

Епископъ Алексій (Дородницынъ).

ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ  
СОЧИНЕНИЙ

Т о м ъ I.

Статьи богословско-философскаго и  
церковно-историческаго содержания.

САРАТОВЪ.  
Типографія Союза Печатнаго Дѣла.  
1914.

Епископъ Алексій (Дородницынъ).

---

---

**ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ**  
**СОЧИНЕНІЙ.**

—  
**ТОМЪ I.**  
—

Статьи богословско-филосо夫скаго и церковно-  
историческаго содержанія.



САРАТОВЪ.  
Типографія Союза Печатнаго Дѣла,  
1913.



Смислом Карамовені .  
Мапу, смислом Арекиі

## ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

### I. Христіанская мистика въ ея главныхъ представителяхъ IV—XIV в.:

Введеніе—Христіанская мистика въ ея отличіи отъ науки и положительной религіи . . . . .	5—18
I. Преподобный Макарій Египетскій, какъ представитель нравственно-аскетическаго мистицизма . . . . .	19—25
II. Преподобный Іоаннъ Лѣствичникъ, какъ представитель нравственно-аскетическаго мистицизма . . . . .	26—31
III. Преподобный Максимъ исповѣдникъ, какъ представитель древне-христіанской мистики . . . . .	32—48
IV. Византійскіе церковные мистики 14-го вѣка:	
Введеніе . . . . .	49—52
А. Св. Григорій Палама . . . . .	53—95
Б. Николай Кавасила . . . . .	95—116
В. Св. Григорій Синаитъ . . . . .	116—140
II. Крестъ Христовъ . . . . .	141—188
III. Двѣ морали . . . . .	189—204
IV. Аскетическое Богословіе . . . . .	205—227
V. Самовоспитаніе и средства его . . . . .	228—266
VI. Отличительный характеръ Чудесъ Господа нашего Іисуса Христа . . . . .	267—282
VII. Христіанство и Коммунизмъ . . . . .	283—322
VIII. Попытки протестантовъ къ соединенію съ греко-восточною церковью въ XVI вѣгѣ . . . . .	323—376

IX. Современное движеніе въ средѣ русскихъ мусульманъ . . . . .	377—414
X. Наше культурно-историческое призваніе на дальнемъ Востокѣ . . . . .	415—422
XI. О необходимости изученія въ духовныхъ академіяхъ русскаго сектантства . . . . .	423—432
XII. Христіанство безъ догмата. (По поводу доктринальнаго распаденія протестантизма)!	433—462
XIII. Мѣры въ борьбѣ со штундой . . . . .	463—474
XIV. Основныя формы сектантскихъ заблужденій. (Очеркъ философіи сектъ) . . . . .	475—486
XV. Изъ міра инославныхъ исповѣданій и заграничнаго сектантства. (Рядъ замѣтокъ, помѣщенныхъ авторомъ въ журн. «Миссіонерское Обозрѣніе» за 1899—900) . . . . .	487—564
XVI. Какъ пишется исторія о мнимыхъ утѣсеніяхъ сектантовъ раскольниковъ . . . . .	565—576
XVII. Необходимость живаго слова при веденіи миссіонерскихъ бесѣдъ съ отпавшими . . . . .	577—582
XVIII. Мораль Талмуда . . . . .	583—597



# I

## ХРИСТИАНСКАЯ МИСТИКА

въ ея главныхъ представителяхъ

IV—XIV в.в.

---

## ВВЕДЕНІЕ.

---

### Христіанская мистика въ ея отличіи отъ науки и положительной религіи.

Исторія человѣческой мысли не знаетъ ни одной религіи, ни одного философскаго ученія, которыя не заключали бы въ себѣ мистическаго элемента, равно какъ никакое мистическое ученіе не обходится безъ элементовъ {религіозно-философскихъ. Такое явленіе необходимо указываетъ на существованіе нѣкотораго внутренняго сродства мистики съ философіею и религіей, каковое сродство дѣйствительно и существуетъ между ними.

Прежде всего, фактически несомнѣнно, что въ человѣкѣ рядомъ съ разумнымъ сознаніемъ, дѣлающимъ его человѣкомъ, и вмѣстѣ съ матеріальными влеченіями, связывающими его съ міромъ животнымъ, есть еще высшія духовныя мистическія влеченія, въ силу которыхъ человѣкъ не хочетъ и не можетъ быть только человѣкомъ, а стремится стать выше себя. Это стремленіе настолько сильно, что отказаться отъ него для человѣка равносильно смерти. Проявляется это стремленіе въ человѣкѣ при опредѣленіи имъ своей дѣятельности.

Какъ существо разумно-свободное, т. е самоопредѣляющееся, само изъ себя дѣйствующее, человѣкъ прежде всего стремится найти опредѣленный предметъ для своей дѣятельности. Предметомъ этимъ не могутъ быть вещи внѣшнія, случайныя, къ которымъ влекутъ человѣка его матеріальныя стремленія: не могутъ потому, что онѣ ниже человѣка, какъ существа разумно-свободнаго и самосто-

ятельнаго, и для него полагать въ нихъ цѣль дѣятельности—значить потерять свою самостоятельность, подчиняться *нѣсамостоятельному*, такъ какъ цѣль, насколько она цѣль, управляетъ и господствуетъ и надъ стремленіемъ и надъ стремящимся. Не теряя своей самостоятельности, человѣкъ, слѣдовательно, можетъ и, въ силу высшихъ стремленій своей природы, долженъ стремиться къ тому, что выше его. А выше его разумно-свободнаго, но ограниченнаго существа, можетъ быть только существо вполне и безусловно свободное, Само по Себѣ сущее, абсолютное—Богъ, Который и составляетъ конечную цѣль всѣхъ стремленій человѣка.

Пытаясь уяснить понятіе безусловнаго и встрѣчаясь съ предметами, человѣческой умъ необходимо различаетъ въ каждомъ изъ нихъ, какъ и во всемъ бытіи, три стороны: во первыхъ, субстанціальное существо или внутреннюю дѣйствительность, собственную суть предмета; во вторыхъ, его общую сущность, тѣ всеобщія и необходимыя опредѣленія и свойства, которыя составляютъ логическія условія существованія предмета, или тѣ условія, при которыхъ онъ мыслимъ; и, наконецъ, въ третьихъ, внѣшнюю видимую дѣйствительность предмета, его проявленіе, или обнаруженіе, т. е. бытіе предмета относительно другого. Другими словами, мы различаемъ всякій предметъ какъ сущій, какъ мыслимый и какъ дѣйствующій. Человѣкъ начинаетъ свое изслѣдованіе бытія или предметовъ съ внѣшней феноменальной стороны, при чемъ органомъ его познанія служатъ внѣшнія чувства, а результатомъ—воспріятія.

Не удовлетворяясь этимъ, онъ переходитъ далѣе къ логическому мышленію, философскому умозрѣнію, находитъ здѣсь цѣпь причинъ и слѣдствій, которая, какъ восходящая безъ конца, также не можетъ удовлетворить его пока онъ не признаетъ послѣдней причины, — причины всѣхъ причинъ, Которая Сама ни отъ чего не зависитъ. Это истинно сущее бытіе настоятельно требуется разумомъ. Но опытъ и мышленіе безсильны проникнуть въ эту суть бытія, которая выше всѣхъ причинъ и не



вытекаетъ ни изъ одной цѣпи умозаключеній. Здѣсь на помощь логической дѣятельности человѣческаго мышленія приходитъ внутреннее, духовное чувство, дѣятельность котораго, какъ органа познанія,—есть созерцаніе, а результатомъ этой дѣятельности является непосредственное признаніе, внутреннее воспріятіе Безусловно Сущаго, перваго начала нашего знанія и жизни. Познаніе, котораго органомъ служитъ внутреннее чувство, которое достигается созерцаніемъ,—и есть въ собственномъ смыслѣ мистическое познаніе. Само по себѣ это внутреннее признаніе есть какъ бы нѣкоторое ощущеніе, чувствованіе Безусловнаго, подобное воспріятію чрезъ внѣшнія чувства. Оно есть самое внутреннее убѣжденіе, котораго нельзя забыть, которое, какъ будто, смѣшано со всѣми понятіями души, объединяя ихъ, и изъ котораго беретъ начало все то, что свойственно человѣку и что составляетъ его особенность въ мышленіи и дѣйствіи. И философы всѣхъ направленій допускаютъ первопричину единственно въ силу этого непосредственнаго признанія или убѣжденія. Такъ, на примѣръ, Кантъ положилъ въ основу доказательства Божія бытія непосредственное признаніе этого бытія, матеріалисты въ основу своихъ системъ полагаютъ атомы и вѣчную матерію тоже только въ силу этого внутренняго убѣжденія. Слѣдовательно, въ этомъ случаѣ мистика идетъ общимъ путемъ съ философіею, но послѣ этого она же расходится съ нею.

Вмѣстѣ съ первопричиной, Безусловно—Сущимъ, человѣкъ сознаетъ себя и внѣшній міръ и пытается установить связь между Безусловно—Сущимъ, «я» и внѣшней природой. Обыкновенное систематическое знаніе (не мистика) пользуется въ этомъ случаѣ тѣми данными, какія даетъ изслѣдованіе внѣшней и внутренней человѣческой природы, или же только занимается этимъ изслѣдованіемъ, тогда какъ мистика ограничивается непосредственнымъ признаніемъ Абсолютнаго. Она всегда движется на почвѣ понятій Бога и человѣка въ ихъ единеніи между собою, т. е. на одной почвѣ съ религіею, на-

сколько обѣ онѣ имѣютъ свой корень въ общеніи Бога съ человѣкомъ. Но при этомъ мистика значительно разнится отъ религіи.

Вслѣдствіе свойственнаго ей, какъ увидимъ ниже, дѣятельнаго углубленія духа въ свое внутреннее основаніе жизни, этически религіозное отношеніе человѣка къ Богу мистика понимаетъ въ существенномъ основаніи контраста между конечнымъ и безконечнымъ такъ что въ индивидуальномъ мистическомъ процессѣ повторяется только общій процессъ жизни. Исключая всякую догматическую рефлексію, мистика ограничивается только собственно религіознымъ отношеніемъ, которое понимается ею въ формѣ непосредственнаго единенія съ Богомъ, какъ внутреннее общеніе жизни между Богомъ и человѣкомъ. Предметъ мистики не Богъ, Сущій въ Себѣ, но Богъ—Сущій для людей, въ Немъ живущихъ и Имъ счастливыхъ. Всякій догматъ въ мистикѣ разрѣшается во внутреннемъ ходѣ жизни и дѣло здѣсь не въ теоретическомъ убѣжденіи въ истинѣ догмата, а только въ оживленіи и испытаніи въ духѣ даннаго въ догматѣ содержанія представленія. Въ мистикѣ есть продуктивная сила, а догматическая ортодоксія живетъ только переданнымъ, уже готовымъ и законнымъ догматомъ, другими словами—мистика общему религіозному чувству въ представленіи даетъ опредѣленное содержаніе. Этимъ отличается всякая мистика отъ той религіи, на почвѣ которой она выросла; этимъ же отличается и христіанская мистика отъ христіанства, какъ положительной религіи.

Христіанство имѣетъ двѣ стороны: объективную, насколько оно является фактомъ, ученіемъ, церковнымъ направленіемъ, вообще историческимъ явленіемъ, и субъективную, насколько оно, исторически и предметно данное, входитъ въ духъ и чувство и дѣлается дѣйствительнымъ благочестіемъ. Этой то послѣдней стороной и входитъ оно въ область мистики, которая понимаетъ ее какъ духъ, настроеніе, внутреннюю жизнь, такъ сказать, вовлекаетъ во внутренній міръ. Мистикъ въ своемъ самомъ внутреннемъ «Я» обращается непосредственно къ

Богу и хотеть даже быть одно съ Богомъ, и свое освященіе, миръ и блаженство выводитъ только изъ единенія съ Богомъ и Христомъ. Разъ получивъ чувства безусловнаго Существа, отъ чего рождается и вѣра, и чрезъ это внутреннее признаніе войдя, такъ сказать, въ нѣкоторое общеніе съ Нимъ, мистикъ стремится далѣе, какъ можно тѣснѣе, сблизиться съ Нимъ. Путемъ созерцанія чловѣкъ хотеть здѣсь стать въ самое непосредственное отношеніе къ Божеству такъ, чтобы между нимъ и Богомъ не было ничего промежуточнаго, и чтобы лучи свѣта и благодати божественной прямо лились на очищенную отъ всего земную душу его и сливались съ нею. Здѣсь, конечно, разумѣвается не единеніе съ самымъ существомъ Божіимъ, которое мистики вообще считаютъ недостижимымъ, но то, чтобы стать подъ прямое воздѣйствіе Бога и вполнѣ ощущать это дѣйствіе. На это уходитъ дѣятельность всѣхъ духовныхъ силъ мистика. Внутреннія движенія души, представленія о внѣшней природѣ, все относитъ мистикъ къ своему чувству Божества, и все имѣетъ для него цѣну лишь настолько, насколько оно помогаетъ усиленію чувства единенія съ Божествомъ, онъ при этомъ не удовлетворяется только вѣрою, какъ въ религіи, и мышленіемъ, какъ въ философіи, но избираетъ новый путь—*созерцаніе*, и желаетъ не знать только, но созерцать и наслаждаться созерцаніемъ Бога. Въ своей познавательной дѣятельности мистикъ пользуется не рефлектирующей дѣятельностью мышленія, отдѣляющей познаваемый предметъ отъ познающаго субъекта, но, какъ уже сказано, созерцаніемъ, гдѣ познаваемый объектъ, какъ будто, отражается въ душѣ познающаго, какъ въ зеркалѣ. Когда умъ мистика бываетъ обращенъ ко внѣшнему міру, то возмущается мірскими заботами, отражаетъ въ себѣ множество различныхъ образовъ; а когда напротивъ чловѣкъ отречется отъ міра, выброситъ изъ памяти всѣ мірскіе образы, заботы и желанія, тогда простой, чистый, самъ въ себѣ неподвижный и постоянный умъ, подобно свѣтлому зеркалу, обращается къ Богу, Котораго хотя

какъ *φῶς ἀπρόαιτον* не можетъ видѣть, но тѣмъ не менѣе наслаждается, самъ видимый Имъ, Его свѣтомъ и отображеніемъ. Насколько мистикъ приготовилъ свой духъ для принятія воздѣйствія со стороны Божества, настолько онъ чувствуетъ себя ближе къ Богу, и это является для мистика основаніемъ его увѣренности въ томъ, что онъ внутренне можетъ достигнуть непостижимаго для разума.

Здѣсь мистика какъ будто отзывается иллюминатизмомъ, хотя въ сущности она и отрицаетъ иллюминатизмъ, такъ какъ, по мнѣнію мистиковъ, вещи могутъ познаваться не чрезъ откровеніе, но только внутреннимъ опытомъ и Богъ не можетъ быть познанъ нами, если мы сами не обожены. Только людьми, приготовленными къ этому, можетъ быть созерцаемъ Богъ, испытываемо чувство общенія съ Нимъ.

Мистикъ чутко прислушивается къ перемѣнамъ, какія испытываетъ его чувство единенія съ Богомъ отъ прикосновенія къ нему (чувству) представленій и движеній души, къ пріятности или непріятности ихъ для него и этимъ измѣряетъ достоинство ихъ содержанія. Онъ то сдружается съ ними, то отталкиваетъ ихъ, смотря по тому: помогаютъ ли они его единенію съ Богомъ и гармонируютъ ли съ его чувствомъ Божества. Вся воля мистика уходитъ на эту работу внутри себя, а не обращается на внѣшній міръ, какъ это бываетъ при научныхъ изслѣдованіяхъ. Стремясь достигнуть возможно тѣснѣйшаго единенія съ Безусловнымъ, слиться съ Нимъ, мистикъ въ то же время необходимо старается отрѣшиться отъ всего, что препятствуетъ ему въ этомъ, что мѣшаетъ возвыситься до вполнѣ яснаго созерцанія Божества. А такъ какъ этимъ препятствіемъ является прежде всего внѣшній міръ и собственныя матеріальныя влеченія, то мистикъ прежде всего старается отречься отъ перваго и уничтожить въ себѣ послѣднія, какъ затемняющія его созерцанія и мѣшающія ему приблизиться къ Сущему.

Въ этомъ пунктѣ мистика обыкновенно смѣшива-

еть этику съ метафизикой и логикой. Созерцая различіе вещей, встрѣчающихся въ мірѣ, она въ то же время не признаетъ различія субстанцій этихъ вещей и не заботясь о различіи грѣха отъ физическаго зла, и то и другое приписываетъ, или старается приписать несовершенству состоянія въ этой жизни.

Различіе, которое существуетъ между двумя мірами, видимымъ и невидимымъ, представляется для мистика особенно въ томъ, что видимый міръ многообразенъ, ограниченъ, измѣнчивъ, подлежитъ разрушенію, тогда какъ невидимый единъ, неограниченъ и вѣченъ.

Неотразимымъ средствомъ отрѣшенія отъ всего конечнаго и достиженія сліянія съ безусловнымъ являются нравственно аскетическіе подвиги, которые всегда необходимо соединяются съ мистикой. Подвиги эти представляютъ собою какъ бы путь къ возвышенію человѣка до единенія съ Богомъ, котораго такъ жаждетъ мистикъ. Путь этотъ начинается обращеніемъ человѣка къ Богу, вѣрою въ него, и раздѣляется у всѣхъ мистиковъ на однѣ и тѣ же стадіи, только различнымъ образомъ модифицированныя: очищеніе (*καθάρισις*), освященіе или просвященіе (*φωτίσμος*) и совершеніе (*τελείωσις*), которое приводитъ къ обоженію, а иногда понимается, какъ самое обоженіе. Кратко эти стадіи можно характеризовать такъ: первая есть приготовительное стремленіе къ соединенію съ Богомъ какъ со стороны сознанія, такъ и со стороны воли. Со стороны перваго оно совершается черезъ внутреннее сосредоточеніе или поворотъ духа человѣка къ самому себѣ, къ созерцанію или соблюденію божественныхъ вещей, при чемъ вспомогательными средствами являются: изслѣдованіе Св. Писанія, молитва, таинства. Со стороны воли сюда относится аскетизмъ или очищеніе воли отъ всего того, что препятствуетъ обращенію къ Абсолютному.

Собственно середина пути, вторая стадія есть субъективное чувство единенія съ Богомъ, съ отрицательной стороны—чувство отчужденія отъ міра и грѣха, возвышеніе надъ суетностію конечнаго, а съ положи-

тельной—чувство наполненія воли божественнымъ принципомъ, чувство единенія субъекта съ Богомъ. Достигнутая цѣль, наконецъ, или третья стадія есть практическое осуществленіе этого субъективнаго чувства, блаженное созерцаніе Бога и сладостное погруженіе всецѣло въ Бога—(мистическій экстазъ). Эта высшая ступень у мистиковъ описывается обыкновенно какъ смерть въ Богѣ, какъ состояніе обоженія. Здѣсь цѣль мистики. На этой послѣдней стадіи мистика близко подходитъ къ квіетизму, такъ какъ человѣкъ не можетъ слѣлаться участникомъ единенія съ Богомъ иначе, какъ въ спокойствіи и, такъ сказать, *субботѣ* всего духа.

Въ мистикѣ главнымъ образомъ, какъ мы видѣли выше, дѣйствуетъ созерцаніе, при которомъ разсудочная дѣятельность мышленія имѣетъ только второстепенное значеніе, именно: какъ дѣятельность души, приводящая въ болѣе или менѣе систематическій порядокъ данныя, добытыя уже созерцаніемъ и дѣйствующая только на низшихъ ступеняхъ мистическаго міра созерцанія (первая и отчасти вторая выше указанныя стадіи). Говоря вообще, мышленіе имѣетъ въ мистикѣ гораздо менѣе значенія и употребляется въ гораздо меньшей мѣрѣ, чѣмъ въ обыкновенномъ научномъ познаніи, какъ относительно формъ, такъ и предмета познанія. Вслѣдствіе этого недостатка рефлектирующей дѣятельности мышленія и самое содержаніе представленій у мистика облекается въ тѣ непосредственныя формы, въ которыхъ представляется намъ вся чувственная жизнь, и въ цѣломъ сочетаніи мыслей преобладаетъ у мистиковъ не законообразный ходъ, требуемый рефлексіей, но *вдохновеніе*. Отсюда, какъ слѣдствіе, результаты мистики не имѣютъ такого предметнаго характера и всеобщаго значенія, какъ результаты научнаго знанія. Отсюда же эти результаты никогда не излагаются въ сухой схоластической формѣ, но въ связи съ внутренней духовной жизнью. Мистицизмъ всегда опирается на чувство, а воображеніе даетъ формы для его созерцаній, и потому мистическія сочиненія всегда отличаются образнымъ и

живымъ изложеніемъ. Главное достоинство мистическихъ сочиненій въ томъ, что они проясняютъ начала жизни и знанія, куда не достигаетъ логическая дѣятельность духа, и своею жизненностію согрѣваютъ холодъ и разсудочнаго мышленія, что между прочимъ доставляло многимъ изъ нихъ славу незамѣнимыхъ нравственно-назидательныхъ чтеній (наприм. творенія преп. Макарія Египетскаго и др.).

Различаютъ обыкновенно три рода мистицизма: *натуральный, философскій и религиозный*. Натуральный мистицизмъ только тварь къ твари поставляетъ въ таинственное отношеніе и потому никогда не возвышается надъ тварною областію. Натуральнымъ мистицизмомъ считаютъ такъ же и то, когда какимъ нибудь недостаточно понятнымъ силамъ природы придаютъ таинственное, универсальное и божественное значеніе или объясняютъ явленія внѣшней и внутренней жизни. Сюда относятся: оракулы, авгуріи, всѣ формы оргіастическаго экстаза, ясновидѣнія и пр.. Этотъ натуральный мистицизмъ является какъ бы подкладкою для религиозной мистики, такъ какъ вся тварь происходитъ отъ Бога и всѣ отношенія въ концѣ концовъ сводятся къ Нему. Философскій мистицизмъ, иначе теософія, на основаніи мнимо познаннаго существа Божія строить весь составъ міра. Онъ имѣетъ притязаніе на постиженіе всей сущности жизни и Бога въ своихъ безотчетныхъ созерцаніяхъ. Какъ на примѣрѣ философско-мистическаго ученія можно указать на ученіе Якова Бемэ. Сообразно выше указаннымъ свойствамъ мистики, въ собственномъ смыслѣ мистикой можетъ быть названъ только религиозный мистицизмъ. Отличительный его признакъ въ томъ, что онъ слѣдуетъ всегда, какъ намѣченному пути, даннымъ религіи, лежащимъ въ основѣ его созерцаній, хотя такое слѣдованіе, конечно, не исключаетъ и уклоненій отъ этихъ данныхъ.

Религиозная мистика имѣетъ въ свою очередь также нѣсколько формъ, смотря по тому, какой изъ двухъ

основныхъ элементовъ ея преобладаетъ: философія или религія.

Ко времени появленія христіанства въ классическомъ мірѣ наблюдается сильное преобладаніе въ области мысли *платонизма* съ его позднѣйшимъ видоизмѣненіемъ *неоплатонизмомъ*. Платонъ, какъ видно изъ „Тимэя“ и другихъ его сочиненій, долженъ считаться авторомъ монистическихъ системъ, которыя послѣ него были обработаны неоплатониками. Представляя *τὸ εἶναι* постояннымъ и неизмѣннымъ, онъ не могъ различныя формы вещей объяснить иначе, какъ прибавкой къ *τὸ εἶναι* *τὸ μὴ εἶναι*. А такъ какъ онъ говорилъ, что на самомъ дѣлѣ есть только однѣ идеи и онѣ-то, соединенныя съ *τὸ μὴ εἶναι* (*ἢ ὄλη*) образовали этотъ измѣнчивый міръ, то онъ же является и отцомъ *дуализма*. Позднѣе неоплатоники прибавили ученіе объ этомъ видимомъ мірѣ, какъ объ отраженіи чего то невидимаго и вѣчнаго, но отраженіи слабымъ и несовершенномъ, возбуждающемъ недовольство этой жизнью и желаніе жизни вѣчной. Это ученіе собственно пантеистическое или монистическое и удовлетворяло преимущественно философскимъ стремленіямъ, какъ признающее одинъ принципъ жизни и мышленія. Но оно повидимому не чуждо и религіознаго элемента и близко подходитъ къ христіанству, которое также признаетъ суетность и смерть въ міровой жизни. Неудивительно поэтому, что платонизмъ и неоплатонизмъ всегда казались болѣе близкими къ христіанству, чѣмъ это есть на самомъ дѣлѣ. Въ дѣйствительности въ философскихъ воззрѣніяхъ Платона есть только высшій принципъ бытія, а не личный Богъ; а между тѣмъ, въ силу своихъ религіозныхъ стремленій, человѣкъ признаетъ Бога личностью и свои отношенія къ Нему необходимо хочетъ установить, какъ къ Личности, основавъ ихъ на свободномъ союзѣ своей личности съ Богомъ. Здѣсь уже религія, а не философія можетъ удовлетворить требованію человѣческаго духа. Отсюда, если религіозный элементъ является преобладающимъ въ ученіи какого либо мистика, то и все его ученіе при-



нимаетъ иную форму, чѣмъ какое либо мистическое ученіе, въ которомъ преобладаетъ элементъ философіи монизма. Форма мистики, выходящая изъ понятія о Богѣ, какъ личности, въ отношеніяхъ къ Нему человѣка не довольствуется однимъ познаніемъ, созерцаніемъ Его, какъ чистаго единства и принципа бытія и мышленія, подобно первой формѣ мистики, но присоединяетъ сюда еще и нравственныя отношенія, на примѣръ: любовь къ Богу и воздержаніе отъ всякой страсти изъ любви къ Богу. Въ ней даже Богъ, какъ любовь, въ качествѣ высшей монады, признается источникомъ и принципомъ всѣхъ вещей, тогда какъ въ первой формѣ этимъ принципомъ признается весьма общее понятіе, абстрактное единство.

Отсюда, слѣдовательно, главное отличіе одной формы мистики отъ другой то, что вмѣстѣ съ метафизикой въ одной преобладаетъ *логическій* элементъ, а въ другой — *этический*. Это основное отличіе одной формы мистики отъ другой можно замѣтить въ каждомъ почти пунктѣ ученія мистиковъ, но особенно ясно выступаетъ оно въ вопросѣ о злѣ. Въ первой формѣ, гдѣ абсолютное представляется выходящимъ изъ себя и ограничивающимся міромъ (инобытіемъ), самое это ограниченіе, которое кажется вмѣстѣ и отрицаніемъ абсолютнаго, считается зломъ, и вещамъ, насколько онѣ конечны, приписывается зло; а во второй одно ограниченіе чистое считается только источникомъ и принципомъ зла, а самое зло состоитъ въ томъ, что души не хотятъ изъ своей ограниченности и частности возвратиться къ универсальному. Здѣсь, слѣдовательно, дается просторъ свободѣ человѣка, а нравственно-аскетическимъ подвигамъ, какъ средству, помогающему выходу души къ Божеству, представляется обширное поле дѣйствія, чего нѣтъ почти въ первой формѣ мистики, гдѣ преобладаетъ чистое созерцаніе, спекулятивное познаніе. Отсюда эти двѣ главныя формы мистики получили и свое названіе: первая обыкновенно называется *спекулятивною*, вторая практическою или *нравственно-аскетическою*. Но

это, впрочемъ, различіе формъ мистики не специфическое, а только относительное: и та, и другая форма могутъ находиться въ ученіи одного и того же мистика, и въ одной формѣ мистики всегда можно встрѣтить элементы другой.

Въ христіанствѣ эти двѣ формы появляются почти одновременно. Св. Апостолъ и Евангелистъ Іоаннъ считается обыкновенно первымъ представителемъ спекулятивной мистики въ его Евангеліи. Божественное и чело-вѣческое имъ понимается непосредственно одно чрезъ другое и одно въ другомъ и составляютъ, по Св. Ев. Іоанну, едино; жизнь внѣ этого общенія—ложь, тьма и смерть, а въ немъ мы имѣемъ жизнь, свѣтъ и истину. Истина—благо, ложь—грѣхъ; истина и благо—жизнь и блаженство; грѣхъ и ложь—смерть. Съ одной стороны единство Божественнаго въ истинѣ, свѣтѣ и жизни, съ другой—контрастъ между истиной и ложью, свѣтомъ и тьмою, жизнью и смертью проходятъ чрезъ все Евангеліе Іоанна. Отецъ самобытенъ, Сынъ почерпаетъ изъ Его полноты силу, жизнь, утѣшеніе. Отецъ и Сынъ стоятъ въ самомъ внутреннемъ сердечномъ отношеніи другъ къ другу. Сынъ произошелъ отъ Отца и стоитъ съ Нимъ въ единствѣ по существу. И въ состояніи уничиженія Христосъ представляетъ Себя въ Своемъ истинномъ образѣ, исповѣдуетъ Свою личность божественною и вѣчною, которая какъ она прежде была у Отца въ вѣчной славѣ и великолѣпіи, такъ и опять достигаетъ этого великолѣпія. Христосъ находится во внутреннемъ тѣснѣйшемъ общеніи съ Своими учениками по тому, что сообщаетъ имъ Свою жизнь, а они въ Немъ имѣютъ свой корень и свой источникъ питанія. Онъ—виноградная лоза, они вѣтви. Онъ одно съ ними, потому что Онъ ихъ отъ начала возлюбилъ. И, такъ какъ Онъ сообщенную Ему Отцемъ силу на нихъ излилъ, то Онъ также желаетъ, чтобы, при содѣйствіи этой духовной жизни отъ Отца, они и между собой были едино, какъ Онъ одинъ и тотъ-же и въ нихъ и со Отцемъ (см. Іоанна 17 гл.). Слѣдствіемъ чувства общенія

между Богомъ и вѣрующими является союзъ любви вѣрующихъ ко Христу, каковая любовь имѣетъ характеръ искренней дѣтской нѣжности и преданности. Христосъ глава, вѣрующіе—члены этой любви. Пока вѣрующій пребываетъ въ любви, онъ пребываетъ и въ Богѣ, Который есть Любовь, и вѣрующій не можетъ болѣе грѣшить, потому что онъ въ Богѣ рожденъ и потому въ Богѣ пребываетъ (см. 1-е посланіе Іоанна). Первоначальный типъ христіанской *практической* или *религіозно-аскетической* мистики представляютъ посланія св. ап. Павла. Черезъ всѣ посланія ап. Павла проходитъ та мысль, что фактъ искупленія только вслѣдствіе безграничнаго довѣрія духа къ открытой во Христѣ идеѣ Бога, чрезъ безусловную преданность и твердое принятіе можетъ перейти въ сознание человѣка и дѣйствительно стать примиреніемъ его съ Богомъ (2 Кор. 5 гл.; Римл. 5 гл.). Эта вѣра—основное условіе для вступленія въ искупительную жизнь Христа и единенія съ Нимъ и со Отцемъ. Она вначалѣ является чувствомъ, сознаниемъ непосредственнаго единенія съ Божествомъ, но внесенная въ сферу разумнаго наблюденія, становится знаніемъ, объективнымъ опытомъ Божества. Абсолютная идея сообщается конечному духу и, измѣняя его, поврежденное грѣхомъ направленіе духа, образуетъ въ немъ новый принципъ, примиряющій сознание съ идеей Бога, которая поэтому становится въ человѣкѣ столь жизненною, что человѣкъ не мыслить болѣе самъ за себя, но Духъ Божій мыслить въ немъ.

