тщаніе и усердіе разобраться въ этомъ матеріалѣ. Если, по замѣчанію Зонары, «глубина смысла церковныхъ правилъ недоступна для общаго разумѣнія» ⁶⁷⁾, то справедливо, что «примѣненіе ихъ къ церковной практикѣ требовало особеннаго искусства или, такъ называемой, юридической техники» ⁶⁸⁾. Вотъ такое-то искусство и такую-то технику и слѣдуетъ выработать предстоящему Всероссийскому Помѣстному Собору, отнюдь, конечно, не отвергая и не измѣняя самыхъ правилъ.

Если православіе, какъ мы сказали, сохранилось въ Восточной Церкви въ чистомъ и неповрежденномъ видѣ, сравнительно съ Западною, католическою или протестантскою, Церковію, то это не значитъ еще, чтобы оно сохранилось такимъ же во всѣхъ членахъ нашей Русской Церкви. Нѣтъ, конечно. Были, какъ мы замѣтили сейчасъ, въ Русской Церкви разныя потрясенія и колебанія въ вѣрѣ, подобныя колебаніямъ и потрясеніямъ въ Греческой Церкви. И въ настоящее время, послѣ того какъ православіе существуетъ у насъ болѣе девяти сотъ лѣтъ, развѣ мы не видимъ, къ чему свелось оно у нѣкоторыхъ лицъ, смѣло считающихъ себя православными и дерзновенно возстающихъ вмѣстѣ съ тѣмъ на поправаніе самыхъ исконныхъ началъ православія? Сколько развелось у насъ въ послѣднее преимущественно время разнаго рода сектъ и лжеученій, направленныхъ къ поправанію и разрушенію древняго, завѣщаннаго намъ Греческою Церковію, православія! Всероссийскій Помѣстный Соборъ, имѣющий собраться осенью нынѣшняго года въ нашей первопрестольной столицѣ, обратитъ, вѣроятно, вниманіе свое и на эту сторону религіозно-церковной жизни, во исполненіе по прямому смыслу Высочайшей резолюціи, положенной 31-го марта 1905 года на всеподданнѣйшемъ докладѣ Св. Си-

⁶⁷⁾ Ibid.

⁶⁸⁾ Ibid.

нода о созваніи собора, «для каноническаго обсужденія» на немъ также и «предметовъ вѣры» ⁶⁹⁾. Дай же Богъ, чтобы слово Собора, если только оно будетъ высказано по этому поводу, было высказано «на твердыхъ началахъ вселенскихъ каноновъ», и, какъ таковое, было вѣско и авторитетно «для вящщаго» именно «утвержденія православія» ⁷⁰⁾ въ нашей странѣ!..

Свящ. Д. Ромашковъ.

(Окончаніе будетъ).

⁶⁹⁾ См. Синод. Церк. Вѣд. 1905 г. № 14).

⁷⁰⁾ См. Син. Церк. Вѣд. за 1906 г. Собственноручн. Рескриптъ Государя Императора на имя митроп. Антонія отъ 27-го дек. 1905 г.

СЛОВО ПРАВДЫ «ПАСОМОЙ О ПАСТЫРЯХЪ» ¹⁾.

Чувство долга и любви къ истинѣ повелѣваетъ мнѣ написать нѣсколько словъ по поводу статьи священника Петрова «Пастырство и поповство» помѣщенной въ «Русскомъ Словѣ» отъ 18 Сентября настоящаго года. Статья эта, странная уже по самому заглавію, еще болѣе удивляетъ по своему внутреннему содержанию (особенно когда знаешь, что она написана священникомъ нашей православной церкви), такъ какъ сказанная статья полна многихъ совершенно невѣрныхъ положеній и свѣдѣній о нашихъ пастыряхъ духовныхъ, и точно преднамѣреннаго обезцѣниванія ихъ пастырской нравственной дѣятельности.

¹⁾ *Отъ редактора.* Статья эта, написанная еще въ концѣ сентября прошедшаго года — въ отвѣтъ на фельетонъ свящ. Петрова „О пастырствѣ и поповствѣ“ предназначалась для напечатанія въ ежедневной газетѣ тогда же, но это не могло быть осуществлено по случаю бывшихъ тогда забастовокъ. 25-го Января текущаго года она читана была въ засѣданіи приходскаго попечительства при церкви св. Николая въ Столпахъ и не такъ давно передана намъ. Съ чувствомъ искренней и глубокой благодарности многоуважаемой Маріи Платоновнѣ Бенкендорфъ читали мы это горячее слово ея въ защиту православныхъ пастырей церкви и съ особеннымъ удовольствіемъ помѣщаемъ его на страницахъ своего журнала.

Слово это, какъ свидѣтельство члена Церкви Христовой о жизнедѣятельности пастырей Церкви, является еще болѣе цѣннымъ, чѣмъ то *доброе свидѣтельство отъ вѣрныхъ*, заботиться о которомъ св. ап. Павелъ совѣтуетъ при поставленіи во епископы. Это слово дорого, какъ слово любви, *поощряющей насъ къ добрымъ дѣламъ* (Евр. 10, 24) и твердому противостоянію кознямъ людей, *ищущихъ навлечь на насъ безчестье чрезъ ухищренія діавола* (1 Тим. 3, 7); потому что такое именно значеніе козней безчестья и имѣютъ, по нашему мнѣнію, клеветническія рѣчи священника Петрова, противъ которыхъ направлено это апологетическое слово. Лукавство петровскихъ рѣчей въ томъ именно и состоитъ, что, обзывая „поповствомъ“ церковно-обрядовую, богослужебно-молитвенную службу пастырей церкви, онъ главною задачею пастырства священно-служителей, видимо, считаетъ не *строительство тайнъ Божіихъ* въ созиданіе вѣрующихъ для Царствія Божія, какъ въ другомъ посланіи учить тотъ же апо-

Неудивительно, что такого рода, не согласное съ истиной, слово о нашихъ духовныхъ пастыряхъ, болѣзненно отозвалось въ моей душѣ, въ силу чего я и рѣшилась высказать въ печати убѣжденіе, которое у меня сложилось, за время моей не кратковременной жизни, о той поистинѣ христіанской дѣятельности нашего духовенства, за которую мы, пасомые, я считаю, обязаны глубочайшею благодарностію и признательностію нашимъ духовнымъ пастырямъ пекущимся о душахъ нашихъ.

Еслибы о. Петровъ говорилъ о пастыряхъ нашей церкви только отъ своего имени, обращался къ православнымъ священникамъ, *со словомъ мнимой имъ правды*, какъ ихъ сотоварищъ по священству, тогда я, конечно, не сочла бы себя въ правѣ возражать на статью о. Петрова; тогда эту статью можно было бы считать споромъ священниковъ между собою, который лучше всего было бы и оставить на ихъ собственное разрѣшеніе и умиротвореніе. Но о. Петровъ говоритъ о духовенствѣ, судить и осуждаетъ его, отъ имени русскаго общества, мірянъ православной російской церкви. И слово о. Петрова, о нашихъ пастыряхъ духовныхъ, тяжело сурово и невѣрно.

Вотъ почему, имѣя счастье принадлежать къ словесному стаду Христовой православной церкви, и помня, что св. апо-

столь (1 Кор. 4, 1 и др.), а учительство и при томъ не въ духѣ завѣщанной апостоломъ проповѣди о Крестѣ Христовомъ, соблазнительной для іудеевъ и безумной для эллиновъ (1 Кор. 1, 23), а въ смыслѣ тѣхъ именно препрѣтельныхъ человѣческія премудрости словесѣхъ, которыя должны вести людей не въ Царствіе Божіе, а къ устроенію жизни вѣка сего (1 Кор. 2, 4—6); поэтому-то, *не принимая*, такъ сказать, *яже отъ Духа Божія*,—пренебрежительно отъываясь о духовномъ въ собственномъ смыслѣ, благодатію Духа Святаго освящающимъ вѣрующихъ, служеніи пастырей, онъ и зоветъ ихъ принять живое и непосредственное участіе въ такъ называемомъ „освободительномъ“ движеніи послѣдняго времени, своими рѣчами объ этомъ движеніи и за это движеніе, дерзновенно названными имъ „Правдой Божіей“, поучая, въ чемъ именно должно состоять это участіе. Другими словами, священникъ Петровъ своими рѣчами о преимуществѣ учительства предъ священнослужительствомъ подмѣниваетъ православное *пастырство* рационалистически-протестантскимъ *пасторствомъ* и тѣмъ не твердыхъ въ истинѣ обольщаетъ—запутываетъ въ сѣти непріязненную, а вѣрныхъ долгу истиннаго пастырства подвергаетъ нападенію... Съ этой стороны горячее слово Маріи Платоновны, выражающее здоровое, строго-православное пониманіе идеи пастырства, забытой или искажаемой человѣкомъ, который самъ же называетъ себя священникомъ, имѣетъ особенную цѣну и значеніе въ наши дни.

столь Павелъ заповѣдуетъ намъ, пасомымъ, даже просить насъ, *уважаши предстоятелей нашихъ въ Господѣ, и почитать ихъ преимущественно съ любовію за дѣло ихъ* (I Оус. V, 12, 13), *оказывая сугубую честь достойно начальствующимъ пресвитерамъ.* (I Тим. V, 17), я и считаю обязательнымъ и для себя долгомъ высказать откровенно, по совѣсти, слово правды о нашихъ пастыряхъ духовныхъ, сказать это слово отъ полноты благодарной души, сознающей, что многія благодѣянія были даруемы, моему духу, вѣрою, молитвою и силою примѣра добродѣтельной жизни, благоговѣйныхъ служителей алтаря, часто великихъ своею вѣрою и смиреніемъ,

Никто, конечно, не станетъ оспаривать, что вообще благо, которое человѣкъ въ состояніи оказать, въ теченіе своей жизни, ближнему своему, зависитъ не столько отъ словъ, какъ отъ дѣлъ благихъ!

Говорить, у насъ теперь, пожалуй, говорятъ слишкомъ много, но людей дѣлающихъ дѣйствительно то, что могло бы созидать благоденствіе Россіи,—очень мало.

Пастырство, въ православной церкви, главнымъ образомъ заключается не въ [проповѣдничество]; живая проповѣдь слова Божія, несомнѣнно нужна, и мы всѣ знаемъ, что въ нашей церкви были, и есть, витіи слова церковнаго, и что вообще православное духовенство никогда не переставало поучать насъ закону Христову; но главнѣйшее пастыреводство пасомыхъ совершается, іереями православной церкви, молитвами и тайнодѣйствіями. Сколько живоноснаго свѣта, наставляющаго нашъ духъ на путь спасенія, заключается въ тѣхъ словахъ, полныхъ благодати Христовой, которыя намъ дано слышать отъ нашего отца духовнаго, во время св. Таинства исповѣди! Сколько тогда слышится вѣры, кротости, смиренія, состраданія къ немощи души человѣческой, но вмѣстѣ съ тѣмъ и властно благодатнаго наученія, изъ устъ истинныхъ пастырей Церкви Христовой! И сколько эти вѣрные своему званію рабы Божіи пробудили раскаянія, и, по милосердію Божию, быть можетъ и исправленія въ душахъ нашихъ! Это ли не добродѣланіе на нивѣ Божіей? Какимъ же образомъ о. Петровъ рѣшился сказать, что «наше духовенство не несетъ никакого общественнаго, живого истинно-церковнаго служенія»? Нѣтъ благодареніе Господу, «свѣтъ живого Божьяго огня», истинная, глубокая вѣра сильна еще въ душахъ нашихъ пастырей духовныхъ, и свѣтъ

этихъ живыхъ, а не «восковыхъ», свѣчей, поставленныхъ на свѣщницѣ у престола благодати въ Церкви Христовой, во тьмѣ свѣтитса, и тьма нашего невѣрія не въ силахъ его объять и угасить... Свѣтъ этой вѣры истинныхъ слугъ Христовыхъ, оживотворяетъ до сихъ поръ всѣхъ чадъ Церкви Христовой, къ благодатной силѣ ихъ молитвъ прибѣгающихъ, и въ Св. Таинствахъ Церкви ищущихъ спасенія душамъ своимъ. Если даже допустить, что «живыхъ рѣчей пастырскихъ мало», какъ говоритъ о. Петровъ, то *живыхъ дѣлъ пастырства нашего духовенства* отрицать нельзя; если же кто не видитъ этихъ дѣлъ, то быть можетъ это потому, что онъ самъ слѣпъ духовно, а таковой человѣкъ и слово пастырское не разслышитъ, оно не вразумитъ его, такъ какъ онъ и глухъ духовно. И при всемъ томъ многоглаголаніи (полномъ безсодержательности), которымъ оглушена теперь Россія, у кого найдется время и желаніе прислушаться къ голосу пастырей Церкви?.. Что и говорится съ кафедры церковной, плохо воспріемлется.

Должно сознаться, что мы давно не радимъ о развитіи своего духа, о воспитаніи своихъ нравственныхъ силъ; дѣйствительно, большинство изъ насъ не перестало-ли взирать на священниковъ какъ на первыхъ главныхъ своихъ учителей и руководителей въ земной жизни? а это потому, что нами почти забыто, что земная наша жизнь не болѣе, какъ наималѣйшая часть предназначенной намъ жизни, малое время подготовленія нашего къ *жизни вѣчной*,—ожидающей насъ въ загробномъ мірѣ,—нами забыто, что *жить на землѣ надо для неба*, и въ этомъ истинная, мнѣ думается, причина, почему, много имѣя учителей земныхъ о земномъ, которыхъ наученію (иногда и зловредному) мы столь послушно внимаемъ, мы о томъ, что *«едино на потребу»* не помышляемъ, и не вопрошаемъ пастырей нашей Церкви о томъ ученіи, которое преподано человечеству *Единнымъ, Истиннымъ Учителемъ—Христомъ*. Неоспоримо, что во многомъ бы измѣнилась къ лучшему и наша земная жизнь, если бы мы, подражая вѣрѣ и любви ко Господу Маріи Магдалины, изъ глубины души воззвали къ Жизнодавцу Христу: *Раввунни*, выражая этимъ желаемое и обязательное для своей души слѣдованіе Его Божественному ученію, какъ *единственно истинному и спасительному*.

При существующемъ положеніи вещей въ данную минуту, можно-ли строго судить пастырей за то, что они, видя такъ много хри-

стіанъ возстающихъ противъ всего, что заповѣдано Христомъ, противъ даже всего, что носить Имя Христово, иногда, быть можетъ, дѣйствительно уже не знаютъ съ какимъ словомъ и обращаться къ людямъ! Но кто повѣдаетъ намъ, сколь они, вѣроятно, глубоко и многократно воздыхаютъ о безвѣріи своихъ пасомыхъ? Съ какою они скорбію и заботою о душахъ нашихъ повергаются предъ престоломъ благодати Божіей, моля о прощениі, помилованіи, исцѣленіи бѣдныхъ, заблудшихъ душъ нашихъ! Эту-ли святую, великую молитву любви о насъ грѣшныхъ, можно назвать «не живымъ дѣломъ пастырства?».. Любовь христіанская, именуется св. апостоломъ Павломъ *«совокупностію совершенства»* (Колос. III, 14),—и я глубоко убѣждена, что та немолчная молитва священнодѣйствующихъ, которая, изо дня въ день, возносится ими о сонмѣ всѣхъ вѣрующихъ, и о всемъ мірѣ, при принесеніи Безкровной Жертвы, и которою несомнѣнно бываетъ испрошено намъ отъ Господа столь много даровъ благодатныхъ, и милостей земныхъ, и есть преимущественно то великое *«дѣло ихъ»*, на которое св. ап. Павелъ указываетъ въ посланіи къ Фессалоникійцамъ, и за которое повелѣваетъ пасомымъ *почитать пастырей преимущественно съ любовію*.

А за тѣмъ, кто этотъ труженникъ, который въ темную осеннюю ночь, или зимой въ страшную вьюгу, словомъ сказать, во всякую непогоду, и днемъ и ночью, спѣшитъ, по первому зову, иногда за немалое число верстъ (часто по непроѣздной дорогѣ, на плохой лошадекѣ) къ больному, чтобы преподать таинство, утѣшить, ободрить, наставить, дать съ вѣрою перейти въ вѣчность душъ христіанской?—*Это сельскій священникъ*, и неужели, самоотверженный подвигъ его жизни, не есть высшее, живое, истинно-церковное служеніе! И не должны ли мы благоговѣнно преклониться до земли, предъ этимъ пастыремъ труженикомъ, который нравственно великъ и своимъ необычайнымъ смиреніемъ, въ нашъ вѣкъ столь гордый и тщеславный? А въ нашей необъятной матушкѣ Россіи, сколько есть такихъ, вѣрныхъ своему долгу, іереевъ Божіихъ, которые нелѣпно, годами, десятками лѣтъ, проходятъ, невѣдомые міромъ, предъ лицемъ только своего Господа, этотъ многотрудный, истинно-тернистый, путь пастырства!.. И съ какимъ это часто дѣлается терпѣніемъ, простотой, любовію! Только тотъ, кто жилъ долго въ деревнѣ, знаетъ, съ какимъ душевнымъ нетер-

пѣніемъ тамъ ожидаетъ несчастный страдалецъ, или страдалица, прїѣзда батюшки со Св. Дарами. Томительно тяжело ихъ ожиданіе, но велика и радость, когда наконецъ прїѣхалъ батюшка,—этотъ добрый пастырь, который радить объ овцахъ, готовый «*положить душу свою за овцы*», не бѣгущій «*какъ наемникъ*» отъ иногда истинно непосильнаго труда возлагаемаго на него его священствомъ (если смотрѣть на вещи окомъ міра), входитъ въ убогое жилище бѣдняка, какъ ангелъ мира, утѣшенія, вѣры и любви, онъ прїѣхавшій иногда въ страшное ненастье, прозябшій отъ стужи зимой, или весь промокшій и продрогшій, отъ холоднаго дождя и пронизывавшаго его вѣтра, совершенно забывая о себѣ, всей душой отдается призывавшему его страдальцу,—и въ таковыя минуты содѣлывается, по истинѣ, для своихъ пасомыхъ, согласно слову апостола, «*всѣмъ вся*», поставляя для себя выше всего спасеніе душъ ихъ, и кто сочтетъ сколько такихъ минутъ и часовъ (записанныхъ только несомнѣнно на небесахъ), въ жизнедѣятельности священниковъ!

А о. Петровъ увѣряетъ, что пасомые „не видятъ живыхъ дѣлъ пастырства, живыхъ словъ не слышать», что «паства не видитъ расширенія сердца пастырскаго, которое заботливо охватило бы скорби ближнихъ и съ любовію бы призрѣло ихъ». Нѣтъ, не такъ бываетъ въ большинствѣ случаевъ; часто, напротивъ, удивляешься, насколько (особенно въ деревнѣ) *Батюшка* бываетъ «*для всѣхъ всѣмъ*» въ своемъ приходѣ, и какъ хватаетъ у него силъ... Дѣйствительно, на священникѣ лежитъ и служба церковная, и трудъ по школѣ; къ нему же идутъ его прихожане за множествомъ совѣтовъ, за разрѣшеніемъ разнаго рода недоразумѣній въ семейной, и вообще крестьянской жизни, а за всѣмъ этимъ его ждутъ еще и многотрудныя требы, для истинно должнаго выполненія которыхъ необходимо столько духовныхъ силъ, и которыя такъ подрываютъ силы физическія. Мнѣ всегда думалось, что только благодать священства можетъ изъяснить намъ ту необычайную силу души, которую мы видимъ въ истинно хорошихъ священникахъ.

Могутъ сказать: истинно хорошихъ священниковъ мало;—да, полнаго совершенства на землѣ конечно нѣтъ; но намъ-ли, въ нашъ вѣкъ, когда люди всѣхъ слоевъ общества не признаютъ для себя обязательнымъ никакое подчиненіе нравственнымъ законамъ долга, и законамъ любви къ ближнему, стѣснительнымъ для ихъ злой воли и эгоистическаго

сердца, судить наше духовенство хотя бы мы, дѣйствительно, и рѣдко встрѣчали священника проходящаго свой путь священства *согласно высшему идеалу христіанскаго священства?* Многіе ли изъ насъ глубоко вдумывались въ то необычайное, истинно уже почти равноангельское, совершенство, которое выражается осуществленіемъ сказаннаго идеала?

Будемъ вполне убѣждены, что служители алтаря Господня, много лучше насъ понимаютъ высоту своего служенія и страшную свою отвѣтственность за него предъ Богомъ, и что они, взирая на тотъ высшій идеалъ священства, который начертанъ имъ въ посланіяхъ Апостольскихъ, и хорошо сознавая всѣ, быть можетъ допускаемыя ими, по немощи человѣческой, уклоненія отъ заповѣданнаго Апостоломъ, часто вздыхаютъ о своемъ недостойнствѣ, и проходятъ путь священства истинно со страхомъ и тресетомъ души. Мы же, пасомые, съ своей стороны, да не дерзнемъ быть судьями нашихъ пастырей духовныхъ, такъ какъ намъ далеко до ихъ вѣры, и мы, несомнѣнно, не были бы въ состояніи понести и малую долю великаго крестоношенія священства.

Если вообще исполненіе долга, и много болѣе легкаго, чѣмъ долгъ пастырства, требуетъ твердыхъ нравственныхъ устоевъ отъ человѣка, то несомнѣнно, что великое дѣло руководства душъ человѣческихъ, и плодотворное воздѣйствіе на нашъ духъ, возможно священнику только при непрестанномъ бодрствованіи и возрастаніи его собственнаго духа; только побѣждая, какъ истинный воинъ Христовъ, зло грѣха, гнѣздящееся въ его собственномъ сердцѣ, священникъ становится въ силахъ выполнять долгъ священства, полный искушеній и нравственной борьбы,—и вселять добро въ сердца людей, возвращать духовно своихъ пасомыхъ. Но и при всей высотѣ и трудности пастырскаго служенія, мы, чада православной Церкви, сознаемъ, и должны свидѣтельствовать по совѣсти, что многіе въ православномъ духовенствѣ право правятъ слово истины имъ ввѣренное, и по мѣрѣ силъ человѣческихъ, богобоязненно, и поучительно для насъ, проходятъ трудный путь пастырства, что и служить доказательствомъ того, что наше духовенство истинно живо духомъ вѣры горящемъ въ немъ.

Смѣю надѣяться, что и все изложенное въ настоящей статьѣ о дѣятельности нашего духовенства (столь вѣрное истиннѣ, что со сказаннымъ мною не могутъ не согласиться знающіе

щіе близко русское духовенство), можетъ служить утѣшительнымъ для насъ подтвержденіемъ того, что, благодареніе Господу, наши православныя пастыри *дѣйствительно носители высшаго духа*, а не „ремесленники церковнаго цеха“, что они не «существуютъ и прозябаютъ только», а *живутъ*, не «числятся только на службѣ», а *дѣйствительно служатъ, и служатъ, второй и правдой, истинъ*. Да, они несутъ смиренно, но твердо великое служеніе Богу среди роднаго народа, и направляютъ силы его духа на Божье дѣло!

Слѣдовательно намъ, обществу, пасомымъ, нѣтъ и надобности спрашивать у духовенства (какъ того желалъ бы о. Петровъ), «собирается ли оно дѣлать святое Божье дѣло?» *Оно его дѣлаетъ неустанно, вѣками*; намъ хорошо это извѣстно. И всѣ мы, по плодамъ жизнедѣятельности духовенства, хорошо знаемъ, что православное наше духовенство, есть *живая сила*, а не «мертвая», *свѣтлая*, а не «темная»; что наше духовенство, по любви своей къ ближнему, *другъ обществу*, а не «врагъ» ему,—потому что видано ли было когда, чтобы врагъ полагалъ душу свою за ближняго своего? а кому изъ насъ не извѣстно, что было много случаевъ, когда священники становились даже жертвою смерти, при самоотверженномъ исполненіи своего пастырскаго долга?

И этихъ ли до самозабвенія самоотверженныхъ, убѣжденныхъ служителей добра и истины, осмѣлится кто изъ пасомыхъ считать какимъ-то «безличнымъ сословіемъ», «просто пулемъ»? Но то было бы словомъ неправды, граничащимъ съ безуміемъ. «Теряться въ догадкахъ» намъ тоже не приходится относительно нашего духовенства; нами хорошо извѣдано, собственнымъ опытомъ, что нашими пастырями намъ подается *духовное брашно*, питающее насъ въ жизнь вѣчную, и *истинно духовная паства* не можетъ жаждать какого то «новаго духовнаго вина», ожидаемаго будто-бы русскимъ обществомъ отъ нашихъ пастырей, и какого-то громкаго «ревностнаго прикосновенія ихъ къ общественнымъ нуждамъ времени». Напротивъ, возблагодаримъ Господа за то, что наше духовенство не дало себя обольстить всякаго рода новшествами, и что оно не выходитъ «колеблемое и увлекающееся всякимъ вѣтромъ ученія (Ефес. IV, 14)», на шумныя торжища, чтобы тамъ проповѣдовать, подъ видомъ слова Христова, желаемое міромъ *облегченное христіанство*, столь несогласное съ ученіемъ Еван-

гельскимъ намъ преподаннымъ Иисусомъ Христомъ, Который «вчера и сегодня, и во вѣки Тотъ же (Евр. XIII, 8)».

Наши пастыри, умудренные благодатію, которой они носители по своему сану, вполне вѣрно сознаютъ, что *одна благодать Христова* можетъ быть, воистинну, цѣлебнымъ средствомъ противъ тѣхъ страшныхъ духовныхъ недуговъ, отъ которыхъ теперь страдаетъ и гибнетъ наша бѣдная Россія, и это врачество подается, нелѣпно, душамъ нашимъ пастырями нашей Церкви.

Содѣлаемъ же себя достойными воспріять эту благодать, чрезъ искреннюю вѣру и любовь ко Христу, и наши колеблющіяся мысли исправятся, стопы направятся по пути правды, дѣла содѣлаются по истинѣ добрыми, и жизнь вновь потечетъ, въ дорогой нашей отчизнѣ, во всю ширь и мощь нашего великаго народа.

И разъ мы станемъ *воистинну Христовы*, жизнь наша будетъ исполнена всякихъ радостей, счастія и мира глубоко благодатнаго;—и это потому, что въ Господѣ нашемъ Иисусѣ Христѣ мы имѣемъ не только жизнь, но и *полноту жизни!*

Марія Бенкендорфъ.

25-го Сентября 1905 г.

О ЦЕРКОВНО-БОГОСЛУЖЕБНОЙ РЕФОРМѢ ¹⁾.

Къ числу вопросовъ весьма важнаго общественнаго значенія, поднятыхъ преобразовательнымъ теченіемъ нынѣшняго времени, относится и вопросъ о реформѣ богослуженія нашей Церкви.

Необходимость этой реформы наши новаторы выводятъ изъ того, что «усматриваютъ» въ наличномъ богослужебномъ строѣ много разныхъ недостатковъ, какъ-то: совершеніе богослуженія на церковно-славянскомъ языкѣ, произвольно-неодинаковое отношеніе въ приходахъ къ уставу при исправленіи службъ, обиліе церковныхъ напѣвовъ, и якобы нехристіанскій духъ нѣкоторыхъ молитвословій. Въ устраненіи означенныхъ недостатковъ и полагаютъ сущность церковно-богослужебной реформы.

Постараемся разсмотрѣть, дѣйствительны ли указанные недостатки въ богослуженіи нашей Церкви и, слѣдовательно, нуждается ли она въ какой-либо существенной, коренной реформѣ, или нѣтъ.

Самымъ главнымъ недостаткомъ въ нашемъ богослуженіи считается совершеніе службъ на церковно-славянскомъ языкѣ, который находятъ малопонятнымъ и даже совсѣмъ непонятнымъ. На страницахъ «Церковнаго Вѣстника» за 30 марта текущаго года, въ статьѣ священника А. Лохвицкаго: «О богослужебномъ языкѣ русской Православной Церкви» читаемъ: «Общецерковный помѣстный соборъ необходимъ для устраненія многихъ нестроеній въ нашей Церкви, *отъ нихъ же первое есть непонятность богослуженія на церковно-славянскомъ языкѣ*».

¹⁾ Докладъ читанный въ церковномъ отдѣлѣ Всероссийскаго съѣзда русскихъ людей въ Москвѣ, 8 апрѣля 1906 г.

Желая выяснить «фактъ непонятности или малопонятности церковно-славянскаго богослуженія» для молящихся, авторъ означенной статьи сравниваетъ положеніе ихъ съ положеніемъ слушателей лекціи на незнакомомъ имъ языкѣ, или читателей книги, наполненной непонятными словами и выраженіями. «Что сказали бы мы,—вопрошаетъ онъ, если бы, пришедши на лекцію, услышали ее на незнакомомъ для насъ языкѣ? Мы ушли бы, не дождавшись конца,—ушли, не смотря ни на вдохновеніе оратора, ни на его эффектную жестикуляцію. Что сказали бы мы ²⁾ о той книгѣ, при чтеніи которой сплошь и рядомъ наталкивались бы на непонятныя слова и выраженія? Мы сказали бы, что, непонимая отдѣльныхъ реченій, не проникаемъ въ смыслъ и всего сочиненія. Что же? И удаляются православные отъ церкви; иные совсѣмъ не идутъ туда, иные, пришедъ, уходятъ съ страшною досадою (!) и на священнослужителей, и на славянскій языкъ, и на самую Церковь».

Уже съ перваго взгляда нельзя не видѣть, какъ неудачны, неправильны приведенныя здѣсь сравненія и какая натяжка замѣчается въ сужденіяхъ автора. Съ лекціи на незнакомомъ намъ языкѣ, мы, вслѣдствіе непонятности ея, пожалуй, и («ушли бы, не дождавшись конца, — ушли, не смотря ни на вдохновеніе оратора, ни на его эффектную жестикуляцію»). Но если бы намъ предложена была рѣчь на языкѣ близкомъ, сродномъ тому, на которомъ сами говоримъ, она не могла бы остаться для насъ непонятною, а при интересѣ содержанія, могла бы очень занять насъ. «Непонятность отдѣльныхъ реченій» не помѣшала бы намъ, въ той или другой мѣрѣ, «проникнуть въ смыслъ» всей рѣчи. Подобное должно сказать о нашемъ церковно-славянскомъ богослуженіи. Оно совершается на языкѣ, не чуждомъ, но братскомъ, сродномъ нашему русскому, который выродился изъ него, какъ дерево изъ своего корня, и сохранилъ множество одинаковыхъ съ нимъ словъ и выраженій. «Непонятность или малопонятность» церковно-славянскаго богослужебнаго языка лишь относительна и касается отдѣльныхъ словъ и оборотовъ рѣчи, которыхъ сравнительно немного и которые не препятствуютъ молящимся «проникать въ смыслъ» всего богослуженія, въ его содержаніе, духъ и значеніе. Только

²⁾ Перк. Вѣстн. № 13 стр. 391.

люди пристрастные и тенденціозные могут говорить, будто въ храмѣ—этомъ жилищѣ благочестія—«учать языкомъ непонятнымъ, а потому человекъ лишь стоитъ смирно, преклоняетъ колѣна и слушаетъ хорошее пѣніе, молясь (воздыханіями неизглаголаннѣми), или своими собственными, а не церковными, непонятными славянскими, словами, и это даже въ такіе святѣйшіе моменты, какъ «херувимская пѣснь» и совершеніе таинства евхаристіи»³⁾. Это прямо напраслина на молящійся православный людъ. Неужели онъ такъ ничего или почти ничего и не понимаетъ изъ того, что въ церкви читается и поется? Чѣмъ же объяснить такое, обыкновенно наблюдаемое въ храмахъ, явленіе, что вѣрующіе молятся съ особымъ усердіемъ, какъ разъ, въ тѣ моменты, когда въ церковномъ чтеніи и пѣніи встрѣчается что-либо особенно трогательное, умиленное и вообще дѣйствующее на душу глубиною и знаменательностью своего содержанія? Вѣдь если бы молящійся народъ ничего или почти ничего не понималъ изъ богослужебнаго церковно-славянскаго языка, онъ не въ состояніи былъ бы различать болѣе сильныя, болѣе затрогивающія душу мѣста въ церковномъ чтеніи и пѣніи, и не отвѣчалъ бы на нихъ, или не сопровождалъ бы ихъ проявленіемъ особенно теплаго и усерднаго моленія Богу. Нѣтъ, если въ храмѣ вѣрующій человекъ «лишь стоитъ смирно», то это значитъ, что онъ внимательно слушаетъ читаемое и поемое; а если онъ «преклоняетъ колѣна, и слушаетъ хорошее (чаще плоховатое) пѣніе, молясь воздыханіями неизглаголаннѣми или своими собственными, не церковными, славянскими, словами»; то это значитъ, что онъ, различивъ въ церковномъ чтеніи и пѣніи наиболѣе важное по содержанію, наиболѣе сильное по духу и значенію, находитъ потребностью сердца при этомъ особенно усердно помолиться, вздохнуть предъ Господомъ, иногда собственными словами повторяя про себя мысль церковной молитвы или пѣснопѣнія. Припоминается намъ изъ отдаленнаго дѣтства, какъ бывало въ родномъ храмѣ, среди богомольцевъ, одинъ простой человекъ имѣлъ обыкновеніе различныя молитвословія, дѣйствовавшія на его душу, сопровождать, такъ сказать, молитвенными комментаріями ихъ и глубокими воздыханіями. Произнесетъ, бывало, діаконъ: «хри-

³⁾ Ibid., стр. 391—392.

стіанскія кончины живота нашего», а нашъ простецъ богомолецъ при этомъ и замолится почти вслухъ: «дай мнѣ, Господи, предъ смертью на духу покаяться и Св. Таинъ причаститься». Вотъ оно, дыханіе-то сердечное! А вѣдь оно вызывалось словами эктени, на церковнославянскомъ языкѣ произносимой. Вообще наблюденіе надъ молящимися показываетъ, что богослужебный славянскій языкъ не есть нѣчто для нихъ незнакомое и непонятное, молитвы и пѣснопѣнія на этомъ языкѣ вызываютъ же въ нихъ и молитвенную настроенность, и благоговѣйно-внимательное отношеніе ко всему ходу богослуженія. Если же, по словамъ автора статьи Церковнаго Вѣстника, «и удаляются православные изъ церкви, иные совсѣмъ не идутъ туда, иные, пришедъ, уходятъ съ страшною досадою и на священнослужителей, и на славянскій языкъ, и на самое Церковь»; то это, очевидно, такіе «православные», которые, подъ предлогомъ непонятности богослужебнаго языка, удаляются отъ Церкви собственно по своему религиозному индифферентизму, и которымъ, можетъ быть, пріятнѣе было бы не столько то, чтобы богослуженіе совершалось на русскомъ языкѣ, сколько то, чтобы оно ни на какомъ языкѣ не совершалось. Такіе «православные» и въ богослуженіи на російскомъ языкѣ легко найдутъ поводы «къ страшной досадѣ и на священнослужителей, и на новый богослужебный языкъ, и на самое Церковь».

«Непонятность или малопонятность церковно-славянскаго языка», какъ сказано нами, касается только отдѣльныхъ его словъ и оборотовъ рѣчи. Дѣйствительно, въ богослужебныхъ пѣснопѣніяхъ и молитвахъ встрѣчается не мало словъ и выраженій темныхъ и неудобопонятныхъ; есть даже цѣлыя пѣснопѣнія такого характера, въ родѣ задостойника на Рождество Христово: *любити убо намъ*, нѣкоторыхъ ирмосовъ на Богоявленіе, Пятидесятницу и т. под. Но темнота и неудобопонятность такихъ пѣснопѣній и молитвъ искупается возвышенностью мысли, ихъ приникающей и какъ бы инстинктивно чувствуемой вѣрующимъ сердцемъ простого молящагося люда. Во всякомъ случаѣ всѣ темныя, неудобовразумительныя слова и выраженія и обороты рѣчи въ молитвахъ и пѣснопѣніяхъ могутъ быть подвергнуты болѣе ясному и вполне понятному переводу или перифразу на томъ же церковно-славянскомъ языкѣ. Переводы эти должны производиться исподоволь, съ боль-

шою осторожностью, во избѣжаніе какихъ либо послѣдствій вредныхъ для единства и мира церковнаго 4).

Но чтобы ради этихъ, сравнительно немногихъ, темныхъ и непонятныхъ выраженій и пѣснопѣній, совершенно изгнать изъ богослуженія церковно-славянскій языкъ и замѣнить его обыкновеннымъ русскимъ—это значило бы не поднять воспитательное значеніе богослужебнаго строя Церкви на христіанъ, а напротивъ его умалить и ослабить.

Богослуженіе, разъ оно будетъ совершаться на обыкновенномъ русскомъ языкѣ, перестанетъ имѣть обаяніе на русскаго человѣка. Придя въ храмъ Божій и слыша здѣсь читаемое и поемое на томъ именно языкѣ, на которомъ сейчасъ самъ вель на улицѣ бесѣду съ добрымъ знакомымъ объ обыкновенныхъ житейскихъ дѣлахъ, онъ едвали проникнется истинно-молитвеннымъ настроеніемъ, и едвали будетъ въ богослуженіи видѣть столь ясно, какъ теперь, нѣчто высшее всего житейскаго, нѣчто особенное, дѣйствительно священное. Между тѣмъ церковно-славянскій языкъ, по характеру торжественный и величавый, какъ нельзя лучше, соотвѣтствуетъ высотѣ мысли и силѣ чувства священныхъ пѣсней и молитвъ. Возвышенная мысль естественно должна быть вылита въ величавую словесную форму. Многіе наилучшія пѣснопѣнія церковныя, по переводѣ на русскій языкъ, рѣшительно потеряютъ свой величавый характеръ и перестанутъ дѣйствовать на душу молящагося 5).

Съ другой стороны, и «все наше церковное пѣніе, по справедливому замѣчанію одного знатока и ревнителя красоты на-

4) Уже и теперь кое-что изъ неудобопонятнаго въ молитвахъ и пѣснопѣніяхъ церковныхъ замѣнено болѣе яснымъ и вразумительнымъ; напримѣръ вмѣсто: „яко непостоянно великолѣпіе славы твоя“ читается: „яко никто же постоитъ предъ великолѣпіемъ славы твоя“; вмѣсто: „гобоаваніе“—„многплодіе“ и т. д.

5) Какъ вы переведете, напр. тропарь: *Благообразный Іосифъ*? Положимъ, такъ: „Достопочтенный Іосифъ, снявъ съ крестнаго дерева святое Твое тѣло, обернулъ его чистымъ полотномъ и, помазавъ пахучими мазями, положилъ въ новомъ гробу“. Подобный переводъ не произведетъ такого впечатлѣнія, какое производитъ этотъ тропарь по славянски, ибо величіе подвига любви Іосифа къ Господу обозначено будетъ слишкомъ простыми, обыкновенными, въ житейскомъ быту употребляемыми, словами.

шого богослуженія, -- «неразрывно соединено съ словомъ богослужебнаго текста, къ этому слову примѣрено и безъ него немислимо. Измѣнить этотъ текстъ значитъ разрушить эту живую вѣковую связь и разрушить, вмѣстѣ съ словомъ, все церковное пѣніе и исказить безобразно чинъ богослуженія. Отъ древней Элады приняли мы гласовыя наши мелодіи и разработали ихъ, вложивъ въ нихъ свою пѣвучую славянскую душу, и жизненную ея радость, и тоску, и стремление къ отечеству небесному. Поставьте вмѣсто славянскаго текста русскую дѣланную фразу,—исчезнетъ и цезура, и ритмъ, и смыслъ каждой отдѣльной фразы и весь ладъ пѣнія, къ ней примѣренный»⁶⁾. Многія характерныя слова и выраженія, встрѣчающіяся въ церковно-славянскомъ языкѣ, за неимѣніемъ въ русскомъ равносильныхъ, точно соотвѣтствующихъ имъ словъ, могутъ быть переведены не иначе, какъ описательно, отчего переводъ иныхъ сжатыхъ, сильныхъ реченей церковно-славянскаго текста на русскій языкъ будетъ представлять собою нагроможденіе разныхъ придаточныхъ предложеній, чуждое всякой красоты и уже не подходящее подъ опредѣленную гармонію церковныхъ напѣвовъ. «Вѣдь сколько лѣтъ, въ дальніе вѣка, слышалъ народъ эти слова на молитвѣ, и сколько ихъ входило ему въ душу и оставалось въ памяти! Каждому изъ молящихся извѣстно, какъ иное слово будило въ душѣ молитвенное чувство, оживляло священный образъ, вызывало память прошлаго и прежней молитвы,—и все это неужели можетъ и должно пропасть? 7) Кто съ дѣтства принималъ участіе въ церковномъ чтеніи и пѣніи, тотъ по опыту знаетъ, какое любовное восторженное чувство оставляютъ наши церковно-славянскія характерныя пѣснопѣнія и молитвы въ душѣ православнаго человѣка на всю жизнь. Прочитайте біографіи знаменитѣйшихъ нашихъ архипастырей, просіявшихъ благочестивою жизнію и славою духовныхъ ораторовъ,—и вы увидите, что они съ дѣтства воспитались на красотѣ церковно-славянскихъ пѣснопѣній и ихъ напѣвовъ. И ужъ не о замѣнѣ церковно-славянскаго текста этихъ пѣснопѣній русскою рѣчью заботились они, а о наибольшемъ ознакомленіи съ ними православ-

6) О реформахъ нашего богослуженія. СПб. 1906 г. стр. 12—13.

7) Ibid., стр. 13.

наго народа, путемъ проповѣдническаго разъясненія ихъ смысла и значенія. Напримѣръ знаменитый проповѣдникъ архіеп. Никаноръ Херсонскій церковныя пѣснопѣнія, богатыя мыслями и характерныя по выраженію, нерѣдко избиралъ предметомъ своихъ глубокосодержательныхъ словъ и поученій. Слава Богу, еще есть много пастырей, клириковъ и мірянъ, которые, съ дѣтства ознакомившись, сроднившись съ нашими церковно-славянскими пѣснопѣніями и молитвами, дорожатъ ими, какъ единственнымъ драгоценнѣйшимъ сокровищемъ, оставшимся въ ихъ душѣ изъ свѣтлой поры дѣтскихъ лѣтъ, невозвратно протекшихъ. Нельзя безъ умиленія читать воспоминанія одного современнаго архипастыря, какъ онъ въ дѣтствѣ встрѣчалъ и проводилъ страстную и пасхальную недѣли. Упомянувъ о чтеніяхъ и пѣніяхъ страстной седмицы, въ которыхъ принималъ участіе, онъ говоритъ: «конечно слова остаются для ребенка мало доступными пониманію, но сердце-то чувствуетъ ихъ силу, глубоко воспринимаетъ ихъ поэзію, какъ то *помимо* ума, подобно музыкѣ безъ словъ, а острая дѣтская память легко усваиваетъ и непонятныя слова, слагая ихъ въ своей сокровищницѣ до того времени, когда окрѣпшій въ развитіи умъ освѣтитъ сознаніемъ всю дивную красоту этой поэзіи, всю поразительную глубину ихъ внутренняго содержанія»⁸⁾. Вотъ какъ надо относиться къ нашимъ церковно-славянскимъ чтеніямъ и пѣснопѣніямъ, а не смотрѣть на нихъ пренебрежительно и свысока, какъ дѣлаютъ иные даже изъ духовной братіи, свою нелюбовь въ Церкви и ея богослужебному чину прикрывающіе лицемѣрными сожалѣніями о томъ, что народъ нашъ будтобы не разумѣетъ церковно-славянскаго богослуженія, которое посему и слѣдуетъ совершать по русски⁹⁾.

Нѣтъ, нужно стараться не объ упраздненіи нашего довольно величаваго, полнаго высокой священной поэзіи, церковно-славянскаго богослужебнаго языка и не о замѣнѣ его обыкновеннымъ русскимъ, а о томъ, чтобы дать православнымъ русскимъ лю-

⁸⁾ Изъ золотой поры дѣтства. Епископа Никона. Божія Нива. 1906 г. № 52, стр. 112.

⁹⁾ Напр. авторъ вышеупомянутой статьи Церковнаго Вѣстника несомнѣнную величавость церковно-славянскаго богослуженія иронически, хотя и не вполне удачно, называетъ „веледѣпіемъ“, отмѣчая это слово ковычками. Ц. В. № 13, стр. 394.

дямъ, какъ можно болѣе, возможности и средствъ къ ближайшему ознакомленію съ нимъ, а чрезъ это—къ уразумѣнію его несравненной красоты и характерной выразительности. Для этого очень полезно было бы, между прочимъ, въ учебныхъ заведеніяхъ изучать церковно-славянскій языкъ не по одному только учебнику съ его сухими этимологическими и синтаксическими правилами, съ его склоненіями и спряженіями: («вась»), («ваша»), («бѣаше»), («бѣаху»),—что вызываетъ въ учащихъ нерѣдко отрицательное отношеніе къ предмету,—но главнымъ образомъ по чтенію и разбору лучшихъ, характернѣйшихъ молитвъ и пѣснопѣній церковныхъ. Вообще нужно позаботиться, чтобы въ нашихъ учебныхъ заведеніяхъ преподаванію церковно-славянскаго языка дана была болѣе правильная постановка и сообщено надлежащее оживленіе.

Другимъ недостаткомъ нашего православнаго богослуженія считаютъ чрезвычайное обиліе въ немъ всевозможныхъ стихирь, тропарей, ирмосовъ, пѣснопѣній и чтеній, влекущее за собою произвольное, неодинаковое въ приходахъ отношеніе къ требованіямъ устава при исправленіи церковныхъ службъ, которыя совершаются гдѣ пространнѣе, гдѣ сокращеннѣе; въ устраненіе сего недостатка предлагаютъ, чрезъ обязательное упраздненіе отдѣльнаго количества пѣснопѣній и молитвъ, ввести повсюдное образное сокращеніе церковно-богослужебнаго чина.

Дѣйствительно, наше богослуженіе отличается богатствомъ и разнообразіемъ священныхъ пѣсней и молитвъ; но всѣ онѣ одна другой лучше, одна другой содержательнѣе, такъ что обязательная отмѣна хотя бы нѣкоторыхъ изъ нихъ была бы тяжкимъ нравственнымъ лишеніемъ для преданныхъ чадъ Православной Церкви ¹⁰⁾.

¹⁰⁾ „Кто пройдетъ по октоиху и тріодямъ весь рядъ стихирь, приуроченныхъ къ праздничнымъ днямъ и къ днямъ воспоминанія священныхъ событій всей исторіи христіанства, тотъ можетъ оцѣнить это сокровище, завѣщанное намъ отъ Греческой церкви великими ея первосвятителями, хранителями ея догматовъ и преданій, художественными творцами ея богослужебнаго чина.. Въ стихирахъ великихъ праздниковъ изображена поэтически исторія событій, къ коимъ относится праздникъ, и народная душа почерпаетъ въ нихъ ученіе о главныхъ догматахъ христіанской вѣры; такъ наприм. въ стихирахъ на Троицынъ день изложено пѣсенно ясными чертами все ученіе о святой Троицѣ“. О реформѣ въ нашемъ богослуженіи, стр. 8—9.

Правда, богослужбное пѣніе и чтеніе въ приходахъ иногда такъ или иначе сокращается, «аще волишь настоятель», обыкновенно сообразуясь съ условіями жизни своей паствы или съ особыми обстоятельствами прихода въ данное лишь время; но подобныя частичныя и не повсемѣстныя сокращенія, при совершеніи въ другихъ приходахъ службъ болѣе истово и по уставу, не могутъ производить повсюднаго недовольства со стороны православнаго народа ¹¹⁾). Тенерешнее неодинаковое отношеніе въ приходахъ къ совершенію богослуженія, вызываемое разнообразіемъ условій приходской жизни, даже даетъ возможность христіанамъ, живущимъ въ мѣстностяхъ съ нѣсколькими храмами, сообразно съ личными обстоятельствами и нравственными потребностями, посѣщать богослуженія гдѣ для нихъ удобнѣе: одни, располагающіе болѣе свободнымъ временемъ, любя молитвенный подвигъ, нерѣдко, какъ показываетъ наблюденіе, идутъ туда, гдѣ служба совершается дольше и истовѣе; другіе, связанные служебными, семейными и тому подобными дѣлами, но не менѣе первыхъ любящіе выстаивать всю церковную службу, предпочитаютъ ходить туда, гдѣ она совершается «сокращенно прочее». Между тѣмъ обязательное для всѣхъ церковей сокращеніе богослужбнаго чина, чрезъ совершенное упраздненіе опредѣленнаго количества пѣснопѣній и чтеній, больно ударило бы по немощной совѣсти большинства истинно-благочестивыхъ чадъ Православной Церкви. И справедливо, вполнѣ справедливо говорятъ, что обязательное, изшедшее отъ высшаго священноначалія Россійской Церкви или отъ помѣстнаго Церковнаго Собора, сокращеніе нашего богослуженія повлечетъ за собою переходъ многихъ ревностныхъ чадъ Православной Церкви—дай бы Богъ, если бы въ православное же единовѣріе,—а то какъ разъ — въ безблагодатный, погибельный расколъ, который тѣмъ и крѣпокъ, тѣмъ и привлекаетъ къ себѣ пришлецовъ изъ нашихъ православныхъ, что въ немъ истово совершаются церковныя службы, неуклонно исполняется церковный уставъ ¹²⁾).

¹¹⁾ Не говоримъ про отступленія отъ устава въ иныхъ мѣстахъ по торопливости и небрежности священника; подобныя прискорбныя явленія справедливо вызываютъ на виновныхъ нареканія и ропотъ со стороны благочестивыхъ мірянъ.

¹²⁾ Замѣчательно, что въ то самое время, какъ въ либеральныхъ духовныхъ и свѣтскихъ изданіяхъ наши православные реформаторы

Указываютъ еще, какъ на недостатокъ нашего богослуженія, на разнообразіе церковныхъ напѣвовъ и проэктируютъ приведеніе ихъ къ однообразію.

Но въ чемъ полагать это разнообразіе? Если въ томъ, что на ряду съ исконнымъ осмогласіемъ и древнимъ обиходнымъ распѣвомъ (который, къ сожалѣнію, теперь рѣдко и слышится), за послѣднія времена употребляются въ нашемъ богослуженіи напѣвы, такъ называемые, паргесные, выражающіеся особенно въ вычурныхъ концертахъ, то, конечно, слѣдуетъ желать, чтобы подобныхъ напѣвовъ, наименѣ отвѣчающихъ духу Православной Церкви, въ богослуженіи ея не было. Тогда церковно-вокальное однообразіе, о которомъ такъ неопредѣленно говорятъ наши реформаторы, можно понимать въ смыслѣ соблюденія одного общаго строго-церковнаго характера богослужбныхъ пѣснопѣній, выраженного въ осмогласіи и обиходномъ распѣвѣ, этого, конечно, нельзя не пожелать. Если же они и самое это осмогласіе и обиходный распѣвъ считаютъ нежелательнымъ разнообразіемъ, тогда приходится недоумѣвать, въ чемъ же они при этомъ полагаютъ желанное однообразіе? Въ сведеніи всѣхъ теперешнихъ *собственно-церковныхъ* напѣвовъ къ какому-либо одному, напримѣръ, речитативному? Во всякомъ случаѣ, это будетъ, очевидно, нѣчто нелѣпое и, какъ всегда, и неизмѣнно однообразное, до тошноты скучное. Напротивъ, существующее разнообразіе *собственно-церковныхъ напѣвовъ* имѣетъ большое значеніе въ богослуженіи. *Varietas delectat*. Извольте понаблести, какъ перемѣна гласовъ въ ходѣ богослуженія услаждаетъ слухъ молящихся, бодритъ ихъ духъ, и вы убѣдитесь, что она прямо необходима. Перемѣна напѣва стихирь обыкновенно заставляетъ молящихся къ содержанію ихъ отнестись съ особымъ вниманіемъ. Припоминается, какъ,

вопіють о безусловной и неотложной необходимости сокращенія богослужебнаго чина православной церкви, — раскольники, не гнушавшаяся жидовствующей печатью, нынѣ особенно распространенной, извѣщаютъ на ея страницахъ всему міру о достоинствахъ своего богослуженія, — о всенощныхъ бдѣніяхъ, совершаемыхъ по шести часовъ, объ истовыхъ крестныхъ ходахъ и т. под. Печатавъ обо всемъ этомъ, раскольники даютъ понять читателямъ изъ православныхъ, что вотъ-де у насъ какъ по уставу все неукоснительно совершается, а у васъ объ этомъ небрегутъ и даже за обявительное сокращеніе богослуженія ратуютъ, — какое же де у васъ православіе!

бывало, въ Троицкой лаврѣ стоишь за праздничной всенощной. Вотъ поютъ стихиры на *Господи воззвахъ*, поютъ, скажемъ, на 6-й гласъ,—одну за другой однообразно. Вдругъ, когда настаетъ очередь пѣть *ины стихиры*, уже на какой-либо другой, положимъ, на 8-й гласъ, канонархъ восклицаетъ: гласъ 8-й: *яко у Господа милость и многое у Него избавленіе*; головщикъ, переступивъ съ ноги на ногу, и за нимъ пѣвцы-монахи и послушники—запѣваютъ именно на указанный гласъ: *и той избавитъ Израиля отъ всѣхъ беззаконій его*,—храмъ оглашается звуками новаго величаваго напѣва. Это очень сильно дѣйствовало на душу. Молящіеся, бывало, при этомъ такъ и всколыхнутся, точно волны, и начнутъ молиться съ особымъ усердіемъ. Да, справедливо нѣкто замѣтилъ: «вѣдь душа молящагося не можетъ не утомляться отъ однообразія, ищетъ разнообразія и измѣненій въ богослуженіи, какъ и во всѣхъ впечатлѣніяхъ жизни»¹³). Православная Церковь и заботится объ этомъ измѣненіи, употребляя разнообразіе, между прочимъ, и въ богослужебныхъ напѣвахъ.

Наконецъ, находятъ, что молитвословія нашей Церкви не вполне отвѣчаютъ духу истиннаго христіанства и нуждаются въ соотвѣтствующемъ исправленіи. Указываютъ въ частности на молитвы о родильницѣ, на молитвы при крещеніи¹⁴). Но безпристрастное разсмотрѣніе нашихъ церковно-богослужебныхъ молитвословій показываетъ, что всѣ они проникнуты строго православно-христіанскимъ духомъ, и вполне согласны съ словомъ Божиимъ. Въ молитвѣ напимѣръ, о родильницѣ выражается мысль о виновности и безотвѣтственности нашей предъ Богомъ, естественно возникающая при одрѣ родившей, ибо ея болѣзни невольно напоминаютъ намъ приговоръ Божія правосудія надъ согрѣшившею праматерью нашею Евою, а въ лицѣ ея и надъ всѣми дщерями ея: *въ болѣзняхъ родили чада* (Быт. 3, 16). Въ молитвахъ огласительныхъ предъ крещеніемъ много отдается мѣста уничиженію и отгнанію діавола, именно потому, что, какъ свидѣтельствуетъ слово Божіе, онъ, коварнѣйшій врагъ рода человѣческаго, по преимуществу

¹³) Иером. Августинъ. Нѣчто о богослуженіи, Орловск. Епархіал. Вѣдом. 1906 г. № 6, стр. 235.

¹⁴) Мнѣніе. Моск. свящ. Цвѣткова.

дѣйствуетъ въ людяхъ, не озаренныхъ еще свѣтомъ христіанства (Еф. 22). И всѣ прочія молитвословія вполне согласны съ истинами богооткровеннаго христіанскаго вѣроученія¹⁵⁾. Иначе и быть не можетъ, ибо они составлены св. отцами и богопросвѣщенными пастырями Церкви, глубоко понимавшими духъ истиннаго христіанства. Нашихъ реформаторовъ смущаютъ, можетъ быть, иногда встрѣчающіяся въ молитвахъ выраженія недостаточно нѣжащія слухъ ихъ («сквернави есмы», «омерзенному духу» и т. под.); но это не касается самаго смысла и духа молитвословій¹⁶⁾.

Вообще всѣ тѣ недостатки, какіе въ церковномъ богослуженіи находятъ наши реформаторы, оказываются, по безпристрастномъ разсмотрѣніи ихъ, или преувеличенными до крайности, или совершенно мнимыми. Посему и въ коренной реформѣ нашего богослуженія, которая могла бы вызываться дѣйствительностью этихъ недостатковъ, на самомъ дѣлѣ надобности не представляется. Замѣна славянскаго богослужебнаго языка русскимъ, обязательное сокращеніе священныхъ пѣснопѣній и чтеній, введеніе однообразнаго и одинаго напѣва церковнаго, измѣненіе смысла и духа молитвословій, — все это приведетъ не къ обновленію и оживленію Церкви, а къ ея разложенію и упадку. Богослуженіе нашей Церкви лишится тогда своего внутренняго смысла и внѣшняго величія и потеряетъ притягательную силу для православнаго благочестиваго народа, изъ коего многіе и пойдутъ искать внѣ ея удовлетворенія своему духовно-эстетическому чувству и успокоенія своей смятенной религіозной совѣсти...

Свящ. Н. Миловскій.

¹⁵⁾ Превосходное разъясненіе высокаго, истинно христіанскаго духа молитвословій при богослуженіяхъ и требахъ можно найти въ сочин. проф. Кіевск. дух. академіи А. К. Амфитеатрова: „Бесѣды объ отнош. Церкви къ христіанамъ“, въ книгѣ прот. В. Владиславлева: „Объясненіе Богослуженія св. Правосл. Церкви“. и др.

¹⁶⁾ Впрочемъ, наши реформаторы, можетъ быть, подѣ духомъ истиннаго христіанства разумѣютъ духъ христіанства проповѣдуемаго разными Розановыми, Мережковскими и др.. Должно быть; потому что нѣкоторыхъ изъ нихъ смущаетъ еще то напр., что въ нашемъ богослуженіи очень много и ветхозавѣтнаго элемента, такъ несоотвѣтствующаго духу христіанства, — много псалмовъ, нравственное ученіе которыхъ никакъ не поддается перетолкованію его въ смыслѣ толстевскаго непротивленія злу“.

По обсужденіи этого доклада, Совѣтъ постановилъ слѣдующую резолюцію:

1) Въ церковно-богослужебной *реформѣ* надобности нѣтъ, за исключеніемъ постепенной замѣны темныхъ, неудобопонятныхъ славянскихъ выражений, оборотовъ рѣчи церковныхъ пѣснопѣній и молитвословіи вполнѣ ясными и понятными словами на славянскомъ же языкѣ.

2) Необходимо издавать богослужебныя книги для народнаго употребленія по самой дешевой цѣнѣ.

3) Необходимо сохранять правильное церковное пѣніе, избѣгая пѣнія искусственнаго, по напѣвамъ, чуждымъ духу Православной Церкви.

ДРАГОЦѢННЫЙ ПЛОДЪ СТАРОЙ ДУХОВНОЙ ШКОЛЫ.

(Изъ воспоминаній о профессорѣ Д. Ѡ. Голубинскомъ).

Всякое дерево доброе приноситъ и плоды добрыя, а худое дерево приноситъ и плоды худыя: не можетъ дерево доброе принести плоды худыя, ни дерево худое принести плоды добрыя.
(Матѣ. 7, 17, 18),

Много уже было говорено и писано о профессорѣ Московской Духовной Академіи, Димитріѣ Ѡеодоровичѣ Голубинскомъ по поводу его смерти († 23 ноября 1903 г.).

Но какъ ни много о немъ говорили и писали, все же можно слѣлать еще нѣсколько, хотя малыхъ, дополнительныхъ штриховъ къ его портрету.

Потому и рѣшаюсь подѣлиться моими личными о немъ воспоминаніями.

Знакомство мое съ Д. Ѡ. произошло за годъ до его смерти, въ бытность мою вольнослушателемъ въ Московской Духовной Академіи.

Вотъ,—вспоминаю я,—Димитрій Ѡеодоровичъ въ аудиторіи... Слышится его задушевный, теплый голосъ... Чувствуется, что ему все то, что онъ сейчасъ читаетъ, дорого, что все это ему—родное, и потому лекціи его никогда не были сухими. Съ какимъ благоговѣніемъ приводилъ онъ тексты священнаго Писанія и краткія изреченія изъ святыхъ Отцевъ! Съ какою восторженностью читалъ онъ стихотворенія религіознаго содержанія! Само по себѣ сухое изложеніе физическихъ и химическихъ положеній оживлялось такими вводными мѣстами. Между прочимъ, Д. Ѡ. любилъ прочитывать (и также съ особеннымъ чувствомъ) выдержки изъ перваго письма «о конечныхъ причинахъ», написаннаго его «покойнымъ Родителемъ».

А съ какою радостію встрѣчалъ онъ, бывало, каждого студента, всходившаго къ нему въ физическій кабинетъ! Его лицо такъ привѣтливо улыбалось, и голосъ его, дыша какою-то симпатичною задушевностію, такъ ласково и тепло говорилъ: «Пожалуйте, милости просимъ!» Послѣ долгихъ промежутковъ въ занятіяхъ, какъ то: послѣ Святкохъ, масленицы, Пасхи, Д. Ѡ. въ своемъ физическомъ кабинетѣ каждому подавалъ руку и съ каждымъ цѣловался.

Д. Ѡ. съ охотою показывалъ свои приборы, съ которыми всегда бережно обращался, и съ удовольствіемъ давалъ каждому всевозможныя объясненія.

Очень часто Д. Ѡ. спрашивалъ у студентовъ объ ихъ житьѣ-бытьѣ, и всегда помогалъ не однимъ только словомъ, (какъ многіе готовы помогать), но и дѣломъ.

Д. Ѡ.—былъ очень религіозный и вѣрующій человекъ. Онъ непремѣнно каждую свою лекцію начиналъ и оканчивалъ молитвой. Послѣ богослуженія онъ подолгу оставался въ храмѣ Божьемъ и усердно молился. Слыхалъ я отъ одного ученика Д. Ѡ.,—теперь уже Московскаго, извѣстнаго своею пастырскою и педагогическою дѣятельностію, священника,—что Д. Ѡ. какъ то особенно глубоко молился при пѣніи 3-го ирмоса 5-го гласа.

«Водрузивый на *ничесосже* землю повелѣніемъ Твоимъ и повелѣвый неодолимо тяготѣющую; на недвижимѣмъ, Христе, камени заповѣдей Твоихъ, Церковь Твою утверди, Едине Блаже и Человѣколюбче!» Умиленіе его при слышаніи этого ирмоса выражалось въ его лицѣ и въ особенномъ движеніи головы.

Вспоминаю и я лично слова Д. Ѡ., что ни одинъ ученый такъ мудро не отвѣчаетъ на вопросъ: «на чемъ держится земля?»—какъ составитель этой церковной пѣсни.

Очень интересные были лекціи Д. Ѡ. о сотвореніи міра съ точки зрѣнія его любимаго предмета: «богословской православно-научной апологетики»,—о которой онъ всегда какъ-то восторженно говорилъ.

Кто-то изъ студентовъ попросилъ объяснить слова Псалмопѣвца: «на горахъ станутъ воды» (Пс. 103, 6). Д. Ѡ. отвѣчалъ, что здѣсь разумѣтся вѣчный снѣгъ, т. е. видоизмѣненная вода.

Д. Ѡ. былъ горячій защитникъ Ветхаго Завѣта. Такъ онъ со всею душою рассказывалъ намъ про «фантазію» одного «господина ученаго» (Циммермана), по мнѣнію котораго Ветхо-

завѣтный ковчегъ былъ не что иное, какъ электрическій приборъ. Д. Ф. говорилъ, что это мнѣніе лишь съ перваго взгляда остроумно и оригинально, но лишено всякаго основанія: кивоть былъ деревянный, а дерево—плохой проводникъ электричества.

Другой ученый пытался доказать паденіе Іерихонскихъ стѣнъ тѣмъ, что, по его мнѣнію, звукъ трубъ былъ тождественъ съ звукомъ колеблющихся стѣнъ. «Но почему же»—возражалъ Д. Ф.—«эти стѣны упали только въ послѣдній день, а не попадали отъ этого тождественнаго звука въ первый разъ?».

Не буду говорить о томъ, какъ всею душою и всѣмъ сердцемъ Д. Ф. любилъ всѣхъ своихъ ближнихъ и какъ онъ милосердъ былъ къ каждому нуждающемуся. Кому это неизвѣстно? Въ этомъ онъ напоминаетъ другого извѣстнаго добряка—доктора Феодора Петровича Гааза.

Д. Ф. глубоко вѣрилъ въ Провидѣніе и говорилъ, что не нужно очень настойчиво молить Господа Бога, чтобы Онъ исполнилъ наше желаніе,—въ томъ случаѣ, *если Онъ долгое время не исполняетъ его*. Тогда нужно покориться волѣ Божьей. Въ примѣръ Д. Ф. приводилъ одного своего знакомаго, которому долго не удавалось жениться и который усердно просилъ объ этомъ Господа Бога. Но когда женился, то раскаялся: его жизнь была несчастна.

Другой примѣръ. «Писалъ однажды ко мнѣ»—разсказывалъ Д. Ф.—«одинъ вдовый архипастырь, что его сынъ былъ неудачникъ въ жизни. Между тѣмъ,—сообщалъ архипастырь,—когда этотъ сынъ девятилѣтнимъ мальчикомъ смертельно заболѣлъ, я съ особенною настойчивостью просилъ объ его исцѣленіи и какъ бы вымолилъ его для себя у Господа Бога. Но лучше бы я предоставилъ это Провидѣнію Божію».

Иногда Д. Ф. любилъ и пошутить. Такъ, показывая портретъ Дарвина, Д. Ф. съ кроткою улыбкой замѣтилъ: «Замѣчаете ли вы, господа, что борода у г—на Дарвина растетъ, какъ у обезьяны? Не эта ли борода навела его на его знаменитую теорію?»

Какъ то мнѣ Д. Ф. сказалъ: «Напрасно, вы, Алексѣй Михайловичъ,—(Д. Ф. у всѣхъ всегда спрашивалъ о имени и отечествѣ, и потомъ уже никогда не забывалъ величать каждого)—пишите на конвертѣ: «Свято-Сергіевскій посадъ»,—это можно сказать только про Троице-Сергіеву Лавру, а—посадъ, какой онъ святой?! Посадъ—бѣдовый: въ немъ живетъ много

бѣдоваго люду, который нѣкоторымъ не даетъ покою... И какъ бы въ подтвержденіе словъ Д. Ф., внизу его дома начали стучать «бѣдовые» люди, зная, что въ этомъ домѣ двери, если постучать въ нихъ, непременно отворятся.

Также ноткою остроумія звучитъ воспоминаніе Д. Ф. о названіи «Душеполезное Чтеніе».—Сначала предполагали журналу дать такое названіе «Духовное чтеніе для простыхъ христіанъ». Одинъ благочестивый человѣкъ предложилъ редакторамъ такой вопросъ: «а кого же вы почитаете *сложными* христіанами?» На эти слова обратилъ вниманіе блаженной памяти митрополитъ Филаретъ и предложилъ для журнала то названіе, какое онъ имѣетъ теперь» ¹⁾.

Въ заключеніе не могу не сказать о томъ, какъ Д. Ф.—этотъ воистину («православный богословъ и смиренный христіанинъ» ²⁾) отзывался о старой духовной школѣ. Онъ всею душою любилъ ее. Онъ всегда съ искреннею любовью вспоминалъ о Виѣанской семинаріи, которую непременно, несмотря ни на какія препятствія, посѣщалъ во дни праздниковъ. Свои воспоминанія о старой духовной школѣ Д. Ф. запечатлѣлъ на страницахъ «Душеполезнаго Чтенія» ³⁾.

Правда, въ одномъ мѣстѣ онъ замѣчаетъ: «прежде было въ Виѣанской семинаріи суровое обращеніе высшихъ съ нисшими». Но на этомъ онъ и останавливается, а дальше съ благодарностью вспоминаетъ свою *alta-mater*. Какъ не похожи (къ сожаленію) на Д. Ф. современные писатели, желающіе, чтобы розы были безъ шиповъ!

Иногда полезна и суровость. Это сознавалъ и Д. Ф., и онъ никогда дурно не отзывался о старой духовной школѣ. Подобное мы встрѣчаемъ въ воспоминаніяхъ священника С. В. Страхова о своемъ родственникѣ, протоіерей Іоаннѣ Стефановичѣ Маргаритовѣ,—магистрѣ VII курса академіи (1828—1832) ⁴⁾. О. протоіерей Маргаритовъ рассказывалъ о суровостяхъ старой духовной школы и о строгихъ отношеніяхъ въ ней наставниковъ къ воспитанникамъ, но при этомъ о. протоіерей посто-

¹⁾ „Душ. Чт.“ 1901 г. Сент. стр. 33.

²⁾ „Душ. Чт.“ 1904 г. Февраль стр. 314.

³⁾ 1902 г. Сент. и Дек.

⁴⁾ „Душ. Чт.“ 1882 г. Іюль и отдѣльно.

янно благодаренъ былъ старой духовной школѣ, и при воспоминаніяхъ о ней всегда приводилъ пословицу: «корни ученія горьки, да плоды его сладки».

Еще съ большимъ уваженіемъ, чѣмъ къ Виоанской дух. семинаріи, Д. Ѳ. всегда относился къ Московской духовной Академіи и ко всѣмъ ея знаменитымъ наставникамъ. Съ какою любовью Д. Ѳ. вспоминалъ такія свѣтлыя личности, какъ Московскій митрополитъ Филаретъ, Родитель Димитрія Ѳеодоровича, протоіерей Ѳеодоръ Александровичъ Голубинскій,—(Д. Ѳ. самое слово «Родитель» писалъ всегда съ большой буквы),—протоіерей А. В. Горскій, протоіерей С. К. Смирновъ, а также почти современные намъ общественные дѣятели, славные питомцы М. д. ак.—: протоіерей Д. Ѳ. Касицынъ, профессоръ И. Н. Корсунскій, Архіепископъ Харьковскій Амвросій и многіе, многіе другіе. Все это — драгоцѣнные плоды старой духовной школы.

Такимъ же драгоцѣннымъ плодомъ старой духовной школы является и самъ незабвенный Димитрій Ѳеодоровичъ. Не могу не открыться, что, когда я вспоминаю о немъ, — предо мною, не получившимъ образованія въ духовной школѣ, всегда встаетъ такой вопросъ: если, по словамъ Христа Спасителя, «не собираютъ смоквъ съ терновика, и не снимаютъ винограда съ кустарника» (Луки 6, 44),—то какимъ же образомъ въ старой духовной школѣ,—въ этомъ плохомъ,—по мнѣнію нѣкоторыхъ современныхъ намъ писателей — виноградникѣ спѣютъ такіе полезные, драгоцѣнные плоды, какъ Димитрій Ѳеодоровичъ Голубинскій? Изъ загрязненнаго источника можетъ ли пристекать такая благоуханная вода?..

А. Н.

БИБЛІОГРАФІЯ.

Обличительныя рѣчи: 1) **Враги рода человѣческаго.** (Съ предисловіемъ *Г. Бутми*). Изданіе союза русскаго народа. 2-ое, исправ. изданіе. СПБ. 1906. IX - 88 стр.; 2) *Н. Л. и Г. Бутми. Фран-Масонство и государственная измѣна.* 2-ое, дополн. изданіе. Посвящается союзу рус. народа. СПБ. 1906. 98 стр.

Обѣ брошюры, о которыхъ будетъ рѣчь, имѣютъ между собой болѣе глубокую внутреннюю связь, чѣмъ можно бы подумать, узнавъ, что первая изъ нихъ говоритъ объ евреяхъ. Можетъ быть даже, онѣ обѣ съ различныхъ сторонъ стараются проникнуть въ смыслъ одного и того же величайшаго всемірнаго явленія нашего времени, значеніе котораго для будущаго всего человѣчества, а въ частности, для насъ особенно близкой,—нашей родины, несоизмѣримаго ни съ какимъ другимъ по своей важности и тѣмъ зловѣщимъ перспективамъ, которыми оно угрожаетъ. Дѣло идетъ о грандіознѣйшемъ заговорѣ противъ всего христіанскаго міра и всего достигнутаго имъ за 19 вѣковъ по усвоенію въ вѣрованіяхъ, наукѣ, жизни, государственности, національномъ характерѣ пачаль христіанства. Онъ состоялся уже давно, и съ тѣхъ поръ приводится въ исполненіе по геніальному плану, обдуманному въ мельчайшихъ подробностяхъ, сообразно тонко изученнымъ психологическимъ и матеріальнымъ особенностямъ прошлой и современной жизни каждаго государства и народа, съ послѣдовательностью рока, на всемъ пространствѣ міра и на протяженіи вѣковъ. Онъ уже такъ многого добился въ заранѣ намѣченномъ имъ циклѣ географическихъ этаповъ своего побѣднаго шествія, въ дѣлѣ завоеванія матеріальныхъ и духовныхъ ресурсовъ жизни человѣчества, что считаетъ свою задачу почти завершенной.

Но раскрывая этотъ антихристіанскій и противогосударственный космополитическій заговоръ, обѣ брошюры различно представляютъ себѣ его движущія силы и ихъ

центральныя невидимыя пружины: 1-я видитъ ихъ всецѣло въ еврействѣ, руководимомъ религіозно національными дохристіанскими традиціями и задачами, 2-я—въ масонствѣ, созданномъ и руководимомъ національными же, но англійскими, историческими тенденціями. Самый географическій центръ революціоннаго сообщества 1-ая полагаетъ не тамъ, гдѣ 2-ая, а именно во Франціи. Конечно, оба трактата признають родство и обѣихъ названныхъ силъ, но каждая считаетъ другую служебной.

Г. Бутми, принявшій участіе въ изданіи обѣихъ брошюръ, въ своихъ предисловіяхъ и заключеніяхъ беретъ на себя задачу согласовать видимое противорѣчіе, хотя нужно сознаться, и послѣ этихъ дополнительныхъ замѣчаній взаимоотношеніе еврейства и масонства остается недостаточно выясненнымъ, такъ же какъ и ихъ предполагаемое тождество съ революціонными и даже вообще либеральными движеніями. Очевидно отсюда, что ни одна изъ разсматриваемыхъ книгъ не охватываетъ всего вопроса, да это и невозможно въ настоящее время. такъ какъ, раскрывая дѣятельность тайнаго общества, приходится имѣть дѣло съ матеріалами отрывочными, притомъ глубоко потаенными отъ всякаго луча свѣта, которые только счастливый случай открываетъ разъ въ десятилѣтія. Изъ обѣихъ книгъ выясняется, какъ жестоко караются руководителями масоновъ и евреевъ нарушители тайнъ. Тѣмъ важнѣе появленіе книгъ, подобныхъ этимъ, и тѣмъ настоятельнѣе необходимость тщательнаго вниманія къ участию еврейства не только въ чисто-революціонной дѣятельности, но и во всякихъ сколько-нибудь «освободительныхъ» начинаніяхъ и въ наше время и въ исторіи. Въ заключеніи къ брошюрѣ *Фран-масонство*, г. Бутми обѣщаетъ представить въ особомъ трудѣ только что ставшія ему извѣстными цѣнныя дополнительныя данныя о связи масонства съ «сіонизмомъ» д-ра Герцля.

Тѣмъ серьезнѣе слѣдуетъ пересмотрѣть исторію масонства, которая и вообще, не говоря уже о русскомъ масонствѣ, слишкомъ мало разработана, да и съ иныхъ точекъ зрѣнія, по большей же части прямо замолчана историками (въ чемъ обвиняетъ на примѣръ, о. М. Тальмейръ и даже такого безпристрастнаго изслѣдователя французской революціи, какъ Тэнъ), и тщательно прослѣдить эту исторію, конечно, въ связи съ исторіей еврейства, до самаго послѣдняго времени.

Тогда, Богъ дастъ, мы избѣжимъ той участи, которую готовить намъ грядущее еврейско-масонское всемірное владычество, планъ утверждения котораго съ этой адской геніальностью начертанъ въ документахъ, напечатанныхъ въ книгѣ «Враги рода человѣческаго», и къ приближенію котораго мы воочію за послѣднее время стремимся съ неудержимой быстротою.

Нѣсколько словъ о содержаніи обоихъ изданій. Въ книгѣ о еврействѣ, послѣ введенія, слѣдуетъ: 1) содержательная «историческая справка объ Іудеяхъ», какъ ихъ называетъ составитель, стремясь къ точности опредѣленія, основанная на «непреложныхъ документахъ», взятыхъ изъ цѣлага ряда иностранныхъ сочиненій, причемъ однако этотъ источникъ придасть нѣсколько раціоналистическій оттѣнокъ взглядамъ на Библию и христіанство; 2) «Секретные протоколы, извлеченные изъ тайныхъ хранилищъ Сионской главной канцеляріи, въ предѣлахъ Франціи», съ послѣсловіемъ французскаго переводчика, 3) рѣчь раввина къ еврейскому народу и 4) заключеніе.

Главная суть заключается въ 27-ми протоколахъ. По словамъ переводчика, это лишь краткія извлеченія изъ цѣлой книги секретныхъ протоколовъ современнаго Сиона, которыми удалось ему воспользоваться на кратчайшій срокъ. «Почти невозможно вторично добраться до тайныхъ сокровищъ, гдѣ они запрятаны», говоритъ въ предисловіи, «а потому они не могутъ быть подкрѣплены точными указаніями мѣста, дня, мѣсяца, года, гдѣ и когда они были составлены». Предусматривая возможность сомнѣнія въ ихъ подлинности, г. Бутми доказываетъ ее полнѣйшимъ соответствіемъ всего ихъ духа съ духомъ іудейства, подтверждаемымъ и помѣщенною дальше рѣчью раввина, 1869 г., подлинность которой, по его словамъ, вполне установлена, и тѣми фактами, которые мы теперь видимъ ежедневно вокругъ себя ¹⁾. Въ сущности, это не протоколы, а связанный трактатъ, въ формѣ 27 лекцій, читанныхъ какъ бы какимъ то изъ центральныхъ и наиболѣе посвященныхъ во всѣ тайны лицъ въ собраніи главныхъ вождей іудейства, т. е. очевидно, въ самомъ тѣсномъ кругу, такъ какъ открываемая тамъ интимнѣйшая программа, по прямымъ словамъ самихъ «протоколовъ», не должна быть вѣдома никому, кромѣ ближайшихъ руководителей будущаго реальнаго царя іудейскаго», которому, согласно этой программѣ, рано или поздно будетъ принадлежать все земное владычество. Это, несомнѣнно, увеличиваетъ сомнѣніе въ внѣшней подлинности документовъ, но остается и увѣренность въ ихъ внутренней достовѣрности. Здѣсь ярко показаны успѣхи, достигнутые евреями за 19 вѣковъ, и тѣ средства и пути, какими іудейство вѣрно идетъ къ осуществленію своихъ завѣтныхъ задачъ, содѣйствуя разрушенію всѣхъ устоевъ религіи, государственности, быта, нравственности собственными же руками своихъ будущихъ рабовъ, обольщаемыхъ пока приманками свободы, но обреченныхъ вку-

¹⁾ Русскій переводъ выпелъ въ 1901 г.

силь въ концѣ концовъ ея плоды, подчиненіемъ ничѣмъ уже въ будущемъ не прикрытому деспотическому и террористическому всемірному абсолютизму «царя изъ колѣна Давидова».

Брошюра «Фран-Масонство», кромѣ предисловія и заключенія г. Бутми, содержитъ три статьи г. Н. Л.: 1) Сокращенный переводъ извѣстной рѣчи М. Тальмейра: *Масонство и французская революція*, 2) Переводъ изъ книги неизвѣстнаго автора, вышедшей въ прошломъ году во Франціи, подъ заглавіемъ «Тайна масонства», озаглавленный здѣсь: *Фран-Масонство, какъ орудіе англійской политики и 3) Ученіе масонства, его организація и обряды*. Для читателей «Вѣры и Церкви» поучительно дополнить изученіемъ этой книги свѣдѣнія, сообщенныя бывшимъ ²⁾ римско-католическимъ священникомъ Соболевскимъ въ 1-ой кн за настоящій годъ. Особенную новостъ представляетъ вторая статья, гдѣ политика Англій блестящимъ образомъ поставлена въ связь съ идеями и практикой масонства.

Р.

Философія смерти. Рафаиль Соловьевъ, книгоиздательство «Творческая мысль», Москва 1906 г. 69 стр. (ц. 75 коп.).

Названная небольшая книжка—выдержки изъ дневника автора, изданныя уже послѣ смерти автора, носятъ философско-богословскій характеръ. Содержаніе дневника составляютъ размышленія и чувства автора, высказываемыя большею частью по поводу какихъ-либо общихъ явленій жизни. Хотя среди отдѣльных замѣчаній есть и такія, которыя являются, повидимому, случайными и не совсѣмъ гармонируютъ съ общимъ содержаніемъ дневника, однако несомнѣнно, что здѣсь мы имѣемъ предъ собою болѣе или менѣе цѣльное міровоззрѣніе, хотя еще и не успѣвшее вполне развиться. Издатели дневника дали ему названіе «философія смерти», на томъ, вѣроятно, основаніи, что мысли автора дневника часто возвращаются около вопроса о смерти. Но дневникъ захватываетъ своимъ содержаніемъ всю вообще жизнь, во всѣхъ ея общихъ проявленіяхъ, рассматривая ее со стороны ея высшаго смысла.

²⁾ Говоримъ бывшимъ; потому что въ настоящее время В. Соболевскій—уже не римско-католическій священникъ, а православный.

Авторъ дневника — ученый юноша, натура богато одаренная и глубокая, съ широкими духовными запросами. Математикъ по спеціальному образованію, онъ въ то же время хорошо знакомъ съ науками естественными, литературой, философійей. Но онъ ищетъ не однихъ только научныхъ знаній. Онъ стремится объединить эти знанія, найти Абсолютное Начало, «Тайну бытія» и на этомъ пути, естественно, приходитъ къ религіозной философійи. «Всѣ науки суть драгоценные камни, но тогда только онѣ приобрѣтаютъ цѣну и блещутъ, переливаясь яркими цвѣтами, когда освѣщаются лучами солнца — философійи». Какъ ни цѣнна наука, какъ ни важны для жизни ея открытія, но она не отвѣчаетъ на главный вопросъ — о цѣли бытія, и думать, что она когда-нибудь постигнетъ тайну жизни, исчерпаетъ всѣ волнующіе человѣчество вопросы, значить не понимать науки. «Умъ безъ сердца это — слѣпое страшное чудовище, которое сотнями щупальцевъ съ жадностью хватаетъ пищу и никогда не можетъ насытиться». «Абсолютное надо скорѣе искать, можно скорѣе найти въ области сердца, а не разума», Истинная наука сама заставляетъ признать царство религіи и любви. «Внѣ вѣры нѣтъ твердой точки. Я искалъ твердости безъ вѣры и нигдѣ не нашель». Для того, чтобы найти эту вѣру, нужно только не быть слѣпымъ, не закрывать глазъ на окружающую насъ жизнь. «Войди, сроднись съ природой, погрузись въ этомъ Разумѣ, въ которомъ погружена вся природа. Не стѣсняй твоего разума; пусть онъ попробуетъ поднять все это; не одну эту землю, а весь міръ, весь космосъ; пусть попробуетъ охватить мировую программу — уразумѣть Бога. Пусть онъ самъ содрогнется отъ величія этой картины и, преклонившись, заставитъ все существо твое дрожать въ священномъ восторгѣ предъ этой святыней, которой нѣтъ ничего подобнаго — предъ тѣмъ, что есть Вѣковѣчная Тайна». Такимъ путемъ пришелъ къ вѣрѣ самъ авторъ. Онъ любитъ природу и понимаетъ ее; она удивляетъ, восторгаетъ его своимъ величіемъ и гармоніей; онъ чувствуетъ, слышитъ въ ней Бога; въ своемъ дневникѣ онъ часто обращается къ ней и даетъ художественныя описанія ея. Эти описанія у него названы псалмами. Это торжественныя гимны Абсолютному, отражающемуся въ величественныхъ картинахъ мировой жизни. И по настроенію и по стилю они, дѣйствительно, напоминаютъ Псалмы. «И упалъ я въ благоговѣніи и сказалъ: Кто Ты, Великій и Дивный, чтобы славословить Тебя? Кто Ты, Кѣмъ держатся солнце и малые жуки, безъ Котораго ель не принесетъ иглы своей? Кто Ты, чтобы мнѣ принести Тебѣ сердце свое? Вотъ лѣсъ густой стоитъ и солнце свѣтитъ въ немъ, и листва ласкаетъ глазъ своею зеленью. Шумъ стоитъ кругомъ; вотъ

пролетѣла пчела, жукъ черный проползъ и бѣлка пробѣжала и смотреть съ вѣтки. Вотъ мошки несутся на солнцѣ и золотая муха, блестя, сидитъ на яркой зелени. Вотъ птицы поютъ въ вышинѣ и вершины могучихъ деревъ качаются плавно. Вотъ прокричала птица, а муравьи несутъ сучекъ въ свою нору... Я слышалъ шумъ этотъ и старался разобраться въ немъ и понять то, что это—Жизнь. Я понималъ, что пчела жужжитъ, отыскивая медь; муравей несетъ иглу отъ ели и птица поетъ, потому что Ты такъ хотѣлъ. Я понималъ, что все это нескончаемый гимнъ Тебѣ—Побѣдителю небытія. Я услышалъ, что Ты самъ вездѣ здѣсь» и т. д. Эти и подобныя имъ мѣста дѣйствительно живо напоминаютъ собою такъ называемые хвалебныя псалмы, равно какъ и нѣкоторые рѣчи изъ книги Іова и пророковъ. Въ нихъ такъ замѣтно отражается духъ этихъ боговдохновенныхъ гимновъ, даже въ языкѣ; видимо, они близко знакомы и дороги были автору. Сдѣлаемъ еще извлечение. Вотъ на примѣръ, какъ авторъ говоритъ объ оставленномъ людьми познаніи Бога въ природѣ: «Взглянули люди на мѣръ и не узнали Невидимаго. Они взалкали и стали есть глину; захотѣли пить и напились мути. Прошли они мимо яствъ готовыхъ и мимо источника чистаго... И сказали они мнѣ: приди къ намъ, и мы накормимъ тебя пищей и напоимъ питьемъ нашимъ - и удивился я имъ. И сказалъ я: Вѣковѣчный—пища уму моему. Отъ вѣка Единный -- питье сердцу моему! Они сказали мнѣ: «нѣтъ Его, мѣръ весь—холодныя объятія, мѣръ весь—ненужная, тяжелая машина, и ты—сирота». Огорчился я и спросилъ: что же вы дадите мнѣ? И они показали мнѣ; и сказалъ я: не могу я питаться гнильемъ этимъ и не могу пить грязь». Придя къ отрицанію Бога, люди извращаютъ свою жизнь и вносятъ дисгармонію въ міровой порядокъ. Цѣль жизни человѣка, какъ образа и подобія Божія, состоитъ въ стремленіи къ тому идеалу, полнымъ воплощеніемъ котораго является Богъ; этотъ идеаль—Добро, Любовь. Но люди оставляютъ эту любовь, называя ее «прѣснотою», позабывая, что эта прѣснота обусловливается тѣмъ, что они не служатъ, какъ слѣдуетъ, Божеству, что они не видятъ Его глубокой всеобъемлемости; люди идутъ на путь эгоизма, который есть путь самого сатаны. Заглушая голосъ науки, которая никогда не переставала заявлять, что человѣкъ только тварь, и голосъ религіи, которая всегда говорила, что онъ только капля отъ Божества, хотя и изъ того же источника, человѣкъ ставитъ себя центромъ всего, хочетъ жить только для одного себя. Этотъ эгоизмъ и служитъ главною причиною того, что картина жизни такъ часто покрывается мрачною тѣнью. Всѣ эти мысли прекрасно до художественности и замѣчательно мѣтко въ смыслѣ харак-

теристики пессимизма невѣрующей науки изложены въ отрывкѣ изъ дневника на страницахъ 53 - 55, которые такъ напоминаютъ собою другого—вполнѣ высказавшагося и религіознаго мыслителя, Вл. Соловьева. Или вотъ еще: «И сказалъ мнѣ Духъ: «встань и смотри!» И я всталъ и посмотрѣлъ внизъ. И вотъ я увидѣлъ шаръ большой, окутанный кровавыми парами и покрытый пылью; съ большой быстротой неся онъ, и прочелъ я на немъ: гордость, алчность и пошлость... Вотъ увидѣлъ я прекрасную женщину и пошелъ я къ ней—и посмѣялась она и сказала: вотъ я прекрасна и ты долженъ служить мнѣ и оставить все свое. Вотъ увидѣлъ я сильнаго и подошелъ къ нему, и сказалъ онъ: я сильнѣе тебя и ты долженъ служить мнѣ. Вотъ увидѣлъ я мудраго и сказалъ онъ: я много знаю и ты долженъ служить мнѣ И опечалился я и сказалъ: вотъ они всѣ имѣютъ и счастливы, а у меня что есть, кромѣ сердца моего? Но вотъ подулъ вѣтеръ и сразилъ всѣхъ ихъ, а сердце мое расцвѣло. Красивое стало безобразнымъ, и сильное слабымъ, и мудрое безумнымъ...» Припомните то, что говорится въ кн. Царствъ о видѣніи пр. Іліи Бога не въ огнѣ, не въ бурѣ, а въ гласѣ хлада тонка!..

Приведенныя выдержки достаточно характеризуютъ какъ кругъ мыслей и чувствъ, въ которомъ жилъ авторъ, такъ и его манеру выражать эти мысли и чувства. Авторъ, несомнѣнно, обладаетъ тонкимъ художественнымъ чутьемъ, и отъ многихъ мѣстъ его «псалмовъ» вѣетъ настоящей поэзіей. Не смотря на нѣкоторое злоупотребленіе символизмомъ и по мѣстамъ неясность мыслей и неопредѣленность выражений, дневникъ можетъ доставить читателю не только интересъ со стороны содержанія, но и художественное удовольствіе.

Н. У.

Объ участіи мірянъ на соборахъ. Профессора А. П. Лебедева. Москва 1906 г.

Въ виду предполагаемаго въ недалекомъ будущемъ русскаго церковнаго собора, вопросъ объ участіи мірянъ на соборахъ представляетъ теперь особый интересъ. Долженъ ли быть въ составѣ собора мірской элементъ или нѣтъ, и, если долженъ, то съ какими правами и полномочіями? Въ духовной прессѣ по этому вопросу высказывались и высказываются разнообразныя мнѣнія. Одни рѣшительно говорятъ противъ участія мірянъ на соборѣ (Антоній еп. Во-

лынскій), другіе (Сергій архіеп. Финляндскій, также см. «Бог. Вѣстн». февр. 1906 г.) считаютъ нужнымъ допустить мірянъ на соборъ съ правомъ совѣщательнаго голоса, наконецъ, третьи (группа Петербургск. священниковъ и мн. др.) желаютъ видѣть на соборѣ мірянъ съ самыми широкими полномочіями. Наиболѣе правильнымъ съ церковной точки зрѣнія, конечно, нужно признать то мнѣніе, которое стоитъ въ соотвѣтствіи съ практикой церкви древне-вселенской, гдѣ принципъ соборности нашелъ свое полное осуществленіе. Вопросъ долженъ быть поставленъ, такимъ образомъ, на почву древнихъ церковныхъ канонѳвъ и церковной исторіи. Такую историческую справку и представляетъ собою названная брошюра А. П. Лебедева. Извѣстный авторитетъ въ церковно-исторической наукѣ, авторъ спеціальнаго научнаго изслѣдованія о соборахъ вселенской церкви, А. П. въ своей брошюрѣ просматриваетъ всю исторію соборовъ древней церкви (I—IX вв.), какъ помѣстныхъ, такъ и вселенскихъ, затрогивая ее исключительно со стороны вопроса объ участіи на соборахъ мірянъ.

Что касается церковныхъ канонѳвъ, то дѣйствительными членами соборовъ въ нихъ называются только епископы (37-е ап. пр., 5 пр. 1-го всел. соб. 19 пр. IV всел. соб. 8 пр. Трулл. соб., 6 пр. VII всел. соб. и др.). Но практика древней церкви показываетъ, что кромѣ епископовъ на соборахъ участвовали клиръ и міряне. Приэтомъ участіе мірянъ въ различное время было не одинаково. Соборы второго и третьяго вѣковъ въ этомъ отношеніи отличаются отъ соборовъ послѣдующаго времени (вселенскихъ и помѣстныхъ). Во II и III вв. въ воззрѣніяхъ на Церковь особенно выдвигалась на видъ идея наитѣснѣйшей духовной связи, которая должна существовать между пастырями и пасомыми и, такимъ образомъ, создавать единую и нераздѣльную церковь. Соотвѣтственно этому и на соборахъ II-го и III-го вв. мы видимъ участвующихъ мірянъ, которымъ иногда принадлежала и самая инициатива собора и присутствіе которыхъ на соборѣ считалось необходимымъ; мы видимъ, что міряне на соборахъ разсуждаютъ и даже вступаютъ въ споры съ епископами относительно вопросовъ чисто-церковнаго характера. (Напримѣръ соборъ противъ монотанистовъ ок. 175 г.; въ III в. соборъ въ Египтѣ по поводу хилиазма, два кареаг. собора по вопросу о принятіи въ церкви «падшихъ» и о перекрещиваніи еретиковъ; на послѣднемъ изъ нихъ присутствовало «великое множество народа (maxima pars plebis). Но допускаемые къ обсужденію поднимаемыхъ на соборѣ вопросовъ, міряне не принимали участія, когда вопросъ, послѣ обсужденія, подвергался голосованію; въ послѣднемъ участвовали одни епископы, которые потомъ и подписывались подъ протоколами собора (на актахъ нѣ-

которыхъ соборовъ есть подписи и пресвитеровъ). Слѣдовательно, рѣшающимъ голосомъ на соборахъ обладали только епископы. Постановленіе собора, утвержденное голосомъ епископовъ, объявлялось присутствующему на соборѣ народу, который возгласами и выражалъ свое согласіе съ этимъ постановленіемъ. И это не было простою формальностью. «Рѣшеніе однихъ епископовъ само по себѣ не имѣло никакой правовой силы. Все зависило отъ рецепціи (принятія), почему рецепція извѣстнаго опредѣленія со стороны городской общины (мірянъ) предполагала принятіе его со стороны цѣлаго церковнаго округа». Но на соборѣ являлись не всѣ желающіе изъ мірянъ, а, какъ видно изъ словъ св. Кипріана, только тѣ, которые (очевидно, по усмотрѣнію предстоятелей церкви) оказывались «твердыми въ вѣрѣ». Присутствіе мірянъ на церковномъ соборѣ является для нихъ, по тому-же св. Кипріану, честью, которой они удостоиваются за свою вѣру и страхъ. Въ то время, какъ епископы и пресвитеры на соборѣ сидѣли, народъ присутствовалъ стоя. Св. Кипріанъ объ одномъ соборѣ замѣчаетъ, что онъ состоялся «въ присутствіи даже (etiam) предстоящаго народа (praesente etiam Stantium plebe)», какъ будто допущеніе мірянъ на соборѣ было нѣкоторымъ снисхожденіемъ къ нимъ.

Въ дальнѣйшій періодъ церковной жизни, т. е. въ періодъ вселенскихъ соборовъ, участіе мірянъ на соборахъ проявляется уже въ меньшей мѣрѣ. Единственнымъ міряниномъ, принимавшимъ дѣятельное участіе на 1-мъ всел. соборѣ былъ импер. Константинъ Великій; съ нимъ была его свита, которая служила только, такъ сказать, декорумомъ собора. Довольно распространенное сказаніе о томъ, что, кромѣ 318-ти отцевъ, на 1-мъ всел. соб. присутствовало очень много мірянъ, явившихся для разсужденій и состязаній о вѣрѣ, и даже языческіе философы, вступавшіе въ споры съ отцами собора и посрамленные однимъ старцемъ простецомъ, есть легенда, начавшая распространяться въ V-омъ вѣкѣ, благодаря Геласію, еп. Кизическому, заимствовавшему ее изъ церковной исторіи латинскаго писателя V-го вѣка Руфина, не выдерживающей въ данномъ случаѣ научной критики. Ни церк. историкъ Евсевій, самъ бывшій на соборѣ и описавшій его, ни Аѳанасій Александрійскій, ни Евстафій еп. Антиохійскій, участники этого собора, оставившіе о немъ свои сказанія, не знаютъ этой легенды. У Руфина заимствуется эту легенду церк. историкъ Сократъ, но онъ дѣлаетъ въ ней существенную поправку, относя споръ философовъ (собств. аріанскихъ діалектиковъ) ко времени непосредственно предшествовавшему собору, а не къ самому собору. На другихъ всел. соборахъ болѣе или менѣе дѣятельное участіе изъ мірянъ принимали импера-

торскіе чиновники, являвшіеся сюда иногда съ особыми полномочіями отъ государей (напр. Канфедіанъ и Іоаннъ на III-емъ всел. соб.) и нерѣдко превышавшіе эти полномочія вмѣшательствомъ въ дѣла чисто церковнаго и даже догматическаго характера (что вызывало протесты со стороны отцевъ собора). На V всел. соб. не было даже уполномоченныхъ отъ императора. На VI всел. соб. присутствовалъ императоръ и его свита. VII всел. соб. состоялъ изъ «святѣйшихъ іереевъ», т. е., епископовъ и нѣкоторыхъ монаховъ. Опредѣленіе собора о чествованіи св. иконъ было торжественно прочитано народу. — Вообще, какъ видно, мірской элементъ представленъ былъ на соборахъ слабо. Да въ этомъ не было и особенной нужды; такъ какъ религіозныя взгляды и убѣжденія были одинаковы какъ у епископовъ, такъ и у народа, то въ сущности въ лицѣ епископовъ на соборѣ былъ представленъ и народъ. Притомъ же народъ вполне довѣрялъ непристрастію и компетентности своихъ духовныхъ руководителей, а эти послѣдніе съ своей стороны считались съ мнѣніями и настроеніемъ паствы.

Въ виду всего сказаннаго, по мысли автора, не будетъ противнымъ церковнымъ канонамъ и практикѣ древней церкви, если первый русскій соборъ будетъ состоять изъ епископовъ; при этомъ каждый епископъ можетъ явиться на соборъ въ сопровожденіи одного пресвитера, свободно избраннаго епархіальнымъ духовенствомъ. Рѣшающій голосъ долженъ принадлежать однимъ епископамъ, а пресвитерамъ — лишь совѣщательный. Этотъ соборъ и долженъ рѣшить очень сложный вопросъ объ участіи мірянъ на дальнѣйшихъ соборахъ. Соборъ долженъ происходить публично, чтобы всѣ рѣчи соборныхъ ораторовъ могли сообщаться и обсуждаться въ печати.

Протоіерей Апполоній Темномѣровъ. *Объ условіяхъ воспитательнаго вліянія на дѣтей уроковъ Закона Божія. Доклады на собраніяхъ законоучителей начальныхъ городскихъ училищъ г. С.-Петербурга.*
СПБ. 1905 г., 218 стр. + IV. Цѣна 60 к.

Среди большого числа методикъ Закона Божія книга протоіерея Темномѣрова можетъ считаться лучшею и занять одно изъ первыхъ мѣстъ въ литературѣ подобнаго рода. Неудовлетворительная постановка преподаванія Закона Божія, страдающая односторонностью и формальностью —

предпочтениемъ учебной стороны въ сравненіи съ воспитательной,—заставляетъ лучшихъ и болѣе опытныхъ законоучителей отыскивать новые пути и средства для оживленія предмета Закона Божія и наиболѣе успѣшнаго усвоенія его учащимися. Названная книга и имѣетъ свою задачу внести, такъ сказать, одухотворяющій элементъ въ это дѣло и выяснитъ воспитательное значеніе Закона Божія на учащихся. Важное значеніе воспитательнаго элемента Закона Божія признано во всѣхъ методикахъ, но слишкомъ обще, и одно изъ главныхъ достоинствъ труда прот. Темномѣрова и заключается въ томъ, что авторъ обосновываетъ и развиваетъ положенія воспитательнаго вліянія, указываетъ способы проведенія ихъ въ школьную практику и разсматриваетъ лучшіе приемы преподаванія въ цѣляхъ религіозно-нравственнаго воспитанія. Авторъ, кромѣ того, разбираетъ и отрицательныя стороны преподаванія, указывая ошибки, которыхъ слѣдуетъ избѣгать законоучителю, для большаго успѣха преподаванія. Характерная особенность названной книги заключается во первыхъ въ нѣсколько идеалистическомъ настроеніи; видно, что авторъ до глубины души любитъ дѣло и желаетъ внушить ту же любовь и искреннее, горячее отношеніе къ преподаванію этого важнѣйшаго для православнаго христіанина предмета—и своимъ читателямъ, главный контингентъ которыхъ конечно составляютъ законоучители и вообще люди причастные дѣлу преподаванія Закона Божія. Вторая важная особенность этой книги состоитъ въ ея практическомъ характерѣ. Авторъ и самъ законоучитель и наблюдалъ приемы преподаванія другихъ законоучителей; весь опытъ, которымъ онъ вооруженъ, и отличаетъ собою всѣ положенія его книги. Въ нашемъ журналѣ уже были отзывы о его учебникахъ по Закону Божію и тамъ были отмѣчены ихъ достоинства, въ числѣ которыхъ главнѣйшее—удовлетворить усилившемуся въ настоящее время стремленію придать Закону Божіему характеръ не учебнаго только, но и, главнымъ образомъ, воспитательнаго предмета. Эта идея теперь, въ настоящей книгѣ, и выражена наиболѣе полно и обстоятельно. Вся книга состоитъ изъ 6 главъ и заключенія. Необходимость соединенія при преподаваніи Закона Божія двухъ цѣлей—учебной и воспитательной, условія со стороны законоучителя и способовъ его преподаванія для воспитательнаго вліянія на дѣтей Закона Божія, наученіе молитвѣ, преподаваніе Священной Исторіи, изъясненіе богослуженія и преподаванія катихизиса,—таковы заглавія отдѣльныхъ главъ книги. Изъ этого краткаго содержанія книги можетъ быть ясно видно, что она обнимаетъ всѣ стороны преподаванія Закона Божія; въ этомъ отношеніи наибольшее значеніе имѣетъ вторая глава, въ которой говорится

между прочимъ даже и о внѣшности законоучителя и его приемахъ обращенія съ учениками.

Несомнѣнно, что въ вопросѣ объ усиленіи религіозно-нравственнаго воспитанія на школьныхъ урокахъ Закона Божія,—авторъ сдѣлалъ весьма много и его книжка должна оказать весьма большое вліяніе на постановку преподаванія Закона Божія. При этомъ нужно еще замѣтить, что, хотя книжка о Темномѣрова и говоритъ о преподаваніи Закона Божія въ начальной школѣ, однако, по существу затрогиваемыхъ вопросовъ, она можетъ имѣть не маловажное значеніе и для о.о. законоучителей средней школы, да пожалуй еще большее, чѣмъ законоучителей начальной, въ зависимости отъ умственнаго и нравственнаго уровня учащихся и отъ большей обширности программы. Мы, съ своей стороны рекомендуемъ ее всѣмъ о.о. законоучителямъ, безъ различія школы и твердо увѣрены, что она имъ будетъ не бесполезна и будетъ имѣть успѣхъ, который она вполне и заслуживаетъ.

М. Веретенниковъ.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

Съ 1-го февраля 1906 года выходитъ въ Харьковѣ Новая
Еженедѣльная общественно-литературная

„Церковная Газета“,

какъ органъ церковнаго обновленія и культурно-прогрессивныхъ стремленій. Газета будетъ издаваться по широкой программѣ. Девизъ ея: свобода церкви и ея жизни, объединеніе во имя святыхъ идеаловъ братства и равенства, завѣщеннымъ міру Христомъ, забытыхъ людьми. Задачи: 1) отзываться на всѣ духовно-культурные вопросы духовенства, общества и народа; 2) освѣщать выдающіяся явленія современности съ идейно-религіозной и вселенски-христіанской точки зрѣнія и 3) содѣйствовать развитію христіанской общественности и проведенію реформъ на началахъ соборности во всѣхъ сферахъ труда и жизни церкви.

Въ газетѣ изъявили согласіе сотрудничать видные религіозные писатели-публицисты, женщины писательницы, профессора, священники, народные учителя, студенты и др. лица, сочувствующіе церковно-прогрессивному направленію нашей газеты.

Подписная цѣна: съ доставк. и пересылк.—3 руб. 50 к. въ 11 мѣс; на полгода—2 руб.; на 3 мѣс.—1 руб. 20 к.; на 1 мѣс.—50 коп. Отдѣльный номеръ 10 коп. Каждый номеръ будетъ выходить не менѣе 1 печатн. листа. Объявленія: за мѣсто въ одну строку петита, впереди текста—20 коп., а позади—10 коп. Годовыя по соглашенію.

Подписка принимается: въ редакціи (Коммерч. училище, кварт. законоучителя), въ типографіи «Печатное Дѣло» (Клочк. ул., 5), во всѣхъ книжн. магазинахъ «Новаго Времени», въ книжн. маг. И. Л. Тузова (Спб., Гостин. дворь), въ конторѣ Печковской (Москва).

Редакторъ-издатель. приватъ-доцентъ Императорскаго Харьковск. Университета, свящ. Іоаннъ Филевскій.

„Мирный Трудъ“

(годъ четвертый 1906 г.)

(повременное научно-литературное и общественное изданіе)
выходитъ десять разъ въ годъ (за исключеніемъ Іюля и

Августа) ежемѣсячными выпусками не менѣе 150 листовъ въ годъ. Признавая мирный трудъ единственнымъ средствомъ для осуществленія столь необходимыхъ общественныхъ преобразованій, редакция ставитъ своей задачей послѣдственное пробужденію чуждаго всякой нетерпимости, русскаго національнаго самосознанія, усиленію культурнаго общенія со славянствомъ, изученію созидательной работы Запада и росту общественной самостоятельности, оцѣнивающей свое и чужое, независимо отъ партійныхъ соображеній и указокъ. Въ журналы принимаются постоянное участіе рядъ профессоровъ и преподавателей высшихъ учебныхъ заведеній. Программа изданія: 1) Романы, повѣсти, рассказы и стихотворенія, 2) Беллетристическія новости, 3) Литературная критика, 4) Искусство, театръ и музыка, 5) Вопросы воспитанія и обученія, 6) Внутреннее обозрѣніе, 7) Политическая лѣтопись, 8) Статьи по разнымъ отраслямъ наукъ, 9) Обозрѣніе научныхъ журналовъ, 10) Дѣятельность ученыхъ обществъ, 11) Научныя мелочи, 12) Критическій разборъ научныхъ изслѣдованій, 13) Библиографія, 14) Объявленія. Постоянно сообщаются свѣдѣнія о дѣятельности Русскаго Собранія и его Отдѣловъ, усматривающихъ въ сознательномъ служеніи творческимъ началамъ Православія, Самодержавія и Народности основу благоденствія и развитія Россіи, залогъ избавленія отъ внѣшнихъ и внутреннихъ опасностей.

Подписная цѣна: для городскихъ (харьковскихъ) подписчиковъ 5 руб. въ годъ, для иногороднихъ съ пересылкой 6 руб. на полгода 3 руб. Отдѣльная книжка 1 руб. съ пересылкой. Подписка на 1906 г. принимается: во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ, удерживающихъ за комиссію и пересылку денегъ по 30 коп. съ годового экземпляра, и въ редакціи журнала (Дѣвичья, № 14. Харьковъ).

Журналъ «Мирный Трудъ» Учебнымъ Комитетомъ при Святѣйшемъ Синодѣ одобренъ для фундаментальныхъ библиотекъ духовно-учебныхъ заведеній, а Учебными Комитетами Министерства Народнаго Просвѣщенія и Министерства Финансовъ допущенъ къ приобрѣтенію въ фундаментальныя библиотеки учебныхъ заведеній обоихъ вѣдомствъ, рекомендованъ для фундаментальныхъ библиотекъ военно-учебныхъ заведеній и допущенъ въ бесплатныя народныя читальни.

Плата за объявленія: 20 рублей за полную страницу, 10 руб. за половину и 5 руб. за четверть страницы.

Редакторъ-издатель проф. А. Вязигинъ.

ПРИТЧА ГОСПОДА О ДОВРЫХЪ И ЛУКАВЫХЪ РАБАХЪ ¹⁾.

Отъ Луки Св. Евангелія чтеніе. Будемъ внимать. *Рече Господь: нѣкоторый человекъ высокаго рода отправлялся въ дальнюю сторону, чтобы получить себѣ царство и возвратиться.* (Лук. 19, 12).

Кто этотъ человекъ высокаго рода, отправившійся въ дальнюю сторону и почему въ дальнюю? По ходу и смыслу притчи всѣмъ должно быть понятно, что этотъ человекъ высокаго рода есть Самъ Господь Иисусъ Христосъ, собезначальный Сынъ безначальнаго Отца Бога, воплотившійся и вочеловѣчившійся нашего ради спасенія, пожившій на землѣ богомужно тридцать три года, озарившій погибающій міръ свѣтомъ познанія Божія, сотворившій безчисленные, благотворныя чудеса и знаменія, пострадавшій за грѣхи міра, умершій, воскресшій и вознесшійся на небеса и грядущій со славою на землю судить живыхъ и мертвыхъ. Отправился въ дальнюю сторону, т. е. на небо, потому что оно далеко отъ грѣшныхъ и близко только отъ вѣрующихъ въ Него. Онъ-то по человѣческому естеству получилъ отъ Отца царство вѣчное, коему не будетъ конца. И Онъ-то грядетъ судить живыхъ и мертвыхъ.

Слушайте продолженіе притчи.

Призвавъ же десять рабовъ Своихъ, далъ имъ десять минъ (то-есть десять фунтовъ серебра; числомъ десять означается полнота даровъ и щедрость царская) *и сказалъ имъ: употребляйте ихъ въ оборотъ, пока Я возвращусь* (Лук. 19, 13). Подъ десятию рабами разумѣются вѣрныя

¹⁾ Слово на день рожденія Благочестивѣйшаго Государя Императора Николая Александровича, 6 мая 1906 года.

рабы и слуги Царя Небеснаго, преданные Ему всей душой, каковы были апостолы, іерархи, мученики, преподобные и вообще всѣ искренніе рабы Христовы: нѣкоторые цари, подданные всѣхъ сословій, состояній, должностей, возрастовъ и обоего пола. Подъ десятью минами серебра разумѣть должно также дары Божіи—благодатные и естественные или—гражданскіе, напримѣръ, даръ истинной вѣры, благодать священства, царскую власть, какъ величайшій даръ Божій человѣку, власть правительственнаго синклита, или нынѣшняго Государственнаго Совѣта, власть министровъ, военачальниковъ, градоначальниковъ, начальниковъ учебныхъ заведеній, учителей и всякихъ начальствующихъ въ народѣ и учебныхъ заведеніяхъ лицъ, обязанныхъ искренно заботиться о благѣ народа, учащагося юношества или воинства. Подъ талантами разумѣются также природныя способности каждаго: умъ, образованіе или воспитаніе, силы физическія, достатокъ или избытокъ матеріальнаго состоянія, способность къ земледѣлію, къ разнымъ ремесламъ, къ живописи, къ пѣнію—и вообще всякая полезная способность. Всѣ, такимъ образомъ, надѣленные отъ Бога разными способностями—дарами и имѣющіе разныя церковныя или государственныя и общественныя должности, обязаны по совѣсти и по даннымъ законамъ и указаніямъ трудиться для общаго блага, каждый на своемъ мѣстѣ, подобно муравьямъ или пчеламъ и другимъ общественнымъ животнымъ,—и подчиняться высшей центральной власти въ особѣ Царя, поставленнаго Самимъ Богомъ, для объединенія и направленія къ общему благу всѣхъ безчисленныхъ дѣйствій государственнаго организма.

Продолженіе притчи. *Но граждане ненавидѣли Его (царя) и отправили вслѣдъ за Нимъ посольство, сказавши: не хотимъ, чтобы Онъ царствовалъ надъ нами.* (Какая дерзость предъ Царемъ праведнымъ, вѣчнымъ, всемогущимъ, который собственными страданіями и смертію искупилъ чело-вѣчество отъ страшной, праведной, вѣчной кары!)

Слушайте,—притча продолжается. *И когда возвратился, получивъ царство, вельмъ призвать къ себѣ рабовъ тѣхъ, которымъ далъ серебро, чтобы узнать, кто что приобрѣлъ. Пришелъ первый (напримѣръ, какой-либо властелинъ, царь или другой какой властный человѣкъ, благочестивый ар-*

хіерей, священникъ — искренній, членъ Государственной Думы, начальникъ или профессоръ учебнаго заведенія духовнаго, свѣтскаго или военнаго, или человѣкъ богатый и доброжелательный, или благонамѣренный и добросовѣстный писатель, или честный земледѣлецъ, трудолюбивый ремесленникъ, или усердный вѣрный воинъ) и сказалъ: мина твоя принесла десять минъ. И сказалъ ему Царь: хорошо, добрый рабъ; за то, что ты въ маломъ былъ вѣренъ, возьми въ управленіе десять городовъ (не земныхъ, конечно, которые всѣ прейдуть и сгорятъ, а небесныхъ и вѣчныхъ). Пришелъ второй и сказалъ: Господинъ, мина твоя принесла пять минъ. Сказалъ Царь и этому: и ты будь надъ пятью городами. Пришелъ третій и сказалъ: вотъ твоя мина, которую я хранилъ, завернувъ въ платокъ (то-есть, зарывъ въ землю или загубивъ всѣ свои способности, сдѣлавъ ихъ орудіями только грѣха, сладострастія, корыстолюбія, лѣности и пустословія, — бездѣйствія, трусости и ничегонедѣланія).

Слушайте, что дальше говорить лѣнивый рабъ: *ибо я боялся Тебя, потому что Ты человекъ жестокій* (Левъ Толстой называетъ Бога жестокимъ и тираномъ); *берешь, чего не клалъ, и жнешь, чего не сѣялъ.* (А какъ же другіе рабы ничего подобнаго не говорили царю, и старательно, покорно умножили свои таланты? Очевидно, лѣнивый рабъ дерзко клевететь на царя своего и благодѣтеля, а себя извиняетъ, будучи достоинъ всякаго наказанія за свою лѣнь и дерзость). И вотъ праведный судъ лѣнивому рабу. *Господь сказалъ ему: твоими устами буду судить тебя, лукавый рабъ; ты зналъ, что Я человекъ жестокій* (почему же другіе рабы благіе не считали его такимъ?), *беру, чего не клалъ, и жну, чего не сѣялъ* (другіе этого тоже не говорили, а дѣлали усердно свое дѣло), — *для чего же ты не отдалъ серебра моего* (силъ и способностей, власти, учительства, имѣнія, богатства) *въ оборотъ, чтобы Я, пришедъ, получилъ его съ прибылью?* (вѣдь и пчела приноситъ медъ и шелковичный червь прядетъ коконы). *И сказалъ предстоящимъ: возьмите у него мину и дайте имѣющему десять минъ.* И сказали Ему: *Господинъ, у него есть десять минъ.* Сказываю вамъ, что всякому имѣющему (трудолюбивому и добросовѣстно работающему) — дано будетъ, а у не-

имѣющаго, или лѣниваго, и нерадиваго и невѣрующаго отнимется и то, что онъ имѣетъ (Лк. 19, 12—26).

Теперь слушайте, какой праведный судъ произносить вѣчный Царь надъ гражданами, непокорными Царю: *враговъ же моихъ, тѣхъ, которые не хотѣли, чтобы Я царствовалъ надъ ними, приведите сюда и избежите предо Мною. Сказавъ это, Онъ пошелъ далѣе, восходя въ Иерусалимъ* (Лк. 19, 26—27), то-есть на страданія и смерть за насъ.

Эта премудрая притча для всѣхъ поучительна. И великіе и малые могутъ, если захотятъ, почерпнуть изъ нея важные и спасительные уроки. Аминь.

Принципъ Жизни Серія

ВАЖНОСТЬ И НЕОБХОДИМОСТЬ ВОСКРЕСЕНІЯ ГОСПОДА НАШЕГО ИСУСА ХРИСТА *).

Глава 4-я.

„Если это предпріятіе и это дѣло отъ человѣковъ, то оно разрушится, а если отъ Бога, то вы не можете разрушить его; берегитесь, чтобы вамъ не оказаться и богопротивниками“.

Слова Гамалиила.

Не только вѣрующіе христіане, но и не вѣрующіе представители современнаго раціонализма вполнѣ сознаютъ важность и значеніе факта воскресенія Иисуса Христа. «Если бы намъ удалось, говорить одинъ изъ нихъ (Штраусъ), отвергнуть историческую почву всѣхъ евангельскихъ чудесъ и оставить ее за однимъ только этимъ событіемъ, то мы еще ровно ничего не сдѣлали бы для науки» ¹⁾. Почему же? Потому что, съ признаніемъ воскресенія, они должны будутъ отказаться отъ естественно-историческаго взгляда на жизнь Христа, признавъ въ ней сверхъестественное явленіе, и происхожденіе вѣры въ воскресеніе Иисуса принуждены будутъ объяснить не иначе, какъ признавъ соответствующій ей, по значенію, чудесный фактъ. Поэтому, съ самыхъ раннихъ поръ, начиная съ Цельса (2 в. по Р. Хр.), дѣлаются возраженія противъ необходимости и дѣйствительности воскресенія Иисуса Христа.

*) Окончаніе.

1) Strauss. Die Halben und die Ganzen seit. 125.

Опираясь *внутреннимъ образомъ* на невозможности чудесъ, противники христіанства стараются подыскать и *внѣшнія основанія* для отверженія этого величайшаго чуда. Они указываютъ 1) на мнимыя противорѣчія въ сказаніяхъ евангелистовъ о самомъ фактѣ воскресенія и явленіяхъ Христа ученикамъ, и 2) недоумѣваютъ, почему Воскресшій не явился всему народу іудейскому и въ особенности своимъ врагамъ, для доказательства Своего воскресенія.

1) По изслѣдованію Штрауса оказалось, что «въ изложеніи факта воскресенія каждый евангелистъ противорѣчитъ всѣмъ другимъ, даже болѣе—каждый изъ нихъ противорѣчитъ самому себѣ» 2). Шлейермахеръ, останавливаясь на мнимыхъ противорѣчіяхъ евангелистовъ, находитъ ихъ въ самыхъ мельчайшихъ подробностяхъ, начиная съ того, что *Матвеей упоминаетъ о 2-хъ женахъ-мгроносицахъ, шедшихъ ко гробу, а Маркъ—о 3-хъ*; первый говоритъ объ ангелѣ, послѣдній—только о юношѣ (*νεανίσκος*) и проч. 3). Не входя въ подробное объясненіе этихъ мнимыхъ противорѣчій, замѣтимъ, что существуютъ многочисленные опыты соглашенія евангельскихъ сказаній, *т. н. гармоніи* 4). Онѣ доказываютъ намъ, что никакихъ противорѣчій у евангелистовъ нѣтъ, что каждый изъ нихъ обращалъ вниманіе на извѣстный евангельскій фактъ съ своей стороны и потому опускалъ тѣ черты и подробности, которыя не подходили къ его избранной точкѣ зрѣнія; но за то эти самыя подробности, опущенныя однимъ евангелистомъ, мы находимъ въ изложеніи другого,—и, такимъ образомъ, въ совокупности всѣ они передаютъ полную картину каждаго евангельскаго событія, не противорѣча однако другъ другу.

Достоинъ замѣчанія взглядъ Іоанна Златоуста на разности евангельскихъ сказаній: «Когда писали евангелія

2) Strauss. Der Christus das glaubens s. 166.

3) Scheleiermacher. Das Leben Iesu s. 463—469.

4) Изъ *иностранныхъ* извѣстны гармоніи: Риггенбаха, Руд. Гоффмана и др. У насъ: проф. Чеботарева, свящ. Гречулевича, архим. Михаила. Въ сочиненіи послѣдняго „о евангеліяхъ и евангельской исторіи“, 1870 г. 274 - 310 стр. весьма обстоятельно и детально разобраны всѣ мнимыя противорѣчія евангелистовъ въ повѣтствованіи о воскресеніи Іисуса Христа.

четверо и писали не въ одно и тоже время, не въ одномъ и томъ же мѣстѣ, не сносаясь и не сговариваясь между собою, и при всемъ томъ написали такъ, что все какъ будто одними устами произнесено; то это служить сильнѣйшимъ доказательствомъ истины. Случилось однако же, скажешь ты, противное; ибо они часто обличаются въ разногласіяхъ.—Но сіе то самое и есть вѣрный признакъ истины. *Ибо, если бы они во всемъ въ точности согласны были между собою даже касательно времени, мѣстъ и самыхъ словъ; то никто изъ враговъ не повѣрилъ бы, что они писали евангелія, не сошедшись между собою, не по обыкновенному взаимному соглашенію, и чтобы согласіе ихъ писаній было слѣдствіемъ одной искренности.* А теперь находящееся между ними небольшое разногласіе освобождаетъ ихъ отъ всякаго подозрѣнія и ясно говоритъ въ пользу писавшихъ; ибо то, въ чемъ разногласятъ они касательно времени и мѣстъ, нисколько не вредитъ истинѣ ихъ повѣствованія» ⁵⁾... И въ другомъ мѣстѣ онъ удивляется тѣмъ, которые видятъ въ разнорѣчіяхъ апостоловъ грубое нарушеніе закона противорѣчія: «спросилъ-бы я о томъ, какъ повѣрили разногласнымъ писаніемъ Новаго Завѣта? Какъ они одержали побѣду? Какъ заслужили удивленіе, вѣру и славу по всей вселенной тѣ, которые говорили противное одинъ другому, въ присутствіи многихъ свидѣтелей ихъ проповѣди, даже враговъ и противниковъ ея» ⁶⁾?

Англійскій профессоръ Весткоузъ съ удивительнымъ остроуміемъ и глубокомысліемъ указываетъ на различіе въ цѣли повѣствованія 4-хъ евангелистовъ о событіи воскресенія, отчего, по его мнѣнію, и произошли указанные разногласія. Такъ, евангелистъ Матѳеѣй, утверждаетъ онъ, останавливается главнымъ образомъ на *величїи и славѣ воскресенія*; евангелистъ Маркъ, какъ въ первоначальной части, такъ и въ дополненіи (XVI, 9—20) настаиваетъ на немъ, какъ *фактъ*; евангелистъ Лука, какъ на *духовной необходимости*; евангелистъ Іоаннъ, какъ на *пробномъ кам-*

⁵⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ. Бесѣды на еванг. Матѳея, т. I стр. 10.

⁶⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ. Бесѣды на еванг. Матѳея, т. I стр. 5—6.

нь характера (этого событія) ⁷⁾. Вполнѣ раздѣляя взглядъ находчиваго профессора, замѣтимъ только, что если и существуютъ какія-либо разногласія въ повѣствованіи апостоловъ, то они не настолько значительны, чтобы изъ-за нихъ слѣдовало отрицать самый фактъ. Въ разногласіяхъ ихъ видно только то, что встрѣчается всегда и вездѣ, если нѣсколько свидѣтелей передаютъ какое-нибудь происшествіе, сдѣлавшее глубокое впечатлѣніе на ихъ умы. Въ такомъ случаѣ, они не передаютъ фактовъ ясно и дипломатически, шагъ за шагомъ, но каждый изъ нихъ примѣшиваетъ къ нимъ свои собственные, субъективныя впечатлѣнія. Достаточно намъ обратиться къ разнорѣчивымъ сообщеніямъ, долетающимъ до насъ съ нынѣшняго восточно-азиатскаго театра войны и проходящимъ чрезъ услужливыя (англійскія) руки корреспондентовъ, чтобы убѣдиться, насколько незначительны и почти совсѣмъ незамѣтны будутъ, въ сравненіи съ ними, отыскиваемая разногласія у евангелистовъ. «Если, по словамъ Лессинга, критически отнестись къ какому-нибудь историческому разсказу, передаваемому одновременно Титомъ Ливіемъ, Полибіемъ и другими языческими историками, то сколько противорѣчій найдемъ въ нихъ» ⁸⁾. И если, не смотря на ихъ разногласія и противорѣчія, мы тѣмъ не менѣе не отвергаемъ самаго факта, о которомъ они передаютъ, то почему же мы не относимся также справедливо къ евангелистамъ Матеею, Марку, Лукѣ и Іоанну, и не признаемъ передаваемаго ими факта за дѣйствительный?»

Психологически вполнѣ понятно, что не только нѣсколько свидѣтелей въ подробностяхъ о какомъ-либо событіи могутъ разногласить другъ другу, но даже и одинъ свидѣтель, спрошенный въ разное время, въ подробностяхъ часто даетъ различныя показанія. Естественнo, что впечатлѣнія, оставившія слабѣйшіе слѣды, скорѣе изглаживаются изъ памяти, нежели впечатлѣнія, сильно потрясшія душу наблюдателя. Если бы изъ исторіи были извѣстны та-

⁷⁾ См. Фарраръ. Жизнь Иисуса Христа. 1885 г. Прилож. стр. 664, примѣч. 1404.

⁸⁾ Гудеръ. Бесѣда о воскресеніи Иисуса Христа, стр. 10.

кїя лица, которыя наблюдали бы, что именно происходило въ пещерѣ въ моментъ, когда Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ,—и на основаніи своихъ наблюденій показали бы, что ничего подобнаго на воскресеніе не происходило; то можно было бы, пожалуй, сомнѣваться въ истинѣ, передаваемой апостолами. Но при томъ для полнаго отрицанія воскресенія все еще не было-бы мѣста, потому что *апостолы были твердо убѣждены, что они сами собственными глазами видѣли Воскресшаго нѣсколько разъ*. А говорящій «да», при изслѣдованіи какого-либо дѣла, заслуживаетъ такого же довѣрія, какъ говорящій «нѣтъ». «Если бы даже было положительно доказано, присоединяетъ свой голосъ нашъ соотечественный философъ, что данный свидѣтель ложно показалъ о фактѣ, котораго онъ, въ дѣйствительности, не былъ свидѣтелемъ, то кто же изъ этого заключить, что самый фактъ не могъ существовать? За него могутъ говорить другіе свидѣтели, и, наконецъ, онъ могъ произойти безъ всякихъ свидѣтелей, но всетаки быть фактомъ»⁹⁾.

Противникамъ воскресенія остается только утверждать, что слова евангелистовъ о воскресеніи Христа вымышлены и по происхожденію относятся къ позднѣйшему времени, а не къ 1-му вѣку по Р. Хр.: потому что сказанія евангелистовъ не только противорѣчатъ другъ другу, но и не находятъ себѣ подтвержденія въ современныхъ имъ историческихъ памятникѣхъ. Конечно, критическіе приемы подобнаго рода едва-ли заслуживаютъ какую-либо научную цѣнность. Если даже не считать свидѣтельства о воскресеніи современнаго Христу іудейскаго историка Іосифа Флавія въ *Antiquit. jud.* XVIII, 3, 3, которое профессоръ Свѣтловъ, слѣдуя знаменитому оріенталисту — Эвальду, считаетъ спорнымъ и подозрѣваетъ въ позднѣйшихъ дополненіяхъ со стороны христіанъ, въ особенности относительно мѣстъ о Божественно-Мессіанскомъ достоинствѣ Христа¹⁰⁾; то у насъ еще остаются свидѣтельства самыхъ раннихъ апологетовъ христіанства — Іустина Философа

⁹⁾ Влад. Соловьевъ. *Оправданіе добра*. 1887 г. стр. 16.

¹⁰⁾ Проф. Свѣтловъ. *Воскресеніе Христово*. Апологетическій очеркъ. 1899 г., стр. 3, примѣч.

и Тертуллиана, которые въ своихъ апологіяхъ упоминають о Пилатѣ, доносившемъ Тиверію о чудесахъ и *воскресеніи* Христа ¹¹⁾). Очевидно, заявленія этихъ апологетовъ могли имѣть мѣсто только въ томъ случаѣ, когда противная сторона не могла сдѣлать противъ нихъ никакихъ существенныхъ возраженій. А тѣмъ, кто не удовлетворится и этимъ свидѣтельствомъ и будетъ требовать подтвержденія *подлинности* и этихъ документовъ—со стороны кого-либо изъ современниковъ—не христіанъ, слѣдуетъ привести авторитетныя слова Штрауса: «требовать, для признанія подлинности какого-либо сочиненія, не только прямыхъ ссылокъ на него въ какой либо современной книгѣ, но сверхъ того еще многочисленныхъ свидѣтельствъ, что эти ссылки не искажены и не поддѣланы,—*значитъ принимать въ исторіи только акты, засвидѣтельствованные и документы официальные* ¹²⁾). Такой критики не выдержала бы ни одно историческое повѣствованіе, не исключая и Комментарій Цезаря и Записокъ Тацита».

Согласно высказанному положенію, Штраусъ самъ былъ бы готовъ повѣрить истинѣ изслѣдуемаго событія, если бы свидѣтельства евангелистовъ, по его словамъ, были болѣе точны и согласны между собою,—потому что «посланія Павла» и «Дѣянія апостоловъ» несомнѣнно убѣждаютъ его, что апостолы *дѣйствительно* видѣли Воскресшаго ¹³⁾). Въ самомъ дѣлѣ, если бы сказанія евангелистовъ оказались почему либо недостовѣрными, то остается еще величайшій свидѣтель воскресенія—ап. Павелъ, достовѣрность писаній котораго не смѣетъ отрицать сама раціоналистическая критика. Его писанія, изъ которыхъ 1 посланіе къ Коринѣ. (15 гл. 4—8 ст.) относится къ числу самыхъ раннихъ свидѣтельствъ о воскресеніи (около 54 г. по Р. Хр.), во многихъ мѣстахъ несомнѣнно подтверждаютъ дѣйствительность чудеснаго событія ¹⁴⁾). Такимъ же безспорно-подлиннымъ сви-

¹¹⁾ Христіанское чтеніе, 1841 г. О божественности христіанской вѣры, стр. 124—125.

¹²⁾ Strauss. Leben Jesu für deutsche Volk bearbeitet s. 40—41.

¹³⁾ Strauss Leben Jesu. s. 652.

¹⁴⁾ Изложеніе и разборъ свидѣтельствъ ап. Павла о воскресеніи Иисуса Христа см. ниже.

дѣтельствомъ воскресенія является еще Апокалипсисъ, который, по признанію самаго Штраусса, несомнѣнно принадлежитъ одному изъ 12-ти апостоловъ. А тамъ мы читаемъ о Христѣ, что «Онъ былъ мертвъ и вотъ живъ во вѣки вѣковъ» (Апокал. 1, 18) ¹⁵⁾.

2) Другимъ возраженіемъ противъ дѣйствительности воскресенія ставится такой вопросъ: почему Христось, по воскресеніи, являлся только Своимъ послѣдователямъ, а не врагамъ, или вообще всему народу іудейскому, хотя послѣднее имѣло бы, по мнѣнію возражателей, болѣе значенія для доказательства факта и утвержденія христіанской вѣры ¹⁶⁾. Это возраженіе, повторяемое послѣдними представителями современной научной мысли, было извѣстно еще въ далекой древности. Языческій ученый Цельсъ (2 в.) ставилъ это возраженіе современнымъ ему христіанамъ почти въ тѣхъ же самыхъ выраженіяхъ: «Если бы Христось воскресъ дѣйствительно, говорить онъ, то, чтобы доказать Свое Божественное могущество, Онъ безъ сомнѣнія явился бы и Своему судѣ и всѣмъ Своимъ врагамъ въ іудейскомъ народѣ, а между тѣмъ Онъ не сдѣлалъ этого» ¹⁷⁾.

Обстоятельный отвѣтъ на это возраженіе сдѣланъ знаменитымъ учителемъ Церкви, Оригеномъ. Онъ указывалъ на тотъ фактъ, что Христось, и до воскресенія Своего, являлся не всѣмъ въ одинаковомъ видѣ. Божество и плоть Его воспринимались каждымъ по мѣрѣ восприимлемости его душевныхъ очей. Однимъ Онъ являлся въ болѣе, или менѣе безславномъ видѣ. Въ совершенно славномъ видѣ не только простая толпа, но даже и не всѣ апостолы могли Его видѣть (преображеніе Господа). По воскресеніи же, Христось является въ новомъ прославленномъ видѣ — съ

¹⁵⁾ Но самъ Штраусъ подрываетъ значеніе этого историческаго документа, понимая приведенныя слова въ смыслѣ продолженія жизни безсмертнаго духа Христа за гробомъ. Обстоятельное опроверженіе его на основаніи филологическихъ данныхъ можно найти въ сочиненіи М. Соболева: Дѣйствительность воскресенія Господа нашего Іисуса Христа. 1874 г. стр. 89—91.

¹⁶⁾ Prof. A. Reville: *Jesus de Nazareth*, 1897 г. т. II, р. 472 и prof. A. Harnack. *Lehr buch der Dogmengeschichte*, 1894 г. В. i с. 82.

¹⁷⁾ Origen *Contr Cels*, II 63 64.

прославленнымъ тѣломъ, такъ что и сами апостолы не сразу могли узнавать Его. Вотъ почему Христось, по воскресеніи Своемъ, не могъ быть видимъ врагами и народомъ ¹⁸⁾.—Христось, по воскресеніи, не являлся народу, объясняетъ св. Златоустъ, потому что Онъ показался бы имъ *привидѣніемъ*. Не только народъ, но и апостолы съ трудомъ вѣрили, что видятъ не призракъ. Да и напрасно Онъ сталъ бы являться имъ: если даже послѣ воскресенія Лазаря іудеи не повѣрили въ Него, но именно послѣ этого факта они рѣшили убить Его; то какъ они могли повѣрить, увидѣвши Его Самого воскресшимъ? Но предположимъ на минуту, что іудеи повѣрили Его воскресенію. Что могло бы выйти изъ этого? Явленіе воскресшаго Христа могло бы только возбудить умы іудеевъ, ожививъ снова ихъ мечты о земномъ царствѣ Мессіи, и привести ихъ къ *возмущенію противъ власти римлянъ*, что вызвало бы напрасное кровопролитіе ¹⁹⁾. Всѣ объясненія, какія мы встрѣчаемъ у новѣйшихъ богослововъ, собственно возвращаются въ кругу указанныхъ святоотеческихъ объясненій и не представляютъ ничего новаго ²⁰⁾.

Мы указали отрицательныя стороны въ фактѣ воскресенія и насколько было возможно выяснили, что они не могутъ служить препятствіемъ къ признанію самаго факта. Теперь обратимся къ отрицателямъ съ своими недоумѣніями и посмотримъ, какъ они ихъ разрѣшаютъ. Допустимъ даже, хотя еще никто того не доказалъ, что воскресеніе Христово—миѣ. Что же отсюда слѣдуетъ? Съ признаніемъ истинности за этимъ предположеніемъ, дѣло не только не облегчается, но затрудняется и запутывается еще въ большей степени. Есть фактъ, котораго никто никогда не отвергалъ и не можетъ отвергнуть — *вѣра апостоловъ и всей*

¹⁸⁾ См. Православн. Собесѣдн. 1886 г. 3 ч. 309—310 стр. Апологія лица Иисуса Христа въ сочиненіи Оригена противъ Цельса—проф. Д. Гусева (Рѣчь произнесенная въ торжественномъ годичномъ собраніи Казанской духовной Академіи 1886 г. 8 Ноября).

¹⁹⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ. Бесѣды на дѣян. Апостол. 1856 г. т. 1, стр. 14—17.

²⁰⁾ См.—Гудеръ. Бесѣда о воскресеніи Иисуса Христа, 31—32 стр. Соболевъ: Дѣйствительность воскресенія Господа нашего Иисуса Христа, стр. 26—30.

Церкви въ воскресеніе Христа. Если воскресеніе Христа есть мифъ и выдумка учениковъ, то вѣра апостоловъ уже не мифъ. И сама отрицательная критика соглашается, что вѣра въ воскресеніе Христа служила основнымъ пунктомъ вѣры учениковъ и всего первохристіанскаго общества. По словамъ Баура, «историческое изслѣдованіе достоверно знаетъ то, что для вѣры учениковъ воскресеніе Іисуса было самою твердою и неопровержимую истиной» ²¹⁾. Если же вѣра въ воскресеніе есть несомнѣнный фактъ, то необходимо показать, какъ она возникла. Отказаться отъ объясненія этой вѣры — значитъ оставить неразрѣшимой загадкой тотъ фактъ, который произвелъ сильнѣйшій переворотъ въ человѣческой мысли и жизни, — значитъ отказаться отъ пониманія всемірной исторіи въ самомъ рѣшительномъ пунктѣ. «Никакой анализъ, говоритъ самъ Бауръ, не можетъ проникнуть въ тотъ внутренній духовный процессъ, при посредствѣ котораго въ сознаніи учениковъ ихъ невѣріе при смерти Іисуса превратилось въ вѣру въ Его воскресеніе; что такое воскресеніе само по себѣ — это лежитъ внѣ круга историческаго изслѣдованія» ²²⁾. Что означаютъ эти слова, какъ не упорное отрицаніе факта только вслѣдствіе его чудесности, при неимѣніи достаточныхъ основаній объяснить его иначе? Здѣсь, очевидно, нарушается логическій законъ достаточнаго основанія: *nego, quia nescio*; но отрицать что-либо, безъ достаточныхъ основаній, логически невозможно. И сами раціоналисты, безъ сомнѣнія, съ презрѣніемъ должны отвернуться отъ такого незаконнаго образа мысли и ихъ защитника. Отрицаніе Баура даже скорѣе говоритъ въ пользу воскресенія, нежели противъ его дѣйствительности. Если никакой анализъ, ни логическій, ни психологическій, ни историческій, не въ состояніи объяснить происхожденіе вѣры учениковъ въ чудесный фактъ воскресенія, — то не естественнѣе-ли, индуктивнымъ путемъ, придти къ такому предположенію: *не самый-ли фактъ произвелъ эту вѣру, не смотря на свою необычайность?* Во всякомъ случаѣ, такое предположеніе логически гораздо

²¹⁾ Baur. Der Christenthum und christliche Kirche, s. 39.