До Христа міръ лежалъ во злѣ, во тьмѣ заблужденія, конечный духъ познавалъ Бога только конечнымъ, несовершеннымъ образомъ, какъ нѣчто ему чуждое. Только чрезъ сообщеніе Божественнаго Духа человѣкъ достигаетъ истиннаго представленія о Богѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ начинаетъ понимать и себя самого въ общеніи съ Божественнымъ Духомъ. Такимъ образомъ Божественный Духъ, какъ божественные разумъ и мудрость, есть источникъ всякаго откровенія и истиннаго познанія, но только эта мудрость явилась во Христѣ и воз-

вѣщена міру чрезъ Апостоловъ. Первый міровой періодъ начинается Адамомъ и идетъ до Христа. Онъ обнимаетъ язычество и іудейство съ общимъ характеромъ заблужденія, лжи, грѣха и смерти.

Черезъ грѣхъ, пришедшій черезъ одного человѣка, все подвергается грѣху и смерти. Но откровеніе Божіе въ мірѣ не прекращается, а продолжается въ формѣ закона, который хотя и даетъ познаніе зла, но безъ искупительной отъ зла силы и скорѣе служитъ побужденіемъ ко грѣху и ведетъ къ смерти. Отсюда желаніе искупленія и спасенія, которое является съ наступленіемъ второго періода въ лицѣ Христа, чрезъ Свою смерть полагающаго конецъ царству грѣха. Эти же двѣ формы мистики проходятъ и чрезъ всю послѣдующую исторію христіанства, различаясь болѣе или менѣе ясно одна отъ другой и видоизмѣняясь сообразно 1) историческимъ условіямъ, 2) развитію философіи и науки и 3) раскрытію въ церкви догматовъ ученія, такъ какъ отъ всего этого мистика заимствуетъ свое содержаніе и такой или иной характеръ, въ чемъ легко убѣдиться изъ твореній свв. отцовъ христіанской церкви: преп. Макарія Египетскаго, препод. Іоанна Лѣствичника, Максима Исповѣдника и другихъ.

---

## **Преподобный Макарий Египетскій, какъ представитель нравственно-аскетическаго мистицизма.**

Преподобный Макарий Египетскій <sup>1)</sup> въ своемъ ученіи даетъ перевѣсъ практической сторонѣ мистики. Въ его ученіи почти совсѣмъ нѣтъ спекуляціи, но за то очень много практическаго или, какъ его называютъ, *нравственно-аскетическаго мистицизма*. Ученіе преподобнаго Макарія въ общихъ чертахъ таково: два міра физическій и духовный—совершенно противоположны другъ другу и не только не имѣютъ между собою ничего общаго, но и находятся во враждебномъ отношеніи другъ къ другу. Человѣкъ—гражданинъ двухъ міровъ: по духу онъ принадлежитъ высшему сверхчувственному міру, а тѣло низвлекаетъ его къ скотской природѣ. Онъ можетъ уподобиться Божеству, сдѣлаться отблескомъ Его славы и можетъ погрузиться въ скотскую нечистоту. Когда человѣкъ палъ, онъ сталъ связанъ двумя цѣпями: 1) жи-

---

<sup>1)</sup> Преподобный Макарий Египетскій (+ 390 г.), родомъ изъ Верхняго Египта, былъ ученикомъ св. Антонія Великаго и состоялъ въ санѣ пресвитера. Онъ жилъ 90 лѣтъ, изъ которыхъ послѣдніе 60 провелъ въ Скитской пустынѣ, куда пришелъ 30 лѣтъ. Его подвижническіе труды, даръ чудотвореній и исцѣленій и пророчества доставили ему прозваніе Великаго. Въ отличіе же отъ другаго Макарія Александрійскаго его называютъ еще старшимъ, такъ какъ Макарій Александрійскій умеръ четырьмя годами позже его. Въ царствованіе императора Валента, Аріанина, всѣ пустынники, въ томъ числѣ и Макарій Египетскій, заявили, что они держатся во всей строгости опредѣленій Никейскаго 1-го Вселенскаго Собора; за это они подверглись истязаніямъ отъ Аріанина Лукія, Епископа Александрійскаго. Оба Макарія, Александрійскій и Египетскій, были потомъ сосланы на одинъ Египетскій островъ, гдѣ, исцѣливъ дочь жреца, они обратили изъ язычества въ христіанство всѣхъ островитянь. Когда слухъ объ этомъ дошелъ до Александрии, Лукій, опасаясь возстанія жителей Александрии, тайно возвратилъ обоимъ Макаріевъ въ ихъ пустыню. Макарій Египетскій написалъ 7 словъ и 50 бесѣдъ. Отцы церкви: св. Исаакъ Сиринъ, Дорофей и др. считаютъ эти сочиненія несомнѣнно принадлежащими преподобному Макарію. Примѣчаніе *автора*.

тейскими занятіями и плотскими удовольствіями и 2) демонами. Поэтому онъ не можетъ по желанію любить, молиться и вѣровать въ Бога; все видимое и невидимое противоборствуетъ ему въ этомъ случаѣ. Видимый міръ губельно покорилъ себѣ человѣка, такъ какъ по тѣлу онъ лишилъ его гармоническаго совершенства, а духъ его опуталъ извращенными размышленіями, какъ оковами. Вслѣдствіе Адамова грѣхопаденія душа потеряла образъ Божій <sup>1)</sup> и лишилась небснаго и духовнаго наслажденія, отчего и духовныя силы сдѣлались атрофированными и послѣдовала, наконецъ, тѣлесная смерть. Но теперь крестомъ и смертію Спасителя душа слѣдалась новою, соединилась съ Божественнымъ духомъ <sup>2)</sup>; примирившійся съ человѣчествомъ Богъ истинно-вѣрующей душѣ, еще въ тѣлѣ находящейся, даетъ наслаждаться небеснымъ свѣтомъ и таинствами и снова просвѣщаетъ умственныя чувства ея Божественнымъ свѣтомъ благодати, и наконецъ, самое тѣло облечетъ безсмертною и нетлѣнною славою<sup>3)</sup>. Со времени пришествія Христа душа такимъ образомъ получила возможность подняться изъ бездны грѣха <sup>4)</sup>. Въ этомъ восхожденіи различаются св. Макаріемъ три ступени или періода: для начинающихъ—*очищеніе*, для успѣвающихъ *просвѣщеніе* и *освященіе* человѣка, наконецъ—*совершенство*. Первыя средства отрицательныя: отреченіе отъ міра, преодоленіе страстей, сохраненіе чистыми отъ грѣха членовъ тѣла и т. д.. Послѣ этого человѣкъ долженъ постомъ, молитвою, непрестаннымъ упражненіемъ въ нишетѣ, смиреніи и др. добродѣтеляхъ достигнуть свободы отъ зла, которое само по себѣ хотя и чуждо нашему естеству, но разъ вкравшись въ него, отъ времени обратилось, какъ будто, въ природу. Поэтому человѣку нужно еще тщательно заботиться о размышляющей, различающей и управляющей силѣ души, чтобы совершенно зная различіе добра и зла и различая страсти, пришедшія не отъ природы, отъ чистой природы, не предаваться влеченію зла. Человѣкъ

<sup>1)</sup> Бес. 11.

<sup>2)</sup> Бес. 44, 1.

<sup>3)</sup> Бес. 7, 26.

<sup>4)</sup> Бес. 11, 6 и пр.

долженъ войти въ глубину себя, разсмотрѣть помыслы, гдѣ сокрыта брань страстей <sup>1)</sup>. Для этого лучше всего устремлять умъ къ Богу, такъ чтобы всѣ силы души были постоянно заняты памятованіемъ о Богѣ, страхомъ Божиимъ и любовію къ Богу. Отсюда молитва—глава добродѣтелей и верхъ совершенства. Неразвлекаемая, усердная и чистая молитва, говоритъ св. Макарій, восхищаетъ умъ человѣка въ превыспренняя, въ безконечную глубину того вѣка и умъ, плѣненный и исполненный Божественными и неизрѣченными вѣщами, забываетъ о земномъ <sup>2)</sup> и поучается тому, чего прежде не видалъ. Но отречься отъ міра до степени полного безстрастья, исполнять заповѣди, упражняться въ подвигахъ, душа человѣка можетъ только при помощи благодати, органомъ воспріятія которой св. Макарій признаетъ въ душѣ человѣка глубокое *внутреннее чувство*. По его ученію Божественное есть сила и матерія, качество и количество вмѣстѣ, такъ что оно можетъ быть усвояемо только въ самыхъ нѣжныхъ формахъ воспріятія и самымъ чувствительнымъ органомъ. Пригодное для этого внутреннее чувство души должно его почувствовать (ощутить) и, такъ сказать, вкусить, если оно предлагается ему, какъ невидимая пища. Въ этомъ состоитъ особенность мистики св. Макарія: онъ хочетъ все христіанство видѣть выраженнымъ въ Евхаристіи и внутреннее мистическое чувство Божества въ душѣ человѣка уподобляетъ вкушенію Божественной пищи; впрочемъ онъ иногда слово «вкушеніе» замѣняетъ словомъ «помазаніе». Но все таки *γέσσις ἀπο Θεοῦ* есть любимое выраженіе св. Макарія въ этомъ случаѣ. Для этого вкушенія открыть самый полный источникъ небеснаго богатства и нисходящая благодать такъ глубоко проникаетъ человѣка и такъ тѣсно соединяется съ душою его, что обнимаетъ всю природу человѣка, срастворяясь съ нею. Это воспріятіе св. Макарій называетъ неопишваемымъ, мистическимъ, которое отчасти только можетъ быть объяснено при помощи чувственныхъ образовъ <sup>3)</sup>. Причастіе благо-

<sup>1)</sup> Бес. 36.

<sup>2)</sup> Бес. 7.

<sup>3)</sup> Бес. 12. 3.

дати является плодомъ подвижничества и есть сила Духа, дѣйствующая во извѣщеніе вѣры и служащая въ сердцѣ. Свѣтильникъ благодати, возжигаясь въ душѣ по ея усердной просьбѣ о помощи, помогаетъ душѣ яснѣе усматривать свои помыслы и содѣйствуетъ ея успѣху въ борьбѣ со зломъ. Господь, говоритъ св. Макарій, приходитъ къ человѣку и, пребывая въ немъ такъ, какъ и онъ въ Господѣ, Самъ съ великою легкостью исполняетъ въ немъ всѣ заповѣди. Но и по полученіи благодати душа должна тщательно заботиться о своемъ совершенствованіи и не быть безпечной.

Благодать въ своемъ просвѣщающемъ дѣйствіи переходитъ далѣе въ матеріально-преобразующую и пре-мѣняющую, и душа, какъ болѣе всѣхъ тварей сродная Божественному, но слабѣйшая, объемлется сильнѣйшею ея благодатию и воспринимается въ нее. Отсюда душа стремится сдѣлаться достойною Св. Духа и уподобиться Ему, т. е. освободиться отъ всего чисто душевнаго, нечистаго, не свободнаго, сдѣлаться вполнѣ свѣтомъ и радостью, пока всецѣло не войдетъ въ силу Духа. Какъ свинець и олово расплавляются отъ огня, такъ душа подъ согрѣвающимъ вліяніемъ благодати должна смягчаясь освободиться отъ всякой неправильности своей природы. Черезъ благодать душа достигаетъ свободы отъ страстей, усыновленія Духа и получаетъ богатство духовное и премудрость. На высшей степени совершенства человѣкъ, истинно-любящій Бога, при помощи благодати, расторгнувъ и преодолѣвъ все мірское, препятствующее, весь объемлется любовью къ единому Богу и получаетъ освященіе Духа. Душа вѣрующая опытно познаетъ совершенное таинство христіанства, подѣйствію Божію, которое есть сіяніе небеснаго свѣта, непре-стающее въ душахъ совершенныхъ. Иногда благодать дѣйствуетъ столь сильно, что „пронзаетъ“ всю внутренность души, такъ что человѣкъ, весь погружаясь въ эту сладость и пріятное чувствованіе, находится внѣ себя (экстазъ) и бываетъ врагомъ міру ради преизобилующей въ немъ любви, сладости и созерцаемыхъ имъ



сокровенныхъ таинствъ. Такое состояніе было у ап. Павла, когда онъ былъ восхищенъ до третьяго неба, и имъ открывается всякое знаніе и истинно является Богъ достойной и любящей душѣ. Даже самое тѣло будетъ прославлено этимъ свѣтомъ, который сіяетъ въ душѣ.

Нужно замѣтить, впрочемъ, что св. Макарій признаетъ, что благодать не всегда дѣйствуетъ въ душѣ одинаково: иногда сильнѣе, а иногда слабѣе. Изобилующій благодатію человѣкъ, говоритъ онъ, день и ночь стоитъ на совершенной степени, будучи свободенъ и чистъ отъ всего, всегда плѣненъ и восхищенъ въ превыспрення; и ежели бы чудесныя эти знаменія, которыя являются теперь человѣку и которыя онъ самымъ опытомъ позналъ, всегда съ нимъ находились, то онъ не могъ бы нести служеніе слова и какихъ либо трудовъ, не могъ бы ничего слышать и въ нужномъ случаѣ нисколько не заботился бы о себѣ, а только сидѣлъ бы въ одномъ углу восхищенный и какъ будто упоенный <sup>1)</sup>. Св. Макарій говоритъ также, что онъ не видѣлъ ни одного человѣка столь совершеннаго, чтобы онъ не могъ пасть.

Св. Макарій особенно охотно останавливается на высшей степени мистическаго состоянія и съ особенною любовію прославляетъ таинство соединенія (*συναρτῆσις*) души съ Богомъ. Здѣсь душа, сіяя красотой и благоухая цвѣтами добродѣтели, дѣлается достойною невѣстою Бога. У св. Макарія, замѣтимъ между прочимъ, бракъ души (*γάμος*) служитъ аллегорическимъ названіемъ не союза со Христомъ, но внутренняго смѣшенія (*συγχεράνωσις*) души со св. Духомъ, что, впрочемъ, въ дѣйствительности выходитъ одно и то же.

Такимъ образомъ, Богъ своею благодатію очищаетъ скверны души, оживотворяетъ ее; мало по малу измѣняя возвышаетъ ее до Себя и укрѣпляетъ собственною силою, возводитъ ее до безконечнаго и неизмѣримаго совершенства, пока она не сдѣлается непорочною и достойною Его невѣстою; Онъ прежде Самъ по Се-

<sup>1)</sup> Бес. 8. 4.

бѣ ее перерождаетъ, потомъ Самъ возвращаетъ, пока она достигнетъ совершенной мѣры любви. Тогда Онъ Самъ, будучи совершеннымъ Женихомъ и ее такъ же, какъ совершенную невѣсту, принимаетъ во святое, таинственное общеніе брака <sup>1)</sup>. Тогда душа радуется неизглаголанномъ веселіемъ и, прославившись, пріемлетъ отъ Бога утѣшеніе и въ Господѣ упокоится. Тогда Духъ, котораго она приняла, поетъ въ ней новую пѣснь Богу на тимпанѣ тѣла и на разумныхъ струнахъ гуслей, т. е. въ помышленіяхъ души и на органѣ благодати Божіей <sup>2)</sup>. Этотъ органъ благодати есть, кажется, не что иное, какъ внутреннее, лежащее глубже умственныхъ и нравственныхъ силъ души, чувство, которое, какъ сказано выше, является главнымъ дѣйствующимъ органомъ воспріятія благодати и, слѣдовательно, обоженія человѣка. Душа, наконецъ, становится съ Господомъ *одинъ Духъ, одно раствореніе, одинъ разумъ*.

Изъ всего вышесказаннаго видно, что главная цѣль и предметъ всей мистики св. Макарія есть тѣсное единеніе души съ Богомъ, какъ цѣль и высшее благо человѣка. Сообразно съ этимъ онъ описываетъ трудное возвращеніе человѣческаго духа изъ грѣховнаго плѣна въ лоно спокойствія и свободы Божества и предлагаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ аскетическія средства, которыя помогаютъ душѣ въ этой борьбѣ и поставляютъ ее во время борьбы подъ очищающее вліяніе Св. Духа. Предлагая тайны духовной жизни, сокрытыя отъ неозареннаго свѣтомъ Христовымъ разума и извѣстныя лишь душамъ облагодатствованнымъ, св. Макарій стоитъ не на почвѣ философіи, а говоритъ лишь то, что извѣдалъ самъ собственнымъ опытомъ. Онъ мистикъ—практикъ и аскетъ. Мысли его располагаются не по закону логическаго построенія, но слѣдуютъ естественному ходу чувства.

Изъ вышеизложеннаго слѣдуетъ, что не гносись, не вѣдѣніе признаетъ св. Макарій конечною цѣлью че-

---

<sup>1)</sup> Бес. 47, 17.

<sup>2)</sup> Ibid. 14.

ловѣка въ его стремленіи къ Богу, а *вкусеніе* Божества, *бракъ* съ Богомъ. Дѣйствіе благодати признается у Макарія не въ качествѣ помощи силамъ человѣка, но гораздо рѣшительнѣе, какъ необходимое условіе, безъ котораго душа человѣка ничего не можетъ, не можетъ даже достигнуть и низшей степени совершенства. Причина этого въ томъ, что зло и грѣхъ у Макарія признается не уклоненіемъ только и слабостію, и не противоестественнымъ дѣйствіемъ, но смертію, искаженіемъ образа Божія, для возстановленія котораго потребно пересоздающее дѣйствіе благодати. Системы другихъ мистиковъ (Максима Исповѣдника) обнимаютъ весь міръ, Макарій строго ограничивается душою человѣка. Наконецъ *монашескій* элементъ, совершенно отсутствующій или едва замѣтный у другихъ мистиковъ, является преобладающимъ у преподобнаго Макарія. Въ твореніяхъ преподобнаго Макарія преобладаетъ содержаніе психологическое и нравственное. Христіанинъ у преподобнаго Макарія не такъ замкнутъ въ іерархическій кругъ: у него, во время тяжелой жизненной борьбы, человѣка сопровождаютъ только образъ Христа и Св. Духъ, и производятъ при полной скорби внутренней борьбѣ его очищеніе и его побѣду. Задача разрѣшается здѣсь въ предѣлахъ индивидуальной свободы практически христіанскими болѣе, чѣмъ церковными средствами, и достигается болѣе движеніемъ внутрь въ глубину души извнѣ, чѣмъ наоборотъ.

---

**Преподобный Іоаннъ Лѣтвичникъ, какъ представитель нравственно-аскетическаго мистицизма <sup>1)</sup>.**

Преподобный Іоаннъ Лѣтвичникъ выходитъ изъ тѣхъ же самыхъ положеній, что и пр. Макарій: два міра (духовный и тѣлесный) враждебны другъ другу; отсюда и тѣло человѣка, какъ принадлежащее видимому міру, враждуетъ противъ души, какъ принадлежащей къ міру духовному. Отсюда первое средство для достиженія единенія съ Богомъ,—отреченіе отъ міра. Отреченіе отъ міра должно быть полное: должно отречься отъ людей, даже отъ родителей, возненавидѣть плоть свою, отрѣшиться отъ помысловъ о всемъ мірскомъ. Лучшее средство для этого, встрѣчаемое только у Лѣтвичника, *странничество*, потому что страннику въ чужой странѣ среди чужихъ можно жить какъ въ пустынѣ. Затѣмъ нужно еще от-

---

<sup>1)</sup> Неизвѣстно, гдѣ родился и жилъ до подвижничества св. Іоаннъ. Въ 16 лѣтъ онъ поступилъ въ монашество на горѣ Синаѣ, 19-ти лѣтъ онъ сдѣлался безмолвникомъ и удалился въ уединенное мѣсто, называвшееся Ёола, гдѣ подвизался 40 лѣтъ. За свои подвиги онъ противъ своей воли избранъ былъ братією въ игумены. Умирая (564 г.) онъ назначилъ преемникомъ своимъ родного своего брата Георгія. «Скалу рая», написалъ онъ по просьбѣ Іоанна, игумена Раиескаго, въ назиданіе ему и братіи его. Названіе лѣтвица (скала) Іоаннъ усвоилъ своему сочиненію по аналогіи съ лѣтвицей, видѣнной праотцемъ Іаковомъ (Кн. Быт. 28, 11.), какъ возводящему отъ земли на небо. Въ своей лѣтвицѣ онъ является практическимъ изъяснителемъ монашескихъ добродѣтелей и предписываетъ подробныя правила ухода за душою въ процессъ нравственнаго усовершенствованія. Лѣтвица собственно описываетъ и какъ-бы раздѣляетъ на станціи путь спасенія. Она имѣетъ 30 ступеней по числу лѣтъ Христа до Крещенія, какъ необходимыхъ для достиженія человѣкомъ совершенства, такъ чтобы человѣкъ возросъ въ мужа совершенна въ мѣру возраста исполненія Христова. Въ этомъ сочиненіи, на первый взглядъ, противоположныя понятія нерѣдко стоятъ вмѣстѣ: духовно-нравственныя понятія, вмѣсто того, чтобы быть раздѣленными, смѣшиваются съ дѣйствіями внѣшними. Равнымъ образомъ поверхностному читателю лѣтвица представляется книгою обыкновенныхъ моральныхъ правилъ для монаховъ, но чѣмъ больше въ нее вчитываешься, тѣмъ яснѣе выступаетъ глубина ея содержанія, особенно глубина психологическаго анализа. Порядокъ въ книгѣ есть, но не логическій, а мистическій: ея авторъ не заботится о логикѣ, а руководится движеніемъ и опытомъ сердца.

*Прим. Автора.*

речься отъ своей воли, и не довѣряя себѣ, ввѣрить свое спасеніе другому—это *послушаніе*. Послѣднее предшествуетъ покаянію, въ силу котораго, тревожимый самоосуждающимъ помысломъ, человѣкъ стремится очистить совѣсть свою и примириться съ Богомъ; оно служитъ вторымъ крещеніемъ, побуждаетъ къ терпѣнію, утѣсенію чувственности, рождаетъ смиреніе. Во всемъ этомъ еще болѣе помогаетъ человѣку память о смерти. Памятуетъ о смерти тотъ, кто умеръ для всего; это производитъ нерастлѣваемое дѣланіе, непрестанную молитву, храненіе ума. Мысль о смерти производитъ *радостотворный ключъ*, который оmyваетъ грѣхи, сдѣланные послѣ крещенія. Это золотое жало души, обнаженное отъ всякой приверженности и отъ всѣхъ связей и святою печалію утвржденное въ надзорѣ за сердцемъ. Отъ него рождаются воздержаніе и молчаніе, потомъ негнѣвливость и незлопамятность, наконецъ смиренномудріе. жажда поруганій, состраданіе не въ мѣру силъ. Плачь происходитъ сначала изъ страха и ходатайствуетъ предъ Богомъ, потомъ являются слезы святой любви, которая свидѣтельствуется, что прошеніе наше принято. Достигшіе совершенства плача, плачутъ не о томъ, о чемъ имъ хочется, но о чемъ угодно Богу <sup>1)</sup>. Отъ плача является духовный смѣхъ души по очищеніи грѣховъ. Плачь—Господній даръ и Богъ невидимо утѣшаетъ сокрушенныхъ сердцемъ; радость, въ свою очередь, происходя отъ плача, рождаетъ цвѣтъ святой любви, вмѣстѣ съ которою является озареніе чистыхъ сердцемъ <sup>2)</sup>. Отъ всего этого являются различныя добродѣтели, уничтожающія страсти. Изъ нихъ св. Іоаннъ особенно отличаетъ *молчаніе*, которое онъ называетъ «при вѣдѣніи матерью молитвы, надзоромъ за помыслами, образователемъ созерцаній, приращеніемъ вѣдѣнія, тайнымъ восхожденіемъ». Любитель его (молчанія) приближается къ Богу и, тайно собесѣдуя съ Нимъ, просвѣщается<sup>3)</sup>. Человѣкъ, побѣдившій страсти, достигаетъ, далѣе, *смиренномудрія*, ка-

<sup>1)</sup> Лѣств. 26, 7 гл.

<sup>2)</sup> Лѣств 7. 55—56.

<sup>3)</sup> Лѣств. 11, 3—5 м дол.

чество котораго остается недовѣдомымъ для всякаго ума. Смиреномудріе есть не имѣющая имени благодать въ душѣ, которую можно извѣдать опытомъ изъ пребыванія озаренія и дѣйствованія въ душѣ Самого Бога<sup>2)</sup>. Оно является когда душа приводится въ единеніе и какъ-бы нѣкоторое смѣшеніе съ Богомъ. Оно уничтожаетъ всѣ пороки, производитъ добродѣтели и возводитъ душу изъ безднъ грѣха на небо. Оно источникъ разсудительности, какъ несомнѣннаго постиженія воли Божіей всегда и во всемъ. *Разсудительность* есть только въ чистыхъ сердцемъ, тѣломъ и устами, въ новопоступившихъ — она есть истинное познаніе самихъ себя; въ преуспѣвающихъ—духовное чувство, которое безошибочно различаетъ доброе въ собственномъ смыслѣ (нравственное добро) отъ добра естественнаго и отъ зла; въ совершенныхъ—она вѣдѣніе, которое бываетъ слѣдствіемъ Божественнаго озаренія<sup>3)</sup>. Духовный умъ, безъ сомнѣнія, присволяетъ себѣ духовное чувство, съ обнаруженіемъ котораго внѣшнія чувства прекращаютъ свои дѣйствія. На совершенной степени разсудительности чловѣкъ можетъ видѣть душу другаго и узнавать помысленія. Разсудительность можетъ назваться духовнымъ окомъ, различающимъ Божественныя добродѣтели.

Кто прошелъ всѣ эти ступени, тотъ достигъ священнаго безмолвія тѣла и души; безмолвіе тѣла есть познаніе помысловъ и не расхищаемая мысль, удаляющая все нарушающее тишину<sup>4)</sup>. *Безмолвникъ* безтѣлесное усиливается заключить въ тѣлесномъ; онъ питаетъ пламеннѣющее рвеніе къ Богу; достигаетъ знанія глубины тайнъ, вкушаетъ сладость Божію, не престаётъ преуспѣвать въ любви. Псалмопѣніе, молитва, погруженіе въ созерцанія—занятія безмолвника. Кромѣ этого у безмолвника должны быть: отреченіе отъ всѣхъ, даже малѣйшихъ и благовидныхъ заботъ; неокрадываемое дѣланіе сердца, т. е. непрерывное служеніе и предстояніе Богу, такъ чтобы памятованіе объ Иисусѣ было соеди-

<sup>2)</sup> Лѣств. 25 гл.

<sup>3)</sup> Лѣств. 26 гл.

<sup>4)</sup> Гл. 27.

нено съ дыханіемъ твоимъ, каждое движеніе было ко Господу и ради Господа; вѣра, страхъ Божій и обиліе молитвы.

*Молитва* есть преимущественно отчужденіе отъ ви-  
димаго міра и прилѣпленіе къ Богу<sup>1)</sup>. Поэтому св. Іоаннъ  
называетъ ее царицей добродѣтели. Она примиряетъ съ  
Богомъ, просвѣщаетъ умъ; совершенство ея—восхище-  
ніе ко Господу. Въ молитвѣ, говоритъ Лѣствичникъ,  
примешь къ себѣ Бога и Онъ возьмется за кормило  
души твоей и безбѣдно управить тобою<sup>2)</sup>. Кто стяжалъ  
Господа, тотъ въ молитвѣ будетъ произносить не свои  
слова, потому что Духъ Святой Самъ Собою тогда хо-  
датайствуетъ о немъ воздыханіи неизреченными. Святой  
и принебесный огонь, нисходя въ молитвѣ на людей,  
однихъ, несовершенныхъ еще, очищаетъ, другихъ про-  
свѣщаетъ и какъ бы озаряетъ свѣтомъ. Богъ въ молитвѣ  
научаетъ вѣдѣнію. Войдя на степень совершенной мо-  
литвы человѣкъ достигаетъ совершенства и богоподобнаго  
безстрастія, какъ бы неба на земли.