²²⁾ Baur. Der Christenthum und christliche, s. 39.

законнѣе, нежели простое отрицаніе,—потому что *безъ ничего ничего и не бываетъ*.

Примѣръ Баура не нашелъ себѣ послѣдователей. Известны многочисленныя попытки, объясняющія происхождение вѣры въ воскресеніе Христа. Но всѣмъ теоріямъ приходится считаться съ однимъ замѣчательнымъ фактомъ, оставить который безъ объясненія такъ же невысказимо, какъ и фактъ вѣры апостоловъ въ воскресеніе Христа. Это—*пустой гробъ, въ которомъ лежало тѣло умершаго Иисуса Христа*. Самая вѣра въ воскресеніе могла выходить только изъ того факта, что тѣла Христова не было болѣе во гробѣ. Безъ этого факта, невѣрующіе іудеи могли въ одно мгновеніе уничтожить всю вѣру учениковъ въ воскресеніе,—и нужно имѣть очень странное понятіе о врагахъ первенствующей Церкви, чтобы найти возможнымъ, что они этого не сдѣлали бы. Они распустили молву, что ученики украли тѣло, но никогда не утверждали, что оно оставалось во гробѣ. Если бы гробъ не былъ пустъ, то у учениковъ не было бы необходимаго условія для доказательства воскресенія, такъ что безъ него и у вѣрующихъ не могла бы удержаться вѣра въ воскресеніе; ибо достаточно было посмотреть на лежащее во гробѣ мертвое тѣло, чтобы вѣра въ воскресеніе Иисуса разлетѣлась, какъ дымъ отъ дуновенія вѣтра. И сама рационалистическая критика вполне подтверждаетъ этотъ фактъ. «Неоспоримо, говоритъ Шенкель, что на разсвѣтѣ перваго дня недѣли, слѣдовавшаго за распятіемъ, гробъ Иисуса былъ найденъ *пустымъ*» ²³⁾. Пустая могила имѣетъ весьма важное значеніе при выясненіи дѣйствительности воскресенія, и она говоритъ скорѣе въ пользу факта, нежели противъ. Ибо если тѣла не оказалось во гробѣ, то въ числѣ другихъ предположеній для объясненія этого факта, можно допустить и то, что Христосъ воскресъ, какъ было предсказано Имъ раньше. Если же допустить, что Христосъ не воскресъ, то спрашивается, *куда дѣвалось тѣло умершаго?* Оно исчезло, отвѣчаютъ противники воскресенія и предлагаютъ столь же многочисленныя, какъ и противорѣчащія другъ другу объясненія—относительно того, куда оно исчезло.

²³⁾ Schenkel. Charakterbild Iesu, s. 231.

Существует нѣсколько теорій, объясняющихъ тайну пустаго гроба. — Первое и самое древнее объясненіе было дано іудейскими первосвященниками и книжниками и записано евангелистомъ Матеемъ. Оно гласитъ такъ: «ученики Христовы украли тѣло ночью, когда стражи при гробѣ спали, и сказали народу, что Онъ воскресъ изъ мертвыхъ» (Мѡ. 28, 13; 27, 64). Это грубое обвиненіе учениковъ въ кражѣ было повторено въ 18 в. Реймарусомъ, авторомъ «Вольфенбиттельскихъ отрывковъ». Но высказать какое-либо предположеніе еще не значитъ доказать дѣйствительность предполагаемаго факта. Высказывая подобную гипотезу, составители вовсе не подумали о томъ, могли-ли робкіе и запуганные ученики отважиться на такое дерзкое предпріятіе. Да, притомъ, къ чему могло послужить имъ бездыханное тѣло ихъ Учителя, послѣ разрушенія всѣхъ ихъ земныхъ надеждъ и мечтаній? Разсматривая эту гипотезу со стороны ея физической и нравственной вѣроятности предполагаемаго факта, еще Іоаннъ Златоустъ раскрылъ полную несостоятельность обвиненія, возводимого на учениковъ Христа ²⁴). Это слишкомъ наивная и необдуманная попытка, чтобы ее стоило изслѣдовать. — Не большей степени вѣроятія заслуживаетъ и та гипотеза, которая недавно была предложена профес. Ревиллемъ. По его мнѣнію, тѣло Христа было удалено изъ гроба іудейскими властями — первосвященниками, фарисеями и книжниками ²⁵). А зачѣмъ, спрашивается, они это сдѣлали, и какъ они удержались, чтобы, при вѣсти апостоловъ о воскресеніи Христа, не открыться въ своемъ обманѣ, — остается невыясненнымъ. Извѣстно, какъ сильно іудейскія власти были озабочены, чтобы заставить замолчать апостоловъ и прекратить ихъ рѣчи о воскресеніи Иисуса ²⁶). Гипотеза Ревилля слишкомъ замѣтно противорѣчитъ историческимъ даннымъ и потому, не смотря на свою оригинальность, не находитъ послѣдо-

²⁴) Св. Іоаннъ Златоустъ. Бесѣды на евангеліе Матеея т. III, стр. 513—515, 527 и бесѣды на евангеліе Іоанна т. II, стр. 680—683.

²⁵) А. Reville. *Jesus de Nazareth*, t. II, p. 462.

²⁶) Изложеніе и опроверженіе гипотезы Ревилля можно видѣть у проф. Свѣтлова: Воскресеніе Христово. Аполог. очеркъ. 1899 г. 8—11 стр.

вателей.—Еще менѣе вѣроятно предположеніе, чтобы тѣло похитилъ кто либо изъ друзей и тайныхъ почитателей, съ цѣлію сохранить его, какъ чудодѣйственный талисманъ и святыню. По крайней мѣрѣ, насколько намъ извѣстно, еще никто изъ отрицателей воскресенія не заподозрилъ въ кражѣ тѣла Христова ни Іосифа Аримаѳейскаго, ни Никодима, ни кого-либо изъ прочихъ приверженцевъ Распятаго,—и потому мы не будемъ на немъ останавливаться.

Другая гипотеза, объясняющая тайну пустого гроба, представляетъ дѣло совсѣмъ иначе ²⁷⁾. По этой теоріи, Христосъ на крестѣ умеръ не окончательно, а только впалъ въ обморокъ, или летаргическій сонъ, благодаря истощенію силъ (срав. Мр. 15, 44—45). Правда, предъ снятіемъ со креста, одинъ изъ воиновъ пронзилъ тѣло Іисуса копьемъ; но ударъ былъ не смертельный, потому что попалъ не въ сердце, а въ плевру,—и потому сотникъ, какъ не знакомый съ врачебной наукой, былъ приведенъ въ заблужденіе относительно Его смерти. Никто не зналъ, что Христосъ находится только въ сильномъ обморокѣ; всѣ сочли Его за умершаго и погребли, какъ мертваго, въ пещерѣ. Находясь въ прохладномъ мѣстѣ, отъ соприкосновенія съ свѣжимъ холоднымъ воздухомъ, Христосъ мало по малу пришелъ въ Себя. Раны Его, благодаря ароматическимъ масламъ и притираніямъ, стали закрываться, и Іисусъ получилъ возможность ходить. Почувствовавши въ Себѣ достаточно силъ, Онъ, наконецъ, вышелъ изъ пещеры и, спустя нѣсколько времени, сталъ являться Своимъ ученикамъ.

Эта гипотеза весьма много погрѣшаетъ въ историческомъ отношеніи. Смерть Іисуса Христа засвидѣтельствована всѣми и такъ ясно и рѣшительно, что придавать ихъ словамъ какой-либо другой смыслъ—нѣтъ никакой возможности. Даже съ фізіологической точки зрѣнія, послѣ перенесенія столькихъ физическихъ и душевныхъ страданій, смерть Христа представляется безусловно необходимой ²⁸⁾.

²⁷⁾ Эту гипотезу раздѣляютъ Павлюсъ, Вегшейдеръ, Газе и въ особенности извѣстный философъ Шлейермахеръ.

²⁸⁾ См. опроверженіе теоріи Шлейермахера съ фізіологической стороны у проф. Буткевича: Жизнь Іисуса Христа. 1883 г. стр. 742—747.

Эта гипотеза не объясняетъ, какъ могъ полуживой Христосъ выйти изъ пещеры, къ которой былъ приваленъ тяжелый камень и приставлена вооруженная стража. Поэтому она преднамѣренно отрицаетъ и искажаетъ историческіе факты, утверждая, что Христосъ былъ погребенъ *не въ новомъ гробѣ Иосифа Аримавѣйскаго, а въ какомъ-то чужомъ гробѣ* ²⁹⁾. Еще менѣе эта гипотеза въ состояніи объяснить происхожденіе вѣры учениковъ въ воскресеніе Христа. Окончательный приговоръ летаргической гипотезѣ былъ произнесенъ среди самихъ же противниковъ Христова воскресенія — именно, Штраусомъ. «Вышедшій изъ могилы полумертвымъ, еле влачащійся и настолько слабый, что для Него необходимы были медицинская помощь, перевязка ранъ, леченіе и неослабный уходъ и при всемъ томъ остававшійся больнымъ страдальцемъ,—Иисусъ никакъ не могъ производить на учениковъ впечатлѣніе Побѣдителя смерти и ада, Начальника жизни...; появленіе Его въ такомъ видѣ могло бы только ослабить впечатлѣніе, произведенное Имъ на учениковъ всею Его жизнью и смертью и ихъ печаль не превратилась бы въ воодушевленіе, а уваженіе—въ религиозное благоговѣніе» ³⁰⁾.

Указанныя нами гипотезы («кражи» и «летаргій») пытаются разрѣшить только одинъ вопросъ въ событіи воскресенія: *куда дѣвалось тѣло умершаго*. Но онѣ почти нисколько не затрагиваютъ цѣлой группы фактовъ, извѣстныхъ у евангелистовъ подъ именемъ «*явленій Воскресшаго*» (муроносицамъ, ученикамъ и прочимъ вѣрующимъ). Эти явленія также служатъ сильнѣйшимъ доказательствомъ дѣйствительности воскресенія. И отрицательная критика, если она желаетъ отрицать фактъ воскресенія, обязательно должна такъ или иначе объяснить ихъ, хотя бы съ своей точки зрѣнія. Считать сказанія о явленіяхъ Христа мифомъ и такимъ образомъ отрицать ихъ историческую достовѣрность—новѣйшая критика уже отказывается, но тѣмъ не менѣе видитъ въ евангельскомъ изложеніи много искаженій и позднѣйшихъ вставокъ, вслѣдствіе чего и придаетъ

²⁹⁾ Schleiermacher. Das Leben Iesu, s. 457.

³⁰⁾ Strauss. Das Leben Iesu, t. I, s. 378.

явленіямъ Христа своеобразный характеръ. Для объясненія явленій Христа существуютъ 2 главныя теоріи: 1) *субъективныхъ видѣній* и 2) *субъективно-объективныхъ*, или просто *объективныхъ*. Вопросъ же, куда дѣвалось тѣло умершаго, для этихъ теорій является второстепеннымъ и либо совсѣмъ игнорируется ими, или рѣшается въ смыслѣ вышеуказанныхъ гипотезъ съ нѣкоторыми незначительными измѣненіями и дополненіями.

Жившій въ 17 в. философъ-еврей Спиноза высказалъ однажды такую мысль, что «если бы онъ могъ убѣдиться въ чьемъ либо воскресеніи, то онъ уничтожилъ бы свою систему и безъ отвращенія принялъ бы вѣру христіанъ» ³¹⁾. Но если бы онъ дѣйствительно захотѣлъ поближе познакомиться съ исторіей воскресенія Христа и Его явленій, то нашелъ бы тамъ примѣръ обращенія ко Христу, совершившійся почти при такомъ же психическомъ настроеніи, въ какомъ онъ былъ самъ. Мы имѣемъ въ виду фактъ обращенія Савла, когда онъ былъ на пути въ Дамаскъ, вслѣдствіе явленія ему воскресшаго Христа (Дѣян. 9, 1—22). Одаренный возвышеннымъ умомъ, діалектически и философски образованный, обладающій твердымъ непреклоннымъ характеромъ и сильною волей, горящій слѣпой и фанатической ненавистью противъ христіанъ, послѣ происшедшаго съ нимъ на пути, онъ становится тѣмъ, чѣмъ сталъ для Церкви ап. Павелъ. Во всемірной исторіи мы не найдемъ, пожалуй, еще примѣровъ такого рѣзкаго и глубочайшаго переворота, который совершился бы такъ моментально и произвелъ такіа неисчислимыя послѣдствія. Мы должны только представить всю дѣятельность «апостола языковъ», массу основанныхъ имъ церквей, обращеніе тысячъ язычниковъ и іудеевъ въ христіанство, совокупность его литературныхъ трудовъ, представляющихъ неисчерпаемый источникъ богословскихъ знаній и т. д., — чтобы признать обращеніе Савла необычайнымъ чудеснымъ явленіемъ въ исторіи Церкви. Но если оно есть чудо, то оно вполне соответствуетъ тому значенію, какое имѣлъ фактъ обращенія Савла въ исторіи всего христіанства и

³¹⁾ Bayle, Dictionnaire, t. IV, p. 1098.

человѣчества. Между тѣмъ какъ обращеніе Спинозы едва ли принесло бы большую пользу для Церкви Христовой. Обращеніе Савла въ тоже время служить выраженіемъ силы Воскресшаго, который побѣдилъ и побѣждаетъ весь міръ.

Противники воскресенія почему то питаютъ къ апостолу Павлу болѣе довѣрія, нежели къ евангелистамъ, и потому начинаютъ критику воскресенія съ его посланій. Снося извѣстное явленіе Христа Павлу на пути въ Дамаскъ съ другими мѣстами ³²⁾, они приходятъ къ такому заключенію, что Павелъ, по природѣ своего духа и тѣла, былъ экстатикъ (визіонеръ) и имѣлъ видѣнія (галлюцинаціи). Такимъ то видѣніемъ и было то явленіе Христа, которое стало поворотнымъ пунктомъ въ его жизни и сдѣлало изъ гонителя апостоломъ. Явленія Воскресшаго мученикамъ и ученикамъ точно также были только духовными видѣніями, иллюзіями, созданными разстроенной фантазіей Его послѣдователей ³³⁾.

³²⁾ См. 2 Кор. 12, 1—9; Гал. 1, 15—16 и др.

³³⁾ *Визіонерная* теорія впервые была разработана Штраусомъ, который можетъ быть названъ ея главнымъ представителемъ. Впослѣдствіи она была принята съ нѣкоторыми дополненіями и измѣненіями: Ренаномъ, Гольстеномъ, Шольтеномъ, Ревиллемъ и др.—Болѣе, или менѣе подробный и обстоятельный разборъ и критику этой теоріи можно найти въ слѣдующихъ сочиненіяхъ и статьяхъ:

1) Гудеръ. Бесѣда о воскресеніи Иисуса Христа, 1869 г., стр. 22—23, приложение къ соч. Эдм. Прессансе: Иисусъ Христосъ и Его время.

2) Шикоппъ. Апологетическія бесѣды о Лицѣ Иисуса Христа, 1870 г. стр. 207—223.

3) Ульгорнъ. Воскресеніе Господа нашего Иисуса Христа, его дѣйствительность и значеніе въ дѣлѣ искупленія.—Прав. Обзор. 1870 г. т. I, стр. 581—598.

4) Петропавловскій. О воскресеніи Иисуса Христа.—Чтенія въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія. 1883 г. кн. XI стр. 475—538 и кн. XII стр. 693—714.

5) Соболевъ. Дѣйствительность воскресенія Господа нашего Иисуса Христа 1874 г., стр. 19—201.

6) Проф. А. Гусевъ. Христіанство въ его отношеніи къ наукѣ. Прав. Обзор. 1885 г. т. I стр. 737—758.

7) Проф. Свѣтловъ. Воскресеніе Христово. Апол. очеркъ 1899 г. стр. 17—29.

Изъ иностранныхъ богослововъ наиболѣе обстоятельный разборъ теоріи субъективныхъ видѣній принадлежитъ д-ру Кейму.

Визионерная гипотеза основывается на томъ, что чело-вѣкъ иногда можетъ видѣть не то, что есть на самомъ дѣлѣ, а нѣчто совершенно другое, а иногда видитъ даже такіе предметы, которые существуютъ только въ воображеніи, а не въ дѣйствительности. «Когда на лицо есть предметъ, вызывающій въ насъ ощущеніе, но онъ представляется намъ совершенно инымъ, чѣмъ каковъ онъ въ дѣйствительности, то такое принятіе одного предмета за другой называется *иллюзіей* ³⁴⁾. Напротивъ, когда намъ представляется что-нибудь такое, что вызывается только внутреннимъ нашимъ состояніемъ, но не предметомъ, внѣ насъ существующимъ и дѣйствующимъ на наши внѣшнія чувства, это принято называть *галлюцинаціей* ³⁵⁾. Считаая явленія Христа Савлу на пути въ Дамаскъ и прочимъ 12-ти апостоламъ за простыя галлюцинаціи, противники, очевидно, хотятъ сказать, что въ этомъ случаѣ апостолы не просто только ошибались въ своихъ внѣшнихъ чувствахъ, принимая за Христа какое-либо другое лицо, а прямо обманывались, представляя, что они видятъ Христа и разговариваютъ съ Нимъ, тогда какъ на самомъ дѣлѣ никакого Христа и подобнаго Ему лица не было.

Психологически галлюцинаціи *образуются* такимъ образомъ. Какъ извѣстно, всякое ощущеніе видѣнія (зрѣнія) и слуха есть собственно внутреннее явленіе. Наши нервы ощущеній—нервы зрѣнія и слуха раздражаются *со внѣ* образами и звуками окружающаго насъ міра; и, такимъ образомъ, мы ощущаемъ—видимъ образы и слышимъ звуки *внутренно*, но наученные опытомъ, мы переносимъ изъ себя предметы, раздражившіе наши нервы, на окружающій насъ міръ. Но нервы ощущеній, при особенныхъ тѣлесныхъ и душевныхъ состояніяхъ, могутъ получать раздраженія и *изнутри*. Тогда мы видимъ образы и слышимъ звуки, которые сами по себѣ ничѣмъ не отличаются отъ произведенныхъ внѣшнимъ раздраженіемъ. Они производятся безсознательно дѣйствующей фантазіей и, такъ какъ она ра-

³⁴⁾ Проф. А. Гусевъ. Христіанство въ его отношеніи къ философіи и наукъ. Прав. Об. 1885 г. т. I, стр. 738.

³⁵⁾ Тамъ же.

ботаетъ безсознательно и предлагаетъ образы, полные звуковъ и красокъ,—то совершенно естественно, что видящій видѣнія (визіонеръ), слѣдуя прежнему опыту, переноситъ во внѣшнее пространство видимыя имъ образы и слышимыя имъ звуки, и убѣжденъ, что онъ дѣйствительно видѣлъ и слышалъ объективно существующее. —Еще важнѣе для насъ бросить взглядъ на *происхожденіе явленій галлюцинаціи*, потому что тогда только выяснится то, что должны сдѣлать тѣ, которые берутся объяснить явленіе Воскресшаго, какъ видѣнія. Очевидно, визіонеръ видитъ и слышитъ то, что прежде существовало въ немъ. Его восторженная фантазія не производитъ *ничего совершенно новаго*: она воспроизводитъ только то, что прежде жило въ его сознаніи. Когда онъ постоянно занимается этимъ, отрѣшается отъ дѣйствительнаго міра и погружается въ самого себя,—возникаетъ болѣзненное напряженіе нервовъ. Возбужденіе души дѣйствуетъ на кровообращеніе, дѣятельность центральныхъ органовъ мозга увеличивается, на раздраженные нервы производится давленіе,—и *существующій въ мысли образъ* предстаетъ взору во всемъ блескѣ свѣта и красокъ и слова, о которыхъ онъ сосредоточенно думалъ, звучать въ его ушахъ... Онъ не новое видитъ... Это только воплощеніе того, что онъ смутно носилъ въ себѣ, выраженіе въ звукахъ того, что давно его волновало. Видѣнія есть, хотя и безсознательно, его собственное дѣло, произведеніе его собственной внутренней жизни. Поскольку галлюцинація есть дѣло фантазіи, она представляетъ *повтореніе того, что раньше было въ душѣ*; ибо фантазія, по мѣткому выраженію Ульгорна, не производитъ, а только воспроизводитъ. Слѣдовательно, тѣмъ, которые желаютъ объяснить явленіе Христа ученикамъ, какъ духовныя видѣнія, требуется доказать, что такія видѣнія, какъ собственное дѣло учениковъ, какъ произведеніе ихъ внутренней жизни, были возможны при особенностяхъ этой жизни и при тогдашнихъ исторически доказанныхъ обстоятельствахъ. Невольно возникаетъ вопросъ, какъ могъ образъ Воскресшаго возникнуть извнутри, посредствомъ дѣятельности духа, въ ученикахъ, которые были такъ поражены смертію Господа и въ Савлѣ, яростномъ гонителѣ Его?

Представители визионерной теории весьма часто ссылаются на слова ап. Павла: «*Богъ благоволилъ открыть во мнѣ Сына своего*» (Гал. 1, 15—16) и, на основаніи контекста рѣчи, признають такимъ внутреннимъ откровеніемъ явленіе Христа на пути въ Дамаскъ⁸⁶). Гудеръ по справедливости считаетъ такое пониманіе одностороннимъ. Въ самомъ дѣлѣ, слова: «открылъ во мнѣ» не могутъ ли просто означать того, что Богъ привелъ его къ полному познанію Своего Сына *внутреннимъ откровеніемъ*, независимымъ отъ явленія чувственнаго? Дальнѣйшія слова текста: «чтобы я проповѣдывалъ Его язычникамъ», дѣлають это объясненіе не только необходимымъ, но и единственно возможнымъ. Внутреннее откровеніе при чувственномъ явленіи было необходимо для того, чтобы произвести переворотъ въ душѣ іудея-Савла, свернуть его съ пути враждебнаго отношенія ко Христу и направить на путь истины христіанской. И намъ извѣстно, что, при жизни Христа, ни Его ученіе, ни знаменія, ни чудеса, ни дѣла, — ничто не могло обратить нѣкоторыхъ къ вѣрѣ въ Него. Также, и при явленіи на пути въ Дамаскъ, люди, шедшіе съ Савломъ, *слышали только голосъ съ неба, но словъ не понимали* и «стояли въ оцѣпенѣніи» (Дѣян. 9, 7). Для такихъ лицъ, какимъ былъ до обращенія Павелъ, внѣшнее откровеніе Христа получило всю важность и значеніе только *чрезъ внутреннее откровеніе*, служившее полнымъ разъясненіемъ перваго. — Нельзя также сослаться и на то, что Павелъ былъ по природѣ визионеръ и имѣлъ какія-то субъективныя видѣнія (2 Кор. 12, 1—4), чтобы изъ этого можно было заключать, что и явленіе ему на пути въ Дамаскъ было также субъективнымъ видѣніемъ, внутреннимъ произведеніемъ его духа. Павелъ не отрицаетъ своихъ видѣній. Но между его видѣніями, когда онъ былъ восхищенъ на небо, и центральнымъ откровеніемъ Христа Павлу существуетъ большая разница. Относительно первыхъ апостолъ выражается неясно и неопредѣленно, говоря, что *онъ самъ не знаетъ*, «въ тѣлѣ-ли онъ былъ, или внѣ тѣла» и, такимъ образомъ, со всей критической строгостью ума и со-

⁸⁶) Strauss. Leben Jesu für Volke bearbeitet, s. 633 et cet.

знанія, передаетъ разсказъ о нихъ, какъ о состояніи экстаза и восхищенія. Въ тѣхъ же мѣстахъ, гдѣ онъ говоритъ о явленіи ему Господа, онъ употребляетъ простыя и опредѣленныя выраженія: «я видѣлъ Господа», «Онъ мнѣ явился». Замѣчательно еще, что происшествіе на пути въ Дамаскъ Павелъ изображаетъ, какъ *чрезвычайное, которое ни съ нимъ, ни съ другими болѣе не повторялось*: онъ называетъ его «*послѣднимъ*» (1 Кор. 15, 8)—не смотря на то, что и послѣ него онъ видѣлъ Господа и говорилъ съ Нимъ (въ видѣніяхъ). На этомъ же явленіи онъ основываетъ свое *апостольское достоинство* (1 Кор. 9, 1), между тѣмъ какъ видѣнія бывали и у другихъ, которые не были апостолами. Ясно, что въ томъ и другомъ случаѣ апостоломъ Павломъ были получены различныя впечатлѣнія, и потому отождествлять ихъ невозможно.

Штраусъ ³⁷⁾ и особенно Гольстенъ ³⁸⁾ весьма много потрудились надъ выясненіемъ вопроса, какъ могъ образоваться образъ Воскресшаго въ душѣ Павла. По словамъ ихъ, Павелъ будучи еще фарисеемъ и жестокимъ гонителемъ христіанъ, послѣ убіенія многихъ изъ нихъ, въ томъ числѣ и діакона Стефана, началъ испытывать мученія совѣсти. Видя, что христіане остаются непоколебимымъ и благодушнымъ въ своихъ несчастіяхъ, онъ началъ задумываться, правъ-ли онъ въ своихъ преслѣдованіяхъ. А «многократныя пренія», какія онъ *будто бы* велъ съ христіанами объ Иисусѣ и Его служеніи, поколебали его прежнюю увѣренность въ истинности его фарисейскихъ принциповъ. Это могло произойти тѣмъ болѣе, что ученики Иисуса стали открывать всему народу о такомъ новомъ фактѣ, который вполне оправдывалъ мессіанское достоинство Христа. Этотъ фактъ — воскресеніе Его, подтверждаемое Его явленіями. Сначала Павелъ считалъ христіанъ обманщиками, а Христа—ложнымъ пророкомъ, такъ какъ, по его мнѣнію, позорная смерть Его была яснымъ доказательствомъ, что Онъ—не Мессія. Но, при сообщеніи христіанами о фактѣ воскресенія, мысли Павла принимаютъ другое направленіе.

³⁷⁾ Leben Iesu, s. 296 и слѣд.

³⁸⁾ Zum Evangelium des Paulus, s. 90—113.

Онъ, наконецъ, повѣрилъ, что воскресеніе Иисуса для вѣрующихъ имѣетъ *полную субъективную достовѣрность*. А если Христосъ на самомъ дѣлѣ воскресъ? А если Онъ дѣйствительно Мессія? Если это такъ, то онъ—Павель только напрасно борется съ Нимъ: Галилеянинъ рано, или поздно побѣдитъ его. На этой почвѣ и произошло извѣстное видѣніе.

Объясненіе это очень искусно построено психологически, но оно опирается въ своемъ основаніи на нѣкоторыя предположенія, не вѣрныя исторически. Нужно всегда имѣть въ виду, что апост. Павель видѣлъ въ христіанахъ *прежде всего* враговъ закона Моисеева, а не просто самообольщенныхъ обманщиковъ. Для Павла существенный вопросъ жизни заключался въ томъ, что ученики Христовы своею проповѣдію объ Иисусѣ, какъ Спасителѣ мѣра, подрывали основы закона Моисеева, какъ необходимѣйшаго средства благоугожденія Богу. Онъ видѣлъ, что іудейство находится въ опасности и, какъ неумѣренный ревнитель закона (Гал. 1, 13 — 14), старался всѣми мѣрами предотвратить опасность. Вопросъ же, былъ-ли Иисусъ—Мессія истинный, или ложный—для него былъ уже вопросомъ второстепеннымъ, потому что окончательное рѣшеніе его было дано въ фактѣ крестной смерти: *для іудея распятый на древь никогда не могъ быть Мессіей*. (Втор. 3, 21, 23; ср. Гал. 3, 13). Во всякомъ случаѣ, исторически не извѣстно, чтобы Павель, до обращенія, занимался вопросомъ, былъ-ли Иисусъ истинный Мессія, или нѣтъ. Изъ новозавѣтныхъ писаній мы также не видимъ, чтобы Савль въ это время занимался какими-либо «преніями» и бесѣдами съ христіанами по этому вопросу. Напротивъ, самъ апостоль прямо говорить, что *«онъ все, что знаетъ о Христѣ, принялъ не отъ людей, но отъ самого явившагося ему Воскресшаго»* (Гал. 1, 12) и что, «до явленія Воскресшаго, онъ зналъ Христа только по плоти» (2 Кор. 5, 16). Но предположимъ, что въ душѣ Павла возникли сомнѣнія относительно того, кто правъ: онъ, или христіане. Но этого еще недостаточно для объясненія видѣнія. Оно возникаетъ только тогда, когда одна мысль съ полной увѣренностью наполняетъ всю душу. *Сомнѣвающійся не имѣетъ видѣній*: они бывають только у тѣхъ, которые всей душой погружаются въ свои вѣрованія. Защит-

никакъ этой гипотезы слѣдовало бы показать, какимъ образомъ Павелъ пришелъ къ твердой увѣренности, хотя бы на одну только минуту, что Иисусъ воскресъ. Павелъ, какъ фарисей, конечно, вѣрилъ въ *общее воскресеніе мертвыхъ*, но за то ничего не зналъ *о воскресеніи личности*. Онъ могъ бы, пожалуй, повѣрить и чуду *воскрешенія мертваго*, какіе случаи иногда бывали въ исторіи Израильскаго народа. Но примѣровъ, чтобы кто нибудь самъ себя воскресилъ изъ мертвыхъ, до того времени еще не было извѣстно,—и чтобы повѣрить въ это величайшее чудо, требовалось особое сверхъестественное озареніе души силою Божіею. При собственныхъ (же естественныхъ средствахъ познанія и разсудочной дѣятельности, для Павла самовоскресеніе Иисуса всегда оставалось крайне непонятнымъ и сомнительнымъ фактомъ. Твердая увѣренность въ Его воскресеніи для него была такъ же невозможна, какъ и какому-либо скептику имѣть духовныя явленія и принимать ихъ за нѣчто реальное. Мы должны всегда помнить, что у большинства увѣровавшихъ во Христа *фактъ воскресенія Иисуса былъ самымъ главнымъ основаніемъ къ признанію въ Немъ Божественнаго Мессіи, а не наоборотъ*. До тѣхъ поръ, пока Павелъ не увѣрился въ томъ, что Христосъ дѣйствительно воскресъ, для него Иисусъ былъ простой человекъ, а не Христосъ. Всеобщее ожиданіе Мессіи, изъ чего Гольстенъ хочетъ вывести зарождающуюся вѣру Павла въ воскресеніе Христа, ничего не доказываетъ,—потому что Иисусъ не удовлетворилъ національнымъ ожиданіямъ іудеевъ. Зарождающійся образъ Воскресшаго и подавляющее событіе *Его смерти на крестѣ, какъ преступника*, стоятъ другъ противъ друга. Что же дало рѣшительный перевѣсъ первому надъ вторымъ? На это нѣтъ отвѣта.—Кромѣ того, жестоко ошибаются тѣ, которые представляютъ обращеніе Павла какимъ то исключительно умственнымъ, или логическимъ процессомъ. Духъ человека не исчерпывается *мыслью* и ея дѣятельностью: вмѣстѣ и на ряду съ нею дѣйствуютъ также *воля и сердце*. Если гдѣ-либо, то именно — въ религіозной жизни, равномерно обнимающей всѣ силы духа, одна интеллектуальная сторона недостаточна для возбужденія и поддержанія религіознаго благочестія. Никакой обширный умъ, никакая

глубокомысленная философская система—сами по себѣ не дѣлають чловѣка религіознымъ: для этого нужны еще самостоятельное дѣйствіе воли и внутреннее воздѣйствіе благодати. Одно только умственное обращеніе ко Христу было бы слишкомъ односторонне и недостаточно. Между тѣмъ какъ переворотъ, произшедшій въ душѣ Павла, былъ *полнымъ, всестороннимъ, обнявшимъ все его духовныя силы.* Измѣненіе съ Павломъ произошло и въ *интеллектуальномъ отношеніи*, въ направленіи его идей и мыслей: изъ строгаго послѣдователя и убѣжденнаго поборника закона *іудейскаго* онъ дѣлается апостоломъ и проповѣдникомъ *ученія христіанскаго*; въ *нравственномъ*: изъ гордаго своею праведностью фарисея обращается въ раба Христова и, по его выраженію, *наименьшаго* изъ апостоловъ; въ *сердечномъ*: изъ жестокаго гонителя, мучившаго христіанъ — въ самоотверженнаго мученика за имя Христова ³⁹⁾. Словомъ Павелъ становится другимъ чловѣкомъ, «*новою тварію*» (2 Кор. 5, 17). Такой всеобъемлющій переворотъ требуетъ не логическаго только, но и всеобъемлющаго процесса. Самъ Бауръ, глава тюбингенской школы, принужденъ былъ признать, что «*ни психологическимъ, ни діалектическимъ анализомъ нельзя разяснить сокровенной тайны дѣйствія, которымъ Богъ открылъ въ Павлѣ Своего Сына*» ⁴⁰⁾. Бауръ, котораго никто не назоветъ склоннымъ къ чудесамъ, видитъ въ этомъ тайну, чудо.

Отъ этого явленія Христа Павлу защитники визионерной теоріи переходять къ обзорѣнію явленій Христа остальнымъ ученикамъ и переносятъ на нихъ тотъ же субъективный характеръ. По словамъ Шенкеля, «*явленія Іисуса ученикамъ, послѣ Его смерти, имѣли не иной характеръ, какъ и явленіе Павлу на пути въ Дамаскъ; но такъ какъ Павелъ въ посланіи къ Галатамъ (1, 16) самъ, будто бы, признаетъ это явленіе за внутреннее откровеніе, то и первыя откровенія имѣли такой же характеръ*» ⁴¹⁾. Мы выше

³⁹⁾ См. Петропавловскій. О воскресеніи І. Христа. Чт. въ общест. люб. дух. просв. 1873 г. XI кн. стр. 530—534.

⁴⁰⁾ См. Ульгорнъ. Воскресеніе І. Христа. Прав. Обзор. 1870 г. I т. стр. 589.

⁴¹⁾ Schenkel. Charakterbild Iesn 1868 г., s. 537. Срав. Stranss. Leben Iesu fur Volke bearbeitet, s. 633.

уже показали, что *Гал. I, 16* совсѣмъ не обязываетъ признавать это явленіе, какъ исключительное внутреннее откровеніе. Но если бы оно и на самомъ дѣлѣ было субъективнымъ явленіемъ, то заключать отсюда, что и другія явленія ученикамъ были также видѣніями—мы не имѣемъ права до тѣхъ поръ, пока не будетъ доказано, что и прочія дѣйствительно были только видѣніями. Свидѣтелей воскресенія было много: жены-муроносицы, Петръ, Іаковъ, Клеопа и Лука, 12 апостоловъ и 500 братій. Всѣ они, конечно, не были одинаковы по характеру и темпераменту; они различались по уровню образованія и по степени религиозныхъ убѣжденій и, во всякомъ случаѣ, нельзя предположить, чтобы они всѣ были заражены одной и той же идеей воскресенія. Штраусъ объясняетъ образованіе этой идеи у учениковъ Христа очень просто. «Смерть Іисуса Христа, говоритъ онъ, сильно подѣйствовала на учениковъ Его; она разрушила вѣру въ Него, какъ Мессію. Но ученики не могли примириться съ окончательною смертію Его, потому что вся жизнь и дѣла Іисуса указывали на Его сверхчеловѣческое достоинство. Въ душѣ учениковъ произошла борьба, которая могла разрѣшиться только въ томъ случаѣ, если бы ученики признали смерть Іисуса не какъ сошествіе души Его во адъ, въ царство тѣней, но какъ восшествіе къ Богу. А такъ какъ, по іудейскому представленію, душа безъ тѣла — простая тѣнь, то ученики стали приходить къ представленію о Его тѣлесномъ воскресеніи. Подтвержденіе своихъ мыслей они могли находить въ ветхозавѣтныхъ пророчествахъ (напр. Псал. 15, 10 и др.), къ изученію которыхъ они обратились въ эти печальные для нихъ дни. Представленіе о воскресеніи мало-по-малу стало переходить у нихъ въ твердую увѣренность. На почвѣ этой увѣренности и произошли мечтательныя видѣнія, которыя были приняты учениками за реальныя явленія Воскресшаго». Поэтому-то въ первые дни и носились, по словамъ Штрауса, только неясныя и разнорѣчивыя слухи объ явленіяхъ Воскресшаго. Но такъ какъ для такого сложнаго психологическаго процесса требуется большій промежутокъ времени, нежели 3 дня, прошедшіе отъ дня смерти до 1-го дня Его явленія,—то Штраусу угодно было перенести театръ дѣйствій изъ Іерусалима въ Галилею, гдѣ

ученики будто бы жили сравнительно долгое время и образовывали идею о воскресеніи⁴²⁾.—Конечно, если рассуждать о воскресеніи Иисуса на строго исторической почвѣ, то утвержденіе Штрауса о томъ, что явленія начались въ Галилеѣ, покажется страннымъ. Евангелисты всѣ согласно утверждаютъ, что Воскресшій началъ являться *въ Иерусалимѣ* и именно послѣ того, какъ ученики убѣдились, что гробъ Его пустъ; и промежутокъ времени между Его смертію и первыми явленіями былъ очень незначительный—всего неполныхъ 3 дня. А если фактъ видѣнія Воскресшаго на 3-й день послѣ Его смерти есть историческій фактъ, то спрашивается, гдѣ и какъ развилась у учениковъ совершенно сама собой мысль о воскресеніи. Для Павла въ распоряженіи было довольно времени для внутренней борьбы, послѣднимъ исходомъ которой было видѣніе, а здѣсь было *всего 3 дня*. Какъ въ такой короткій промежутокъ времени могъ произойти такой сложный психическій переворотъ? Для образованія совершенно новаго представленія, какимъ для учениковъ было воскресеніе Христа, потребовалось бы болѣе продолжительное время, нежели 3 неполныхъ дня. А если бы въ такой короткій срокъ они и смогли составить представленіе о Воскресшемъ, то оно, естественно, могло возникнуть только на почвѣ ихъ іудейскихъ вѣрованій и надеждъ. Поэтому слѣдовало бы ожидать, что видѣнія ихъ будутъ соответствовать описанію славнаго явленія Мессіи въ книгѣ пр. Даниила (гл. 7), и Воскресшій ихъ будетъ являться просто, «какъ сынъ человѣческій» (7, 13), т. е. въ обыкновенномъ тѣлѣ, только возстановленномъ отъ смерти, а не какомъ-то иного вида духовномъ тѣлѣ, идея котораго была чужда іудейскому богословію.

Кромѣ того, галлюцинаціи, насколько намъ извѣстно изъ экспериментальной патологіи и психіатріи, обыкновенно происходятъ съ отдѣльными лицами. Коллективные случаи галлюцинацій бывають очень рѣдко. Но Христось, какъ достовѣрно извѣстно, нѣсколько разъ являлся 11-ти ученикамъ и даже болѣе, чѣмъ 500 братій въ одно время

⁴²⁾ Strauss. *Leben Iesu*, s. 290 318.

(1 Кор. 15, 5—7). Спрашивается, возможно-ли, чтобы у такого множества лиц было предрасположеніе къ галлюцинаціямъ и чтобы всѣ они въ одно и тоже мгновение имѣли одинаковое возбужденіе нервной системы и всѣмъ имъ представился одинъ и тотъ же образъ Воскресшаго? Въ послѣднее время принято объяснять происхожденіе коллективныхъ галлюцинацій заразительностью экстатического состоянія, которое отъ одного можетъ быстро перейти къ другимъ и охватить души всѣхъ присутствующихъ. Противъ этого нужно сказать, что если бы даже и могло быть такое болѣзненное состояніе у одной или двухъ женщинъ, у одного или двухъ учениковъ, то, во всякомъ случаѣ, нельзя этого предположить въ отношеніи ко всѣмъ пятистамъ. Никто, конечно, не поставитъ на одну доску нервную Марію Магдалину съ мужественнымъ и энергичнымъ апостоломъ Петромъ. Естественно-ли допустить, чтобъ столь различныя натуры—отъ слабонервной Маріи до мужественнаго Петра и отъ вѣрующаго Іоанна до невѣрующаго Ѳомы—словомъ всѣ 11, даже 500 человекъ, всѣ въ одно время могли впасть въ это самообольщеніе? При томъ нужно замѣтить, что всѣ извѣстные примѣры коллективныхъ галлюцинацій относятся къ *категоріи простыхъ, а не сложныхъ, или общихъ галлюцинацій*, обнимающихъ всѣ чувства. Обыкновенно коллективная галлюцинація бываетъ или зрительной, или слуховой, или осязательной и т. д. А видѣнія учениковъ представляютъ въ этомъ случаѣ какое-то необъяснимое и невозможное исключеніе (см. Лук. 24, 33—43).—А затѣмъ, извѣстная идея, охватившая общество визионеровъ, *не можетъ прерываться неожиданно*, какъ бы по мановенію волшебнаго жезла, а напротивъ все болѣе и болѣе овладѣваетъ обществомъ и господствуетъ надъ нимъ неопредѣленно продолжительное время. Но *внезапное и одновременное прекращеніе евангельскихъ видѣній*, которыя при томъ длились недолго, совершенно противорѣчить наблюдаемому способу ихъ появленія и распространенія ⁴³⁾. *Нескорое узнаваніе и вообще процессъ узнаванія учениками Воскресшаго* ⁴⁴⁾ также говоритъ противъ гипотезы

⁴³⁾ См. объ этомъ у Кейма: Gheod Keim. Geschichte Jesu von Nazara, В. III, Seit. 597—598.

⁴⁴⁾ См. Лук. 24, 13—31; Ионн. 20, 14, 21, 4 и др.

тезы видѣній. Въ галлюцинаціяхъ визионеръ созерцаетъ произведеніе своего собственнаго духа и только объективируетъ его, т. е. переноситъ на свой созданный образъ предикатъ реальности. Психологическаго процесса узнаванія, какой происходитъ всегда при созерцаніи внѣшнихъ объективныхъ предметовъ, при галлюцинаціяхъ быть не можетъ. Поэтому, Ульгорнъ справедливо видитъ въ указанномъ свойствѣ явленій Воскресшаго доказательство ихъ реальности. «Процессъ узнаванія и медленное объектированіе видѣній, говоритъ онъ, безусловно несовмѣстимы съ визионернымъ состояніемъ; такъ какъ образъ, который видитъ визионеръ, возникаетъ внутри самаго визионера, то послѣдній уже напередъ знаетъ его, и *этимъ исключается всякое сомнѣніе, противорѣчащее самой психологической природѣ визионернаго созерцанія*» ⁴⁵). Но апостолы не только видятъ Воскресшаго, узнаютъ Его, *но и ведутъ съ Нимъ продолжительные разговоры*. Слуховыя галлюцинаціи очень рѣдки. Но здѣсь мы имѣемъ дѣло съ какими-то необыкновенными галлюцинаціями. Ученики не просто только разговариваютъ съ Воскресшимъ, но изъ Его устъ слышатъ ученіе, которое для нихъ является *совершенно новымъ*, именно ученіе о тайнахъ Царствія Божія (Дѣян. 1, 3). И что еще невѣроятнѣе, отъ созданнаго ихъ же фантазіей образа *слышатъ рѣчи, которыя совершенно противорѣчатъ ихъ міросозерцанію и осуждаютъ ихъ обычный образъ мыслей* (Мѡ. 28, 19; ср. Дѣян. 1, 67). Такое состояніе для визионера психически невозможно.

Недостаетъ еще самаго главнаго, чтобы считать явленія Христа за галлюцинаціи учениковъ—необходимой почвы и условій ихъ возникновенія. Для образованія въ душѣ видѣній, необходима тонкая и раздражительная нервная организація, свойственная скорѣе изнѣженнымъ сынамъ нынѣшняго «нервнаго вѣка», нежели простымъ дѣтямъ природы, каковы были галилейскіе рыбаки. Мечтательность свойственна болѣе людямъ, живущимъ напряженною психическою жизнью—въ погонѣ за роскошью и нѣгою наслажденій, а не апостоламъ, жившимъ умѣренной и суровою

⁴⁵) Uhlhorn, Das Leben Jesu 1892 г. в. 167.

жизнью. Чрезвычайнаго возбужденія личностью Христа въ нихъ совсѣмъ незамѣтно: напротивъ въ нихъ скорѣе бро-сается въ глаза спокойствіе и ясность духа и даже какая-то житейская расчетливость. При жизни Христа, взоры ихъ никогда не уносились въ заоблачныя небесныя эмпирей, но чаще устремлялись *къ землѣ*, въ надеждѣ на хорошее вознагражденіе *въ земномъ царствѣ Мессіи*. Будучи привязаны къ землѣ, ученики не понимали земной миссіи Христа, и потому всѣ Его слова о смерти и воскресеніи встрѣчали съ *недовѣріемъ* ⁴⁶⁾. И когда фактъ (воскресенія) совершился, *ученики долго не могли повѣрить ему* ⁴⁷⁾. Вся евангельская исторія воскресенія доподлинно удостовѣряетъ то, что *сами ученики и жены мироносицы не вѣрили и не хотѣли вѣрить въ воскресеніе Іисуса*. Этотъ фактъ такъ твердо засвидѣтельствованъ, что сами противники воскресенія признаютъ его *несомнѣннымъ* ⁴⁸⁾.

«Люди, говоритъ Уордъ, *по большей части вѣрятъ, что случится именно то, чего они желаютъ*» ⁴⁹⁾. А «желанія» съ психологической точки зрѣнія, по опредѣленію Спенсера, «суть идеальныя чувства, возникающія тогда, когда соотвѣтствующія имъ реальныя чувства не были испытываемы втеченіе нѣкотораго времени» ⁵⁰⁾. Подробнѣе происхожденіе чувства желанія изображается Шопенгауэромъ въ такомъ тонѣ: «Всякое желаніе, говоритъ онъ, возникаетъ изъ потребности, слѣдовательно изъ недостатка, слѣдовательно изъ страданія; это послѣднее заканчивается вмѣстѣ съ выполненіемъ» ⁵¹⁾.—Очевидно, *что до самой смерти Спасителя, ученики не могли желать Его воскресенія*,—потому что иначе имъ пришлось бы желать и Его смерти, такъ какъ воскресеніе безъ смерти невысказано. Поэтому они и не вѣрили словамъ Христа о воскресеніи и отвергали всякую мысль о немъ. Итакъ, остается промежутокъ послѣ Его смерти—*въ два дня*. Конечно, въ это время они глубо-

⁴⁶⁾ См. выше: I гл. стр.

⁴⁷⁾ Мѡ. 28, 17; Лук. 24, 12, 21; Іоан. 20, 25 и др.

⁴⁸⁾ Напр. Renan: Les Apotres. chap. II.

⁴⁹⁾ Лестеръ Уордъ. Психическіе факторы цивилизаціи. 1897 г. стр. 55.

⁵⁰⁾ Гербертъ Спенсеръ: Основанія психологіи т. I, стр. 132.

⁵¹⁾ Артуръ Шопенгауеръ: Миръ какъ воля и представленіе, т. I, стр. 230.

ко чувствовали и скорбѣли о лишеніи своего Учителя. Но могли-ли они обратиться за утѣшеніемъ къ идеѣ воскресенія? Едва-ли, потому что они *и словамъ Христа не вѣрили* (Марк. 9, 32; ср. Лук. 9, 45), *изъ писанія не знали, что Онъ воскреснетъ* (Іоан. 20, 9). А если бы сами стали создавать свою идею, то она, безъ сомнѣнія, соотвѣтствовала бы ихъ грубымъ земнымъ представленіямъ о Христѣ, какъ Царѣ-Мессіи. Но мы видѣли, что смерть Христа отняла у учениковъ всякую надежду, что Онъ есть Мессія. Словомъ, не было никакихъ условій и никакого матеріала для образованія у нихъ увѣренности въ возможность и необходимость воскресенія Іисуса Христа. Между тѣмъ видѣніе возникаетъ только тогда, когда одна мысль съ полной увѣренностью наполняетъ всю душу. Видѣнія возможны только *для впрющающихся чему-либо*, но никакъ *не для сомнѣвающихсяся*, относящихся къ возможному факту съ недоувѣріемъ, холоднымъ равнодушіемъ и безстрастіемъ. А таковы именно и были апостолы въ отношеніи къ событію воскресенія. Они составляютъ полную противоположность страдающимъ галлюцинаціямъ. Тѣ воображаютъ, что они видятъ то, чего на самомъ дѣлѣ не существуетъ,—апостолы-же, напротивъ, упорно отрицаютъ то, что есть въ дѣйствительности. Является даже такое представленіе, что апостолы, которые совершенно не были знакомы ни съ какой наукой, какъ будто бы воспользовались послѣдними результатами экспериментальной психологіи и патологіи и изобразили *свое душевное состояніе* такъ, чтобы не оставалось никакого мѣста визионерной теоріи.

Есть еще одинъ фактъ, указываемый Кеймомъ, который говоритъ противъ гипотезы галлюцинацій, именно—*скорое прекращеніе явленій Христа*. Если галлюцинаціи были настолько заразительны, что охватывали пѣлыя группы въ 11 и 500 человекъ, то почему это заразительное состояніе продолжалось такъ недолго—нѣсколько дней и недѣль? Почему христіанское общество такъ быстро отрезвилось отъ своего первоначального визионернаго состоянія? Почему христіанство не жило годы и столѣтія призраками Воскресшаго? На это визионерная гипотеза не даетъ отвѣта. Въ христіанскомъ обществѣ не видно также никакихъ признаковъ обратнаго движенія, т. е. усталости и реакціи послѣ

возбужденія. Напротивъ, увѣренность въ воскресеніи Христа становится неизсякающимъ и все болѣе и болѣе обильнымъ источникомъ побѣдоносной вѣры во время трудной борьбы, выдержанной древне-христіанской Церковью при столкновеніи съ іудействомъ и язычествомъ. Пожизненная власть галлюцинацій въ частномъ лицѣ, а тѣмъ болѣе въ цѣломъ обществѣ, по изслѣдованію Бриера-де-буасмонта ⁵²⁾, психически невозможна, за весьма рѣдкими исключеніями. Въ нормальномъ состояніи, визионеръ всегда отличаетъ свои видѣнія отъ дѣйствительныхъ ощущеній. Допускать пожизненную власть галлюцинацій надъ учениками Христа—значитъ признавать ихъ психически ненормальными на всю жизнь, душевно-больными, сумасшедшими.

Такъ какъ видѣнія всегда узнаются визионеромъ, въ его нормальномъ состояніи духа, и признаются имъ, какъ не реальныя,—то видѣніямъ никакъ нельзя приписывать *ту силу и дѣйствительность*, какую имѣли для учениковъ явленія Воскресшаго. Во всемірной исторіи иллюзія никогда не имѣла никакого значенія, сравнительно съ дѣйствительнымъ событіемъ. Могло-ли быть, чтобы иллюзія сообщала людямъ возрождающія силы, какія наша вѣра усволяетъ Воскресшему? Конечно, возможно допустить, что ученики одинъ, или нѣсколько разъ могли поддаться обману чувствъ. Но миновала пора увлеченій, настала пора разочарованія и разсудочнаго отношенія къ явленію,—и явленіе уступаетъ скептическому анализу и признается тѣмъ, что оно есть. Думать, что ученики сознательно обманывали себя и другихъ—не допускаетъ и самъ Штраусъ. По его словамъ «обмана со стороны учениковъ не могло быть потому, что, по свидѣтельству евангелистовъ, послѣ смерти Иисуса ученики оставили всякую надежду на Него ⁵³⁾. Въ самомъ дѣлѣ, *обманщикъ* (сознающій свой обманъ) *можетъ только жить своимъ обманомъ, но никогда не умираетъ за него*. На обманѣ нельзя ничего созидать, и христіанская Цер-

⁵²⁾ Briere de Boismont. Des hallucinations ou histoire raisonnée des apparitions, des visions et cet 1895 г. p. 28—29, 31, 51, 52.

⁵³⁾ Strauss. Leben Iesu В II, s. 65¹

ковъ никакъ не могла бы основаться на такомъ непрочно-мъ фундаментѣ, какъ обманъ, и пережить нападенія враговъ въ теченіи цѣлыхъ вѣковъ и тысячелѣтій. «И если бы даже было вполне доказано, говорить въ нашу пользу Вл. Соловьевъ, что наши чувства суть недостаточные свидѣтели и показатели объективныхъ видѣній, — то изъ недостоверности свидѣтелей логически слѣдуетъ только сомнительность ихъ показаній, а не увѣренность въ истинѣ противнаго»⁵⁴⁾. Изъ того обстоятельства, что нѣкоторые лица имѣютъ галлюцинаціи и что нѣкоторые изъ апостоловъ были визионеры,—еще не слѣдуетъ, что всѣ явленія Воскресшаго были субъективными явленіями. Если противники воскресенія и могутъ придавать явленіямъ Христа субъективный характеръ, то во всякомъ случаѣ *не на основаніи достовернаго познанія*, что это были дѣйствительно субъективныя явленія.

Явленія Воскресшаго ученикамъ не могутъ быть удовлетворительно объяснены гипотезою видѣній. Въ исторіи же христіанскаго ученія эти явленія представляютъ необходимое звено мессіанской дѣятельности Христа, безъ котораго необъяснимо возникновеніе и распространеніе христіанской Церкви. Воскресеніе Христа было поворотнымъ пунктомъ въ жизни учениковъ, началомъ возрожденія ихъ къ новой жизни и дѣятельности. Но какъ всякое новорожденное дитя нуждается во всестороннемъ укрѣпленіи своихъ силъ,—такъ и апостолы, возрожденные чрезъ воскресеніе къ новой жизни, нуждались въ сверхъестественномъ содѣйствіи для укрѣпленія и развитія этой жизни. Прежде всего, явленія Воскресшаго были необходимы для того, чтобы *снова возбудить и укрѣпить въ ученикахъ вѣру въ Иисуса, какъ Мессію*,—вѣру, которая значительно поколебалась, чтобы не сказать, вовсе уничтожилась — вслѣдствіе голгоевскихъ событій. Воскресшему нужно было явиться Своимъ ученикамъ, чтобы разъяснить доселѣ непонятный для нихъ смыслъ голгоевскихъ событій, доказать изъ Писанія, что такъ надлежало пострадать Христу и войти въ славу Свою. Только тогда, когда они увѣрились въ дѣйст-

⁵⁴⁾ Вл. Соловьевъ. Оправданіе добра. 1897 г. 16 стр.

вительности Его воскресенія, когда увидѣли Его Побѣдителемъ смерти, — они снова могли признать Его Мессіей, и для того между прочимъ, чтобы поставить учениковъ въ апостольское служеніе и сообщить имъ тайны Царствія Божія. У евангелиста Марка прекрасно различается эта двоякая цѣль явленій Воскресшаго. Въ его евангеліи повѣствуется, что сначала Воскресшій, чрезъ Свои явленія, удостовѣрялъ учениковъ въ дѣйствительности Своего воскресенія (16, 9 — 14); но потомъ, когда эта цѣль была достигнута, Воскресшій поручилъ имъ самое служеніе и раскрылъ сущность его (16, 15—18). Мы не станемъ разбирать каждое явленіе Воскресшаго порознь и указывать значеніе каждаго въ отдѣльности, что уклонило бы въ сторону отъ нашего изслѣдованія. Замѣтимъ только, что присутствіе среди учениковъ такихъ скептиковъ, какъ ап. Тома,—требовало, по крайней мѣрѣ, неоднократнаго явленія Воскресшаго.—Для удостовѣренія реальности Своего воскресенія, Христось нѣсколько разъ вкушалъ пищу предъ учениками. Еще св. Златоустъ (жившій въ концѣ IV-го и началѣ V-го вѣка) объяснялъ, что «Христось по воскресеніи ѣлъ и пилъ для того, чтобы кто-либо не счелъ Его за призракъ»⁵⁵). Дѣйствительно, призраку несвойственно вкушать пищу, и потому если Христось, по воскресеніи, *дѣйствительно*, вкушалъ пищу и апостолы вмѣстѣ съ Нимъ тоже ѣли и пили, то Онъ воскресъ *дѣйствительно*, а не *призрачно* (Дѣян. 10, 11). Христось также объявлялъ заранее, что Онъ, по воскресеніи, встрѣтитъ ихъ въ Галилеѣ (Іоан. 14, 21). И это, по словамъ Златоуста, Онъ дѣлалъ съ тою же цѣлью—удостовѣренія въ дѣйствительности воскресенія,—чтобы, когда они увидятъ Его, также не сочли за «призракъ»⁵⁶). Словомъ, явленія Воскресшаго происходили при такихъ условіяхъ, что не позволяли видѣть въ нихъ одни только субъективныя видѣнія.

Визіонерная теорія, главнымъ образомъ, основывается на недоказанныхъ предположеніяхъ,—потому что апостолы вездѣ говорятъ о реальномъ воскресеніи Христа. Но этой

⁵⁵) Св. Іоаннъ Златоустъ. Бесѣды на еванг. Мат., т. III, стр. 431.

⁵⁶) Св. Іоаннъ Златоустъ. Бесѣды на еванг. Іоанна, т. II, стр. 525.

гипотезой не закончились попытки подорвать дѣйствительность воскресенія. Послѣ нея выступила на сцену *теорія субъективно-объективныхъ видѣній* Христа. Замѣчательно при этомъ прослѣдить историческій ходъ различныхъ теорій противъ дѣйствительности воскресенія. Чѣмъ дальше отъ начала, тѣмъ возраженія становятся мягче и слабѣе. Теперь въ гипотезахъ субъективныхъ и объективныхъ видѣній начинаютъ относиться къ исторіи съ большимъ уваженіемъ, нежели ранѣе,—напримѣръ, въ гипотезахъ кражи и летаргіи. Однако анализъ не можетъ не открыть и въ нихъ недостатковъ и ихъ непрочнаго существованія.

Гипотеза *объективныхъ видѣній* находитъ все болѣе и болѣе послѣдователей. Къ нимъ относятся Ганне, Фихте Младшій, Лотце, Кеймъ, Вейссе, Шенкель, Зейдель, Швейцеръ, Хюльсманъ и др. Явленія Христа, по ихъ мнѣнію, были ни вполнѣ объективны, ни вполнѣ субъективны, но полуобъективны, полусубъективны, или объективны и субъективны въ одно и тоже время, иначе сказать.—это были *объективныя видѣнія* (visionen). По ихъ словамъ, Христовъ, какъ личный побѣдитель смерти, на 3-ій день сталъ являться ученикамъ и Своимъ личнымъ воздѣйствіемъ на ихъ внутреннее существо заставилъ ощущать Себя, *какъ бы въ объективныхъ явленіяхъ*. Конечно, эти явленія должно представлять происходящими *субъективно-чувственно: ученики изъ самихъ себя, изъ своего внутренняго содержанія созерцали ихъ во внѣшнемъ*. Но эти созерцанія происходили въ нихъ не вслѣдствіе болѣзненного, напряженного состоянія ихъ органовъ чувствъ и чувствующихъ нервовъ: они были естественнымъ выраженіемъ—съ силою воздѣйствующаго на ихъ чувствующую жизнь прославленнаго Христа. Такъ, напримѣръ, Шенкель смотритъ на явленія Христа—какъ на реальныя проявленія Его живой послѣ смерти и преображенной Личности. Такое субъективно-объективное пониманіе явленій Воскресшаго основываютъ на реально-субъективныхъ явленіяхъ душъ умершихъ людей. «Лондонское общество психическихъ изслѣдованій» взяло на себя трудъ собрать факты и матеріалы для подтвержденія реальности т. н. «прижизненныхъ призраковъ», т. е. посмертныхъ явленій душъ однихъ лицъ другимъ. Добытые результаты этой т. н. «телепатической науки» были

напечатаны въ книгѣ Гернея, Майерса и Падмора: «Прижизненные призраки» (русск. перев. 1893 г. С.П.Б.).

Въ пользу своего взгляда защитники «объективныхъ видѣній» приводятъ слова ап. Павла: «если мы и знали Христа *по плоти*, то *нынѣ уже не знаемъ*» (2 Кор. 5, 16), и въ нихъ видятъ отрицаніе тѣлесности въ воскресшемъ Христѣ. — Но достаточно взять эти слова въ контекстѣ, чтобы понять всю несообразность такого пониманія. Въ этомъ мѣстѣ посланія апостоль говоритъ о томъ, что Христосъ умеръ за всѣхъ и, слѣдовательно, *все должны умереть вмѣстѣ съ Нимъ*⁵⁷⁾. Но такъ какъ Онъ и воскресъ, то и всѣ должны воскреснуть (т. е. возродиться) къ духовной жизни,—потому что далѣе поясняется: «*кто во Христѣ, тотъ новая тварь*». Поэтому, христіане, сдѣлавшіеся *духовными чадами*, должны перестать быть ветхими людьми: «отнынѣ, говоритъ апостоль, *мы никого не знаемъ по плоти*⁵⁸⁾; если и знали Христа по плоти, то нынѣ уже не знаемъ» (2 Кор. 5, 14—16). Ибо въ христіанствѣ всѣ составляютъ одно *духовное* царство благодати, или Царство Божіе на землѣ: Христосъ, какъ Глава, а вѣрующіе, какъ члены. Такимъ образомъ, здѣсь рѣчь идетъ о *духовномъ возрожденіи* въ христіанствѣ, начало котораго было положено дѣйствительнымъ фактомъ воскресенія Христа изъ мертвыхъ.

Сравнительно съ гипотезой субъективныхъ видѣній, гипотеза объективныхъ видѣній имѣетъ много преимуществъ. Телепатіей лучше объясняется: 1) *коллективный характеръ явленій* и 2) *внезапное одновременное появленіе и прекращеніе этихъ видѣній*. Потому что здѣсь, кромѣ субъективнаго состоянія организма, имѣется на лицо и внѣшняя производящая причина ихъ. 3) Устраняется произвольное обвиненіе всѣхъ учениковъ *въ склонности къ мечтаніямъ и галлюцинаціямъ*. 4) Устраняется намѣренное нарушеніе исторической дѣйствительности, именно — грубое *отрицаніе евангельскихъ сообщеній о чувственно тѣлесной формѣ явле-*

⁵⁷⁾ Конечно, *духовною, а не физическою смертью*, потому что апостоль никогда не былъ проповѣдникомъ поголовнаго самоубійства.

⁵⁸⁾ Неужели апостоль имѣетъ здѣсь въ виду *таинственное исчезновеніе куда-то „ходящихъ во плоти людей“* и думаетъ, что ихъ уже болѣе нѣтъ на бѣломъ свѣтѣ?

ной Воскресшаго и признаніе достовѣрности лишь за сообщеніями о духовномъ характерѣ явленій. Вообще этой гипотезой удовлетворительно разрѣшается недоумѣніе Штрауса о томъ, что тѣло воскресшаго имѣло одновременно свойства тѣлесности и духовности. Ибо телепатія указываетъ множество примѣровъ, гдѣ призраки имѣли признаки *нѣкоторой матеріальности и вещественности* ⁵⁹⁾. 5) Наконецъ, телепатіей объясняется и тотъ особенный фактъ, что Воскресшій являлся *исключительно Своимъ* близкимъ друзьямъ, а не врагамъ. По сознанію представителей этой теоріи, существуетъ какая-то близость между воспринимающимъ (перципіентомъ) и воздѣйствующимъ (агентомъ) субъектами ⁶⁰⁾. Поэтому, отличительнымъ признакомъ телепатическихъ явленій служитъ то обстоятельство, что они чаще всего и преимущественно бывають воспринимаемы *именно друзьями и родственниками являющагося* ⁶¹⁾.

Хотя гипотеза объективныхъ видѣній лучше объясняетъ явленія Христа, нежели субъективно-визіонерная, — все-таки она не въ состояніи дать отвѣтовъ на многіе вопросы изъ евангельской исторіи событія воскресенія Христова. Если мы будемъ видѣть въ явленіяхъ Христа только явленія духа умершаго Иисуса, то станетъ непонятнымъ: 1) почему вѣсть о воскресеніи и самыя явленія Воскресшаго были встрѣчены учениками съ недоумѣніемъ и сомнѣніемъ? Ученики, какъ извѣстно, никогда не отрицали безсмертія духовъ и души человѣческой, и потому для нихъ не было бы ничего удивительнаго въ томъ, что они видѣли духъ умершаго своего Учителя. 2) А если, дѣйствительно, ученикамъ являлась только душа Христа, то спрашивается, почему она медлила почти три дня послѣ смерти, оставляя учениковъ въ такомъ страхѣ и уныніи, а не явилась въ ту же ночь послѣ Его смерти? Что ее могло задерживать?.. 3) И если бы, въ самомъ дѣлѣ, только духъ Христа яв-

⁵⁹⁾ „Прижизненные призраки“, стр. 270, 292, 349, 378—381, 421, 448, 452 и др.

⁶⁰⁾ „Прижизненные призраки“, стр. 414.

⁶¹⁾ Тамъ же, XXXIV—XXXV.

лялся (хотя бы и неоднократно) ученикамъ, то спрашивается: какъ призракъ Умершаго могъ утѣшить учениковъ въ смерти ихъ Учителя и какъ духовный призракъ могъ явиться въ умахъ учениковъ побѣдителемъ грѣха и смерти? Телепатическія явленія всегда отражаютъ въ себѣ субъективный характеръ воспринимающаго лица и въ отношеніи реальности немногимъ возвышаются надъ галлюцинаціями, что признаютъ и сами ученые изслѣдователи телепатіи. «Не слѣдуетъ забывать, говорятъ они, что телепатическое впечатлѣніе является только стимуломъ для ума воспринимающаго субъекта, въ сущности галлюцинація создается имъ самимъ и никѣмъ болѣе»⁶²). Сознаніе реальности призраковъ бываетъ весьма ничтожно и у самихъ воспринимающихъ эти явленія. Такъ, въ одномъ случаѣ видѣнія говорится: «я думала, передаетъ одна дама, что на самомъ дѣлѣ вижу брата и только, когда онъ исчезъ, я поняла, что видѣла одинъ призракъ»⁶³). Между тѣмъ апостолы, особенно въ концѣ каждаго явленія, были вполне убѣждены, что они видятъ воскресшаго Христа, а не одинъ только Его призракъ. 4) Въ телепатическихъ явленіяхъ мы замѣчаемъ почти полное отсутствіе сложныхъ галлюцинацій, обнимающихъ сразу три чувства: зрѣніе, слухъ и осязаніе. Изъ 800 случаевъ, приведенныхъ въ цитируемой книгѣ, встрѣчается только 4 случая полной галлюцинаціи, обнимающей три чувства въ одно время, и 8—два чувства (слухъ и зрѣніе). Количество — относительно очень небольшое на 800 случаевъ. Между тѣмъ явленія Христа ученикамъ — почти всѣ представляютъ примѣры именно полнаго участія трехъ чувствъ — зрѣнія, слуха и осязанія. 5) Но при участіи съ той и другой стороны (иногда) всѣхъ трехъ чувствъ, замѣчается очень существенная разница *въ осязательныхъ ощущеніяхъ*. Профессоръ Свѣтловъ справедливо находитъ это различіе въ томъ, что въ явленіяхъ Воскресшаго осязаютъ воспринимающіе (ученики), а въ телепатическихъ явленіяхъ *всегда* осязаютъ сами являющіеся⁶⁴). 6) Затѣмъ телепатическія явленія *очень*

⁶²) „Прижизненные призраки“, стр. 414.

⁶³) Тамъ же стр. 384.

⁶⁴) Проф. Свѣтловъ. Воскресеніе Христово. Аполог. очеркъ 1899 г. стр. 36.

рѣдки. И по сознанию самихъ ученыхъ изслѣдователей, для созерцанія духовныхъ призраковъ требуются особыя *телепатическія способности* ⁶⁵⁾. Естественно, поэтому, спросить, неужели всѣ ученики Христовы и даже 500 послѣдователей Его обладали этой *рѣдкой* способностью? 7) Замѣтимъ, наконецъ, еще одинъ отличительный признакъ телепатическихъ явленій—именно то, что они *очень кратковременны*. За исключеніемъ весьма немногихъ и рѣдкихъ случаевъ, обычная продолжительность призрачныхъ явленій бываетъ всего нѣсколько секундъ и, въ крайнемъ случаѣ, не болѣе одной минуты. По выраженію ученыхъ, «они улетучиваются, какъ облако дыма при прикосновеніи вѣтра» ⁶⁶⁾. Между тѣмъ какъ явленіе Эммаускимъ спутникамъ длилось нѣсколько часовъ; также и явленіе ученикамъ при Теверіадскомъ озерѣ было тоже довольно продолжительнымъ. Затѣмъ, если мы припомнимъ, что въ евангеліяхъ записаны не всѣ явленія Воскресшаго и переданы не всѣ рѣчи, какія Онъ говорилъ съ ними о тайнахъ Царствія Божія—въ продолженіе 40 дней (см. Дѣян. 1, 3), — то мы необходимо должны допустить *частыя* явленія Воскресшаго, которыя, безъ сомнѣнія продолжались не по одной минутѣ. «Общій недостатокъ гипотезы объективныхъ видѣній, по изслѣдованію профессора Свѣтлова, заключается въ грубомъ нарушеніи историческаго метода, требующаго точнаго воспроизведенія подлинныхъ мыслей авторовъ историческихъ документовъ, а не искаженія смысла ихъ: евангелія говорятъ не о духовныхъ, а о тѣлесныхъ явленіяхъ Христа въ новомъ славномъ (а не прежнемъ земномъ) тѣлѣ» ⁶⁷⁾.