У достигшаго этой степени—нерастлѣваемая плоть,  
возвышенный надъ тварію умъ, которому покорены всѣ  
чувства и душа постоянно устремлена къ Богу<sup>3)</sup>. Такое  
состояніе есть воскресеніе души прежде тѣла и совер-  
шенное послѣ Ангельскаго познаніе тѣла. Освященный  
и отрѣщенный отъ вещественнаго ума, большую часть  
жизни проводитъ теперь въ восхищеніи на небѣ и воз-  
вышается до созерцанія. Достигшій совершеннаго без-  
страстія имѣетъ умъ Господень (1 Кор. 2. 16). не боится  
Господа, молится о возвращеніи страстей и ослабленіи  
волнъ благодати (Ефремъ Сиринъ). Онъ безчувственъ  
къ страстямъ и искушеніямъ демоновъ, ко всему веще-  
ственному и человѣческому; онъ знаетъ волю Господню,  
стремится къ безсмертной красотѣ: въ немъ живетъ  
Христось и онъ входитъ въ чертогъ Небеснаго Царя.

Здѣсь является всепѣтая любовь, которая есть упо-  
коеніе ума <sup>4)</sup>, она утверждается на вершинѣ лѣствицы.

<sup>1)</sup> Гл. 28.

<sup>2)</sup> Гл. 24.

<sup>3)</sup> Лѣств. 3, 39

<sup>4)</sup> Лѣств. 30.

Любовь выше всего; она дѣйствуетъ въ человѣкѣ какъ сильная жажда. Если воззрѣніе на лицо любимаго явственно и всецѣло измѣняетъ насъ, дѣлаетъ радостными, то чего не сдѣлаетъ лицезрѣніе Владыки, когда Онъ невидимо посѣщаетъ чистую душу <sup>1)</sup>. Когда человѣкъ уже весь какъ-бы срастворенъ Божіею любовію, то и наружность его въ тѣлѣ, какъ-бы въ зеркалѣ какомъ, показываетъ свѣтлость души; такъ прославленъ былъ Моисей. Лѣствичникъ думаетъ, что и тѣло достигшихъ этой степени неподвержено уже обыкновеннымъ болѣзнямъ, потому что оно очищено и нѣкоторымъ образомъ сдѣлалось нетлѣннымъ въ пламени непорочности и душу ихъ питаетъ небесный огонь. Здѣсь начало Богословія и достигшій совершенства самъ собою постигаетъ догматъ о Троицѣ, потому что о Богѣ можно разсуждать только тому, кто чувствами своими совершенно соединился съ Богомъ и тайноводствуется Имъ въ уразумѣніи Его словъ. Любовь усиливается надеждой и подаетъ Дары Св. Духа. Самъ Богъ есть Любовь, и какъ о Богѣ трудно и даже опасно говорить, такъ и о любви. Слово о любви извѣстно Ангеламъ и то по мѣрѣ дѣйствующаго въ нихъ озаренія <sup>2)</sup>.

Изъ приведеннаго въ общихъ чертахъ ученія св. Іоанна видно, что мистическій характеръ этого ученія выражается не только въ языкѣ вообще, но и выступаетъ довольно ясно въ отдѣльныхъ пунктахъ, каковы: о смиренномудріи, разсудительности, безмолвіи, любви и пр., равно какъ и во всей системѣ. Все ученіе выступаетъ съ окраской грусти, что особенно видно въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ говорится объ обители кающихся. Молчаніе и печаль внутренно овладѣваютъ человѣкомъ и подъ защитой ихъ совершается тайная, нравственно-усовершенствующая дѣятельность очищающагося просвѣщающагося и чрезъ это дѣлающагося способнымъ къ соединенію съ Богомъ человѣческаго духа. Конечный абсолютный покой научаетъ созерцать бездну тайнъ. Этого покоя че-

<sup>1)</sup> Лѣств. 30.

<sup>2)</sup> Лѣств. 30. 4—5.



ловѣкъ достигаетъ отчасти своими силами естественно, отчасти въ силу нисхожденія отъ Бога благодати; на степени совершеннаго состоянія въ душѣ утонченной не замѣтно ни чувствъ, ни мысли, ни дѣйствія—все теряется въ высшей утонченности облагороженной и при-близившейся къ Богу души.

По отношенію къ преп. Макарію Лѣствичникъ является, какъ уже сказано, его прекраснымъ дополненіемъ. Онъ еще рѣшительнѣе, чѣмъ прещ. Макарій, стоитъ за монашество, хотя, впрочемъ, и мірскихъ людей, исполняющихъ заповѣди, считаетъ находящимися не далеко отъ царствія Божія <sup>1)</sup>). „*Живущіе въ міръ*, говоритъ онъ, *лишены удостовѣренія Духа Святаго и смиренія, особенно перваго* <sup>2)</sup>). Говоря объ удаленіи отъ міра, онъ рекомендуетъ даже новое средство «странничество», а далѣе сильно хвалитъ безмолвіе или молчаніе. По отношенію къ древне-христіанской восточной мистикѣ, Лѣствичникъ является представителемъ высшаго развитія нравственно-аскетическаго направленія ея и самымъ полнымъ выразителемъ ея задачъ.

---

<sup>1)</sup> Лѣст. 1.

<sup>2)</sup> Лѣств. 35.

## Преподобный Максимъ исповѣдникъ, какъ представитель древне-христіанской мистики.

Преподобный Максимъ Исповѣдникъ считается вторымъ представителемъ греческой спекулятивной мистики послѣ св. Діонисія Ареопагита <sup>1)</sup>. Кромѣ полемическихъ сочиненій, свидѣтельствующихъ о его ревности къ православію, отъ него осталось много другихъ сочиненій, имѣющихъ предметомъ христіанское нравоученіе, изъясненіе Св. Писанія и богослуженіе

Мистическимъ характеромъ по преимуществу отличаются его— „Трактатъ о любви“ (см. Добротолубіе т. 3), „О богословіи и воплощеніи Сына Божія“ (см. Христіанское чтеніе 1830 г. XXXVIII и 1835 г. ч.ч. 1—2), „Тайноводство“ (см. Христіанское Чтеніе 1846 г. ч. 1).

Преп. Максимъ былъ знакомъ съ сочиненіями Ареопагита и даже написалъ комментаріи на его сочиненіе „Церковная Іерархія.“ Онъ представляетъ, по своему мистическому ученію, естественный переходъ отъ спеку-

1) Аристократъ по рожденію, прекрасно образованный. преп. Максимъ Исповѣдникъ первоначально занималъ должность при Константинопольскомъ дворѣ, гдѣ пріобрѣлъ почетъ и славу какъ ученѣйшій мужъ своего времени. Когда императоръ Ираклій сталъ покровительствовать моноелитамъ и ересь эта проникла во дворецъ императора, преподобный Максимъ, противникъ моноелитства, оставилъ службу при дворѣ и ушелъ въ монастырь „Хрисополь, гдѣ скоро сдѣлался настоятелемъ. Живя въ монастырѣ, онъ не переставалъ бороться съ еретиками и возбудилъ противъ нихъ ненависть. Съ цѣлью найти болѣе средствъ къ ниспроверженію ереси и не желая оставаться въ мѣстности, зараженной ею, преп. Максимъ ушелъ изъ Хрисополя и предпринялъ путешествіе въ незараженныя ересью страны. Въ Африкѣ онъ препирался съ Пирромъ, бывшимъ Константинопольскимъ патріархомъ и обратилъ, было, его къ православію, въ Римѣ присутствовалъ на Соборѣ, который былъ созванъ, по его настоянію, блажен. Мартиномъ для осужденія изданнаго императоромъ Констою исповѣданія вѣры. Изъ Рима, по просякамъ моноелитовъ, онъ подъ конвоемъ былъ привезенъ въ Константинополь и подвергнутъ страшнымъ истязаніямъ, три раза былъ изгоняемъ въ ссылку; наконецъ, за противодѣйствіе ереси ему былъ вырѣзанъ языкъ и отсѣчена правая рука, послѣ чего его сослали въ землю Лазовъ, гдѣ онъ и умеръ въ 662 году. Примѣчаніе автора.

лятивной мистики къ практической. Онъ не чуждъ спекуляціи и относительно ея сходится во многомъ съ св. Діонисіемъ, но въ то же время его ученіе имѣетъ и практическую сторону. Онъ соединяетъ праксисъ съ гнозисомъ, отдавая впрочемъ перевѣсъ послѣднему. Ученіе Максима рано стало извѣстно на Западѣ: въ ученіи нѣкоторыхъ западныхъ мистиковъ XIV вѣка можно находить много сходнаго съ ученіемъ Максима Исповѣдника. Въ обширхъ чертахъ ученіе преп. Максима таково: Бога мы знаемъ, не по Его существу, но по Его величественнымъ дѣламъ. Онъ непостижимъ, и никто не можетъ составить о Немъ понятія изъ созерцанія природы, изъ разсмотрѣнія которой можно вывести только частное понятіе о премудрости Божіей во всемъ. Онъ не подлежитъ уму и не можетъ быть мыслимъ <sup>1)</sup>. Всякая мысль предполагаетъ существо размышляющее и предметъ размышленія; а Богъ превышаетъ того и другого. Иначе, какъ существо размышляющее. Онъ былъ бы ограниченъ своимъ отношеніемъ къ предмету мышленія потому что существо размышляющее требуетъ предмета мышленія; а какъ предметъ мышленія, Онъ былъ бы подчиненъ нѣкоторымъ образомъ существу размышляющему. Да и самая способность мыслить принадлежитъ существамъ, которыя ниже Бога, потому что мышленіе, какъ качество, имѣетъ въ своемъ основаніи сущность и предметомъ своимъ имѣетъ сущность, одаренную качествами и, слѣдовательно, не имѣетъ ни самостоятельности, ни простоты. А Богъ есть Существо простое и какъ сущность безъ опредѣленныхъ качествъ, и какъ мышленіе, не имѣющее никакого основанія. Слѣдовательно, Онъ выше сущности и мышленія <sup>2)</sup>. О Богѣ можно говорить то, что Онъ не есть. Въ

<sup>1)</sup> Письма къ Фалассію о Богословіи

<sup>2)</sup> „Всякое мышленіе предполагаетъ существа размышляющія и предметы мышленія. Богъ не принадлежитъ ни къ классу существъ размышляющихъ, ни къ предметамъ мышленія; Онъ превышаетъ тѣхъ и другихъ. Ибо, если бы Онъ былъ существо размышляющее, то въ семъ случаѣ былъ бы ограниченъ своимъ отношеніемъ къ предмету мышленія; поелику существо размышляющее требуетъ, чтобы былъ предметъ мышленія. Съ другой стороны, предметъ мышленія, по самому свойству своему, необходимо подчиняется существу размышляющему. Итакъ должно заключить, что Богъ и не размышляетъ и не подлежитъ мышленію, но превышаетъ того

немъ положительно то, что отрицается въ тваряхъ и наоборотъ. Въ созерцаніяхъ о Богѣ могутъ быть допускаемы одинаково оба положенія: одно, что Богъ есть, и другое, что Онъ не есть; но ни то ни другое не можетъ быть принято въ строгомъ смыслѣ. Положительное понятіе о Богѣ считаетъ Его причиной всего, отрицательное отрицаетъ въ Богѣ все, принадлежащее твари, но ни одно не говоритъ о сущности и природѣ Бога <sup>1)</sup>. Покушаться неизреченное (Бога) выразить произвольнымъ словомъ, также небезопасно, потому что произносимое слово есть уже двойственность и болѣе. Безъ слова же одною душею созерцать Сущаго—есть дѣло самое вѣрное <sup>2)</sup>.

Такимъ образомъ, преп. Максимъ считаетъ невозможнымъ познать Бога изъ природы (эмпирической путь) и посредствомъ мышленія (философія) и выразить Его словомъ, и отдаетъ въ этомъ случаѣ предпочтеніе созерцанію.

Опредѣляя Бога путемъ абстракціи, какъ ни существо, ни силу, ни время, ни вѣчность, ни мѣсто, ни начало, ни средину, ни конецъ; преп. Максимъ признаетъ Его, однако же, самобытнымъ и даже выше самобытности<sup>3)</sup>. Онъ есть начало существъ, какъ Творецъ,—средину какъ Промыслитель,—конецъ, какъ дающій опредѣленное очертаніе вещамъ<sup>4)</sup>. Мотивомъ къ творенію для Бога служить Его высочайшая благость, а цѣль, чтобы твари наслаждались<sup>5)</sup>. Отъ него, какъ Творца, произошли и другого состоянія, ибо способность размышлять, и быть предметомъ мышленія, существенно принадлежитъ тому, что ниже Бога.

Всякое мышленіе какъ въ своемъ основаніи имѣетъ сущность, поколику само есть качество, такъ и въ предметѣ имѣетъ тоже сущность, одаренную извѣстными качествами. Существо самостоятельное и совершенно простое не можетъ быть предметомъ мышленія, потому что сіе послѣднее не имѣетъ ни самостоятельности, ни простоты. Богъ есть существо простое въ обоихъ отношеніяхъ, т. е. представляемъ ли мы Его, какъ сущность, не имѣющую опредѣленныхъ качествъ, или какъ мышленіе, не имѣющее никакого основанія; а посему Онъ не принадлежитъ къ числу предметовъ мыслимыхъ и, слѣдовательно, есть превыше сущности и мышленія. (О Богословіи II, 2—8).

<sup>1)</sup> Тайноводство—введение

<sup>2)</sup> О богословіи I, 83 гл.

<sup>3)</sup> О богословіи I, 4—9.

<sup>4)</sup> Ibid. I. 10.

<sup>5)</sup> О любви III, 46.

всѣ твари, которыя раздѣляются на разумныя и тѣла<sup>1)</sup> и населяють два міра: мысленный и чувственный. «Міръ мысленный находится въ чувственномъ, какъ душа въ тѣлѣ и наоборотъ, и оба составляютъ одинъ міръ. Ни одинъ изъ этихъ міровъ не отрицаетъ и не отвергаетъ другаго, но при естественномъ различіи ихъ, можно замѣтить между ними тожество въ основаніи и дружественное сродство, которое таинственно положено въ нихъ съ цѣлю взаимнаго ихъ соединенія<sup>2)</sup>. Міръ мысленный таинственно въ символическихъ образахъ изображенъ въ мірѣ чувственномъ, и размышляющій можетъ видѣть, что міръ чувственный своими началами заключается въ духовномъ, а этотъ въ чувственномъ своими образами. Отсюда для духовно созерцающихъ легче уразумѣть видимое по невидимому и наоборотъ. Всѣ тѣла по естеству неподвижны и движутся душею: одни разумною (люди и ангелы), другія неразумною (животныя), третьи безчувственной (растенія). У послѣднихъ двѣ силы: растительная и питательная; у животныхъ есть еще сила воображенія и побужденія, у людей и ангеловъ, кромѣ всѣхъ прочихъ силъ, есть еще умъ и мышленіе; первыя двѣ души (растеній и животныхъ) тлѣнны, а третья бессмертна<sup>3)</sup>. Богъ даровалъ разумнымъ существамъ бытіе, приснобытіе, благодать и премудрость; первыя два божественныя свойства Онъ даровалъ существу, а послѣднія два нравственной способности, чтобы тварь по причастию была тѣмъ, чѣмъ Богъ по существу. Въ этомъ образъ и подобіе Божіе: образъ въ бытіи и приснобытіи, хотя и небезначальномъ, а только безконечномъ, а подобіе въ благодати и премудрости по благодати. Образъ Божій есть во всякомъ разумномъ существѣ, а подобіе только въ добромъ и мудромъ<sup>4)</sup>. Этими четырьмя свой-

<sup>1)</sup> О любви III, 30—32.

<sup>2)</sup> Тайноводство гл. VII, ста. 320.

<sup>3)</sup> О любви III, 30—32.

<sup>4)</sup> „Богъ, приводя въ бытіе разумное и умное существо по высочайшей благодати Своей, сообщилъ симъ тварямъ четыре Божественныя свойства, ихъ содержащія, сохраняющія и спасающія: бытіе, приснобытіе, благодать и премудрость. Изъ нихъ два первыя даровалъ существу, а два послѣднія нравственной способности: существу—бытіе, и приснобытіе, а нравственной способности—благодать

ствами разумныя существа причащаются Бога и, таким образомъ, познають Бога; а созданія Божія—они познають воспріятіемъ созерцаемой въ тваряхъ премудрости, которая состоитъ въ умѣ<sup>1)</sup>. Въ этомъ случаѣ Богъ отличается отъ нихъ тѣмъ, что Себя Онъ знаетъ по существу, а созданія свои по своей премудрости, которая у Него тоже по существу, а не по благодати, какъ у людей и ангеловъ, и которую Онъ все сотворилъ<sup>2)</sup>.

Съ нравственной стороны, Богъ, какъ самобытіе, самоблагодать, самопремудрость, или точнѣе сказать, какъ сущій, превыше всего этого, совершенно не имѣетъ ничего себѣ противоположнаго. А твари разумныя, обладающія премудростію и благодію только по причастію и благодати, имѣютъ и противоположное: бытію—небытіе, благодати и премудрости—злость и невѣжество; причемъ небытіе и бытіе ихъ во власти Творца, а участіе или неучастіе въ благодати и премудрости состоитъ въ волѣ ихъ самихъ<sup>3)</sup>. Отсюда, разумныя существа раздѣляются на два нравственныхъ общества: ангелы—на святыхъ силъ и демоновъ, а люди—на благочестивыхъ и нечестивыхъ<sup>4)</sup>.

Святыя силы, сообщая другъ другу просвѣщеніе, сообщаютъ и естеству человѣческому или свою добродѣтель, т. е. богоподражательную благодать, въ силу которой они благодѣтельствуютъ и себѣ и другъ другу и низшимъ существамъ, содѣлывая ихъ богоподобными,—вѣдѣніе, т. е., или о Богѣ нѣчто высшее, или о безтѣлесныхъ глубочайшее, или о тѣлесныхъ подробнѣйшее, или о провидѣніи яснѣйшее, или о судѣ достовѣрнѣйшее<sup>5)</sup>. Человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла, изъ

и премудрость, дабы тварь содѣлывалась тѣмъ по причастію, что Онъ Самъ есть по существу. По сему и сказано, что человѣкъ сотворенъ по образу и по подобію Божію: сотворенъ по образу,—яко сущій,—сушаго, яко присносушій—присносушаго, хотя и безначально, впрочемъ безконечно; сотворенъ по подобію, яко благій—благаго, яко премудрый—премудраго, тѣмъ бывая по благодати, чѣмъ Богъ есть по естеству. По образу Божію есть всякое существо разумное, по подобію же одни добрые и мудрые . (О любви, III, 25).

1) Ibid. III, 24.

4) Ibid. III, 26.

2) Ibid. III, 22.

5) Ibid. III, 33.

3) Ibid. III, 27.

которыхъ второе должно подчиняться первой<sup>1)</sup>); въ душѣ двѣ силы: разумная, свободная и животная—несвободная. Въ разумной силѣ въ свою очередь двѣ способности: созерцательная и дѣятельная, или умъ и слово (*λόγος*). Умъ двигаетъ разумную силу, а слово—животную. Если умъ, какъ слѣдуетъ ему и по естеству его, неизмѣнно стремится къ Богу, то это дѣйствіе его называется мудростью. А если слово подчиняетъ себѣ животную силу и добродѣтель дѣлаетъ ее отпечаткомъ Божества, то оно называется благоразуміемъ. Умъ, развиваясь чрезъ навыкъ къ созерцанію въ невыразимомъ безмолвіи и вѣдѣніи, ведется къ истинѣ посредствомъ постоянного и непрестаннаго преуспѣянія въ знаніи. А слово (благоразуміе), навыкая въ добродѣтели при посредствѣ тѣла, чрезъ вѣру доходитъ до совершенства въ добрѣ. Изъ того и другаго составляется истинное вѣдѣніе божескихъ и человѣческихъ вещей, и они указуютъ Бога; истина по существу есть образъ Бога, какъ нѣчто простое, единое, нераздѣльное, неизмѣнное, безстрастное, чуждое всякаго недостатка; добро—по силѣ дѣйствій, какъ нѣчто благодѣтельное, какъ то, которое всему даетъ бытіе, жизнь и движеніе. Путь, какимъ созданное по образу возвращается къ первообразу, таковъ: умъ, движимый мудростью, стремится къ созерцанію, а послѣднее движетъ его къ вѣдѣнію, а вѣдѣніе ведетъ его къ неоскудѣваемому знанію; будучи движимъ неоскудѣваемымъ знаніемъ, онъ стремится къ истинѣ, т. е. къ Богу, около которой уже постоянно обращается, такъ какъ предѣлами ея объемлются и существо и силы, и свойства и дѣйствія, и никогда не можетъ кончить своего движенія, потому что не находитъ предѣла, гдѣ бы не было разстоянія (между нимъ и Богомъ). Точно также слово, движимое благоразуміемъ, стремится къ дѣятельности, отъ дѣятельности къ добродѣтели, отсюда движимое добродѣтелью, стремится къ вѣрѣ истинно-твердому и неизмѣнному убѣжденію въ божественномъ; сначала вѣра бываетъ въ чловѣкѣ въ потенціи, по силѣ благоразумія, потомъ является и на дѣлѣ—въ добродѣтели,

<sup>1)</sup> Ibid. III. 12—13.

Движимое вѣрою слово стремится къ добру, въ которомъ находить конецъ своимъ стремленіямъ и перестаетъ дѣйствовать, потому что и сила, и свойства, и дѣятельность слова ограничиваются добромъ. Если душа благодатію Св. Духа и собственнымъ трудолюбіемъ и тщаніемъ соединить между собою и отождествитъ свое слово съ умомъ, благоразуміе съ мудростію, дѣятельность съ созерцаніемъ, добродѣтель съ вѣдѣніемъ и вѣру съ неоскудѣваемымъ знаніемъ, такъ чтобы ни одно не было больше или меньше другого, и чтобы въ нихъ (не было никакого излишка и недостатка, то она соединится съ Богомъ. Союзъ этотъ есть божественное знаніе, непогрѣшимое вѣдѣніе, любовь и миръ<sup>1)</sup>). Изъ всего сказаннаго видно, что преп. Максимъ, стоя на почвѣ психологіи, придаетъ одинаковое значеніе какъ спекуляціи, такъ и практикѣ,

Какъ ни различны между собою люди, но у всѣхъ ихъ есть и общее то, что они назначены къ высшей духовной жизни въ обществѣ Бога и способны къ этому. Здѣсь идеаль, какъ долженъ бы былъ человѣкъ жить сообразно съ своимъ существомъ въ его правомъ, неповрежденномъ состояніи, идеаль, который въ дѣйствительной жизни отсутствуетъ. Впослѣдствіе преслушанія Адама, умъ человѣка и его раздражительная и вождельвательная силы осквернены и дѣйствуютъ не по естеству. Дѣйствуя по естеству, чистая разумная наша часть должна покоряться и стремиться къ Божественному, а сама — обладать неразумною и тогда не было-бы зла, такъ какъ во всемъ сотворенномъ Богомъ нѣтъ зла<sup>2)</sup>).

Дѣйствуя не по естеству, душа болѣе стремится къ міру, чѣмъ къ Богу. Въ частности нечистота ума состоитъ во 1-хъ въ ложномъ познаніи, во 2-хъ въ неразумѣніи чего-либо всеобщаго, въ 3-хъ въ страстныхъ помыслахъ, въ 4-хъ въ соизволеніи на грѣхъ. Душа нечиста и дѣйствуетъ не по естеству, если страстныя силы ея, т. е. раздражительныя, во время представленія

<sup>1)</sup> Тайноводство гл. V-

<sup>2)</sup> О любви II, 82—83



предметовъ обуреваются страстными помыслами, которые, осуществляясь на дѣлѣ, производятъ нечистоту тѣла <sup>1)</sup>. Отсюда зло и грѣхъ. Ни вещи міра, ни члены тѣла, ни умъ, ни естественныя представленія о вещахъ—не суть зло: они Божіи созданія. Но они становятся зломъ, если къ естественному употребленію, или умопредставленію присоединится страсть <sup>2)</sup>, которой можетъ и не быть, если бдитъ умъ. Преподобный Максимъ, поэтому, различаетъ два рода помысловъ: простой и сложный, изъ которыхъ первый—безстрастный, слѣдовательно естественный, а второй, состоящій изъ умопредставленія и страсти, неестественный, зло <sup>3)</sup>. Страсть, хотя вытекаетъ изъ естественныхъ побужденій и чувственныхъ раздраженій, сама по себѣ есть не естественное движеніе души, предающейся или бессмысленной любви, или безразсудной ненависти къ чему либо <sup>4)</sup>. Все зло происходитъ отъ злоупотребленія душевными силами. Злоупотребленіе силой мыслящей есть невѣжество и безразсудство, а раздражительной и вождельвательной—ненависть и воздержаніе <sup>5)</sup>, а это въ свою очередь происходитъ отъ нерадѣнія ума въ наблюденіи за силами души, Умъ, устремленный къ Богу, т. е. дѣйствующій по естеству, имѣетъ тѣло рабомъ и не даетъ ему ничего болѣе, какъ только нужное для жизни; а если умъ преклоненъ плоти, т. е. дѣйствуетъ не по естеству, но подчиняется страстямъ и печется о нихъ съ самоуслажденіемъ и уже только съ болью и неохотой можетъ стремиться къ своей цѣли. Происхожденіе страсти таково: сперва память вноситъ въ умъ простой помыслъ; а если послѣдній утвердится въ умѣ, то возбуждается страсть, которая, если не истребить ея, преклоняетъ умъ къ соизволенію на грѣхъ, а потомъ доводитъ до грѣха самымъ дѣломъ <sup>6)</sup>. Въ силу преобладанія въ умѣ страстныхъ помысловъ и склонности къ міру болѣе, чѣмъ къ Богу, человекъ никогда не можетъ самъ возвышаться къ Боговѣдѣнію, если самъ

<sup>1)</sup> О любви III, 33—35.

<sup>2)</sup> О любви II, 15.

<sup>3)</sup> Ibid. II, 84.

<sup>4)</sup> Ibid. II, 16.

<sup>5)</sup> Ibid. III, 3.

<sup>6)</sup> Ibid. I, 83.

Богъ, сойдя въ душу, не коснется ея и не поведетъ къ Себѣ. Умъ человѣческій не имѣетъ силы подняться такъ высоко, чтобы получить какое-либо божественное осіяніе, если бы Самъ Богъ не влекъ его къ Себѣ, насколько высоко возможно влечь человѣка, и если бы Онъ не освящалъ его Божественными лучами. Это совершается посредствомъ благодати Св. Духа, даруемой намъ чрезъ Церковь въ крещеніи и совершаемой во Христѣ, какъ даръ усыновленія.—Эта благодать руководствуетъ насъ въ дальнѣйшемъ стремленіи къ Богу, насколько мы можемъ ее вмѣстить, но при этомъ требуется наше собственное тшаніе и труды.

Обращеніе человѣка къ Богу, по ученію св. Максима, или движеніе изъ природы къ цѣли въ Вѣтхомъ Завѣтѣ совершалось и нынѣ совершается въ начинающихся чрезъ практику, или практическую философію; а въ Новомъ — у болѣе совершенныхъ — созерцаніемъ, чрезъ постепенное возведеніе мысли отъ эмпирическаго къ интеллектуальному, но при этомъ нельзя пренебрегать и практикой.

Обращеніе человѣка къ Богу начинается вѣрою. Изъ созерцанія природы и законовъ, дѣйствующихъ въ ней, человѣкъ научается вѣровать въ бытіе Божіе. Вѣра есть истинное знаніе, утверждающееся на недоказуемыхъ началахъ, потому что она есть увѣренность въ томъ, что выше ума и слова <sup>1)</sup>. Отъ вѣры является страхъ наказанія и воздержаніе отъ страстей и грѣха. Страхъ Божій бываетъ двухъ родовъ: одинъ рождается отъ угрозъ наказанія и производитъ въ насъ воздержаніе, терпѣніе и проч., другой соединенъ съ любовію и содержитъ душу въ благоговѣннѣи, чтобы отъ дерзновенія любви не дойти до нерадѣнія о Богѣ. Первый любовію изгоняется, а второй съ нею неразлученъ. Воздерживающійся терпѣливо переноситъ скорби, пріобрѣтаетъ упованіе на Бога, отрѣшаетъ умъ отъ всякаго земного пристрастія и получаетъ любовь къ Богу <sup>2)</sup>. Достигается все это подвигами: со стороны тѣла—по-

<sup>1)</sup> О Богословіи 2, 9.

<sup>2)</sup> О любви III, 3.