Нѣкоторые ученые рационалистическаго направленія считаютъ даже не важнымъ для христіанства признавать, или не признавать воскресеніе Христа историческимъ событіемъ. «Существенную часть христіанства, говорятъ они, составляетъ *вѣра въ живого Христа*, а не то, что Онъ живой возсталъ изъ гроба. Важно, что Онъ, и послѣ смерти,

⁶⁵⁾ „Прижизненные призраки“, стр. 334 (№№ 254—257).

⁶⁶⁾ Тамъ же, стр. 282; срав. 264, 285, 303, 308, 313, 315, 382, 384, 392 и др.

⁶⁷⁾ Проф. Свѣтловъ. Воскресеніе Христово. Апол. очеркъ 1899 г. стр. 32.

живетъ въ христіанскомъ обществѣ. А относительно историческаго вопроса, каждый можетъ держаться какого угодно мнѣнія». Такъ говорятъ лица, которыя признають одно только *духовное воскресеніе* Христа (*Spiritualis resurrectio*). Еще Спиноза утверждалъ, что «воскресеніе Христа есть не что иное, какъ видѣніе, чудесно произведенное въ душѣ апостоловъ,—видѣніе, которое, сообразно съ ихъ развитіемъ и идеями ихъ вѣка, имѣло цѣлю дать имъ понять, что Иисусъ, за Свою добродѣтельную жизнь, воскресъ духовно, отъ духовной смерти, и что подобное же воскресеніе ожидаетъ и тѣхъ, которые послѣдуютъ Его примѣру ⁶⁸⁾. По мнѣнію Ренана, гениальные люди, заслужившіе вниманіе отъ современниковъ, *не умираютъ, но продолжаютъ жить съ потомствомъ*, въ сердцахъ любящихъ ихъ. «Мы настолько развиты, говоритъ Гуго Дельфъ, что въ состояніи уже считать возможнымъ существованіе души и безъ тѣла, и продолжающееся вліяніе такой души на насъ, чувственно-живущихъ людей; поэтому для нашей личной вѣры безразлично, будетъ-ли воскресеніе Христа фактъ, или мечта, или вымыселъ ⁶⁹⁾. И по мнѣнію профессора Гарнака, «убѣжденіе въ вѣчномъ пребываніи Иисуса Христа могло быть слѣдствіемъ общаго впечатлѣнія Его Лица на души учениковъ; для вѣры же совершенно безразлична форма, въ какой Иисусъ живетъ;—важно только одно, что Онъ—живый Господь» ⁷⁰⁾. Профессоръ Ревилль очень просто объясняетъ происхожденіе вѣры учениковъ въ воскресеніе Христа: «Иисусъ восторжествовалъ надъ всѣми Своими врагами въ сердцѣ и сознаніи Своихъ послѣдователей—вотъ неустрашимый фактъ!... Если первые ученики увѣровали въ воскресеніе Христа, то это потому, что еще ранѣе этого Сынъ Человѣческій удостовѣрилъ передъ ними Свое безсмертіе Своею жизнью» ⁷¹⁾. Таковы воззрѣнія, отрицающія фактъ

⁶⁸⁾ „Concludo, itaque, Chrtsti a mortuis resurrexerunt revera spirituales, juisse, et solis fidelibus ad eorum captum revelatum juisse“—См. Spinoza. Epist. XXVIII, ad Oldenburg p. 558,

⁶⁹⁾ D—r Hugo Delf. Die Geschichte des Rabbi Iesu von Nazareth 1899 г. въ концѣ книги.—Ср. D—r Uhlhorn. Das Leben Iesu s. 98—100.

⁷⁰⁾ Ad. Harnack Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II, s. 82—83.

⁷¹⁾ Reville. Iesus de Nazaret. t. 2, p. 19. 478 etc.

тѣлеснаго воскресенія Христа. Слѣдовательно, вмѣстѣ съ тѣмъ отвергается и необходимость и значеніе этого воскресенія для нашего искупленія и спасенія.

Выраженія: «Христосъ воскресъ», или «Христосъ живетъ и донинѣ», часто употребляемая *богословами* *указаннаго направленія*, заставляютъ насъ остановиться на нихъ и разобрать ихъ смыслъ и значеніе. По мнѣнію этихъ рационалистовъ, въ земной жизни Иисуса не было ровно ничего такого, чего не было бы сравнительно съ другими людьми: Онъ родился, жилъ и умеръ естественнымъ образомъ, и тѣло Его, погребенное въ пещерѣ, истлѣло такъ же, какъ и у другихъ людей. Но дѣла и ученіе Его не погибли. Смерть Его показала, что Онъ былъ не обыкновенный человѣкъ, какъ большинство людей, а геній человечества. Онъ, и послѣ Своей смерти, продолжаетъ жить въ сознаніи лучшей части человечества. Но какъ жить? Ясно, что, когда говорятъ о Христѣ, какъ «живущемъ донинѣ», то при этомъ вовсе не разумѣютъ продолженіе Его жизни, какъ Личности Богочеловѣка, воплотившагося отъ Духа Св. и Маріи Дѣвы: при ближайшемъ разсмотрѣніи, выраженіе: «Онъ живетъ» оказывается только *риторическимъ оборотомъ*. Здѣсь подразумѣвается не Онъ, не Его Личность, но воспоминаніе о Немъ, — Его слова, Его мысли, возбужденная Имъ жизнь, или иначе сказать: *не личный Христосъ, но Христосъ въ мысли, Христосъ въ идее*. Словомъ, если признавать безсмертіе человѣческой души за несомнѣнный фактъ, то окажется, что Христосъ безсмертенъ, или «живетъ» именно только *по одной Своей безсмертной душѣ*; Христосъ, слѣдовательно, «живетъ» такъ же, какъ живутъ всѣ геніи человечества: Сократъ, Платонъ, Будда, Конфуцій, Магометъ, Александръ Македонскій и др. Тогда собственно разсуждать о какомъ-то воскресеніи Христа никакъ нельзя. Воскресаетъ только то, что умираетъ, истлѣвается, гибнетъ,—какъ, на примѣръ, тѣло человѣческое, или зерно пшеничное и проч. А душа Христа никогда не умирала и не претыкалась ни о какое преступленіе, и потому воскресать ей было не изъ чего и не для чего. И если можно называть воспоминаніе о личности умершаго,—«жизнью» этого человѣка, то только въ несобственномъ и переносномъ смыслѣ.

Для учениковъ вѣра въ безсмертную жизнь души Христовой, или иначе—вѣра въ духовно-воскресшаго Христа не имѣла бы большой пользы и одушевляющаго значенія: она не могла бы утѣшить ихъ послѣ того, какъ они потеряли вѣру въ Него, какъ Мессію, вслѣдствіе Его позорной казни. Мысль учениковъ даже и не могла много останавливаться на «духовной жизни» Христа, послѣ Его смерти, потому что Христось въ этомъ отношеніи нисколько не возвышался бы, въ ихъ глазахъ, надъ прочими людьми: вѣра въ безсмертіе души человѣческой за гробомъ—среди іудеевъ тогда существовала, и ученики Христа, безъ сомнѣнія, ее раздѣляли. Если бы даже ученики предполагали какое-то необыкновенное продолженіе жизни Христа послѣ Его смерти, то непонятно, откуда возникла у нихъ такая увѣренность. Профессоръ Вельгаузенъ утверждаетъ, что ученики еще во время жизни Христа вѣровали въ Его воскресеніе. Но онъ напрасно будетъ стараться найти у евангелистовъ какое-либо указаніе на эту вѣру въ воскресеніе. Мы, насколько было возможно, показали *исторически*, что вѣра учениковъ во Христа до самой Его смерти была неустойчивая, колеблющаяся, а въ самый моментъ пораженія Пастыря, они разбѣжались какъ овцы стада ⁷²⁾. А профессоръ Вельгаузенъ, вопреки историческимъ свидѣтельствамъ, утверждаетъ: «Только благодаря Своей смерти и *втрѣ учениковъ въ воскресеніе*, Иисусъ сталъ Сыномъ Божиимъ, т. е. Христомъ, или Мессіей, *какимъ Онъ не казалъ Себя при жизни*» ⁷³⁾. Стоитъ только обратить вниманіе на послѣднія слова профессора, чтобы увидѣть недостаточность одного духовнаго воскресенія. Если во время жизни Христось не могъ убѣдить учениковъ въ томъ, что Онъ—Мессія; то какъ возможно, чтобы послѣ Его смерти, когда надежды ихъ рушились, они признали за Мессію Того, Который умеръ, какъ преступникъ? Опять повторяемъ высказанную ранѣе мысль, что *не вѣра въ Него, какъ Мессію*, произвела вѣру въ Его воскресеніе (такой твердой

⁷²⁾ См. 1 гл. стр. .

⁷³⁾ Velhousen. Israelitische und iudische Geschichte, 1894 г., s 385.

вѣры у нихъ не видно), а наоборотъ: *увѣренность въ дѣйствительности Его воскресенія укрѣпила ихъ колеблющуюся вѣру въ Него, какъ Мессію.* — Несостоятельность мнѣнія о «духовномъ воскресеніи» Христа была обнаружена еще въ IV вѣкѣ однимъ великимъ учителемъ Церкви, который въ спорѣ съ еретиками, признававшими одно духовное воскресеніе, говорилъ: «Если воскресеніе состоитъ въ очищеніи души отъ грѣховъ, а Христосъ не согрѣшилъ, то какъ Онъ воскресъ? А если и Онъ согрѣшилъ, то какъ мы избавились отъ клятвы? Но Христосъ безгрѣшенъ (Іоан. 14, 30). Итакъ, по мнѣнію еретиковъ, Христосъ или не воскресъ, или если воскресъ, то до воскресенія согрѣшилъ... Но Онъ и воскресъ, и грѣха не сотворилъ; слѣдовательно, Онъ воскресъ *тѣломъ*»⁷⁴).

Дѣйствительно, общій недостатокъ гипотезъ субъективныхъ и объективныхъ видѣній, которыя видятъ въ воскресеніи Христа только какое-то *духовное воскресеніе* Его Личности,—состоитъ въ томъ, что онѣ произвольно отвергають историческія сообщенія апостоловъ о воскресеніи Христа въ *духовно-тѣлесной формѣ* и, слѣдовательно, поступаютъ вопреки разумной исторической критикѣ. Можно указать въ Библии много мѣстъ, гдѣ новозавѣтные писатели говорятъ о *духовно-тѣлесномъ возстаніи Христа изъ гроба*⁷⁵). Такимъ образомъ, вѣра въ тѣлесное воскресеніе Христа изъ мертвыхъ существовала въ христіанской Церкви съ самаго начала ея бытія (существованія). Если же эта вѣра—фактъ, то необходимо объяснить ея происхожденіе. А если отрицательная критика не въ состояніи удовлетворительно, на историческихъ основаніяхъ, объяснить происхожденіе вѣры апостоловъ въ тѣлесное воскресеніе Христа, то она не правѣ отвергать самаго факта. Весь вопросъ въ томъ; *какъ образъ тѣлесно-воскресшаго Христа могъ возникнуть въ души учениковъ и Павла, безъ соответствующаго факта?*

⁷⁴) Св. Іоаннъ Златоустъ. Толков. на еванг. Іоанна, 2 т., стр 225,

⁷⁵) См. слѣд. мѣста: Лук. 24, 36—43, Іоан. 20, 26—28, Дѣян. 1, 3; 4, 10; 13, 30—37; 17, 3, 31; 25, 19; 26, 23. 1 Петра 1, 3, 21. Римл. 1, 4; 4, 25—26; 6, 8—9, 14, 9. 1 Коринѣ. 15, 1—58; Галат. 1, 1, Ефес. 1, 20, Филипп. 3, 21, Колос. 1, 18; 2, 12, Тесалоник 1, 10; 4, 14, 2 Тимов. 2, 8, Евр. 13, 20; Апокалипс. 1, 17—18; 2, 8.

Идея о самовоскресеніи въ тѣлесномъ образѣ не давалась ученикамъ прямо изъ Ветхаго Завѣта, и потому ученики сами, при помощи одного только чувства, не могли составить совершенно новаго представленія о воскресеніи. Іудейское міросозерцаніе не представляло ученикамъ ни одного примѣра *тѣлесно-воскресшаго*. Мы знаемъ, что іудеи являвшихся имъ въ видѣннн — умершихъ не считали за воскресшихъ, даже тогда, когда созерцали ихъ въ прославленныхъ образахъ. Такъ Іуда Маккавей явившагося ему въ видѣннн пророка Іеремію не принялъ за воскресшаго (2 Маккав. 15, 12); и сами ученики—Моисея и Ілію, явившихся во время преображенія Господа, также не признали за воскресшихъ (Марк. 9, 4). Ясно, что *іудеи не имѣли никакой мысли о возможности воскресенія праведныхъ до всеобщаго суда*. Если это такъ, то очевидно, что ученики сами по себѣ, на основаннн вѣры во всеобщее воскресеніе мертвыхъ и вообще іудейскаго міросозерцанія, не могли придти къ представленію *тѣлеснаго воскресенія* Іисуса Христа. И если бы даже, послѣ смерти, Іисусъ явился имъ въ видѣннн, то они могли бы заключить о продолженнн жизни Его въ небесной славѣ, но никакъ не о возстаннн Его тѣла изъ гроба, т. е. признать Его воскресшнмъ *тѣлесно*.

Откуда же взялась идея прославленнаго тѣла Христа? Она всегда оставалась непонятной для учениковъ. Мы видѣли, что слова Христа о Своемъ воскресеннн встрѣчались учениками съ недоувѣрнемъ. Они никакъ не могли примириться съ тѣмъ, что Христосъ долженъ умереть, хотя объ этомъ весьма ясно сказано у Дан. 9, 26,—и потому не допускали и Его воскресенія. Когда же фактъ совершился и вѣсть о немъ стала доходить до слуха апостоловъ, то «они» по словамъ евангелиста, *«услышавъ, что Онъ живъ..., не повѣрили»* (Марк. 16, 11, 13—14; ср. Лук. 24, 25, 41). Смерть Христа перевернула вверхъ дномъ всѣ ихъ земныя ожиданія,—и они волей-неволей должны были примириться съ ней, какъ съ совершившимся фактомъ, признавъ въ душѣ, что Іисусъ былъ *только пророкъ* (Лук. 24, 19), а не Мессія. Поэтому, «если бы Христосъ не воскресъ, спрашиваетъ профессоръ Весткоттъ, то какъ могла быть принята вѣра въ Его воскресеніе, безъ всякихъ прежнихъ надеждъ, которыя могли бы привести къ ея принятню, и какъ ее при-

няли съ той силой личной убѣжденности, которая могла облечь жизнь и Личность Христа атрибутами, никогда никому не присвоившимися прежде»!? ⁷⁶⁾. Одного духовнаго воскресенія Иисуса въ памяти учениковъ—для этого было слишкомъ недостаточно. *Необходимъ фактъ, а не идея факта.* И совершенно вѣрно замѣтилъ Петропавловскій, что «въ фактъ тѣлеснаго воскресенія Христа лежитъ весь центръ тяжести нашего спора съ отрицательными критиками евангельской исторіи» ⁷⁷⁾.—Въ самомъ дѣлѣ, *если Христосъ воскресъ не тѣлесно, а только духовно,*—то значить *Онъ совсѣмъ не воскресъ и,* слѣдовательно, вся вѣра наша, по апостолу, тщетна. Съ отрицаніемъ тѣлеснаго воскресенія, личность Христа у рационалистовъ теряетъ Свой Божественный характеръ. Такъ, по мнѣнію *Шенкеля*, Христосъ былъ только «религіозный реформаторъ», творецъ новаго времени, «бичь» всякой буквы закона, школьной учености и жречества, проповѣдникъ «нравственной и религіозной свободы мірскаго общества» и т. д. По словамъ *Штрауса*, Христосъ былъ «человѣкъ, совмѣстившій въ Себѣ естественнымъ путемъ іудейское и эллинское наслѣдство», «геній, стоявшій на первомъ рангѣ усовершенителей идеала человѣчества, хотя и развившій въ этомъ идеалѣ не всѣ черты съ одинаковой полнотой» и т. п. По *Ренану*, Христосъ былъ просто «учитель чистой идеальной нравственности», Галилейскій мечтатель и мрачный фанатическій борецъ, иногда допускавшій непозволительныя средства для достиженія своего обаянія надъ своими послѣдователями и проч. ⁷⁸⁾. Защитники «духовнаго воскресенія» почти совершенно опускаютъ изъ вниманія фактъ *пустого* гроба Христа. Между тѣмъ какъ для успѣха ихъ гипотезы, они необходимо должны бы объяснить, что же случилось съ тѣломъ Умершаго.

Кромѣ вышеизложенныхъ гипотезъ «кражи» и «летаріи», нѣкоторые предлагаютъ еще новую, именно, что

⁷⁶⁾ См. Фарраръ. Жизнь Иисуса Христа. 1885 г. стр. 662.

⁷⁷⁾ Петропавловскій. О воскресеніи Иисуса Христа. — Чтенія въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія. 1873., IX к. стр. 239.

⁷⁸⁾ Петропавловскій. О воскресеніи І. Христа Чт. въ общ. любит. дух. проsv. 1873 г. IX кн., стр. 235—236.

никто изъ учениковъ не думалъ объ оживленіи этого тѣла, а, напротивъ, господствующее мнѣніе было то, что *душа Иисуса облеклась въ новое тѣло*, а потому ученики о немъ и не заботились (Шенкель). Но такое мнѣніе противорѣчитъ исторіи: нигдѣ въ евангеліяхъ и въ посланіяхъ мы не найдемъ подтвержденія этой мысли; напротивъ, вездѣ говорится *о возстановленіи умершаго и погребеннаго тѣла* ⁷⁹⁾, или воскресеніе сравнивается съ возрастаніемъ зерна, которое *(то же самое, а не другое)* сначала умираетъ и истлѣваетъ въ землѣ, а потомъ снова оживаетъ ⁸⁰⁾. Такимъ образомъ, и это предположеніе не разрѣшаетъ удовлетворительно вопроса объ исчезновеніи изъ гроба тѣла Христа — точно такъ же, какъ гипотезы субъективныхъ и объективныхъ видѣній не могутъ достаточно объяснить явленій Христа ученикамъ, на основаніи историческихъ документовъ и психологическаго метода. Между тѣмъ, «отъ каждой гипотезы, по словамъ Гексли, требуется, чтобы она изъяснила всю совокупность фактовъ, о которой она желаетъ дать отчетъ. Если же относительно одного изъ фактовъ можно доказать, что онъ не только не объясняется, но даже и противорѣчитъ ей, въ такомъ случаѣ гипотеза распадается въ прахъ. Одинъ фактъ, съ которымъ она положительно несомѣстна, такъ же важенъ, какъ 500 подобныхъ фактовъ, и совершенно достаточенъ для того, чтобы отвергнуть гипотезу» ⁸¹⁾. Ясно, что всѣ перечисленные гипотезы: «субъективныхъ» и «объективныхъ видѣній» и «духовнаго воскресенія» такъ на всегда и останутся гипотезами, которыя будутъ имѣть силу и значеніе только для незначительнаго кружка ихъ послѣдователей и защитниковъ.

Воскресеніе Христа изъ мертвыхъ *въ прославленномъ и одухотворенномъ тѣлѣ* для многихъ кажется *невозможнымъ физически*. «Какое противорѣчіе!» восклицаетъ Штраусъ: тѣло, которое позволяетъ себя осязать, не можетъ прохо-

⁷⁹⁾ См. напр.: 1 Кор. 15, 3—4 и др.

⁸⁰⁾ Тамъ же, ст. 36—44.

⁸¹⁾ Гексли: „Наши свѣдѣнія о причинахъ явленій въ органической жизни“, стр. 213.—См. Прав. Обзор. 1885 г. т. 1, Христіанство въ его отношеніи къ наукѣ и философіи—проф. А. Гусева ств. 733.

дуть сквозь замкнутыя двери и, наоборотъ: тѣло, безпрепятственно проходящее сквозь двери, не можетъ имѣть костей и внутренностей, чтобы переваривать хлѣбъ и жареную рыбу» ⁸²⁾. Разумѣется, мы теперь не можемъ составить себѣ настоящаго представленія ни о процессѣ преобразованія матеріальнаго тѣла Христа въ духовно-прославленное, ни о самомъ этомъ тѣлѣ. Прославленная плоть Христа, хотя и вполне дѣйствительная, находится въ такомъ состояніи, которое не можетъ быть опредѣлено никакой наукой. Вѣдь существуютъ же, по признанію Дюбуа-Реймонда, такіе вопросы, которые всегда останутся неразрѣшенными для естествознанія. Во всякомъ случаѣ, противорѣчія между состояніемъ прославленнаго тѣла Христа и естественными законами природы—нѣтъ. Всякій и ученый естествовѣдъ, и обыкновенный смертный знаетъ, что матерія способна утончаться до безконечности и какъ бы одухотворяться. Въ природѣ извѣстны самыя разнообразныя, по своей плотности, тѣла, — начиная съ минераловъ, отличающихся такою плотностью, какъ, на примѣръ, золото и платина, и кончая газообразной и эфирной матеріей, даже недоступной для нашихъ внѣшнихъ чувствъ. Возможно, конечно, тѣло, еще болѣе тонкое, нежели эфиръ, — которое способно проникать чрезъ всѣ видимыя и незамѣтныя для нашего взора поры и скважины. Таково именно было тѣло Воскресшаго. Претерпѣвъ страданія и муки крестной смерти, оно въ воскресеніи навсегда избавилось отъ грѣховнаго закона плоти—страданій и тлѣнія. Тѣло Иисуса достигло высшей одухотворенной формы бытія, какая только доступна для матеріальныхъ тѣлъ. Плотность и непроницаемость вещества теперь уже не воздвигаетъ предъ нимъ никакихъ преградъ: оно пріобрѣтаетъ тонкость, проникающую вещество. Тяжесть его теперь не увлекаетъ и пространство не ограничиваетъ. Оно подвижно и быстро, какъ воля, которая имъ управляетъ и которой оно является совершеннѣйшимъ орудіемъ. Тѣло Иисуса осязаемо и видимо, является и исчезаетъ, когда Ему благоугодно. Подобно тому, какъ душа воспринимаетъ форму идей, и тѣло

⁸²⁾ Straus. Leben Iesu S. 295.

Иисуса облачается въ подобающій Ему видимый образъ, безъ ущерба для Его природы и Личности. Словомъ, въ воскресеніи Христа обнаружилась *полная побѣда Божественнаго духа Христа надъ законами Его тѣлесной природы*. По закону постепеннаго совершенствованія всего въ мірѣ, земная тѣлесность имѣетъ быть одухотворенной. Но если таково ея назначеніе, то она имѣетъ предрасположеніе, или способность къ одухотворенію. Сама по себѣ земная матерія не служитъ препятствіемъ къ ея развитію до духовной формы жизни; препятствіемъ служитъ только нечистота, приставшая къ ней въ нашемъ падшемъ состояніи. Вотъ почему безгрѣшное тѣло Христа могло преобразиться въ воскресеніи: его чистота служила вмѣстѣ и способностью къ преобразованію его въ новомъ видѣ. Дѣйствительно, въ воскресшемъ тѣлѣ было нѣчто необычайное, такъ что даже ученики не могли сразу узнавать Его ⁸³). Въ всякомъ случаѣ, здѣсь въ фактѣ нескорого узнаванія Воскресшаго—мы имѣемъ новое драгоцѣнное доказательство искренности апостоловъ: «*dubitandum est ab illis, говорить св. Левъ, ne dubitaretur a nobis*» ⁸⁴).

Вмѣсто заключенія.

Возраженія противниковъ воскресенія, какъ мы видѣли, не достигаютъ своей цѣли, *не объясняя всѣхъ обстоятельствъ знаменательнаго факта*: событіе воскресенія остается во всей силѣ и неприкосновенности. Возможенъ еще *иной, историко-логическій* способъ доказательства истинности и дѣйствительности воскресенія, *на основаніи раскрытія основныхъ свойствъ Богочеловѣческой природы Иисуса Христа*. Если мы отвергаемъ фактъ воскресенія, то необыкновенная Личность Христа окажется тогда неразрѣшимой міровой загадкой, всѣ повѣствованія и свидѣтельства о Немъ—непонятными историческими проблемами и вся міровая

⁸³) См. Матѳ. 28, 17; Лук. 24, 16, 37; Иоан. 21, 4.

⁸⁴) S. Leo Magnus. р. R. Serm. LXXI. см. у Фаррара: Жизнь Иисуса Христа, стр. 666.

исторія, начиная со Христа, какъ окажется, приметъ извращенный смыслъ и ложное направленіе, въ которомъ она находится уже почти 20 вѣковъ. Между тѣмъ какъ признаніе истинности за воскресеніемъ Христовымъ освобождаетъ лучшую часть человѣчества отъ сознанія своего заблужденія и признанія безсмысленности въ ходѣ всемірной исторіи ⁸⁵⁾.

При ознакомленіи съ жизнью Христа, насъ болѣе всего поражаетъ Его *невинность* и *безгрѣшность* среди грѣшнаго человѣчества и *совершеннѣйшая святость* всѣхъ Его поступковъ, что мѣтко было охарактеризовано въ словахъ народа: «Онъ все хорошо дѣлаетъ» (Мр. 7, 37). Свидѣтельства о Его безгрѣшности и святости мы находимъ у всѣхъ, безъ исключенія, современниковъ, знавшихъ Христа, начиная съ апостоловъ и всего народа іудейскаго и кончая Его врагами, книжниками и фарисеями, Пилатомъ, римскимъ сотникомъ и Іудой-предателемъ. Именно они утверждаютъ, что Іисусъ Христъ: а) совершенно ни въ чемъ неповиненъ: Мѡ, 27, 4; Лук. 23, 4; Іоан. 19, 4, 6; Евр. 7; 26. б) праведенъ предъ Богомъ: Дѣян. 3, 14; 7, 52; 1 Петр. 3, 18; 1 Іоан. 2, 1; Евр. 1, 9. в) праведенъ предъ людьми: Матѡ. 27, 24; Іоан. 5, 30; Дѣян. 3, 14; 7, 52. г) совершенно святъ: Лук. 1, 35; Дѣян. 4, 27; Евр. 7, 26; Апокал. 3, 7. д) не имѣетъ ни одного грѣха: 1 Петр. 2, 22; 3, 18; 1 Іоан. 3, 5; 2 Коринѡ. 5, 21; Евр. 4, 15. е) не имѣетъ ни одного порока: 1 Петра 1, 19; Евр. 7, 28; 9, 14. Еще важнѣе для насъ свидѣтельство самого Христа о Своей абсолютной святости и чистотѣ отъ какого-либо порока (см. Іоан. 8, 46; 14, 30), и въ истинѣ этого свидѣтельства невозможно сомнѣваться, зная искренній и честный характеръ Іисуса. Такъ что, Христъ, по выраженію Шаффа, представляетъ въ исторіи человѣчества величайшее *нравственное* чудо (по своему характеру), котораго не смѣетъ отрицать никто изъ рационалистовъ, болѣе или менѣе серьезно относящихся къ евангельской исторіи; начиная съ самаго Штрауса и Ренана.

⁸⁵⁾ Историко-логическій методъ изслѣдованія евангельскихъ событій съ большимъ успѣхомъ былъ примѣненъ докторомъ Ф. Шаффомъ, въ его соч. Іисусъ Христъ—чудо исторіи 1874 г.

Этому чуду въ исторіи вполне соответствуетъ и реальная Личность Иисуса, Который былъ не просто человѣкъ земли, а Богочеловѣкъ, воплотившійся Сынъ Божій ⁸⁶). Иначе объяснить чудесное явленіе Христа на землѣ не мыслимо, не противорѣча закону исторической эволюціи ⁸⁷).

Изслѣдуя отношенія Богочеловѣка къ смерти, которой Онъ могъ подлежать вслѣдствіе пребыванія въ человѣческихъ условіяхъ жизни и по причинѣ господства грѣха въ окружающихъ Его людяхъ, — чего мы должны были бы ожидать, если Онъ былъ взятъ смерью *насильственной*, а не естественною? Очевидно, Онъ не могъ окончательно и на всегда подпасть подъ ея власть, такъ какъ *смерть не имѣла никакого права надъ Нимъ*. Поскольку смерть составляетъ противорѣчіе и отрицаніе жизни, она нежелательна для всякаго живого существа. Поэтому она есть явленіе случайное, а не существенное въ природѣ человѣка и твари. Происхожденіе ея относится къ первымъ временамъ человѣчества, хотя Богъ смерти и не творилъ: она явилась результатомъ уклоненія перваго человѣка отъ истиннаго пути жизни и продолжаетъ господствовать въ мірѣ, пока на землѣ существуютъ люди, не могущіе освободиться отъ грѣха. Если бы былъ на землѣ такой человѣкъ, который никогда и ни въ чемъ не согрѣшилъ, то смерть не имѣла бы никакого права прикоснуться къ нему, такъ какъ она сама явилась *только послѣ грѣха, какъ конечный результатъ его* (Римл. 6, 23). Поэтому если Христосъ и умеръ, будучи безгрѣшнымъ, то *не по праву смерти, а вслѣдствіе беззаконія грѣха*. Слѣдовательно, Онъ необходимо долженъ былъ и *воскреснуть*, какъ призванный къ безконечной святой жизни. Необходимость воскресенія Христа вытекаетъ еще изъ того, что Онъ былъ не обыкновенный смертный человѣкъ, а Мессія, Сынъ Божій: смерть не имѣла силы надолго удержать въ своихъ узахъ Лицо Божественное (Дѣян. 2, 24). Прекрасно разсуждаетъ

⁸⁶) Въ евангелія и посланія Новаго Завѣта и большая часть писаній В. Завѣта ясно и единогласно возвѣщаютъ о *Христѣ, какъ воплотившемся Богѣ-Словѣ*; свидѣтельства эти весьма многочисленны: ихъ можно читать почти на каждой страницѣ Новаго Завѣта.

⁸⁷) Влад. Соловьевъ. Оправданіе добра. 1897. СПб. стр. 244—247.

по этому поводу св. Іоаннъ Златоустъ: «Кто сообщаетъ жизнь другимъ, говоритъ онъ, Тотъ тѣмъ болѣе имѣетъ ее для Себя; Кто избавляетъ отъ гибели другихъ, тѣмъ болѣе свободенъ отъ нея Самъ» ⁸⁸).

Такимъ образомъ, воскресеніе Христа изъ мертвыхъ было необходимымъ логическимъ слѣдствіемъ, во 1-хъ, Его безусловной нравственной чистоты и святости и, въ 2-хъ, Его Божественной природы.

А. Покровскій.

⁸⁸) Св. Іоаннъ Златоустъ. Бесѣды на еванг. Іоан., т. I. стр. 236.

О ХРАНИЛИЩѢ СВЯЩЕННАГО ПРЕДАНІЯ, НАХОДИМОМЪ ВЪ БОГОСЛУЖЕНІИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ *).

Православная церковь,—которую можно и должно называть *живымъ священнымъ преданіемъ* Христова ученія, проповѣданнаго Апостолами, *самовидцами* воплощеннаго вѣчнаго Слова, положила въ основу Богослуженія своего святыя догматы, или основныя истины Божія самооткровенія.—Христосъ есть основаніе, сила и глава Церкви, а краеугольнымъ камнемъ вѣры есть совершеніе спасенія рода человѣческаго чрезъ вольныя страданія, крестъ и воскресеніе Искупителя нашего.

Апостольскимъ Богословіемъ проникнуты и дышатъ благодарностію ко Спасителю Богослужебныя изреченія, дѣйствія и пѣснопѣнія Церкви, которымъ внимая, душа христіанина укрѣпляется въ удостовѣреніи о любви Бога къ человѣку, назначенному къ вѣчному съ Богомъ воссоединенію.

Богослужебныя пѣснопѣнія Тріоди *Пентикостарной* (*цвѣтной*) полны духовнаго восторга о Христовѣй побѣдѣ, избавившей человѣка отъ господства діавола и дарующей вѣрующимъ обновленіе всей жизни Духомъ Святымъ. Многознаменательны и обряды этого періода Церковнаго года. Такъ, Церковь, въ служеніи утрени великой субботы, изображаетъ намъ побѣдное и избавительное сошествіе во адъ Спасителя нашего, разрушившаго царство адово, и поклоняется пріившему погребенію по человѣколюбію, по которому Богочовѣкъ столь полно соединился съ человѣчествомъ, что прошелъ чрезъ нашу смерть, поправъ ее

*) Продолженіе.

Своимъ воскресеніемъ. — Послѣ того, радость воскресенія Начальника жизни предвозвѣщается о часѣ полунощномъ предъ затворенными дверями храма, уподобляемыми камню гробному, еще не отваленному въ моментъ воскресенія, тому предшествовавшей. Наконецъ, раскрытыми царскими дверями алтаря, на всю пасхальную седмицу, — символизируется отверзтіе рая для челоѣчества силою Христова воскресенія, воссоединившаго небо съ землею и ангеловъ и людей во единую Церковь.

Пятидесятичная тріодъ объемлетъ собою время съ пасхальной утрени до недѣли всѣхъ святыхъ, раздѣляясь, въ соотвѣтствіе Библейскому юбилею, днемъ преполовенія празднованія.

Въ канонѣ святой Пасхи, высоко одуховленномъ твореніи св. Іоанна Дамаскина, является въ истинно Богословскомъ созерцаніи, значеніе воскресенія Христова для челоѣка.

Соотношеніе, въ которое поставленъ родъ челоѣчeskій къ Возстановителю своему, видно въ основныхъ словахъ праздника, заключающихъ и возвѣщеніе нашего будущаго воскресенія.

Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ, смерть смертью правъ, и сущимъ во гробѣхъ жизнь даровавъ.

Черезъ Спасителя возводится, сдѣлавшійся смертнымъ, падшій Адамъ, въ безсмертіе. Переходъ или преведеніе (пасха) изъ ветхаго состоянія, грѣховнаго, въ новое, благодатное совершается силою Избавителя, а челоѣчеству подобаешь воспѣвать во славу Его пѣснь побѣдную, подобно воспѣтой Израильтянами по переведеніи ихъ черезъ Черное море.

«Воскресенія день! Просвѣтимся людие! Пасха, Господня пасха: отъ смерти-бо къ жизни, и отъ земли къ небеси, Христосъ Богъ насъ преведе, побѣдную поющыя.

Въ слѣдующихъ ирмосахъ, воспѣвается воскресеніе Спасителя, какъ источникъ нетлѣнія, имѣющаго обличье челоѣка, и какъ возсіяніе солнца правды. Высказывается, вмѣстѣ съ тѣмъ, что для истинной радости о воскресеніи Христовѣ необходимо очищеніе сердечныхъ чувствъ, дающее и разуму зрѣть свѣтъ присносущный. Указывается на духовное сораспятіе Христу и сопогребеніе Ему, для сово-

скресенія. Въ источникѣ благодати уготовано для души жаждущей питіе новое.

Черезъ Христово воскресеніе, міры невидимый и видимый составляютъ уже одно. Свѣтъ Христовъ озарилъ и сидѣвшихъ во тьмѣ смертной и адской, отверзлись райскія двери. Предвозвѣщается царствіе Христово и предназначается вѣчное празднованіе. Сливаясь же въ одно чувство любви и благодарности къ Спасителю, поемъ: «Воскресеніе Христово видѣвши, поклонимся святому Господу Іисусу, единому безгрѣшному. Кресту Твоему поклоняемся, Христе, и святое воскресеніе Твое поемъ и славимъ. Ты бо еси Богъ нашъ, развѣ Тебе иного не знаемъ. имя Твое именуемъ. Приидите, вси вѣрніи, поклонимся святому Христову воскресенію, се бо приде крестомъ радость всему міру. Всегда благословяще Господа, поемъ воскресеніе Его, распятіе бо претерпѣвъ, смертію смерть разруши».

Догматическій характеръ Богослужебныхъ пѣснопѣній тріоди явствуется въ слѣдующихъ изреченіяхъ Церкви:

«Прежде вѣкъ отъ Отца рождшемуся Божію Словоу, воплощшемуся отъ Дѣвы Маріи, приидите поклонимся, крестъ бо претерпѣвъ, погребенію предадеса, яко самъ восхотѣ, и воскресъ изъ мертвыхъ, спасе мя, заблуждающаго человека⁹⁷⁾».

«Боголюбное Твое снисхожденіе славяще, поемъ Тя, Христе: родился еси отъ Дѣвы и неразлученъ былъ еси отъ Отца, пострадалъ еси яко человекъ, и волею претерпѣлъ еси крестъ, воскреслъ еси отъ гроба, яко отъ чертога произшедъ, да спасеши міръ. Господи, слава Тебѣ⁹⁸⁾».

«Отеческихъ Твоихъ нѣдръ неразлучився, едиnorodный Слове Божій, пришелъ еси на землю, за человеколюбіе, человекъ бывъ непреложенъ, и крестъ и смерть претерпѣлъ еси плотию, безстрастный Божествомъ, воскресъ же изъ мертвыхъ, безсмертіе подалъ еси человеческому роду, яко единъ всесиленъ⁹⁹⁾».

⁹⁷⁾ Пасхальн. нед. веч., на Господи воззвахъ.

⁹⁸⁾ Нед. св. пасх. на хвалитѣхъ.

⁹⁹⁾ Среда свѣтл. седм. утр. на хвалитѣхъ.

«Съ высоты снизшелъ еси Благоутробне, погребеніе пріялъ еи тридневное ¹⁰⁰⁾, да насъ свободиши страстей, Животе и воскресеніе наше. Господи, слава Тебѣ» ¹⁰¹⁾).

«Во гробъ плотски, во адъ же съ душою, яко Богъ, въ раи же съ разбойникомъ, и на престолъ былъ еси, Христе, со Отцемъ и Духомъ, вся исполняяй, Неописанный ¹⁰²⁾).

«Суцымъ во адъ, сшедъ, Христось благовѣсти, держайте, глаголя: нынѣ побѣдихъ, Азъ есмь воскресеніе, Азъ вы возведу, разрушивъ смертная врата ¹⁰³⁾).

«Честнымъ Твоимъ крестомъ, Христе, діавола посрамилъ еси и воскресеніемъ Твоимъ жало грѣховное притупилъ еси, и спаслъ еси отъ вратъ смертныхъ. Славимъ Тя, Единородне! ¹⁰⁴⁾).

«Воскресеніе даѣй роду человѣческому, яко овца на заколеніе ведеса, устрашишася сего князи адстїи, и взяшася врата плачевная, вниде бо царь славы Христось, глаголя суцымъ во узахъ: изыдите, и суцымъ во тьмѣ: открьйтеся ¹⁰⁵⁾).

«Крестомъ плѣнилъ еси адово чрево, и совоздвиглъ еси мертвыя и смерти разрушилъ еси мучительство: тѣмже иже отъ Адама поклоняющїися поемъ погребеніе Твое и востаніе, Христе! ¹⁰⁶⁾).

¹⁰⁰⁾ О выраженїи: *тридневное*, находится въ Синаксарѣ на пасхальную недѣлю слѣдующее объясненіе: „Какоже тридневное (глаголется) воскресеніе Господне, виждь сице: вечеръ Четвертка и день Пятка (такъ-бо считалось у евреевъ нощенство) — есть день единъ. Пятка паки ночь, и Суббота вся, другое нощенство, се день второй. Паки, Субботняя ночь и недѣли день (прїемлется все, отъ части начала)—третїе нощенство: се день третїй. Или же сице: въ третїй часъ (въ нашъ полуденный часъ)—распятъ бысть Христось, по семь, отъ того часа, до девятого (до 3 часовъ пополудни), тма бысть (сіе за ночь разумѣй) и се отъ часа распятїа до совершенїа—едино нощенство. Паки, день и ночь Пятка—се два нощенства. День же субботы и ночь ея—се два нощенства, по Евангелисту глаголющему: *свѣтаючи, во едину отъ Субботъ*. „Ащели глаголется: *во третїй день*, то вѣдомо да будетъ, яко Спасъ, обѣщавъ, ускорилъ есть содѣлати намъ благодѣйство.

¹⁰¹⁾ Нед. всѣхъ святыхъ, на утрени.

¹⁰²⁾ Часы св. Пасхи.

¹⁰³⁾ Св. нед. пасхи понед. вечер.

¹⁰⁴⁾ Сред. св. седм. веч. на свѣтильничномъ.

¹⁰⁵⁾ Среда св. седм. веч. на свѣтильничномъ.

¹⁰⁶⁾ Нед. 3 по пасх. утр., пѣсни 4-й ирм. 4.

«Крестомъ Твоимъ, Христе, древнія клятвы свободилъ еси насъ, и смертію Твоею, естество наше мучащаго діавола упразднилъ еси, востаніемъ же Твоимъ радости вся исподнилъ еси. Тѣмъже вопіемъ Ти: воскресый изъ мертвыхъ, Господи, слава Тебѣ ¹⁰⁷⁾».

«Аще и во гробъ снизшелъ еси, Безсмертне, но адову разрушилъ еси силу, и воскреслъ еси, яко побѣдитель, Христе Божже, женамъ мироносицамъ вѣщавый: радуйтесь! И твоимъ апостоламъ миръ даруяй, падшимъ подаяй воскресеніе ¹⁰⁸⁾».

«Со страхомъ руку Твоя въ ребра Твоя живоносная, Христе, вложивъ; трепетень ощути двѣйство, Спасе, сугубое, двѣма естествома въ Тебѣ соединяемыма неслиянно, и вѣрою взываше, глаголя: Ты еси Господь, превозносимый Отцемъ и нашъ Божже, благословенъ еси ¹⁰⁹⁾».

«Господи, якоже изшелъ еси отъ запечатаннаго гроба, тако вшелъ еси и дверемъ заключеннымъ ко ученикомъ Твоимъ, показуя имъ тѣлесная страданія, яже подъялъ еси, Спасе долготерпеливе, яко отъ сѣмене Давидова язвы претерпѣлъ еси, яко же Сынъ Божій, міръ свободилъ еси. Велия Твоя милость, Непостижиме Спасе, помилуй и спаси насъ ¹¹⁰⁾».

О воскресеніи глаголетъ Слово Божіе:

«Христосъ умеръ за грѣхи наши, по писанію, и погребенъ бывъ, воскресъ въ третій день, по писанію (1 Кор. 14, 34).

«Сыну чловѣческому надлежало быть предану въ руки чловѣковъ грѣшниковъ и быть распяту и въ третій день воскреснуть» (Лук. 24, 7).

«Иисусъ сказалъ: разрушите храмъ сей, и Я въ три дня воздвигну его.—Говорилъ Онъ о храмъ тѣла Своего.—Когда же воскресъ Онъ изъ мертвыхъ, то ученики Его, вспомнили, что Онъ говорилъ это, и повѣрили Писанію и слову, которое рекъ Иисусъ» (Іоан. 2, 19—22).

«Потому любитъ Меня Отецъ, что Я душу Мою отдаю, чтобы опять принять ее. Никто не отниметъ ее у Меня,

¹⁰⁷⁾ Пасх. сред. утр.

¹⁰⁸⁾ Часы св. Пасхи.

¹⁰⁹⁾ Нед. о Томъ утр.

¹¹⁰⁾ Четв. свѣтл. седм. утр. на хвалитѣхъ.

но Я Самъ отдаю ее, и власть имѣю отдать ее, и власть имѣю опять принять ее; сію заповѣдь получилъ Я отъ Отца Моего» (Іоан. 10, 17, 18).

«О воскресеніи Христа (предрекъ Давидъ), что не будетъ оставлена душа Его въ адѣ, и плоть Его не увидитъ тлѣнія (Дѣян. 2, 21).

«Христосъ находившимся въ темницѣ духамъ, сошедъ проповѣдалъ» (І Петр. 3, 19).

«Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ, содѣлавшись первенцемъ для умершихъ» (І Кор. 15, 20).

«Не бойся: Я есмь первый и послѣдній, и живой, и былъ мертвъ, и се живъ во вѣки вѣковъ, аминь. И имѣю ключи ада и смерти» (Апок. 1, 17, 18).

«Иисусъ, воскресши рано въ первую субботу, явился первѣ Маріи Магдалинѣ» (Марк. 16, 9).

«Господь истинно воскресъ и явился Симону» (Лук. 24, 34).

«Апостоламъ, которыхъ избралъ, явилъ Себя живымъ по страданіи Своемъ, со многими вѣрными доказательствами, въ продолженіи сорока дней являясь имъ и говоря о Царствіи Божіемъ» (Дѣян. 1, 3). И взявъ рыбы печены часть и отъ пчелъ сотъ вкушалъ предъ ними» (Лук. 24, 43)¹¹¹).

«Богъ воскресилъ Его, расторгнувъ узы смерти, потому что ей невозможно было удержать Его» (Дѣян. 2, 24).

«Христосъ явился Кифѣ, потомъ двѣнадцати, потомъ явился больше, нежели пяти стамъ братій въ одно время» (І Кор. 15, 6).

«И (шедшимъ въ Эммаусъ ученикамъ) сказалъ: «такъ написано и такъ надлежало пострадать Христу и воскреснуть изъ мертвыхъ въ третій день» (Лук. 24, 46).

«Сего Иисуса Богъ воскресилъ, чему всѣ мы свидѣтели» (Дѣян. 2, 32).

«Благословенъ Богъ и Отецъ Господа нашего Иисуса Христа, по великой Своей милости возродившій насъ воскресеніемъ Иисуса Христа изъ мертвыхъ, къ упованію живому» (І Петр. 1, 3)¹¹²).

¹¹¹) Церковь изображаетъ это вкушеніе пищи воскресимъ Господомъ чрезъ артось.

¹¹²) Читаемое послѣ пасхальной утрени дивное, вдохновенное свыше и восторженное прославленіе воскресенія Христова, написанное св. Іоанномъ Златоустомъ, полно благодатнаго зова и заключа-

А относительно нашего воскрешенія:

«Богъ воскресилъ Господа, воскреситъ и насъ силою Своею» (I Кор. 6, 14).

«Ибо если мы вѣруемъ, что Иисусъ умеръ и воскресъ, то и умершихъ въ Иисусъ Богъ приведетъ съ Нимъ» (I Сол. 4, 14).

«Воля пославшаго Меня есть, та, чтобы всякій, видящій Сына и вѣрующій въ Него, имѣлъ жизнь вѣчную. И Я воскрешу его въ послѣдній день» (Іоан. 6, 40).

«Воскресившій Господа Иисуса воскреситъ чрезъ Иисуса и насъ и поставитъ предъ Собою съ вами» (2 Кор. 4, 14).

«Яко грядетъ часъ, и нынѣ есть, егда мертвіи услышатъ гласъ Сына Божія, и услышавше оживутъ» (Іоан. 5, 24).

Въ составъ Цвѣтной Тріоди Церковь ввела глубоко назидательныя воспоминанія объ исцѣленіи Спасителемъ слѣпорожденнаго и разслабленнаго и о проповѣди Господа Самарянынѣ, при чемъ слышимъ и мы:

«Душевными очима ослѣпленъ, къ Тебѣ, Христе, прихожду, якоже слѣпый отъ рожденія, *покаяніемъ зову Ти: Ты сущихъ во тьмѣ свѣтъ пресвѣтлый!*»

«Душу мою, Господи, во грѣсѣхъ всяческихъ и безмѣстными дѣянми лютъ *разслабленну, воздвигни* Божественнымъ Твоимъ предстательствомъ, якоже разслабленнаго, воздвиглъ еси древле, да зову Ти, спасаемъ, Щедре: слава Христе державѣ Твоей».

«Вѣрою пришедши на источникъ, Самаряныня видѣ *Премудрости воду*, еяже напившися обильно, Царствіе вышнее наслѣдова вѣчно, приснославная».

Прежде празднованія Вознесенія Господня, Церковь дѣлитъ періодъ Богослуженія Пятидесятницы «*преполовеніемъ*» соотвѣтственно ветхозавѣтному празднованію, ибо во Христѣ «исполненіе закона и пророковъ»; ветхозавѣтное-же Богослуженіе было лишь прообразованіемъ Его пришествія и типично изображало тайны Его смотрѣнія или плана о человѣчествѣ.

Ветхозавѣтные первосвященники, въ преполовеніе праздника Кущей, исходили почерпать, золотымъ сосудомъ, воду

еть для насъ пророческое возвѣщеніе о будущемъ состояніи вѣрующихъ, имѣющемъ открыться, когда наступитъ обѣтованное Христово Царствіе.

Силоамскую, для внесенія во святилище; но Господь нашъ, Первосвященникъ вѣчный, будучи источникомъ воды жизни вѣчноюющей, воды Премудрости и благочестія, лиющея струями Благодати въ души жаждущія и ее приемиющія,— въ преполовеніе истиннаго праздника, призываетъ человѣчество, глаголя: *«аще кто жаждетъ, да придетъ ко Мнѣ и да пьетъ!»* И Церковь, на гласъ Его, отвѣтствуетъ:

«Празднику законному преполовляющуюся, всѣхъ Творче и Владыко, къ предстоящимъ глаголаеши еси, Христе Боже: придите и почерпите воду безсмертія! Тѣмже Тебѣ припадаемъ и вѣрно вопіемъ: щедроты Твоя даруй намъ, Ты бо еси источникъ жизни нашея» ¹¹³⁾.

А въ день сороковый по воскресеніи Господнемъ, совершилось Его Божественное вознесеніе, воспѣваемое православною Церковію такъ:

«Вознеслся еси во славу, Христе Боже нашъ, радость сотворивый ученикомъ обѣтованіемъ Святаго Духа, извъщеннымъ имъ бывшимъ благословеніемъ, яко Ты еси Сынъ Божій, Избавитель міра» ¹¹⁴⁾.

«Еще о насъ исполнивъ смотреніе, и яже на земли, соединивъ небеснымъ, вознеслся еси во славу, Христе Боже нашъ, никакोजе отлучаяйся, но пребывая неотступный, и вопійи любящимъ Тя: Азъ есмь съ вами, и никтоже на вы» ¹¹⁵⁾.

«Горѣ ко Отцу Христосъ восходитъ и приноситъ плоть, юже отъ насъ воспріять. Того воспоемъ въ похваленіи днесь, побѣдную поюще» ¹¹⁶⁾.

¹¹³⁾ Кондакъ преполовенія праздника св. Пасхи.

¹¹⁴⁾ Тропарь Вознесенія.

¹¹⁵⁾ Кондакъ праздника.

¹¹⁶⁾ Предпразднства Вознесенія, канона пѣснь 1. Въ день Вознесенія вносится въ алтарь плащаница и возлагается на престоль, чѣмъ символизируется вхожденіе Искупителя, съ кровію Своею, во святая „и то, что“ восходя горѣ ко Отцу, Христосъ приноситъ плоть вочеловѣченіемъ воспріятую. Величайшей важности, въ Богослуженіи церковномъ, все то, что относится до таинства воплощенія. На него указываетъ и двойное чтеніе пасхальнаго Евангелія: сперва въ алтарѣ, а потомъ на амвонѣ,—ибо Слово, предвѣчно рожденное отъ Отца, плоть бысть чрезъ вочеловѣченіе, и проповѣдано апостолами въ странахъ міра.— На послѣднее указываютъ и исхожденіе изъ алтаря съ Евангеліемъ, на западъ Церкви при полиелеяхъ на двенадцатые праздники.

«Господи, таинство еже отъ вѣковъ сокроенное и отъ родовъ, исполнивъ яко благъ, пришелъ еси со ученики Твоими на гору Елеонскую, имѣя Рождишюю Тя, Творца и всѣхъ Содѣтеля. Той бо въ страсти Твоей матерски паче всѣхъ болѣзновавшей, подобаше и славою плоти Твоея премногія насладитися радости, еяже и мы причащающесе еже на небеса восходомъ Твоимъ, Владыко, великую Твою милость, на насъ бывшую, славимъ» ¹¹⁷⁾.

«Родился еси, яко Самъ восхотѣль еси, явился еси, яко Самъ изволилъ еси, пострадалъ еси плотию, Боже нашъ, изъ мертвыхъ воскресъ еси, поправъ смерть, вознесся еси во славу, всяческая исполняй, и послалъ еси намъ Духа Божественнаго, еже воспѣвати и славити Твое Божество» ¹¹⁸⁾.

«Господи! Смотренія совершивъ таинство, поимъ Твоя ученики на гору Елеонскую, возносился еси и се твердь небесную прошелъ еси, мене ради обнищавый, по мнѣ, и возшедъ отонуду-же не разлучился еси, всесвятаго Твоего Духа низпосли, просвѣщающа души наша ¹¹⁹⁾.

Священное Писаніе о вознесеніи глаголетъ:

«Господь, послѣ бесѣдованія съ учениками, вознесся на небо и възсѣлъ одесную Бога (Марк. 16, 19).

«Вывелъ ихъ вонъ до Виваніи, и поднявъ руки Свои, благословлялъ ихъ, и когда благословлялъ ихъ, отступилъ отъ нихъ и сталъ возноситься на небо». (Лук. 24, 50, 51).

Онъ поднялся, въ глазахъ ихъ, и облако взяло Его изъ вида ихъ. И когда они смотрѣли на небо, во время восхожденія Его, вдругъ предстали имъ два мужа въ бѣлой одеждѣ и сказали: мужи Галилейскіе! что вы стоите и смотрите на небо? Сей Иисусъ, вознесшійся отъ васъ на небо, придетъ такимъ же образомъ, какъ вы видѣли Его восходящимъ на небо. (Дѣян. 1, 9, 10, 11).

¹¹⁷⁾ Среда на вечер. Возн. на литіи, гл. 4, 7 стихира.

¹¹⁸⁾ На стиховнѣ той же службы, гл. 2.

¹¹⁹⁾ На великой вечерни 5 стихира.

¹²⁰⁾ Единеніе со Христомъ, воскресимъ и вознесшимъ превыше небесъ, призываетъ вѣрующихъ къ небесному состоянію, что выражено и въ повторяющихся словахъ св. Писанія: *Елицы во Христа креститесе, во Христа облечотесе*. И яже на земли воссоединилъ небесному, вознесшійся Спаситель, сѣдящій одесную Отца, и ожидаемый судити живымъ и мертвымъ, егоже царствію не будетъ конца.

«Онъ вознесся, давъ Святѣмъ Духомъ повелѣнія апостоламъ, которыхъ Онъ избралъ» (Дѣян. 1, 2).

«Онъ назначилъ день, въ который будетъ правильно судить вселенную, посредствомъ предопредѣленнаго Имъ мужа, подавъ удостовѣреніе всемъ, воскресивъ Его изъ мертвыхъ» (Дѣян. 17, 31).

«Гряди, Господи Иисусе!» (Апокал. 22, 21).

Изъ совокупности сказаннаго въ предыдущихъ пѣснопѣніяхъ, изреченіями Священнаго Писанія обоснованныхъ, видимъ, что, по ученію Церкви, или св. Преданію:

Сынъ Божій воплотился, неразлучаясь отъ Отца, сущій Его Словомъ и Божіею премудростію, принявъ на Себя, непреложно, человѣческое естество, воплотившись отъ Духа Святаго и Пречистой Дѣвы Маріи, пострадалъ по человѣческому естеству, добровольно и во исполненіе воли Отчей о спасеніи рода человѣческаго, а по крестной смерти и погребеніи и во адъ сошествіи, воскресъ, разрушивъ силу ада, явился апостоламъ во плоти Своей, осязаемой и пищу вкусившей, училъ ихъ о царствіи Божіемъ; воскресенію же мертвыхъ положивъ Собою начатокъ, вознесся съ пречистою Своею плотію на небеса, сѣдигъ одесную Бога, имѣя всякую власть на небеси и на земли, и напослалъ Святаго Духа Своего; грядетъ же судить живыхъ и мертвыхъ.— Устами святой Церкви скажемъ: мы увидѣли свѣтъ истинный, приняли Духа небеснаго, обрѣли мы вѣру истинную, и поклоняемся нераздѣльной Троицѣ, совершившей наше спасеніе!

Пентикостарное Богослуженіе и завершается поклоненіемъ Живоначальной Троицѣ, въ сошествіе Святаго Духа, Бога.

Вѣчная истина неразлучна съ Духомъ Святымъ. Онъ есть Духъ премудрости и разумѣнія. «Премудрость созда себѣ домъ и утверди столповъ семь» (Притч. Солом. 9, 1). Семью дарами Духа Святаго утверждается домъ Церкви Христовой, въ которомъ, повторяемъ, истина неразлучна съ Духомъ Истины! Благодать Духа Святаго дѣйствуетъ въ Церкви, въ семи спасительныхъ ея таинствахъ, и будетъ дѣйствовать до скончанія вѣка, ибо Спаситель обѣтовалъ неразлучное пребываніе съ вѣрующими и то, что не одолѣютъ Его церкви врата адовы (Матѣ. 16, 18), которыя

суть лжеученія и духъ антихристовъ (I Иоан. 2, 22, и гл. 4, 3).

«Съ высоты силою, ученикомъ, Христе, дондеже облечетесь, рекъ еси: съдите во Иерусалимъ, Азъ же, яко Мене, Утѣшителя инаго, Духа Моего и Отча, послю; въ немже утаердитесь¹²¹⁾».

«Духъ Святый бѣ убо присно, и есть, и будетъ, ниже начинаемъ, ниже предстоитъ, но присно Отцу и Сыну счисленъ и счисляемъ, живить и животворяй, свѣтъ и свѣта податель, самоблгій и источникъ благодати, имже Отецъ познавается, и Сынъ прославляется и отъ всѣхъ познавается едина сила, едино счисленіе, едино поклоненіе святыя Троицы¹²²⁾».

«Прииди къ намъ, Душе святой, причастники Твоя содѣвая святости, и свѣта невечернаго и божественныя жизни, и благоуханнѣйшаго раздаянія: Ты бо рѣка Божества, изъ «Отца Сыномъ происходящій»¹²³⁾».

Въ чудныхъ молитвахъ св. Василия Великаго, читаемыхъ въ вечерню Пятидесятницы, возносятся къ Богу моленія челоуѣчества, полныя духомъ вѣры и благодарности Творцу, Спасителю и Освятителю, а ходатайство Церкви въ моленіи, объемлющемъ и всѣхъ умершихъ, соотвѣтствуетъ волѣ Спасителя и преобразовательному юбилею отпущенія, бывшаго въ ветхозавѣтной Пятидесятницѣ.

Внесеніе въ храмъ, въ день Пятидесятницы, растений и цвѣтовъ (что и дало имя «Цвѣтной» тріодѣ), указываетъ, какъ на обѣтованное возвращеніе райскаго состоянія, такъ, въ символическомъ значеніи, и на будущее выполненіе намѣреній Божіихъ и относительно всей внѣшней природы, которая, подвергшись, чрезъ Адамовъ грѣхъ, связанности клятвою, находится въ переходномъ состояніи, въ которомъ совоздыхаетъ намъ, но ожидаетъ своего обновленія и освобожденія (Рим. 8, 19—21).

Церковь сосредоточиваетъ благоговѣнное выраженіе Богопоклоненія въ пѣснопѣннѣ заключительномъ:

«Приидите, людие, тріипостасному Божеству поклонимся: Сыну во Отца со Святымъ Духомъ. Отецъ-бо безлѣтно роди

¹²¹⁾ Понедѣльн. Пентикост. утр., пѣснь 3.

¹²²⁾ Нед. Пентик. утр. на хвалитехъ.

¹²³⁾ Канонъ святому Духу нед. Пятидес. на повечеріи.

*Сына соприсносущна и сопрестольна, и Духъ Святыи бѣ во Отца,
сѣ Сыномъ прославляемъ, едина сила, едино существо, едино Бо-
жество, Емуже поклоняющеса вси людоемъ: Святыи Боже, вса
содѣляви Сыномъ, содѣйствомъ Святаго Духа, Святыи крѣпкѣи,
имже Отца познахомъ, и Духъ Святыи приде въ миръ, Святыи
безсмертныи Утѣшителныи Душе, отъ Отца исходяи и въ
Снѣгъ почиваяи, Троице Святая! слава Тебѣ!*

В. Арсеньевъ.

ПРОИСХОЖДЕНІЕ РУССКАГО ЦЕРКОВНАГО ПѢНІЯ ¹⁾.

Глава VI.

Факторы, обусловившіе происхождение русскаго богослужебнаго пѣнія и его семіографіи.

Обобщая вышеизложенныя историческія данныя, доводы и соображенія логическаго характера, какъ предпосылки вопроса о происхожденіи православнаго русскаго богослужебнаго пѣнія, мы въ состояніи будемъ войти затѣмъ въ ближайшее разсмотрѣніе нашего предмета.

Официальное принятіе христіанства русскими произошло при Владимірѣ непосредственно изъ Византіи, послѣ чего юная русская церковь стала въ каноническую зависимость отъ Константинопольскаго патріархата, видимымъ знакомъ чего служило поставленіе епископовъ для русской церкви въ Константинополѣ, отъ патріарха. Зависимость эта была еще крѣпче и чувствовалась еще сильнѣе въ виду того, что обычай установилъ такой порядокъ поставленія высшей іерархіи въ домонгольской Руси, при которомъ и самое избраніе происходило также въ Константинополѣ, и избираемые высшіе іерархи были почти всегда греки. Но заботясь о сохраненіи и закрѣпленіи своей канонической и даже сверхканонической власти надъ русскою церковью, Константинопольскіе патріархи нисколько не были заинтересованы въ томъ, чтобы и низшее, подчиненное ихъ ставленникамъ, грекамъ-іерархамъ русской церкви, вполне зависимое отъ послѣднихъ, духовенство и клиръ были также изъ грековъ, тѣмъ болѣе, что и въ са-

¹⁾ Окончаніе.

мой Византіи не чувствовался избытокъ образованнаго подготовленнаго къ христіанской миссіи низшаго духовенства. Напротивъ, самымъ ходомъ дѣла христіанской миссіи на Руси и сопутствующихъ обстоятельствъ требовалось, чтобы низшее духовенство, ближайшіе проводники христіанства, его основныхъ идей, понятій и требованій, первые непосредственные наставники и руководители въ основныхъ правилахъ христіанской вѣры и жизни русскаго народа были соплеменники его, родственные ему по обычаямъ, условіямъ жизни, понятіямъ, чувствамъ, языку, и пользовались его довѣріемъ. Нѣтъ нужды доказывать, что грекъ всегда пользовался у русскаго худою славою за свой скрытный характеръ, лесть, хитрость, коварство, лицемеріе и алчность къ наживѣ, о чемъ въ нашихъ лѣтописяхъ разсѣяно довольно много свидѣтельствъ ¹⁶⁴). Нѣтъ оснований отказывать Византіи въ правильномъ пониманіи высокаго дѣла христіанской миссіи, для котораго самое важное говорить понятнымъ, доступнымъ всѣмъ языкомъ, съ братскою любовью и беззавѣтною преданностью самому дѣлу, при безусловномъ довѣріи со стороны просвѣщаемыхъ, что и доказала Византія въ дѣлѣ славянской миссіи Кирилла и Меѳодія, и было бы удивительно и непонятно, почему въ дѣлѣ миссіи русской она должна была поступить иначе, поручивъ ее греческому духовенству, когда уже очевиднымъ образомъ доказана была безусловная плодотворность славянской миссіи апостоловъ славянъ на ихъ родномъ языкѣ и при помощи славянскихъ письменъ. И самимъ русскимъ было удобнѣе и легче возможно ближе сойтись съ славянскимъ духовенствомъ въ дѣлѣ познанія христіанской вѣры, правилъ жизни и чина богослуженія, чѣмъ съ чуждымъ ему по духу, характеру и языку духовенствомъ греческимъ. Но не должно при этомъ упускать изъ вниманія того, что официальному принятію христіанства рус-

¹⁶⁴) Говоря о намѣреніи грековъ обмануть Святослава, лѣтописецъ замѣчаетъ: «Суть бо греци льстивы и до сегодня»; говоря о вѣроломствѣ одного епископа-грека, лѣтописецъ замѣчаетъ: «бѣша бо родомъ гречинъ». См. «Ист. р. ц.» Голубинскаго, т. I, 1-я полов. изд. 2-е, М. 1901, стр. 316—317, въ примѣч.

скими отъ грековъ-византійцевъ предшествовало частичное крещеніе русскіихъ и даже самого Владиміра отъ славянъ, скорѣе всего отъ болгаръ, и это—*minimum*—на протяженіи столѣтія назадъ. Поэтому, когда наступилъ историческій моментъ крещенія Руси отъ Византіи, какъ актъ оффиціального и гражданскаго характера, христіанскую миссію просвѣщенія русскаго народа были готовы уже совершить, частію духовенство русское, ранѣе бывшее и вновь восполняемое въ своемъ количествѣ и составѣ, частію славянское, болѣе всего болгарское. Греческое низшее духовенство, безъ сомнѣнія, отсутствовало, когда и высшее, послѣ немалыхъ годовъ пребыванія на Руси, предъ паствою все-таки безмолвствовало и сообщалось съ нею черезъ переводчика. Вопросъ о низшемъ греческомъ духовенствѣ стоитъ во взаимной неразрывной связи съ вопросомъ о греческомъ богослуженіи на Руси. Если не было въ началѣ христіанства на Руси греческаго низшаго духовенства, то не было и греческаго богослуженія. Допустимо предположеніе, что многіе изъ болѣе образованныхъ славянъ солунскихъ, македонскихъ, еракійскихъ и др., часто обращаясь съ греками, въ нѣкоторыхъ случаяхъ понимали греческую рѣчь и греческое богослуженіе и, въ качествѣ исполнителей предначертаній высшей греческой іерархіи, сами состоя въ низшей іерархіи, могли быть проводниками на Руси греческаго богослуженія. Но это предположеніе устраняется въ виду того, что существовало уже въ полномъ составѣ славянское богослуженіе, которое съ большою охотою должно было распространять и утверждать славянское низшее духовенство и легче могло принять и усвоить новопросвѣщенное свѣтомъ христіанства русское общество. Однако же исторія не подтверждаетъ существованія на Руси греческаго богослуженія и сохраняетъ только нѣкоторые слѣды наслоенія греческихъ словъ и выраженій въ отдѣльныхъ молитвахъ и пѣснопѣніяхъ, что легко объясняется, какъ явленіе, въ отношеніи къ началу христіанства на Руси, позднее, болѣе, чѣмъ на столѣтіе, и происшедшее, очевидно, по вліянію высшей іерархіи греческой и въ отдѣльныхъ только случаяхъ, или же, какъ своеобразный обычай нѣкоторыхъ монастырей, гдѣ такое вліяніе исходило отъ отдѣльныхъ лицъ, поклонниковъ греческаго языка въ богослуженіи. Слѣды

греческаго языка въ славянскомъ богослуженіи — это не остатки прежняго обычая, а позднѣйшій компромиссъ между низшею славянскою и вышею греческою іерархіею, уступка славянскаго клира безпомощной, не свѣдущей въ славянской рѣчи греческой іерархіи. Но эти случаи единичны и крайне рѣдки. Современныхъ имъ свидѣтелей господствующаго и обычнаго въ практикѣ чисто славянскаго богослуженія подавляющее большинство. Поэтому, совершенно логиченъ выводъ а сопгагіо, что, такъ какъ доселѣ не сохранилось ни одной богослужебной и пѣвческой греческой книги съ русской семиографіей и нѣтъ стороннихъ свидѣтельствъ объ употребленіи при богослуженіи русскомъ подобныхъ греческихъ книгъ и самаго греческаго богослуженія, напротивъ, всѣ данныя за то, что богослужебныя и пѣвческія книги и самое богослуженіе были всегда славянскія, — то совершителями богослуженія у первыхъ русскихъ христіанъ и ихъ непосредственными учителями и руководителями, въ смыслѣ низшаго духовенства, были славяне или славяно-руссы. Первые русскіе христіане могли понять, принять и усвоить только славянское богослуженіе и наставленіе въ истинахъ христіанской вѣры и жизни на славянскомъ языкѣ. Духовнымъ нуждамъ массы новопросвѣщенныхъ русскихъ могли удовлетворять только единоплеменные пастыри, которыхъ въ достаточномъ количествѣ можно было имѣть лишь среди славяно-русскихъ; греки исполнить это трудное, обширное и отвѣтственное дѣло были не въ состояніи. Ясно, духовное руководство, совершеніе таинства и богослуженія выпало на долю славянской низшей іерархіи и на славянскомъ языкѣ. Совершая славянское богослуженіе, славянская іерархія могла дать русскимъ и не иные богослужебныя налѣвы и весь чинъ пѣнія, какъ тоже славянскіе.