стомъ, бдѣніемъ, цѣломудріемъ и вообще воздержаніемъ, а со стороны души—молитвою, псалмопѣніемъ, чтеніемъ слова Божія. Чтеніе слова Божія открываетъ хотѣнія божественныя и требованія воли Божіей; отсюда получаетъ человѣкъ правила дѣятельности и узнаетъ законы подвиговъ <sup>1)</sup>. А пѣснопѣнія возбуждаютъ душу къ чистой и блаженной любви къ Богу и отвращаютъ отъ грѣха. Слушаніемъ слова Божія воспитывается твердый и постоянный навыкъ и расположеніе къ вѣрѣ, добродѣтели и вѣдѣнію, а пѣснопѣніями божественными возбуждается добровольное стремленіе души къ добродѣтелямъ <sup>2)</sup>. Молитвы, устремляя умъ къ размышленію о Богѣ и отвлекая его отъ всего человѣческаго, также способствуютъ удаленію страстей <sup>3)</sup>. Въ другомъ мѣстѣ препод. Максимъ говоритъ, что милостыня укрощаетъ раздражительную часть души, постъ—похоть, а молитва очищаетъ умъ и приготовляетъ его къ созерцанію <sup>4)</sup>. Все это, такъ сказать, отрицательныя средства и служатъ только предуготовленіемъ къ положительному возвышенію человѣка къ Богу, которое начинается упражненіемъ въ добродѣтели. Для приобрѣтенія духовной радости, говоритъ преп. Максимъ, недостаточно душѣ держать въ подчиненіи страсти, но нужно исполненіемъ заповѣдей приобрѣсти и добродѣтели <sup>5)</sup>. При этомъ святые ангелы, своя добрая воля и желаніе поступать съ другими такъ, какъ желаетъ, чтобы съ тобой поступали, располагаютъ человѣка къ добродѣтели <sup>6)</sup>. Иногда Самъ Богъ учитъ чистый умъ добру, иногда созерцаніе природы <sup>7)</sup>. Дѣятельная сила души, которую преподобный Максимъ называетъ словомъ, чрезъ воздержаніе и прочія, выше указанныя приготовительныя средства, дѣлается благоразумною, т. е. въ случаѣ раздраженія она отсѣкаетъ причины возмущенія и освобождается отъ негодованія, а въ случаѣ вожделѣнія воздерживается

<sup>1)</sup> Тайноводство стр. 325, гл. X.

<sup>2)</sup> Тайноводство гл. 24, стр. 338.

<sup>3)</sup> Ср. Богосл. II, 18—19.

<sup>4)</sup> О любви I, 79

<sup>5)</sup> О любви I, 77.

<sup>6)</sup> Ibid III, 92, 93.

<sup>7)</sup> Ibid III, 94.

отъ безразсудныхъ порывовъ <sup>1)</sup>. Достигнувъ этого, она далѣе стремится къ исполненію заповѣдей Божіихъ, которое, освобождая умъ отъ неумѣренности и ненависти <sup>2)</sup>, укрощая вождельніе и раздраженіе <sup>3)</sup>, помогаетъ ему совлечься страстей <sup>4)</sup>, очищать понятія о вещахъ, все яснѣе и яснѣе различая добро отъ зла, и такимъ образомъ устроить для себя особый міръ добрыхъ дѣлъ; а чрезъ это доводитъ человѣка до безстрастія. Чрезъ добродѣтели человѣкъ вступаетъ въ безстрастіе, имѣя умъ свободный отъ всего порочнаго <sup>5)</sup>. Кто жизнію и поведеніемъ выполняетъ законъ, тотъ, заколая въ жертву Богу безсмысленныя страсти, свободенъ только отъ спутниковъ пороковъ, тотъ еще младенецъ <sup>6)</sup>. А кто даже и наклонности къ порокамъ, появляющіяся въ душѣ, исторгаетъ, тотъ болѣе совершенъ <sup>7)</sup>, а кто даже и начало и конецъ пороковъ и дѣломъ и словомъ изъ себя исторгъ, дѣлаетъ только добро и въ дѣлахъ добродѣтели свободенъ отъ набѣга страстей, тотъ самый совершенный <sup>8)</sup>. Эти три ступени св. Максимъ аллегорически сравниваетъ съ Св. Писаніемъ, уподобляя первую ступень закону, вторую пророкамъ, третью Евангелію. Достигаемое путемъ добродѣтели, безстрастіе можно назвать второю ступеню пути человѣка къ Богу, когда послѣ дѣятельной жизни совершенно сняты съ души пятна грѣха и отнято прирожденное страстное расположеніе ея <sup>9)</sup>. Признакъ этого состоянія души—ничѣмъ мірскимъ не развлекемая молитва <sup>10)</sup>. Степень безстрастія человѣка и со стороны созерцанія отличается особыми свойствами. Умъ, недостигшій еще безстрастія, воспаряя къ познанію небесныхъ вещей, увлекаемый страстями, низвергается на землю <sup>11)</sup>. А когда совершенно умъ освободится отъ страстей, тогда онъ безпрепятственно направляется къ созерцанію сущихъ, устремля-

<sup>1)</sup> Ibid III, 1.

<sup>2)</sup> О любви, I, 5.

<sup>3)</sup> Ibid, II, 26 и слѣд.

<sup>4)</sup> Ibid I, 49.

<sup>5)</sup> О богословіи I, 53.

<sup>6)</sup> Ibid. I, 54.

<sup>7)</sup> Ibid. I, 95.

<sup>8)</sup> Ibid.

<sup>9)</sup> О любви II, 47.

<sup>10)</sup> Ibid. I, 88.

<sup>11)</sup> О любви I, 85.

ясь къ познанію Св.Троицы<sup>1)</sup>, что составляетъ конечную цѣль созерцанія. Когда умъ чистъ, то, получая понятіе о вещахъ, онъ стремится къ духовному созерцанію оныхъ; сдѣлавшись же нечистъ, понятія о другихъ вещахъ онъ представляетъ только въ воображеніи, а принимая впечатлѣнія вешей человѣческихъ, превращаетъ оныя въ срамныя и злыя помыслы<sup>2)</sup>. Достигнувъ безстрастія, умъ духовнымъ созерцаніемъ видимаго совлекается страстныхъ помысловъ, упраздняется отъ вещества и образовъ, сообщаетъ вѣдѣнія, разсматривая видимый міръ, и, съ благоговѣніемъ возносясь мыслию въ міръ умственный<sup>3)</sup>, избавляется отъ забвенія и невѣдѣнія<sup>4)</sup>, приводится къ познанію свойствъ безтѣлесныхъ и тѣлесныхъ существъ и проч. Все это достигается чрезъ упражненіе въ добродѣтели, по мѣрѣ достигаемаго безстрастія.

Какъ слѣдствіе безстрастія является свобода души, состоящая въ томъ, что естественнымъ умозрѣніемъ въ духъ устраняется и самое естественное дѣйствованіе въ чувствахъ, или совершенное отверженіе и отсѣченіе и самыхъ естественныхъ прирожденныхъ побужденій<sup>5)</sup>. Св. Максимъ называетъ это обрѣзаніемъ обрѣзанія, какъ высшее сравнительно съ безстрастіемъ. Отъ человѣка, дѣйствующаго, который въ трудахъ совершаетъ добрыя дѣла, чувства неотлучны, а у созерцателя, который отвлекъ умъ къ Богу, чувства не дѣйствуютъ. Здѣсь душа занимается собраніемъ и изученіемъ духовныхъ законовъ въ дѣлахъ добродѣтели и въ существахъ природы, а потомъ и въ духовныхъ существахъ<sup>6)</sup>. Здѣсь чистый умъ обращается или въ естественномъ созерцаніи видимаго, или невидимаго<sup>7)</sup>, привлекается познаніемъ невидимыхъ. Но пока еще мы умомъ своимъ не вышли изъ себя и всего прочаго кромѣ Бога, до тѣхъ поръ мы не получимъ еще непоколебимости въ добродѣтели. Кто не вышелъ изъ себя и изъ всего, что какъ нибудь можетъ представляться

<sup>1)</sup> Ibid. I, 86.

<sup>2)</sup> Ibid. I, 87.

<sup>3)</sup> Ibid. I, 54

<sup>4)</sup> О любви II, 5.

<sup>5)</sup> Ср. Богосл. I, 38 II, 32.

<sup>6)</sup> О богословіи I, 42.

<sup>7)</sup> О любви I. 97.

уму и не вступилъ въ тишину, превышающую понятие, тотъ не можетъ быть вовсе свободенъ отъ перемѣнчивости 1). Только когда умъ отвергаетъ многоразличные помыслы, тогда въ ясномъ свѣтѣ является ему слово истины и утверждаетъ его въ вѣрныхъ познаніяхъ. Сердце такого человѣка не имѣетъ никакой естественной склонности къ чему бы то ни было, и какимъ бы образомъ она не обнаруживалась. Въ такомъ сердцѣ, достигшемъ высочайшей простоты, какъ въ чистой книгѣ Богъ написуетъ Свой законы. Память не обременена многоразличными образами и представленіями 2). Для такой души наступаетъ духовное уединеніе, составляющее самую высшую ступень, когда душа умъ свой отвлекла отъ всѣхъ даже Божественныхъ законовъ и въ вострогѣ любви вся погрузилась въ единого Бога и посредствомъ таинственнаго созерцанія Бога сдѣлала умъ свой совершенно неразлучнымъ съ Богомъ 3). Такимъ образомъ Богъ становится имманентнымъ познающему въ формѣ любви. Здѣсь открывается для души вѣдѣніе Бога; здѣсь Богъ перестаетъ дѣйствовать на душу естественнымъ образомъ, поелику въ немъ неизъяснимо дѣйствуетъ Божественное Его дѣйствіе, и душа, по соразмѣрности приѣмля въ себя Божественное дѣйствіе, свое природное дѣйствованіе станетъ совершать, такъ сказать, подлѣ Самого Бога 4). Умъ Христовъ своею силою просвѣщаетъ силу нашего ума, не уничтожаетъ и существенно не преобразуется въ нашъ умъ, но направляетъ его къ дѣятельности, сообразной съ своею собственною дѣятельностію, и человѣкъ начинаетъ мыслить подобно Христу и непрестанно о Христвѣ, совлекаясь, по подобію тѣла Христова, тлѣнія грѣховнаго 5), такъ какъ Духъ Святой Своимъ присутствіемъ непосредственно тѣло и душу совершенно преобразуетъ въ Божественное 6). Такимъ образомъ, наконецъ, несотворенный Богъ, соединяется съ сотворенными «богами», если они силою

1) Богосл. I, 81.

2) Богосл. II, 81—82.

3) Ibid. I, 39.

4) О богословіи I, 47.

5) Ibid. 28, 83—84.

6) Ibid. I, 46.

любви совершенно проникнутые, ничего собственного для себя не оставляютъ, если они отрѣшились отъ знанія всего частнаго, если, наконецъ, прежнее безпокойство душевныхъ движеній смѣнилось блаженной тишиной, такъ какъ Богъ есть абсолютный покой. „Здѣсь человекъ умомъ входитъ въ сокровенное на непреступной высотѣ многопытное неявленнаго великогласія безмолвія Божества, при помощи многорѣчиваго нѣкотораго молчанія и, сколько возможно для человека, пребываетъ съ Богомъ“<sup>1)</sup>. Этотъ отрывокъ, составленный изъ провотоположностей (многопытное безмолвіе великогласія), ясно показываетъ безсиліе ума и слова человѣческаго объяснить высшую ступень мистическаго созерцанія. Конецъ состоитъ во всецѣломъ обитаніи и пребываніи въ Богѣ достойныхъ по окончаніи вѣка.

Таковъ, по ученію св. Максима, путь человека, къ Богу. Онъ, какъ видѣли, состоитъ изъ упражненія въ добродѣтели и созерцанія, при чемъ одно помогаетъ другому. Сокровища премудрости и вѣдѣнія, находящіяся въ сердцахъ нашихъ, открываются по мѣрѣ очищенія заповѣдями<sup>2)</sup>. По мѣрѣ преуспѣянія человека въ добродѣтели и освобожденія отъ страстей, и умъ очищается и возвышается въ своихъ созерцаніяхъ; а по мѣрѣ навыка въ созерцаніи Божественнаго, укрѣпляется его воля въ добрѣ<sup>3)</sup>. Но и этого мало: здѣсь нужна еще *любовь*.

Послѣдняя есть доброе расположеніе души, по которому она ничего изъ сущаго не предпочитаетъ познанію Бога<sup>4)</sup>. По ученію преподобнаго Максима, любовь возжигается Богомъ и хотя эта любовь къ Богу съ самаго начала сопровождаетъ стремленіе человека къ Богу, но преимущественно она является и становится преобладающею, когда человекъ достигнетъ безстрастія<sup>5)</sup>. Порядокъ при этомъ такой: за воздержаніе награда безстрастіе, за вѣру—познаніе; отъ безстрастія является разсудительность, отъ познанія—любовь<sup>6)</sup>. Познаніе божественныхъ

<sup>3)</sup> Тайноводство.

<sup>4)</sup> Ср. о любви II, 70.

<sup>5)</sup> Ср. *ibid.* III, 68—70.

<sup>6)</sup> О любви, I, 1.

<sup>1)</sup> *Ibid.* 3, 3.

<sup>2)</sup> *Ibid.* II, 52.

вешей, говоритъ препод. Максимъ далѣе, безъ страсти къ нимъ не убѣждаетъ ума совершенно презрѣть вещественное<sup>1)</sup>, потому что здѣсь истина остается еще въ сумракѣ и въ подобіяхъ и потому имѣетъ нужду въ блаженной страсти святяго любви, связывающей умъ духовными созерцаніями, и убѣждающей предпочитать вещественному невещественное, чувственному разумное и Божественное<sup>2)</sup>. Любовь къ Богу есть основа всѣхъ добродѣтелей. Какъ воздержаніе отсѣкаетъ страсти тѣлесныя, такъ любовь душевныя; та и другая помогаютъ намъ отдѣлять страсти отъ мысли и сохраняютъ умъ безпристрастнымъ и къ вещамъ міра и къ ихъ впечатлѣніямъ<sup>3)</sup>. Дѣятельная любовь къ Богу показываетъ намъ, находящіяся въ насъ сокровища даровъ Св. Духа, скрытыя по нерадѣнію нашему объ исполненіи заповѣдей. По отношенію къ созерцанію, умъ, любящій Бога, пребываетъ въ присутствіи Его и получаетъ просвѣщеніе познанія, что и составляетъ жизнь ума, такъ какъ, когда по влеченію любви умъ возносится къ Богу, тогда онъ ни самого себя и ничего изъ существующаго совсѣмъ не чувствуетъ. Озаряясь Божественнымъ свѣтомъ, онъ при помощи всѣхъ добродѣтелей, а особенно чистой молитвы бываетъ внѣ тварей и восхищаемый познаніемъ Бога по пути любви ощущаетъ Божію безпредѣльность. Это нѣкоторое экстаическое состояніе ума<sup>4)</sup>. Чистая молитва, болѣе всего помогающая возношенію ума, является несомнѣннымъ признакомъ любви къ Богу. Искренно любящій Бога молится безъ всякаго развлеченія; такъ молиться не можетъ тотъ, чей умъ привязанъ къ чему нибудь земному<sup>5)</sup>. Св. Максимъ различаетъ два состоянія чистой молитвы: одно происходитъ отъ страха Божія и благой надежды; когда умъ отвлекается отъ мірскихъ мыслей, собирается внутрь, и какъ бы предстоитъ Богу, молится безъ развлеченія; другое происходитъ отъ горячей любви къ Богу и высочайшаго очищенія, когда

<sup>1)</sup> Ibid. III, 68.

<sup>2)</sup> О любви III, 67.

<sup>3)</sup> Ibid. III, 39.

<sup>4)</sup> О любви I, 8—12.

<sup>5)</sup> О любви II, 1.



умъ въ молитвѣ бываетъ восхищенъ Божественнымъ безмѣрнымъ свѣтомъ и совсѣмъ не чувствуетъ ничего, кромѣ Единаго, любовію производящаго въ немъ просвѣщенія. Тогда подвигнутый къ изслѣдованіямъ о Богѣ, умъ получаетъ чистыя и ясныя извѣщенія о Немъ <sup>1)</sup>. Человѣкъ тогда какъ будто обрѣтается духомъ въ Богѣ, созерцаетъ свойства Его, проникаетъ въ тайну Св. Троицы, что преп. Максимъ считаетъ верхомъ вѣдѣнія,—и вообще получаетъ даръ Богословія <sup>2)</sup>. Поэтому любовь есть лучшее средство для обоженія человѣка и единственный путь ко спасенію <sup>3)</sup>. Любовь больше всѣхъ добродѣтелей и лучше вѣры и надежды, потому что, соединяясь съ безконечнымъ и всегда возрастаю, она пребываетъ всегда, а вѣра и надежда имѣють предѣлы <sup>4)</sup>. Неизреченный міръ святыхъ ангеловъ утверждается на любви къ Богу и другъ другу <sup>5)</sup> и Самъ Богъ есть любовь и благо.

Сравнительно съ Ареопагитомъ святой Максимъ стоитъ далѣе отъ Александрійскаго направленія и болѣе на психологической почвѣ, чѣмъ на чистой спекулятивной. Его ученіе отличается гораздо большею субъективностью и все сводится къ нравственному процессу. Это особенно ясно выступаетъ въ ученіи преп. Максима о Церкви, дѣлѣ искупленія, Св. Писаніи и пр.. Церковь онъ сравниваетъ то съ Богомъ, то съ міромъ, то съ человѣкомъ. Божественныя установленія ея ведутъ душу къ совершенству посредствомъ истиннаго и дѣйствительнаго вѣдѣнія. Что Богъ въ мірѣ, то Церковь въ людяхъ. Она соединяетъ вѣрующихъ благодатію, знаніемъ вѣры; Ея дѣйствія представляютъ символы происходящаго въ человѣкѣ процесса нравственнаго усовершенствованія. Первый, напримѣръ, входъ на литургіи означаетъ возвращеніе души отъ невѣрія къ вѣрѣ, отъ невѣдѣнія къ вѣдѣнію и т. п.. Закрытіе вратъ, входъ со Св. Тайнами, лобзаніе, возгласеніе, символъ вѣры означаютъ прехо-

<sup>1)</sup> Ibid. II, 6.

<sup>2)</sup> Ibid. II, 26—27.

<sup>3)</sup> Ibid. IV, 25.

<sup>4)</sup> Ibid. III, 100.

<sup>5)</sup> Ibid. IV, 35.

жденіе чувственныхъ вещей, открытіе міра духовнаго, преуспѣяніе отъ простой вѣры къ ученію догматовъ, переходъ отъ дѣятельности къ созерцанію и т. п.. Части Церкви: гдѣ стоитъ народъ—міръ видимый, алтарь—міръ духовный, душа человѣка и проч.. Въ Свящ. Писаніи: законъ—тѣло, пророки—чувства, Евангеліе—духъ<sup>1)</sup>. Христосъ распинается въ тѣхъ, которые еще только вступаютъ на путь благочестія, пригвождая страстныя дѣйствія свои страху Божію; воскресаетъ и восходитъ на небо въ тѣхъ, кои совершенно совлекаются ветхаго человѣка и т. д.. Подобныхъ аллегорій у препод. Максима чрезвычайно много и всѣ онѣ объясняются стремленіемъ Исповѣдника показать присутствіе Бога въ мірѣ и въ душѣ человѣка.

Вся вселенная является по символикѣ преп. Максима, какъ совокупность явленій, которыя имѣютъ за собою производящія ихъ Божественныя силы и которыя, наконецъ, находятъ свое осуществленіе въ Церкви, которая является по своимъ дѣйствіямъ подобною Богу.

Участіе св. Максима въ моноелитскихъ спорахъ увлекло его въ область психологіи. Поэтому онъ занимается преимущественно изображеніемъ болѣе субъективнаго единенія съ Богомъ въ его антропологическомъ ученіи. При этомъ онъ выходитъ изъ отношенія природы къ свободѣ человѣка и понимаетъ нравственно-религіозную задачу человѣка, какъ движеніе изъ чистаго бытія природы и возвышеніе надъ ея границами. Ничто изъ сотвореннаго не имѣетъ цѣли въ себѣ, но все находитъ ее, какъ скоро перестаетъ оставаться самимъ собой. Такъ можетъ быть прямо выраженъ взглядъ преп. Максима на религіозно-нравственную задачу человѣка. Въ общемъ ученіе преп. Максима можетъ быть названо спекулятивно-практическимъ и психологическимъ и, какъ таковое, оно служитъ переходомъ къ нравственно-аскетическому или практическому направленію древне-христіанской мистики.

---

<sup>1)</sup> Смори выше.

## IV

### Византійскіе церковные мистики 14-го вѣка.

Прежде чѣмъ приступить къ изслѣдованію византійской церковной мистики 14 вѣка намъ кажется необходимымъ объяснить, почему изъ исторіи этой мистики взять нами именно 14-й в., а не другой какой либо вѣкъ? Почему и изъ этого вѣка взяты ученія не всѣхъ мистиковъ, а только трехъ изъ нихъ—*Св. Григорія Паламы, Николая Кавасилы и св. Григорія Синаита*? Почему взяты ученія этихъ мистиковъ, а не какихъ либо другихъ? Отвѣтъ на первый вопросъ даетъ сама исторія. Мистика, всегда присущая всякой философіи и религіи, не всегда проявляется въ исторіи человѣчества съ одинаковой силой. Она то замираетъ до полной незамѣтности, то усиливается въ извѣстные періоды даже до господства надъ всѣми другими религіозно-философскими направленіями. Конецъ среднихъ вѣковъ, и особенно 14 в., былъ именно однимъ изъ такихъ періодовъ чрезвычайнаго усиленія мистическаго направленія. Въ это время мистика достигла высшей степени своего процвѣтанія какъ на Западѣ, такъ и на Востокѣ Европы. Въ Нидерландахъ, въ Германіи, Франціи и Италіи является въ это время цѣлый рядъ мистиковъ (Эккартъ, Рюнсброенъ, Таулеръ и др.) и даже цѣлыя мистическія общества («*Fratres communis vitae*», Беганы, Беггарды и др.<sup>1)</sup>). На востокѣ, въ предѣлахъ Византійской Имперіи, въ монастыряхъ горъ Аѳона и Синая, Солуни и другихъ является множество мистиковъ съ рѣзко опредѣлившимся *исихастскимъ* направленіемъ, которые около 50 лѣтъ ве-

<sup>1)</sup> *Вертеловскій*. Западная Средневѣковая Мистика. Харьковъ. 1896 г.

дуть побѣдоносную борьбу съ Варлаамитами. Для изслѣдователя мистики нѣтъ ничего удобнѣе, какъ взять этотъ вѣкъ высшаго ея развитія, тѣмъ болѣе, что всякое явленіе выступаетъ полнѣе и рельефнѣе въ пору своего высшаго развитія, чѣмъ въ какое либо другое время. Итакъ, отвѣтъ на вопросъ, почему взять именно 14 вѣкъ, тотъ, что этотъ вѣкъ былъ временемъ чрезвычайнаго усиленія мистики, и рассмотрѣніе ея въ это время обѣщаетъ дать самое полное, ясное и всестороннее предствленіе о ней.— Почему взяты только три мистика, а не всѣ, на это причинъ много. Прежде всего, какъ сейчасъ сказано, мистиковъ было множество и, слѣдовательно, изученіе всѣхъ ихъ весьма расширило бы наше изслѣдованіе, что въ нашу задачу не входило. Затрудненіе въ этомъ случаѣ встрѣчается еще и со стороны скудости, дошедшихъ до насъ отъ того времени источниковъ: не только у насъ, но и въ Западной Европѣ изъ 14 в. мало извѣстно византійскихъ литературныхъ произведеній. Много ихъ совсѣмъ погибло благодаря разнымъ смутамъ того времени, многое, вѣроятно, находится въ рукописяхъ въ разныхъ архивахъ и въ библіотекахъ, до сихъ поръ никѣмъ несобранное и несмотрѣнное. Мы беремъ только трехъ мистиковъ, потому что считаемъ ихъ представляющими въ своихъ сочиненіяхъ достаточно полное выраженіе восточной церковной мистики 14 вѣка. Всѣ три взятыхъ нами мистика принадлежатъ по своей дѣятельности къ половинѣ 14 вѣка (1330—1360 годовъ). Поэтому не колеблясь ихъ можно признать дѣйствовавшими въ одну эпоху—*исихастскихъ споровъ*. Хотя св. Григорій Синаитъ и не участвовалъ лично въ этихъ спорахъ, такъ какъ жилъ немного ранѣе, но какъ видно изъ его біографіи онъ былъ насадителемъ, такъ сказать, того направленія византійской церковной мистики, которое выразилось въ исихастскихъ спорахъ. Если не оба (т. е. Палама и Н. Кавасила), то, по крайней мѣрѣ, одинъ изъ разсматриваемыхъ нами мистиковъ, именно св. Григорій Палама былъ несомнѣнно послѣдователемъ св. Григорія Синаита. Судя по ученію того

и другаго, можно сказать даже, что онъ былъ его ученикомъ, а въ ученіи Николая Кавасилы замѣтны тождественныя черты съ ученіемъ ихъ обоихъ. Кромѣ близости другъ къ другу по времени, всѣ три отца жили и подвизались почти въ однихъ мѣстахъ. Главнымъ мѣстопробываніемъ ихъ была гора Аѳонъ, знаменитая и доселѣ, а тогда называвшаяся даже „Царствомъ небеснымъ“. Затѣмъ двое изъ нихъ, Кавасила и Палама, почти непосредственно другъ за другомъ жили и дѣйствовали въ санѣ митрополитовъ въ Солуни. Такая близость мистиковъ, взятыхъ нами, необходимо располагала насъ рассмотретьъ ученіе всѣхъ ихъ вмѣстѣ, чтобы получить возможно полное представленіе о церковной византійской мистикѣ 14. в. Рассмотрѣть ученіе ихъ всѣхъ вмѣстѣ побуждало еще и то, что, какъ увидимъ ниже, всѣ они прекрасно дополняютъ другъ друга, такъ что изъ ученія всѣхъ трехъ получается всестороннее представленіе объ ихъ мистикѣ. Возвышенное ученіе о Богѣ, о Богѣ Троичномъ въ Лицахъ, Его свойствахъ и дѣйствіяхъ, о Богѣ, какъ Творцѣ и Промыслителѣ міра, о мірѣ и его обитателяхъ мы находимъ въ ученіи Св. Григорія Паламы; о Богѣ, какъ о Спасителѣ міра, о воздѣйствіи Бога на людей чрезъ Церковь, о средствахъ и условіяхъ этого воздѣйствія (т. е. таинствахъ) говоритъ Николай Кавасила; о дѣйствіи благодати Божіей на душу человѣка, ея помогающемъ, преобразующемъ вліяніи, полнѣе говоритъ Св. Григорій Синаитъ. Точно также и объ условіяхъ, необходимыхъ со стороны самого человѣка для приближенія къ Богу, какъ своей конечной цѣли, и для достиженія единенія съ Нимъ, учатъ всѣ трое, но съ различныхъ точекъ зрѣнія. Точка зрѣнія Кавасилы преимущественно церковная и обще-христіанская. Св. Григорій Палама беретъ весь универсъ бытія и, почти не касаясь въ своемъ ученіи Церкви, рассуждаетъ о человѣкѣ, находящемся, какъ и все въ мірѣ, подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ Божества, при условіи собственнаго со стороны человѣка свободнаго участія въ дѣлѣ приближенія къ Божеству. При этомъ Св. Григорій Палама,

хотя еще стоит на обще-христианской точкѣ зрѣнія, однако въ его ученіи замѣтна уже склонность къ монашеству, представителемъ котораго съ особенною силою является Св. Григорій Синаитъ. Онъ держится строго монашеской точки зрѣнія, и его ученіе имѣетъ въ виду высшихъ подвижниковъ, т. е. болѣе совершенныхъ въ дѣлѣ спасенія людей, чѣмъ обыкновенныхъ христианъ. Итакъ, совмѣстное изученіе трехъ названныхъ мистиковъ было необходимо, чтобы получить полное и всестороннее представленіе о византійской церковной мистикѣ 14 вѣка.

Изъ трехъ византійскихъ вышеуказанныхъ мистиковъ св. Григорій Синаитъ жилъ раньше всѣхъ,—именно: около 1330-хъ годовъ, за нимъ по времени слѣдуетъ св. Григорій Палама (около 1350-хъ годовъ) и наконецъ Николай Кавасила немного позднѣе. Слѣдуя порядку времени, должно было бы изложить прежде ученіе Григорія Синаита, затѣмъ Паламы и, наконецъ, Кавасилы. Но мы предпочли поставить впереди ученіе Паламы, которое, какъ самое полное изъ всѣхъ, можетъ быть положено, такъ сказать, въ основу византійской мистики. Ученіе Кавасилы о таинствахъ, какъ орудіяхъ посредства между Богомъ и человекомъ представляетъ прямое дополненіе къ ученію Паламы, который вообще не касается таинствъ, кромѣ крещенія. Поэтому ученіе Кавасилы должно быть поставлено на второмъ мѣстѣ. Послѣднимъ слѣдуетъ ученіе св. Григорія Синаита, представляющее собою болѣе подробное, чѣмъ у первыхъ двухъ, изображеніе дѣйствія заповѣдей, добродѣтелей, молитвы, подвиговъ поста и особенно благодати на душу человека, слѣдовательно описывающее конецъ мистическаго созерцанія, путь къ Богу. Этотъ порядокъ расположенія ученія мистиковъ тѣмъ удобнѣе, что сначала ставится ученіе, примиряющее общехристианскую и монашескую точки зрѣнія, потомъ слѣдуетъ общехристианская точка зрѣнія и наконецъ строго монашеская. Изложивъ въ началѣ болѣе полное ученіе Паламы, возможно избѣжать повтореній того же самого, при изложеніи ученія Синаита и Кавасилы, что при другомъ планѣ изслѣдованія

случалось бы нерѣдко. Итакъ, перейдемъ къ разсмотрѣнію самаго ученія названныхъ мистиковъ.

А.