Существовало-ли отдѣльное славянское богослужебное пѣніе и славянскіе налѣвы, этотъ вопросъ, за отсутствіемъ историческихъ данныхъ, можетъ быть рѣшаемъ только путемъ логическихъ соображеній. Исторически твердая точка отправленія въ этомъ вопросѣ та, что славянскихъ богослужебныхъ пѣвческихъ книгъ IX, X, XI и XII в.в. съ греческими, частію, византійскими симодійными пѣвческими знаками доселѣ неизвѣстно ни одной, а наибольшая

вѣроятность въ томъ, что ихъ совсѣмъ не было. Нѣтъ также таковыхъ рукописей и съ славянскими пѣвческими знаками и потому именно, что такихъ пѣвческихъ знаковъ совсѣмъ не существовало у славянъ. Какъ же и что именно пѣли славяне при богослуженіи? Очевидно, что, по примѣру всѣхъ первыхъ христіанъ, они первые вѣка своего христіанства (VIII, IX, X) совершали богослуженіе и исполняли богослужебное пѣніе безъ помощи пѣвческихъ семіографическихъ знаковъ, на память, изустно, по наслышкѣ, по традиціи и практикѣ и, вѣроятно пользуясь хирономіей. Въ славянскихъ спискахъ XI—XII в.в. (напр. Синод. б—ки № 380—330) студійскаго устава по редакціи патріарха Константинопольскаго Алексія († 1043 г.) мы встрѣчаемъ отдѣльные на нѣсколько случаевъ предписанія устава исполнять то или другое пѣснопѣніе пѣвчески, «по хирономіи»,—откуда видно, что хирономія до XI в. еще процвѣтала въ Византіи и около того же времени и ранѣе извѣстна была и въ славянскихъ земляхъ, откуда и перешла и на Русь ¹⁶⁵). На вопросъ, что могли пѣть первоначально новопросвѣщенные славянскіе христіане при своемъ богослуженіи, можетъ быть данъ только одинъ отвѣтъ: греческіе богослужебные напѣвы, первоначально съ текстомъ богослужебнымъ греческимъ, или же смѣшаннымъ греко-славянскимъ, а затѣмъ, со времени Кирилла и Меѳодія (ок. 864 г.) съ однимъ текстомъ славянскимъ. Для рѣшенія дальнѣйшей стадіи вопроса, сохранились-ли неизмѣнно въ славянскомъ богослуженіи греческіе напѣвы отъ начала его (VIII в.) до времени крещенія Руси (X в.) въ продолженіе около трехъ вѣковъ, мы можемъ обратиться только къ соображеніямъ общаго характера, что греческіе напѣвы въ то время были еще въ процессѣ образованія, неустановившимися окончательно и незаписанными въ семіографическихъ пѣвческихъ знакахъ, которые появляются въ письмени только въ IX—X вѣкахъ, дотолѣ существуя только

¹⁶⁵) Ркп. Устава Синод. б—ки № 380—330 л. 174 на об. На день Петра и П. катавасія «пѣвчеськи по херономіи» л. 93 на д. Феодора Студ. ипакои «по херономіи». Опис. Горскаго и Невоструева отд. III, ч. I, стр. 252. Мавсвет. «Церковный Уставъ». М. 1885, стр. 153, 140.

въ хирономической пѣвческой практикѣ, въ системѣ подвижной, измѣнчивой, неустойчивой,—и, слѣдовательно, въ самой пѣвческой практикѣ пѣвцовъ греческихъ эти напѣвы не могли оставаться неизмѣнными въ теченіе двухъ-трехъ вѣковъ. Южнославянскія племена, какъ и вся славянская раса, по общему и единогласному убѣжденію изслѣдователей, особенно одарены музыкальностью, способны къ сильному и быстрому развитію въ музыкальномъ отношеніи и расположены къ обширному, глубокому и разнообразному творчеству. Такая живая, богатая творческой фантазійей, увлекающаяся, склонная къ тонкой чувствительности, свѣжая, способная къ широкому всестороннему прогрессу, раса, какъ славянская, не могла въ продолженіе около трехъ вѣковъ стоять неподвижно рабски, зависимо-подражательно на тѣхъ же мотивахъ и напѣвахъ богослужебныхъ пѣвческихъ, какіе первоначально сообщены были имъ греками. Чувство художественное, сила творческая и національныя стремленія славянъ должны были неизбѣжно и характерно отразиться на этихъ напѣвахъ въ такой сравнительно большой періодъ времени, дань музыкально-пѣвческому ихъ прогрессу должна была неизгладимо впечатлѣться въ этой области творчества національнаго духа славянскаго тѣмъ очевиднѣе, что и греческое музыкальное искусство и развитіе напѣвовъ за это время совершили весьма значительное движеніе впередъ въ направленіи къ тому ихъ крайнему типу, который отмѣчаютъ византійскіе писатели X и XI вѣковъ. Слѣдовательно, воспринятое въ VIII—IX в.в. греческое богослужебное пѣніе, греческіе напѣвы, ритмы и мелодіи новопросвѣщенными славянами, въ періодъ принятія христіанства русскими, мы должны представлять значительно измѣнившимися подъ вліяніемъ своеобразнаго художественнаго творчества и національнаго характера славянъ. Въ этомъ уже переработанномъ видѣ, национализированномъ на славянскій ладъ, измѣненномъ въ мелодіи и ритмѣ, греческое пѣніе было воспринято русскими; съ X-го по XI-й вѣкъ вѣлочительно, русскіе пѣли исключительно только изустно, по наслышкѣ, можетъ быть, по хирономіи, такъ какъ ни русскихъ, ни славянскихъ семиографическихъ рукописей этого времени совсѣмъ нѣтъ, да и греческія появляются изрѣдко только съ X вѣка,—и

пѣли, несомнѣнно, переданное имъ славянами, ихъ просвѣтителами и подъ ихъ руководствомъ. Вѣковой періодъ времени, съ своей стороны, не могъ не наложить печати русскаго вліянія на эти греческіе, уже славянизированные напѣвы и не придать имъ новыхъ чисто русскихъ чертъ и особенностей мелодическихъ и ритмическихъ, такъ какъ безспорно, что отдѣльныя славянскія племена въ музыкальномъ отношеніи, помимо общеславянскихъ чертъ, склонны выработывать и развивать еще мѣстныя туземныя, чисто этнографическія особенности, почему мотивъ сербскій часто отличенъ отъ болгарскаго, который въ свою очередь различается отъ русскаго, чешскаго и др., при общемъ, однако, колоритѣ музыкальномъ во всѣхъ этихъ случаяхъ. Слѣдовательно, въ семіографическихъ пѣвческихъ богослужебныхъ рукописяхъ русскихъ XI—XII в.в., первыхъ по времени извѣстности, мы имѣемъ, хотя и греческое пѣніе, но прошедшее не менѣе, какъ двухвѣковую славянскую и вѣковую русскую обработку, разнообразную критику и редакцію, въ общемъ представляющія трехвѣковой періодъ развитія первоначальныхъ греческихъ напѣвовъ при новыхъ историческихъ условіяхъ, этнографическихъ данныхъ и особенностяхъ національнаго характера славяно-руссовъ. Что подобнаго рода эволюція первоначальныхъ греческихъ напѣвовъ, въ предѣлахъ земель славянскихъ и русскихъ, къ XI—XII в.в. была значительна, можно допустить уже аргіогі; но мы имѣемъ, кромѣ того, хотя и неполныя историческія указанія на то, что на протяженіи одного и того же XI в., въ то время, какъ въ Византіи процвѣтаетъ придворное и патриаршее пѣніе, о которомъ современники, даже сами византійцы, говорятъ, что оно изысканно, искусственно, замысловато, свѣтски-пѣсенно и театрально,—наши лѣтописцы о русскомъ пѣніи сообщаютъ, что оно было настолько просто и доступно всѣмъ, что при перенесеніи мощей мучч. Бориса и Глѣба въ 1072 г. и 1115 г. весь народъ согласнo пѣлъ *кирие елейсонъ*, несомнѣнно, напѣвомъ церковнымъ, богослужебнымъ; также пѣли Звенигородцы въ 1146 г., освободившись отъ враговъ, и воины кн. Изяслава въ 1151 г., найдя его между ранеными ¹⁶⁶).

¹⁶⁶) П. С. Л. II, стрр. 22 и 64.

Наконецъ лѣтописи даютъ знать, что при Ярославѣ (ок. 1051—53 г.) ¹⁶⁷⁾ «пріидоша богоподвигаеміи тріе пѣвцы гречестіи съ роды своими, отъ ниже начать быти въ русской земли ангелоподобное пѣніе, изрядное осмогласіе, наипаче и трисоставное сладкогласованіе, и самое красное демественное пѣніе въ похвалу и славу Богу» ¹⁶⁸⁾. Если «Степенная книга» и не можетъ имѣть для насъ значенія первокласснаго лѣтописнаго источника, то всетаки же фактъ прибытія на Русь пѣвцовъ греческихъ съ своимъ пѣніемъ при Ярославѣ не заключаетъ въ себѣ ничего невѣроятнаго. Анализируя этотъ историческій фактъ въ его основныхъ моментахъ, какъ «изрядное осмогласіе», «трисоставное сладкогласованіе» и «самое красное демественное пѣніе», мы должны признать за несомнѣнный предваряющій фактъ то, что осмогласное пѣніе—«осмогласіе» у насъ на Руси до того времени уже существовало, безъ чего немислимъ и полный составъ чина нашего первоначальнаго русскаго богослуженія. Слѣдовательно «изрядное осмогласіе», принесенное при Ярославѣ греческими пѣвцами, было на Руси уже не новость,—это было обычно употребляемое простое гласовое пѣніе, не сложное по ритму и мотивамъ, гласовымъ попѣвкамъ, общедоступное, легко усвояемое и понятное всѣмъ пѣніе, которое начало существовать на Руси вмѣстѣ съ богослуженіемъ славянскимъ, что тоже, одновременно съ крещеніемъ Руси. Что касается до «трисостав-

¹⁶⁷⁾ По Никоновской лѣтоп. ок. 1051 г. I, 142; по «П. Собр. Р. Лѣт.» III, 213, V, 138, ок. 1052 г.; по «Степенной книгѣ» и Татищеву, II, 114—ок. 1053 г.

¹⁶⁸⁾ Эту тираду, сообразно съ ея грамматическимъ смысломъ и логическимъ значеніемъ, намъ кажется, слѣдуетъ понимать такъ, что съ грековъ-цѣвцовъ «начать быти въ русской земли ангелоподобное пѣніе»—это общее положеніе, обнимающее дальнѣйшія частности, виды этого пѣнія, т. е. (во первыхъ «изрядное осмогласіе» и особенно («наипаче же») «трисоставное сладкогласованіе», въ смыслѣ: упорядоченное осмогласіе, особенно по тремъ составамъ (или системамъ музыкальнымъ, такъ какъ *составъ* есть дословный переводъ греческ. *συστήμα*) «и, (во вторыхъ) самое красное демественное пѣніе», въ нашемъ смыслѣ, развившееся изъ кондакарнаго, а въ пониманіи пѣвцовъ—само кондакарное. Всѣ другія толкованія кажутся намъ натянутыми, не исключая и того, что трисоставность есть тройное потное обозначеніе—знаками большими, малыми и мартиріями, въ пѣніи кондакарномъ.

наго сладкогласованія»,—то разумѣть здѣсь пѣніе партесное, трехголосное или вообще хоровое — это весьма грубая ошибка, часто повторяемая. Всѣ лучшіе историки и спеціалисты изслѣдователи греческаго византійскаго пѣнія, какъ Фридрихъ Беллерманъ ¹⁶⁹⁾, Венсанъ ¹⁷⁰⁾, Куссмакеръ ¹⁷¹⁾, Фортляге ¹⁷²⁾, Оскаръ Пауль ¹⁷³⁾, Вейтманъ ¹⁷⁴⁾, Форкель ¹⁷⁵⁾, Фетисъ ¹⁷⁶⁾, Амбросъ ¹⁷⁷⁾, Науманъ ¹⁷⁸⁾, Гевартъ ¹⁷⁹⁾ и др., какъ Вестфаль, Рюэль, Рейнакъ, Янъ, Риманъ, Флейшеръ—всѣ единогласно убѣждены, что античная греческая музыка, а за нею и преемница ея—византійская музыка, не знали гармоническаго хорового пѣнія и, на основаніи греческой теоріи музыки, считавшей терціи и сексты, существенные интерваллы гармоніи — за диссонансы, и не могли имѣть его. Но греки, конечно, не могли передать того и славяно-руссамъ, чего сами не имѣли, и, значить «трисоставное сладкогласованіе»—не хоровое и партесное, напимѣръ, трехголосное пѣніе, а иѣчто совсѣмъ иное. Что это за «трисоставное сладкогласованіе»,—вопросъ спорный, рѣшаемый специалистами различно ¹⁸⁰⁾. Во всякомъ случаѣ, опираясь на существующій фактъ нынѣшняго дѣленія церковнаго пѣнія на два главнѣйшихъ вида, на пѣніе—осмогласное, строго церковное, и на неосмогласное, партесное,

¹⁶⁹⁾ Friedrich Bellerman, «Die Tonleitern und Musiknoten der Griechen». Berlin. 1847.

¹⁷⁰⁾ Vincent, «De la musique des anciens Grecs». Arras. 1854.

¹⁷¹⁾ Caussemaker, «Histoire de l'harmonie au moyenage». Paris. 1852.

¹⁷²⁾ Fortlage, «Das musikalische System der Griechen». Leipzig. 1847.

¹⁷³⁾ Oscar Paul, «Die absolute Harmonik der Griechen». Leipzig. 1866.

¹⁷⁴⁾ Weitzmann, «Geschichte der griechischen Musik». Berlin. 1884.

¹⁷⁵⁾ Forkel, «Allgemeine Geschichte der Musik». T. I.

¹⁷⁶⁾ Fetis, «Histoire generale de la musique», t. III. Paris. 1872.

¹⁷⁷⁾ Ambros, «Geschichte der Musik». B. I. Leipzig. 1887.

¹⁷⁸⁾ Naumann, «I llustrirte Geschichte der Musik». B. I.

¹⁷⁹⁾ Gevaert «Histoire et theorie de la musique de l'antiquite». Gand. 1875.

¹⁸⁰⁾ «Трисоставный» есть, очевидно, буквальный переводъ съ греческаго (составъ—*σύνταξις*) и можетъ перефразировано какъ «трехсистемный». Употребительнѣйшая основная система въ греческой музыкѣ—тетракордъ, и поэтому, терминъ «трехсистемный» можетъ быть замѣненъ какъ «состоящій изъ трехъ тетракордовъ диатоническихкихъ (дорійскаго, фригійскаго и лидійскаго).

свѣтски-изысканное,—легче всего видѣть въ этомъ «трисоставномъ сладкогласованіи» изрядное осмогласіе нынѣшняго знаменнаго пѣнія по тремъ составамъ-системамъ (тетра хордамъ, или трихордамъ) въ противовѣсъ прежнему осмогласію, неизрядному, неустроенному систематически и въ крюковой семіографіи, пѣнію обычному, на память и по хирономическимъ пѣвческимъ знакамъ. Тогда второй видъ пѣнія — «самое красное демественное пѣніе» будетъ соответствовать прежнему кондакарному византійскому, а нынѣшнему — не подлинно церковному, полусвѣтскому и полудерковному, партесному пѣнію или свободнымъ композиціямъ на церковные тексты, съ тѣмъ лишь существеннымъ различіемъ, что пѣніе партесное — всегда хоровое, многоголосное, демественное же пѣніе разсматриваемаго времени (Ярослава) было исключительно мелодическимъ, одноголоснымъ, но свободно сочиняемымъ на церковные тексты. Это «самое красное демественное пѣніе», излагаемое въ кондакаряхъ большими знаками — хирономическими, параллельно съ малыми, и византійскими мартиріями ¹⁸¹⁾, и было, должно думать, именно тѣмъ пѣніемъ, о которомъ византійскіе историки X—XI в. (Кедренъ, Скилица, Зонара) говорятъ, что въ немъ «искусственность простирается до театральнаго пѣсеней и пѣнія сладострастнаго», что оно подобно «нечестивымъ воплямъ, пѣснямъ земнымъ», что такое «изломанное пѣніе» и «едва внятное гудѣніе» не сообразно съ святостью церкви. Въ этомъ «самомъ красномъ демественномъ пѣніи» мы вынуждаемся видѣть самые первые, исторически засвидѣтельствованные, несомнѣнные слѣды вліянія своеобразнаго византійскаго пѣнія, понимаемаго въ этомъ тѣсномъ его значеніи, какъ пѣнія изысканнаго, свободнаго, полусвѣтскаго, полудеатральнаго, страст-

¹⁸¹⁾ Исслѣдованіе о мартиріяхъ у Римана. Hugo Riemann, Abhandlung «Ueber die *Martyrien*: der byzantinischen lithurgischen Notation», in den Sitzungberichten der königl. baier. Akademie der Wissenschaften philohistorisch Klasse. 1882. S. 38 ff. Болѣе основательно вопросъ разсмотрѣнъ у Флейшера Neumen-Studien, Th. III, Berlin, 1884, s.s. 38—39 — у Галссера въ статьѣ «De system musicale de l'eglise grecque» въ «Revue benedictine», 1899, XII, 1900. II п у Тибо въ «Византійскомъ временикѣ» 1899 г. «Мартиріи», стр. 4.

наго, нецерковнаго, домашняго, слѣды котораго оставались до позднѣйшаго времени въ русскомъ церковномъ пѣніи въ аненайкахъ, хивуахъ, нененахъ, и тому подобныхъ изысканныхъ и напыщенныхъ украшеніяхъ, такъ возмущавшихъ въ XVI—XVII в. ревнителей богослужбнаго благолѣпія и благочинія ¹⁸²). Отсюда уже довольно ясно, какая доля участія принадлежала Византіи въ дѣлѣ насажденія богослужбнаго православнаго пѣнія въ новопросвѣщенной Руси.

Если гласовое пѣніе, несомнѣнно, существовало на Руси отъ момента крещенія ея, то «изрядное осмогласіе» «Степенной книги», принесенное греческими пѣвцами при Ярославі (въ XI в.), или нынѣшнее знаменное, не составляло новости, извѣстной одной только Византіи и ей одной принадлежащей; напротивъ, оно было общераспространеннымъ въ христіанскихъ церквахъ того времени. Его специфическая особенность могла быть только та, что оно было тщательно, научно-музыкально, обработано по ладамъ и музыкальнымъ тремъ системамъ, оно было «трисоставное» и «изрядное», устроенное, приведенное въ опредѣленный порядокъ внѣшній, теоретическій, тогда какъ прежде существовало на Руси только практически въ напѣвахъ и гласовыхъ попѣвкахъ. Слѣдовательно «изрядное осмогласіе» грековъ-пѣвцовъ въ содержаніе издавна существовавшаго на Руси осмогласія, въ его мелодіи, напѣвы и попѣвки ничего новаго не вносило. «Трисоставное сладкогласованіе» или трехсистемное, мелодическое пѣніе, изрядное осмогласіе—семіографическое, совершенно неизвѣстно на Руси до Ярослава (XI в.). Объ его раннѣйшемъ существованіи нѣтъ

¹⁸²) Незвѣстный авторъ ркп. б-ки М. Д. Акад. (Горскаго) «Мусикія», приведя примѣръ демественнаго пѣнія на слова псалма «На рѣкахъ вавилонскихъ» Евавило ине тайна айни айсине аие ине тайна», говорить: «виждь еини нененине наине наини аллилуіа ине тайно и прочее все демественное пѣніе таково на тѣхъ хабувахъ и ахатѣхъ и въ ненейкахъ, рцы бо ми, любимиче, есть ли здѣ уму внушеніе, есть ли словесный разумъ, есть ли внимательный сихъ пѣній послушатель?» Приведя другой примѣръ «чашу сна хавивее се хехебуве ния анно хабубува епримю имя Господне при охо бубува»..., восклицаетъ: се ли есть благодареніе, о неразумію и простотѣ? Се есть хуленіе!»

данныхъ заключить и логическимъ, априорнымъ путемъ, на основаніи соображеній общаго характера, тѣсно связанныхъ съ состояніемъ тогдашняго русскаго богослуженія; ни одна изъ сторонъ котораго не предполагаетъ необходимаго существованія этого рода пѣнія тогда на Руси, равно и съ состояніемъ тогдашняго пѣвческаго дѣла и познаніями и опытностью тогдашнихъ пѣвцовъ, большею частью новичковъ въ этомъ дѣлѣ, для которыхъ и пѣвческая семиографическая, и музыкальная теоретическая системы, должны были представляться областью непонятною, недоступною, по общей неподготовленности, особенно, если принять во вниманіе, что съ большимъ трудомъ доставалась эта наука даже и въ византійскихъ школахъ, гдѣ не каждый изъ учащихся былъ въ состояніи осилить всѣ семь свободныхъ искусствъ и наукъ (средневѣковыя *trivium quadrivium*), нерѣдко не въ состояніи будучи добратся до ступеней высшихъ (*quadrivium*), къ которымъ принадлежала и музыка, какъ отдѣлъ математикъ. Наши же древнія школы учили только грамотности, а не свободнымъ классическимъ наукамъ академій Византіи, или даже элементарнымъ наукамъ гимназій Греціи, и только клирики церквей, книжники, переписчики рукописей, да дѣти клириковъ, подъ руководствомъ старшаго духовенства и книжныхъ монаховъ, могли быть вовлечены въ изученіе или, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторое знакомство съ такой новой мудреной наукой, какъ музыкальная система греческая и нотно-пѣвческая семиографія, чтеніе и пониманіе которой требовало основательной и специальной подготовки, каковой на первыхъ порахъ взять было негдѣ. Притомъ школьное дѣло и переписка книгъ были болѣе или менѣе основательно поставлены только при Ярославѣ; ранѣе же того не было и этихъ, благопріятныхъ дѣлу усвоенія основъ греческой музыки и семиографіи, побочныхъ условій. «Къ X-му вѣку, въ концѣ котораго началась русская письменность, говоритъ Волковъ, нельзя отнести ни одной изъ сохранившихся рукописей, да и едва ли возможно основательно утверждать, что въ X вѣкѣ русскіе успѣли написать хоть одну книгу»¹⁸³⁾. Отсюда ясно, что знакомство

¹⁸³⁾ «Статистическія свѣдѣнія о сохранившихся древне-русскихъ книгахъ XI—XIV вѣковъ и ихъ указатель». СПб. 1897. Стр. 24.

русскихъ пѣвцовъ съ «трисоставнымъ сладкогласованіемъ», или основами греческой музыки и нотнo-пѣвческой семіографіей до Ярослава отсутствовало и едвали могло быть при тогдашнихъ условіяхъ умственнаго развитія и предварительной подготовки даже передовыхъ людей русскихъ, при слабой, сравнительно съ Византіей, постановкѣ школьнаго и образовательнаго дѣла и безспорномъ недостаткѣ учителей - славянъ и грековъ. Ясно, затѣмъ, и то, что греческая музыкальная система, въ тетрахордахъ и ладахъ и нотнo-пѣвческая кондакарная система, или византійская семіографія, занесены на Русь, въ Кіевъ, при Ярославѣ (около 1051—1053 г.) тѣми же греческими пѣвцами, чѣмъ и положено было первое начало нотнаго — крюковаго пѣнія на Руси, въ дополненіе къ существовавшему прежде осмогласному, общеславянскому, изуственному. Это совершенно согласно съ тѣмъ обстоятельствомъ, что крюковыя богослужebныя русскія книги не восходятъ раньше XI в. и, понятно, ихъ раньше и не было на Руси. Выше, однакоже, было замѣчено, что всѣ сохранившіяся у насъ отъ древности крюковыя рукописи, за незначительными исключеніями отдѣльных словъ и выраженій и нѣкоторыхъ пѣснопѣній, имѣютъ текстъ славянскій. Допустимо предположеніе, что греческіе пѣвцы принесли съ собою богослужebныя пѣвческія книги кондакарнаго знамени съ греческимъ текстомъ и только здѣсь, въ Кіевѣ, перевели ихъ при помощи славянъ и русскихъ на языкъ славяно-русскій, точнѣе, болгарскій; но возможно и то, что они принесли книги кондакарныя уже переведенныя на славянскій языкъ, такъ какъ въ Византіи, уже со времени пребыванія Меѳодія въ Константинополѣ (ок. 882 г.), стало извѣстно славянское богослуженіе, и императоръ удержалъ при себѣ послѣ Меѳодія «попа и діакона съ книгами»; а также извѣстно было славянское богослуженіе и на Аѳонѣ. Но нѣтъ ничего невѣроятнаго и въ той мысли, которой склонны мы держаться, что пѣвческія книги писаны самими пѣвцами, или подъ ихъ руководствомъ, пѣвцами славяно-русскими, или же ихъ ближайшими учениками уже въ самомъ Кіевѣ. Такъ, или иначе, нотныя—семіографическія книги съ «изряднымъ осмогласіемъ» — «трисоставнымъ сладкогласованіемъ» и кондакарнымъ знаменемъ появляются на Руси

во второй половинѣ XI в., вѣроятно, только благодаря пришедшимъ въ Кіевъ, упоминаемымъ въ «Степенной книгѣ», тремъ пѣвцамъ греческимъ,—такъ какъ ранѣе XI в. у насъ не имѣется никакихъ крюковыхъ пѣвческихъ книгъ и нѣтъ даже стороннихъ о нихъ извѣстій у современниковъ. Очевидно, такихъ богослужебныхъ нотныхъ книгъ со славянскимъ текстомъ у насъ ранѣе и не было, какъ не было ихъ и съ текстомъ греческимъ, что доказываетъ отсутствие и стороннихъ свидѣтельствъ и указаній современниковъ о нихъ. Какую систему музыкальную принесли съ собою эти три грека, остается неизвѣстнымъ, но можно предполагать, что, если они были византійцы, то конечно принесли музыкальную византійскую «систему великую совершенную» (συστήμα τέλειον μέγα), состоявшую изъ смѣшанныхъ, раздѣленныхъ и соединенныхъ тетрахордовъ. Между тѣмъ у насъ доселѣ сохранилась въ древнѣйшихъ распѣвахъ система музыкальная «малая совершенная» (συστήμα τέλειον μικρόν), состоящая изъ однихъ только соединенныхъ тетрахордовъ, система въ греческой музыкѣ первоначальная и древнѣйшая. Это ведетъ къ тому, что наши древніе напѣвы, переведенные съ древнихъ крюковыхъ пѣвческихъ рукописей, удерживающіе «малую совершенную» систему, не византійскаго происхожденія, какъ и сами эти рукописи и ихъ пѣвческая семіографія, а сами пѣвцы—не византійцы. Византійская «великая совершенная» система должна была однако же оставить свои слѣды въ церковномъ пѣніи русскаго клироса и въ соотвѣтствующей крюковой семіографіи. Остатками этого византійскаго пѣнія и его вліянія на русское пѣніе мы должны признать не иное что, какъ пѣніе кондакарное съ принадлежащей ему, совершенно своеобразной, семіографіей, мало похожей на русскую, точнѣе греко-сирійскую, XI—XII в., но весьма сходною съ византійской семіографіей того же времени. Подкрѣпленіемъ этого предположенія, кромѣ общаго сходства кондакарной и византійской семіографіи, служитъ еще наличность въ кондакарномъ знамени одного признака, составляющаго обычную, всегдашнюю и неотъемлемую принадлежность византійскаго знамени, — *мартирій* ¹⁸⁴⁾, упо-

¹⁸⁴⁾ 0 мартиріяхъ и относящейся до нихъ литературы см. ниже.

требляемыхъ только при пѣніи по «великой совершенной» системѣ византійской. Крюковое пѣніе русское, некондакарное, по своей семіографіи совершенно отлично отъ византійскаго, удерживая только нѣкоторыя черты сходства, обусловленные общимъ происхожденіемъ изъ одного греко-сирійскаго источника—хирономіи, псалмодіи и просодіи, и никогда не употребляетъ византійскихъ мартирій, что ясно указываетъ на его не византійское происхожденіе. Напротивъ же, сходство русской крюковой семіографіи съ семіографіей синайскаго стихираря (999 г.), есфигменскаго ирмологія XI в., Трїоди X—XI в. в. съ псалмодическими знаками Ефремовскаго кодекса (VII в.), съ знаками греко-сирійско-египетской просодіи, наконецъ, сходство отдѣльныхъ знаковъ этой семіографіи съ демотическими египетскими знаками ¹⁸⁵⁾ и съ нотными знаками арабскими, заимствованными изъ арабскаго алфавита ¹⁸⁶⁾—все это указываетъ на восточное происхожденіе этой семіографіи, ближе всего, на греко-сирійское.—Что такое было принесенное греческими пѣвцами «самое красное демественное пѣніе», объ этомъ ничего нельзя сказать, за отсутствіемъ какихъ бы то ни было вещественныхъ указаній, въ видѣ рукописей, отрывковъ ихъ, а также за неимѣніемъ и внѣшнихъ историческихъ свидѣтельствъ объ его исполненіи, характерѣ и пѣвческихъ знакахъ, если только не хотимъ признать, что это пѣніе не иное какое, какъ наше кондакарное. Вѣрнѣе всего думать, что это пѣніе, хотя оно и исполнялось въ предѣлахъ ладовъ—гласовъ, но было свободною импровизаціею, какъ пѣніе на исонѣ, нерѣдко употребляемое у грековъ и доннынѣ, и не имѣло точно опредѣленныхъ мелодическихъ фигуръ—попѣвокъ. Это пѣніе и доселѣ извѣстно между старообрядцами, какъ пѣніе, которое «гласа не обозначаетъ» (по замѣчанію прот. Андрея Іоаннова) ¹⁸⁷⁾, и, слѣдовательно, не связано какими-либо опредѣленными мелодіями, строками и попѣвками, образуя мелодію, ея харак-

¹⁸⁵⁾ Fetis, «Histoire générale de la musique», t. I, p.p. 301, 308—309.

¹⁸⁶⁾ Fetis, «Histoire générale de la musique», t. II, pp. 168, 171, 172 etc.

¹⁸⁷⁾ «Обличеніе неправды раскольническія». М. 1745.

терь, ритмъ, направленіе и движеніе совершенно по произволу, вкусу и желанію поющаго. Такое пѣніе, безъ сомнѣнія встрѣчалось въ практикѣ изстари, передаваясь изустно изъ поколѣнія въ поколѣніе пѣвцовъ; оно было извѣстно даже въ XV в., такъ какъ лѣтопись сохранила намъ извѣстіе о пѣніи демественномъ предъ смертію князя Димитрія Краснаго (ок. 1440 г.), но въ нотныхъ пѣвческихъ знакахъ, крюкахъ, оно извѣстно не ранѣе XVI в., и эти знаки уже чисто русскаго происхожденія. Было бы весьма важно для дѣла рѣшить, кто были эти три грека-пѣвца, пришедшіе въ Кіевъ съ роды своими,—были ли они византійцы, или греко-сирійцы. Съ нѣкоторою вѣроятностью можно только предположить, что они были не прямо изъ Византіи или Сиріи, а скорѣе всего съ Аѳона. Послѣ митрополита—грека Θεοπεμпта († ок. 1047 — 49 г.) кафедрѣ митрополичья въ Кіевѣ оставалась свободною до 1051 г., когда былъ избранъ митрополитомъ, вопреки установившемуся обычаю, не грекъ, а русскій—Иларіонъ. Въ этомъ видится отголосокъ того недовольства Кіева Византіей, которое вызвано было войною русскіхъ съ греками около трехъ лѣтъ ранѣе того (ок. 1047—48 г.), во время которой 800 русскіхъ плѣнныхъ съ воеводой Вышатою были предательски ослѣплены ¹⁸⁸). Весьма возможно, что, хотя политическій миръ Кіева съ Византіей въ это время уже состоялся, но церковныя отношенія, особенно со времени избранія митрополитомъ Иларіона, были натянутыми съ обѣихъ сторонъ. Если митрополитъ вступилъ на кафедру не изъ Византіи, то неизвѣстно, почему три пѣвца-грека въ одно и тоже время пойдутъ въ Кіевъ изъ Византіи и притомъ не къ митрополиту-греку, а къ природному русскому, и тѣмъ болѣе, при вѣроятныхъ натянутыхъ отношеніяхъ Византіи и Кіева. Но приходъ этихъ трехъ грековъ съ Аѳона въ это время (ок. 10 1—1053 г.г.) не представится невѣроятнымъ, если вспомнимъ, что около 1051 г. съ Аѳона пришелъ въ Кіевъ преподобный Антоній съ цѣлью насажденія общежительнаго монашества аѳонскаго, по примѣру и уставу преподобнаго Аѳанасія аѳонскаго, память о которомъ еще была

¹⁸⁸) Никоновск. лѣт. I, 139.

свѣжа († ок. 1000 г. 80 лѣтъ)¹⁸⁹⁾. Около 830 г. флотъ греческій въ царствованіе Теофила былъ истребленъ арабами близъ острова Таса, противъ Аѳона, и Аѳонъ, отъ частыхъ набѣговъ арабовъ, запустѣлъ до семидесятыхъ годовъ IX-го вѣка, и только въ концѣ этого вѣка и въ началѣ X-го началось снова населеніе его¹⁹⁰⁾. Уже въ концѣ IX в., на Аѳонъ явились, кромѣ грековъ и грузинъ, обычныхъ насельниковъ стараго Аѳона, латиняне, армяне, сирійцы, славяне, даже съ семействами и стали заниматься скотоводствомъ¹⁹¹⁾. Около 1046 г. Константинъ Мономахъ, по жалобѣ болѣе благочестивыхъ аѳонцевъ, хрисовуломъ удалилъ мірянъ съ семействами съ Аѳона и далъ уставъ горѣ Аѳонской, предупреждавшій нестроенія и начертывавшій желательный образъ жизни монашеской¹⁹²⁾. Стѣснительныя условія жизни на Аѳонѣ и рѣшительныя предписанія Константина Мономаха объ очищеніи Аѳона отъ всѣхъ семейныхъ мірянъ, могли естественно побудить вмѣстѣ съ другими мірянами и грековъ пѣвцовъ «съ роды своими» послѣдовать по стопамъ русскаго паломника на Аѳонѣ—преподобнаго Антонія, въ Кіевѣ. Такъ аѳонское пѣніе, которое было по преимуществу, какъ видѣли, греко-сирійскимъ, черезъ пѣвцовъ греческихъ съ «роды ихъ», могло перейти съ Аѳона, изъ Аѳонской лавры греческой, въ новый Аѳонъ, русскую лавру Кіево-Печерскую, къ преемникамъ Аѳанасія Аѳонскаго, Антонію и Феодосію Печерскимъ. Самъ Антоній, по преданію¹⁹³⁾, былъ постриженъ въ Есфигменскомъ монастырѣ, гдѣ и началъ впервые подвизаться въ монашествѣ, и, возможное дѣло, былъ первымъ изъ тѣхъ, кто перенесъ и пересадилъ Аѳонское пѣніе, съ его восточнымъ, греко-сирійскимъ характеромъ, въ Кіевѣ, въ его церкви и монастыри, гдѣ это пѣніе, съ его семиографіей, твердо хранилось во все время, съ XI-го по XIII й вѣкъ, захватывая

¹⁸⁹⁾ Порфирій, «Исторія Аѳона» ч. III, стр. 153.

¹⁹⁰⁾ Ibid. стр. 24, 127.

¹⁹¹⁾ Ibid. стр. 129, 156.

¹⁹²⁾ Ibid. стр. 169, 184.

¹⁹³⁾ Муравьевъ «Письма съ Востока», ч. I, стр. 208 — 14. СПб. 1851. Григоровичъ «Очерки путешеств. по Европ. Турціи». Каз. 1848. Стр. 57.

даже значительную часть XIV-го вѣка. Были-ли три пѣвца-грека византійцы, или же греко-сирійцы, во всякомъ случаѣ, идя съ Аѳона по стопамъ преподобнаго Антонія въ Кіевъ, они приносили съ собой на Русь съ одной стороны «самое красное демественное пѣніе», исполняемое преимущественно въ импровизаціи, безъ записи, по знакамъ хирономическимъ, пѣніе полу-церковное, домашнее, придворно-византійское, вполнѣ обусловливаемое настроеніемъ, талантомъ, вдохновеніемъ и вкусомъ пѣвца и сочинителя въ одно время—съ другой—«трисоставное сладкогласованіе»—изрядное осмогласіе, пѣніе строго церковное, употребляемое лишь при богослуженіи, исполняемое также по хирономіи, но въ опредѣленныхъ точно установленныхъ попѣвкахъ и совершаемое по тремъ музыкальнымъ системамъ — тетра хордамъ діатоническимъ (дорійскому, фригійскому и лидійскому). Въ отличіе отъ сложной и многозначпой семіографіи византійской кондакарной, древнѣйшая русская семіографія, наиболѣе простая и малозначная, наиболѣе и способна служить для выраженія простѣйшихъ осмогласныхъ мелодій и напѣвовъ. Но эта семіографія, какъ сказано, восточнаго, греко-сирійскаго происхожденія, поэтому и осмогласіе, въ ней содержащееся, хотя и прошедшее можетъ быть черезъ Аѳонъ, и оттуда уже занесенное тремя пѣвцами-греками, можетъ быть, кромѣ того, и преподобнымъ Антоніемъ,—все-таки же восточнаго, греко-сирійскаго происхожденія, какъ несомнѣнно, и первоначальное осмогласіе византійское, которое впервые учреждено въ Константинопольской церкви въ IV в. трудами антioxійца св. Иоанна Златоустаго, конечно, по образцу восточныхъ малоазійскихъ и египетскихъ церквей. Но существованіе византійскаго кондакарнаго пѣнія на Руси все-таки непродолжительно, Въ то время какъ греко-сирійское пѣніе съ его семіографіей положило прочное начало русскому крюковому пѣнію, существованіе котораго идетъ непрерывно до позднѣйшихъ временъ, византійское — кондакарное пѣніе исчезаетъ уже въ началѣ XIV вѣка и совершенно забывается и въ напѣвахъ и въ семіографіи. Аѳонъ былъ посредствующимъ пунктомъ, съ одной стороны, между греко-сирійскимъ Востокомъ и Кіевомъ, съ другой — между Византіей и Кіевомъ, и чрезъ посредство поклонниковъ, въ родѣ преподоб-

наго Антонія, или переселенцевъ пѣвцовъ-грековъ, простираетъ свое многостороннее просвѣтительное и дисциплинирующее въ духѣ строго христіанскомъ вліяніе на ближайшія племена славянскія и на русскій народъ. «Аѳонъ, говоритъ прот. Николаевскій, былъ главнымъ центромъ монашества на Востокѣ и, находясь на рубежѣ двухъ міровъ греческаго и славянскаго, сталъ главнымъ проводникомъ христіанскаго просвѣщенія въ земляхъ славянскихъ; въ XI вѣкѣ на немъ было два славянскихъ монастыря, изъ которыхъ одинъ (Ксилургу) былъ переполненъ русскими людьми. Много святогорскихъ иноковъ странствовало по землямъ славянскимъ, между прочимъ и въ Россіи»¹⁹⁴). Инока аѳонскаго, родомъ болгарина, изъ монастыря святого Мины, мы встрѣчаемъ въ средѣ печерской братіи около преп. Антонія, въ его игуменство, при жизни въ первой пещерѣ (приблизительно ок. 1056—57 г.г.), о чемъ дважды упоминаетъ Кіевопечерскій патерикъ¹⁹⁵). Но непосредственныя сношенія паломнической Руси съ Византіей и Востокомъ, вліяніе *тонцевъ Царяграда* и *Иеросолима* на русскій пѣвческій музыкальный складъ ясно отмѣчены уже русскими былинами. Въ средѣ иноковъ Кіевопечерской братіи, мы на первыхъ же порахъ встрѣчаемъ восточныхъ людей—армянина и сирійца, а въ средѣ пѣвцовъ Кіева—трехъ греческихъ пѣвцовъ. За неимѣніемъ точныхъ опредѣленныхъ историческихъ данныхъ, это восточное вліяніе не можетъ быть представлено наиболѣе реальнымъ образомъ; но признаки этого вліянія, хотя и не непосредственные и нерѣдко довольно отдаленные, усматриваются однакоже со многихъ сторонъ въ историческомъ ходѣ, характерѣ и особенностяхъ русскаго церковно-пѣвческаго искусства и семіографіи. Племенное родство, этнографическая близость, сношенія частныя, торговыя, военныя, общность музыкальныхъ вкусовъ, естественно сближали русскихъ въ періодъ принятія христіанства съ славянами и невольно вели рус-

¹⁹⁴) Николаевскій. Кіевопечерскій монастырь въ древней Россіи. Христіанское Чтеніе, 1876 г. Мартъ—Апрѣль, стр. 305.

¹⁹⁵) Кіевоп. пат. рус. пер., стрр. 93, 192, 45.

скихъ, какъ юнѣйшее по просвѣщенію и культурѣ, славянское племя къ заимствованію всего лучшаго и въ отношеніи нуждъ христіанскаго богослуженія и храмоваго пѣнія у племенъ славянскихъ старѣйшихъ, болѣе сильныхъ и развитыхъ духовно, съ развитымъ, установившимся христіанскимъ культомъ и богослуженіемъ на родномъ языкѣ, съ пѣніемъ сродными, знакомыми въ общемъ, понятными, доступными славянскому слуху мотивами и напѣвами, близкими сердцу, говорящими религиозному чувству, какъ родной языкъ. Такъ русскіе должны были воспринять въ свой культъ и богослуженіе вмѣстѣ съ славянскимъ языкомъ и славянскіе церковныя напѣвы. Славянскіе церковныя напѣвы, вслѣдствіе географической близости славянскихъ племенъ къ Византіи, частыхъ торговыхъ и военныхъ съ нею сношеній и, конечно, вслѣдствіе принятія христіанства отъ грековъ и вмѣстѣ съ этимъ, въ свою очередь коренились, какъ въ своей основѣ, въ византійскихъ церковныхъ напѣвахъ, но со временемъ истолкованныхъ и обработанныхъ своеобразно, въ духѣ національности. Но это не единственный ихъ источникъ. Сношенія славянскихъ племенъ, переселенческія, торговыя, военныя съ малоазійскими, греко-сирійскимъ Востокомъ были не менѣе часты, чѣмъ и съ Византіей. Это открывало не менѣе широкій и вѣрный путь вліянія восточнаго христіанства и особенностей его культа и на христіанское богослуженіе и культъ новопроевѣщенныхъ славянъ и на его богослужебное пѣніе и напѣвы, особенно въ періодъ притѣсненія греко-сирійцевъ христіанъ отъ племенъ арабскихъ, когда просвѣщенные греко-сирійцы искали мира на христіанскомъ западѣ и были невольными миссіонерами своего культа и когда дѣятельность восточныхъ отцовъ-законодателей богослужебнаго устройства (Софроній, Іоаннъ Дамаскинъ, Косьма Маюмскій, Феодоръ и Теофанъ, Сергій и др.) была особенно напряженна и плодотворна для христіанской церкви. Сношенія съ Востокомъ преемницы славянскаго богослуженія, христіанской Руси не прекратились и рельефно выразились въ частыхъ паломничествахъ на святой Востокъ и въ Палестину, почему и притокъ наиболѣе поучительнаго въ области богослужебнаго культа вмѣстѣ съ греко-сирійскими напѣвами и ихъ семіографіей также не пре-

кращался ¹⁹⁶). Сходство русской древней крюковой семиографіи съ семиографіей греко-сирійской, сходство знаковъ русской семиографіи съ знаками псалмодическими сирійскаго Ефремова кодекса, наибольшее сходство знаковъ русской семиографіи съ знаками просодическими, разработанными прежде всего въ Египтѣ и Сиріи, по сравненію съ семиографіями византійской и латинской, наконецъ, сходство устройства церковнаго русскаго звукоряда съ музыкальными системами-ладами греко-арабо-сирійскими и совершенное отличіе его отъ ладовъ византійскихъ и византійской неизмѣняемой системы, — все это убѣдительнымъ образомъ указываетъ на происхожденіе и зависимость нашего древняго русскаго церковнаго пѣнія и его семиографіи отъ восточнаго греко-сирійскаго, съ его семиографіей, какъ черезъ посредство славянскихъ земель, Аѳона и Византіи, такъ и въ непосредственныхъ сношеніяхъ русскихъ съ Востокомъ.

Таковы общія историческія, географическія и этнографическія условія, при которыхъ богослужбное пѣніе, вмѣстѣ съ христіанствомъ, возникло и насаждалось на Руси, и таковы историческія и историко-литературныя указанія и соображенія теоретическаго и логическаго характера, на основаніи которыхъ мы въ состояніи установить, какъ общее основное положеніе, — 1) греко-восточный характеръ нашего знаменнаго пѣнія и его семиографіи и византійскій характеръ пѣнія кондакарнаго съ его знаменемъ, и 2) за-

¹⁹⁶) По Іоакимовской лѣтописи (у Татищева II; 93, 79, 89), первый епископъ при Владимірѣ (или митрополитъ) былъ болгаринъ Михайлъ; по Никоновой же лѣтописи и Степенной книгѣ, онъ былъ «родомъ Сиринъ» (Ник. л. I, 92. 104 — 112, 135. Степ. кн. I, 135, 166, 223). Въ каталогѣ Лекена (*Le Quien Oriens Christian I, 1261 — 1281, Paris, 1740*) онъ также названъ сириномъ. Въ житіи св. благов. князя Святоши—Николая (Кіевопечерск. патер. въ русск. перев. М. 1897 г. стр. 349—348) повѣствуется о врачѣ-сирійцѣ, Петрѣ, ставшемъ потомъ инокомъ печерскаго монастыря. Въ томъ же монастырѣ былъ инокомъ по смерти св. безмезднаго врача Агалита († ок. 1095 г.) врачъ армянинъ, также восточный пришелецъ. Кіевопеч. пат. стр. 255. Изъ житія препод. Θεодосія мы знаемъ, что онъ въ свое игуменство, «испытавъ во всѣхъ службахъ, постригалъ и облачалъ въ мантию». Кіевопеч. пат. стр. 97.

имствованіе знаменнаго пѣнія отъ славянъ, при совмѣстномъ вліяніи Аѳона, Византіи и греко-сирійскаго Востока, пѣнія же кондакарнаго — изъ Византіи, при посредствѣ Аѳона. Ближайшее разсмотрѣніе пѣнія знаменнаго и кондакарнаго яснѣе обрисуетъ эти основные пункты принятой нами точки зрѣнія и вмѣстѣ дастъ намъ матеріаль и необходимыя черты и существенные признаки для сужденія о состояніи и развитіи нашего богослужебнаго пѣнія въ домонгольскій періодъ существованія русской церкви. При этомъ для полноты и обстоятельности изслѣдованія домонгольскаго богослужебнаго пѣнія, при относительной скудости свѣдѣній изъ этого періода, является необходимость привлечь матеріалы и указанія частію изъ греческихъ источниковъ, современныхъ періоду домонгольскому, частію изъ русскихъ, но позднѣйшаго, послѣмонгольскаго времени,—но всеже центръ тяжести для изслѣдованія и сужденія о богослужебномъ русскомъ пѣніи домонгольскаго періода составляетъ пѣвческій матеріаль (болѣе двадцати) крюковыхъ рукописей этого времени, частію знаменныхъ, частію—кондакарныхъ, которыя и даютъ наиболѣе полный отвѣтъ на нашъ вопросъ.

Свящ. В. М. Металловъ.

РЕЛИГИОЗНАЯ ПОПРАВКА КЪ ФИЛОСОФІИ.

„Великія религіозныя идеи прекрасно согласуются съ философіей.
Роланъ.

Поклонники аллегорическаго толкованія Библии (напр. Каббалисты) утверждали, что слова св. текста представляютъ, такъ сказать, только «одѣяніе закона», и что несчастень тотъ, кто воображаетъ, будто въ Писаніяхъ содержитсяъ только то, что ясно и бросается въ глаза (см. *La Kabbale*. Frank. 3-е edit). Въ Законѣ сокрыто много мыслей сразу не замѣтныхъ, понятныхъ лишь послѣ истолкованія; но для него не всегда требуется аллегорія, часто достаточно простого развитія мысли, нѣкотораго объяснительнаго измѣненія фразы, или даже простой перестановки *словъ*, такъ сказать, обращенія основнаго аккорда. «Петръ и Іоаннъ шли вмѣстѣ въ храмъ въ часъ молитвы девятый» (Дѣян. 3, 1). Попробуйте поставить 3 послѣднія слова не въ концѣ, а въ началѣ фразы и Вы увидите, какъ много потеряетъ ея эпическая торжественность и чрезвычайная картинность, хотя смыслъ останется буквально тотъ же; измѣнится лишь производимое впечатлѣніе. Вотъ гдѣ и въ чемъ надо искать источникъ краснорѣчія. Иногда достаточно пристальнѣе взглянуть въ текстъ, чтобы увидать замѣчательную мысль изъ тѣхъ, которыя встрѣчаемъ въ твореніяхъ современныхъ философовъ и поэтовъ. Известенъ напримѣръ взглядъ на время, какъ нѣчто несамосущее... «Время имѣетъ только относительное бытіе, существуетъ только черезъ *другое* и для него» (Міръ, какъ воля. Выпускъ 2-й, изд. Ефимова, стр. 7)... «Время и пространство принадлежатъ лишь явленію, и ничто иное, какъ формы нашего познанія» (стр. 186)... идеи лежатъ *вне* времени и

потому вѣчны» (стр. 182). Но, вѣдь, подобную мысль можно усмотрѣть и въ словахъ Писанія: «предвѣчный», «имъ же и вѣки сотвори» (ср. Апок. 10, 6: времени больше не будетъ)... Шопенгауэръ признавалъ возможность магіи, какъ проявленія сильной воли, и часто увѣрялъ, что «воля всемогуща»; но это опять таки повтореніе словъ Спасителя, что «все возможно вѣрующему» (Марк. 9, 23); вѣдь вѣрою можно и «горы преставляти» (1 Кор. 13, 2). Наконецъ Шопенгауэръ, (вмѣстѣ съ Платономъ) придерживаясь идеалистическаго взгляда на міръ, сомнѣвается въ существованіи матеріи, которая «сама по себѣ — ничто, правдоподобная ложь» (Міръ, какъ воля, стр. 121). «Приписывать матеріи абсолютное, независимое отъ воспринимающаго субъекта, существованіе — основная *ошибка*» материализма (стр. 321, ср. выпускъ XI, стр. 82, 86 и 87). Эта мысль, трудно понимаемая и не легко доказуемая, также находитъ себѣ нѣкоторое объясненіе (вѣроятно лучшее) въ словахъ св. Писанія, что Богъ сотворилъ міръ изъ несущихъ; другими словами: матерія не вѣчна, несамосуца, лишена абсолютнаго бытія — таковъ и есть смыслъ св. текста.

И это показываетъ, какъ важна и полезна можетъ быть религіозная поправка къ философіи. Всѣ философы оказываются, такъ сказать, превосходными зодчими, но часто очень плохими кровельщиками, и это относительно незамѣтно въ такихъ странахъ, какъ Индія, но весьма ощутительно на нашемъ блѣдномъ, угрюмомъ сѣверѣ. Возможны разные формы экзегезиса, но особенно полезно сопоставленіе аналогичныхъ, близкихъ доктринъ философіи и религіи, путемъ сравненія и различенія, отъ чего 1-я только выигрываетъ, получая освященіе и освѣщеніе отъ второй, какъ снѣжныя вершины горъ очаровываютъ взоры только при солнечномъ сіяніи.

Эта мысль приходила мнѣ часто въ голову, когда я штудировалъ безсмертныя творенія великаго Шопенгауэра, которыя, по моему, должны быть настольной книгой каждаго образованнаго человѣка. Но его выводы будутъ убѣдительно и успокоительно только при свѣтѣ религіи, котораго философъ къ сожалѣнію какъ-будто избѣгаетъ и въ этомъ источникъ его главныхъ недостатковъ. Мысль есть ферментъ, вызывающій неодинаковое дрожаніе въ разныхъ головахъ

и сходное въ похожихъ. Франкфуртскій мудрецъ — страстный поклонникъ буддизма и браманизма (гл. обр. Упанишадъ) и ненавистникъ еврейства — носителя единобожія. Можно во многихъ отношеніяхъ справедливо не симпатизировать евреямъ, но есть области, гдѣ нельзя быть антисемитомъ. «Несчастенъ тотъ, чье сердце не бьется сильнѣй, слыша имя Іерусалима! До чего Шопенгауэръ близокъ къ воззрѣніямъ Индіи, доказываютъ слѣд. его признаніе. «Я утѣшаюсь тѣмъ, что моя этика вполне ортодоксальна, какъ по отношенію къ Упанишадѣ священныхъ Ведъ, такъ и по отношенію къ міровой религіи Будды» (выпускъ X стр. 143); здѣсь корень недостатковъ и несовершенствъ Шопенгауэровской философіи, на важнѣйшихъ выводахъ которой мы и остановимся, сопоставляя ихъ съ соотвѣтственными мыслями Библіи и св. Отцевъ.

Міръ есть представленіе, «существуетъ только для субъекта (выпускъ VI стр. 6), лишь для нашего познанія, а не существуетъ внѣ послѣдняго» (ib. стр. 9). «Міръ—мозговой феноменъ, и потому есть противорѣчіе въ допущеніи, что онъ можетъ существовать и независимо отъ всякихъ мозговъ» (id. стр. 4). Такое съ перваго раза весьма неправдоподобное утвержденіе поддерживается прибавкой слова: объективный» (міръ). Конечно, *поскольку* онъ объектъ, міръ есть только представленіе въ душѣ познающаго субъекта; но у разныхъ субъектовъ не одинаковое (качественно, напр. у дальтонистовъ, и количественно) представленіе въ зависимости отъ различнаго развитія и степени нормальности субъекта. Представленіе—это фотографія, но, вѣдь, она съ чего нибудь снята, т. е. долженъ быть еще и предметъ представленія, признаваемый Кантомъ и отрицаемый Шопенгауэромъ (см. выпускъ IV и V стр. 452, 458 и особенно 460 въ срединѣ), который на стр. 460-й внизу заявляетъ: «при ясномъ пониманіи мы не найдемъ *ничего* другого (въ объектѣ) кромѣ представленія и вещи въ себѣ» (т. е. воли). Однако несомнѣнно, что предметъ больше представленія, у разныхъ разнаго, которое больше и полнѣе у развитаго, чѣмъ у невѣжды, у зрячаго, чѣмъ у слѣплого; да и у генія представленіе всетаки неполно; слѣд. въ мірѣ мы имѣемъ не только волю (вещь въ себѣ) и представленіе (даже самаго ясновидящаго субъекта), но еще не представленное,

ускользнувшее отъ нашего недостаточнаго познанія. Идея Канта понятнѣе и безпорнѣй, и подтверждается откровеніемъ, учащимъ, что мы видимъ нынѣ только «отчасти, яко зеркаломъ въ гаданіи», т. е. наше представленіе неполно, несоотвѣтствуетъ предмету, который «познаю», говоритъ Апостолъ; впоследствии, въ будущемъ вѣкѣ (ср. Орпгенъ «О началахъ», стр. 176—180). Книга Бытія говоритъ, что до 5-го дня былъ міръ, но не было познающаго субъекта, т. е. животныхъ и человѣка (которыхъ *только* и признаетъ философія Шопенгауэра); т. е. міръ могъ существовать и безъ субъекта, до него. Такъ какъ, повторяю, человѣческое познаніе ограничено, въ сущности ничтожно, то *исчерпывающее* полное представленіе міра—есть достояніе только Существа Высшаго—Творца. «И видѣ Богъ, яко добро»...; вотъ когда міръ былъ «только представленіемъ» т. е. какъ разъ еще тогда, когда не было человѣка; люди-же это только плохіе портретисты міра, оказывающіеся скорѣй карикатуристами. Итакъ мы видимъ, что религія помогаетъ въ рѣшеніи этого вопроса, говоря скорѣй въ пользу мысли Канта. Не знаю, насколько убѣдительно мое объясненіе, но приведенный примѣръ очень наглядно показываетъ всю разницу отношенія религіи и философіи къ одному и тому-же вопросу. Воля создаетъ міръ—вотъ основная часто повторяемая мысль Шопенгауэра. «Воля—сокровенное начало всѣхъ вещей», (вып. VII стр. 298); «съ волей тождественна *жизненная* сила и всѣ другія силы природы» (I. с. 300) и «матерія—это сама воля, ея видимость (р. 311 и 314 *ibid*). Библия намъ говоритъ, что Богъ сказалъ: «да произраститъ земля»; слѣд. можно думать, что Онъ далъ еще неодушевленной природѣ жизненную, образовательную силу, объективирующуюся въ растительномъ и животномъ царствахъ, но матерія уже была создана въ 2 первые дня, готова. Можно представить и то, что сама эта физическая сила въ развивающемся болѣе и болѣе твореніи слабѣетъ, тратится, такъ сказать, «материализируется», какъ застываетъ вода по мѣрѣ удаленія изъ теплаго источника въ холодное пространство, какъ газъ—водородъ можетъ стать твердымъ. Пояснить это могутъ опять—таки мысли св. Отцевъ, напримѣръ слова Іоанна Дамаскина: «Только Богъ безтѣлесенъ, Ангель, душа, демонъ сравни-

тельно съ Нимъ суть тѣло, сравнительно-же съ нами безтѣлесны» («Противъ пориц. иконы», стр. 106, изд. 1893 г. Ср. Аван. Бел. Жизнь Ант. В. стр. 233 1853 г.). Сюда-же относится частое изображеніе зла, какъ *удаленія* отъ грѣющего свѣта добра. Только при помощи этихъ мыслей можно уяснить себѣ слова Платона, что матерія и существуетъ и нѣтъ. Вышеупомянутая жизненная сила, вложенная въ отдѣльное существо, конечно, не безпредѣльна, имѣетъ границы и потому естественно тратится, расходуется на развитіе и совершенствованіе этого существа,—что и не можетъ происходить безъ затраты силъ. По Шопенгауэру, основное ядро человѣка—воля; «изъ нея выросло познаніе» (вып. 3 стр. 183), т. е. интеллектъ (ср. вып. IX стр. 635), который такимъ образомъ есть «нѣчто второстепенное, простая мозговая функція» (вып. X стр. 34), слуга воли. Эта мысль приводится философомъ «по моему, не совсѣмъ послѣдовательно; такъ напримѣръ на стр. 663 вып. IX-го онъ допускаетъ возможность появленія у одной и той-же воли новаго и особаго интеллекта. Но, вѣдь, воля человѣка индивидуальна, она то и создаетъ явленіе индивидуальности; а если интеллектъ произведеніе и слуга воли, то у похожей воли надо ждать похожаго интеллекта,—что я и доказываю въ моихъ сочиненіяхъ «О физиогном. сходствѣ» и «сходныя личности на страницахъ Исторіи Церкви» (Вѣра и Церковь 1906 г. кн. IV). Но вотъ что очень важно въ интересахъ настоящей статьи; самъ Шопенгауэръ признаетъ, что центральная мысль его ученія о приматствѣ воли находится въ зародышѣ у Климента Александровскаго (Стром. II, гл. 17): «воленіе всему предшествуетъ, ибо способности разума — *прислужницы* воли» (выраженіе одинаково съ Шопенгауэровскимъ (см. выше). Еще поразительнѣй совпаденіе мыслей и словъ нѣмецкаго философа XIX вѣка и бл. Августина о сходствѣ воли съ чисто физическими силами (De civit. XI, 28): «словно *любовью* тѣлѣ является тяготѣніе; «. . .» тѣло вѣсомъ, *какъ* душа любовью влечется туда, куда-бы не влеклось» (Шопенг. вып. II стр. 132) Обѣ цитаты превосходно иллюстрируютъ мою мысль (въ началѣ этой статьи), что Библія и творенія св. Отцевъ заключаютъ мысли, послужившія впоследствии камнемъ краеугольнымъ для великолѣпнаго зданія новѣйшихъ философ-

скихъ системъ. Эти мысли, правда, лежали тысячелѣтія подъ спудомъ; мимо нихъ, какъ мимо зарытыхъ кладовъ, проходили безъ пользы легіоны умовъ, но, вѣдь, въ этомъ не виноваты св. Отцы. Въ ихъ твореніяхъ (напр. у бл. Августина) ставятся и дебатировались такіе сложные и глубокіе вопросы, которымъ позавидовалъ бы любой изъ психологовъ романистовъ новѣйшаго времени. Что воля оказываетъ вліяніе на интеллектъ—несомнѣнно; такъ какъ люди способнѣй къ изученію того, что симпатичнѣй и увлекательнѣй, т. е. болѣе соотвѣтствуетъ особенностямъ ихъ индивидуальной воли,—фактъ важный для педагогики. Съ другой стороны, по Шопенгауэру, и все тѣло (организмъ) вообще—есть тоже только обьективированная воля, сдѣлавшаяся доступной представленію. Но въ такомъ случаѣ между интеллектомъ и тѣломъ долженъ существовать до извѣстной значительной степени антагонизмъ: вѣдь оба они черпаютъ силы изъ одной воли; слѣд. чѣмъ больше возьметъ одинъ, тѣмъ меньше достанется другому,—выводъ, признаваемый иногда самимъ Шопенгауэромъ и подтверждаемый Библіей и св. Отцами. Замѣчено, что напримѣръ у психическихъ больныхъ съ возрастаніемъ толщины слабѣетъ болѣе и болѣе разсудокъ; наоборотъ усиленные умственные труды доводятъ слабый организмъ до чахотки («духъ похотствуетъ на плоть» и обратно. Чтобы достигнуть возможно яснаго и чистаго познанія, Шопенгауэръ совѣтуетъ избѣгать вина и раздражающихъ пищевыхъ продуктовъ; но это очевидно знали гораздо раньше Эзра и Данииль, постившіеся ради полученія откровенія. Поэтому нельзя переутомлять несложившійся организмъ дѣтей, и если мы хотимъ просвѣщать рабочихъ, надо предварительно нормировать рабочій день; иначе труженикъ, усталый физически, только еще болѣе ослабнетъ отъ послѣдующаго умственнаго усилія. Отсюда понятны слова Экклезіаста (1, 18): «во многой мудрости много печали»; «кто умножаетъ познанія—умножаетъ скорбь»; «много читаетъ—утомительно для тѣла» (12, 12). Таже мысль въ Эддѣ: «человѣкъ долженъ быть лишь умѣренно образованъ» (*mässig Weise*; см. изд. Симрока стр. 48. Кстати не могу не отмѣтить здѣсь, что часть Эдды, гдѣ находятся упомянутое изрѣченіе, называемая *Наватое*, по формѣ и тону очень напоминаетъ Соломоновы Притчи).

Безъ религіозной посылки мнѣ кажется несовсѣмъ понятнымъ и точнымъ также и взглядъ Шопенгауэра на самоотрицаніе воли (къ жизни), аскетизмъ и мистику. Интеллектъ служитъ волѣ для поддержанія жизнеспособности организма; но въ обыкновенной житейской обстановкѣ для этого не нужно очень развитога интеллекта; слѣд. если случайно родится человѣкъ чрезвычайно развитой, богатый духовно, то образуется избытокъ интеллекта; при помощи этого излишка возможно безвольное познаніе, чистое, теоретическое, чуждое всего практическаго, которое и наблюдается у гениа, пророка и святаго. Это чистое созерцаніе, «насыщеніе Славой» поясняетъ, почему херувимы многоочити? Такому познанію благоприятствуетъ напр. уединеніе, отсутствіе возбужденія (см. выше), пустынножительство (выпускъ 3 стр. 210 и 211). Этотъ, освободившійся отъ служенія волѣ, избыточествующій интеллектъ *in statu nascendi* съ величайшей ясностью раскрываетъ все ничтожество жизни, выясняетъ, что страданія реальны и продолжительны, а радости часто призрачны и всегда непрочны; сознавая все это, человѣкъ становится менѣ эгоистичнымъ и начинаетъ симпатизировать другимъ; наконецъ и эта добродѣтель не удовлетворяетъ его сознаніе и онъ совсѣмъ отрицается отъ этой ничтожной жизни ¹⁾, не хочетъ жить.

Обращу вниманіе читателя прежде всего на то, какъ это разсужденіе въ главномъ и *общемъ* похоже на соотвѣтствующій христіанскій, или точнѣе, на религіозный взглядъ; отмѣйте эту недостаточность «добродѣтели», неудовлетворенность ею, которая такъ неподражаемо очерчена въ бесѣдѣ Іисуса Христа съ богатымъ юношей, который всѣ заповѣди исполнилъ и всетаки спрашиваетъ, что дѣлать? И получаетъ въ отвѣтъ, что нужно оставить все, связанное съ этой жизнью, отречься отъ этого міра. Здѣсь очень много общаго между религіей и философіей; такъ, надо правду сказать, первая выясняетъ вопросъ быстрѣй, опредѣленнѣй и изящнѣй; только самый конецъ—

¹⁾ Это состояніе дула обрисовывается напр. въ житіи Іосифа Индійскаго (см. у Филарета Гумилевскаго).

крыша мысли существенно разнится въ обоихъ случаяхъ. Шопенгауэръ утверждаетъ, что въ результатѣ проясненнаго сознанія наступаетъ отрицаніе воли къ жизни, а Иисусъ Христосъ требуетъ послѣ этого *новой* жизни («иди за мной»); «Ап. Павелъ считаетъ смерть—пріобрѣтеніемъ», но именно для того, чтобы *быть* со Христомъ (Фил. 1, 21 и 23). Взглядъ нѣмецкаго философа—громкій отголосокъ атеистическаго буддизма. Что проясненное сознаніе даетъ отрицаніе воли къ жизни,— это можетъ думать ученый, утверждающій вмѣстѣ съ Шопенгауэромъ, что воля всегда одна, неизмѣняема, слѣпа и т. п.; это своего рода монотеизмъ въ психологіи. Съ другой стороны получится совсѣмъ иное, если вмѣстѣ съ бл. Августиномъ признавать, что «благодаря грѣху душа наша больна *раздвоенностью* воли: желаетъ добра, а дѣлаетъ зло,—въ этой то борьбѣ и состоитъ наша воля» (Испов. изд. Кіев. Дух. Ак. стр. 282 и 283; ср. Римл. 7, 19: «добраго, котораго хочу, не дѣлаю, а злое, котораго не хочу, дѣлаю»; ср. Ирин. Ліон. т. 1 стр. 713, пер. Преобр.: «въ каждомъ изъ насъ *два* человѣка»). Прояснившійся интеллектъ можетъ озарить, вылѣчить, уничтожить—какъ хотите, скажите—злую, больную, 2-ю половину воли, и тогда восторжествуетъ, останется лишь первая нормальная и направленная къ доброй, хорошей жизни, а не къ ея отрицанію. Это понятнѣй, яснѣй и симпатичнѣй. Макарій Егип. на вопросъ, какъ сосуществуютъ, уживаются, расположены въ волѣ хорошія и дурныя наклонности, отвѣтилъ глубоко-философской метафорой: «онѣ *не* смѣшаны, какъ вино съ водой, а расположены рядомъ, какъ полосы, засѣянные разными сѣменами». Вотъ именно. Въ 1-мъ случаѣ все вино было-бы разбавлено, испорчено, перестало-бы быть виномъ, и, сознавши это, оставалось-бы его только уничтожить, какъ неисправимое, негодное, способное обмануть, т. е. получилось-бы отрицаніе жизни. Во 2-мъ случаѣ—дѣло поправимо; въ крайности пришлось-бы уничтожить лишь дурныя полосы, плевелы, а оставшійся посѣвъ принесъ-бы желанные плоды, — не отрицаніе, а улучшение, измѣненіе жизни. Такъ это и случилось съ бл. Августиномъ въ рѣшающій моментъ его жизни, описанный въ Исповѣди: злая воля ослабѣла, хорошая усилилась.

Разница этихъ двухъ точекъ зрѣнія всего рѣзче сказывается по отношенію къ самоубійству, которое Шопенгауэръ

порицаетъ и запрещаетъ, но по моему необъдительно и даже слегка софистически; на примѣръ въ родѣ слѣд.: «Самоубійца хочетъ жизни (всегда? почему знать?) и не доволенъ лишь ея условіями» (вып. IV и V стр. 414); поэтому онъ отказывается не отъ воли къ жизни, а только (ужь именно «только») отъ самой жизни». (!) и т. п. Далѣе на стр. 416-й авторъ уже допускаетъ «добровольно избираемую аскетомъ голодную смерть». Помимо необъдительности всѣхъ этихъ соображеній, надо принять во вниманіе и слѣдующее. Разъ человѣкъ созналъ весь ужасъ, ничтожество, призрачность жизни и дошелъ до ея отрицанія; то вѣдь ужь дальше онъ ничего не можетъ сдѣлать и сознать, зачѣмъ же ему тянуть эту канитель? Шопенгауэръ, проповѣдуя метампсихозу полагаетъ, что опорой для самоубійства служить твердая увѣренность въ неразрушимости воли, что она появится въ другомъ мѣстѣ, въ другое время (id. стр. 414). Но неужто кто-либо, недовольный своей, хотя и плохой, но всеже человѣческой жизнью, убьетъ себя ради неизвѣстнаго, можетъ быть, еще худшаго существованія, которое ему дастъ метампсихова? Вѣдь это очевидный *popens*. Можно ручаться, что ни одинъ самоубійца не думаетъ ничего подобнаго, когда пишетъ, что «ему надоѣло тянуть эту канитель» и пр.—Христіанство разсуждаетъ иначе и безусловно справедливо. Жизнь—это школа исправленія, необходимый очистительный искусъ, который слѣдуетъ претерпѣть до спасающаго конца. Съ этой точки зрѣнія самоубійство—дезертирство, уклоненіе отъ отбыванія жизненной повинности; ясно, что только религія можетъ помочь философія въ борьбѣ съ нимъ; потому что первая вѣритъ въ безсмертіе индивидуума, чего не признаетъ франкфуртскій мыслитель. И язычники представляли душу въ видѣ индивидуальнаго тончайшаго образа; необыкновенно поэтическую картину находимъ у Макферсоковского Тесіона: явившійся въ вышнѣ духъ героя имѣлъ такое прозрачное, призрачное тѣло, сквозь которое просвѣчивали вечернія звѣзды. По Макарію Египетскому «душа имѣетъ образъ и видъ, подобный Ангелу» (I. с. стр. 89; ср. выше подобное мнѣніе Іоанна Дамаск.) По мнѣнію Иринея Ліонскаго притча о богатомъ и Лазарѣ показываетъ, что душа сохраняетъ образъ человѣка (на примѣръ Авраама), пом-

нить о земномъ и заботится о близкихъ (ср. вечернія стихиры Гурію, Самону и Авиву, которымъ дано «здѣбывающая зрѣти», и стихирѣ Поликарпу Смирнскому, «тайно научающему») людей. Примите во вниманіе, что Саулъ сейчасъ же узналъ Самуила по описанію его вида («какой онъ видомъ»?) и Самуиль сказалъ ему: «для чего ты тревожишь *меня*, чтобы *я* вышелъ»? (1 Цар. 28, 14 и 15) Вспомните житіе св. Анастасіи, которой явилась св. Θεодосія. Подобные случаи явленія и *не* - святыхъ людей сообщаются не рѣдко и въ самое послѣднее время, на примѣръ хотя-бы въ «Воскресномъ Листѣ» № 662-й 1892 г. ноябрь, и въ брошюрѣ Вященника Василія Руднева о бл. Марѣ (1896 г. изд. 2-е стр. 13, 14 и 15-я, внизу примѣчаніе). Приведенные примѣры показываютъ всеобщую религіозную увѣренность въ безсмертіи индивидуума, именно этого, съ его внѣшнимъ видомъ и духовными симпатіями (см. также житіе 5-ти мучениковъ—13-го декабря); а Шопенгауэръ говоритъ: «то начало въ насъ, которое представляется неразрушимымъ для смерти это — *не* индивидуумъ..., который можетъ быть лишь конечнымъ..., послѣ смерти *не* можетъ имѣть воспоминаній о своей теперешней жизни». «Съ индивидуальностью безспорно погибаетъ *все* то, что свойственно данному личному я и что отличаетъ его отъ другихъ» (выпускъ VIII, стр. 506); «индивидуальное сознание *не* переживаетъ смерти» (ib. стр. 515); «субъектъ познанія долженъ погибнуть вмѣстѣ съ мозгомъ; остается лишь воля, которая только хочетъ и не познаетъ» (стр. 515). Впрочемъ этотъ взглядъ, противоположный вышеприведенному религіозному, приводится авторомъ не вездѣ съ одинаковой увѣренной положительностью. Такъ на стр. 486-й онъ доволенъ даже чисто матеріальнымъ безсмертіемъ, устойчивостью праха; на предъидущей страницѣ онъ утверждаетъ, что сила, 3000 лѣтъ назадъ двигавшая рукой Одиссея, проявляется сейчасъ въ *другой* жизни, теперь цвѣтущей». Но кого можетъ утѣшить сознание «устойчивости его праха», или то, что его жизненная сила поступить въ услуженіе къ какому то иноку, можетъ быть заклятому врагу его будущаго потомства?! Особенно послѣдняя перспектива не изъ пріятныхъ. Однако авторъ потомъ вспоминаетъ, что воля индивидуальна (вып. XI, стр. 196, вторая половина); но разъ это

такъ и если, по автору, интеллектъ — порождение воли, то непонятно, почему у одной и той-же сохраняющейся воли будутъ разные интеллекты? Естественноѣ думать наоборотъ, что одинаковая индивидуально или таже воля породить и одинаковый или тотъ-же интеллектъ, какъ это и наблюдалось мною при изслѣдованіи случаевъ сходства людей: похожіе люди сходны лицомъ, волей, способностями—умомъ. Слѣдовательно, если сохраняется воля и интеллекты, то, значить, сохраняется и вся душа, состоящая изъ воли и познанія (2 способности), — что и подтверждаетъ ролигиозный взглядъ, болѣе естественный, утѣшительный и понятный. И самъ Шопенгауэръ, какъ-будто, приблизился къ нему въ трактатѣ о духовидѣніи, что замѣтно на примѣръ изъ слѣдующихъ словъ: «нельзя понять, почему существо (хотя умершее), все же какъ нибудь да существующее, не могло бы такъ или иначе проявлять себя и воздѣйствовать на другое существо, хотя и находящееся въ иномъ состояніи» (т. е. живое еще). «Если въ человѣкѣ сверхъ матеріи есть еще нѣчто неразрушимое, то нельзя усмотрѣть, почему то, что вызвало удивительный феноменъ жизни, по ея окончаніи должно быть совершенно не способно къ какому-либо воздѣйствію на тѣхъ, кто еще продолжаетъ жить» (стр. 260, выпускъ XI)? Какъ видите, ужъ это почти все, что надо, и здѣсь уже нѣтъ ни праха, ни слѣпой силы. Но на стр. 265 Шопенгауэръ заподозриваетъ, что эти люди только *такъ* видятъ духовъ, которые на самомъ дѣлѣ могутъ быть совсѣмъ другими, и въ подтвержденіе приводятъ слова духовидицы: «могутъ-ли духи являть себя только подъ этой формой, или-же мой глазъ только подъ этой формой можетъ ихъ видѣть... не будутъ-ли для болѣе духовнаго глаза и они болѣе духовными—этого я не могу утверждать опредѣленно». Но это не мѣняетъ дѣла и не опровергаетъ духоявленія, а во 2-хъ неблагоприятно отражается на взглядѣ Шопенгауэра на міръ, какъ только представленіе; ибо если мы видимъ иное, чѣмъ есть, то слѣдовательно существуетъ не только представленіе, но и предметъ послѣдняго, отъ него отличный.—Вообще ученіе германскаго мыслителя о безсмертіи глубоко, остроумно, но какъ-то холодно и не убѣдительно, что, конечно,

объясняется недоступностью самого сюжета и буддистскими симпатіями автора.

Атеистичность симпатій Шопенгауэра отразилась и на его взглядѣ на церковную архитектуру. Онъ вообще предпочитаетъ языческій, античный стиль христіанскому—готическому; по его мнѣнію, только въ первомъ—истина и красота (вып. VII стр. 428), второй стиль—варварскій (*варвар'ы*—сказалъ бы грекъ). Я сомнѣваюсь, чтобы *такой* отзывъ далъ эстетикъ грекъ, напримѣръ, о Миланскомъ соборѣ; видѣлъ-ли Шопенгауэръ этотъ соборъ въ бытность свою въ Миланѣ у какой-то очаровательной хозяйки? Однако послушаемъ автора. «Готическій стиль—болѣе *субъективенъ*» (чѣмъ античный). Архитектура—выражаетъ борьбу косности и тяжести. «Если бы захотѣли въ готикѣ найти основную эстетическую идею, аналогичную той, за которую мы въ античномъ зодчествѣ приняли раскрытіе *борьбы* между косностью и тяжестью; то мы должны были-бы признать, что эта идея получаетъ здѣсь такой видъ: *совершенная побѣда и одолѣніе тяжести косностью...*; *горизонтальная* линія тяжести здѣсь почти исчезаетъ, а *вертикальная* линія опоры царитъ нераздѣльно и въ непомѣрно высокихъ башняхъ и безчисленныхъ шпиляхъ воплощаетъ побѣдоносную силу косности» (ib. стр. 429). Я привелъ эту цитату цѣликомъ, чтобы продемонстрировать одну изъ великолѣпныхъ мыслей великаго философа, наводящую на глубокія размышленія. Шопенгауэръ—Валаамъ, мужъ съ открытымъ окомъ, вмѣсто проклятія изрѣкающій благословеніе; вѣдь его цитата лучшей диффирамбъ готикѣ, какъ архитектурѣ прежде всего христіанской. Въ античномъ стилѣ еще только борьба, въ христіанской готикѣ — уже побѣда и одолѣніе,—чего? Косности, символизирующей *терпѣніе*, надъ тяжестью, — эмблемой насилія. Когда Слово стало плотію, то и плоть стала словомъ и камни начали проповѣдывать. На этихъ каменныхъ формахъ начертана и мысль и исторія христіанства, говорящая о побѣдѣ терпѣнія надъ неистовствомъ Декіевъ и Нероновъ, рассчитывавшихъ только на «тяжесть» и не рассчитавшихъ косности. «Претерпѣвый до конца тотъ спасенъ будетъ»—вотъ мысль, изливающаяся въ готическія формы, стремящаяся въ небеса, благодаря избытку нравственной силы, образовавшемуся

подъ вліяніемъ борьбы и все возраставшаго насилія, которое, наконецъ, истощилось и исчезло вдругъ, какъ всякое насиліе, не достигшее цѣли, какъ нѣкогда мощная волна, разбившаяся въ брызги о недвижимый камень вѣры. И правильно отмѣчаетъ Шопенгауэръ этотъ избытокъ силы, стремящійся вверхъ въ видѣ контрофсовъ и шпилей,—какъ естественная, понятная реакція побѣдившей силы. «Терпѣніе же должно имѣть совершенное дѣйствіе (Лак. 1, 4),—и иллюстраціей этой истины служить, между прочимъ, готическій стиль, показывая, какъ терпѣніе, сначала какъ-бы только косное, въ послѣдствіи, одолѣвъ тяжесть насилія, уже активно устремляется въ высоту, словно нравственная сила, согрѣвшись въ борьбѣ, наконецъ воспламеняется, превращается въ огонь. И теперь, прочитавъ Шопенгауэра, я вижу, что правильно сравнилъ Миланскій соборъ съ окаменѣвшимъ пламенемъ жертвенника (см. Религ. впечатл. худож. Запада. Вѣра и Церковь, 1904 г.). На стр. 430 авторъ сознаетъ, что въ античныхъ зданіяхъ «внутри тлоская кровля всегда имѣетъ въ себѣ что-то подавляющее и прозаическое» — да, впечатлѣніе дома, жилья, чего-то утилитарнаго и не возвышеннаго. Однако философъ дѣлаетъ еще попытку унижить христіанскую готику, увѣряя, что эта «побѣда косности» иллюзорна, фиктивна, и что готическія зданія «нераціональны» (428 и 429). Но нуждается-ли въ ударѣ эта малюсенькая соломинка, за которую ухватился великій нѣмецъ?! Чего стоитъ эта рациональность въ вопросахъ вѣры? Не обуили Богъ премудрость міра сего? И развѣ не правъ Тертуллианъ, говоря: «достойно вѣроятія, ꙗко неꙗво; несомнѣнно, потому что невозможно». Вотъ слова истинной вѣры и дѣйствительной мистики. Повторяю: готика показываетъ безцѣльность и бесполезность насилія; въ ней соединены мысль моральная, историческая и практическая. Вѣдь и самъ Шопенгауэръ, ссылаясь на ту же цитату Тертуллиана, признаетъ, что религія вѣдаетъ то, что неясно и непонятно для философіи и разсудка. Право-же, Шопенгауэръ — это Валаамъ; только напрасно онъ по старой привычкѣ» обратилъ лице свое къ пустынѣ» — это было полезно только *тогда*, когда тамъ былъ Израиль. Великій умъ Шопенгауэра предчувствовалъ теорію эволюціи, предвидѣлъ единство физиче-

скихъ силъ и предвосхитилъ глубокую мысль нашего Рубинштейна: «музыка начинается съ прекращеніемъ словъ». (Вып. VIII стр. 461 и 462).

Очень рекомендую читателю особенно это разсужденіе о музыкѣ, — обращикъ глубочайшей философіи съ отблескомъ мистицизма. «Музыка въ противоположность всеѣмъ другимъ искусствамъ, изображаетъ самую волю (ядро человѣка), чѣмъ и объясняется, что она дѣйствуетъ на волю, страсти, чувства слушателя, настраивая ихъ даже на другой ладъ». Вотъ почему, прибавимъ отъ себя, ее предлагали, какъ *лечащее* средство (см. мою Библ. гигиену, Вѣра и Церковь, 1902 г.) и какъ подспорье педагогики; и Василий Вел. упоминаетъ о могучей музыкѣ Тимоѳея и ея по желанію разнообразномъ дѣйствіи на Александра (часть 4, стр. 330, изд. 1892 г.). Еще болѣе дорогой примѣръ находимъ въ книгѣ Царствъ (4 Цар. 3, 15), гдѣ сообщается, что музыка способствовала появленію пророческаго вдохновенія: «позовите мнѣ гуслиста», приказалъ пророкъ Елисей. «И когда гуслистъ игралъ, тогда рука Господня коснулась Елисея». И не случайно музыка (пѣніе) составляетъ издревле неотъемлемую, существенную часть богослуженія и у древнихъ иноковъ трудящійся день переходилъ въ поющую ночь молитвы. *Музыка* есть средство къ познанію другихъ и себя самого; она—*реактивъ на чело-вѣка*, и если бы я интересовался чѣмъ-либо темпераментомъ, то постарался-бы узнать, какая любимая опера этого человѣка. У cadaго есть свой лейбъ-мотивъ, къ помощи котораго надо всякому прибѣгать для удаленія нежелательнаго и приближенія желаннаго настроенія; напр. въ борьбѣ съ апатіей и сплиномъ слѣдуетъ упорно припоминать, повторять *въ умъ* какую-нибудь симпатичную, веселую, бодрую и бодрящую мелодію, а еще вѣрнѣй *вообразить* себя поющимъ ее,—не пѣть, а только вообразить. Сдѣлайте надъ собой этотъ опытъ и увидите, что воображеніе сильнѣй дѣйствительности, что и понятно; такъ какъ дѣйствительность часто сладка лишь съ помощью фантазіи—матери самыхъ очаровательныхъ иллюзій. Повѣрьте мнѣ, какъ врачу, что есть люди, которые живы только воображеніемъ и погибли-бы, лишись его поддержки. Поэтому, чтобы использовать вліяніе музыки возможно

больше, лучше всего *вообразить* себя поющимъ какую-нибудь (индивидуально необходимую, соответствующую настроенію и обстоятельствамъ минуты) арію, молитву, гимнъ въ концертѣ, ораторіи или оперѣ (— можете взять одну изъ многихъ духовныхъ оперъ, хотя-бы Моисея (Россини) съ его чудной молитвой). Попробуйте это сдѣлать и Вы почувствуете себя бодрѣй; Вамъ захочется встать и двигаться; Вы ощутите нѣкоторый приливъ силъ и большее или меньшее желаніе «что-нибудь совершить», какъ говоритъ Толстой; однимъ словомъ, Вы увидите, что, когда заиграетъ Вашъ «сокровенный сердца» гуслистъ, Васъ коснется сильная рука матери-природы. Для избѣжанія недоразумѣній, недовѣрія и насмѣшки, точнѣе: несерьезности, имѣйте въ виду, что очень часто (всегда?), когда Вы слышите *сильно* трогаящую музыку, Вы ставите себя на чье-то мѣсто (кающагося, прощеннаго, ликующаго, просящаго и др.), воображаете себя причастнымъ *той* музыкѣ, причемъ иногда (напр. въ церкви) Вы это дѣлаете открыто для себя, въ другихъ болѣе частыхъ случаяхъ Вы воображаете тоже только подъ строгимъ секретомъ, отъ Васъ самихъ, *incognito*, иногда невольно, чаще безсознательно, точнѣе: несознательно (напр. слыша музыку, сопровождающую танецъ). Здѣсь возможно и слово и дѣло, и вѣденіе и невѣденіе, — все, что и какъ хотите.

Да! Сновидѣніе и музыкальный экстазъ — это двѣ великія силы, мало использованныя и еще ожидающія своего полного примѣненія. Поэтому родители и воспитатели должны научить своихъ дѣтей и питомцевъ сносно пѣть или хоть порядочно играть на какомънибудь инструментѣ (см. мою статью «Характ. черты др. восточн. педагогики. Прилож. къ цирк. по Моск. Учеб. Округу за 1905 г.).

Выше я уже упоминалъ, нѣсколько разъ, что, по ученію Шопенгауэра, ядро человѣка, суть его — воля, обусловливающая желанія и дѣйствія, — центральная часть души «объективируется въ крови» (вып. VII стр. 258). Подобную мысль, находимъ въ кн. Левитъ (въ крови душа, 17, 11), и Іуда говоритъ: «согрѣшихъ, предавъ кровь невинную» (ср. Даніила 13, 62: «и спасена была *кровь* невинная»). Такимъ образомъ кровь здѣсь является эмблемой

всего существа, отсюда ясно, какая глубокая мысль соединена съ причащеніемъ крови, возможнымъ соединеніемъ съ *волею* Божества.

Выше мы уже говорили, что чистое познаніе, необходимое для генія, мистика, святаго, *безвольна*, спокойно, лишено «практическихъ» интересовъ; наоборотъ утилитарное злбодневное знаніе безпокойно, полно страданій, многопопечительно, сказаль-бы Исаакъ Сиринъ. Поэтому мудрецъ, и святой, вообще чистый душею всегда спокоенъ физически и духовно не дорожитъ жизнью плоти, считаетъ «смерть — приобрѣтеніемъ» (Фил. 1, 21); съ другой стороны «духъ нечистый» и ослѣпленный злобой готовъ переселиться («встадо свиней»), за неимѣніемъ лучшаго.

Еще одно сопоставленіе. Шопенгауэръ проводитъ мысль, что человѣкъ, умирая, взвѣшиваетъ всю свою жизнь, отрицается ея или наоборотъ жалѣетъ и желаетъ и сообразно съ этимъ устраивается жребій и удѣлъ его будущаго существованія. Однако сравните это со слѣдующими словами Макарія Египетскаго: «если человѣкъ, находясь еще въ бореніи, умретъ, то попадетъ туда, гдѣ умъ его имѣетъ свою цѣль и любимое имъ» (сочин. 1852 г. стр. 269; ср. Василия Вел. «ибо сказано: какимъ найду тебя, такимъ и признаю» ч. 6, стр. 98). Согласитесь, — въ обоихъ взглядахъ много общаго, и приоритетъ остается за христіанскимъ пустыннокомъ.

Представленные примѣры, думаю, убѣдительно доказываютъ, какъ интересна и поучительна можетъ быть философія при наличности религіозной поправки.

В. Недзвецкій.

31-го Марта 1906 года.

ОТДѢЛЪ II.

ЦЕРКОВЬ, КАКЪ РУКОВОДИТЕЛЬНИЦА ВЪ ЖИЗНИ ХРИСТИАНСКО .

Право вѣрять есть непремѣнный долгъ христіанина, равно и жить по вѣрѣ правой есть непремѣнная его обязанность. Безъ правой вѣры не можетъ быть истинно-доброй жизни, а вѣра и правая безъ доброй жизни теряетъ свое значеніе. Если истинной или правой вѣрѣ надобно учиться и можно научиться только подъ руководствомъ созданной Самимъ Господомъ Христомъ Церкви, то и въ жизни правой и доброй слѣдуетъ руководствоваться указаніемъ Церкви Христовой. Не касаясь церковнаго руководства въ дѣлѣ вѣры ¹⁾, остановимъ наше вниманіе на значеніи Церкви, какъ руководительницы въ жизни христіанской. Руководящее участіе Церкви въ жизни христіанской также необходимо и спасительно, какъ и участіе Церкви въ дѣлѣ вѣры.

Для намѣченной нами цѣли требуется съ возможною обстоятельностью уяснить: точно ли св. Церкви принадлежитъ право руководить вѣрующихъ въ жизни христіанской, и въ чемъ состоитъ самое руководство? Какое значеніе имѣетъ церковное руководство вѣрующихъ въ ихъ христіанской жизни, и не можетъ ли оно подлежать какимъ-либо измѣненіямъ и ограниченіямъ? При этомъ неизлишне будетъ коснуться и неправыхъ мнѣній по сему предмету, съ соблюденіемъ однако возможной краткости.

I.

Право и обязанность св. Церкви руководить и воспитывать вѣрующихъ въ христіанской жизни не подлежатъ никакому

¹⁾ Объ этомъ было уже писано. Тр. К. Д. А. 1905 г.

сомнѣнію. Для подтвержденія этой мысли представимъ болѣе очевидныя, рѣшительныя и безспорныя указанія или свидѣтельства.

1. Въ св. Евангеліи и посланіяхъ Апостольскихъ есть прямиыя и ясныя указанія на то, что служеніе Церкви для воспитанія вѣрующихъ въ жизни Богоугодной къ наслѣдію вѣчнаго спасенія не только получило свое начало отъ Самаго Основателя Церкви, Христа Спасителя, но даже Имъ установлено. Какъ Основатель Церкви и какъ *Великій Архіерей* или, по выраженію апостольскому, *Первосвященникъ во вѣкъ* ²⁾, Христосъ Спаситель, принесшій Себя въ жертву Богу за спасеніе міра, Самъ благоволилъ созданную Имъ Церковь сдѣлать сокровищницею благодатныхъ даровъ для нашего возрожденія въ жизнь духовную, для воспитанія въ вѣрѣ и благочестіи и руководства въ жизни Богоугодной; а для сего Онъ Своєю властію установилъ священнодѣйствія церковныя и въ числѣ ихъ святѣйшее таинство *Евхаристіи*. Потому Церковь Христова стала быть сокровищницею *Таинъ Божіихъ* ³⁾, *храмомъ* или *домомъ Божіимъ*, въ которомъ вѣрующіе могутъ возрождаться въ жизнь духовную, дѣлаясь *чадами Божіими* и наслѣдниками вѣчнаго блаженства. Кромѣ того Христосъ Спаситель для продолженія Своего служенія избралъ изъ среды Своихъ учениковъ 12-ть мужей, которыхъ назвалъ Апостолами; соединилъ избранныхъ въ одно общество, давъ имъ право не только учить другихъ истинной вѣрѣ, но и руководить ихъ въ жизни Богоугодной; обѣщалъ имъ и Свою помощь въ этомъ дѣлѣ и Свое съ ними постоянное пребываніе; обѣщалъ также ниспосланіе имъ и Духа Святаго, Который наставитъ ихъ на всякую истину; передалъ имъ и власть *священства* или совершеніе церковныхъ священнодѣйствій, съ правомъ сообщать эту власть и другимъ достойнымъ для того лицамъ ⁴⁾. Въ подтвержденіе сказаннаго укажемъ хотя нѣкоторыя свидѣтельства св. Писанія: *шедше*, заповѣдуетъ Спаситель св. апостоламъ, *научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа* ⁵⁾,

²⁾ Евр. 4, 14; 6, 20; 7, 20.

³⁾ I Кор. IV, 1.

⁴⁾ Кромѣ апостоловъ, Спаситель избралъ въ помощь имъ для продолженія служенія еще 70 учениковъ. Лук. 10, 1.

⁵⁾ Мѡ. 28, 19, 20.

каковая заповѣдь относится къ совершенію таинства крещенія. *Примите Духъ Святъ, имже отпустите грѣхи, отпустятся имъ; и имже держите, держатся* ⁶⁾, а сія заповѣдь относится къ таинству покаянія. *Сіе творите въ Мое воспоминаніе* ⁷⁾,—такъ заповѣдалъ Христосъ касательно совершенія установленнаго Имъ таинства Евхаристіи. А св. апостоль. свидѣтельствуемъ, что Самъ Христосъ Спаситель *далъ есть овы убо апостолы, овы же пророки, овы же благовѣстники, овы же пастыри и учителя, къ совершенію святыхъ, въ дѣло служенія, въ созиданіе тѣла Христова, дондеже достигнемъ вси въ мужа совершенна, въ мѣру возраста исполненія Христова* ⁸⁾. Потому пастыри Церкви, какъ преемники апостоловъ, по волѣ Самого Христа, приняли чрезъ преемство отъ апостоловъ и власть и обязанность руководить вѣрующихъ въ жизни христіанской. Далѣе — изъ евангельскихъ сказаній и Дѣяній св. апостоль известно, что Спаситель до вознесенія Своего на небо, сорокъ дней пребывая на землѣ и являясь ученикамъ Своимъ, училъ ихъ всему, *яже о царствіи Божіемъ*, или о созданной Имъ Церкви. По вознесеніи же Спасителя на небо, апостолы единодушно пребывали въ молитвѣ—въ горницѣ Иерусалимской,—которая и есть первый храмъ христіанскій. А по принятіи Св. Духа, апостолы силою своей проповѣди присоединяли вѣрующихъ къ Церкви *по вся дни*; созидая же церкви, старались устроить все то и такъ, что и какъ было заповѣдано имъ отъ Самаго Христа Господа ⁹⁾. И прежде всего апостолы избирали изъ числа вѣрующихъ болѣе достойныхъ и посвящали ихъ въ пресвитеровъ и епископовъ, преподавая и власть совершать молитвы и священнодѣйствія церковныя для возрожденія вѣрующихъ къ жизни Богоугодной и для воспитанія ихъ въ духѣ вѣры и благочестія. Такъ св. апостоль Павелъ заповѣдалъ Тимоею совершать *паче всего* общественныя молитвы ¹⁰⁾, а Тита оставилъ въ Критѣ поста-

⁶⁾ Иоан. 20, 22, 23.

⁷⁾ Дѣян. 4, 11—13.

⁸⁾ Еф. 4, 11—13. Тотъ же апостоль въ посланіи къ Еф. 5, 39 называетъ бракъ образомъ единенія Христа съ Церковію и прямо признаетъ *тайною*. См. св. Злат. Бес. 20 на посл. къ Еф. гл. 5.

⁹⁾ Дѣян. 2, 47. Мѡ. 28, 20.

¹⁰⁾ 1 Тим. 2, 1—3.

вить по всѣмъ городамъ пресвитеровъ ¹¹⁾). Св. апостоль Іоаннь Богословъ поставилъ избранныхъ имъ мужей въ предстоятели церквей малоазійскихъ ¹²⁾). А св. апостоль Петръ поставилъ представителей въ церквахъ имъ основанныхъ ¹³⁾). Что же касается собственно церковнаго богослуженія, то св. апостолы, какъ получившіе отъ Христа Спасителя власть совершать священнодѣйствія и сообщать другимъ ту же власть, устроили чинъ и порядокъ богослуженія, по наставленію Самого Основателя Церкви, Христа Господа.—Изъ приведенныхъ доселѣ указаній уяснились болѣе или менѣе право и обязанность Церкви руководить вѣрующихъ ко спасенію. Но для большей полноты и ясности представимъ еще историческія о томъ свидѣтельства.

2. По свидѣтельству церковной исторіи, св. отцы и пастыри Церкви, преемствуя одни за другими отъ св. апостоловъ, со тщаніемъ и страхомъ продолжали вѣренное имъ апостолами отъ Самаго Господа служеніе Церкви, руководя вѣрующихъ въ благочестивой жизни и приводя ихъ къ единенію со Христомъ, особенно чрезъ совершеніе церковныхъ молитвъ и священнодѣйствій. Причемъ св. отцы, по требованію обстоятельствъ времени, болѣе всего заботились о благоустройствѣ церковнаго богослуженія съ совершеніемъ въ немъ и тайнодѣйствія Евхаристіи для сообщенія вѣрующимъ благодатныхъ даровъ къ жизни Богоугодной. Одушевленные святою ревностію, св. отцы Церкви, при помощи Божіей, привели церковное богослуженіе въ одинъ общій и стройный составъ ¹⁴⁾). Конечно, такое опредѣленіе состава церковнаго богослуженія, по признанію самихъ отцовъ Церкви, ничего не прибавило и не убавило въ существѣ къ чину апостольскому. Такъ св. Василій Великій, составивъ чинъ литургіи, свидѣтельствуетъ прямо и рѣшительно, что онъ ничего новаго не учредилъ послѣ свв. Ириней, Климента Римскаго, Діонисія Александрійскаго и Григорія Чудотворца, безъ сомнѣнія совершавшихъ церковныя молитвы по обычаю

¹¹⁾ Тит. 1, 5.

¹²⁾ Irin. et Clem. Alex. apud. Euseb. Lib. III. Cap. 27.

¹³⁾ Tert. de princ. Cap. 35.

¹⁴⁾ Изъ исторіи извѣстно, что церковное богослуженіе совершалось различно, хотя всегда по принятому отъ апостольскихъ временъ чину, и никогда не прекращалось. Равно и совершитель богослуженія всегда былъ по преемству отъ апостоль.

и правиламъ апостольскимъ ¹⁵⁾. Св. Григорій Богословъ называетъ литургію св. Василя Великаго согласною со всѣми церквами; а св. Амфилохій признаетъ литургію Василя Великаго написанною *по вдохновенію* ¹⁶⁾. Литургія же св. Іоанна Златоустаго есть только сокращеніе литургіи Василя Великаго,—какое сокращеніе сдѣлано Златоустымъ ради немощи христіанъ и по продолжительности службы Василя Великаго, безъ всякаго однако измѣненія содержанія и порядка послѣдней ¹⁷⁾. Вообще, справедливость требуетъ сказать, что св. отцы Церкви, приводя церковное богослуженіе въ стройный чинъ и порядокъ, не отмѣнили и не измѣнили ничего въ принятомъ отъ св. апостоловъ богослуженіи. Исторія Церкви дальнѣйшаго времени не указываетъ также никакихъ измѣненій въ богослужебномъ чинѣ, кромѣ нѣкоторыхъ опытовъ святой ревности, не выходящихъ однако изъ предѣловъ древняго молитвеннаго чина ¹⁸⁾. Но особенно важно въ данномъ случаѣ то свидѣтельство исторіи, что вся Вселенская Церковь на бывшихъ въ разное время Вселенскихъ соборахъ, по случаю ересей и въ огражденіе правовѣрующихъ отъ соблазновъ и увлеченій, опредѣлила со всею точностію и ясностію весь составъ и порядокъ церковнаго богослуженія. Причемъ св. Церковь заботливо предупредила уклоненіе отъ богослуженія угрозою отлученія непокорныхъ отъ единства ихъ съ Церковію ¹⁹⁾. Приводитъ самыя соборныя постановленія по сему случаю не представляется особенной надобности.

Между тѣмъ и въ виду приведенныхъ историческихъ свидѣтельствъ о святой ревности Церкви по благоустройству церковнаго богослуженія и совершенію его для преуспѣянія вѣрующихъ въ жизни христіанской, не излишне было бы уяснить, по возможности, самое значеніе богослуженія для означенной цѣли. По церковному вѣрованію, сущность и средоточіе

¹⁵⁾ Церк. Истор. Иннокентія, стр. 209.

¹⁶⁾ Ист. того-же Иннокент. стр. 110.

¹⁷⁾ Ист. Иннокент. Отд. 1-й, стр. 346.

¹⁸⁾ Таковы опыты: назначеніе 7-го числа времени для богослуженія по образу неумолкающаго богохваленія въ небесномъ Іерусалимѣ; нѣкоторыя службы, въ память великихъ дѣлъ Спасителя и т. п.

¹⁹⁾ Всел. Соб. Ник. 2-й, кн. 4.

церковнаго богослуженія составляетъ совершаемое при богослуженіи священнодѣйствіе Евхаристіи; почему и богослуженіе съ Евхаристіею всегда признавалось и признается необходимымъ и спасительнымъ. Очевидно, что значеніе богослуженія зависитъ отъ значенія св. Евхаристіи, и что необходимо уяснить по возможности значеніе тайнодѣйствія Евхаристіи, чтобы уразумѣть спасительную силу богослуженія. Каково же именно значеніе Евхаристическаго священнодѣйствія?

По премудрому и благому устроенію Божію, совершаемая въ богослуженіи Евхаристія есть таинственная жертва Богу для искупленія нашего чрезъ Христа Спасителя и Его Крестною смертію. Такое значеніе Евхаристіи указалъ Самъ Спаситель, говоря: *ядый Мою плоть и пійай Мою кровь во Мнѣ пребываетъ, и Азъ въ немъ... имать животъ вѣчный, и Азъ воскрешу его въ послѣдній день* ²⁰). Причемъ Спаситель заповѣдалъ апостоламъ и въ лицѣ ихъ всѣмъ ихъ преемникамъ совершать это таинство *въ Его воспоминаніе* до скончанія міра во оставленіе грѣховъ и къ наслѣдію жизни вѣчной ²¹). Изъ этихъ словъ Спасителя со всею очевидностію открывается, что въ Евхаристіи Тѣло и Кровь Христовы не только преподаются въ снѣдь вѣрующимъ, но и приносятся въ жертву Богу. Такъ учили о Евхаристіи и св. апостолы ²²). Такъ учила и вся Вселенская Церковь, принося Евхаристическую жертву за спасеніе всѣхъ вѣрующихъ — живыхъ и умершихъ. Это видно, между прочимъ, изъ всѣхъ литургій, въ которыхъ св. Церковь торжественно исповѣдуетъ предъ Богомъ, что приноситъ Ему на св. жертвенникѣ словесную и безкровную жертву *о всѣхъ и за вся*, а приносимую жертву называетъ *жертвою умилостивленія*. Тоже видно изъ свидѣтельствъ Вселенскихъ Соборовъ ²³). О томъ свидѣлствуютъ и св. отцы Церкви ²⁴). Такимъ образомъ, по церковному разумѣнію, совершаемая въ литургіи по заповѣди Спасителя и въ Его воспоминаніе Евхаристія есть дѣйствительно жертва Богу за спасеніе вѣрующихъ—Богоугодная и спасительная. Уяснимъ нѣсколько эту истину. Въ Евха-

²⁰) Иоан. 6, 54—57. Мѡ. 26, 26—28. Марк. 14, 22—25.

²¹) Лук. 22, 17—20.

²²) I Кор. 10, 21. Евр. 13, 10.

²³) Никейскій 1-й, Ефес. и Никейск. 2-й.

²⁴) Свв. Игнатій Богоносецъ, Иринея, Кипріанъ, Златоустъ и др.

ристіи предлагаемые *хлѣбъ и вино*, дѣйствиємъ силы Божіей, *пресуществляются* въ истинное *Тѣло и Кровь* Агнца Божія— Христа Спасителя, удерживая только свои внѣшніе виды. Въ Евхаристіи невидимо, но дѣйствительно предстоить Агнецъ Божій—Христосъ, пострадавшій и умершій на крестѣ и потомъ воскресшій. Короче сказать словами св. Церкви, въ Евхаристіи *и приносимый и приносящій, и Архіерей и жертва есть* Самъ Христосъ—Спаситель. Понятно отсюда, что Евхаристическая жертва, по своему значенію, имѣетъ сходство и даже единство съ Крестною Христовою жертвою ²⁵). Это для ума нашего—тайна, какъ дѣло премудрости Божіей, но въ то же время и непреложная истина.

Приблизимъ однако къ посильному разумѣнію необходимость Евхаристической жертвы для нашего спасенія, при Крестной—Голгоѣской жертвѣ, руководясь и въ этомъ случаѣ церковнымъ вѣроученіемъ. Было бы преступною дерзостію думать, что Евхаристія нужна по недостаточности Крестной жертвы. Напротивъ! Крестная жертва вполне удовлетворила правдѣ Божіей и силою этой жертвы совершенно искупленіе всего рода человѣческаго ²⁶). Но дѣло искупленія, которое совершилъ Спаситель, можетъ быть нашимъ достояніемъ только по мѣрѣ усвоенія нами заслугъ Христовыхъ. Таковъ законъ правды Божіей! Какое же съ нашей стороны можетъ быть участіе въ этомъ великомъ дѣлѣ? Премудростію и Благодію Божіею указанъ для сего дивный и спасительный способъ или средство. Это и есть *Евхаристическая жертва*, самимъ Христомъ Спасителемъ установленная ²⁷). Чрезъ Евхаристію мы соединяемся со Христомъ, дѣлаемся участниками въ Его Крестныхъ страданіяхъ и смерти и становимся наслѣдниками искупленія, которое Имъ совершено. Какъ это возможно? Для единенія нашего со Христомъ прежде всего требуется отъ насъ вѣра въ Него и въ силу Его крестныхъ страданій. Безъ вѣры невозможно никакое общеніе наше со Христомъ. Но и вѣры одной для сего недо-

²⁵) Іоан. 6, 54—57. Лук. 22, 19—20.

²⁶) Евр. 9, 11, 12. 28.

²⁷) Этому предмету мы касаемся и потому, что неправомыслящіе, признавая крестную жертву достаточною, не признаютъ Евхаристію жертвою.

статочнѣ ²⁸⁾. Нужно кромѣ того выразить, или засвидѣтельствовать вѣру дѣломъ. Самъ Христосъ Спаситель заповѣдалъ, чтобы мы свидѣтельствовали нашу вѣру въ Него, и въ Его Крестную жертву чрезъ совершеніе установленнаго Имъ таинства *Евхаристіи въ Его воспоминаніе*. А св. апостоль увѣряетъ, что чрезъ Евхаристію мы дѣйствительно участвуемъ *въ смерти Христовой* ²⁹⁾. Понятно отсюда, что вѣра наша во Христа Спасителя должна выражаться чрезъ совершеніе Божеств. Евхаристіи и участіе въ Ней. И вѣрующіе торжественно свидѣтельствуютъ свою вѣру въ Спасителя, когда, по Его заповѣди, совершается у нихъ священнодѣйствіе Евхаристіи.— Далѣе, отъ вѣрующихъ требуется для единенія со Христомъ *Спасителемъ и участіе* въ Его крестныхъ страданіяхъ и смерти. И вѣрующіе удостоиваются того, когда въ Евхаристіи приобщаются *Тѣла и Крови Христовыхъ* и чрезъ то соединяются со Христомъ, получая отъ Него прощеніе грѣховъ и жизнь вѣчную. Требуется также отъ вѣрующихъ, по ученію св. апостола, *распятыя свою плоть со страстьми и похотьми*, и жить для Христа по Его святой волѣ. И для сего въ священнодѣйствіи Евхаристіи вѣрующіе получаютъ отъ Господа благодатныя силы, *яже къ животу и благочестію*.—Изъ сдѣланныхъ нами уясненій священнодѣйствія Евхаристіи очевидно до несомнѣнности, какое безмѣрно великое и спасительное значеніе имѣетъ Евхаристическая жертва въ дѣлѣ нашего искупленія, соединяя вѣрующихъ со Христомъ и дѣлая ихъ участниками въ Его Крестныхъ страданіяхъ и смерти ³⁰⁾. Какъ безъ Крестной жертвы не могло быть наше искупленіе, такъ и безъ Евхаристической жертвы невозможно никакое наше участіе въ Крестныхъ страданіяхъ и смерти Христа—Спасителя. Какъ жертва Крестная принесена за грѣхи всего міра, даруя всѣмъ оправданіе въ жизнь вѣчную; такъ и жертва Евхаристическая, соединяя вѣрующихъ со Христомъ и дѣлая ихъ участниками въ Его страданіяхъ и смерти, содѣлываетъ ихъ и наслѣдниками царствія Божія.—Отсюда уже само собою понятно, что и

²⁸⁾ Неправо вѣрующіе, отвергая Евхаристическую жертву, признаютъ нужнымъ имѣть одну только вѣру въ Крестную жертву.

²⁹⁾ 1 Кор. 11, 25—26.

³⁰⁾ 1 Кор. 11, 26.

Богослуженіе церковное, въ которомъ приносится Евхаристическая жертва, имѣетъ великое значеніе и спасительную силу.

Закончимъ историческія указанія по данному предмету общимъ замѣчаніемъ. Уже ХХ-й вѣкъ идетъ со времени основанія христіанской Церкви. Но во всѣ времена существованія Церкви, даже при самыхъ трудныхъ обстоятельствахъ, всегда было обществ. церковное Богослуженіе съ совершеніемъ въ немъ Божеств. Евхаристіи и притомъ—съ опредѣленною внѣшностію, въ особыхъ для сего мѣстахъ или *храмахъ*, по опредѣленному чину и порядку, каковое Богослуженіе всегда совершалось особо избранными для сего, по волѣ самого Господа, священнослужителями или пастырями Церкви. Потому всѣ вѣрующіе, какъ чада Церкви, должны были слѣдовать—и слѣдовали—правилу апостольскому: *да не оставляемъ собранія своего—въ св. храмахъ—для молитвы и участія въ Трапезу Господней*. И точно, нельзя указать времени, когда не было бы въ христіанской Церкви Богослуженія съ священнодѣйствіемъ Евхаристіи. Даже во времена гоненій вѣрующіе, по совѣту пастырей церковныхъ, собирались для общей молитвы въ горахъ и вертепахъ, а служители Церкви заботливо старались созывать вѣрующихъ къ участию при совершеніи Божественной литургіи, которая, по выраженію блажен. Августина, совмѣщаетъ въ себѣ весь составъ церков. Богослуженія съ Евхаристіею. О вѣрующихъ же перваго времени христіанства надобно сказать со всею справедливостію, что они *бяху по вся дни терпяще въ ученіи апостоль, въ общеніи и преломленіи хлѣба*, то есть, въ молитвахъ при совершеніи Божеств. Евхаристіи и приобщеніи Трапезы Господней ³¹⁾. Послѣ всего доселѣ сказаннаго, не можетъ и не должно быть никакого сомнѣнія въ томъ, что церковное Богослуженіе съ священнодѣйствіемъ Евхаристіи, имѣя на себѣ печать Божественнаго учрежденія, всегда составляло—и составляетъ—существенную принадлежность Церкви, непремѣнный долгъ церковныхъ пастырей и вообще—наиболѣе удобный и спасительный способъ руководства вѣрующихъ въ жизни христіанской. Примѣръ особенной заботливости и пламенной ревности въ данномъ случаѣ св. отцевъ и пастырей Церкви прежняго

³¹⁾ Дѣян. 20, 7. Ефес. 5, 12.

времени на сколько достоинъ благодарнаго вниманія, на столько же и обязателенъ для всѣхъ вообще пастырей церковныхъ, долженствующихъ руководить и воспитывать вѣрующихъ въ христіанской жизни.

И 3) Необходимость участія св. Церкви въ руководствѣ вѣрующихъ къ жизни христіанской не подлежитъ сомнѣнію и съ точки зрѣнія здраваго богословствующаго разума. Жизнь христіанская, по существу своему, есть дѣло Божіе, даръ благодати Божіей въ силу Крестныхъ заслугъ Христа—Спасителя; а человѣкъ—христіанинъ есть Божіе твореніе, возрожденное благодатию Божіею въ жизнь новую—духовную и Богоугодную. Очевидно, что для жизни христіанина нужны благодатныя силы, нужны также и средства, или способы для принятія тѣхъ силъ, нужно и особенное руководство въ пользованіи благодатными силами, чтобы жить достойно званія христіанина, или, по выраженію св. апостола, *жить со Христомъ и во Христвѣ*. И все это премудростію Божіею устроено и благостію Божіею даровано намъ чрезъ Христа—Спасителя въ созданной Имъ св. Церкви. Какъ искупленіе наше совершено Христомъ Господомъ, такъ и усвоеніе его вѣрующими можетъ быть не иначе, какъ Его Божественною силою чрезъ посредство созданной Имъ для сего Церкви, которая и совершаетъ все то, что заповѣдано Спасителемъ. И въ этомъ великомъ дѣлѣ всѣ апостолы и священнослужители суть только *слуги Христовы и строители тайнъ Божіихъ*.—Для большей ясности скажемъ о томъ нѣсколько обстоятельнѣе. По здравому сужденію, Церковь есть въ строгомъ смыслѣ *религіозное общество*, которое по своему составу есть тоже, что—человѣкъ. Какъ у человѣка есть тѣло и душа, такъ и у церковнаго общества есть своя душа и тѣло. Какъ душа человѣка находится въ связи съ тѣломъ, приводя его силы въ движеніе и проявляясь разнаго рода дѣйствіями; точно также и душа церковнаго общества проявляется въ жизни своихъ членовъ тѣми или другими дѣйствіями. Безъ этихъ основныхъ условій нѣтъ ни человѣка, ни общества; потому безъ нихъ и религіозно-церковное общество быть не можетъ. Выразимъ эту мысль по указанію св. апостола. По апостольскому разумѣнію, Церковь, какъ религіозное общество, есть *тѣло* ³²⁾, котораго глава Самъ Христосъ Господь, а

³²⁾ Еф. 1, 22, 23; 4, 15; 5, 23. Кол. 1, 18.

всѣ вѣрующіе во Христа — члены того тѣла. Душа Церкви есть благодать Христова, которая соединяетъ всѣхъ вѣрующихъ со Христомъ, возрождая ихъ въ жизнь новую — духовную и Богоугодную, подавая имъ при этомъ и благодатныя силы, *яже къ животу и благочестію* ³³). Отсюда само собою понятно, что Церковь не есть простое собраніе вѣрующихъ, но — состоящее въ тѣсной и живой связи со Христомъ, какъ Главою Церкви, и отъ Него получающее благодатныя силы къ жизни Богоугодной. Безъ благодати Христовой не возможна достойная жизнь вѣрующихъ, ровно какъ безъ единенія ихъ со Христомъ невозможно и получение благодатныхъ даровъ для такой жизни. Понятно также и то, что церковное общество для своей христіанской жизни должно имѣть тѣ или другія священнодѣйствія, сообщающія вѣрующимъ благодатныя дары Божіи; а для сего нужны — и должны быть изъ среды вѣрующихъ особые совершители церковныхъ священнодѣйствій, каковыя совершители имѣли бы отъ Самого Христа Господа благодать священства и право совершенія Христовыхъ таинъ; нужны также для совершенія священнодѣйствій и особыя мѣста или храмы, освященные благодатію Божіею; нужны еще и внѣшніе знаки сообщаемой вѣрующимъ благодатной силы. И для такой спасительной цѣли, по волѣ Христа Спасителя, установлены въ созданной Имъ Церкви всѣ священнодѣйствія съ соотвѣтственною внѣшностію по свойству нашей природы; учреждены изъ среды вѣрующихъ строители таинъ Христовыхъ или пастыри съ правомъ совершать церковныя священнодѣйствія и съ обязательствомъ благодатію Божіею возрождать всѣхъ вѣрующихъ въ жизнь духовную или Христіанскую и руководить ихъ въ этой жизни. И такая воля основателя Церкви — Христа и Господа не должна подлежать никакому ограниченію и тѣмъ болѣе — отрицанію. Потому было бы крайнею дерзостію думать, будто церковное руководство вѣрующихъ не нужно ³⁴) для спасенія ихъ.

II.

Позвоительно теперь коснуться и неправыхъ мнѣній на предметъ нашего разсужденія, хотя въ общихъ чертахъ ³⁵).

³³) 1 Кор. 1, 2—27.

³⁴) Какъ думаютъ неправовѣрующіе, о которыхъ будетъ рѣчь ниже.

³⁵) Въ данномъ случаѣ имѣлись во вниманіи сравнительно лучшія сочиненія: 1. Möbler Symbolik. 2. Guerik. Allgemeine christlich. Symbolik. и 3. Thierch. Vorlesungen über Katholicis. und Protestantism.

Неправовѣрующіе вообще уклоняются отъ принятія руководительнаго значенія Церкви не только въ дѣлѣ вѣры, но и въ христіанской жизни. Исходнымъ и средоточнымъ пунктомъ въ этомъ случаѣ служитъ невѣрное пониманіе ученія объ искупленіи человѣка Крестною жертвою Христа Спасителя. Въ прямой и тѣсной связи съ этимъ мнѣніемъ стоитъ отрицаніе всякаго участія Церкви въ жизни христіанской или вообще—въ усвоеніи намъ заслугъ Христовыхъ. Далѣе сами собою слѣдуютъ мнѣнія: отверженіе священнодѣйствій церковныхъ, священства или паствы церковнаго съ его іерархію и т. п. Конечный пунктъ неправыхъ мнѣній тотъ, что для искупленія нашего чрезъ Христа Спасителя не требуются отъ насъ никакія добрыя дѣла, кромѣ одной вѣры во Христа и Его спасающую силу.—Въ предыдущемъ отдѣлѣ нашего разсужденія сдѣлано достаточно указаній, которыя могутъ служить къ изобличенію неправомыслия касательно значенія Церкви и необходимости ея руководства въ жизни христіанской. Потому и не повторяя прежде сказаннаго, остановимъ наше вниманіе на тѣхъ данныхъ, на которыхъ сами неправомыслящіе основываютъ свои неправильныя мнѣнія.

1) Неправомыслящіе прежде всего учатъ, что искупленіе наше совершается силою благодати Божіей, безъ всякаго участія въ томъ свободы человѣка. Въ защиту такого ученія указываютъ многія мѣста священнаго Писанія, гдѣ искупленіе человѣка называется *твореніемъ новаго сердца* ³⁶⁾, *просвѣщеніемъ отъ Бога* ³⁷⁾, *накибытіемъ* ³⁸⁾, *воскресеніемъ изъ мертвыхъ* ³⁹⁾, и вообще—приводятъ такія свидѣтельства, которыя показываютъ, что человѣкъ самъ себя спасти не можетъ. Что же сказать противъ такого мнѣнія? Не опровергая указанныхъ мѣстъ св. Писанія, мы должны по поводу того мнѣнія напомнить, что въ св. Писаніи есть и такія мѣста ⁴⁰⁾, въ которыхъ прямо указывается на необходимость полнаго участія человѣка въ дѣлѣ его искупленія. И эти послѣднія мѣста нисколько не

³⁶⁾ Исаи 50, 12.

³⁷⁾ Еф. 1, 18; 2 Кор. 4, 8.

³⁸⁾ Еф. 5, 14.

³⁹⁾ Еф. 5, 14.

⁴⁰⁾ Марк. 16, 16. Лук. 8, 48. Мө. 15, 28. Фил. 2, 14. Мө. 3, 2; 4, 14. Апок. 3, 20 и др.

противорѣчатъ первымъ, а только опредѣляютъ ихъ подлинный смыслъ и даютъ разумѣть истинное ученіе объ искупленіи человѣка. На основаніи тѣхъ и другихъ свидѣтельствъ св. Писанія слѣдуетъ со всею справедливостью такъ думать, что совершеніе дѣла искупленія нашего принадлежитъ Богу, а усвоеніе спасительныхъ его плодовъ каждому изъ насъ невозможно безъ нашего въ томъ участія, И опытъ свидѣлствуетъ, что одни обращаются къ Спасителю Христу, а другіе—нѣтъ. А этому не слѣдовало быть, если бы не требовалось со стороны человѣка никакого участія въ дѣлѣ его спасенія. Иначе можно допустить и безусловное *предопредѣленіе* однихъ людей ко спасенію, а другихъ къ вѣчной гибели, какую неправду и допустили нѣкоторые изъ неправомыслящихъ.

2) Въ связи съ неправымъ ученіемъ о спасеніи человѣка безъ его въ томъ участія находится другое неправое ученіе, отвергающее всякія добрыя дѣла, кромѣ одной *вѣры*. Въ подтвержденіе послѣдняго ученія неправомыслящіе ссылаются, кромѣ разныхъ мѣстъ св. Писанія ⁴¹⁾, особенно на посланіе св. ап. Павла къ Римлянамъ ⁴²⁾. Но напрасно! Справедливость требуетъ сказать, что въ св. Писаніи есть много свидѣтельствъ, прямо указывающихъ, что одной вѣры недостаточно для спасенія и что жизнь по вѣрѣ или исполненіе воли Божіей есть необходимое условіе къ достиженію оправданія или спасенія ⁴³⁾. Что же касается до посланія апостола къ Римлянамъ, гдѣ говорится, между прочимъ, объ оправданіи человѣка *вѣрою безъ дѣла закона*; то въ этихъ словахъ, по справедливому ученію св. Церкви, разумѣется собственно законъ обрядовый, который не нуженъ сталъ для нашего оправданія при законѣ Христовомъ и благодати.

Напрасно также неправомыслящіе указываютъ на то, будто бы ученіе о добрыхъ дѣлахъ прямо противорѣчитъ Евангелію и уничтожаетъ благодатность Евангельскихъ обѣтованій. Это неправда: законъ христіанскій, по происхожденію и по назначенію и по духу своему, нисколько не противорѣчитъ Евангелію; напротивъ—Евангеліемъ требуется, изъ него, какъ источника, вытекаетъ, и при содѣйствіи благодати Божіей, ведетъ

⁴¹⁾ Мар. 16. 16. Іоан. 3, 15, 16. Дѣян. 18, 31.

⁴²⁾ Рим. 20, 28; 4, 4. 5.

⁴³⁾ Іак. 2, 26; 1 Кор. 13, 2; Еф. 2, 10.

исполнителей закона къ единенію со Христомъ и наслѣдію жизни вѣчной. Полнота откровеннаго ученія слагается, такъ сказать, изъ Евангельскаго благовѣстія о томъ, что Богъ сдѣлалъ для человѣка, и что приготовилъ для него въ будущей жизни, а затѣмъ—изъ указаній Божеств. закона, что человѣкъ долженъ дѣлать въ настоящей жизни для наслѣдія вѣчнаго блаженства; и нигдѣ въ Божествен. откровеніи нѣтъ ученія о безусловности Евангельскихъ обѣтованій. Подобное ученіе, допускающая безусловное предопредѣленіе участи человѣка, было бы несообразно съ премудростію и благодію Божіею.

3) Признавая добрыя дѣла не нужными для нашего спасенія, которое есть дѣло одной благодати Божіей, неправовѣрующіе признають и всѣ церковныя священнодѣйствія излишними для сообщенія намъ благодатныхъ даровъ, возрождающихъ въ жизнь духовную и укрѣпляющихъ въ трудахъ и подвигахъ добродѣтели; причемъ считаютъ церковныя таинства только символическими знаками спасительныхъ дѣйствій благодати Божіей. При такомъ взглядѣ на таинства, они—неправомыслящіе не затруднились сократить седмиричное число таинствъ въ два: крещеніе и Евхаристію, измѣнивъ однако подлинное значеніе ихъ; муропомазаніе и елеосвященіе ⁴⁴⁾ соединили съ крещеніемъ; а священство и бракъ сочли не подходящими къ цѣли—отпущенія грѣховъ; таинство же покаянія признали непрерывно-продолжающимся дѣйствіемъ Божіей благодати.

Чтобы понять несправедливость такихъ мнѣній или—просто заблужденія, надобно указать, на какихъ основаніяхъ они опираются. Скажемъ о томъ, хотя кратко, по возможности.

а) Всѣ таинства Церкви—кромѣ крещенія и Евхаристіи—отвергаются потому, что они, будто бы, не имѣють принадлежностей истиннаго таинства и что писатели первыхъ вѣковъ христіанства не упоминають о нихъ. Неправда! И **а)** касательно принадлежностей таинства слѣдуетъ замѣтить, что таинство должно имѣть божественное происхожденіе, благодатное обѣтованіе и быть видимымъ священнодѣйствіемъ. А все это имѣють и отвергаемыя таинства. Какія именно священнодѣйствія церковныя должны быть признаваемы *таинствами*? Это извѣстно изъ свидѣтельствъ и практики древней христіанской Церкви,

⁴⁴⁾ Іак. 5, 14.

сохранившей седмиричное число таинствъ. Есть и въ св. Писаніи указаніе на число таинствъ; есть тамъ указаніе даже на мвропомазаніе, елеосвященіе и друг. А именно, св. апостолы указываютъ на мвропомазаніе, говоря: *и вы помазаніе имате отъ святаго. Извѣствуяй же насъ съ вами во Христа и помазавый насъ Богъ, иже и запечатль насъ и даде обрученіе Духа въ сердца наша* ⁴⁵⁾; указываетъ также св. апостолъ Іаковъ на таинство елеосвященія такими словами: *Болитъ ли кто въ васъ, да призоветъ пресвитеры церковныя и да молтву сотворятъ надъ нимъ, помазавше его елеемъ во имя Господне* ⁴⁶⁾. Если же елеосвященіе не признается таинствомъ и потому еще, что ученіе о немъ содержится въ такомъ апостольскомъ посланіи, которое будто бы не имѣетъ каноническаго достоинства; то справедливость требуетъ сказать, что самое исключеніе того посланія изъ новозавѣтнаго канона св. книгъ сдѣлано безъ всякаго основанія и вопреки общему о немъ свидѣтельству Церкви Христовой. И β) касательно того, что писатели первыхъ вѣковъ христіанства не упоминаютъ о нѣкоторыхъ опровергаемыхъ таинствахъ, надобно сказать, что св. отцы Церкви 3 и 4 вѣковъ упоминаютъ о всѣхъ 7 таинствахъ и свидѣтельство ихъ въ данномъ случаѣ должно имѣть безспорное значеніе, такъ какъ они, безъ сомнѣнія, приняли ученіе о таинствахъ отъ мужей Апостольскихъ—вѣрныхъ блюстителей Апостольскихъ преданій ⁴⁷⁾. Потому неправомыслящіе произвольно и къ великому вреду вѣрующихъ сократили число таинствъ и тѣмъ пресѣкли, такъ сказать, источникъ благодатныхъ даровъ Божіихъ для вѣрующихъ.

При этомъ нельзя умолчать, что неправомыслящіе, признавая таинство *Евхаристіи*, извратили подлинный смыслъ и значеніе этого таинства. Такъ они отвергли *пресуществоленіе хлѣба и вина въ Плоть и Кровь Христовы*, допуская только *соприсутствіе* ⁴⁸⁾ Тѣла и Крови во время принятія вѣрующими

⁴⁵⁾ Предопредѣленіе допускаютъ кальвинисты.

⁴⁶⁾ Не излишне будетъ замѣтить здѣсь, между прочимъ, что таинство елеосвященія признаютъ даже нѣкоторые новѣйшіе протестанты, на примѣръ, Лейбницъ. *Syst. Theolog. pag. 280.*

⁴⁷⁾ 1 Іоан. 2, 20. 28; 2 Кор. 1, 21. 23.

⁴⁸⁾ Іак. 5, 14.

хлѣба и вина; не признаютъ и св. Евхаристію жертвою Богу,— почему и литургія, по ихъ мнѣнію, не имѣетъ особеннаго значенія. Что сказать противъ такого лжеученія? Изъ сказаннаго въ первыхъ двухъ отдѣлахъ нашего труда о Божествен. Евхаристіи, кажется, достаточно уясняются и смыслъ и значеніе сего таинства. Потому на сей разъ ограничимся краткими указаніями. И прежде всего *а)* довольно сказать, что Спаситель, при установленіи Евхаристіи, подавая Своимъ ученикамъ хлѣбъ, сказалъ: *сіе есть Тѣло Мое*; а подавая чашу съ виномъ, *изрекъ: сіе есть Кровь Моя*; и этимъ Спаситель засвидѣтельствовалъ, что преподанные имъ хлѣбъ и вино составляютъ истинное Тѣло и Кровь Его не только при самомъ принятіи и употребленіи ихъ, но и *до* и *послѣ* употребленія. На этомъ основаніи православная Церковь, между прочимъ, издревле имѣетъ обычай совершать въ извѣстные дни Божествен. литургію на *преждеосвященныхъ дарахъ* въ той правой и непоколебимой увѣренности, что дары сіи остаются истинными Тѣломъ и Кровію Христовыми; имѣетъ Церковь также обычай хранить освященные дары въ свящ. сосудахъ для напутствованія сими дарами умирающихъ. Вѣровать иначе невозможно. Если хлѣбъ и вино въ Евхаристіи дѣйствіемъ силы Божіей пресуществляются въ истинное Тѣло и Кровь Христа-Спасителя, то значить, что хлѣбъ и вино, по освященіи ихъ, остаются Тѣломъ и Кровію Христовыми всегда—и прежде употребленія ихъ вѣрующими и при самомъ употребленіи, равно и тогда, когда они сохраняются Церковію для напутствованія ими умирающихъ. Не говоримъ уже о томъ, что ученіе о *соприсутствіи* ⁴⁹⁾ только въ Евхаристіи Тѣла и Крови Христовыхъ во время принятія вѣрующими хлѣба и вина противорѣчитъ вѣрованію Вселенской Церкви и единогласному ученію св. отцевъ Церкви. Извѣстно, что во всѣхъ древнихъ литургіяхъ—начиная съ литургіи св. апостола Іакова—совершавшихся въ православной Церкви, находятся или читаются молитвы къ Богу предъ освященіемъ даровъ, чтобы они *предложились, претѣнились, претворились Духомъ Святымъ*—хлѣбъ въ истинное Тѣло Иисуса

⁴⁹⁾ Писатели перваго христіанскаго времени дѣйствительно не упоминаютъ о тѣхъ таинствахъ, о которыхъ упоминать не было случая. Но не всѣ памятники древности сохранились до насъ.

Христа, а вино—въ честную Кровь Его. Такое полное согласіе всѣхъ древнихъ литургій и въ столь важномъ предметѣ или въ ученіи о Божеств. Евхаристіи рѣшительно свидѣтельствуешь, что таково именно было преданіе Апостольское и такъ всегда вѣровала Вселенская Церковь. Что же касается св. отцовъ и учителей Церкви, то они всегда такъ учили, что въ таинствѣ Евхаристіи хлѣбъ и вино *предлагаются, измѣняются, претворяются* ⁵⁰⁾, въ истинное Тѣло и Кровь Христовы, или—содѣлываются Тѣломъ и Кровію Христовыми.

б) Послѣднее и болѣе важное лжеученіе или заблужденіе неправовѣрныхъ то, что Евхаристія не есть жертва Богу за грѣхи людей. Почему такъ? По ихъ мнѣнію, Крестная жертва Христова вполне достаточна для нашего оправданія и спасенія; потому нѣтъ нужды въ какой-либо другой для сего жертьвѣ, а потому и Евхаристія не можетъ быть признана жертвою. При томъ, по ихъ мнѣнію, Церковь есть общество праведныхъ и святыхъ, а въ такомъ случаѣ не требуется никакая жертва. Такое сужденіе, какъ видно съ перваго взгляда, слишкомъ смѣлое и въ тоже время совершенно ложное. Не повторяя прежде сказаннаго нами о таинствѣ Евхаристіи, считаемъ не излишнимъ на сей разъ дополнить нѣсколько прежнія указанія или свидѣтельства св. Писанія о семъ предметѣ. И *во первыхъ*, надобно указать на свидѣтельство Самого Христа-Спасителя. Еще въ пророчесвенной бесѣдѣ Своей объ установленіи Евхаристіи Спаситель сказалъ о ней, какъ о спасительной для людей пищѣ: *аще кто съѣсть отъ хлѣба сего, живъ будетъ во вѣки*, присовокупивъ къ сему: *хлѣбъ, егоже Азъ дамъ, плоть Моя есть, юже Азъ дамъ за животъ міра* ⁵¹⁾. Этими словами Спаситель далъ разумѣть, что таинство Евхаристіи будетъ имѣть значеніе и умилоостивительной жертвы Богу. При самомъ же установленіи Евхаристіи Спаситель, преподавая ученикамъ хлѣбъ, сказалъ: *сіе есть Тѣло Мое, еже за вы ломимое*; а преподавая чашу, сказалъ: *яже за вы и за многія изливаемая во оставленіе грѣховъ* ⁵²⁾.

⁵⁰⁾ Cum pane, sub pane, in pane, какъ выражаются богословы неправовѣрные.

⁵¹⁾ Кстаги здѣсь скаазать, что неправовѣрные допускали и *вездѣ-присутствіе* Тѣла Христова; а нѣкоторые изъ нихъ сочли за лучшее замѣнить приобщеніе въ Евхаристіи *духовнымъ*,—разумѣемъ кальвинистовъ.

⁵²⁾ Кир. Іерус., Амвросій, Іоаннь Дамаскинъ, блаж. Теофилактъ и другіе св. отцы.

И, говоря такъ, Спаситель ясно указаль, что въ Евхаристіи Тѣло и Кровь Его не только преподаются въ снѣдь, но и будутъ жертвою Богу за грѣхи людей. *Во вторыхъ*, не излишне принять во вниманіе и ученіе св. апостола Павла о Евхаристіи по особенному откровенію ему Божію. Св. апостоль, въ предостереженіе Коринѣскихъ христіанъ отъ участія въ языческихъ жертвоприношеніяхъ, писалъ имъ: *не можете чашу Господню пити и чашу бѣсовскую; не можете трапезъ Господней причащатися и трапезъ бѣсовстѣй* ⁵³). Противопологая трапезу или алтарь христіанскій трапезѣ или алтарю языческому, на которомъ дѣйствительно приносились языческія жертвы—нечистыя и богопротивныя, учитель языковъ вразумлялъ и поучалъ христіанъ, что на христіанскомъ жертвенникѣ—въ таинствѣ Евхаристіи совершается дѣйствительно истинное жертвоприношеніе Богу. Равнымъ образомъ тотъ же св. апостоль, отклоняя вѣрующихъ во Христа отъ жертвоприношеній іудейскихъ, потерявшихъ свое значеніе съ пришествіемъ Мессіи, противопологаетъ жертвенникъ ново-завѣтнѣй ветхозавѣтному и свидѣтельствуетъ, что только на христіанскомъ жертвенникѣ приносится Богу истинная и спасительная жертва ⁵⁴). Не говоримъ уже о томъ, что со временъ апостольскихъ и по преданію самовидцевъ и служителей Божіихъ Вселенская Церковь всегда приносила на св. жертвенникахъ Евхаристическую жертву Богу за спасеніе всѣхъ вѣрующихъ, или *за всѣхъ и за вся*. Это видно изъ всѣхъ литургій, опредѣленій Вселенскихъ соборовъ и безчисленнаго множества свидѣтельствъ св. отцевъ и учителей Церкви—о чемъ было выше сказано. Въ дополненіе къ сему можно прибавить, что неправовѣрные, считая церковныя священнодѣйствія излишними для христіанской жизни и не признавая тайнодѣйствіе Евхаристіи спасительнымъ, отвергаютъ и установленный св. Церковію чинъ Богослуженія. Насколько несправедливо такое ученіе? Это достаточно видно изъ предыдущаго 2-го отдѣла разсужденія.

И 4). Какъ прямое и неизбѣжное послѣдствіе невѣрнаго ученія о домостроительствѣ нашего спасенія, допущена неправовѣрными и своего рода *реформа* самой Церкви Христовой не только съ внѣшней стороны, но даже по существу, съ обра-

⁵³) Іоан. 6, 51—57.

⁵⁴) Мѣ. 26, 26—23.

щеніемъ Церкви въ *невидимое общество*, въ которомъ только и можно спастись. Отсюда всѣ лжеученія неправовѣрныхъ можно свести—и сводятся ими—къ двумъ пунктамъ: 1) о церкви, какъ невидимомъ обществѣ праведныхъ и святыхъ и 2) представительствѣ церковномъ. Этихъ двухъ и главныхъ пунктовъ довольно для нашего разсмотрѣнія.

Во 1). По мнѣнію неправовѣрныхъ, никакой нѣтъ нужды въ Церкви, какъ обществѣ видимомъ съ внѣшнимъ устройствомъ и видимымъ авторитетомъ, при непосредственномъ учительствѣ Христа Спасителя и руководительствѣ Имъ вѣрующихъ ко спасенію; потому Церковь должна быть невидимою. Что сказать противъ такого лжеученія? Судить о томъ, какова должна быть Церковь, можно не иначе, какъ зная волю Самого Основателя Церкви. Между тѣмъ изъ евангельской исторіи извѣстно, что первая Христова Церковь состояла изъ апостоловъ. Самая цѣль избранія апостоловъ состояла въ томъ, чтобы они были видимыми учителями и руководителями вѣрующихъ ко спасенію, будучи для нихъ своего рода свѣтильниками, на верху горы поставленными. Для такого же служенія Господь чрезъ апостоловъ призвалъ и преемниковъ ихъ, давъ имъ на то право и власть, какъ увѣряетъ св. апостоль, говоря: *той, то есть, Христосъ Господь далъ есть пастыри и учителя* ⁵⁵⁾. Далѣе— всѣ указываемыя св. Евангеліемъ церковныя учрежденія ясно даютъ разумѣть, что Христосъ Спаситель благоволилъ основать Церковь *видимую*. Сюда относятся, кромѣ видимаго учительства, всѣ церковныя священнодѣйствія, изъ которыхъ *крещеніе*, между прочимъ, было видимымъ знакомъ единенія вѣрующихъ со Христомъ и между собою. Особенно же тайнодѣйствіе Евхаристіи, по волѣ и заповѣди Спасителя, всегда было общимъ и спасительнымъ средствомъ къ соединенію вѣрующихъ со Христомъ для вѣчнаго спасенія. Поэтому св. апостолы, устроая въ разныхъ мѣстахъ Церкви, заповѣдывали вѣрующимъ имѣть общія собранія для слушанія слова Божія, совокупной молитвы и участія въ трапезѣ Господней или Евхаристіи, внушая при этомъ блюсти единеніе духа въ союзѣ мира, и вѣровать, что всѣ вѣрующіе суть члены одной Главы — Христа и составляютъ единое Его тѣло.—Что же касается Церкви неви-

⁵⁵⁾ 1 Кор. 10, 18—21.