*Св. Григорій Палама*, сынъ богатыхъ и знатныхъ родителей. Время его рожденія колеблется между 1297—1299 годами<sup>1)</sup>. Отецъ его Константинъ изъ Малой Азіи былъ вызванъ императоромъ Андроникомъ Старшимъ въ Византію ко двору и сдѣланъ министромъ. Здѣсь у него родился сынъ Григорій, старшій изъ числа его сыновей. Григорій еще въ отрочествѣ лишился отца; но, благодаря матери и заботамъ объ ихъ семействѣ императора, любившаго покойнаго министра, онъ получилъ прекрасное образованіе. Въ Византіи, центрѣ тогдашней образованности, онъ слушалъ уроки словесности и прочихъ свѣтскихъ наукъ у ученаго Григорія Дримиса, а Богословіе изучилъ подъ руководствомъ Теолипта Филладельфійскаго, о которомъ св. Григорій въ своемъ сочиненіи («Ἐπερ τῶν ἡσυχασόντων») говоритъ, что онъ отлично названъ Теолиптомъ (θεολήπτος боговдохновенный) и былъ предстоятелемъ Филладельфіи и свѣтильникомъ (λοχμιον), просвѣтившимъ міръ<sup>2)</sup>. Тотъ и другой наставники научили своего питомца собранности духа или, такъ называемому на языкѣ подвижниковъ, «умному дѣланію», а благочестивая семейная среда воспитала его въ духѣ высокаго благочестія. Эти сѣмена, положенныя въ душу св. Григорія, рано принесли свои плоды. На 20-мъ году Григорій ушелъ въ одинъ изъ Аѳонскихъ монастырей съ своими двумя братьями. вмѣстѣ съ нимъ и по его совѣтамъ поступили въ монастырь его мать и сестра. Въ монастырѣ св. Григорій подвизался сначала подъ руководствомъ старца Никодима, который, вѣроятно, былъ и

<sup>1)</sup> Первый годъ принимаетъ игуменъ Модестъ въ своемъ сочиненіи «Св. Григорій Палама, митрополитъ Солунскій». Кіевъ, 1860 годъ; второй годъ принимается въ исторіи Кантакузена (IV гл. 15) и въ Patrologiae Cursus Completus t. 150 p. p. 775—776, гдѣ и говорится, что Палама былъ посвященъ въ митрополиты въ 1349 году. Последній годъ принимаетъ и г. Флоринскій (Византія и южные славяне XIV в. вып. I. стр. 103).

<sup>2)</sup> P. C. C. t. 150 p. 1116.

вооспреемникомъ его при постриженіи въ монашество; а когда умеръ Никодимъ, руководителемъ св. Григорія сдѣлался старецъ Никифоръ. Съ послѣднимъ св. Григорій прожилъ 8 лѣтъ; а когда и сей умеръ, св. Григорій переселился въ лавру св. Аѳанасія Аѳонскаго, подвизаясь уже одинъ безъ руководства. Изъ Лавры св. Аѳанасія онъ переселился потомъ въ скитъ Верри (Verthoeae) и въ пещерѣ близъ этого скита провелъ десять лѣтъ въ непрестанной молитвѣ, слезахъ, постѣ и бдѣніи. Здѣсь онъ неоднократно сподоблялся божественныхъ откровеній и озареній свыше. Самымъ же очевиднымъ свидѣтельствомъ присутвія въ этомъ великомъ подвижникѣ особенной благодати Божіей были чудеса и пророчества. На Аѳонѣ еще и теперь указываютъ мѣста, которыя по молитвамъ св. Григорія изъ бесплодныхъ пустырей превратились въ плодоносныя поля и виноградники. Патріархъ Филовей въ 12-ой рѣчи противъ Н. Грегоры говоритъ, что однажды, когда св. Григорій плылъ по морю, ангелы сопутствовали ему съ пѣніемъ, что слышали какъ бывшіе на кораблѣ, такъ и стояшіе на берегу, къ которому въ то время корабль приставалъ. Митрофанъ Критопулъ въ своемъ исповѣданіи вѣры удивляется исполненію пророчества св. Григорія о раздробленіи Римской Церкви на многія части. Десятилѣтнее затворничество Григорія, соединенное съ непомѣрными трудами, разстроило и безъ того слабое его здоровье, такъ что онъ едва не умеръ. Тогда лаврскіе и скитскіе монахи убѣдили его оставить пещеру и перейти въ скитъ; а вскорѣ послѣ этого онъ былъ посвященъ въ іеромонахи и сдѣланъ игуменомъ Аѳонскаго же Исѳигменова монастыря.

Дальнѣйшій періодъ жизни св. Григорія ознаменованъ участіемъ его въ такъ называемыхъ *исихастскихъ спорахъ*, или спорахъ Варлаамитовъ и Паламитовъ. Помимо общей церковной важности споры эти имѣли большое значеніе и для св. Григорія, какъ лично участвовавшего въ нихъ. Они, какъ можно видѣть изъ его сочиненій, опредѣлили характеръ и направленіе его, какъ писателя вообще и, въ особенности, какъ писателя—богослова. Виновникомъ



этихъ споровъ былъ монахъ ордена св. Василія Великаго, Варлаамъ, родомъ Калабриецъ изъ города Семинариі. Онъ былъ человѣкъ въ высокой степени просвѣщенный и образованный, и слава объ его учености простиралась далеко за предѣлы его родины. Онъ читалъ лекціи греческаго языка и словесности Петраркѣ, приготовилъ учителя для Іоанна Боккачіо <sup>1)</sup> и такимъ образомъ содѣйствовалъ начавшемуся тогда ознакомленію Запада съ идеями греческаго гения. Даже противники Варлаама воздавали ему должную дань уваженія за его рѣдкую ученость. При Андроникѣ Младшемъ (1328 г.) Варлаамъ переселился въ Солунь; былъ ли онъ подосланъ папою въ интересахъ католической пропаганды и для возбужденія смуты въ Греко-восточной Церкви <sup>2)</sup>, или самъ по себѣ переселился въ предѣлы Византійской имперіи—неизвѣстно. Живя на Востокѣ, Варлаамъ за свои обширныя познанія, какъ въ духовныхъ, такъ и свѣтскихъ наукахъ, пользовался любовью и почетомъ самого императора и его великаго domestика Кантакузена. По свидѣтельству Льва Алляція онъ былъ поставленъ игуменомъ монастыря Спасителя въ Константинополь, а Грегора говорилъ, что онъ получилъ отъ императора назначеніе объяснять ученіе св. Діонисія и быть наставникомъ богословія. Въ это время Варлаамъ является вполнѣ православнымъ, и хотя пришелъ съ Запада, тѣмъ не менѣе пишетъ сочиненія въ опроверженіе ученія Латинянъ о „Filioque“, о главенствѣ папы, и опровергаетъ все это очень сильно и серьезно. Когда при Андроникѣ Младшемъ Византійская имперія была стѣснена съ Востока Турками, отнявшими у нея Малоазійскія провинціи (Виѳинію, Мизію и др.), императоръ, въ виду большой опасности, грозившей имперіи отъ Турокъ, и желая возвратить потерянное, отправляетъ Варлаама къ папѣ переговорить объ уніи подъ условіемъ, если короли—Французскій Филиппъ IV и Сицилійскій Робертъ окажутъ помощь Византіи. Здѣсь Варлаамъ также весьма энергично отстаиваетъ интересы Восточной Церкви и

<sup>1)</sup> Р. С. С. т. 151 р. 1243

<sup>2)</sup> Недѣтовскій. Груды К. д. ак. 1872-й г. т. I-й.

имперіи. Но послѣ этого онъ становится уже противникомъ Греческой Церкви. Сначала онъ упрекаетъ восточное духовенство въ невѣжество, потомъ порицаетъ образъ жизни аѳонскихъ и солунскихъ монаховъ и, наконецъ, впадаетъ въ ересь, увлекаая за собою много послѣдователей. Происхождение и сущность этой ереси, какъ это изображается въ сочиненіяхъ Акиндина и Алляція, послѣдователей Варлаама, таковы: однажды въ Солуни зашелъ Варлаамъ въ монастырь исихастовъ (покоющихся) и ему, незнакомому съ Греческимъ подвижничествомъ, показалась странной ихъ замкнутая, созерцательная жизнь и суровое самоистязаніе. Еще болѣе удивился Варлаамъ, когда услышалъ отъ одного брата исихаста, будто монахи въ минуты наиболѣе глубокаго религіознаго настроенія удостоиваются видѣть божественный свѣтъ <sup>1)</sup>. Варлаамъ началъ обличать восточныхъ монаховъ въ ереси, называя ихъ мессалианами и омфалонпсихами (душа которыхъ въ желудкѣ). Монахи выставили противъ него св. Григорія, который въ это время прибылъ въ Солунь для поправленія своего здоровья. Послѣдній отправилъ къ Варлааму депутацію изъ нѣсколькихъ монаховъ съ объясненіемъ, что братъ исихастъ, съ которымъ онъ разговаривалъ, невѣжественъ и глупъ и самъ не зналъ, что говорилъ, и чтобы, поэтому Варлаамъ, основываясь на словахъ простеца-старца, не злословилъ монаховъ и не отвращалъ людей отъ совершеннѣйшаго образа жизни. А если онъ самъ хочетъ узнать истину, то пусть обратится къ мужу, котораго Богъ удостоилъ своей благодати. Впрочемъ, прибавляетъ св. Григорій, что касается божественнаго свѣта, о которомъ рассказываетъ братъ исихастъ, то здѣсь нѣтъ ничего нелѣпаго или страннаго, потому что мы знаемъ примѣры изъ исторіи и послѣ Рождества

<sup>1)</sup> Старецъ этотъ былъ Симеонъ изъ Ксероксерскаго монастыря. Вѣроятно, онъ сообщилъ Варлааму одни внѣшніе и притомъ свои собственныя правила подвижничества, состоявшія въ томъ, что нужно сидѣть въ темной комнатѣ, прижавъ подбородокъ къ груди, зажавъ ноздри, чтобы едва можно было дышать, устремивъ духовное и чувственное око на пупокъ свой и отыскавъ предварительно то мѣсто, гдѣ сосредоточены всѣ душевныя способности. Сначала ничего не будетъ видно, но если просидѣть такъ день и ночь, то можно видѣть вокругъ сердца распространившійся божественный свѣтъ *Недѣтовскій*. Op. Cit.

Христова, что люди иногда удостоивались видѣть тѣлесными очами Божественный свѣтъ. Самый лучший примѣръ этого представляетъ намъ Евангельская исторія, рассказывающая, что, во время Преображенія Господня на Өаворѣ, Апостолы тѣлесными очами видѣли несозданный свѣтъ, осіявшій Христа. Въ заключеніе послы просили Варлаама оставить свои нареканія, не говорить и не писать противъ монаховъ и даже уничтожить написанное. Но Варлаамъ не оставилъ своего мнѣнія и не пересталъ распространять его. Посольство Паламы еще болѣе утвердило его въ томъ, что монахи вѣрятъ въ несотворенность Өаворскаго свѣта, и онъ горячо возсталъ противъ этого. Теперь уже Варлаамъ и его послѣдователи (Варлаамиты) стали обвинять монаховъ и главнымъ образомъ Паламу въ томъ, что они раздѣляютъ Бога на двѣ и болѣе части, признавая сущность Божію высшимъ Богомъ, а Его дѣйствія и проявленія, какъ на примѣръ, Өаворскій свѣтъ, низшими богами, которыхъ человѣку можно и видѣть и воспринимать, тогда какъ сущность Божія непостижима и недоступна человѣку. Это, дѣйствительно, будто прямо вытекаетъ изъ того, что утверждали Паламиты относительно видимости Өаворскаго свѣта. Если послѣдній несотворенъ, то онъ Богъ, а Бога видѣть нельзя; а если этотъ свѣтъ—отдѣльное отъ Бога Его проявленіе и несотворенъ, то онъ низшій богъ, потому что видимъ глазами человѣка. Споръ разгорѣлся еще болѣе и продолжался до 1350 г. Для нашей цѣли споръ этотъ имѣетъ нѣкоторое значеніе только вслѣдствіе участія въ немъ Паламы, а потому, не излагая всѣхъ обвиненій Варламитовъ и оправданій Паламитовъ, будемъ продолжать о Паламѣ <sup>1)</sup>. Возраженія Варламитовъ св. Григорій и его послѣдователи опровергали устно на соборахъ и письменно путемъ распространенія своихъ сочиненій. Послѣднихъ съ обѣихъ сторонъ было написано великое множество, но смута не прекращалась, а болѣе распро-

<sup>1)</sup> Въ *Patrologia Cursus Completus* приводится подробно ученіе Варламитовъ въ сочиненіяхъ Акиндина и Алляція, гдѣ Паламиты обвиняются въ различныхъ ересяхъ числомъ до 19 и болѣе, даже въ язычествѣ. Смотри. т. 150, р.р. 848—857, 863, 868—869, 906.

странялась. Къ ней присоединился даже патріархъ Іоаннъ Калекасъ. Не имѣя возможности примирить враждующія стороны, послѣдній созвалъ соборъ въ Константинополь (1341 г. 11 іюня). Послѣ долгихъ споровъ Варлаама и Паламы съ ихъ послѣдователями на этомъ соборѣ рѣшено было два вопроса: о Ѡаворскомъ свѣтѣ и молитвѣ (Господи Іисусе Христе, Сыне Божій, помилуй насъ, за которую Варлаамиты обличали Паламитовъ, какъ за неправильную), оба въ пользу Паламитовъ. Обвиненный Варлаамъ удалился въ Италію, оставивъ въ Греціи своего ученика Акиндина. Послѣдній упросилъ патріарха созвать другой соборъ для обличенія Паламы. Соборъ былъ созванъ въ августъ того же года, и на немъ вопросъ о несотворенности дѣйствій Божіихъ и различіи ихъ отъ сущности Божіей опять былъ рѣшенъ въ пользу Паламы; Акиндинъ и Варлаамъ были отлучены отъ церкви. Когда послѣ смерти Андроника Младшаго началось междоусобіе Анны Палеологъ съ ея сыномъ Іоанномъ Кантакузеномъ, то Калекасъ, бывший на сторонѣ Палеологовъ и еще прежде того державшій сторону Варлаамитовъ, выставялъ Паламу предъ народомъ и императрицей честолюбцемъ, домогающимся патріаршаго престола, хотя Палама оставилъ уже Константинополь и удалился въ одну изъ обителей Гераклии. Здѣсь онъ подвизался около двухъ съ половиною лѣтъ, нисколько не вмѣшиваясь въ дѣла политики. Въ 1343 году Калекасъ вызвалъ его въ Константинополь и заключилъ въ темницу за ученіе о многобожїи, въ чемъ обвинилъ его вмѣстѣ съ Антиохійскимъ патріархомъ Игнатіемъ. Въ томъ же преступленіи Палама былъ обвиненъ Калекасомъ и на соборѣ въ 1345 г., отлученъ отъ церкви и снова заключенъ въ темницу. Только письмо, посланное св. Григоріемъ къ императрицѣ Аннѣ, вывело его изъ темницы, а соборъ въ 1347 г. въ февралѣ снялъ съ него отлученіе и низложилъ Калекаса. Когда Кантакузенъ сдѣлался императоромъ, то въ томъ же году (1347) избранъ былъ патріархомъ Исидоръ, который посвятилъ Паламу въ Архіепископа Солунскаго. По прїѣздѣ его въ

Солунь, демократическая партія этого города по враждѣ къ Кантакузену не приняла и Паламу, какъ приверженца послѣдняго, и онъ удалился на островъ Лемнось, откуда возвратился въ Константинополь на соборъ въ 1351 г.<sup>1)</sup> противъ Варлаамитовъ, представителемъ которыхъ явился здѣсь Никифоръ Грегора. Послѣ осужденія Варлаамитовъ на этомъ соборѣ, св. Григорій, вѣроятно, отправился въ Солунь къ своей паствѣ. Въ 1354 г. онъ, по просьбѣ Солунянъ, отправился въ Константинополь для примиренія Матвѣя Кантакузена съ Іоанномъ Палологомъ, но на пути былъ взятъ въ плѣнъ Агарянами, гдѣ цѣлый годъ проповѣдывалъ имъ вѣру Христову, пока его не выкупили Солунскіе христіане. Возвратившись въ Солунь, св. Григорій спокойно управлялъ своею паствою до смерти (14 ноября 1360 года). За его благочестіе и даръ чудотвореній онъ причисленъ къ лику святыхъ въ греко-восточной церкви и память его, какъ борца за православіе, совершается во 2-ю недѣлю св. Четырехдесятницы.

Св. Григорій оставилъ послѣ себя множество сочиненій, изъ которыхъ много до насъ не дошло совсѣмъ, много разсѣяно въ бібліотекахъ въ рукописяхъ. Но и за всѣмъ этимъ много собрано въ *Patrologia Mign'я* и притомъ самага разнообразнаго характера: догматико-полемическаго, догматическаго, аскетическаго, нравственнаго и т. п.. Въ нѣкоторыхъ сочиненіяхъ онъ является даже отличнымъ естествовѣдомъ. Это разнообразіе содержанія сочиненій св. Григорія легко, впрочемъ, объяснимо, если принять во вниманіе наклонность византійцевъ того времени къ энциклопедизму знаній. Изъ сочиненій его съ наиболѣе мистическимъ характеромъ можно указать слѣдующія: 1) *Θεοφανής ἢ περί θεότητος καὶ τοῦ καθ' αὐτήν ἀμεθέκτου τε καὶ μεθέκτου* 2) *Περὶ παθῶν καὶ ἀρετῶν καὶ περὶ τῶν τιχτομένων ἐκ τῆς κατὰ νοῦν σχολῆς*. 3) *Περὶ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων*. 4) *Κεφαλαία φυσικὰ θεολόγικα ἰθίκα* et c. 5) *Προσωποποιία* et c. 6) разныя слова и бесѣды, которыхъ у св. Григорія очень много. Языкъ сочиненій св. Григорія чрезвычайно

<sup>1)</sup> P. C. C. t. 150, p. 775—776.

точный и правильный, изложение сжатое и сильное. Самыя неудобовыразимыя вещи онъ нерѣдко выражаетъ въ двухъ-трехъ словахъ. Какъ сынъ своего вѣка св. Григорій не могъ впрочемъ избѣжать особенностей средне-вѣковыхъ писателей. И у него, какъ и у всѣхъ послѣднихъ, находится въ сочиненіяхъ очень много цитатъ изъ Библии и твореній отцевъ и учителей церкви. Особенно любитъ въ этомъ отношеніи св. Григорій Діонисія Ареопагита, Макарія Египетскаго, Максима Исповѣдника, Григорія Нисскаго, Григорія Богослова, Василия Великаго, Златоуста, Дамаскина и др.. Впрочемъ обиліе цитатъ у св. Григорія объясняется отчасти тѣмъ, что ученіе его было направлено большею частію противъ Варлаамитовъ и всячески опровергалось ими. Поэтому, онъ, по необходимости, вынужденъ былъ почти каждую мысль подтверждать авторитетомъ св. Писанія и св. Отцевъ, чтобы въ противномъ случаѣ его не обвинили въ ереси. Эти цитаты показываютъ въ св. Григоріи великаго знатока Св. Писанія и святоотческой литературы, а объясненія имъ мѣстъ Св. Писанія—глубокомысленнаго экзегета и отличнаго богослова. Примѣровъ подобнаго объясненія можно указать очень много, напр., въ *Словахъ* св. Григорія Паламы<sup>1)</sup>. Какъ полемистъ св. Григорій непобѣдимъ: противника въ спорѣ онъ поражаетъ въ двухъ-трехъ словахъ, ясно указывая ему его ошибку или логическій абсурдъ, разоблачая софизмъ и отрѣзывая всякій путь къ изворотамъ, а затѣмъ уже подкрѣпляя свои слова свидѣтельствами св. Отцевъ и Св. Писаніемъ. Вообще, какъ писатель, св. Григорій является высокообразованнымъ, начитаннымъ во всѣхъ отрасляхъ знаній: богословія, философіи, исторіи, астрономіи и др.. Сочиненія его, какъ впрочемъ и сочиненія всѣхъ византійцевъ, носятъ сильную окраску платонизма и неоплатонизма; но онъ не чуждается и Аристотеля, часто пользуясь его категоріями для убѣжденія противниковъ.

Система ученія св. Григорія Паламы, за исключеніемъ полемическаго элемента, такова: пресущественный

---

<sup>1)</sup> Р. С. С. т. 151 р.р. 9—535.

Богъ по сущности своей не можетъ быть ни названъ, ни понятъ и никакимъ образомъ видимъ, потому что Онъ превосходитъ всѣ вещи и всякое познаніе, обитая даже выше непостижимой силы небесныхъ духовъ и для всѣхъ совершенно и всегда непостижимый и неизреченный. Никакимъ именемъ въ настоящемъ ли то вѣкѣ или въ будущемъ Онъ не можетъ быть названъ; никакимъ словомъ, какое выдумалъ бы умъ или произнесъ бы языкъ, Онъ не можетъ быть выраженъ; Онъ не можетъ быть постигаемъ чувствами и даже разумомъ и представляемъ въ какомъ нибудь образѣ, кромѣ того, что Онъ можетъ мыслиться, какъ нѣкоторая совершенно непостижимая сумма всѣхъ отрицаній и самая высшая абстракція всего, что есть или называется<sup>1)</sup>. Вся природа весьма удалена и совершенно чужда природѣ Бога. „Если Богъ *природа*, то прочее *не природа*; а если все прочее—*природа*, то Онъ *не природа*“: такъ что Онъ не былъ бы *Сущимъ*, если бы все прочее было *сущимъ*; а если Онъ *Сущій*, то прочее не есть *сущее*.

Но Богъ есть и называется причиной всего сущаго<sup>2)</sup>. Сущность Божія есть причина всего, и все къ ней относится и по причинѣ ея существуетъ; и она есть прежде всего и безконечно превосходитъ все<sup>3)</sup>. Все участвуетъ въ Богѣ, и этимъ участіемъ существуетъ,—*не участіемъ въ природѣ Его, а участіемъ въ Его дѣйствіяхъ*. Такимъ образомъ выходитъ, что Онъ есть сущность (бытіе) всего существующаго и форма формъ, какъ архитипъ и мудрость мудрыхъ, и вообще все во всемъ. И *Сущій* Онъ не есть природа, такъ какъ выше всякой природы, и не есть *сущій* (бытіе), такъ какъ выше всего сущаго, и не есть форма и не имѣетъ формы, такъ какъ выше всякой формы. Итакъ, какимъ образомъ мы бываемъ близъ Бога? Приближаясь ли къ Его природѣ? Но ни одна тварь не имѣетъ никакого общенія или родства съ Высочайшею природою. Слѣдовательно, если кто приходитъ къ Богу, то вообще Богъ приближается къ Нему дѣйствіемъ<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> P. C. C. t. 150 p. 938.

<sup>2)</sup> Ibid. p. 1175.

<sup>3)</sup> Ibid. p. 938.

<sup>4)</sup> Ibid. t. 150 p. 1175.

Эти божественныя дѣйствія обобщаются у св. Григорія въ словѣ «благость», подъ которою разумѣются, какъ общія провиденціальныя дѣйствія Божія, такъ и частныя, особенныя: провидѣніе, могущество, предвидѣніе, премудрость, власть чудесъ (το θεουργικόν), сила творенія (τό δημιουργικόν), сила возданія<sup>1)</sup>, семь даровъ св. Духа, *Θαυροσκήϊα* свѣтъ,—однимъ словомъ,—*всякое проявленіе и дѣйствіе Божества*. Природа Божія, оставаясь сама недоступною и несообщающеюся, вліяетъ посредствомъ этихъ дѣйствій. Св. Григорій такъ рассуждаетъ объ этомъ: эта *Благость* простирается на все и все превосходитъ; эта *Жизнь* простирается на все живущее и выше всего этого; эта *Мудрость* простирается на все разумное, интеллектуальное и чувственное и все это превышаетъ<sup>2)</sup>, такъ что „*дать кому либо*“ не есть природа, но находится въ *Благодѣтелѣ*. По этимъ дѣйствіямъ мы образно, а не собственно называемъ Бога, говоря, что Онъ есть высочайшій разумъ, высшее Благо, въ высшей степени одаренное жизнью и божественнѣйшая Природа, такъ какъ она совершенно непричастна противоположностямъ (добру и злу) и жизнь имѣетъ не какъ качество, но какъ—субстанцію. Отсюда все, что можетъ мыслиться, какъ благо, въ Немъ есть, или лучше—Онъ Самъ благо и выше блага; и все, что въ Немъ можетъ быть мыслимо, есть благо, или лучше сама благость, и благость превосходнѣйшая. И жизнь въ Немъ есть, или лучше—Онъ Самъ жизнь, потому что благо есть жизнь, и благость въ Немъ есть жизнь. И мудрость въ Немъ есть, или лучше—Онъ Самъ мудрость, потому что благо есть мудрость и благость въ Немъ есть мудрость, и вѣчность, и блаженство и вообще все, что можетъ быть мыслимо, какъ благо. И въ Немъ нисколько не различаются и жизнь и мудрость и благо и иное такого рода (τῶν τοιοῦτων), такъ какъ та же благость все вмѣстѣ обнимаетъ и сама понимается и называется совокупностью всѣхъ благъ и вмѣстѣ и поистиннѣ содержитъ все, что можетъ быть мыслимо и сказано о ней добраго. И она есть не толь-

<sup>1)</sup> P. G. C. t. 150 p. 926.

<sup>2)</sup> Ibid. t. 150 p. p. 945—946.



ко то, что истинно мыслится (о ней) теологами, которые обладают истинно богословскимъ умомъ и богодухновеннымъ языкомъ. но, какъ неизреченная и непостижимая, она выше этого и не имѣетъ недостатка въ единствѣ и пресущественной простотѣ (*καὶ τοῦ ἐνιαίου καὶ τῆς ὑπερψυῶς ἀπλότητος οὐκ ἀπολείπεται*), но есть одна и превосходнѣйшая Благость (*ὑπεραγαθὸς ἀγαθότης*). Поэтому Художникъ и Господь твари мыслится и призывается только по собственнымъ дѣйствіямъ (*παρα οἰκείων ἐνεργείων*) по отношенію къ творенію и познается, что Онъ есть всеблагій, Высочайшая Благость, имѣющій сущностью свою ту же благость. Почему ничего противнаго Себѣ вообще Она никогда не можетъ допустить, потому что никакая сущность не терпитъ ничего противнаго себѣ <sup>1)</sup>).

Далѣе о Троицѣ св. Григорій разсуждаетъ такъ: эта всеблагая и превосходнѣйшая Благость служить источникомъ благодати, такъ какъ она есть сумма добра и не можетъ имѣть недостатка въ благодати. А если она есть совершенный Разумъ и совершеннѣйшая Благость, то что иное изъ Нея, какъ изъ источника, могло бы произойти, чѣмъ Слово? Не Слово, подобное нами произносимому (*προφορικόν λόγον*), такъ какъ наше слово принадлежитъ не разуму, а движимому разумомъ тѣлу, и непохожее на то слово, которое мы образуемъ внутри себя (*ἐνδιάθετον λόγον*), такъ какъ и это предполагаетъ звукъ, какъ бы въ прообразѣ. Оно не похоже и на то слово, которое мы мыслимъ, хотя бы послѣднее было возбуждаемо въ насъ и безъ голоса и совершенно безъ движенія тѣла, такъ какъ и это нуждается въ пространствѣ и нѣкоторомъ промежуткѣ времени. Но подобно слову, вложенному въ нашъ умъ Творцемъ, благодаря которому мы являемся созданными по образу Божію, — всегда присущему уму и знанію. Это знаніе въ высшей степени (*μάλιστα*) присуще высочайшему Уму, совершеннѣйшей Благодати, у Которой нѣтъ ничего несовершеннаго, кромѣ того, что внѣ Ея, но все въ Ней непреложно, какъ и Она сама (*πάντα ἔστι ἀπαράλλακτως ὅσα ἔχειν*). Поэтому

<sup>1)</sup> P. C. C. t. 150 p. p. 1141—1143.

Сынъ есть и называется нами высочайшее Слово, чтобы мы знали, что Онъ совершенъ въ совершенной и собственной Ипостаси, потому что Онъ отъ Отца и ни въ чемъ не разнствуетъ отъ субстанціи Отца, но есть по существу неизмѣнно (*ἀπαράλλακτος*) равенъ Отцу, но не Ипостаси, которая показываетъ (*παρίστησι*), что Слово божественное рождено отъ Отца.

Благодать, истекающая чрезъ рожденіе изъ умопредставляемой (*νοεῖας*) благодати, какъ бы изъ источника, есть Слово; слово-же безъ дыханія (*πνεῦμα*), какъ всякій понимаетъ, не бываетъ, то поэтому отъ Бога Богъ Слово имѣетъ и св. Духа, происходящаго вмѣстѣ съ Нимъ (*συνπροῖον ἐκ τοῦ Πατρός*) изъ Отца. Св. Духъ не похожъ на дыханіе, сопровождающее слово, произносимое нами губами, не похожъ Онъ и на то движеніе мысли, хотя и безтѣлесное, которое соединяется со словомъ, которое мы слагаемъ внутри себя или которое мы мыслимъ. Духъ высочайшаго Слова есть какъ бы нѣкоторая неизреченная (*ἀπόρητος*) любовь Отца къ неизреченно рожденному слову и Слова—Сына къ Отцу и которую Сынъ имѣетъ исходящею вмѣстѣ съ Нимъ отъ Отца и въ Немъ Самомъ (т. е. Сынѣ) почивающею. Это Слово, плотски жившее съ нами, научило насъ имени иного Лица, исходящаго отъ Отца, т. е. Духа, и тому, что Послѣдній не только принадлежитъ Отцу, но и Сыну. Слово называетъ Его Духомъ истины, Который отъ Отца исходитъ, чтобы мы знали не слово только, но и Духа. Который отъ Отца не рожденъ, но исходитъ, и Который принадлежитъ и Сыну, имѣющему Его отъ Отца, какъ Духа истины и мудрости и Слова. Истина и мудрость есть Слово наиподобнѣйшее (*κατάλληλος*) Родившему, Которое Отцу, радующемуся о Немъ, сорадуется; поэтому Имъ (т. е. Словомъ) чрезъ Соломона сказано: «Я—та, которая съ Нимъ (т. е. съ Отцемъ) сорадовалась»; не говоритъ радовалась, но сорадовалась, такъ какъ эта предвѣчная Отца и Сына радость есть Духъ Святой, Которымъ Они соуслаждаются (*ὡς κοινόν μεν αὐτοῖς κατὰ τὴν χρῆσιν*) и Который Тѣмъ и Другимъ посылается къ достойнымъ;

но отъ одного Отца ведетъ начало и потому отъ Него только лично исходитъ.

Образъ этой высочайшей любви (св. Духа) имѣеть, созданный по образу Божію, нашъ умъ, въ отношеніи къ знанію, отъ него и въ немъ происходящему (*ὑπάρχουσαν*). И эта любовь отъ него (ума) и въ немъ есть и отъ него исходитъ вмѣстѣ съ внутреннимъ (*ἑνδοτάτος*) словомъ. Тѣмъ, которые не могутъ созерцать внутренняя своя, ее ясно показываетъ ненасытная жажда людей къ знанію. Но въ томъ Архитипѣ (св. Духѣ), въ той совершеннѣйшей благодати, у которой нѣтъ ничего несовершеннаго, божественная любовь пребываетъ неизмѣнно, какъ неизмѣнна, и самая благодать. Поэтому св. Духъ есть иной Утѣшитель (*Παράκλητος*) и нами называется спутникомъ (*συνπαρομαρτῶν*) Слова, чтобы мы знали, что Онъ совершенъ и въ совершенной и собственной Впостаси и что Онъ нисколько не различается отъ субстанціи Отца, но неизмѣнно тотъ же, какъ Отецъ и Сынъ; однако не по Впостаси, которая показываетъ намъ, что Онъ отъ Отца исходитъ; и чтобы мы знали и почитали Одного истиннаго и совершеннаго Бога въ трехъ истинныхъ и совершенныхъ Впостасяхъ не троякаго, (да не будетъ сего) но *простаго* (*ἁπλοῦν*), такъ какъ и благодать не трояка и не три благодати, но святая, поклоняемая и почитаемая Троица есть высшая Благодать, изъ Себя Самой въ Себя Самое непрестанно текущая и въ Себѣ Самой прежде вѣкъ Сущая, неопредѣлимая (*ἀόριστος*) и Собою только ограниченная и все ограничивающая, на все простирающаяся и ничему не позволяющая быть внѣ себя <sup>1)</sup>. Затѣмъ св. Григорій переходитъ къ разсмотрѣнію дѣйстви Божіихъ.

И природа, говоритъ онъ, и дѣствія Божіи называются Божествомъ, хотя они и различны и не имѣютъ между собою ничего общаго, кромѣ имени Божества. А почему и природѣ и дѣствіямъ Божіимъ усвоется одно имя Божества, въ поясненіе этого св. Григорій приводитъ такой примѣръ: объ огнѣ можно сказать,

<sup>1)</sup>Р. С. С. т. 150 р. р. 1143—1146.

что его природа состоитъ въ стремленіи вверхъ и въ освѣщеніи глазъ, хотя его природа не есть движеніе и освѣщеніе, но начало движенія. Поэтому и самые акты природы называются природой (метонимія). Слѣдовательно, какъ можно видѣть изъ этого примѣра, природа, сущность Божія называется Божествомъ собственно, а дѣйствія Божественныя не собственно <sup>1)</sup>. Поэтому, нужно различать слово Божество, когда оно прилагается къ сущности, природѣ и когда къ дѣйствіямъ Божиимъ. Когда имя Божества употребляется вмѣсто имени невыразимой сущности, то въ этомъ случаѣ разумѣется Божество простое, нераздѣльное, непостижимое. Есть еще одно Божество Трехъ Лицъ, Которыя, исключая личные атрибуты, все прочее имѣютъ общее. Если ты назовешь силу и дѣйствія или сущность, то она одна у Трехъ Лицъ; и если кто либо совокупность всего этого назвалъ бы Божествомъ, то опять разумѣется одно Божество Трехъ Лицъ, т. е. сущность. А когда мы называемъ (Божествомъ) какую либо силу Божию или дѣйствіе, то это имя прилично очень многимъ божественнымъ дѣйствіямъ, именно силѣ созерцанія, очищенія, совершенія чудесъ, бытія вездѣ и нигдѣ и тому свѣту, который всегда движется, и который на горѣ Фаворѣ освѣтилъ избранныхъ учениковъ. Слѣдовательно сущность Божія проста, а дѣйствія различны. Равнымъ образомъ и дѣйствія Божіи называются сущностью. Богословы называютъ сущностью не только ту божественную пресущественную непостижимую, неизреченную, несообщающуюся природу (Божію), но даже, хотя не въ собственномъ смыслѣ, называютъ Божествомъ благодать, мудрость, жизнь,—однимъ словомъ все, что называется божественными состояніями и дѣйствіями. Слово, они говорятъ, бессильно выразить пресущественную сущность и жизнь и мудрость пресущественнаго божества, которое превосходитъ всякую благодать, сущность, жизнь и мудрость и въ сокровенныхъ предсѣдитъ; но оно (т. е. слово) способно возвѣститъ (*ἐπαγγέλλεσθαι*) яв-

<sup>1)</sup> Р. С. С. т. 150 р. 926.

ленное въ благодѣянiяхъ Провидѣнiе Божiе, которое есть превосходная благодѣть и всѣхъ благъ источникъ <sup>1)</sup>). Природа и сущность Божiя не сообщаема, а дѣйствiя сообщаемы и различны и многи <sup>2)</sup>). Въ сочиненiи „*Θεοφανής*“ написанномъ въ диалогической формѣ, „*Θεότιμος*“ спрашиваетъ : „Не говоришь ли ты, что дѣйствiе иное есть, чѣмъ сущность, хотя отъ нея и отличное, но отъ нея неотдѣлимое? „*Θεοφανής*: „Какъ Лицо различается отъ сущности: или настолько различается, насколько различны содержанiе понятiя и его имя“. *Θεότιμος*: „Неужели ты думаешь, что и дѣйствiе есть лицо?“ *Θεοφανής* „Нѣтъ, потому что ни одно изъ такихъ дѣйствiй не есть Ипостась, т. е. само по себѣ существующее, какъ сказалъ Василiй Великiй <sup>3)</sup>). Могушество и дѣйствiе общи всѣмъ Тремъ Лицамъ Божественной природы; они производятъ внѣ ихъ существующее и проявляются многократно и многообразно, такъ какъ Богъ всемогущъ и черезъ нихъ многiе соединяются съ Богомъ различно и разнообразно, дѣлаясь причастниками Его. Но эти самыя дѣйствiя, или, какъ ихъ еще называютъ, — *благодать Духа*, хотя и различаются отъ природы, но отъ нея не раздѣляются (*διασπᾶω*) и они привлекаютъ тѣхъ, которые достойны, къ общенiю Св. Духа. Поэтому, нельзя считать благодать сотворенною, и никто никогда не считалъ ее за тварь <sup>4)</sup>). Эти дѣйствiя суть выше твари <sup>5)</sup>, такъ какъ то, причастниками чего дѣлаются, превышаетъ тѣхъ, кто дѣлается причастниками *ἁυτομετοχαί πάντων τῶν μετέχοντων ὑπερέχουσι*), а причастны суть сами Ангелы; слѣдовательно, они (дѣйствiя), превышаютъ самихъ Ангеловъ и, какъ такiя, они не сотворены <sup>6)</sup>). Итакъ, Божественныя дѣйствiя не Ипостась и не сущность или природа Божiя, и тѣмъ не менѣе не сотворены и вѣчны, такъ какъ они суть божественное могушество, сущее въ Богѣ прежде созданiя мiра и потому они суть

<sup>1)</sup> Ibid t. 150 p. 946.

<sup>2)</sup> P. C. C. t. 150 p. 927.

<sup>3)</sup> P. C. C. t. 150 p. 930.

<sup>4)</sup> P. C. C. t. 150 p. 939.

<sup>5)</sup> P. C. C. t. 150 p. 946.

<sup>6)</sup> Ibid. t. 150 p. 947.

источникъ и причина всего сотвореннаго и всего, что обожимо.

Послѣднія слова указываютъ на различное участіе тварей въ дѣйствіяхъ Божіихъ, именно: *естественное* и *свободное*. Первое обще всѣмъ тварямъ, а послѣднее только разумно свободнымъ, о чемъ св. Григорій говоритъ такъ: „Не чрезъ естественно вложеное (врожденное), но чрезъ свободно-сдѣланное можно быть ближе или дальше отъ Бога; а свободой наслаждаются только разумныя твари. Слѣдовательно изъ всего существующаго только послѣднія бываютъ ближе или дальше отъ Бога, такъ какъ добродѣтелю или порокомъ приближаются къ Богу или удаляются отъ Него. Поэтому только послѣднія могутъ быть счастливы или несчастны“ <sup>1)</sup> Объ естественномъ и свободномъ участіи св. Григорій говоритъ въ другомъ мѣстѣ: „все участвуетъ въ творческомъ и провиденціальномъ могуществѣ Божіемъ, но участвуетъ подобно тому, какъ домъ въ мысли (*δια νοία*) архитектора, построение котораго (*δοματή προνοία*) принадлежитъ хозяину; а разумныя твари разумомъ познаютъ изъ твореній вложенныя въ природу благость и могущество Творца; но одни только святые въ собственномъ смыслѣ видятъ ихъ и дѣлаются причастниками ихъ, содѣлавшись чрезъ общеніе Св. Духа подобными Богу, и видя Божественною силою свѣтлость Божію, содѣлываясь причастниками ея и сами, исполнившись ненеизреченной этой свѣтлостью, являются блистающими. Ибо Духъ Святой, какъ говоритъ Василій Великій, все наполняетъ своею силою, но однимъ только достойнымъ сообщается и не вмѣщается міромъ, но только святыми, по чистотѣ сердца бываетъ видимъ; и всѣмъ присутствуетъ, но чистымъ отъ страстей являетъ Свою силу, а ни чуть не тѣмъ, сердце которыхъ осквернено грязью грѣха. Какъ лицо не во всѣхъ веществахъ отражается, но только въ тѣхъ, которые обладаютъ нѣкоторою тонкостью и прозрачны, такъ не во всѣхъ душахъ дѣйствія Св. Духа отражаются; но только въ тѣхъ, которыя не имѣютъ ничего несправедливаго (*σκολιός*)

<sup>1)</sup> P. C. C. t. 150 p. 1175.

или лукаваго. Итакъ, видимъ, что Духъ Святой, хотя всѣмъ присутствуетъ по сущности, или, если хочешь, силою и дѣйствиемъ, но не сообщается и не является по сущности никому, а дѣйствиемъ — однимъ только чистымъ отъ скверны худыхъ страстей <sup>1)</sup>. Но показать, что святымъ сообщаются дѣйствія Божіи, и что Богъ бываетъ видимъ ими чрезъ это, а не чрезъ твари, какъ нами, въ состояніи тотъ, кто знаетъ это по опыту (*πείρα*), что и сдѣлали всѣ тѣ святые, которые отошли отъ земли, но которые или чрезъ боговдохновенныя писанія съ нами доселѣ живутъ или чудесами и дѣйствіями не перестали и не перестанутъ никогда намъ это показывать. „Въ подтвержденіе этого св. Григорій приводитъ свидѣтельства отцевъ, между прочимъ, и о Фаворскомъ свѣтѣ. Свѣтъ, говоритъ онъ, который на горѣ блисталъ отъ Спасителя, который Петръ и „Сыны Грома“ удостоились видѣть глазами, каковымъ видѣніемъ будутъ исполнены, по Великому Діонисію, всѣ тѣ, которые будутъ подобны Христу, и которымъ (свѣтомъ) будутъ блистать, какъ солнце, и который въ настоящей жизни служить, по Василию Великому, освященіемъ душъ святыхъ,—этотъ свѣтъ есть лучъ божества, сказалъ Дамаскинъ, а поэтъ Косма (Маюмскій) называетъ его существеннымъ (*οὐσιωδης*), блескомъ (*εὐπρεπεια*) Бога Слова. Въ заключеніе св. Григорій говоритъ, что чрезъ это бываетъ единеніе (*ἐνωσις*) Бога и людей <sup>2)</sup>, т. е. чрезъ сообщеніе святымъ благодати Духа.

Относительно естественнаго участія тварей въ дѣйствіяхъ Бога, какъ Творца и Промыслителя, св. Григорій ближе къ Богу ставитъ Ангеловъ и людей, затѣмъ неразумную и неодушевленную природу. Разумная и интеллектуальная природа Ангеловъ и людей, учитъ св. Григорій, создана по образу Божію. Образъ Божій находится въ умѣ; поэтому, послѣдній — факторъ нашего пониманія и виновникъ всего разумнаго. Въ этомъ отношеніи мы подобны Ангеламъ <sup>3)</sup>. По образу Божію интеллектуаль-

<sup>1)</sup> Р. С. С. т. 150 р. 955.

<sup>2)</sup> Р. С. т. 150 р. 958.

<sup>3)</sup> 1138—1139 сравн. выше гл. 27.

ная и разумная природа людей и Ангеловъ имѣтъ умъ и изъ ума слово и къ слову любовь ума, которая и сама изъ ума и всегда соприсуща уму и слову и можетъ называться Духомъ, какъ естественно сопровождающая слово <sup>1)</sup>. Какая угодно интеллектуальная и разумная природа, ангельскую ли ты называешь или человѣческую, сущностью имѣтъ жизнь, чрезъ которую продолжается бытіе, безсмертное и неподверженное тлѣнію <sup>2)</sup>, хотя разумная интеллектуальная природа имѣтъ жизнь по сущности, но она способна къ противоположностямъ, т. е. къ добру и злу. Поэтому, ясно, что у нея благодать не по сущности, (какъ у Бога благодать—сущность. см. выше), какъ и зло; но добро и зло (у нея), суть какъ бы нѣкоторыя качества, изъ которыхъ то или другое, когда присутствуетъ (въ душѣ), дѣлаетъ душу или доброю или злою. А присутствуетъ въ томъ случаѣ, когда природа души, которая получила отъ Творца свободу, сама склоняется къ добру или злу „хочетъ жить по своему произволу“. Поэтому, нѣкоторымъ образомъ разумная душа сложна: изъ сущности и изъ той или другой противоположности, т. е. добродѣтели и непотребства <sup>3)</sup>. Въ этомъ различіе Бога отъ людей и Ангеловъ, которые также, не смотря на вышеуказанное сходство ихъ природы, весьма различны между собою. Духъ Ангеловъ не есть оживляющій, потому что не получилъ отъ Бога, соединеннаго съ нимъ (т. е. духомъ) изъ земли тѣла, чтобы имѣть силу оживлять и сохранять его. Напротивъ, разумная и интеллектуальная природа души, такъ какъ сотворена вмѣстѣ съ земнымъ тѣломъ, получила отъ Бога оживляющій духъ, которымъ сохраняетъ и оживляетъ соединенное съ нимъ тѣло. Отсюда для разумныхъ ясно, что интеллектуальная любовь есть духъ человѣка, оживляющій тѣло, который (духъ) есть *изъ ума и слова* (*ἐκ τοῦ λόγου ἐστὶ καὶ ἐκ τοῦ νοῦ ἐστὶ*) и присущъ уму и имѣтъ въ себѣ слово и умъ. Имъ (т. е. духомъ) душа настолько привязывается любовью къ своему тѣлу, что никогда не хочетъ оставить его, развѣ только вслѣдствіе

<sup>1)</sup> 1146. гл. 38.    <sup>2)</sup> 1139. гл. 30.    <sup>3)</sup> Р. С. С. т. 15 р. 1142. стр. 30.



внѣшняго насилія, раны, тяжелой болѣзни и т. п. <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ наша интеллектуальная и разумная природа имѣетъ жизнь не только по существу, но и какъ дѣйствию, потому что оживляетъ соединенное съ ней тѣло, почему и называется жизнью послѣдняго. Эта жизнь по отношенію къ другому (т. е. тѣлу) и есть дѣйствию, такъ какъ о томъ, что существуетъ для другого, нельзя сказать, что оно существуетъ само по себѣ <sup>2)</sup>. У каждаго изъ неразумныхъ животныхъ душа есть жизнь тѣла, оживленнаго ею; но эта жизнь не есть сущность животнаго, а дѣйствию, потому что она повидимому не имѣетъ ничего, кромѣ дѣйствию тѣла; отсюда, когда погибаетъ тѣло, и она необходимо вмѣстѣ разрушается, такъ какъ она смертна, какъ и тѣло, къ которому относится все, что есть у животнаго и потому соумираетъ съ умирающимъ тѣломъ. У всякаго человѣка душа, хотя она даже есть жизнь оживляемаго ею тѣла и имѣетъ оживляющее дѣйствию, относящееся къ другому, т. е. къ тому, что ею оживляется, но не только какъ дѣйствию, а и какъ сущность имѣетъ жизнь, какъ живущая сама по себѣ. Такъ какъ въ ней видна разумная и интеллектуальная жизнь, которая, очевидно, иная, чѣмъ жизнь тѣла и все то, что происходитъ отъ тѣла. Поэтому, когда разрушается тѣло, она не разрушается и не только не умираетъ вмѣстѣ, но и остается безсмертною, какъ не относительно къ чему либо другому, (*ὡς μὴ πρὸς ἕτερον ὄρωμένῃ*), но по существу въ себѣ имѣющая жизнь <sup>3)</sup>. Св. Григорій въ оживленіи тѣла душею видитъ образъ вездѣсущія Божія, котораго не имѣютъ Ангелы: „Ангель и душа, говоритъ онъ, такъ какъ безтѣлесны, не находятся на мѣстѣ, но и не находятся повсюду, такъ какъ они не содержатъ всего, да и сами нуждаются въ содержащемъ. Слѣдовательно, и они существуютъ въ содержащемъ и обнимающемъ все и Имъ, сообразнымъ каждому образомъ, ограничиваются. Впрочемъ, душа сопряженная съ тѣломъ, (*συνέχουσα σῶμα*), съ которымъ вмѣстѣ

<sup>1)</sup> 1146—1147 р.

<sup>2)</sup> Р. С. С. т. 150 р. 1139. ср. 30.

<sup>3)</sup> Р. С. С. т. 150 р. 1142. ср. 32.

сотворена, повсюду въ тѣлѣ есть, не какъ въ опредѣленномъ мѣстѣ и не какъ ограничиваемая тѣломъ, но какъ его содержащая, обнимающая и имѣющая его по образу Бога. Тѣмъ, что душа человѣка имѣетъ умъ, слово и духъ оживляющій тѣло, она одна и болѣе чѣмъ безтѣлесные Ангелы, является сотворенною Богомъ по Его образу<sup>1)</sup>. Другое преимущество души человѣческой то, что „естественно вложенному въ насъ вождю“ или „сидящему въ насъ царю“ (т. е. уму) Богъ вручилъ власть надъ всею землею; ангелы же этой власти не имѣютъ. Это видно изъ того, что злой Ангелъ похитилъ земную власть, а добрые Ангелы получили повелѣніе надсматривать надъ землею, послѣ нашего паденія, и по причинѣ всеобщаго разрушенія нашего достоинства<sup>2)</sup>. Кромѣ того мы одни изъ тварей, кромѣ разума и ума, имѣемъ еще чувство, которое, будучи соединено по природѣ съ умомъ, изобрѣтаетъ многоразличное множество искусствъ, умѣній и знаній, какъ то: воздѣлывать землю, строить дома и пр.<sup>3)</sup> Но хотя по образу Божію мы болѣе, чѣмъ Ангелы, по подобію гораздо ниже добрыхъ Ангеловъ. Совершенное подобіе Богу совершается высшимъ освѣщеніемъ (ἐλάμψως) Божіимъ. Послѣдняго лишены злые духи, потому что они находятся во мракѣ: божественные же духи преисполняются имъ, а посему и называются вторымъ свѣтомъ и истеченіемъ перваго свѣта. Въ этомъ свѣтѣ добрые Ангелы имѣютъ даже познаніе чувственнаго (τῶν αἰσθητῶν γινώσκιν): которое они познаютъ не силою ощущенія и не физическою силою, но знаютъ это силою божественною, отъ которой совершенно не можетъ скрыться ничто настоящее или прошедшее или будущее<sup>4)</sup>. Участники этого свѣта, по мѣрѣ того, сколько они имѣютъ его, сообразно съ этой мѣрой имѣютъ и знаніе. Адамъ до грѣха участвовалъ въ этомъ божественномъ свѣтѣ и блескѣ и, облеченный въ истину, какъ бы въ одежду славы, не былъ нагъ. Образъ этого свѣта Господь по-

1) P. C. C. t. 150 39. 2) P. C. C. t. 150 p. 62. 3) P. C. C. t. 150 p. 63.

4) P. C. C. t. 150 „Capita physica, theologica“ c. 64.

казаль ученикамъ на Фаворѣ, являя, какими мы нѣкогда были и какими въ будущемъ вѣкѣ Онъ намѣренъ насъ сдѣлать, если мы въ мѣру нашихъ силъ пожелаемъ жить подобно Ему <sup>1)</sup>. Этою богатію, и свѣтомъ, и единеніемъ съ Богомъ, Ангелы превосходятъ людей. Поэтому они суть какъ бы вторые свѣты, служители высшаго Свѣта и вторые свѣтильники, блистающіе изъ перваго Свѣта: Ангельъ есть первая свѣтовая (φωτέινη) природа послѣ той первой природы, отъ которой получаетъ блескъ и второй свѣтъ, истекающій изъ перваго Свѣта и въ Немъ участвующій. *„И кругообразно (κυκλικῶς) движимые божественные умы соединяются въ безначальныхъ и безконецныхъ блистаніяхъ добра и красоты. Для вѣчныхъ Самъ Богъ, а не иное что, есть свѣтъ, и чѣмъ служить солнце для чувственныхъ, тѣмъ для мысленныхъ (νοητός) Богъ, и Онъ есть первый высшій Свѣтъ, освѣщающій всякую разумную природу»* <sup>2)</sup>. Таково, по ученію св. Григорія, естественное участіе тварей въ Богѣ или лучше въ Его дѣйствіяхъ.

Перейдемъ теперь къ разсмотрѣнію свободнаго участія. Оставляя въ сторонѣ паденіе Ангеловъ, скажемъ нѣсколько словъ о паденіи человѣка. Послѣдній, по ученію св. Григорія, созданъ былъ, какъ сказано выше, по сущности имѣющимъ жизнь, но съ способностью уклоняться въ силу своей свободы къ добру или злу. А такъ какъ человѣкъ былъ созданъ Богомъ и имѣлъ въ себѣ образъ Божій, а Богъ есть благо, и зло не сродно Ему, то и душа человѣческая должна была сохранять свой порядокъ, подчиняться одному только Богу, Ему только быть преданною и повиноваться, Его одного созерцать и украшать себя памятью о Немъ, и созерцаніемъ Его, и самою жаркою и пылкою любовію къ Немъ, чѣмъ душа привлекаетъ таинственный и неизреченный блескъ природы Бога и усваиваетъ Его образъ и подобіе, какъ поистинѣ сдѣлавшаяся чрезъ это пріятною, мудрою и божественною. Итакъ, прародителямъ, созданнымъ по образу и подобію Божію, надобно было, живя въ раю,

<sup>1)</sup> Ibid с. 66.

<sup>2)</sup> P. C. C. t. 150 p. 1175 с. 77.

еще болѣе упражняться и проводить жизнь въ чистыхъ и истинныхъ благахъ и усовершенаться въ созерцаніи, блюсти то, чему научились отъ Небеснаго Творца, а въ томъ, чему еще не научились, допускать совѣты только одного Бога. Но человѣкъ палъ, уклонился ко злу и исказилъ образъ Божій, чрезъ это его постигла смерть души и тѣла и онъ сдѣлался чадомъ гнѣва Божія <sup>1)</sup>. Смерть души, такъ какъ она имѣетъ жизнь *по существу*, состоитъ не въ разрушеніи ея, но въ томъ, что она склоняется ко злу; поэтому душа участвуетъ въ смерти, когда отклоняется отъ Бога, Который есть благо и жизнь, въ сторону зла, которое есть смерть <sup>2)</sup>. Какъ, когда душа оставляетъ тѣло и удаляется отъ него, бываетъ смерть тѣла, такъ, когда Богъ оставляетъ душу и отступаетъ отъ нея, происходитъ смерть души. Хотя душа и не разрушается подобно тѣлу, такъ какъ она не сложна, но удаленная отъ Бога она становится *мертвою* къ добру, безчестною и беспомощною. Такъ какъ всѣ люди стали грѣшны вслѣдствіе того, что поврежденіе человѣческой природы грѣхомъ отъ Адама распространилось чрезъ рожденіе на всѣхъ людей, и душа человѣческая, удаленная отъ Бога, источника добра, началá болѣе склоняться ко злу, то для примиренія человѣка съ Богомъ и для возстановленія его поврежденной природы является во плоти Самъ Богъ, Христосъ. Не рукою только Господь, говоритъ св. Григорій, возстановляетъ чудесно человѣка, но содержитъ въ Себѣ Самомъ, не воспринимая только и воздвигая отъ паденія природу, человѣческую, но и неизреченно ее воспринимая въ Себя, невидимо съ нею соединяясь и раждаясь безъ сѣмени отъ Дѣвы (*ἐκ παρθένου*), чтобы воспринять въ себя полноту чистѣйшаго Божества и сдѣлать плоть Свою неисчерпаемымъ источникомъ освященія, такъ, чтобы обиліемъ добродѣтели омыть скверну родителей и на всѣхъ потомковъ распространить (*ἀρχέω*) освященіе. Христосъ освободилъ насъ отъ смерти и примирилъ насъ

<sup>1)</sup> Р. С. С. т. 150. κεφάλαια 49—53 р. 1151 и слѣд.

<sup>2)</sup> Р. С. С. т. 150. 1154 с. 45.

съ Богомъ, принеся Себя въ жертву за грѣхи и своею челоѳическою жизнью показавъ на дѣлѣ всякое повиновеніе <sup>1)</sup>. Онъ принялъ крещеніе съ одной стороны для того, чтобы оказать этимъ повиновеніе Богу, съ другой,—чтобы начертать спасительный путь и слѣлать извѣстнымъ для всѣхъ, кто увѣруетъ въ Него и крестится, что въ крещеніи дается Духъ Святой, собственнымъ примѣромъ установить крещеніе, какъ лекарство, очищающее нашу скверну, происходящую вслѣдствіе сладострастнаго рожденія. Сошествіе Св. Духа на Христа при крещеніи показало, что въ водѣ крещенія обитаетъ благодать Св. Духа, что сообщенная крещаемымъ по образу крещенія Христа она божественно возрождаетъ и чудесно обновляетъ возрожденныхъ, такъ что крещенные происходятъ уже не изъ древняго Адама и не суть проклятія, но получивъ рожденіе изъ новаго Адама, имѣютъ благословеніе и перестаютъ быть сынами плоти, а дѣлаются сынами Божиими <sup>2)</sup>. Крещенные, хотя угнетаются тяжестью тлѣнной плоти, однако облеклись во Христа, такъ что они имѣютъ возможность стараться достигнуть участія въ Его Царствѣ, блаженствѣ свѣтлости и нетлѣннн. Такъ какъ во Христѣ наша природа была безгрѣшна и Богу во всемъ послушна, то и мы, которые слѣдуемъ за Христомъ содѣлаваемся сынами милости и возлюбленными чадами и небо отверсто намъ, такъ что и на насъ сходитъ Духъ Бога и въ насъ пребываетъ и чрезъ Него мы въ свое время будемъ взяты на небо. Такимъ образомъ начало обновленія и усыновленія нашего полагаетъ намъ Христосъ благодатию крещенія, которою дается отпущеніе всѣхъ грѣховъ и послѣдствій, соединенныхъ съ проклятіемъ, и которое называется банею паки-бытія. Вѣнцомъ обновленной жизни являются воскресеніе, на которое вѣрные надѣются, и обѣтованная жизнь въ будущемъ вѣкѣ. Но хотя Господь возродилъ насъ божественнымъ крещеніемъ и благодать св. Духа запечат-

<sup>1)</sup> Р. С. С. т. 154 Homil. XVI p. 144.

<sup>2)</sup> Р. С. С. т. 151 p. 199.

лѣла насъ въ день искупленія, однако тѣло, страстное и смертное, Господь оставилъ намъ и хотя изъ сокровенныхъ души изгналъ вождя беззаконія, однако позволилъ ему приближаться къ дверямъ ея (т. е. души), чтобы обновленный человѣкъ живя по Новому Завету, т. е. Христову Евангелію, въ добрыхъ дѣлахъ и покаяніи презрѣвъ прелесть этой жизни, перенося суровые подвиги и упражняясь въ отрицаніи нападеній врага, приготавливалъ себя къ полученію нетлѣнія и, сообщенныхъ чрезъ послѣднее, даровъ въ новомъ вѣкѣ, слѣдовательно, средину спасительнаго пути составляетъ жизнь по Евангелію Христа, черезъ которую питается, растетъ и со дня на день обновляется мужъ Божій, преуспѣвая въ познаніи Бога, въ праведности и освященіи, и немного умаленный отъ Ангель, и отражающій отъ себя всякое пристрастіе къ низшему и переносящій желанія отъ видимаго, тѣлеснаго и временнаго, къ невидимому, умному и духовному<sup>1)</sup>.