видимой и непогрѣшимой, которую неправомыслящіе признають необходимою, то такое ученіе не заключаетъ въ себѣ и малой доли правды. Если Церковь невидима, то какъ узнать ее и отличить отъ другихъ церковныхъ обществъ? Нѣтъ никакой возможности. Если только невидимая Церковь непогрѣшима, то какая польза отъ ея непогрѣшимости, когда нельзя знать: какъ она учить и чего она требуетъ. Понятно послѣ этого, почему даже первые реформаторы, сознавая несостоятельность ученія о Церкви невидимой, пришли къ убѣжденію, что Церковь невидимая есть въ тоже время и видимая. Но и это послѣднее мнѣніе оказалось противорѣчивымъ и невѣрнымъ, такъ какъ Церковь видимая можетъ уклоняться отъ истины или погрѣшать, а потому и не можетъ составлять одно съ невидимою—непогрѣшимою. Отсюда очевидно, что подобное ученіе есть плодъ ложнаго мудрованія.

2) Неправовѣрные не признають также и *представительства церковнаго*, то есть, *пастырства* и *епископства*. По ихъ мнѣнію, пастыри вообще не суть представители Церкви, въ которыхъ сосредоточивалось бы право учить и священнодѣйствовать. Это—одни только *орудія*, вполнѣ зависящія отъ Церкви и совершенно ей подчиненныя. Обрядъ рукоположенія, совершаемый надъ избираемыми въ пастыри, отнюдь не сообщаетъ имъ особенной благодати, а только служитъ средствомъ, съ одной стороны, для введенія ихъ въ права священства, а съ другой—для объявленія о избраніи ихъ на общественное служеніе Церкви. Но такое мнѣніе—несправедливо, если не сказать больше. Со времени Самого Основателя Церкви пастыри всегда составляли классъ людей особенно избранныхъ и посвященныхъ на дѣло служенія Церкви. Мало того. Самъ Христосъ Господь положилъ начало обществу церковныхъ пастырей: *Той далъ есть овы убо Апостолы, овы же благовѣстники, овы же пастыри и учителя къ совершенію святыхъ, въ дѣло служенія, въ созиданіе Тѣла Христова, дондеже достигнемъ вси въ соединеніе вѣры, въ мужа совершенна, въ мѣру возраста исполненія Христова* ⁵⁶). Слѣдуя наставленію Господа и зная Его волю, св. апостолы—съ одной стороны—и сами постоянно удерживали за собою полученное ими званіе пастырей, а съ другой—передавали это

⁵⁶) Евр. 13, 10. Гл. 1 Кор. 10, 21.

звание своимъ преемникамъ, *рукополагая пресвитеровъ и епископовъ* ⁵⁷⁾ и заповѣдуя избраннымъ епископамъ передать свою власть другимъ, подобнымъ образомъ избраннымъ, мужамъ ⁵⁸⁾, съ строгимъ воспрещеніемъ восхищать эту власть безъ призванія ⁵⁹⁾. А потому самому, что пастырями Церкви всегда были лица особо-избранныя и удостоенныя посвященія, христіанская Церковь всегда считала ихъ своими представителями, а вѣрующіе, какъ чада Церкви, признавали ихъ своими духовными отцами. Короче сказать. То мнѣніе, что пастыри суть только орудія Церкви, есть плодъ лжемудрованія. Что же касается *епископства*, то неправомыслящіе совсѣмъ отвергаютъ его, думая, что право избранія и рукоположенія пастырей принадлежитъ сáмой Церкви, или церковному обществу, то есть, народу. Противъ такого мнѣнія слѣдуетъ со всею справедливостію сказать, что безъ установленной отъ Самого Господа іерархіи не можетъ быть въ Церкви ни законнаго вѣроучительства, ни священнодѣйствія, ни управления; тогда возможны только безначаліе, своеволие и смятеніе, какъ это и было, по свидѣтельству исторіи, въ тѣхъ христіан. обществахъ, которыя не признавали іерархическаго въ Церкви начала. Это признавали и отвергающіе церковную іерархію, когда вмѣсто законныхъ пастырей и епископовъ, стали подчиняться какому-либо лицу съ блестящимъ образованіемъ подъ знаменіемъ свободы ⁶⁰⁾. Нельзя пройти молчаніемъ и того обстоятельства на основаніи историческихъ данныхъ, что только одна крайность и бурный потокъ споровъ о Церкви побудили неправомыслящихъ допустить такую смѣлую ошибку, какъ отрицаніе *епископства* ⁶¹⁾; между тѣмъ до тѣхъ споровъ и они были убѣждены въ необходимости епископской власти и признавали справедливымъ, что никто изъ вѣрующихъ, кромѣ епископовъ, не имѣетъ права рукополагать пресвитеровъ и сообщать имъ благодать священства ⁶²⁾.

⁵⁷⁾ Ефес. 4, 11—13.

⁵⁸⁾ Ефес. 4, 11—13.

⁵⁹⁾ Дѣян. 14, 23.

⁶⁰⁾ 2 Тим. 2, 2.

⁶¹⁾ Рим. 10, 15.

⁶²⁾ Были у нихъ *пастыри* или служители и *епископы*, такъ называемые „суперъ-интенденты“; но это одни только имена безъ всякаго значенія.

Этимъ и закончимъ разборъ неправыхъ мнѣній. Изъ сдѣланнаго нами разбора, при всей его краткости достаточно уясняется, какъ неправомыслящіе далеко уклонились отъ истины и какъ много погрѣшаютъ, отвергая руководящее участіе Церкви въ жизни вѣрующихъ по своему суемудрію.

Въ заключеніе всего доселѣ сказаннаго позволительно выразить наше убѣжденіе, что церковное руководство вѣрующихъ въ жизни христіанской безусловно необходимо. Получивъ отъ отъ Самого Господа Христа право и власть воспитывать вѣрующихъ въ духѣ вѣры и благочестія для соединенія ихъ со Христомъ къ наслѣдію жизни вѣчной, св. Церковь не можетъ и не должна уклоняться отъ своего назначенія; а для сего и обязана употреблять всѣ тѣ средства, какія указаны Основателемъ Церкви чрезъ св. апостоловъ и преемниковъ ихъ, безъ всякихъ въ этомъ дѣлѣ измѣненій и опущеній. И церковная практика всѣхъ временъ христіанства со всею очевидностію свидѣтельствуешь о неусыпной ревности св. Церкви въ воспитаніи вѣрующихъ по волѣ и заповѣди Христа Спасителя, несмотря ни на какія затрудненія и препятствія. Таже практика церковная удостовѣряетъ, что всѣ бывшія усилія суемудрія и своеволія отклонить или по крайней мѣрѣ—ослабить ревность св. Церкви въ исполненіи своего долга оставались безуспѣшными къ торжеству правовѣрныхъ и къ посрамленію неправомыслящихъ.

Къ этому не излишне будетъ присовокупить, что и порывы свободомыслія нашего времени отклонить Церковь отъ воспитанія вѣрующихъ въ духѣ благочестія и Богоугодной жизни не должны возбуждать въ данномъ случаѣ какихъ либо тревожныхъ колебаній и опасеній. Никакая мудрость и сила человѣческая не могутъ лишить св. Церковь данныхъ ей отъ Самого Господа права и власти руководить вѣрующихъ ко спасенію и тѣмъ прекратить ея спасительное служеніе. Скажемъ болѣе того. По всемогущему обѣтованію Самого Основателя Церкви Христа Спасителя, *и врата ада не одолѣютъ* созданной Имъ *Церкви* (Мѡ. 16, 18).

Еп. П—ль.

⁶²⁾ Разумѣемъ жаркіе споры протестантовъ съ католиками о церковной іерархіи, послѣдствіемъ чего и была произведена протестантами реформа Церкви.

⁶³⁾ Необходимость іерархическаго порядка признавали даже изъ реформаторовъ Меланхтонъ и Гуго Гроцій. Lib. 4. Epist. CXI. Vetum pro pace ad art 7.

МАРКСИЗМЪ И ЕГО ПРАВСТВЕННАЯ ОЦѢНКА *)

Теперь согласно плану предлагаемаго очерка намъ необходимо заняться оцѣнкой изложенной программы марксизма, при чемъ задача наша будетъ заключаться въ данномъ случаѣ не въ доказательствѣ научной несостоятельности ея, а въ нравственной оцѣнкѣ, въ указаніи того, насколько цѣль и средства, предлагаемыя и полагаемыя марксизмомъ въ основу новаго хозяйственнаго быта, новаго порядка матеріальной культуры, проникнуты духомъ высшаго нравственнаго идеала, чѣмъ въ свою очередь и должно опредѣлиться ихъ прогрессивное или регрессивное значеніе въ жизни.

Исходной точкой всей экономической политики марксизма является его историческій, или экономической матеріализмъ. Изъ всего предыдущаго намъ должно уже быть понятнымъ, насколько такой взглядъ на экономическую, матеріальную сторону жизни согласуется съ христіанскимъ міровоззрѣніемъ ¹⁾. Хозяйственному моменту жизни, и даже съ болѣе узкой, технической стороны его, въ смыслѣ способа производства и обмена, придается въ марксизмѣ рѣшающее значеніе. Весь историческій, общественный процессъ жизни получаетъ, съ точки зрѣнія экономического матеріализма, характеръ матеріальнаго процесса производства. Читая «Капиталъ» Маркса, дѣйствительно получаешь такое впечатлѣніе, что весь міръ—фабрика, на которой день и ночь только и дѣлаютъ, что производить. Это производство матеріальныхъ благъ, эта матеріальная культура разсматривается здѣсь не только, какъ матеріальное ос-

*) Окончаніе.

¹⁾ О принципиальной несостоятельности экономического матеріализма полно и основательно говорилось въ богословскомъ чтеніи свящ. о. А. Полозова, напечатанномъ въ Вѣрѣ и Церкви 1905 г. кн. III и IV.

нованіе жизни, но и какъ единственный смыслъ всей человѣческой исторіи. Производственныя отношенія,—только совершаемыя на коллективныхъ началахъ,— вотъ все содержаніе программы марксизма, сущность будущаго, предлагаемаго имъ, строя. Производство матеріальныхъ благъ—вотъ тотъ единственный идеаль, та цѣль, которую долженъ будетъ преслѣдовать этотъ новый строй хозяйственнаго быта. Этотъ гедонистическій идеаль марксизма въ самое послѣднее время нашель себѣ особенно характернаго выразителя въ лицѣ Зомбарта; являющагося теперь самымъ виднымъ представителемъ марксизма. Въ виду того, что Зомбарту принадлежитъ заслуга откровеннаго и вполне послѣдовательнаго вскрытія содержанія этого идеала, мы считаемъ нужнымъ изложить его нѣсколько подробнѣе.

Разсуждая о развитіи современнаго вкуса, Зомбартъ говорить, что настоящая Германія достигла въ этомъ отношеніи такихъ успѣховъ, что по сравненію съ нею первая половина XIX в. представляется временемъ страшнаго грубости и безвкусицы. Причину такой перемѣны онъ видитъ въ особомъ характерѣ образованія того времени. «Вѣкъ Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гете былъ исключительно эстетически—философской, идеалистической, нечувственной и потому не художественной культурой духа, которая одна только и считалась благородной. Будучи бѣдны матеріальными благами, въ нищенской обстановкѣ, они дѣлали изъ бѣдности добродѣтель, строили себѣ міръ идеаловъ и оттуда съ презрѣніемъ взирали на всякую чувственность и тѣлесность. Въ ходу было воздержаніе и скромность; смиренно склонялись предъ невидимымъ; искали поцѣлуевъ тѣней и запаховъ голубыхъ цвѣтовъ; воздерживались и стонали... Кому покажется удивительнымъ, что этому поколѣнію бѣдныхъ кошелькомъ, но богатыхъ сердцемъ, богатыхъ «sentimentis», но страшно бѣдныхъ «sensibilite», не свойственно было изъ принципа или по недостатку средствъ, настоящее пониманіе матеріальнаго благополучія, украшенія внѣшней жизни. „Даже Гете, говоритъ Зомбартъ, который принадлежалъ къ болѣе свѣтской эпохѣ, который не чуждъ былъ наслажденію, даже Гете жилъ въ домѣ, убранство котораго нашему теперешнему вкусу представляется жалкимъ и нищенскимъ, и даже Гете могъ выразить такую мысль, что элегантное и роскошное убранство комнатъ существуетъ только для

людей, не имѣющихъ мыслей)... «Въ настоящее же время все жизнепониманіе, по словамъ Зомбарта, претерпѣваетъ перемѣны. Оно становится изъ абстрактно-идеалистическаго — чувственнымъ». «Пробуждается вкусъ къ видимому здѣшняго міра; красивой формѣ, даже внѣшнихъ предметовъ, для радости жизни и ея наслажденій. Художественное ощущение становится опредѣляющимъ началомъ всего образа жизни, художественный идеаль руководящимъ во всѣхъ областяхъ. Повидимому, приближается эпоха культурнаго расцвѣта, которая была всегда художественной, а не этической»... «Я предвижу, говоритъ онъ, что грядущее поколѣніе послѣ долгихъ столѣтій лишеній, наконецъ, снова будетъ вести жизнь, которая будетъ пропитана довольствомъ. Явится поколѣніе, которое изъ полноты богатства, притекающаго къ нему съ расточительнымъ изобиліемъ, создастъ цѣлый міръ вожделѣній,—поколѣніе людей, для которыхъ наслажденіе, радость жизни сдѣлаются сами собой разумѣющимися спутниками земныхъ странствій,—людей съ утонченными чувствами, съ эстетическимъ міропониманіемъ. Это значитъ: количественно потребность въ изящномъ принимаетъ такіе размѣры, о которыхъ мы теперь не можемъ составить себѣ и малѣйшаго представленія; она возрастетъ безмѣрно до такихъ колоссальностей и великолѣпія, по сравненію съ которыми роскошь императорскаго Рима, блескъ Венеціи, расточительность Версаля превратится «въ ничто»... Далѣе Зомбартъ говоритъ «о болѣе цѣнномъ, искусномъ и удобномъ устройствѣ ресторановъ и отелей, желѣзно-дорожныхъ поѣздовъ и пароходовъ, торговыхъ домовъ, а равно и всѣхъ дѣловыхъ помѣщеній капиталистическихъ предпріятій»... «Дѣловая и торговая жизнь проникнется красотой. Мы научимся находить прекраснымъ то, что является технически совершеннымъ. Въ машинѣ лежитъ стиль будущаго». Съ точки зрѣнія Зомбарта совершенно устраняется всякій вопросъ о роскоши. «Не существуетъ столь расточительныхъ тратъ, говоритъ онъ, столь утонченныхъ наслажденій жизни, которыя бы не могли найти своей санкціи и потому оправдать въ личности своего исполнителя». «Мы сдѣлались богаты потому, что цѣлыя расы и племена умерли за насъ, цѣлыя части свѣта обезлюдились, цѣлыя страны и культуры опустошены» ²⁾. Таковъ, выражаясь словами Зомбар-

²⁾ Ler moderne Kapitalismus. Leipzig, 1902 г. Е. Г. 326 стр. и далѣе.

та «идеаль производства»), который является не личной особенностью его воззрѣній, а вполне послѣдовательнымъ выводомъ изъ экономическаго материализма. Такой гедонистическій аморализмъ проповѣдуется и недавно появившимся русскимъ сборникомъ: «Очерки реалистическаго міровоззрѣнія» (СПб. 1904 г.), который является не чѣмъ инымъ, какъ защитникомъ на русской почвѣ ортодоксальнаго марксизма и который идеаломъ жизни выставляетъ «жизнь наиболѣе мощную и свободную, въ которой человѣкъ испытываетъ максимумъ наслажденій» ³⁾. За матеріальной стороной признается здѣсь полноправное, самостоятельное значеніе, а потому и началамъ инстинкта или страсти предоставляется полный просторъ. Самъ Марксъ въ сочиненіи «Святое Семейство» прямо заявляетъ, что основаніемъ всѣхъ его социалистическихъ требованій является материализмъ, «провозглашающій абсолютное оправданіе наслажденія и эгоистическую этику» ⁴⁾. «Человѣкъ есть то, что онъ ѣстъ», онъ есть производитель матеріальныхъ благъ—таково положеніе Фейербаха, которое усвоено было и марксизмомъ, идеаль котораго есть тоже естественный человѣкъ. Но у Фейербаха это повело къ тому, что на мѣсто служенія Богу явилось служеніе матеріи. Тотъ другой міръ отвергаетъ, какъ міръ фантазій; реальная дѣйствительность признана только за этимъ, чувственной областью, и сердце изъ высшей сферы обращено только на реальную дѣйствительность. Къ тому же этическому материализму приводитъ и марксизмъ. «Съ тѣхъ поръ, пишетъ Марксъ, какъ Фейербахъ уничтожилъ небо, философіи ничего другого не оставалось дѣлать, какъ революционизировать землю». «Когда Христосъ, говоритъ Масарикъ, испустилъ духъ Свой, стало темно на землѣ и солнце потускнѣло; такъ жезатемняется и внутренняя жизнь человѣка, когда въ немъ умираетъ божество. «Лѣвая гегелевская» убила Бога, Фейербахъ и Марксъ докончили дѣло и стало темно и солнце потускнѣло» ⁵⁾. Цѣль жизни марксизмомъ полагается исключительно въ этой жизни, на этой землѣ и именно въ матеріальномъ довольствѣ, сытости, въ матеріальной культурѣ. Содержаніе жизни ограничивается производствомъ матеріальныхъ благъ и

³⁾ См. стр. 114—115, 128, 275.

⁴⁾ См. Масарикъ. Цит. соч. 294 стр.

⁵⁾ См. стр. 505.

наслажденіемъ ими. Въ этомъ смыслѣ марксизмъ безрелигіозенъ и представляетъ окончательный разрывъ между божествомъ и человѣкомъ. Религія, религіозное чувство и оно должно исчезнуть. «Современные социаль-демократическіе журналы, говоритъ профессоръ Иванюковъ, открыто проповѣдуютъ: (нѣтъ загробнаго міра; напрягайте всѣ ваши силы и страсти на достиженіе матеріальнаго благосостоянія въ этомъ мірѣ» ⁶⁾). И руководимые такими воспитателями, рабочіе быстро усваиваютъ это положеніе своихъ учителей. По словамъ Штейна, «уже и теперь громадная масса пролетаріата признаетъ своимъ лозунгомъ изреченіе: *ni Dieu ni maître*» ⁷⁾. И «атеизмъ, говоритъ другой изслѣдователь Масарикъ, является боевымъ лозунгомъ международной организаціи рабочихъ».

Понятно, что приложеніе къ новому хозяйственному строю такого принципа совершенно не обнаруживаетъ какого либо шага впередъ въ дѣлѣ нравственнаго развитія современной жизни. Оно говоритъ скорѣе за то, что матеріальная культура, строяемая на такомъ принципѣ, руководящаяся такой цѣлью, есть все таже плутократія, все тоже возведеніе нисшаго на степень высшаго, въ чемъ заключается первый и существеннѣйшій грѣхъ капиталистическаго строя. При господствѣ атеизма—служеніе золотому тельцу становится единственной задачей жизни людей. Поэтому какъ здѣсь въ марксизмѣ, такъ и тамъ—въ капитализмѣ, на мѣсто служенія Богу возводится служеніе мамонѣ и вмѣсто подчиненія матеріальной стороны жизни духовной—апоѳеозъ матеріи, наслажденіе. «Цивилизація накопила, говоритъ Энгельсъ, громадныя богатства, но человѣческій умъ беспомощно стоитъ предъ своимъ созданіемъ. Придетъ время, когда человѣческій разумъ окрѣпнетъ и сдѣлается властелиномъ этого богатства». Это время настанетъ, по взгляду учителей марксизма, съ введеніемъ ихъ социалистической организаціи. Но въ дѣйствительности, какъ мы видимъ, защитникъ такой организаціи находится въ такомъ же преклоненіи предъ матеріальнымъ богатствомъ, сытостью, довольствомъ, продуктъ здѣсь также господствуетъ надъ производителемъ, какъ и въ современномъ капиталистическомъ строѣ.

⁶⁾ См. 164 стр. Цит. соч.

⁷⁾ См. 11 стр. Цит. соч.

Въ самомъ дѣлѣ, гдѣ, напримѣръ, въ идеалѣ Зембарта мѣсто духу, томленію мятущейся совѣсти, подвигу любви и самоотверженію? Здѣсь совершенно отсутствуетъ сознаніе того, что назначеніе культуры дать нравственную свободу духу для служенія Богу. Наоборотъ, духъ сданъ здѣсь безъ боя удовлетворенію чувственности; «его первородство продано за чечевичную похлебку». Потопленіе духа въ чувственности, жизнь безъ идеаловъ, духовное мѣщанство — таково содержаніе предлагаемаго новаго строя жизни. Марксъ совершенно вѣрно обвиняетъ, что люди современнаго буржуазнаго общества — рабы промышленнаго труда и своихъ собственныхъ, а также и чужихъ эгонистическихъ потребностей. Но вѣдь таково же направленіе получаетъ жизнь и въ предлагаемомъ марксистами социалистическомъ строѣ, и его основной характеръ приходится опредѣлять, какъ духовное мѣщанство. Совершенно вѣрно говорить въ этомъ случаѣ Вл. Соловьевъ, что «если для представителей современной плутократіи нормальный человѣкъ есть прежде всего капиталистъ, а потомъ уже *per accidens* гражданинъ, семьянинъ, образованный человѣкъ, можетъ быть членъ какой-нибудь церкви; то вѣдь и съ точки зрѣнія социализма всѣ остальные интересы исчезаютъ предъ интересомъ экономическимъ, и здѣсь также низшая матеріальная область жизни, промышленная дѣятельность, является рѣшительно преобладающей, закрываетъ собой все другое»⁸⁾. Какъ здѣсь, такъ и тамъ мы видимъ далѣе не только жизнь «по стихіямъ міра сего», но и научное оправданіе ея. Чѣмъ инымъ доказываетъ марксизмъ свое научное достоинство, въ сравненіи съ утопизмомъ, какъ не своей теоріей экономическаго матеріализма, по которой весь ходъ исторической жизни заключается въ экономической, производственной сторонѣ ея и человѣкъ оказывается только рефлексомъ этой стороны жизни? Но этого мало, — принципъ марксизма, цѣль его, умноженіе чувственнаго наслажденія, то, что на языкѣ Зембарта получило названіе «*Menschenwerden*», не только не служитъ показателемъ какого либо нравственнаго развитія, по сравненію съ принципомъ капиталистическаго строя, но и способствуетъ въ нѣкоторомъ смыслѣ еще большому искаженію нравственной задачи матеріальной

⁸⁾ Крит. отвлеч. нач. Собр. соч. 7-й. 127 стр.

культуры. То, что выставляется въ марксизмѣ идеаломъ, въ дѣйствительности оказывается еще большей задержкой въ духовномъ развитіи человѣчества. Мысль эта ясно отмѣчена Владиміромъ Серг. Соловьевымъ. «Если мѣщанское царство, говоритъ онъ, подразумѣвая подъ нимъ капиталистическій строй, отдавая преобладаніе эгоистическому интересу, допускаетъ однако, хотя и съ подчиненнымъ значеніемъ, существованіе и другихъ интересовъ вмѣстѣ съ соотвѣтствующими имъ учрежденіями, допускаетъ государство и церковь; то социализмъ въ своемъ послѣднемъ и крайнемъ проявленіи, международномъ союзѣ, рабочихъ, рѣшительно отрицаетъ все это: для него человѣкъ есть исключительно только экономической производитель и все человѣчество—только экономической союзъ, союзъ рабочихъ безъ всякихъ другихъ различій; и если преобладаніе вещественныхъ интересовъ, хозяйственного и промышленнаго элемента составляетъ характеристическую черту буржуазіи или мѣщанскаго царства, то въ томъ социализмѣ, который хочетъ ограничить чувство исключительно этими низшими интересами, мы находимъ крайнее выраженіе, послѣднее заключеніе мѣщанства ⁹⁾. «Только тогда, говоритъ Марксъ, когда чувственность и практика сдѣлается технической и промышленной практикой, хозяйственнымъ трудомъ, только тогда будетъ найдена реальная связь между людьми, между человѣкомъ и природой». Но при такихъ задачахъ и цѣляхъ можно воспитать лишь новую буржуазію, но нельзя основать великаго историческаго движенія. Итакъ, между капитализмомъ и марксизмомъ не существуетъ принципиальной разницы; защитники того и другого замѣчательно сходятся въ признаніи матеріальнаго богатства и наслажденія за единственную цѣль матеріальной культуры. Все различіе ихъ въ данномъ случаѣ сводится къ тому, что для представителя капиталистическаго строя въ дѣлѣ жизненнаго наслажденія матеріальными благами важно прежде всего пріобрѣтеніе, и человѣкъ, какъ мы видѣли, цѣнится здѣсь прежде всего съ точки зрѣнія находящагося въ его рукахъ пріобрѣтательнаго капитала, тогда какъ въ будущемъ экономическомъ товариществѣ, къ которому призываетъ марксизмъ, вниманіе человѣка направится главнымъ образомъ на производство ма-

⁹⁾ Ibid. 128 стр.

теріальныхъ благъ. Матеріалистическая точка зрѣнія марксизма совершенно скрываетъ такимъ образомъ, отъ защитниковъ его главный и основной грѣхъ капиталистическаго строя и главную нравственную причину соціального вопроса, чѣмъ лишаетъ ихъ чести хотя сколько нибудь двинуть въ данномъ случаѣ матеріальную культуру по пути нравственнаго развитія человѣчества, по пути христіанизации ея.

Какъ критика капиталистическаго строя, рѣшеніе соціального вопроса, марксизмъ сдѣлалъ повидимому шагъ впередъ въ томъ пунктѣ, гдѣ онъ выступилъ противъ индивидуализма представителей капиталистическаго строя и въ защиту коллективнаго хозяйственнаго строя. Но ближайшее разсмотрѣніе соціалистической тенденціи марксизма съ несомнѣнностью показываетъ, что и на этотъ разъ мы совершенно не видимъ какого-либо приближенія къ христіанскому нравственному идеалу, стремленіе внести и построить матеріальную культуру на братскихъ, любовныхъ началахъ. Здѣсь прежде всего обращаетъ на себя вниманіе то основаніе, во имя котораго марксизмъ выступилъ со своимъ протестомъ, критикой современнаго строя матеріальной культуры. Не нѣжное чувство любви является такимъ основаніемъ, не сознаніе всего того нравственнаго рабства, которому подвержены трудящіяся массы, особенно пролетаріатъ въ капиталистическомъ производствѣ, не жалость къ старикамъ и дѣтямъ руководить марксизмомъ въ его требованіи практической реформы современнаго хозяйственнаго быта. Нѣтъ! Уже 18 вѣковъ, говоритъ Марксъ, «христіанская любовь только усыпляла человѣка, кормя его тепленькими чувствами» ¹⁰⁾.—«Любите другъ друга, заключайте другъ друга въ объятія безъ различія пола и сословія», это—старая пѣсня, такъ пренебрежительно говоритъ Энгельсъ, это—глупость, хотящая общаго примиренія ¹¹⁾, это чувство бесплодно и бездѣтельно».—«Но нужда даетъ человѣку силу; кто долженъ помочь себѣ, тотъ и помогаетъ». Потому то дѣйствительное положеніе этого міра, рѣзкое противорѣчіе въ настоящемъ обществѣ между капиталомъ и трудомъ, между буржуазіей и пролетаріатомъ, противорѣчіе, всего болѣе развитое въ промышленномъ

¹⁰⁾ Цит. по Масарику., 442 стр.

¹¹⁾ Ibid.

обращеніи, есть иной, говорятъ учителя марксизма, болѣе самобытный источникъ социалистическаго міросозерцанія, требованія социальныхъ реформъ. Это рѣзкое противорѣчіе капиталистическому отношенію и должно разрушить современный строй, и, «оно есть, говоритъ Энгельсъ, только понятный матеріальный фактъ, проникающій въ голову эксплуатируемыхъ рабочихъ съ непреодолимой необходимостью, въ болѣе или мѣнѣе ясной формѣ—на немъ, а не на представленіяхъ кабинетнаго человѣка о правѣ и несправедливости основывается увѣренность современнаго социализма въ его побѣдѣ»¹²⁾. «Социал-демократическая наука, говоритъ Гейне, неизмѣнно отрицаетъ призывъ къ нравственнымъ идеаламъ братаства, ограничиваясь научнымъ доказательствомъ экономической необходимости коллективизма»¹³⁾.

Современный капиталистическій строй долженъ измѣниться; эта перемѣна, какъ мы видѣли, совершится, по взгляду марксизма, въ силу эволюціи капитализма, въ силу тѣхъ техническихъ измѣненій, которыя были уже рассмотрѣны нами выше, при изложеніи ученія марксизма. Реформа эта произойдетъ «по желѣзной необходимости историческихъ законовъ, которая дастъ социалистическимъ стремленіямъ и распространеніе и дѣятельныхъ послѣдователей, говорятъ марксисты, и она проложитъ дорогу для социалистическихъ реформъ посредствомъ преобразования современныхъ отношеній скорѣе, чѣмъ вся любовь, пламенѣющая во всѣхъ чувственныхъ сердцахъ всего свѣта»¹⁴⁾. Правда въ этомъ пунктѣ среди марксистовъ наблюдается слѣдующая примѣчательная особенность. «На всякой сходкѣ социал-демократовъ — этихъ практическихъ марксистовъ, говоритъ Масарикъ, всякій внимательный слушатель получаетъ двойственное впечатлѣніе: онъ слышитъ, что ораторы, развивая свои социальные планы, отрекаются отъ всякаго морализированія, и вдругъ тутъ же слышитъ, какъ тѣ-же ораторы сразу, безъ всякаго перехода, взываютъ противъ несправедливости современнаго общественнаго строя къ чувствамъ слушателей и требуютъ равенства во имя человѣчности»¹⁵⁾. Такая же двой-

¹²⁾ Anti Dühring. 162 стр.

¹³⁾ Цит. по Масарику 111 стр.

¹⁴⁾ Ibid. 442 стр.

¹⁵⁾ Цит. соч. 441 стр.

ственность замѣчается иногда и у основателей Марксизма. Но въ общемъ, этотъ призывъ все же поглощается здѣсь теоріей экономическаго матеріализма. Въ прѣвѣ противоположность утопизму марксизмъ хочетъ быть научнымъ социализмомъ; онъ объявляетъ себя объективизмомъ, гдѣ первенство отдано природѣ, а не человѣку, матеріи, а не духу. Предъ экономической эволюціей безсильна не только воля отдѣльныхъ лицъ, но и цѣлыхъ общественныхъ классовъ. «Природа возьметъ свое, какъ прекрасно формулируетъ эту мысль марксизма Штаммлеръ. Кто будетъ съ ней бороться, кто будетъ дѣлать напрасныя попытки прѣвѣводѣйствовать естественному ходу развитія и захочетъ ввести послѣднюю въ свои собственные узкія рамки, того она безжалостно раздавитъ. Потокъ экономическихъ явленій нашего времени вздымается согласно неизмѣннымъ законамъ, какъ социальная сила природы. Подчинись этому потоку, человѣкъ, со всѣмъ своимъ устройствомъ и приспособленіями, которыя ты соорудилъ! Плотина, которая могла совладать съ небольшимъ ручейкомъ, безсильна предъ могучей рѣкой... Она падаетъ, но не вслѣдствіе своей моральной несосгоятельности, она должна сойти со сцены лишь потому, что этого повелительно требуетъ общественное хозяйство и другія экономическія явленія; только они и требуютъ, чтобы старое право умерло»¹⁶⁾. Такимъ образомъ, «обобществленіе средствъ производства» предлагается марксизмомъ не во имя любви къ ближнему, не во имя нравственной природы послѣдняго, такъ рабски приниженной капиталистическимъ строемъ, не во имя разумнаго пониманія вещей правды и справедливости; а оно совершится съ неизбѣжностью естественнаго процесса, въ силу всемогущей экономической эволюціи, необходимости измѣненія способа производства и обмѣна. Современный строй несправедливъ самъ по себѣ, въ своихъ матеріальныхъ основахъ.

Само собой понятно, что приложеніе къ жизни такого взгляда, устройство жизни на такомъ началѣ не только не можетъ содѣйствовать разумно-любовнымъ отношеніямъ, такъ какъ самый источникъ его не имѣетъ ничего общаго съ этой любовью, но и прямо ведетъ вообще къ нравственной апатіи, изгоняетъ вообще всякій нравственный энту-

¹⁶⁾ Wirtscajt und Recht стр. 50 Цит. по Т. Барановскому 426 стр.

зіазмъ и всякую нравственную отвѣтственность. «Не на нашихъ ли глазахъ, пишетъ профессоръ Озеровъ, крайняя нѣмецкая партія отказалась протянуть руку политически-страждущему и экономически-подавленному населенію, самоувѣренно ожидая скораго соціального переворота,—не она-ли отказала въ хлѣбѣ голоднымъ» ¹⁷⁾ Будущій соціалистическій строй наступитъ съ силой естественнаго прогресса и онъ будетъ послѣдней ступенью историческаго развитія человѣчества, а потому марксизмъ оказывается въ этомъ случаѣ тѣмъ же кальвинизмомъ, какъ совершенно справедливо охарактеризовалъ его Бернштейнъ, но только безъ Бога. ¹⁸⁾ При такомъ взглядѣ онъ способенъ лишь только еще болѣе усыплять и безъ того спящую энергію нравственности человѣка, разслаблять его нравственную самодѣятельность, удерживая его «въ какомъ—то полудремотномъ и внушительномъ преклоненіи предъ непреодолимостью стихійнаго и фатальнаго историческаго процесса». «Если ученіе это (марксизмъ), говоритъ Штейнъ, проникнетъ въ массы, тогда вмѣсто религіознаго фатализма восточниковъ, западники могутъ познакомиться съ общественнымъ фатализмомъ» ¹⁹⁾. Вся наша сознательная дѣятельность неразрывно связана съ убѣжденіемъ въ возможности измѣнить настоящее, повліять на будущее, придать ему желаемый нами характеръ. Если же мы представляемъ соціальное будущее, какъ нѣчто неизмѣнное и неизбѣжное, какъ думаютъ защитники марксизма, то рѣшимость слѣдовать закону соціального развитія совершенно равносильна, по справедливому выраженію Штамлера, «твердому рѣшенію вращаться вмѣстѣ съ землей вокругъ солнца». И «матеріалистическое пониманіе исторіи, говоритъ онъ, въ своемъ практическомъ примѣненіи дѣлаетъ характерную ошибку, пытаясь уклониться отъ неумолимой альтернативы между причиннымъ познаваніемъ и ставящей сознательныя цѣли волей: оно постулировало необходимость хода соціального развитія, но въ то же время признало возможнымъ содѣйствіе этому развитію, поощреніе его, облегченіе сопутствующихъ страданій. Какое жестокое *quid pro quo* ²⁰⁾! Человѣкъ разсматривается здѣсь, какъ

¹⁷⁾ Цит. соч. 22 стр.

¹⁸⁾ „Историч. матеріализмъ“. СПБ. 1901 г. 7 стр.

¹⁹⁾ Цит. соч. 375 стр.

²⁰⁾ Цит. по Т. Барановскому, 429 стр.

марionетка экономическихъ отношеній и такой взглядъ обнаруживаетъ еще большую несомвѣстимость теоріи марксизма съ принципами христіанской любви къ ближнему. Здѣсь нарушается первое требованіе этой любви, которое совершенно вѣрно понято было еще Кантомъ и которое заключается въ томъ, чтобы ближній, другой никогда не разматривался нами, какъ только средство. Между тѣмъ къ этому—то и приводитъ марксизмъ. Полный взглядъ его на человѣка, на которомъ онъ думалъ построить отношенія, можно формулировать такъ: человекъ есть «производитель и потребитель матеріальныхъ благъ»; онъ есть существо, стремящееся къ матеріальному благосостоянію, дѣйствующее по мотивамъ выгоды и только съ этой, экономической стороны, какъ производитель экономическихъ цѣнностей, и представляющій изъ себя нѣчто цѣнное. Но приписавши такое основное значеніе экономикѣ жизни, вычеркнувши всю духовную сторону, онъ тѣмъ самымъ унижилъ достоинство человѣка; и личность здѣсь перестаетъ быть объективной цѣлью и оказывается въ концѣ концовъ лишь средствомъ, орудіемъ производства, которое возводится въ этомъ случаѣ на степень высшаго блага. На такой основѣ и предлагаютъ марксисты устройство новаго хозяйственного быта. И въ будущемъ, идеальномъ для защитниковъ марксизма, социалистическомъ строѣ принципомъ при распредѣленіи матеріальныхъ благъ будетъ экономической разсчетъ, принципъ полезности, интересы производства, количество труда, или еще точнѣе, «среднее рабочее время». Ясно, что мы вращаемся здѣсь въ тѣхъ же узкихъ механическихъ рамкахъ міровоззрѣнія, въ которыхъ держатъ людей и капиталистическій строй. Какъ мы видѣли, представители плутократіи злоупотребляютъ трудящейся народной массой. Выходя изъ понятія о рабочихъ, какъ только о рабочей силѣ, они эгоистически эксплуатируютъ ихъ въ свою пользу. Но марксизмъ думаетъ построить матеріальный бытъ на томъ же пониманіи человѣка, какъ только хозяйственного производителя, и онъ видитъ въ человекѣ прежде всего рабочего, экономического дѣятеля. «Но въ этомъ качествѣ, говоритъ В. С. Соловьевъ, нѣтъ ничего такого, что по самому существу должно было бы оградить человѣка отъ всякой эксплуатаціи»²¹⁾.

²¹⁾ „Критика отвѣч. началъ“. Собр. соч. II 7. 128 стр.

На той экономической почвѣ, на которой стоит марксизмъ, нельзя найти въ ближнемъ ничего неприкосновеннаго, ничего священнаго; «здѣсь нѣтъ того ядра, о которое должна разбиться всякая внѣшняя сила, всякій внѣшний гнетъ».

Такое предположеніе становится несомнѣннымъ въ виду того, что марксизмъ, какъ это ни странно на первый взглядъ, не смотря на выставляемую имъ социалистическую тенденцію, оказывается въ концѣ концовъ все тѣмъ же индивидуализмомъ, которымъ, какъ мы видѣли, проникнуть и современный капиталистическій строй. Все различіе ихъ въ данномъ случаѣ сводится къ тому, что капиталистическій индивидуализмъ въ общемъ есть все таки эгоизмъ непосредственный, дѣйствующій во всей случайности произвола; тогда какъ эгоизмъ социалистическаго марксизма возводится въ абстрактъ и дѣйствуетъ въ силу предустановленной необходимости. Хотя основатели марксизма и встали очень рано на точку зрѣнія такъ называемаго позитивистическаго аморализма, съ которой утрачивалъ всякое значеніе вопросъ объ альтруистической или эгоистической природѣ человѣка, тѣмъ не менѣе человѣкъ вездѣ выставляется у нихъ по существу эгоистическимъ. Правда, мы видѣли уже, какъ Марксъ и Энгельсъ говорятъ объ обществѣ, какъ организмѣ, объ общественномъ трудѣ, о коллективномъ сознаниі, о массовыхъ мотивахъ. Мы слышали отъ нихъ, что принципомъ новой организациі, возвѣщенной четвертымъ сословіемъ, будетъ тотъ, по которому капиталъ превратится въ общественную собственность, раздѣлъ продуктовъ труда будетъ производится общинами, такъ что будущій строй представитъ изъ себя союзъ, «федерацию» общинъ различнаго объема, изъ которыхъ каждая будетъ владѣть самостоятельною частью національнаго капитала и удовлетворять непосредственно большую часть своихъ потребностей». Если современный капиталистическій строй мы сравнимъ съ пирамидой, поражающей насъ контрастомъ между основаніемъ своимъ и вершиной; то марксисты свою организацию хотятъ уподобить, повидимому, широкой равнинѣ, покрытой узкимъ и чахлымъ кустарникомъ, почва которой не даетъ возможности подняться ни одному дереву изъ боязни, что оно отниметъ влагу у другихъ деревьевъ. Но болѣе внимательное разсмотрѣніе программы научнаго социализма обнаруживаетъ, что съ этимъ коллективизмомъ вполнѣ мирится здѣсь эгоизмъ, и что крайній теоретическій объективизмъ марксизма, какъ всякій

другія существовавшія попытки представить челоуѣчество и общество въ качествѣ абсолюта, необходимо привелъ позднѣйшихъ защитниковъ марксизма къ индивидуализму. Даже болѣе того. «Послѣдовательное развитіе доктрины класснаго интереса, какъ нормы соціальной политики, необходимо ведетъ, по вѣрному замѣчанію професс. Булгакова, къ отрицанію всякой нормы, всякихъ общихъ принциповъ, ведетъ къ соціальному атомизму. Послѣднимъ понятіемъ, къ которому приводитъ этотъ «regresus», будетъ даже не индивидуумъ, ибо одинъ и тотъ же индивидуумъ въ разное время и въ разномъ положеніи можетъ имѣть различные и даже противоположные интересы, а каждый отдѣльный актъ хозяйственной дѣятельности²²⁾».

Справедливость всего только что высказаннаго видна изъ того, что то совпаденіе частныхъ интересовъ съ общими, которое предвѣщаютъ марксисты отъ грядущей соціалистической организаціи, произойдетъ, по ихъ представленію, не путемъ подчиненія первыхъ—послѣднимъ, а наоборотъ, посредствомъ приспособленія дѣятельности общественной къ потребностямъ и вкусамъ каждаго въ отдѣльности. По части же этихъ послѣднихъ, въ коллективистическомъ хозяйственномъ строѣ, каждому предоставлена будетъ свобода. «Какія бы блага не сулилъ соціализмъ, говоритъ профессоръ Иванюковъ, но если онъ не имѣетъ въ виду или не въ состояніи примѣнить на практикѣ свободное заявленіе и удовлетвореніе потребностей, онъ долженъ отказаться отъ надежды видѣть себя когда либо осуществленнымъ. Свобода опредѣленія и удовлетворенія своихъ потребностей есть безспорно важнѣйшая сторона свободы вообще. При опредѣленіи потребностей и способовъ ихъ удовлетворенія извнѣ, у каждаго будетъ отнята возможность жить и развиваться сообразно своей индивидуальности». «Но уничтоженіе частныхъ промышленныхъ предпріятій, спекулятивной торговли ни чуть не имѣетъ своимъ слѣдствіемъ устраненія свободы опредѣленія потребностей, путемъ ежедневнаго, еженедѣльнаго, мѣсячнаго, годоваго и вообще періодическаго собранія статистическихъ свѣдѣній (о томъ, что кому нужно),

²²⁾ „Соціальный идеаль“, ж. Вопр. филос. и психологій. 1903 года 68 кн. 299 стр.

какъ это осуществляется въ частно-хозяйственной системѣ, посредствомъ заявленія каждымъ спроса на рынкѣ»²³⁾. Но изъ жизни капиталистическаго строя мы видѣли уже, что значить эта свобода удовлетворенія потребностей на чисто экономической почвѣ. Матеріальное благосостояніе само по себѣ, разъ въ немъ одномъ полагается высшій смыслъ жизни, необходимо получаетъ эгоистическій характеръ. Человѣкъ и общество, ставши на ту точку зрѣнія, по которой матеріальное довольство есть высшая цѣль жизни, необходимо заботятся прежде всего о личномъ обогащеніи; на этой заботѣ они построятъ свои отношенія къ ближнимъ, которые оказываются въ такомъ случаѣ лишь средствомъ для ихъ матеріальныхъ цѣлей. И съ этой точки зрѣнія рѣшительно нѣтъ возможности убѣдить ихъ прежде всего заботиться объ общемъ благѣ. Такъ происходитъ въ капиталистическомъ строѣ; но тоже эгоистическое начало освящаетъ въ концѣ концовъ и марксизмъ, который стоитъ на той же матеріалистической основѣ. Совершенно напрасно, поэтому, защитники марксизма такъ много говорятъ объ общественномъ духѣ будущаго социалистическаго строя. Въ дѣйствительности оказывается, что и тогда каждый будетъ трудиться исключительно въ своемъ личномъ интересѣ, освѣщающемъ всякую эксплуатацію ближняго. Эту тенденцію будущей организации вѣрно отмѣтилъ новый теоретикъ марксизма Парвусъ, когда откровенно сознался отъ лица соучастниковъ: «мы хотимъ социалистическаго равенства затѣмъ, чтобы предоставить полную свободу развитія естественнаго неравенства людей»²⁴⁾. Замѣчательно, что въ III т. своего «Капитала» Марксъ защищаетъ уже не только классовую пролетарскую борьбу, но и личную и этой послѣдней приписываетъ даже значеніе всеобщаго явленія, продолжающагося въ теченія всей исторіи, тогда какъ первая выставляется уже, какъ временное, вызываемое необходимостью явленій. И первымъ самымъ нагляднымъ видомъ такой эксплуатаціи, и вмѣстѣ послѣднимъ самымъ до очевидности убѣдительнымъ показателемъ несовмѣстимости принциповъ марксизма съ требованіями христіанской любви къ ближнимъ является та вражда, та революціонная, пролетарская борьба, къ которой призываетъ марксизмъ, для скорѣйшаго

²³⁾ Цит. соч. 144—145 стр.

²⁴⁾ Цит. по Масарику 388 стр.

осуществленія новаго строя. «Пролетаріи всѣхъ странъ, соединитесь» для того, чтобы «экспроприировать экспроприаторовъ», съ такимъ призывомъ обращался Марксъ въ своемъ манифестѣ. И это пролетарское требованіе равенства есть, говорятъ марксисты, «просто выраженіе революціоннаго инстинкта и въ этомъ, и только въ этомъ его оправданіе». И этотъ призывъ къ насилію, къ ниспроверженію, къ смерти, или кровавой войнѣ, призывъ, нѣсколько смягченный въ послѣдствіи и изъ революціоннаго террора перешедшій въ глухую, но упорную борьбу съ девизомъ: «чѣмъ хуже, тѣмъ лучше», отлично усвоенъ современными рабочими массами. «Онѣ, говоритъ Вл. С. Соловьевъ, хорошо чувствуютъ, что настоящей культъ ихъ господъ и учителей есть культъ не Христа, а Ваала, и они также хотятъ быть въ этомъ культѣ жрецами, а не жертвами»²⁵). И это желаніе свое онѣ проявляютъ въ массовыхъ стачкахъ, динамитныхъ взрывахъ, поголовныхъ убійствахъ и т. п. Въ современномъ капиталистическомъ хозяйственномъ строѣ стоятъ другъ противъ друга два враждебные лагеря, которые не примирятся, конечно, до тѣхъ поръ, пока не разовьются до сознанія, что значеніе человѣка и общества не ограничивается одними производственными отношеніями и что эти послѣднія нужно устроить на любовныхъ началахъ.

Какъ видимъ, марксизмъ по примѣру классической школы политической экономіи своимъ научнымъ оправданіемъ борьбы является очень сильнымъ тормазомъ въ дѣлѣ развитія нравственности человѣка. Вся исторія превращается съ точки зрѣнія марксизма въ одну непрерывную борьбу, животную борьбу между классами. Въ этомъ историческомъ законѣ находятъ себѣ оправданіе и четвертое сословіе, призванное самой исторіей «революционизировать» современный строй. И эта исторія, насыщенная насиліемъ и кровью безчисленныхъ поколѣній, выставляется въ марксизмѣ, какъ самое научное опроверженіе религіи любви. Ясно, такимъ образомъ, что марксизмъ не имѣетъ ничего общаго съ любовью къ ближнимъ; не изъ любви онъ выходитъ, не на любви основывается, не на любовь надѣется и не къ любви обращается.

²⁵) „Критика отвлеч. началъ“. 129 стр.

Все сказанное нами вполне подтверждаетъ признаніе Зомбарта, что «въ марксизмѣ нѣтъ мѣста для альтруистическихъ мотивовъ, для вѣры въ силу вѣчной любви, побѣждающей собственной силой зло. Вѣра прежнихъ утопистовъ въ добрую природу человѣка уступаетъ мѣсто въ ученіи Маркса убѣжденію, что человѣкъ руководится не возвышенными мотивами, но чисто эгоистическимъ, что по своей сущности онъ остается по прежнему *bête humaine*, не смотря на всѣ успѣхи цивилизации. Не миръ, не примиреніе, не всеобщее братство, но беспощадная борьба будетъ лозунгомъ этого жестокаго поколѣнія пролетаріевъ, возникнувшаго съ половины XIX столѣтія. Здѣсь будетъ царить только сила. Изъ борьбы выйдетъ новое поколѣніе людей, которому одному и будетъ принадлежать роль, при томъ порядкѣ вещей, какой долженъ замѣнить нынѣшній капиталистическій строй. «На этомъ, говоритъ Зомбартъ, основывается марксистское міросозерцаніе и общественная теорія. Въ этомъ заключается глубокой (?) смыслъ марксизма»²⁶⁾.

Такимъ образомъ, марксизмъ, рассматриваемый со стороны цѣли и средствъ, которыя онъ предлагаетъ въ основаніе новаго социалистическаго періода матеріальной культуры, не представляетъ собой нравственно-прогрессивнаго и потому прогрессирующаго ученія. «Возможность осуществленія новаго строя, какъ справедливо говоритъ Секретанъ, уже предполагаетъ предварительное преобладаніе тѣхъ самыхъ чувствъ и побужденій, которыя должны произвести этотъ строй»²⁷⁾. А защитники социалистической организаціи по программѣ марксизма живутъ въ рамкахъ того же языческаго міровоззрѣнія, которымъ проникнута жизнь и взгляды, какъ мы видѣли, и представителей капиталистическаго строя. Въ самыхъ существенныхъ пунктахъ, въ принципиальной части тѣ и другіе, не смотря на все подчеркиваніе социалистами своей противоположности съ капиталистами, безсознательно подаютъ другъ другу руки. И тѣ и другіе въ своей дѣятельности руководятся однимъ принципомъ: «О хлѣбѣ единомъ живъ будетъ человѣкъ»; и тѣ и другіе стараются научно санкціонировать животную борьбу между собой.

²⁶⁾ Socialismns und soziale Bewegung im 19 Jahrhundert, стр. 77.

²⁷⁾ „Цивилизація и вѣра“. Пер. подъ ред. Введенскаго. М. 1900 года 66 стр.

«Борьба между двумя враждебными станами, говоритъ Вл. С. Соловьевъ, не принципиальная, т.е. не изъ за содержанія принципа, а только изъ за объема его осуществленія: однихъ озабочиваетъ матеріальный интересъ капиталистическаго меньшинства, а другихъ тоже матеріальный интересъ рабочаго большинства и, насколько само это большинство, самъ рабочий классъ. начинаеть заботиться исключительно о своемъ матеріальномъ интересѣ, очевидно этотъ классъ оказывается столь же своекорыстнымъ и теряетъ всякое нравственное преимущество предъ своими противниками»²⁸⁾. При этомъ марксизмомъ этотъ принципъ матеріальнаго интереса проводится, какъ сказано было, еще съ большей послѣдовательностью, нежели защитниками капиталистическаго строя. «Если бы марксизмъ, говоритъ Вольтманнъ, не заключалъ въ себѣ свѣтлой (?) надежды на отдаленное социальное будущее, когда духъ долженъ восторжествовать надъ матеріей, то онъ былъ бы однимъ изъ самыхъ печальныхъ, безотраднхъ міросозерцаній, которыя когда либо были провозглашены»²⁹⁾. Но все сказанное должно уже убѣдить насъ, что въ марксизмѣ не замѣтно даже признанія необходимости такого господства духа, почему и приговоръ ученаго изслѣдователя Вольтманна можетъ быть примѣненъ къ марксизму безъ всякихъ оговорокъ. И эта матеріалистическая точка зрѣнія марксизма, этотъ экономическій его матеріализмъ помѣшалъ ему, какъ мы говорили, понять сущность социальнаго вопроса и тѣмъ направить матеріальную культуру по пути истиннаго, нравственнаго прогресса. Социальный вопросъ есть вопросъ этический. «Если бы, говоритъ Гефдингъ, исчезъ этический масштабъ, то исчезъ бы и социальный вопросъ»³⁰⁾.

Въ капиталистическомъ строѣ забыта духовная сторона жизни человѣческой и эта опустошенное мѣсто не замедлил занять грубый эгоизмъ. До чего это такъ, въ этомъ убѣждаютъ сами марксисты, которые неожиданно обращаются иногда къ чувству гуманности, ясно показывая тѣмъ на тотъ скрытый, но сразу же загрязненный ими источникъ социалистическихъ стремленій. Боясь утопизма, который мечталъ осуществить со-

²⁸⁾ „Оправданіе добра“ 419 стр.

²⁹⁾ Цит. соч. 181 стр.

³⁰⁾ Цит. соч. 217 стр.

ціалистическую организацію путемъ нравственнаго воспитанія народныхъ массъ, когда чувство личнаго интереса могло бы быть замѣнено общимъ интересомъ, марксизмъ выставилъ свою теорію историческаго матеріализма. Вотъ почему онъ обратилъ все свое вниманіе въ дѣлѣ урегулированія современныхъ нестроеній капиталистическаго строя исключительно на техническую сторону дѣла, на капиталъ, раздѣленіе труда, обмѣнъ и совершенно не понялъ, что первая и главнѣйшая причина этихъ нестроеній заключается не въ техникѣ производства и обмѣна, а въ тѣхъ рукахъ или душахъ, которыя допускаютъ такое накопленіе капиталовъ, такую несправедливость и изнурительное и обѣдственное раздѣленіе труда, такой контрастъ между домами изобилія и домами нужды. Марксизмъ же совершенно оставляетъ въ сторонѣ эту душу. Мы указывали уже, что основаніе для будущаго соціалистическаго строя марксизмъ ищетъ даже не въ экономическихъ побужденіяхъ, какъ субъективныхъ потребностяхъ, а именно въ технической стадіи хозяйственныхъ производительныхъ силъ.

Поэтому вполне примѣнимы слова, который высказываетъ Достоевскій вообще по адресу соціалистовъ: «натура не берется здѣсь въ расчетъ, натура изгоняется, природы не полагается!» Здѣсь «не челоуѣчество, развившійся историческимъ, живымъ путемъ до конца, само собой обратится, наконецъ, въ нормальное общество, а напротивъ соціалистическая система, выйдя изъ какой-нибудь математической головы, тотчасъ же и устроитъ все челоуѣчество въ одинъ мигъ... И не любятъ они живого процесса жизни: не надо живой души. Живая душа жизни требуетъ, живая душа подозрительна, живая душа ретроградна. А тутъ хоть и мертвичиной припахиваетъ, изъ каучука сдѣлать можно; — за то не живая, за то безъ воли, за то рабская ³¹⁾».

Марксизмъ не обращаетъ вниманія на живую душу, въ дѣлѣ установленія будущаго строя онъ вычеркиваетъ чувство, потому что иначе пришлось бы допустить и идеальные мотивы дѣятельности. Это тотъ же интелектуализмъ, который составляетъ характерную черту экономическихъ отношеній и въ капиталистическомъ строѣ. «Мышленіе, безсердечное мышленіе» — таково руководство указалъ самъ Марксъ для своего направленія.

³¹⁾ Достоевскій, „преступ. и наказ“. 252—253 стр.

Желая быть научнымъ социализмомъ, онъ оперируетъ безъ помощи психическихъ факторовъ и идейныхъ мотивовъ. «У меня, говоритъ Марксъ въ предисловіи ко 2-му изданію «Капитала», идеальное начало является лишь прошедшимъ чрезъ человѣческой мозгъ, матеріальнымъ началомъ»—точка отправленія Маркса во вѣѣ, въ стихійности экономической эволюціи.

Здѣсь не лишнимъ считаемъ вспомнить самый обликъ основателя марксизма. «Въ лицѣ Маркса, говоритъ проф. Т. Барановскій, мы имѣемъ предъ собой не вдохновеннаго бойца за лучшее будущее человѣчества, но упорнаго и настойчиваго мыслителя, непоколебимо убѣжденнаго, что имъ открыты законы развитія человѣческаго общества, что завѣса будущаго спала предъ его умственнымъ взоромъ, и что люди должны идти указаннымъ путемъ, ибо такова желѣзная необходимость.. Идеализмъ былъ вообще не свойствененъ его натурѣ... Одна струна никогда не звучала въ его душѣ—энтузіазма, вдохновенія... «Трудно указать въ исторіи міровой мысли другой выдающійся умъ, пишетъ тотъ же ученый, который былъ бы до такой степени чуждъ всякихъ идеалистическихъ порывовъ, какъ умъ Маркса. Никакого исканія вѣчнаго и абсолютнаго, никакого стремленія за предѣлы опыта, никакой жажды вѣры, даже никакого чувства тайны, наполняющей міръ! Прямо таки странно, какимъ образомъ такой сильный умъ могъ мыслить такъ грубо реалистически! Быть можетъ, Марксъ былъ единственнымъ въ исторіи примѣромъ гениальнаго мыслителя, совершенно лишеннаго религіознаго чувства. И конечно, замѣчаетъ проф. Т. Барановскій, только философская непродуманность его міросозерцанія давала ему возможность съ такимъ высокомернымъ презрѣніемъ относиться къ верховнымъ проблемамъ человѣческаго духа, неотступно привлекающимъ къ себѣ возвышенные умы. Вообще, по своему общему міросозерцанію и душевному складу, Марксъ болѣе всего напоминаетъ французскихъ матеріалистовъ XVIII вѣка, съ ихъ моралью разумнаго эгоизма и реалистической ограниченностью философскаго мышленія» ³²⁾.

«Для творца капитала, человѣческая душа, по словамъ Зомбарта, была раскрыта лишь на половину». «Все темное и

³²⁾ Цит. соч. 293, 296—297 стр.

злое, говорить проф. Т. Барановскій, находило въ немъ удивительнаго ясновидца, но по отношенію къ благороднымъ движеніямъ человѣческой души онъ страдалъ чѣмъ-то весьма похожимъ на умственную слѣпоту)... «Мощное, жестокое сквозило во всякой чертѣ его. Чувство любви къ людямъ мало было доступнымъ Марксу; за то онъ былъ чрезвычайно способенъ ко враждѣ.—и вражда къ угнетателямъ замѣнила въ его душѣ любовь къ угнетеннымъ»³³⁾.

«Ненависть, презрѣніе, сарказмъ—вотъ тѣ чувства, изъ которыхъ слагался паѳосъ Маркса и «изъ своего гнѣва, говорить Масорикъ, онъ хотѣлъ сдѣлать чисто объективную діалектику»³⁴⁾. Вычеркнувши же идейные мотивы, онъ вычеркнулъ чрезъ то и этику, замѣнивъ ее экономикой. Въ этомъ случаѣ нельзя не быть признательнымъ самимъ учителямъ марксизма, которые откровенно заявляютъ, что въ ихъ ученіи «нѣтъ ни грана этики»³⁵⁾, что призывъ къ нравственной природѣ человѣка для нихъ не имѣетъ значенія, такъ какъ мораль есть только контрактъ, который мѣняется всякій разъ, какъ мѣняются условія соціальной этики. Марксисты прямо отрицаютъ «нравственную догматику, какъ вѣчный и неизмѣнный, нравственный законъ»; нравственные принципы, по ихъ пониманію, не поднимаются надъ исторіей и различіями народовъ». Этика въ концѣ концовъ оказывается все той же экономикой. «Общій существенный грѣхъ социализма, какъ справедливо пишетъ Вл. С. Соловьевъ, состоитъ въ томъ предположеніи, что извѣстный экономическій порядокъ (какъ-то слитіе капитала съ трудомъ, союзная организація промышленности и т. д.), самъ по себѣ есть нѣчто должное, безусловное, нормальное и нравственное, т. е., что этотъ экономическій порядокъ, какъ такой уже заключаетъ въ себѣ нравственное начало и вполне обуславливаетъ общественную нравственность, которая внѣ его не можетъ и существовать, такъ что здѣсь нравственное начало, начало должнаго или нормальнаго, опредѣляется исключительно однимъ изъ элементовъ общечеловѣческой жизни—элементомъ экономическимъ, ставится въ полную зависимость отъ тѣхъ или другихъ экономическихъ порядковъ»³⁶⁾.

³³⁾ Ibid. 294 стр.

³⁴⁾ Цит. соч. 109 стр.

³⁵⁾ См. Масарикъ. Цит. соч. 109 стр.

³⁶⁾ „Критика отвлеч. началъ“. 130 стр.

И на этотъ разъ марксизмъ вновь показываетъ, что онъ стоитъ въ сущности на одной и той же почвѣ съ враждебнымъ ему капиталистическимъ, мѣщанскимъ царствомъ. Съ точки зрѣнія ученія марксизма теряетъ даже всякій смыслъ вопросъ о нравственности или справедливости будущаго строя. Гдѣ, въ самомъ дѣлѣ, мѣсто такому обсужденію, разъ этотъ новый строй возникаетъ, не благодаря нашимъ мнѣніямъ и желаніямъ, а благодаря неустранимымъ экономическимъ процессамъ, бороться съ которыми было-бы такъ же нелѣпо, какъ безумно останавливать подъемъ морской воды, когда законы лунаго притяженія производятъ морской приливъ? Здѣсь, послѣдователи марксизма своими руками вбиваютъ послѣдній гвоздь въ свой собственный гробъ, убивая всякій нравственный энтузіазмъ въ челоуѣкѣ своей мертвой экономической закономѣрностью.

Не понявши же нравственной причины современныхъ нестроений капиталистическаго строя, и не сдѣлавши, такимъ образомъ, никакого шага впередъ, въ дѣлѣ христіанизации этой матеріальной культуры, марксизмъ тѣмъ самымъ нисколько не подвинулъ дальше разрѣшеніе соціального вопроса и въ болѣе узкомъ, экономическомъ смыслѣ, въ смыслѣ примиренія экономическихъ интересовъ и устройства для всѣхъ необходимой матеріальной обстановки. Матеріальная сытость и личный интересъ, санкціонируемые марксизмомъ, нисколько не предохраняютъ, а наоборотъ еще поощряютъ ту эксплоатацію, которую мы видимъ и въ современномъ капиталистическомъ строѣ. Гедонизмъ аристократиченъ и противорѣчитъ настоящей философіи труда.

Совершенно напрасно, въ такомъ случаѣ Марксъ и Энгельсъ высказываютъ убѣжденіе въ «Коммунистическомъ манифестѣ», что царящая теперь экономическая эксплоатація прекратится, благодаря организациі пролетаріата въ одинъ классъ. Вотъ почему даже Спенсеръ, обсуждая марксизмъ, эту наиболѣе по его взгляду, послѣдовательную практическую программу устроенія общества на почвѣ матеріальныхъ началъ, приходитъ въ ужасъ предъ грядущимъ рабствомъ этого строя, предъ неизбежностью распадѣнія общественной жизни. Уже одно требованіе перевода всего капитала изъ частнаго въ общій, народный есть требованіе исключительно принудительной организациі, всего процесса производства, всѣхъ вещественныхъ продуктовъ и не вещественныхъ услугъ. «Достаточно, замѣчаетъ эконо-

мистъ Вагнеръ, только формулировать такимъ образомъ, эту задачу,—а формулировать ее иначе нельзя,—чтобы признать ее неразрѣшимой, по крайней мѣрѣ съ точки зрѣнія настоящаго времени»⁸⁷⁾. «Личность свобододлюбива и добровольно не пойдетъ въ тѣ кандалы, которыя готовятся ей социалистической теоріей». Такой разладъ и рабство тѣмъ болѣе становятся несомнѣнными, если вспомнить, что принципомъ распредѣленія благъ въ будущемъ строѣ будетъ совершенно механическое начало: количество труда, общее необходимое рабочее время. Въмѣстѣ съ механичностью этого начала, совершенно не соответствующаго любовнымъ человѣческимъ отношеніямъ, и въ зависимости отъ него теряется и практическая пригодность его для установленія гармоническаго строя. Совершенно вѣрно замѣчаетъ по этому поводу Штейнъ, что «далеко не при всякомъ трудѣ возможно привести любое качество труда къ количеству, а количество труда—къ рабочему времени. (Подумайте, говоритъ онъ, какъ трудно было бы подобное механическое проведеніе, если мы вздумали вычислять громадное количество и качество труда, вложеннаго въ 3 тома «Капитала» въ рабочихъ часахъ и такую же процедуру совершили бы для переписчика, рукописи «Капитала»⁸⁸⁾. Такимъ образомъ, помимо того, что такая бухгалтерія—что понятіе о среднемъ рабочемъ времени и объ абстрактномъ человѣческомъ трудѣ слишкомъ неопредѣленно, если бы даже и удалось опредѣлить его, то сколько остается за нимъ еще разнообразія, которое при указанной марксизмомъ цѣли и средствахъ, непременно должно повести къ обидѣ, къ эксплуатаціи. И возможенъ ли такой фактъ чтобы справедливость утверждалась посредствомъ несправедливости? Не показываетъ ли исторія, что паденіе однихъ насильниковъ необходимо влечетъ за собой вступленіе въ ихъ роли другихъ?

Итакъ, марксизмъ хочетъ новаго общественнаго строя, но состоящаго изъ старыхъ людей и въ этомъ весь трагизмъ его положенія. Вражда въ промышленной буржуазіи не помѣшала основателямъ марксизма самимъ быть вполне проникнутыми тѣми же промышленными взглядами на міръ и человѣчество.

⁸⁷⁾ Цит. по Симоненка 340 стр.

⁸⁸⁾ Цит. соч. 372 стр.

Марксъ, боясь идеалогіи, всячески избѣгалъ говорить объ усовершенствованіи и предлагаемая имъ организація хозяйственнаго быта дѣйствительно не содержитъ въ себѣ никакого отпечатка прогрессирующаго нравственнаго совершенства и усовершенствованія.

«Два принципа, закончимъ свой очеркъ словами Секретана, находятся (теперь) въ борьбѣ. Какой изъ нихъ возьметъ верхъ, что можно предсказать относительно цивилизаціи, мы не знаемъ. Мы видимъ только, что наше равновѣсіе неустойчиво и что настоящее состояніе не можетъ долго существовать. Эта цивилизація должна или очиститься, преобразиться огнемъ любви, или погибнуть отъ взрыва скрывающейся повсюду вражды и ненависти» ³⁹⁾.

Нѣкоторымъ утѣшеніемъ въ данномъ случаѣ можетъ служить все же тотъ фактъ, что наше время не остается самодовольнымъ созерцателемъ. Въ самомъ дѣлѣ, какой иной смыслъ имѣютъ, напримѣръ, всѣ социалистическія теоріи послѣдняго времени, какъ не значеніе «жалобы» на поправіе истиннаго идеала, какъ не характеръ самокритики? Правда, этотъ источникъ «святого недовольства» сразу же большей частью, какъ, напримѣръ, въ марксизмѣ, загрязняется... Но это уже рефлексъ, вызванный фактическимъ потрясеніемъ въ наше время высочайшаго нравственнаго идеала.

³⁹⁾ „Цивилизація и вѣра“. Пер. подъ ред. Введенскаго. М. 1900 года 473 стр.

О ПРАВОСЛАВІИ, САМОДЕРЖАВІИ И НАРОДНОСТИ, КАКЪ ГЛАВНЫХЪ НАЧАЛАХЪ РУССКОЙ ЗЕМЛИ ¹⁾.

Что касается теперь самодержавія, то оно, какъ мы сказали, зародилось у насъ почти вмѣстѣ съ появленіемъ православія. Великій князь Владиміръ, при которомъ произошло событіе крещенія Руси христіанскою православною вѣрою, носилъ уже, можно сказать, въ своемъ великокняжескомъ лицѣ, идею самодержавія. Конечно, нужно замѣтить здѣсь, для осуществленія этой идеи, для того, чтобы она могла развиться и получить тотъ видъ, какой имѣетъ самодержавіе въ настоящее время, нужно было пройти довольно значительному времени. Самодержавіе, подобно православію, принятое въ Россіи по образцу византійскому, долгое время тлѣло у насъ подъ пепломъ междоусобія русскихъ князей и татарскаго ига, доколѣ наконецъ не разгорѣлось въ яркій пламень. Идею единой, высшей и общей для всѣхъ власти, изъ которой развилось потомъ царское самодержавіе во всей своей силѣ и славѣ, мы находимъ въ исторіи русскаго государства гораздо раньше Великаго Князя Владиміра, находимъ при самомъ возникновеніи русскаго государства. «Когда возсталъ родъ на родъ»,—говоритъ Л. А. Тихомировъ—и собраніе родоначальниковъ, этихъ старѣйшихъ и мелкихъ князей, связанныхъ каждый съ узкимъ интересомъ своего рода, не могло создать общаго права, общей равно для всѣхъ близкой власти, и русскіе стали подпадать господству иноплеменниковъ (варяговъ на сѣверѣ, хазаръ на югѣ)—рядъ славяно-финскихъ племенъ совершилъ великое дѣло: основаніе русской государственности, призвавъ въ 862 г. князей, какъ власть для всѣхъ общую, высшую» ⁷¹⁾.