Установивъ начало, средину и конецъ пути, ведущаго къ единенію съ Богомъ (къ нравственному усовершенствованію и блаженству человѣка), св. Григорій опредѣляетъ, далѣе, отношеніе входящихъ сюда элементовъ другъ къ другу. Элементы эти: *благодать Св. Духа*, данная въ крещеніи, и возрастающая по мѣрѣ совершенства человѣка, *любовь и добрыя дѣла*. Для опредѣленія ихъ взаимоотношенія св. Григорій приводитъ такой примѣръ: душа наша подобна лампадѣ и имѣетъ вмѣсто масла добрыя дѣла, а вмѣсто свѣтильни любовь, въ которой вмѣсто свѣта покоится (*ἐπαπαύεται*) благодать Божественнаго Духа<sup>2)</sup>.

Начало обновленія души полагается въ крещеніи чрезъ отпушеніе грѣховъ, какъ уже сказано, а питается и умножается чрезъ праведную жизнь (*δικαιοσύνη*) по вѣрѣ, и болѣе и болѣе обновляется въ познаніи Бога и прочихъ соотвѣтствующихъ праведной жизни добродѣтеляхъ. Какъ новорожденный младенецъ имѣетъ отъ природы

<sup>1)</sup> Р. С. С. т. 151 р. 215.

<sup>2)</sup> Р. С. С. т. 151 р. 215.

возможность быть мудрымъ и мудръ въ потенціи, а когда придетъ въ возрастъ и равно преуспѣетъ въ знаніи, тогда будетъ дѣйствительно мудръ, такъ возрожденный чрезъ божественное крещеніе получилъ возможность быть сообразнымъ тѣлу славы Сына Божія; слѣдовательно, если въ новой жизни онъ ходитъ, живя по Христу и Его Евангелію, то по воскресеніи изъ мертвыхъ, уже не вѣрою и надеждою, но самымъ дѣломъ будетъ имѣть славное тѣло, какое имѣлъ Христосъ послѣ воскресенія, и гораздо болѣе чистый и славный духъ <sup>1)</sup>). Слѣдовательно, силу, полученную въ крещеніи, человѣкъ долженъ развить чрезъ упражненіе въ добродѣтеляхъ— въ періодъ жизни по Евангелію.

Первая стадія этого пути—*покаяніе*, сопровождаемое отрѣшеніемъ отъ всего земного въ пользу небеснаго<sup>2)</sup>). Покаяніе является плодомъ признанія непрочности счастья этой жизни, въ силу чего возбуждается сильная жажда и твердое исканіе надежнаго искупленія, и усыновленіе новой жизни и блаженства<sup>3)</sup>). Посему св. Григорій ставитъ покаяніе началомъ спасенія, представляя, что, какъ сказалъ Предтеча, оно приближаетъ къ намъ Небесное Царство. Разсуждая о покаяніи, онъ говоритъ: „хотя у насъ нѣтъ *древа*, (древа познанія добра и зла, отъ котораго запрещено было вкушать Адаму), но и теперь есть у насъ заповѣдь Божія—*покаяніе*, котораго основаніе есть воздержаніе отъ недозволеннаго. Сама Правда, (*Δικαιοσύνη*) по избытку благодати и любви къ людямъ, по милосердію своему даже до насъ низошла, ради насъ и принесла спасительный свѣтъ: покаяйтесь! Покаяніе состоитъ въ смиреніи, сокрушеніи, внутренней скорби сердца, кротости, милосердіи, справедливости, чистотѣ, мирѣ, терпѣннн и т. п. <sup>4)</sup>). Помогаютъ покаянію *постъ* и *воздержаніе*, которые хотя—не добродѣтели, но и благочестію, и вѣрѣ приносятъ пользу. Безъ сокрушеннаго сердца невоз-

<sup>1)</sup> P. C. C. t. 151 p. 218.

<sup>2)</sup> Ibid. t. 151 p. 215.

<sup>3)</sup> Ibid. t. 151 p. 218—219.

<sup>4)</sup> Ibid. t. 151 p. 391. Homil. 31.

можно освободиться отъ зла (*κακία*). Сердце сокрушаетъ троякое воздержаніе: отъ сна, отъ пищи и тѣлесной нѣги (*ἀνεσις*). Хотя питаніе вложено намъ отъ природы, и хотя вещи натуральныя не суть грѣховны и созданы благимъ Богомъ для нашего пользованія, однако для тѣла нужно изнуреніе и сообразное воздержаніе въ пищу, чтобы оно не стало необузданнымъ и сильнѣе разума. Сытность препятствуетъ очистительной печали, и рабство чреву порождаетъ всякую плотскую нечистоту, здѣсь начало плотскихъ страстей. А у постящихся утушается огонь плотской страсти, и усмиряется гнѣвъ. Черезъ постъ и воздержаніе разрушается внѣшній человѣкъ; а насколько разрушается внѣшній, настолько обновляется внутренній<sup>1)</sup> Желаящій потушить пожаръ ничего не сдѣлаетъ, если начнетъ разбивать пламя сверху, но тотчасъ уменьшить огонь, если отниметъ матеріалъ для огня. Тоже самое слѣдуетъ сказать и о нечистыхъ страстяхъ: если ты не изсушилъ смиреніемъ и молитвою источника помышленийъ внутри, но постомъ только станешь воевать противъ нихъ, то напрасно будешь трудиться; и если освятишь корень смиреніемъ и молитвою, а тѣло изнуришь постомъ, то и внѣ будешь имѣть святость<sup>2)</sup>. Слѣдовательно,—Св. Григорій признаетъ, что постъ долженъ быть и духовнымъ и тѣлеснымъ вмѣстѣ<sup>3)</sup>. Покаяніе и постъ, далѣе, должны сопровождаться отреченіемъ отъ міра. Послѣдній не долженъ привлекать къ себѣ человѣка вполне, но и человѣку не должно избѣгать внѣшняго міра и своего тѣла, какъ зла. Весь чувственный міръ, говоритъ Св. Григорій, есть какъ бы зеркало того, что выше міра, и устроенъ Творцемъ для того, чтобы чрезъ духовное его созерцаніе, какъ бы чрезъ нѣкоторую удивительную скалу, мы доходили до того, что выше міра; такъ что если бы мы надлежаще пользовались своими чувствами, то невидимое Божіе увидѣли бы въ твореніяхъ Его<sup>4)</sup>. Разсуждая о томъ, за что святые получили награду, Св. Григорій говоритъ: «они сперва отвергли все

<sup>1)</sup> P. C. C. t. 151 p. 106.

<sup>2)</sup> P. C. C. t. 150 p. 1070

<sup>3)</sup> P. C. C. t. 151 p.p. 94, 103—104. <sup>4)</sup> Ibid. t. 151 p. 35.



излишнее (περίττον) и бесполезное и вредное для принесенія плодовъ, достойныхъ божественной житницы,— отвергли богатство, удовольствіе, тщеславіе, все скоро преходящее и измѣнчивое (ρέοντα), всякую гнусную и худую страсть, все безпорядочное въ помыслахъ, всякій слухъ, видѣніе и рѣчь, могущія принести вредъ душѣ. Въ сочиненіи „Περὶ παθῶν καὶ ἀρετῶν“<sup>1)</sup> Св. Григорій говоритъ объ этомъ такъ: „говоря, что блаженіе нищія духомъ, Господь ясно показываетъ, какой для святыхъ корень и причина ихъ блаженства—это *нищета духовная*. Послѣдняя должна сопровождаться смиреніемъ; она уничтожаетъ любовь къ богатству, тщеславіе и гордость и чревоугодіе. Для удаленія гордости и тщеславія полезно анахоретство, и жизнь въ пустынѣ и пребываніе въ келіи; но при этомъ должно сознавать свою слабость и считать себя недостойнымъ обращенія съ людьми. Для всѣхъ страстей плоти, говоритъ далѣе Св. Григорій, ничто иное не приноситъ пользы (ίαται), какъ распятіе тѣла и молитва, исходящая (ἐνεργουμένη) изъ смиреннаго сердца,—а это есть бѣдность духовная, которую ублажилъ Господь. Итакъ, если кто желаетъ обогатиться святостью (ἀγιασμός), безъ которой никто не увидитъ Господа, пусть остается въ своей келіи, страдая (κακοπάθειν) и молясь въ смиреніи, потому что келія хорошаго монаха есть пристань (λίμην) мудрости. Св. Григорій считаетъ четыре вида нищеты: 1) въ тѣлѣ (ἐν σώματι), 2) въ помышленіи (ἐν φρονήματι), 3) въ богатствахъ жизни (ἐν τῇ κατὰ βίον περιουσίᾳ), 4) и во внѣшнихъ искушеніяхъ (ἐν τοῖς ἔξωθεν ἐπερχομένοις πειρασμοῖς).

О послѣднихъ онъ говоритъ: «Любовь къ Богу получаетъ одобреніе преимущественно изъ за скорбей отъ искушеній; однако надлежитъ предавать душу (προκατορθεῖν) и добровольнымъ испытаніямъ и, такимъ образомъ, научившись презирать удовольствіе и славу, мы легко будемъ терпѣть и произвольныя испытанія. Кто чрезъ духовную бѣдность презираетъ послѣднія и считаетъ себя достойнымъ наказанія, тотъ всегда всякую

<sup>1)</sup> Р. С. С. т. 150, р. 1050 и слѣд.

скорбь считаетъ за желанную и всякое нападеніе получаетъ, какъ бы ему собственно долженствующее, и, впадая въ него, радуется, какъ получившій очищеніе души, и оно (т. е. наказаніе) дѣлается для него предлогомъ (ὄλη) усиленной (πεπονημένη) и самой успѣшной молитвы къ Богу, и онъ считаетъ его доставляющимъ и вмѣстѣ сохраняющимъ здоровье (ἐυεχία) души, и не только прощаетъ, но и благодаритъ преслѣдующихъ и за нихъ, какъ благодѣтелей, молится Богу. Нужно замѣтить, что названное сочиненіе написано Св. Григоріемъ къ игуменѣ одного монастыря и содержитъ, какъ можно видѣть уже изъ приведенныхъ мѣстъ, правила высшаго подвижничества.

Св. Григорій въ этихъ наставленіяхъ отдастъ преимущество молитвѣ и замкнутой жизни въ одиночествѣ, какъ лучшимъ лекарствамъ отъ всѣхъ страстей и средствамъ къ очищенію себя и достиженію блаженства. Молитва преимуществуетъ предъ другими добродѣтелями по ученію Св. Григорія, по слѣдующимъ основаніямъ: „Общеніе съ Богомъ, которое происходитъ чрезъ добродѣтели можетъ сдѣлать подвижника способнымъ къ воспріятію божественнаго единенія, но не соединитъ его съ Богомъ; а сила молитвы производитъ святое и совершенное возвышеніе челоуѣка къ Богу и единеніе съ Нимъ, связывая разумныя твари съ Творцемъ, послѣ того какъ страсти и злые помыслы побѣдила молитва сильнымъ сокрушеніемъ. Восхожденіе ума къ Богу начинается молитвой<sup>1)</sup>. Почему же это такъ? Потому что все имѣетъ силу только настолько, насколько это относится къ Богу. Св. Григорій объясняетъ это такъ: ни постъ, ни псалмопѣніе, ни молитва своею силою спасти насъ не могутъ, но спасаютъ насъ, потому что совершаются предъ лицомъ Бога: взирающія на насъ очи Господа освящаютъ насъ, какъ солнце согрѣваетъ освѣщаемые имъ предметы. Все это дѣлается предъ лицомъ Божиимъ, когда умъ нашъ постоянно взираетъ на Него,

<sup>1)</sup> Р. С. С. т. 150 р. 1119 и слѣд.

и созерцая Его, постится, поетъ и молится<sup>1)</sup>. Если въ молитвѣ и постѣ умъ то устремляется къ Богу, то отступаетъ, нужно думать, что мы еще не совершенно предали себя Богу, и что вся цѣль нашихъ дѣлъ въ законѣ Божиѣмъ<sup>2)</sup>. Молитвою начинается восхождение ума къ Богу, и молитвою же умъ въ себя возвращается. И тотъ, кто очищаетъ себя этимъ созерцаніемъ ума и возводитъ его къ Богу, тотъ и неизреченные дары получаетъ и умственнымъ чувствомъ познаетъ, какъ благъ Господь. Но это еще не такъ трудно: самое трудное дѣло—долго пребывать въ этомъ состояніи. Всякій другой трудъ добродѣтели въ сравненіи съ этимъ малъ и легко переносится. Поэтому, многіе, отказываясь отъ добродѣтели молитвы, по ея трудности, не достигаютъ широты даровъ, но у тѣхъ, которые пребываютъ постоянно въ молитвѣ, пребываетъ и великая благодать Божія, съ которою они радостно достигаютъ совершеннѣйшаго, потому что благодать дѣлаетъ трудное легкимъ и душѣ нашей даетъ, такъ сказать, способность участвовать въ сверхъестественныхъ силахъ<sup>3)</sup>. Совершенству молитвы помогаетъ самоуглубленіе и вниманіе къ себѣ.

Выше уже мы видѣли, что Св. Григорій рекомендуетъ, какъ хорошее средство для усмиренія страстей, *анахоретство*, жизнь въ пустынѣ или, за невозможностью этого, сидѣніе въ своей келіи. Это внѣшнее средство должно, какъ увидимъ ниже, сопровождаться самоуглубленіемъ, такъ называемою на языкѣ подвижниковъ „собраннымъ духомъ“, или, что тоже *ήσυχία*, какъ говорили Аѳонскіе подвижники. Св. Григорій съ полемической цѣлью подробно говоритъ объ этомъ въ своемъ сочиненіи: „*Υπερτερῶς ήσυχάζοντων*“. Сочиненіе это начинается просьбою нѣкоего инока къ Паламѣ разъяснить ему: кто правъ—исихасты ли, или нападающіе на нихъ<sup>4)</sup>.

«Брате!—отвѣчаетъ св. Григорій, не слышишь, какъ

<sup>1)</sup> P. C. C. t. 150 p. 1056.

<sup>2)</sup> P. C. C. t. 151 p. 110.

<sup>3)</sup> Ibid. t. 160 p. 1118—1119.

<sup>4)</sup> Нападали вѣроятно, Варлаамиты Прим. автора.

говорить Апостоль, что *тѣлеса наши храмъ живущаго въ насъ Святаго Духа суть* (I Кор. 6, 9),—и опять, что мы *храмъ Божій есмы* (I Кор. 3, 16), какъ и Богъ говоритъ: *вселюся въ нихъ и похожду, и Буду имъ Богъ* (2 Кор. 6, 16)?—Что же сподобилось быть жилищемъ Бога, въ то вселить умъ свой кто изъ имѣющихъ умъ сочтеть чѣмъ либо неподобнымъ? Какъ и Богъ въ началѣ вселилъ умъ въ тѣло? Ужели и Онъ худо слѣлалъ?—Такія слова, брате, прилично обратить къ еретикамъ, кои говорятъ, что тѣло—зло и есть твореніе злого начала. Мы же быть уму въ тѣлесныхъ мудрованіяхъ почитаемъ зломъ, а въ тѣлѣ ему быть не почитаемъ зломъ, такъ какъ тѣло —не зло. Почему каждый изъ прилѣпляющихся къ Богу жизнью, вопіеть къ Нему съ Давидомъ: *возжада Тебѣ душа моя, коль множицею Тебѣ плоть моя* (Пс. 62, 2), и: *сердце мое и плоть моя возрадовастся о Бозѣ живѣ* (Пс. 83, 3), и съ Исаіею: *чрево мое, аки гусли возгласитъ, и внутренняя моя аки стѣну обновилъ еси* (Ис. 16, 11),—и: *страха ради Твоего во чревъ прияхомъ... Духъ спасенія Твоего... и не надѣмся* (Ис. 26, 18). Если Апостоль и называетъ тѣло смертію, когда говоритъ: *кто мя избавитъ отъ тѣла смерти сея* (Рим. 7, 24), то разумѣетъ при семъ чувственное и плотское мудрованіе. Примѣняя сіе послѣднее къ духовному, онъ справедливо назвалъ его тѣломъ, и не просто тѣломъ, но смертію тѣла. Почему нѣсколько выше показывая, что не плоть обвиняетъ, а пришедшее вслѣдствіе паденія стремленіе грѣховное, онъ говоритъ: *я проданъ подъ грѣхъ* (Рим. 7, 14). Кто же проданъ, тотъ не по естеству рабъ. И опять:—*вѣмъ, говоритъ, яко не живетъ во мнѣ, сирѣчь, во плоти моей доброе* (тамъ же —ст. 18). Видишь, что не плоть, а что живетъ въ ней, называетъ онъ зломъ. И такъ, зло то, что не умъ, а этотъ законъ, *сущій во члвкахъ нашихъ и противовоюющій закону ума, живетъ въ тѣлѣ* (тамъ же ст. 23). Почему мы, противовоюя сему закону грѣха, изгоняемъ его изъ тѣла и поселяемъ тамъ умъ, какъ епископа (надъ всѣмъ надзирающаго и всѣмъ управляющаго), и чрезъ него полагаемъ законы каждой

силѣ души и каждому изъ членовъ тѣла подобающее ему. Чувствамъ предписываемъ, что и въ какой мѣрѣ должно имъ воспринимать;—какое дѣло закона грѣховнаго именуется воздержаніемъ; желательную часть души настраиваемъ наилучшимъ расположеніемъ, коему имя любовь; мысленную часть улучшаемъ, отгоняя все, что препятствуетъ уму возноситься къ Богу,—и сію частичку закона грѣховнаго называемъ трезвеніемъ.

Кто воздержаніемъ очиститъ тѣло свое, а любовію содѣлаетъ гнѣвъ и похотѣніе поводомъ къ добродѣтелямъ, молитвою же очищенный умъ предстоятъ Богу научить, тотъ стяжетъ и узритъ въ себѣ обѣтованную чистымъ сердцемъ благодать; и тогда онъ съ Павломъ можетъ говорить: *Богъ рекій изъ тмы свѣту возсіяти, иже возсія въ сердцахъ нашихъ, къ просвѣщенію разума славы Божія о лицѣ Іисусъ Христовъ. Имамы же сокровище сіе въ скудельныхъ сосудѣхъ.* т. е. въ тѣлахъ (2 Кор. 4; 6, 7). Итакъ, если и мы будемъ держать умъ свой внутри тѣла, ужели будемъ дѣлать нѣчто недостойное величія ума? И кто скажетъ это, кромѣ развѣ того, кто совсѣмъ не духовенъ, и умъ имѣетъ обнаженный отъ божественной благодати, хотя впрочемъ чело-вѣчскій.

Душа наша одарена многими силами и пользуется, какъ орудіемъ, тѣломъ ея оживляемымъ.—Какимъ же органомъ, какъ орудіемъ, пользуется въ своей дѣятельности та сила ея, которую мы называемъ умомъ?—Никто никогда не думалъ, чтобы умъ обиталъ въ ногтяхъ, или рѣсницахъ, въ ноздряхъ, или ланитахъ. Но всѣ согласны, что онъ внутри насъ есть,—расходятся только въ томъ, какимъ внутреннимъ органомъ, какъ орудіемъ, пользуется онъ. Ибо одни водворяютъ его въ мозгу, какъ въ нѣкоемъ акрополѣ (кремлѣ); другіе даютъ ему сѣдалище въ сердцевинѣ сердца. Съ этимъ и мы согласны, поясняя только, что разумная сила наша въ сердцѣ, не какъ въ сосудѣ какомъ заключена, какъ не тѣлесная, и не внѣ его есть, какъ соединенная съ нимъ, но есть въ сердцѣ, какъ въ органѣ своемъ, какъ мы навѣрное

это знаемъ, не отъ челоуѣковъ сему научены бывъ, но отъ самого Создателя челоуѣка. который говоритъ въ Евангеліи: *не входящее въ уста сквернитъ челоуѣка, но исходящее изъ устъ, то сквернитъ челоуѣка. Отъ сердца бо исходятъ помысленія* (Мѳ. 15, 11. 19). Тоже говоритъ и Макарій великій: «сердце править всѣмъ органомъ, и, когда благодать займетъ всѣ отдѣленія сердца, господствуетъ надъ всѣми помыслами и членами, ибо тамъ умъ и всѣ помыслы душевные». Итакъ, сердце есть сокровенная хранина ума и первый плотскій органъ мысленной силы.

Почему, стараясь въ тщательномъ трезвленіи надзирать надъ нашею мысленною силою, ея править и ея исправлять, какимъ другимъ способомъ можемъ мы успѣть въ семъ. какъ не собравъ отъ внѣ разсѣянный чувствами умъ, и введши его внутрь, въ это самое сердце, которое есть хранилище помысловъ? Чего ради и блаженный Макарій, немного ниже послѣ приведенныхъ выше словъ, говоритъ: «тамъ убо должно смотрѣть, написала ли благодать законы». Тамъ, гдѣ?—Въ главномъ органѣ, гдѣ престоль благодати, и гдѣ умъ и всѣ помыслы душевные, т. е. въ сердцѣ.

Видишь, какъ необходимо для тѣхъ, кои положили внимать себѣ въ безмолвіи возвращать и заключать умъ въ тѣлѣ, наипаче же въ томъ, которое есть внутреннѣйшее въ тѣлѣ тѣло, которое мы называемъ сердцемъ. Ибо, если, по Псалмопѣвцу, *вся слава дочери царицы внутрь* (Пс. 44, 14), то зачѣмъ намъ искать ея гдѣ либо внѣ? Если, по Апостолу, *посла Богъ Духа Сына Своего въ сердца наша, вопіюща: Авва Отче* (Гал. 4, 6), то какъ намъ не въ сердцахъ молиться съ Духомъ симъ? Если, по слову Господа, пророковъ и апостоловъ, *царствіе Божіе внутрь насъ есть* (Лк. 17, 21), то не будетъ ли и внѣ царствія небснаго тотъ, кто такъ усердно старается изгнать умъ изъ-внутри себя во-внѣ?

Видишь, что грѣху ли кто противостоять хочетъ, или добродѣтель пристыжать и вѣнца за подвигъ добродѣтельный сподобиться, или обрѣсти залогъ сего вѣн-

ца—чувство духовное, необходимо внутрь тѣла и внутрь себя возвратить умъ? Поставлять же умы не внѣ тѣлеснаго мудрованія, а внѣ самого тѣла, чтобы тамъ онъ улуччалъ умныя созерцанія, есть верхъ еллинскаго заблужденія, корень, и источникъ ихъ зломыслія, изобрѣтеніе демоновъ, мать невѣжества, дочь безмыслія. Почему говорящіе, по наущенію бѣсовъ, выступаютъ изъ себя, не понимая и того самого, что говорятъ. Мы же не только внутрь тѣла и сердца, но и внутрь себя самого вводимъ умъ.

Не достойны ли потому осужденія тѣ, которые говорятъ: умъ не отдѣленъ отъ души, а соединенъ съ нею,— какъ же опять вводить его внутрь? Не знаютъ они, какъ кажется, что иное есть естество ума, а иное его дѣятельность. Или и знаютъ, но, ставъ произвольно на сторону оболстителей, на созвучіи словъ строятъ обманчивыя софизмы. Ибо не приѣмая простоты духовнаго ученія, они, какъ діалектически изострившіеся въ противорѣчіяхъ, по св. Василию Великому, извращаютъ силу истины противоположеніями лжеименнаго разума, съ софистическою убѣдительностію. Таковыми неизбѣжно и должны быть тѣ, кои, не будучи духовны, даютъ себѣ однакожь свободу разсуждать и учить о духовномъ. Не безызвѣстно, конечно, что не какъ глазъ, который прочія видимыя вещи видитъ, а себя не видитъ, такъ и умъ. Но онъ и прочія вещи, какія нужно, устремляется осматривать,— что, какъ говоритъ великій Діонисій, бываетъ по прямому движенію ума,—а потомъ въ себя возвращается, дѣйствуя обратнымъ къ себѣ движеніемъ, и себя самого зреть. Тотъ же отецъ называетъ это круговымъ движеніемъ.

Не то дѣйствіе ума лучше и свойственнѣе ему, въ которомъ онъ, выше себя иной разъ бывая, съ Богомъ соединяется. Ибо умъ, говоритъ Василій Великій, не разсѣивающійся по внѣшнимъ вещамъ (видишь, что выходитъ? и выходящій имѣетъ нужду въ возвращеніи; почему говоритъ), возвращается къ себѣ, отъ себя же восходитъ къ Богу незаблуднымъ путемъ. Ибо сему

движенію ума, какъ говоритъ оный незаблудный зритель духовныхъ вещей, св. Діонисій, невозможно впасть въ какое либо заблужденіе. Отець прелести, обмана и заблужденія, желающій всегда отводитъ человѣка отъ сего пути и вводитъ въ тотъ, который совмѣщаетъ и его прелести, никогда донинѣ, насколько намъ извѣстно, не находилъ споспѣшника себѣ, который постарался бы благими словами привлекать къ нему. Нынѣ же какъ кажется, нашель онъ себѣ союзниковъ, которые, какъ ты самъ сказалъ, слагаютъ уже и слова, склоняющія къ тому, и покушаются убѣдить всѣхъ, что во время молитвы гораздо лучше держать умъ внѣ тѣла, даже тѣмъ, кои безмолвную избрали жизнь. не стыдись ниже того, что оаннѣ, устроившій намъ лѣстницу, возводящую на небо, опредѣлительно и рѣшительно высказалъ, что „безмолвникъ тотъ, кто существо безтѣлесное—душу свою усиливается удерживать въ предѣлахъ тѣлеснаго дома“. (Сл. 27. 6). Согласно съ нимъ учили насъ и всѣ духовные отцы наши. Ибо если не заключимъ мы ума внутри тѣла, то какъ сосредоточимъ его въ себѣ самомъ?

Видишь, брате, что не духовно только, но и вообще человѣчески разсуждая, необходимѣйшимъ дѣломъ надо признать, чтобъ тѣ, кои возжелали сами себѣ принадлежать и воистину по внутреннему человѣку быть монахами, вводили умъ внутрь тѣла и держали его тамъ. Да и самихъ новоначальныхъ не неумѣстно научать, чтобъ внимали себѣ и навыкали вводить умъ свой внутрь чрезъ дыханіе. Ибо того, кто не сталъ еще созерцательнымъ, никто изъ добрѣмудствующихъ не будетъ отклонять отъ нѣкоторыхъ пріемовъ ко введенію ума въ себя самого. Такъ какъ у тѣхъ, кои недавно вступили въ подвигъ сей, умъ, и будучи собираемъ внутрь, часто отскакивалъ во внѣ, и имъ должно также часто тотчасъ опять возвращать его внутрь, а онъ, у не навыкшихъ еще сему дѣлу, ускользаетъ, какъ крайне подвижный и трудно удерживаемый вниманіемъ въ созерцаніи единаго, то нѣкоторые совѣтуютъ имъ воздерживаться отъ частаго дыханія, и нѣсколько сдерживать его, чтобъ вмѣстѣ съ ды-



ханіємъ и умъ удерживать въ себѣ, пока, съ Божіей помощію, чрезъ навѣковеніе въ семъ, приучивъ умъ, не отходить на окружающее и не смѣшиваться съ тѣмъ, сдѣлать его сильнымъ къ сосредоточенію на единомъ. Это впрочемъ (сдержаніе дыханія), какъ всякій видѣть можетъ, слѣдуетъ и само собою за вниманіемъ ума (или сопровождаетъ его); потому что, при усиленномъ размысленіи о чемъ либо, духъ сей (дыханіе) не спѣшно входитъ и выходитъ, особенно у безмолвующихъ и тѣломъ и духомъ. Ибо сіи, субботствуя духовно и почивая отъ всѣхъ дѣлъ своихъ, сколько это умѣстно, приотстаиваютъ разнообразныя движенія душевныхъ силъ, особенно въ видахъ познанія, всякія воспріятія чувственыя и всякое вообще движеніе тѣла, въ нашей власти состоящее.

Все же такое свойственно тѣмъ, кои преуспѣли въ безмолвіи; ибо когда душа войдетъ въ саму себя, тогда это по необходимости приходитъ само собою, безъ труда и особенной заботы. Новоначальнымъ же ничто изъ сего не дается безъ утомительнаго труда. Хотя терпѣніе слѣдуетъ само собою за любовію: ибо *любы вся покрываетъ* (I Кор. 13, 7); но мы научаемся съ самопринужденіемъ добръ совершать дѣло терпѣнія, чтобы чрезъ него дѣстигнуть любви.—Такъ съ ними бываетъ, и объ этомъ что много говорить? Всѣ, испытавшіе дѣло сіе, смѣются надъ тѣми, кои, не испытавъ, противные сему пишутъ уставы. Ибо такимъ вещамъ учить не слово, а трудъ дѣловой, и отъ труда опытъ, который приноситъ полезныя плоды, отвращаясь отъ безплодныхъ словъ людей спорливыхъ и любящихъ показность.

Поелику, какъ нѣкто изъ великихъ учителей говоритъ о семъ, по преступленіи (по паденіи) внутренній чловѣкъ обыкновенно согласуется съ внѣшнимъ (съ внѣшними положеніями и движеніями), то почему не принять, что тому, кто старается умъ свой обратить въ въ себя самого, очень много содѣйствуетъ въ семъ очей своихъ, вмѣсто блужданія туда и сюда, возвращеніе внутрь и установленіе въ груди своей? Какъ, при обра-

шеніи очей во внѣ, чрезъ видѣніе вещей умъ разсѣивается по симъ вешамъ; такъ, при возвращеніи очей внутрь, это движеніе ихъ естественно туда же внутрь, сердца повлечетъ и умъ того, кто усиливается дать ему обратное движеніе, собравъ отвнѣ внутрь.