¹⁾ Окончаніе.

⁷¹⁾ Монархич. государственность. Л. Тихомирова. Часть третья. Русская государственность. М. 1905 г. стр 3.

«Смыслъ этой уже не родовой, а государственной власти, очень ясенъ изъ объясненій лѣтописи, во всякомъ случаѣ выражавшей понятія и точки зрѣнія народа IX столѣтія, т. е., въ самомъ началѣ нашей исторіи. Когда племена «начали *сами у себя* владѣть», то («возсталъ родъ на родъ» и «не было у нихъ правды»). Тогда племена собрались и сказали: «поищемъ себѣ князя, который бы владѣлъ и судилъ нами *по правдѣ*». Такъ и было сказано Рюрику съ братьями: «земля наша велика и обильна, а порядка въ ней нѣтъ. Приходите княжить и владѣть нами» ⁷²⁾. Такимъ образомъ, въ исторіи развитія царскаго самодержавія, кромѣ вліянія византійскаго, отмѣченнаго нами выше, «нельзя не видѣть самобытной русской основы, которая идетъ отъ самаго начала русскаго государства» ⁷³⁾. На вопросъ: «былъ-ли князь властью *Верховною*, или только высшимъ наслѣдственнымъ магистратомъ», нужно сказать, «что точной и ясной мысли и формулы не могло быть у племенъ родовыхъ. Идея верховной власти не могла быть вполнѣ сознана» ⁷⁴⁾ тогда. Хотя «въ князьяхъ явился первый проблескъ идеи о верховной власти», однако «атрибуты верховной власти, явившіеся для князей, еще не значатъ, чтобы въ княжеской власти у насъ была создана *монархія*» ⁷⁵⁾. Послѣдняя создана была, какъ извѣстно, гораздо позднѣе. Впрочемъ, «идея единоличнаго самодержавія на Руси домонгольской созрѣвала настолько быстро, что уже при внукѣ Мономаха могла имѣть такого представителя, какъ знаменитый Андрей Боголюбскій» ⁷⁶⁾, который («представляетъ лишь князя, значительно опередившаго свой вѣкъ; но идея, развитая имъ очень круто и послѣдовательно, была уже у Мономаха и у Юрія Долгорукаго, и точно также продолжала развиваться, только болѣе осторожно, у преемниковъ Андрея Боголюбскаго. Это была политика объединенія земли и государственной власти въ рукахъ великаго князя и его семейства, вопреки требованіямъ удѣльной системы» ⁷⁷⁾).

⁷²⁾ Ibid. стр. 3—4.

⁷³⁾ Русская исторія. Общеизвестныя чтенія В. В. Назаревскаго. Изданіе второе. Москва 1904 г. стр. 230.

⁷⁴⁾ Монархич. государств. Л. Тихомирова. Ibidem.

⁷⁵⁾ Ibid. стр. 4—5.

⁷⁶⁾ Ibid. стр. 24.

⁷⁷⁾ Ibid. стр. 31.

Далѣе мы видимъ изъ исторіи, что «Всеволодъ Великій, преемникъ Боголюбскаго, при кончинѣ, раздѣлилъ всю землю между своими сыновьями», при чемъ «назначилъ великимъ княземъ не старшаго сына своего Константина, а младшаго — Юрія» ⁷⁸⁾. При немъ возникаетъ новая идея права великаго князя, именно: *завѣщаніе* своей власти. «Власть отца опредѣлять заслуги сыновей соединилась у насъ съ Византійскимъ обычаемъ назначенія царемъ своихъ наслѣдниковъ. Эта идея не родовая и не семейная, но чисто Византійская, и въ концѣ концовъ у насъ не удержалась, и лишь нѣкоторое время служила полезнымъ подспорьемъ для развитія самодержавной идеи Царя» ⁷⁹⁾.

«Одновременно съ правомъ престолонаслѣдія по нисходящей линіи, съ правомъ великаго князя назначать себѣ преемника изъ среды этой нисходящей линіи, растетъ царское значеніе дома Калиты, который разсматривается, какъ носитель власти съ самаго Владиміра» ⁸⁰⁾. Такъ постепенно развивалась идея самодержавія на Руси. Эта идея особенно ярко отразилась въ стремленіяхъ Іоанна III, который былъ вмѣстѣ «единодержавнымъ» и «самодержавнымъ» государемъ на Руси и который первый изъ Московскихъ Государей совершилъ въ нашемъ Успенскомъ соборѣ коронованіе царскимъ вѣнцомъ Мономаха внука своего Димитрія. «При этомъ торжествѣ митрополитъ и самого Іоанна III называлъ «Царемъ и Самодержцемъ», хотя, (впрочемъ, это еще не было ходячимъ титуломъ Московскихъ великихъ князей» ⁸¹⁾. Такимъ образомъ, «рѣшающее значеніе эпохи Іоанна III, въ смыслѣ торжества царской власти, было лишь заключительнымъ звеномъ въ развитіи этой идеи съ удѣльныхъ временъ» ⁸²⁾. При этомъ нельзя не отмѣтить здѣсь сближенія съ Византіей и Византійскими Императорами, влияние которыхъ замѣтно отразилось въ самодержавныхъ стремленіяхъ того же Іоанна III, который, послѣ женитьбы своей на царевнѣ греческой Софіи Палеологъ, племянницѣ послѣдняго Византійскаго императора Константина XI, принялъ у себя

⁷⁸⁾ Ibid.

⁷⁹⁾ Ibid. стр. 31—32.

⁸⁰⁾ Ibid. стр. 35.

⁸¹⁾ Ibid. стр. 35.

⁸²⁾ Ibid. стр. 36.

даже гербъ Византійской имперіи — двухглаваго орла. «Вліяніе Византійской государственности—говоритъ Л. А. Тихомировъ— у насъ было могущественно болѣе всего потому, что оно шло рука объ руку съ распространеніемъ *христіанства*, т. е. одновременно съ выработкой общаго міросозерцанія народа на православно-церковной почвѣ» ⁸³). «Вся совокупность условий, при которыхъ слагалась и росла Русская государственность, способствовала созданію благоприятной почвы; власть могла стать верховною. Но самая монархія родилась изъ христіанскихъ идеаловъ жизни и изъ Византійскаго вліянія, шедшаго рядомъ съ проповѣдью христіанства» ⁸⁴). По словамъ покойнаго Архіепископа Одесскаго Никанора, «Православная Церковь принесла на Русь, изъ православной Византіи, идею великаго князя, какъ Богомъ поставленнаго владыки, правителя и верховнаго судіи подвластныхъ народовъ, идею государства. Церковь утвердила единство народнаго самосознанія, связавъ народы единствомъ вѣры. Церковь создала сперва одно, потомъ другое дорогое для народа святилище въ Кіевѣ и Москвѣ. Церковь перенесла на Русь грамоту и культуру, государственные чины и законы византійскаго царства. Единственно Церковь была собирательницею разрозненныхъ русскихъ княжествъ. Церковь выпѣствовала, выростила Московскаго князя до великокняжескаго, а потомъ до царскаго величія. Пересадивъ и выростивъ на русской землѣ идею византійскаго единовладычества, церковь возложила и св. мвропомазаніе древнихъ православныхъ греческихъ царей на царя Московскаго и всея Руси» ⁸⁵). «Церковное византійское вліяніе,—говоритъ Л. А. Тихомировъ,—было тѣмъ могущественнѣе, что упало на младенческую почву зарождающейся Руси сразу, въ наиболѣе сильныхъ и созрѣвшихъ формахъ. Христіанство, какъ религія, и вліяніе Византіи проникли къ намъ въ такую эпоху, когда ученіе православной церкви получило уже свое полное раскрытіе, а Византійскій монархизмъ достигъ наибольшаго самосознанія» ⁸⁶).

⁸³) Ibid. стр. 18.

⁸⁴) Ibid. стр. 15.

⁸⁵) Церковь и государство, преосвящ. Никанора, архіеп. Херсон. и Одеск. 1888 г. СПб. стр. 50—52.

⁸⁶) Монарх. Государств. Часть третья. Русская Государственность. М. 1905 г. стр. 16.

Обобщая все сказанное нами по вопросу объ историческомъ самодержавіи на Руси, объ его происхожденіи и развитіи, мы должны признать, что «если дѣленіе и дробленіе единой и стоящей выше всего, ни отъ кого независящей; власти Государя было на Руси и длилось долго, то это происходило отъ того, что великимъ князьямъ, подъ вліяніемъ разныхъ независящихъ отъ нихъ обстоятельствъ, нельзя было сразу сознать всю силу своей власти, стать на высотѣ своего государственнаго положенія»... «Едва мерцала свѣща государевой власти въ Новгородѣ, лучше свѣтилась она въ Кіевѣ при Владимірѣ Св., Ярославѣ Мудромъ, Владимірѣ Мономахѣ, еще яснѣе стала горѣть она въ Залѣскомъ Владимірѣ при Андреѣ Боголюбскомъ и Александрѣ Невскомъ. Но въ тяжелую пору татарской неволи нужно было московскимъ князьямъ до времени держать ее подъ спудомъ, пока не накопилось въ Москвѣ столько силъ, сколько было нужно, чтобы не дать бурямъ затушить ее» ⁸⁷⁾. И вотъ, наконецъ, эта свѣща государевой власти разгорѣлась въ яркій пламень при Іоаннѣ III, политическая точка зрѣнія котораго выражала, по словамъ Л. А. Тихомирова, «*преемственность самосознанія монархической власти*, отъ Владиміра Мономаха, черезъ князей Суздальскихъ, Андрея Боголюбскаго, Александра Невскаго и князя Данила съ родомъ Калиты. Характеристично,—замѣчаетъ онъ же—что и Андрей Боголюбскій, и Александръ Невскій, и Даниль Московскій церковью и народнымъ сознаніемъ причислены къ лику святыхъ» ⁸⁸⁾. Несомнѣнно, этимъ самымъ какъ бы освящалась идея царскаго самодержавія на Руси. Особенно это нужно сказать про Великаго Князя Владиміра, котораго св. Церковь за миссіонерско-просвѣтительную дѣятельность сопричислила не только къ лику святыхъ, но и наименовала равноапостольнымъ. Здѣсь опять всплываетъ наружу тѣсная связь православія съ самодержавіемъ.

«Что русское православіе, — говоритъ одинъ глубокой и самобытный русскій мыслитель и писатель ⁸⁹⁾—есть дѣло, осу-

⁸⁷⁾ Русская исторія. Общедоступныя чтенія В. В. Назаревскаго. Изданіе второе. М. 1904 г. стр. 230.

⁸⁸⁾ Монарх. госуд. часть третья. Русск. государственность М. 1905 г. стр. 38.

⁸⁹⁾ Николай Феодоровичъ Феодоровъ, бывшій библіотекарь Румянцевскаго музея въ Москвѣ.

шествленіе, а не подобіе его только, не метафора, не внутреннее лишь и таинственное дѣйствіе, это видно уже изъ перваго вопроса, который предлагаетъ миссіонерамъ равноапостольный Владиміръ. «Какая ваша заповѣдь», а не «во что вы вѣруете»? — спрашиваетъ онъ. Сущность самодержавія начинаетъ раскрываться въ вопросѣ, заданномъ Владиміромъ о заповѣди, на который онъ далъ самъ и отвѣтъ, не словомъ, а дѣломъ, своимъ нравственнымъ перерожденіемъ... Русскій народъ былъ крещенъ безъ оглашенія, безъ наученія, какъ крестятъ младенцевъ. Онъ пошелъ къ купели по приказанію князя, но какого князя? — того, который на самомъ себѣ, на дѣлѣ показалъ, что такое христіанство. Какой катихизисъ, какой аргументъ могъ быть сильнѣе такого примѣра? Народъ нашъ, у котораго все лучшее дѣлалось сообща, который предпочиталъ не только жить, но и умирать вмѣстѣ, «всѣмъ за одинъ, всѣмъ какъ одинъ», могъ и креститься не въ одиночку, а лишь въ общей купели, имѣя общимъ своимъ воспріемникомъ князя, какъ общаго отца, стоящаго въ отцевъ мѣсто. Эти два обстоятельства: крещеніе безъ оглашенія, на вѣру князя, и сообща, опредѣлили сами собою великую задачу самодержавія. Самодержавіе, какъ воспреемничество, есть принятіе на себя долга за воспринятый народъ, — долгъ, заключающагося въ осуществленіи чаемаго, въ осуществленіи явномъ, дѣйствительномъ того, что до христіанства было лишь прообразованіемъ. Самодержавіе приняло на себя долгъ, обязанность приготовить народъ, сдѣлать его способнымъ къ осуществленію на самомъ дѣлѣ того, что при крещеніи, мвропомазаніи и другихъ таинствахъ совершается таинственно. Поэтому самодержавіе, какъ воспреемничество, есть *возглавленіе*, тогда какъ папство, абсолютическое и непогрѣшимое, есть *обезглавленіе*... Воспреемничество, какъ выраженіе самодержавія, есть *возглавленіе всѣхъ*, то есть, *всеобщее обязательное просвѣщеніе*, или *обращеніе общества*, по типу животнаго организма слѣпою силою созданнаго, *въ общество по образу и подобію Пресвятой Троицы*. Возглавленіе означаетъ, что главою земного общества дѣлается *церковь*, и это не папоцезаризмъ и не цезаропапизмъ: самодержавная власть, въ отца мѣсто сгоящая, есть *сила воспитывающая*, то есть, *ведущая къ совершеннѣйшійю*»⁹⁰). И такая-то сила, замѣтимъ мы здѣсь отъ себя,

⁹⁰) См. статьи Н. Θ. Федорова „О Самодержавіи“ въ газетѣ „Асхабадъ“ за 1901 г. См. также біографическ. статью Влад. Кожевни-

несомнѣнно сказывалось не только въ правленіе Великаго Князя Владиміра, но и въ правленіе другихъ князей Россійскихъ.

«Официальное оформленіе царской идеи, жившей уже цѣлые вѣка на Руси, и строившей ея государственность, завершилось», по словамъ Л. А. Тихомирова, при Іоаннѣ IV, который «окончательно принялъ и утвердилъ титулъ царя, какъ официальное и обычное наименованіе своего сана» ⁹¹⁾. При немъ «царская власть, выросшая въ одномъ процессѣ съ Русскою націей», представляетъ, — по словамъ того же автора, — «двѣ ярко типичныя черты: 1) полное единство въ идеалахъ съ націей, какъ власть верховная, и 2) единеніе своего государственнаго управленія съ національными силами» ⁹²⁾. Это была, безъ сомнѣнія, пора наивысшаго развитія идеи царскаго самодержавія на Руси. Но къ чему свелась эта идея впоследствии? Получивъ высшее развитіе свое въ лицѣ Іоанна IV, — развитіе не совсѣмъ, можетъ быть, правильное и вѣрное въ нѣкоторыхъ практическихъ ея выводахъ, она начинаетъ потомъ ослабѣвать, искажаясь въ теоріи и принимая на практикѣ видъ не соответствующій своему внутреннему достоинству и содержанію. Съ подрывомъ идеи самодержавной власти въ смутное время мы видимъ послѣ него возстановленное торжество самодержавія, которое, по словамъ Л. А. Тихомирова, «характеристично тѣмъ, что оно было произведено земскою Россіей въ борьбѣ противъ русскаго аристократическаго начала и русскаго же демократическаго. Россія земская, то есть, именно національная, выражающая типичныя особенности національности, — отвергла въ смутѣ всѣ другія основы, кромѣ самодержавной, и возсоздала его въ томъ же видѣ, въ какомъ рисовалось оно Іоанну Грозному и той земскою Россіи, которая свою культурно-государственную жизнь строила на православномъ міросозерцаніи» ⁹³⁾.

Послѣ этого, въ развитіи идеи самодержавія, замѣчается опять упадокъ и уклоненіе отъ идеала. При Петрѣ I, «въ

кова въ „Русскомъ Архивѣ“ за 1904 г. подъ заглавіемъ „Николай Θεодоровичъ Θεодоровъ“ и статью проф. А. Д. Бѣляева въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“ за 1906 г. подъ заглавіемъ: „Взглядъ на самодержавіе епископа Теофана и Н. Θ. Θεодорова“.

⁹¹⁾ Монархич. Госуд. Ibid. стр. 39.

⁹²⁾ Ibid. стр. 40—55.

⁹³⁾ Ibid. стр. 55.

новый періодъ, Петербургскій, недостатокъ политической сознательности не только не уменьшился, а сталъ угрожать еще большимъ зломъ: трансформацией самодержавной власти въ абсолютистскую. Тутъ уже передъ русской государственностью явилась опасность принципиальнаго перерожденія, влекущаго за собою потрясеніе самаго монархизма»⁹⁴⁾. Присшедшая тогда же «ломка церкви создала для самой верховной власти страшную опасность: эволюцію въ абсолютизмъ»⁹⁵⁾. «При всемъ привлекающемъ величїи своего генія», въ лицѣ Петра, «давшаго нашей монархіи новый моментъ самодержавнаго водительства народа въ его величайшихъ, по времени, задачахъ, мы, въ отношеніи политическаго самосознанія, именно въ моментъ „Петровской“ реформы, вступили въ опаснѣйшій кризисъ—смѣшиванія самодержавія съ абсолютизмомъ»⁹⁶⁾.

«Въ послѣдній десятокъ лѣтъ часто приходится слышать ссылки на блестящую эпоху императрицы Екатерины II и Государя Николая I. Тутъ кроется, очевидно, смутная догадка русскихъ умовъ, что Русь наша утратила дѣйствительно нѣчто драгоцѣнное изъ тѣхъ двухъ временъ, именно—самодержавіе... Екатерина II, обращающая миллионы малороссовъ въ крѣпостныхъ, и Николай I, ревниво поддерживающій помѣщичье право, рисуются недалновиднымъ историкамъ «деспотами», но Іоаннъ Грозный развивалъ самоуправленіе Россіи, Великая Екатерина дала дворянамъ грамоту, Николай поддерживалъ дворянство, Эти три самодержца блюди величіе, поэтичность и святость званія самодержца отъ вмѣшательства его въ грязь и мелочь жизни обычной и мѣстной съ ея узкими и эгоистическими помыслами и починами. II въ этомъ заключалась великая мудрость ихъ»⁹⁷⁾. За время отъ Александра II и до нашихъ дней мы видимъ господство бюрократіи, которая, разъединивъ Царя съ народомъ и заслонивъ его собою, привела къ упадку самаго самодержавія. Въ царствованіе Александра II «свершилось не-

⁹⁴⁾ Ibid. стр. 79.

⁹⁵⁾ Ibid. стр. 97.

⁹⁶⁾ Ibid. стр. 103.

⁹⁷⁾ Изъ статьи „О самодержавіи“ помѣщенной сначала въ „Берлинскомъ Листкѣ“, издающемся въ Берлинѣ, №№ 4—5 за 1903 г., и перепечатанной затѣмъ въ Петербургской газетѣ „Объединеніе“, № 15, 1906 г.

забвенное великое дѣло освобожденія крестьянъ, но свершилось оно съ одной крупнѣйшей ошибкой, за которую понынѣ расплачиваются и весь русскій народъ и самодержавіе его Царя. Подъ вліяніемъ ложнаго недовѣрія къ дворянству, вѣчной и доброй памяти труженики освободительной реформы надломали прямолинейный ходъ нашей исторіи, а исторія такихъ грѣховъ не прощаетъ... Дворяне были устранены отъ управления народомъ и ихъ замѣнили чиновники, число которыхъ все росло и все еще растеть...»⁹⁸⁾.

Наконецъ, въ послѣднее преимущественно время, переживаемое нами, не смотря на попытки нѣкоторыхъ поднять самодержавную власть Царя, раздаются яростные крики уничтожить совсѣмъ эту власть или же оставить ее ради декорации, приписавъ ей значеніе для простого народа, другими словами, оставить самодержавіе, по мѣткому выраженію «Московскихъ Вѣдомостей», только «для мужиковъ»⁹⁹⁾.

«Разсматривая судьбы самодержавной идеи въ петербургскій періодъ—періодъ подражанія европейской культурѣ съ слабо развитымъ и падающимъ монархическимъ началомъ—мы должны придти однако къ тому заключенію, что весь рядъ неблагоприятныхъ условій этого періода не подорвалъ въ Россіи самодержавнаго идеала»¹⁰⁰⁾. Этотъ идеаль—благодареніе Богу—остается еще дѣль и несокрушимъ въ сердцахъ русскаго народа. И если дѣлаются теперь со стороны правительства зловѣщія поползновенія къ разрушенію самодержавія, то русскій народъ останется вѣрнымъ ему до смерти. Не далѣе, какъ вчера пришлось намъ прочесть въ газетахъ о проектѣ основныхъ государственныхъ законовъ, измѣненныхъ согласно замѣчаніямъ совѣта министровъ. Въ этомъ проектѣ предполагается будто бы зачеркнуть самое слово «самодержавный»¹⁰¹⁾, для того, чтобы согласовать основные законы съ Высочайшими манифестами прошлаго года. «Пусть — скажемъ мы устами одного истинно-русскаго человѣка—временно тускнѣютъ наши государственные

⁹⁸⁾ Ibidem.

⁹⁹⁾ См. Моск. Вѣд. за 1906 г. № 18.

¹⁰⁰⁾ Монарх. государств. ч. III. Русск. госуд. стр. 206.

¹⁰¹⁾ Слава Богу, что хоть это слово осталось въ немъ цѣлымъ, слово же „неограниченный“, къ сожалѣнію, оказалось уничтоженнымъ.

идеалы, но чѣмъ въ большей опасности они находятся, тѣмъ тверже должны они быть въ умахъ и сердцахъ нашихъ. Пусть манифестъ 6-го августа пошатнулъ ихъ,—а мы все таки провозглашаемъ: да здравствуетъ нашъ Самодержавный неограниченный православный Царь! Пусть 17 октября нанесло еще большій ударъ нашимъ историческимъ устоямъ,—а мы съ еще большею твердостью и убѣжденіемъ повторимъ нашъ возгласъ. И если даже, по открытіи Государственной Думы 27 апрѣля, Государю угодно будетъ присягнуть конституціи, — мы еще тверже, еще громче будемъ повторять нашъ неизмѣнный лозунгъ: да здравствуетъ Самодержавный Царь»¹⁰²). Если насъ спросятъ: почему, то мы отвѣтимъ: потому что «на свѣтѣ нѣтъ болѣе поэтическаго названія, какъ «Самодержавный Царь». Это не человѣкъ, ибо все земное у него есть и ничего личного ему желать не надо; это «земной Богъ», который можетъ желать и дѣлать только добро и правду во имя добра и правды. Если высшая поэзія человѣчества есть религія, то несомнѣнно, что въ понятіе о «Самодержавіи» народный геній внесъ тѣ же поэтически-религіозныя черты, которыя управляются небомъ. И только именно высшій изъ геніевъ—геній поэзіи—могъ изобрѣсти званіе для человѣка, олицетворяющее въ немъ Бога. Въ этой поэтичности званія «самодержавнаго» и заключается та тайна влеченія сердець къ царю и тотъ секретъ крылатыхъ надеждъ, которыя невольнo возникаютъ въ мысляхъ каждаго при видѣ или упоминаніи «самодержца». Для тѣхъ же, кто живетъ больше умомъ, а не сердцемъ, званіе «самодержавнаго властителя» есть не только «понятіе», но и «принципъ», ибо въ лицѣ самодержца сливаются наивысшія понятія морали и философіи, понятіе объ отвлеченіи отъ эгоизма и всецѣломъ служеніи общественному благу и пользѣ ближняго. Наконецъ, и съ точки зрѣнія христіанской вѣры нѣтъ въ мірѣ болѣе высокаго и болѣе отвѣтственнаго духовнаго чина, какъ чинъ «самодержца», помазаннаго на служеніе народа и земнаго ставленника Бога»¹⁰³).

¹⁰²) См. Моск. Вѣд. 1906 г. № 95. Въ защиту русскихъ людей. К. Пасхалова.

¹⁰³) „Объединеніе“ 1906 г. № 15.

Итакъ, «наше неограниченное Самодержавіе есть основной и главный устой нашего государственнаго строя» ¹⁰⁴⁾. И только «потерявшіе вѣру въ Русское Самодержавіе, увлекающіеся западно-европейскими образцами и враги его утверждаютъ, что въ Россіи никогда не было самодержавія, какъ определенной формы правленія, которой соотвѣтствуетъ и определенный государственный строй, какъ это принято понимать въ наукѣ относительно всякой европейской формы правленія, а что у насъ были только Самодержцы, отъ которыхъ единолично зависѣло управленіе государствомъ и ходъ его жизни» ¹⁰⁵⁾. «Историческое развитіе» самодержавія «свидѣтельствуетъ, что въ немъ залогъ свѣтлаго будущаго Русскаго государства. Отрѣшиться отъ него народу равносильно отреченію отъ своей исторіи, вѣковыхъ трудовъ и усилій *по собиранію земли русской и сплоченію ея въ одно цѣлое* могучее государство. Отречься не долго, разрушать легко и это есть нигилизмъ и анархизмъ. Чтобы критиковать вѣрно, надо знать, а огромное большинство Россіи, къ стыду нашему, не понимаетъ нашего Самодержавія, не изучало его, повторяетъ чужія слова, часто со столбцовъ газетъ, а на такой почвѣ агитація проводниковъ анархіи въ Россіи, какъ нельзя болѣе, удобна и успѣшна. Не будетъ ли честиѣе и основательнѣе, критикуя современное положеніе, разобрать, все ли обстоитъ благополучно около самого Самодержавія, нѣтъ ли въ государственномъ управленіи причинъ, мѣшающихъ ему правильно дѣйствовать и парализующихъ его силу, значеніе и даже власть? Если мы эти причины откроемъ, то ясно будетъ, какъ и устранить ихъ, и хулители нашего Самодержавія убѣдятся, какая эта можетъ быть совершенная форма правленія и насколько она въ существѣ выше европейскихъ формъ, будучи *національной и христіанской*, дающей наибольшія гарантіи правдѣ и истинной справедливости, а не матеріалистической, гарантирующей только формальное, условное право» ¹⁰⁶⁾.

Нельзя не согласиться съ слѣдующими словами того же спеціалиста-изслѣдователя разбираемаго нами вопроса о Русскомъ

¹⁰⁴⁾ Самодержавіе, какъ государственный строй. Изслѣдованіе П. Н. Семенова. С.-Петербургъ 1905 г. стр. 10.

¹⁰⁵⁾ Ibidem, стр. 2.

¹⁰⁶⁾ Ibidem., стр. 10.

Самодержавіи. «Самодержавіе должно быть хорошо извѣстно, ясно и вѣрно понимаемо всякимъ русскимъ гражданиномъ. Сложное устройство англійскаго государственнаго строя преподается въ англійскихъ школахъ и даже изучаются родословныя всѣхъ лордовъ, а для развитія чувства національной гордости тенденціозно искажается исторія и географія въ преподаваніи. О нашемъ же Самодержавіи не дается никакого понятія въ школѣ, кромѣ военной, коммерческихъ и межевыхъ училищъ и юридическихъ факультетовъ университетовъ. Во всѣхъ почти учебникахъ государственнаго права оно преподается, какъ архаическая, отживающая, несовершенная форма правленія, переходная къ вождельнной, якобы наилучшей, представительной, конституціонной. При этомъ допускается такое невѣрное и злонамѣренное его толкованіе, по которому оно ничѣмъ не отличается отъ правленія деспотическаго. Такъ, на примѣръ, въ нихъ говорится, что въ существѣ нѣтъ никакого различія между Высочайшимъ указомъ, повелѣніемъ, Высочайше утвержденнымъ мнѣніемъ Государственнаго Совѣта, положеніемъ Комитета Министровъ, Военнаго или иного Совѣта, Именнымъ указомъ и т. п., потому что все это обязательные законы, исходящіе отъ Самодержавной власти, ничѣмъ не ограниченной и не стѣсняемой. Такимъ образомъ большинство нашихъ подрастающихъ поколѣній является въ жизнь и дѣятельность безъ всякаго представленія о нашемъ Самодержавіи, а меньшинство—съ тенденціозно-извращенными о немъ понятіями и видитъ въ немъ, съ чужихъ словъ, одинъ произволъ»¹⁰⁷⁾.

Въ заключеніе историческаго очерка Самодержавія мы не можемъ не привести замѣчательнаго взгляда на царскую власть и на власть народную выдающагося русскаго богослова, глубокаго и пронизательнаго мыслителя и подвижника, покойнаго епископа Феофана (Говорова). Въ своемъ толкованіи на второе посланіе къ Солунянамъ, оцѣнивая различныя мнѣнія о томъ, что разумѣлъ апостоль подъ *удерживающимъ* (гл. 2, ст. 7) явленіе антихриста, еп. Феофанъ по поводу мнѣнія нѣкоторыхъ отцовъ церкви, видѣвшихъ въ удерживающей антихриста силѣ Римскую имперію, высказываетъ слѣдующія свои соображенія о народо-власти и о царской власти. «Въ наше время,—говоритъ онъ,—

¹⁰⁷⁾ Ibidem.

какой-нибудь вѣсь можно давать подобной мысли развѣ только въ такомъ случаѣ, если подъ римскимъ царствомъ разумѣть царскую власть вообще, и это такимъ образомъ: царская власть, имѣя въ своихъ рукахъ способы удерживать движенія народныя и, держась сама христіанскихъ началъ, не попустить народу уклониться отъ нихъ, будетъ его сдерживать. Какъ антихристъ главнымъ дѣломъ своимъ будетъ имѣть отвлечь всѣхъ отъ Христа, то и не явится, пока будетъ въ силѣ царская власть. Она не дастъ ему развернуться, будетъ мѣшать ему дѣйствовать въ своемъ духѣ. Вотъ это и есть *удерживающее*. Когда же царская власть падетъ, и народы всюду заведутъ самоуправство (республики, демократіи), тогда антихристу дѣйствовать будетъ просторно. Сатанѣ не трудно будетъ готовить голоса въ пользу отреченія отъ Христа, какъ это показала опытъ во время французской революціи. Некому будетъ сказать *veto* — властное. Смирное же заявленіе вѣры и слушать не стануть. Итакъ, когда заведутся всюду такіе порядки, благопріятные раскрытію антихристовскихъ стремленій, тогда и антихристъ явится. До того же времени подождетъ, удержится...» ¹⁰⁸).

Намъ остается еще прослѣдить историческимъ путемъ развитіе третьяго главнаго начала русской земли, именно *народности*. Мы сказали, что это начало, равно какъ и предыдущее, было въ зародышѣ своемъ тогда, когда появилось первое, т. е. православіе. Да, къ 988 году, году, какъ извѣстно, воплнѣ историческому, отмѣтившему собою введеніе христіанства на Руси, народность у насъ обозначилась, можно сказать, довольно ясно и отчетливо! Какова же была эта народность? Кратко характеризуя ее, мы должны сказать, что это была народность *славянская*. Славяне вообще «составляютъ восточную отрасль великаго славянскаго племени, которое съ незапамятныхъ временъ рзселились на огромномъ пространствѣ отъ верхней Волги до Адриатическаго моря. Русскіе славяне занимали широкую полосу земли отъ озеръ Ильменя и Чудскаго до низовьевъ Днѣпра

¹⁰⁸) Бесѣдовательное толкованіе втораго посланія къ Солунянамъ. Москва. 1873 г. 71—72 стр. См. также статью проф. А. Д. Бѣльева въ журналъ „Вѣра и Разумъ“ за 1906 г. № 7 подъ заглавіемъ: „Взглядъ на самодержавіе епископа Теофана и Н. Θ. Федорова.

и Днѣстра. Они расселились отдѣльными группами или племенами, изъ которыхъ наиболѣе значительныя, по словамъ лѣтописца, были: *Поляне* или собственно *Русь*—по среднему теченію Днѣпра, сосѣди ихъ *Древляне*—по южнымъ притокамъ р. Припечи, и *Кривичи*—самое многочисленное племя, обитавшее по верховьямъ Днѣпра, Западной Двины, Волги и около озера Ильмена. На востокъ отъ Днѣпра жили: *Сѣверяне, Радимичи* и *Вятичи*»¹⁰⁹). Ко времени происхожденія Русскаго государства, т. е. къ 862 году, мы видимъ появленіе среди славянскаго племени иного племени—варяжскаго (привзаніе князей Рюрика, Синеуса и Трувора, отъ которыхъ, будто бы, и земля наша стала называться Русью).

Вопросъ: кто были Руссы и откуда призваны варяги,—по словамъ нашего историка Д. И. Иловайскаго, — рѣшался различнымъ образомъ. «Большинство ученыхъ выводили князей и всю Русь изъ Скандинавіи. Иные ученые выводили Русь изъ другихъ мѣстъ, и преимущественно отъ Балтійскихъ славянъ изъ Помераніи. Но въ настоящее время болѣе тщательныя изслѣдованія показываютъ, что лѣтописное преданіе первоначально говорило только о призваніи князей изъ Варягъ; а потомъ подверглось искаженію отъ переписчиковъ, такъ что смѣшало пришлыхъ Варяговъ или Норманновъ съ туземнымъ народомъ Русь»¹¹⁰). И дѣйствительно, «что могли внести въ нашу народность нѣсколько наемныхъ варяжскихъ дружинъ, заключавшихъ въ себѣ по нѣскольку сотъ человѣкъ? Нѣтъ, Русскій народъ—это едвали не самое коренное славянское племя и во всякомъ случаѣ самое большое»¹¹¹). Съ другой стороны «никакіе иноземные писатели IX, X и XI вѣковъ, сообщающіе извѣстія о Руси, ничего не знаютъ о призваніи князей и говорятъ о Руссахъ, какъ о великомъ туземномъ народѣ. Русь является не только туземнымъ, но и славянскимъ племенемъ, на что ясно указываютъ ея поклоненіе Перуну и другимъ славянскимъ божествамъ, а также и ея славянскій языкъ, памятникомъ котораго служатъ дошедшіе до насъ договоры съ Греками... Мало по малу Русь подчинила себѣ нѣкоторыя славянскія племена

¹⁰⁹) Краткіе очерки Русской исторіи. Д. Иловайскаго. Москва. 1879 г.. стр. 6.

¹¹⁰) Ibid., стр. 11.

¹¹¹) „Кремль“ №№ 23, 24, 25 „Національный вопросъ“.

и образовала сильное государство, центромъ котораго сдѣлался Кіевъ»¹¹²⁾. Итакъ, русская народность славянскаго происхожденія.

Какъ же, спросимъ теперь, характеристическія черты такой славяно-русской народности? Когда мы говоримъ о славянскомъ племени, то невольно возстаетъ въ нашемъ воображеніи что-то сильное и мощное, что-то бодрое и крѣпкое, что-то единое и цѣльное. По словамъ историка Д. И. Иловайскаго, «славяне отличались высокимъ ростомъ, русымъ цвѣтомъ волосъ, румянымъ лицомъ и сѣрыми глазами. По своему образу жизни они съ ранней молодости привыкали легко переносить холодъ, жаръ и недостатокъ въ пищѣ. Характеръ ихъ представлялъ смѣсь хорошихъ и дурныхъ качествъ: съ одной стороны они были храбры, добродушны и гостепріимны; съ другой неопрятны и склонны къ раздорамъ между собою. Исполненные отваги и энергіи, они являются не только воинственнымъ, но и торговымъ народомъ»¹¹³⁾. Такими чертами характеризуется бытъ славянъ въ періодъ по преимуществу языческаго ихъ состоянія. Понятное дѣло, въ періодъ христіанскаго состоянія этотъ бытъ видоизмѣняется. Они становятся тогда изъ фанатичныхъ приверженцевъ языческой религіи искренними приверженцами христіанской религіи. Конечно, нужно замѣтить здѣсь, для того, чтобы христіанство пустило въ нихъ глубокіе корни и дало извѣстные плоды, нужно было пройти болѣе или менѣе продолжительному времени. Христіанство, какъ закваска, дѣйствуетъ не сразу, а постепенно. Но если оно коснулось иѣкогда нашей славяно-русской народности, то послѣдняя, подъ вліяніемъ его, должна была во всякомъ случаѣ значительно измѣниться сравнительно съ первоначальнымъ своимъ состояніемъ. И дѣйствительно, мы видимъ изъ исторіи, какъ славяно-русская народность постепенно улучшалась и преобразовывалась въ физическомъ и духовномъ отношеніи сравнительно съ другими славянскими племенами, какъ она все болѣе и болѣе захватывала вокругъ себя территоріи и становилась господствующею среди другихъ пришлыхъ къ намъ племенъ, вошедшихъ въ составъ русской народности. Такъ было долгое время, до тѣхъ

¹¹²⁾ Краткіе очерки русской исторіи, стр. 11—12.

¹¹³⁾ Ibid., стр. 6—7; 12.

поръ, пока не образовался могучій русскій народъ, который сталь, наконецъ, занимать шестую часть вселенной. Не то видимъ мы теперь.

Съ русскою народностію произошла за послѣднее время обратная метаморфоза. Вначалѣ она, какъ мы сказали, собирая вокругъ себя другія племена, становилась все сильнѣе и могущественнѣе. Теперь же, собравъ вокругъ себя разныя многочисленныя племена, она становится все разрозненнѣе и слабѣе. Главное же, она занимаетъ не господствующее положеніе въ странѣ, а становится въ подчиненное состояніе къ этимъ самымъ чужеземнымъ и иновѣрнымъ племенамъ, входящимъ въ составъ ея. Теперь, по справедливымъ словамъ Д. И. Иловайскаго, «русской націи нѣтъ, а есть «разноплеменная Россія» въ которой орудуютъ инородцы и ихъ союзники русскіе отщепенцы» ¹¹⁴). «Иностранцы нерѣдко пользуются въ Россіи большими правами, чѣмъ коренные Русскіе» ¹¹⁵). Несвободною отъ нихъ оказывается и наша первопрестольная столица Москва. «Вотъ уже 200 лѣтъ, какъ она находится, — по словамъ того же историка, — въ полной зависимости отъ Петербурга и подъ его непосредственнымъ вліяніемъ. Изъ Петербурга пришло сюда антинаціональное направленіе интеллигенціи; при попустительствѣ и подъ покровительствомъ сѣверной столицы въ Москвѣ расплодилось и заняла вліятельное положеніе масса инородцевъ, особенно сильны нѣмцы, захватившіе въ свои руки значительную часть торгово-промышленныхъ, финансовыхъ предпріятій и оборотовъ; а теперь рядомъ съ ними орудуютъ и множатся евреи, прирожденные агитаторы и подстрекатели» ¹¹⁶). «Что касается еврейскаго ига» не въ Москвѣ только, но и во всей «Россіи, то оно уже началось, и первымъ долгомъ въ печати, которую евреи все болѣе и болѣе захватываютъ въ свои руки; а въ беззащитной провинціи жидовская некультурная печать уже господствуетъ и нагло поработываетъ себѣ русское общественное мнѣніе, на пагубу русскому народу» ¹¹⁷) Въ газетахъ

¹¹⁴) „Миръ и Государственная Дума“. См. газету „Кремль“ за 1906 годъ № 23, 24 и 25.

¹¹⁵) См. тамъ же: „Изъ записной книжки конца 1905 и начала 1906 года“.

¹¹⁶) См. тамъ же: „Московская недѣля баррикадъ“.

¹¹⁷) См. тамъ же: „Національный вопросъ“.

сплошь и рядомъ появляются теперь статьи освободительнаго характера, какова, напримѣръ, статья М. М. Ковалевскаго, помѣщенная въ «Русскомъ Словѣ» (1905 г. № 233). подъ заглавіемъ: «Национальный вопросъ и равенство подданныхъ передъ закономъ», въ которой «авторъ защищаетъ модную у насъ тенденцію русскаго націонализма и гражданскаго равноправія народностей, главнымъ образомъ, конечно, евреевъ» ¹¹⁸⁾.

Обращаясь къ культурной сторонѣ вопроса и констатируя тотъ фактъ, что высокая степень культуры развивалась тамъ, гдѣ культъ націонализма доведенъ былъ до крайности, тотъ же историкъ Иловайскій задаетъ себѣ такой вопросъ; «ну, а гдѣ же будетъ развиваться собственно Русская культура и славянская вообще, если Русскій народъ, и безъ того отсталый по недостатку національнаго направленія въ Петербургѣ, теперь окончательно будетъ подавленъ антинаціонализмомъ, т. е. *de iure* равноправіемъ, а *de facto* господствомъ нѣмцевъ, евреевъ, поляковъ, армянъ и шведофинновъ? Все это народности, тѣсно сплоченныя, проникнутыя національнымъ чувствомъ, объединенныя борьбою съ якобы господствующимъ русскимъ элементомъ и получающія въ этой борьбѣ дѣятельную помощь отъ многочисленныхъ русскихъ антинаціоналовъ-отщепенцевъ. Что можетъ противопоставить имъ Русская народность, лишенная надлежащей политической организаціи и потерявшая опору въ петербургскихъ высшихъ сферахъ, которыя своей теоріей равнаго подданства и своей практикой, поощрявшей инородческія вожделѣнія, не только не развивали національное чувство, а, напротивъ, его атрофировали? Когда-то оно проснется? И кто его оживить? Конечно, разбудятъ его событія и тяжкія потрясенія, когда чаша всякаго терпѣнія переполнится. Тогда пронесется оно бурнымъ потокомъ по лицу Русской земли и смететъ всѣ верхи и всѣ плотины, стоявшія доселѣ на его пути» ¹¹⁹⁾ Но не дай Богъ, замѣтимъ мы здѣсь, что бы случилось это когда-либо у насъ!.. Нѣтъ, пускай мирнымъ образомъ завоюетъ себѣ справедливое право наша русская народность!..

Что національное чувство среди русскаго народа уже пропадетъ, что славянская кровь какъ бы снова начинается течъ

¹¹⁸⁾ См. тамъ же.

¹¹⁹⁾ См. тамъ же.

въ жилахъ его, кипя и волнуясь, это, безъ сомнѣнія, такъ. Объ этомъ ясно могутъ намъ засвидѣтельствовать различныя монархическія и, вообще, патріотическія партіи и кружки, народившіяся у насъ въ послѣднее время. На собраніяхъ русскихъ людей, принадлежащихъ къ этимъ партіямъ и кружкамъ, сколько приходится передумывать и переживать намъ по поводу современныхъ событій, переживаемыхъ нашимъ отечествомъ!..

Къ оживленію того же національнаго чувства, для поднятія увядшей русской народности, предлагаются въ настоящее время и другія средства. Изъ числа такихъ средствъ, — нельзя не отмѣтить здѣсь, на примѣръ, на образованіе церковнаго прихода въ древнемъ духѣ и направленіи. Какъ извѣстно, въ настоящее время св. Синодомъ поднятъ вопросъ объ оживленіи прихода и объ усиленіи его дѣятельности, направленной къ возстановленію не только вѣры и благочестія среди православныхъ русскихъ людей, но и къ возвращенію потерянной самобытности русской жизни и, вообще, къ развитію русской гражданственности. Всего этого хотятъ достигнуть чрезъ устройство новаго учрежденія, такъ называемыхъ, церковно-приходскихъ совѣтовъ. Признавая чрезвычайно важнымъ этотъ моментъ въ исторіи нашей церковно-приходской жизни, мы тѣмъ не менѣе не можемъ согласиться съ тѣми людьми, которые ждутъ отъ него сейчасъ кореннаго преобразованія въ дѣлахъ Церкви и государства. Что касается дѣлъ церковныхъ, каковы, на примѣръ, религіозно-нравственные вопросы, веденіе церковнаго хозяйства и различные распорядки въ церковно-приходской общинѣ, то и здѣсь, въ этой церковной области по преимуществу, можно усомниться въ пользѣ такого учрежденія и въ ожидаемыхъ отъ него плодахъ, при наличномъ состояніи нашихъ приходоѡвъ. Что же касается дѣлъ государственныхъ, возлагаемыхъ теперь нѣкоторыми на церковный приходъ, то они, можно сказать, прямо не подъ силу ему и представляютъ нравственную невозможность для самихъ членовъ приходской общины или прихожанъ. Правда, приходъ является какъ бы слѣдующей стадіей въ развитіи семьи—этой настоящей ячейки государства, изъ которой развилось оно первоначально; но на этой стадіи приходъ, какъ тѣсно сплоченный кружокъ нѣсколькихъ семействъ, не долженъ, конечно, останавливаться, а долженъ идти въ своемъ развитіи все дальше и дальше, образуя, такъ сказать,

все большіе и большіе общественные круги, каковы, напримѣръ, городскія думы и земскія учрежденія, вплоть до Государственной Думы, созданной теперь правительствомъ, въ которую войдутъ, какъ извѣстно, представители отъ всѣхъ сословій и обществъ русскаго народа.

Въ какихъ-же отношеніяхъ, спросимъ теперь, долженъ стоять церковный приходъ ко всѣмъ, возлагаемымъ на него задачамъ общественно-государственнаго характера,—церковный приходъ въ современномъ наличномъ его состояніи? Вѣдь ни для кого не тайна, что онъ теперь, при упадкѣ у насъ православія и благочестія и при разростаніи разнаго рода лжеученій и нечестія, равно какъ при упадкѣ русской народности и при расширеніи всякой другой народности, только не русской,—включаетъ въ себя все меньшее и меньшее количество православныхъ русскихъ людей. Какимъ-же образомъ онъ можетъ повліять на церковныя и государственныя дѣла въ желательномъ смыслѣ и направленіи, когда коренное истинно-русское населеніе въ нѣкоторыхъ городахъ, какова, напримѣръ, наша первопрестольная столица Москва, отодвигается отъ центра все дальше и дальше, на окраины его, а самый центръ занимается почти сплошь иностранцами? Рѣдь есть у насъ теперь и такіе приходы (въ центрѣ разумѣется города), въ которыхъ число иностранцевъ-прихожанъ: евреевъ, нѣмцевъ, поляковъ, армянъ и др., значительно превосходитъ число православныхъ русскихъ людей. Вотъ и составляйте изъ такихъ инновѣрныхъ и иностранныхъ людей церковно-приходскіе совѣты! Да если допустить до этого и нѣкоторыхъ православныхъ русскихъ людей, такъ они, пожалуй, перевернутъ здѣсь все кверху дномъ. Нѣтъ, ужъ лучше подождать до поры до времени и не торопиться съ преобразованіемъ прихода. Подождать именно до тѣхъ поръ, пока иностранный элементъ, въ лицѣ нѣмцевъ, евреевъ и другихъ народностей, заполонившихъ совсѣмъ наше отечество, не отхлынетъ опять во свояси и пока на мѣсто ихъ не возвратится забитое и затертое теперь коренное чисто русское православное населеніе. «*Россия для русскихъ*»:—этотъ девизъ, поставившій себѣ, между прочимъ, въ своихъ основоположеніяхъ и союзъ Русскаго народа ¹²⁰⁾.

¹²⁰⁾ См. брош. Союзъ русскаго народа, стр. 13.

долженъ выполняться прежде всего въ жизни нашего отечества. «Благо Россіи, по словамъ упомянутаго союза, заключается не «въ возстановленіи» только «каноническаго устройства и патріаршества русской православной Церкви», и не «въ сохраненіи» только «неограниченнаго Самодержавія», но и въ укрѣпленіи державныхъ правъ русской народности и ея благосостоянія, по правилу: «Россія для русскихъ»¹²¹⁾.

Отмѣчая въ Русской землѣ историческія судьбы православія, самодержавія и народности и окидывая еще разъ мысленнымъ взоромъ эти три главныхъ начала ея, что мы должны сказать здѣсь, въ заключеніе? Устоятъ-ли въ ней эти три начала теперь, при начавшихся рѣшительно во всѣхъ почти общественныхъ «ферахъ» преобразованій и измѣненій? Выдержатъ-ли они натискъ отъ поднявшагося урагана революціи? Устоятъ-ли, вообще, Россія—этотъ могучій колоссъ, выросшій за тысячелѣтній періодъ своей исторіи? Или же этотъ колоссъ разобьется вдребезги отъ брошеннаго сверху камня, подобно ветхозавѣтному царству Вавилонскому, такъ что отъ самыхъ главныхъ началъ русской земли не останется въ ней никакихъ слѣдовъ? Таже исторія непререкаемо подтверждаетъ намъ, что такая печальная судьба, дѣйствительно, постигала нѣкоторые древніе народы и царства. А Христосъ Спаситель въ Своемъ Евангеліи говоритъ, что «царство Божіе отнимется» отъ народа, недостойнаго его, «и дано будетъ народу, приносящему плоды его» (Матѣ XXI, 43). Не видимъ-ли мы начало исполненія этихъ словъ Христовыхъ уже въ настоящее время? Не окончилась-ли міровая миссія нашего великаго народа, такъ хорошо изображенная въ словахъ апостола: «вы родъ избранный, царственное священство, народъ святой, люди взятыя въ удѣлъ, дабы возвѣщать совершенства призвавшаго васъ изъ тьмы въ чудный свой свѣтъ; нѣкогда не народъ, а нынѣ народъ Божій; нѣкогда не помилованные, а нынѣ помилованы» (Ос. II, 23; 1 Петр. II, 9—10)? Не выступаютъ-ли на смѣну ему другіе народы, болѣе свѣжіе и болѣе воспримчивые въ отношеніи призванія къ этой миссіи? Какъ хотѣлось бы приподнять здѣсь нѣсколько таинственную завѣсу, отдѣляющую насъ отъ будущаго состоянія нашего народа! Но будущее, конечно, извѣстно

¹²¹⁾ Ibidem.

одному только Богу. Предадимъ же себя относительно этого въ полную волю Божію. Но, по пословицѣ: «на Бога надѣйся, а самъ не плошай», будемъ защищать также всѣми силами и средствами родныя и дорогія намъ начала православія, самодержавія и истинно-русской народности, или, какъ говорилось здѣсь нѣкоторыми, будемъ тушить, чѣмъ и какъ только можно, начавшійся пожаръ ¹²²⁾ въ нашемъ отечествѣ. Для того мы и собрались сюда вмѣстѣ, для того и объединились въ крѣпкій и неразрывный союзъ.

Я вижу вокругъ себя людей, на груди которыхъ красуется особый значекъ въ видѣ государственнаго орла съ трехцвѣтными національными лентами. Мнѣ хотѣлось бы спросить: что означаетъ онъ? Конечно, этимъ самымъ мы хотимъ показать, что мы принадлежимъ къ числу тѣхъ русскихъ людей, для которыхъ дорого все отечественное, завѣтное и святое, что мы стоимъ въ дружинѣ русскихъ людей, готовыхъ ринуться въ бой на защиту попранныхъ врагами главныхъ началъ русской жизни. Но этого мало. По моему мнѣнію, эмблема эта имѣетъ еще другое символическое значеніе, непосредственно относящееся къ упомянутымъ нами тремъ главнѣйшимъ и важнѣйшимъ началамъ русской земли. Она указываетъ намъ не на обязанности только наши по отношенію къ нимъ, но и на самыя эти начала. Такъ, бѣлая ленточка указываетъ на православіе, красная—на самодержавіе, синяя—на народность. Надѣвая на себя этотъ значекъ русскихъ людей, не выражаемъ ли мы этимъ самымъ искренняго и сердечнаго пожеланія, чтобы православіе, самодержавіе и народность были именно такими же по существу своему, какимъ является этотъ значекъ русскихъ людей по внѣшнему виду своему? Итакъ, да будетъ наше православіе *бѣлымъ*, чистымъ и незапятнаннымъ во вѣки! Да не прикоснется къ нему никогда рука скверныхъ и нечестивыхъ, готовыхъ похитить у насъ это драгоценное сокровище, хранимое св. Церковію и оберегаемое государствомъ!

Да будетъ наше самодержавіе—вы ожидаете, что я употреблю здѣсь по аналогіи слово красный; да, я употребилъ бы его

¹²²⁾ Слова проф. А. И. Введенскаго, сказанныя имъ при возраженіи на рефератъ Л. А. Тихомирова, прочитанный въ церковномъ отдѣлѣ Всероссийскаго съѣзда русскихъ людей 7-го апрѣля.

здѣсь охотно, если бы оно не было опошлено нашими врагами, которые ходили среди насъ съ красными флагами съ надписью: «свобода» и «долой самодержавіе», — красными флагами, служившими символомъ крови и всякаго рода насилія. У нихъ, у враговъ, дѣйствительно, «красное самодержавіе», разумѣя подъ нимъ свободное народовластіе. Но у насъ слово красный употребляется совсѣмъ въ другомъ значеніи. Оно употребляется въ смыслѣ хорошій или прекрасный. Въ такомъ смыслѣ оно примѣняется даже къ Господу. Развѣ мы не слышимъ въ церкви, какъ поютъ теперь: «Пасха красная, Пасха Господня»? Но, не смотря на это, я всетаки не употреблю здѣсь этого слова, а употреблю вмѣсто его другое. Понятіе краснаго цвѣта у насъ, какъ извѣстно, выражается еще иначе, именно чрезъ слово: огненный. И вотъ такое-то слово я позволю себѣ примѣнить къ царскому самодержавію, — да будетъ у насъ самодержавіе *огненнымъ* самодержавіемъ, т. е., этими словами я хочу выразить пожеланіе, чтобы царская власть на св. Руси была сильная и крѣпкая, стойкая и твердая, не въ видѣ только елѣя, намащающаго наши главы, но и въ видѣ огня, поядающаго нѣкоторыхъ, недостойныхъ именоваться русскими гражданами! Не удивляйтесь, если я употребилъ здѣсь такое сильное выраженіе относительно царской власти. Если, по слову Священнаго Писанія, мы можемъ называть такъ Бога (Втор. 4, 24; Евр. XII, 29), Который есть по существу Своему *любовь* (1 Иоан. IV, 16); то можемъ, конечно, сообразуясь съ тѣмъ же писаніемъ, называть такъ и нѣкоторыхъ людей, въ особенности же царя который долженъ «не напрасно носить мечъ свой» (Римл. XIII' 4) и который, «какъ Божій слуга, есть отмститель въ наказаніе дѣлающему злое». Правда, мы молимся въ церковной молитвѣ, чтобы Господь «показалъ царя нашего добра милостива и благонадежна», чтобы Онъ «согрѣлъ сердце царя любовію къ народу, къ призрѣнію нищимъ, ко пріятію страннымъ, къ заступленію напустуемымъ; но въ той [же молитвѣ мы просимъ Господа, чтобы Онъ «показалъ царя злодѣямъ страшна» (изъ молитвы въ день восшествія на престолъ и въ день коронованія). А въ нашемъ національномъ гимнѣ мы молитвенно желаемъ, чтобы государь «царствовалъ» не «на славу» только намъ, вѣрноподаннымъ, но и «на страхъ врагамъ» врагамъ его и нашимъ, чтобы всѣ враги, внѣшніе и внутренніе, боялись его — государя и остерегались замыслить противъ

него не только что-либо измѣнническое и коварное, но и мало-мальски предосудительное и непохвальное.

Да будетъ, наконецъ, наша русская народность синею по свойству своему, т. е., такъ лучезарна и ясна, такъ глубока и полна, такъ сильна и могуча, какъ *синева* водъ морскихъ, и такъ же красива и величественна, какъ *сине* море, воздымаемое не бурею водною, поглощающею корабли и народы, а воздымаемое тихимъ вѣяніемъ свѣжаго и прохладительнаго вѣтерка! Да скроются поскорѣе съ небосклона нашей политической церковно-государственной жизни всѣ мрачныя тучи, нависшія на немъ теперь, и да засвѣтитса опять ясная голубая лазурь, уносящая наши умы и сердца далеко-далеко къ небу! Да распростираетъ по немъ плавно широкія и могучія крылья двухглавый русскій орелъ! Мы вѣримъ и надѣемся, что

„Крылья у орла могучи.
Отъ вражѣхъ стрѣль себя храня,
Прорѣзавъ мглу нависшей тучи,—
Вззовъется онъ навстрѣчу дня!
И вновь, полетъ свой величавый,—
Надъ бездной синею паря,—
Направить онъ, предвѣстникъ славы,
Къ знаменамъ Русскаго Царя!“¹²³⁾

Свящ. Д. Ромашковъ.

¹²³⁾ Стих. Н. Муромцевой. См. Моск. Вѣд. 1906 г. № 116.

БИБЛІОГРАФІЯ.

И. П. Вартагава. Истинный Пастырь. (*Святоотеческій идеаль христіанскаго пастыря*). Симферополь. 1906 г.

Имя г. Вартагавы должно быть памятно читателямъ «Вѣры и Церкви» по данному въ 1904 г. библиографическому отчету объ изданной имъ тогда небольшой, но многосодержательной и многоцѣнной книжкѣ: «Святоотеческое ученіе о духовно-нравственномъ образованіи и воспитаніи дѣтей». Совершенно въ такомъ же родѣ по своему содержанию и характеру изложенія и только что изданная имъ и та небольшая (въ 120 страницъ) книжка, заглавіе которой выписано нами.

Книжка эта составилаь изъ ряда статей, печатавшихся въ Таврическихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ за прошедшій 1905 годъ, и теперь, какъ нельзя болѣе, кстати вышла отдѣльнымъ изданіемъ. Говоримъ: какъ нельзя болѣе кстати, потому, что если когда, то особенно въ послѣднее время, вопросъ о пастырствѣ—значеніи и характерѣ пастырскаго служенія нашего духовенства,—одинъ изъ самыхъ насущныхъ церковныхъ вопросовъ, которымъ равно живо интересуются и занимаются и духовные и міряне, и который и тѣми и другими рѣшается и въ цѣломъ и въ частяхъ его различно, часто до противоположности,—и потому, особенно, что при наличности и научныхъ и популярныхъ изслѣдованій этого вопроса по евангелію и посланіямъ апостольскимъ, у насъ нѣтъ краткаго и общедоступнаго отвѣта на него на основаніи святоотеческой письменности. Между тѣмъ трудъ такого рода долженъ имѣть особенную цѣну, потому что предлагаемый въ немъ путь къ рѣшенію вопроса о томъ, каковъ долженъ быть христіанскій пастырь по задачамъ и характеру своей жизнедѣятельности, какъ путь историческій — основывающійся на церковно-историческихъ данныхъ, есть путь самый твердый, надежный и авторитетный: начертанный въ творе-

ніяхъ свв. отцевъ и учителей Церкви, этихъ истинныхъ пастырей, чтимыхъ въ этомъ разумѣ всею Церковію и для всѣхъ чтущихъ голосъ Церкви авторитетныхъ, образъ христіанскаго пастыря—не просто логическій выводъ изъ отвлеченныхъ разсужденій ихъ о предметѣ, а плодъ самаго глубокаго жизненнаго духовнаго опыта. Въ данномъ случаѣ рѣчь идетъ не объ отдѣльныхъ, въ тѣхъ или иныхъ святоотеческихъ произведеніяхъ встрѣчающихся, какъ бы попутно высказанныхъ, святоотеческихъ замѣчаніяхъ или изреченіяхъ о пастырствѣ—о значеніи, задачахъ и характерѣ пастырской жизнедѣятельности, а именно—о нарочито по этому вопросу написанныхъ твореній ихъ; а, что также заслуживаетъ вниманія, твореній этого рода сохранилось до насъ нѣсколько и отъ восточныхъ и отъ западныхъ свв. отцевъ древней вселенской церкви. Таковы: слово св. І. Златоуста «о священствѣ», св. Григорія Богослова «Правило Пастырское», св. Амвросія Медиоланскаго «О должностяхъ пресвитеровъ», блаж. Іеронима «О жизни клириковъ», св. Григорія Двоеслова «О пастырствѣ»; кромѣ того есть не мало основоположительныхъ мыслей и практически-руководственныхъ изреченій по отдѣльнымъ такъ сказать пунктамъ даннаго вопроса у св. Игнатія Богоносца, Пэликарпа Смирнскаго, Кипріана Карѳагенскаго, Иринея Ліонскаго, Іоанна Лѣствичника, Ефрема Сирина, Феодора Студита, и въ твореніяхъ свв. отцевъ и учителей русской церкви: св. Димитрія Ростовскаго, Тихона Задонскаго и др.

Всѣмъ этимъ обильнымъ и драгоцѣннымъ по своей авторитетности матеріаломъ и воспользовался для своего патрогическаго очерка г. Вартагава. Само собою разумѣется, что въ небольшой книжкѣ въ 120 страницъ невозможно было представить всестороннюю и обстоятельную монографію на данную тему и обозрѣть, такъ сказать, пастырское служеніе со всѣхъ сторонъ, чего, какъ заявляетъ авторъ въ заключительныхъ строкахъ очерка, онъ и не имѣлъ въ виду, надѣясь сдѣлать это въ будущемъ. Въ изданномъ отдѣльной книжкой рядѣ статей, авторъ, на основаніи указаннаго матеріала и по большей части подлинными словами свв. отцевъ и учителей Церкви, всюду точно процитованныхъ, излагаетъ святоотеческое ученіе о высотѣ пастырскаго служенія и трудностяхъ его, о задачахъ и характерѣ проповѣдничества, о жизни пастыря, какъ образѣ всего добраго. Въ этомъ послѣднемъ отдѣлѣ, трактуется о свойственныхъ пастырю добродѣтеляхъ: любви къ пасомымъ, терпѣніи и мужествѣ, благоразуміи, или «мудрости», кротости и смиреніи, безкорыстіи и миролюбіи. Конечно святоотеческій авторитетъ предложенныхъ въ книгѣ мыслей, сужденій, совѣтовъ и предостереженій по указаннымъ вопросамъ пастырской

жизнедѣятельности, самъ по себѣ уже говоритъ о высокомъ достоинствѣ содержанія ихъ; но пусть не думаютъ читатели, что всѣ эти мысли, совѣты и указанія, при всей ихъ высотѣ, глубинѣ и несомнѣнной истинности, по содержанию своему далеки отъ современной жизни, ея условий и уклада и поэтому не могутъ имѣть жизненнаго значенія и практическаго примѣненія. Авторъ постоянно имѣетъ въ виду именно эту современную жизнь съ особенностями ея уклада и требованій и не отъ себя только лично говоритъ объ этомъ, указывая святоотеческія мысли и сужденія, отвѣчающія именно на нужды и запросы нашего времени, а постоянно ссылается на то, что говорится о нуждахъ и задачахъ современнаго пастырства въ печати, и въ приложеніи къ нимъ—къ этимъ нуждамъ и задачамъ—святоотеческаго ученія пользуется руководствомъ такихъ общеизвѣстныхъ и признанныхъ современныхъ богослововъ патрологовъ, какъ В. Θ. Пѣвницкій, архіеп. Волынской Антоній и др. Въ такомъ именно смыслѣ и въ такой силѣ авторъ даетъ въ своей книжкѣ указанія на такіе напримѣръ злободневные вопросы, какъ объ отношеніи пастырей къ современному общественному движенію, о вознагражденіи трудовъ пастырей пасомыми, о нестроеніяхъ въ взаимоотношеніяхъ пастырей—начиная съ епископовъ и кончая послѣдними клириками и т. п.

Сказаннаго, думаемъ, довольно для того, чтобы имѣть болѣе или менѣе полное представленіе о книжкѣ г. Вартагавы—ея достоинствахъ и значеніи; намъ остается лишь пожелать сочувственнаго отношенія къ книжкѣ и ея распространенія среди читателей нашихъ изъ пастырей Церкви; смѣемъ надѣяться и на то, что авторъ, съ Божіею помощію, не замедлитъ новымъ изданіемъ этого полезнаго для насъ труда въ дополненномъ и болѣе подробно разработанномъ видѣ... Цѣна книгъ 50 коп.

П. С.

Н О В Ы Я К Н И Г И .

Авилоновъ Е. В. проф. прот. Христіанство и соціалъ-демократія въ отношеніи къ современнымъ событіямъ. СПБ. 1906 г. 29 стр.

Авилоновъ Е. П. проф. прот. О недозволительности служенія православнымъ духовенствомъ паннихидъ въ храмахъ по усопшихъ иновѣрцахъ христіанахъ. СПБ. 1906 г.

Бейнингенъ-Ванъ Ф. К. „Бодрствуйте“. „Се Грядущи скоро!“ Второе пришествіе Господа въ 1932—1933 г (Пророчества и исторія). Вып. I. СПБ. 1906 г. Ц. 1 р. 50 к.

Багрецовъ Л. Возраженія Юма противъ тождественности личности и ихъ разборъ. Харьковъ 1906 г.

Гр. Аленисъ-де-Сенъ-При. Исторія паденія іезуитовъ. Москва 1905 г.

Гуревичъ И. Кто виновенъ въ распятіи І. Христа. СПБ. 1906 г. Цѣна 20 к.

Группа Петербургскихъ Священниковъ. Къ Церковному собору. СПБ 1906 г. Цѣна 1 р-

Державинъ. Теократическій элементъ въ государственныхъ возрѣніяхъ Московской Руси. Кіевъ 1906 г. Ц. 1 р.

Дмитріевскій А. А. проф. Епископъ Порфирій Успенскій, какъ инициаторъ и организаторъ первой русской духовной миссіи въ Іерусалимъ и его заслуги въ пользу православія и въ дѣлѣ изученія Христіанскаго востока. СПБ. 1906 г.

Житоцій П. И. О переводахъ евангелія на малорусскій языкъ. СПБ. 1906 г. ц 40 к.

Ильинскій В. свящ. Какъ ведется воспитаніе дѣтей въ деревенской Руси. СПБ. 1906 г. ц. 25 к.

Кузнецовъ Н. Дм. Преобразования въ русской церкви. Разсмотрѣніе вопроса по официальнымъ документамъ въ связи съ потребностями жизни. 1—162 стр. М. 1906 г.

Кургановъ В. А. проф. Что такое либерализмъ. СПБ. 1906 г. ц. 75 к.

Лобачевскій С. свящ. Св. Антоній Великій (его жизнь, писанія и нравственно-подвижническое ученіе). Одесса. 1906 г. ц. 1 р. 75 к.

Леруа-Болье Ан. Христіанство и демократія. Христіанство и соціализмъ Перев. съ франц. С. Троицкаго. СПБ. 1906 г. ц. 20 к.

Михаилъ Архим. (Богдановъ). Преображеніе Господа Іисуса Христа, Его предсказаніе о Своей смерти и воскресеніи и наставленіе учени-

камѣ въ Кацернаумѣ. Опытъ экзегетическаго изслѣдованія XVI
XVIII главъ еванг. Маттея. Казань 1906 г., 1—412 стр. ц. 2 р.

Михаилъ архим. проф. СПб. акад. Почему намъ не вѣрять. СПб
1906 г. ц. 50 к.

Мышцынъ В. проф. Политическія партіи и ихъ идеалы. Св.-Тр. С.
гива-Лавра. 1906 г. ц. 40 к. 111 стр.

Мышцынъ В. проф. По церковно-общественнымъ вопросамъ. Вып.,
С.-Тр. Сергіева Лавра. 1906 г. ц. 40 к.

Малиновскій Н. прот. О Богѣ Искупителѣ. Догматическій очеркъ
Кам.-Подольскъ. 1906 г. 359 стр. ц. 1 р. 25 к.

Непогрѣшимый. Историко-географическое изслѣдованіе ада (по к
толическимъ источникамъ). Кіевъ, 1906 г. 115 стр. ц. 1 р. 25 к.

Ромашновъ Дм. И. свящ. Пресвященный Виссаріонъ, бывший еп
скопъ Костромской и Галицкій, какъ церковный проповѣдникъ
духовный писатель. Москва 1906 г.

Соколовъ В. Свящ. Григорій Петровъ, какъ пастырь Христовой Це
кви въ своихъ брошюрахъ и газетныхъ статьяхъ. Москва. 1906
цѣна 25 коп.

Соколовъ А. Отношеніе церковной власти къ свободѣ совѣсти в
XIX вѣкѣ. Астрахань. 1906 г.

Смирновъ А. В. прот. Христіанство и социализмъ. Казань. 1906 г. ц
20 коп.

Сосновскій А. Очерки религіознаго сознанія. Новочеркасскъ 1906 г.
ц. 50 коп.

Титовъ Ф. И. прот. Церковь, пастырство и общество въ современной
жизни. Вып. I Кіевъ. 1906 г. ц. 30 к.

Тигровъ В. свящ. Воспоминаніе о Саровскихъ торжествахъ. Тамбовъ
1906 г. ц. 50 к.

Троицкій Н. И. Псалтирь. Послѣдовательное изъясненіе славянска
го текста. Первая половина (1—75 пс.). Тула. 1906 г. ц. 1 р. 25 к.

Тихомировъ Л. А. Альтруизмъ и христіанская любовь [(IX вып. ре
лигіозно-философ. библ.). В. Волочекъ. 1906 г. ц. 15 к.

Фаминскій Вит. Религіозно-нравственныя воззрѣнія Л. Аннея Се
неки (философа) и отношеніе ихъ къ христіанству. Кіевъ. 1906 г.
479 стр. цѣна 2 р.

Учено-богословскіе и церковно-проповѣдническіе опыты студен
товъ Кіевской дух. Академіи] LVIII курса (1905 г.) Вып. III. Кіевъ.
1906 г. ц. 2 р.

Янышевъ І. Л. протопресв. Православно-христіанское ученіе о нрав
ственности. СПб. Ц. 2 р.