*Внемли себѣ*, говоритъ Моисей, *да не будетъ слово тайно въ сердцѣ твоёмъ беззаконія* (Втор. 3. 15, 9). Внемли себѣ, т. е. всему себѣ; не такъ, чтобъ одному чему изъ своего внимать, а другому нѣтъ, но всему внимай. Чѣмъ внимать? Конечно умомъ, ибо ничѣмъ другимъ невозможно внимать самому себѣ всему. Его потому поставь хранителемъ души и тѣла, и чрезъ это легко избавишься отъ злыхъ страстей тѣлесныхъ и душевныхъ. Такъ себѣ самому предстой, себѣ самому настой, себя самого надзирай, или, лучше, блюди, осматривай и обсуди. Ибо такимъ образомъ ты плоть свою необузданную подчинишь духу, и въ сердцѣ твоёмъ никогда не будетъ тайнаго слова беззаконія.

*Аще духъ владычаго*,—т. е. злыхъ духовъ и страстей,—*взыдетъ на тя*, говоритъ Екклесіастъ, *мѣста твоего не остави* (Еккл. 10, 4),—т. е. ни одной части души твоей, ни одного члена тѣла твоего не оставляй не надзираемыми. Ибо такимъ образомъ ты и снизу искушающихъ духовъ пребудешь побѣдителемъ, и свыше испытующему сердца и утробы, предварительно самъ испытывай ихъ, неиспытно предстоять будешь съ дерзновеніемъ. *Аще бо быхомъ себе разсуждали, не быхомъ осуждени были*, говоритъ св. Павелъ (1 Кор. 11, 31), и блаженное оное св. Давида испытывай чувство (вездѣприсутствія Божія: *камо пойду...*) и самъ ты скажешь къ Богу: *яко тма не помрачится отъ Тебе, и ночь, яко день просвѣтитъ: яко Ты стяжалъ еси утробы моя* (Пс. 138, 12. 13),—не только, говоритъ, души моей вождельтельную силу всю содѣлаю Твоею, но если въ тѣлѣ найдется какая искра такого вождельнія, и она къ Тебѣ возлетитъ, къ Тебѣ привернется, къ Тебѣ прилѣпится. Ибо какъ въ преданныхъ чувственнымъ сластямъ вождельніе души все предается плоти, чрезъ что они всецѣло бы-

вають плоть, и *Духъ Божій не имать пребывати въ нихъ* (Быт. 6, 3): такъ и въ устремившихъ умъ свой къ Богу и душу привергшихъ къ вождельнiю божественнаго, и плоть, перенастроившись, возвышается вмѣстѣ съ нимъ и вкушаетъ божественнаго общенiя, чрезъ что и она бываетъ стяжанiемъ и домомъ Божиимъ, перестаетъ уже имѣть въ себѣ живущую *вражду на Бога и похотствовать на духа* (Римл. 8, 7; Гал. 5, 17) <sup>1)</sup>.

Св. Григорiй совѣтуетъ особенно старательно наблюдать за тѣломъ, потому что оно представляетъ больше удобства для нападений злыхъ духовъ. Какъ мы, говоритъ онъ, не допустимъ къ ней (т. е. плоти) коварнаго, мы, которые еще не умѣемъ духовно отражать духовное зло, если не научимся внѣшнимъ положенiемъ сторожить за собою? И не только начинающихъ я разумѣю при этомъ, но и нѣкоторые изъ болѣе совершенныхъ, употребивъ это (извѣстное положенiе тѣла) положенiе, были услышаны Богомъ не только послѣ Христа, но и до Его пришествiя. И Илья, положивъ лице между колѣнами и, такимъ образомъ собравъ умъ въ себя и привергнувъ къ Богу, прекратилъ многолѣтнюю засуху.

Такимъ образомъ, начавшiйся покаянiемъ, постомъ и воздержанiемъ всякаго рода,—или иначе духовной бѣдностью, путь спасенiя, по ученiю Св. Григорiя, долженъ продолжаться молитвою и самоуглубленiемъ, или, что тоже, собранностью духа, сопровождаемаго молитвою.

На расчищенномъ такимъ образомъ полѣ души человѣкъ долженъ посадить положительныя добродѣтели. Это вторая стадiя. Чтобы пройти ее, человѣкъ долженъ облечься панцыремъ сираведливости, шлемомъ спасительной милостыни, щитомъ вѣры и, самымъ пригоднымъ для отраженiя нападений, мечемъ Духа, который есть спасительное для насъ слово Божiе<sup>2)</sup>). Эти средства могутъ конечно быть разсматриваемы и какъ положительныя добродѣтели. Св. Григорiй даетъ, далѣе, точное указанiе пути для желающаго идти эту стадiю. Послѣ того какъ

<sup>1)</sup> См. Р. С. С. т. 150, ср. «Добролюбiе» т. 5 стр. 314—321.

<sup>2)</sup> Р. С. С. т. 151 р. 94.

человѣкъ, говоритъ онъ, сказавъ всему: «прости», отвергъ все, привязывающее его къ міру, душа, переставъ заботиться о мірскомъ, можетъ возвратиться къ заботѣ о себѣ самой, уже свободная отъ занятій, отвлекающихъ ее ко внѣ. А когда умъ, возвысившись надъ всѣмъ чувственнымъ и презрѣвъ житейскую суету, обратится къ созерцанію внутренняго челоуѣка, то, усмотрѣвъ гнусный видъ его, принесенный въ него паденіемъ, печалію, старается его очистить. Св. Григорій, должно замѣтить, различаетъ печаль міра и печаль къ Богу: первая— губительная, вторая—спасительная, происходящая отъ сознанія духовной бѣдности. Потомъ, когда отмыла эту грязную оболочку, она, не развлекаемая разными заботами, беззаботно входитъ въ самое тайное мѣсто и втайнѣ молить Отца и послѣдній даетъ ей даръ благодати (*Χάρισμα*) и міръ помысловъ, которымъ производитъ смиреніе, мать и кормилицу всяческихъ добродѣтелей. Внутри сихъ добродѣтелей, какъ бы внутри надежныхъ стѣнъ духовнаго рая, размножаются различныя деревья истиннаго совершенства, а въ самой срединѣ возвышается священный дворецъ любви, за дверями котораго цвѣтеть провозвѣстница будущаго вѣка—неизреченная и нескончаемая радость. Бѣдность (духовная) есть мать спокойствія духа, а спокойствіе—мать вниманія и молитвы, а эти—печали и слезъ, а послѣднія уничтожаютъ надменность, съ уничтоженіемъ которой дѣлается легче путь добродѣтели, такъ какъ устранены препятствія и непорочна бываетъ совѣсть. Отсюда, далѣе, обнаруживается радость и блаженный восторгъ души (*Лѣствицникъ*), и тогда слезы скорби перемѣняются въ пріятное, и рѣчи Бога бываютъ слаще меда для устъ, и усиленное прошеніе молитвы превращается въ дѣйствіе благодаренія (*ἔυχαιστία*) и размышленія о божественныхъ обѣтованіяхъ исполняетъ восторгомъ сердца съ надеждою, которая не постыждаетъ и которая становится для нихъ какъ бы приготовленіемъ ко вкушенію преизобилующихъ будущихъ благъ, которыхъ здѣсь на землѣ они сподобляются отчасти, какъ говорится: «вкусите и видите, яко благъ

Господь». Эти благо: восторгъ (*ἀγαλλίαμα*) праведныхъ, радость (*χάρα*) справедливыхъ, веселіе (*αἰδησις*) смиренныхъ и утѣшеніе (*παράκλησις*) скорбящихъ<sup>1)</sup>. Когда всякая нечистая страсть изгнана извнутри, и умъ, собравъ себя самого, прочія способности души, украсилъ добродѣтелями, то стремясь къ большому совершенству и, при помощи Божіей, очищая себя, онъ не только отменяетъ все злое, но и все случайное изгоняетъ изъ себя, хотя бы оно было полезно для жизни и размышленія.

Отрѣшившись отъ помысловъ суетныхъ и отвергнувъ все ради любви къ Богу, душа, какъ бы слѣвавшаяся нечувствительной и безгласной, предстоить Богу и наслаждается небеснымъ покоемъ, такъ какъ ничто внѣшнее не стучитъ въ двери ея; но божественная благодать, внутри ея (т. е. души) заключенная, преобразовываетъ ее въ лучшее состояніе, освѣщаетъ ее неизреченнымъ (*παραδόξοτατος*) свѣтомъ и усовершеняетъ внутренняго человѣка. И когда возсіяетъ день и взойдетъ въ сердцахъ нашихъ солнце, изыдетъ истинный человѣкъ на истинное дѣло свое и, направляемый внутреннимъ свѣтомъ, восходитъ или ведется на горы вѣчныя и бываетъ въ этомъ свѣтѣ созерцателемъ небесныхъ предметовъ. Человѣкъ восходитъ въ этомъ случаѣ не на фантастическихъ крыльяхъ воображенія, которое, какъ слѣпое, бродитъ вокругъ всего и не получаетъ достовѣрнаго и несомнѣннаго понятія ни о чувственныхъ ни объ умственныхъ предметахъ, но здѣсь человѣкъ восходитъ къ истинѣ неизреченною силою Духа и духовнымъ ощущеніемъ (*ἀντίληψις*), слышитъ неизреченные глаголы и видитъ невидимое,—и все здѣсь есть и бываетъ чудо. Объ этомъ бл. Ниль говоритъ: „Если кто желаетъ видѣть обновленіе (*κατάστασις*) ума, пусть лишитъ себя всѣхъ помысловъ и тогда увидитъ себя подобнымъ сапфиру или небесной краскѣ.“ И Св. Діадохъ говоритъ: „святая благодать чрезъ крещеніе производитъ въ насъ двойное дѣйствіе, изъ которыхъ одна возраждаетъ насъ въ водѣ и освѣщаетъ (*λαμπρόνω*) въ насъ образъ (*τό κατά εἶκονα*) Божій,

<sup>1)</sup> Р. С. С. т. 130. р. 1078.

отмывая всякую скверну грѣха,—а другое содѣйствуетъ намъ въ достиженіи нравственнаго совершенства. Итакъ, когда умъ началъ ощущать сладость (*χρηστότης*) Всевышняго Духа, тогда, должно это знать, благодать начинается какъ будто живописатьъ въ насъ образъ и подобіе (*εἰς τὸ κατ' εἰκόνα, το καθ'ὀμοίωσιν*) Божіе, такъ что это ощущение (*ἀισθήτης*) сладости Св. Духа показываетъ, что начинаемъ образовываться по подобію Божію, а совершенство подобія узнаемъ изъ освѣщенія. „И въ другомъ мѣстѣ онъ же говоритъ: духовной любви никто не можетъ стяжать, если во всей полнотѣ не будетъ просвѣщенъ Св. Духомъ; потому что если умъ не вполнѣ получилъ божественный свѣтъ, то можетъ имѣть всѣ прочія добродѣтели, но въ совершенной любви остается еще не участвующимъ. „Преп. Исаакъ говоритъ; „чистота ума есть та, въ которой во время молитвы блистаетъ (*διαυγάζει*) свѣтъ Св. Троицы. „Удостоившійся такого свѣта, умъ и сопряженному съ нимъ тѣлу передаетъ многія свидѣтельства божественной красоты, примиряя божественную благодать и дебелость плоти и дѣлая послѣднюю способною къ воспріятію невозможнаго (*τῶν ἀδύνατων*). Отсюда превосходная и богоподобная (*θεοειδής*) жизнь (*ἔξις*) и совершенная неподвижность ко злу. Отсюда ясное пониманіе вещей и таинствъ природы. Отсюда различныя чудотворенія и разумѣніе и предвидѣніе и разсужденіе о находящемся гдѣ нибудь далеко, какъ будто о стоящемъ предъ глазами <sup>1)</sup>). До такой высоты поднимаетъ блаженная печаль смиренныхъ сердцемъ и нищихъ духомъ!

Совершенствуюсь, далѣе, печаль къ Богу, какъ уже нѣсколько видно изъ вышесказаннаго, соединяется съ любовью къ Богу и приноситъ, какъ плодъ, сладкое и святое утѣшеніе Св. Духа, что вкушаетъ только участвующій въ печали и что для не испытавшихъ почти непостижимо и необъяснимо. Если сладость меда никто не можетъ объяснить тѣмъ, которые не вкушали его, то кто объяснить не испытавшимъ наслажденіе святой

<sup>1)</sup> Р. С. С. т 150 р. 1083.

радости, исходящей отъ Бога“. Св. Григорій приписываетъ любовь къ Богу аффективной способности души <sup>1)</sup>). Какъ воздержаніе, говоритъ онъ, очищаетъ тѣло, такъ чрезъ божественную любовь человѣкъ поощряетъ къ добродѣтели свою желательную и аффективную способности. За любовь слѣдуетъ терпѣніе, потому что любовь все переноситъ. Впрочемъ, мы должны силою приобрѣтать терпѣніе, чтобы чрезъ него преуспѣвать въ любви <sup>2)</sup>). Но все же духовной любви никто не можетъ достигнуть, если не будетъ просвѣщенъ св. Духомъ. Такимъ образомъ окончательное единеніе человѣка съ Богомъ въ союзѣ любви производитъ благодать св. Духа. Св. Григорій говоритъ объ этомъ въ другомъ мѣстѣ такъ: Выше природы добродѣтели и знанія—благодать обоженія,—и все это, по преп. Максиму, безконечно отстоитъ отъ нея. Всякая добродѣтель и сильное раздраженіе Богу дѣлаетъ способнымъ къ единенію съ Богомъ того, кто стяжалъ ихъ, а благодать совершаетъ самое неизреченное единеніе, потому что чрезъ нее во всѣхъ достойныхъ входитъ всецѣло (ὅλος) Богъ и всѣ святые всецѣло (ὅλοι) входятъ въ Бога, всецѣло принимаютъ въ себя Бога и какъ бы въ награду (ἐπαθλον) за свое къ Нему восхожденіе (ἀνάβασις) приобрѣтаютъ Самого Бога, Который, какъ душа тѣломъ, окружается ими какъ бы своими членами и удостоиваетъ ихъ быть въ Немъ <sup>3)</sup>). Это общеніе съ Богомъ Св. Григорій, подобно преп. Макарію, сравниваетъ съ бракомъ. Кажется, говоритъ онъ, что начало печали есть какъ бы нѣкоторое исканіе души брачнаго союза съ Богомъ. Слезы и вопли, какъ бы слова увѣренія въ любви, приносятся къ Жениху, не знающему невѣсты, отъ тѣхъ, которые плачутъ, сгорая желаніемъ брачнаго союза. Совершенство же печали, наконецъ есть завершеніе чистаго брачнаго союза. При описаніи этой третьей стадіи Св. Григорій любитъ болѣе останавливаться на созерцаніи будущаго бла-

<sup>1)</sup> Ibid. t. 150. p. 1103.

<sup>2)</sup> Ibid. t. 150. p. 1230.

<sup>3)</sup> P. C. C. t. 150 p. 1111.

женства людей въ Царствѣ Небесномъ, о чемъ и говорить почти въ каждой своей бесѣдѣ, поощряя свою паству къ дѣламъ добродѣтели.

Св. Григорій, какъ указано въ біографіи, съ раннихъ лѣтъ является человѣкомъ не «отъ міра сего». Онъ— подвижникъ, человѣкъ умнаго дѣланія, созерцательной жизни и молитвы, анахоретъ и строгій аскетъ. Всѣ стремленія и желанія его направлены къ духовному божественному міру и на землѣ нѣтъ для нихъ исхода. Земная жизнь со всею ея обстановкою и даже его собственное тѣло для него не болѣе, какъ средство проникнуть въ тайны того міра и достигнуть единенія съ Божествомъ въ вѣчномъ блаженствѣ. Такого человѣка могло сильно интересовати изслѣдованіе всего, что относится къ Божеству, что дѣйствительно, и составляетъ значительную часть его ученія. Богъ самъ въ себѣ, Его сущность, троичность и дѣйствія; отношеніе послѣднихъ къ сущности Божества, участіе тварей въ Богѣ—вотъ, наиболѣе раскрытыя въ ученіи св. Григорія предметы; къ этому принуждали его также и обстоятельства, именно возраженія противъ его ученія объ этихъ предметахъ Варлаамитовъ. Но, трактуя объ этомъ, Св. Григорій подробно раскрываетъ и другую сторону мистики. Онъ учитъ о, паденіи и искупленіи и, объ основанной на послѣднемъ, спасающей благодати Божіей, помогающей человѣку на его пути къ Богу. Такимъ образомъ, ученіе Св. Григорія, съ одной стороны, является спекулятивной мистикой а съ другой—практической. Оно, слѣдовательно, является объединеніемъ двухъ направленій мистики. Со стороны практической особенно развито здѣсь ученіе о нравственномъ самоусовершенствованіи человѣка. Для желающаго спастись Св. Григорій считаетъ необходимымъ отречься отъ всего, кромѣ молитвы и богомыслія, а самымъ лучшимъ средствомъ для этого признаетъ самоуглубленіе и сосредоточеніе ума въ себѣ, при чемъ предписываетъ и различныя, способствующія этому сосредоточенію, внѣшніе приемы, какъ то: сидѣніе въ келіи, неустанное повтореніе молитвы Иисусовой, устремленіе глазъ въ



одну точку и т. д. Соединяя въ своемъ ученіи спекулятивное и практическое направленіе мистики, Св. Григорій, однако, чуждъ крайностей того и другого, такъ что съ этой стороны его ученіе является примиряющимъ оба названныя направленія мистики. Нельзя также не замѣтить, что Св. Григорій не чуждъ былъ схоластическаго духа своего времени: въ многомъ ясно отражается въ его ученіи средневѣковый схоластическій строй мышленія, какъ наприимѣръ въ ученіи о троичности Лиць въ Божествѣ, о паденіи, искупленіи и т. д. Отсюда—накопленіе предикатовъ, частое повтореніе одного и того же понятія или сужденія и другія особенности схоластическаго мышленія.

## Б.

Фамилію Кавасилы носили въ XIV вѣкѣ два Солунскихъ митрополита или архіепископа. Старшій изъ нихъ, Нилъ Кавасила, какъ обыкновенно признается, управлялъ Солунской митрополіей около 1340 г. при Іоаннѣ Кантакузенѣ. Достоверно извѣстно, что онъ былъ горячимъ противникомъ католичества. Онъ доказывалъ въ своихъ сочиненіяхъ, что для Восточной Церкви соединеніе съ Римомъ невозможно, потому что папа выше всего ставитъ свое личное рѣшеніе,—утверждалъ незаконность вставки *filioque* въ символъ вѣры и не допустилъ принятія Флорентійской уніи (1439 г.). Въ этомъ духѣ написано имъ нѣсколько сочиненій: о главенствѣ папы, о причинахъ церковнаго раскола и др.

Другой, младшій Кавасила, по имени Николай, жилъ немного позже. Онъ былъ племянникомъ Нила отъ брата<sup>1)</sup> и завѣдывалъ Солунской митрополіей около 1360-хъ годовъ, такъ что между дядей и племянникомъ лежитъ только митрополичье правленіе св. Григорія Паламы.

Въ первый разъ Николай Кавасила является намъ, какъ сакелларій, надзиратель надъ церквами въ Константинополѣ. Эта второстепенная церковная должность, къ

<sup>1)</sup> Patrol. Curs. Compl. t. 150 p.p. 355—356.

которой присоединялись другія церковныя должности, касалась экономіи и внѣшняго наблюденія за богослуженіемъ. Экономическія заботы должны были сильно занимать его. Это доказываютъ его острыя филиппики противъ ростовщичества, гдѣ онъ говоритъ, что умный родъ ростовщиковъ, которымъ чрезмѣрно переполнено греческое царство, былъ осужденъ уже ветхозавѣтнымъ закономъ; слѣдовательно, насколько же было не должно ему существовать при христіанскомъ милосердіи и любви къ ближнему. Во время политическихъ смуть Николай Кавасила въ очень многихъ случаяхъ выступаетъ еще свѣтскимъ человѣкомъ въ качествѣ уполномоченнаго по политическимъ дѣламъ. Сначала мы видимъ его на сторонѣ Палеологовъ и Сиргіона, главнаго вождя этой партіи. Патріархъ Іоаннъ командируетъ его вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими лицами къ Кантакузену (1343), правителю царства, чтобы побудить послѣдняго къ сложению должности. Но когда Кантакузенъ короновался, когда Солунь и другіе города не противились болѣе ему, идутъ послы къ Матвѣю Кантакузену, чтобы на нѣкоторыхъ условіяхъ обѣщать ему подчиненіе; въ этомъ посольствѣ принимаетъ участіе также и Кавасила. Въ 1347 г., когда Кантакузенъ вступаетъ въ только что завоеванный Константинополь, Кавасила былъ посланъ во дворецъ къ императрицѣ Аннѣ, чтобы предложить ей условія мира, назначенныя побѣдителемъ<sup>1)</sup>. Такого рода порученія доставили Кавасилѣ милость императора; по крайней мѣрѣ императоръ самъ говоритъ, что онъ удаивалъ Кавасилу дружбы и считалъ своимъ лучшимъ другомъ. Въ 1349 г., когда Кантакузенъ ушелъ сперва въ монастырь Маммы и затѣмъ въ Мангонскій (недалеко отъ Византіи), за нимъ послѣдовали Дмитрій, Цидоній и Николай Кавасила, *мужи, которые, по словамъ Кантакузена, достигнувъ вершины внѣшней мудрости и любовренныя въ дѣлахъ, избрали и мудрую жизнь, уклоняясь отъ несчастій брака*<sup>2)</sup>. Кавасилѣ. вѣроятно, нравилось

<sup>1)</sup> Historia Cant. Byzantina t. II. lib. III c. 73 и слѣд.

<sup>2)</sup> Ibid. t. III. lib. IV c. 16 pp. 101—107.

монашество, за что говорить отчасти и самое его прозвище „*χαλαίτης*“ (смирный, низкій).

На этотъ разъ, впрочемъ, монастырское пребываніе императора и его товарищей продолжалось недолго. Когда Кантакузень не задолго до своего отреченія отъ престола призвалъ къ сопротивленію своего сына Матвѣя и Іоанна Палеолога, Кавасила опять является въ числѣ пословъ, которые должны были возвратить удаленнаго патріарха Каллиста и заставить его короновать Матвѣя. Но такъ какъ Каллистъ отказался, то стали думать объ избраніи новаго патріарха. Кромѣ двухъ кандидатовъ въ патріархи, именно: Макарія Филadelphійскаго и Филоея Гераклійскаго, былъ назначенъ третьимъ кандидатомъ Николай Кавасила. Императоръ называетъ при этомъ его „*βυτα ἔτι ἰδιώτην*“, т. е. міряниномъ. Патріархомъ былъ выбранъ Филоей, но уже одно назначеніе Кавасилы кандидатомъ въ патріархи показываетъ, что Кавасила, хотя и мірянинъ, пользовался большимъ уваженіемъ, если непосредственно безъ прохожденія низшихъ духовныхъ степеней прямо былъ назначенъ кандидатомъ на высшую церковную должность, что съ мірянами бываетъ очень рѣдко. Въ спорѣ *исихастовъ* Кавасила также принималъ участіе и былъ сторонникомъ Паламы, своего предшественника по Солунской митрополіи. Послѣ 4-го Константинопольскаго собора (1351), который осудилъ Варлаама и Акиндина, дѣло послѣднихъ продолжалъ Никифоръ Грегора, который упоминаетъ въ числѣ своихъ противниковъ и Николая Кавасилу, который будто бы выступилъ противъ него, чтобы придратъся къ чему нибудь. Грегора называетъ его разумнымъ въ высшей степени, усерднымъ и многоопытнымъ въ политическихъ дѣлахъ; считаетъ его даже въ числѣ своихъ друзей, но только, къ сожалѣнію, отрекшимся отъ старой дружбы. По мнѣнію Грегора, Кавасилу ослѣпила жажда славы, а церковныя стремленія партіи привели его къ тому, что онъ сталъ служить тому самому императору и патріарху, которыхъ прежде удалялся. Но, впрочемъ, Грегоръ, какъ противнику Ка-

василы, нельзя довѣрять вполнѣ. Во всякомъ случаѣ, должно думать, что оппозиція Кавасилы *Варлаамитамъ* была въ немъ естественна: онъ открыто склонялся, какъ видно изъ его сочиненій, къ мистикѣ аѳонскихъ монаховъ, и, какъ всѣ греки, кромѣ „*латинοφρόνης*“, былъ вооруженъ противъ латинизма Варлаама. Диспуты Грегоры съ Кавасилой составляютъ, такъ сказать, заключеніе исихастскихъ споровъ. Грегора много и самовольно распространяется о томъ, какъ онъ самъ велъ эти споры, но почти ничего не говоритъ о своемъ противникѣ, кромѣ общихъ фразъ <sup>1)</sup>. По его словамъ Кавасила въ спорѣ говорилъ, что Богъ доступенъ и недоступенъ. Онъ и не позволяетъ и допускаетъ участіе въ себѣ, и пересталъ бы быть Богомъ, если бы у Него не было этого двойного выраженія трансценденціи и способной соприкасаться имманенціи. Если мы называемъ теперь Существо Божіе прямо недосыгаемымъ, потому именно, что оно—внутреннѣйшее, то достыгаемымъ и сообщаемымъ должно быть другое, именно дѣйствіе. Это показываетъ сходство возрѣній Кавасилы съ Паламою.

Время вступленія Кавасилы на кафедру архіепископа Солунскаго можно опредѣлить только приблизительно; еще менѣе точно можно опредѣлить, сколько времени онъ оставался имъ. Св. Палама былъ предшественникомъ Кавасилы. Вѣроятно, послѣдній занялъ Солунскую кафедру непосредственно послѣ Паламы. Во всякомъ случаѣ немного спустя послѣ 4-го Константинопольскаго собора (1351 г.) упоминается Кавасила архіепископомъ Солунскимъ уже въ 1354 году и, такъ какъ онъ при диспутѣ съ Грегорой, по словамъ послѣдняго былъ уже мужемъ старымъ <sup>2)</sup>, то онъ, вѣроятно, недолго могъ отправлять свою должность. Между нимъ и ближайшимъ преемникомъ извѣстнымъ Исидоромъ († 1390) остается пустое мѣсто. Слѣдовательно, Кавасила умеръ ранѣе 1390-го года.

Литературная дѣятельность Кавасилы была чрезвы-

<sup>1)</sup> Nicephori Gregorae Byzantina Historia t. II. lib. XXII p. 1037 и слѣд.

<sup>2)</sup> Gregorae Byzant. Hist. t. II. lib. XXII. cp. 4 p. 1052.

чайно многостороння и обширна. Изъ болѣ раннихъ произведеній его извѣстенъ комментарий его на Птоломея. Въ бытность свою сакелларіемъ онъ написалъ сочиненіе противъ ростовщиковъ и книгу о неправильныхъ тяжбахъ гражданскихъ властей по отношенію къ предметамъ церковнымъ. Немало осталось отъ него также и словъ нравственныхъ, похвальныхъ и на праздники, между которыми болѣ извѣстны: на Вознесеніе, на Страсти Христовы, на день св. великомученика Дмитрія Солунскаго, св. Ѳодоры, 3-хъ вселенскихъ святителей. Изъ богословскихъ его сочиненій извѣстно: сочиненіе противъ Никифора Грегоры, о душѣ, о томъ, какая цѣль воплощенія Господа и др. Болѣ извѣстными и болѣ пригодными для нашей цѣли являются: «*Изъясненіе Литургии*» и «*Семь словъ о жизни во Христѣ*» и особенно послѣднее<sup>1)</sup>. Оно было довольно распространено въ Византіи, что видно изъ существованія многихъ рукописей его. Печатно оно издано Гассомъ (Gass), который сличилъ его по многимъ спискамъ. Сочиненіе это, которымъ мы будемъ пользоваться почти исключительно при изложеніи мистическаго ученія Николая Кавасилы, имѣетъ догматическое, этическое, литургическое и отчасти философское содержаніе,—и изъ всего этого выводятся основы христіанской жизни. Изложеніе этого сочиненія—свободное, отчасти даже риторическое, и языкъ гораздо лучше сухого языка схоластическихъ произведеній. Въ немъ много теплоты и трогательности, субъективнаго внутренняго чувства. Высокое изысканное изложеніе этого сочиненія заставляетъ предполагать, что оно было написано не для катехизическихъ цѣлей, а представляетъ чисто ученое сочиненіе. Это же подтверждаетъ и обиліе философскаго элемента въ этихъ словахъ, при чемъ, какъ и у всѣхъ Византійцевъ, преобладаетъ Платоновская окраска. Такъ, на примѣръ: здѣсь встрѣчается Платоновское объясненіе сущности добра, этическое понятіе о Богѣ и т. п. Впрочемъ, здѣсь же встрѣчаются и

<sup>1)</sup> Мы пользовались русскимъ переводомъ этого сочиненія, сдѣланнымъ С. М. Б. изд. 1874 въ Москвѣ. Прим. автора.

Аристотелевскія категоріи, да и вообще авторъ пользуется Аристотелемъ при моральныхъ объясненіяхъ. Эти слова Кавасилы, какъ Византійское произведеніе 14-го вѣка, обладаютъ всѣми чертами, свойственными такимъ сочиненіямъ. Въ немъ, какъ выше сказано, найдется и накопленіе предикатовъ и множество цитатъ и символика свѣта и т. п.

Ученіе Кавасилы, какъ оно излагается въ сочиненіи „*О жизни во Христѣ*“, представляется съ мистической стороны въ слѣдующемъ видѣ: жизнь во Христѣ зарождается здѣсь на землѣ, а достигаетъ совершенства въ будущемъ вѣкѣ. Въ земной жизни человѣкъ только готовится къ жизни во Христѣ, но не достигаетъ ея вполнѣ, потому что здѣсь омрачаетъ ее плотское, здѣшній мракъ и тлѣніе, не могущее наследовать нетлѣнія. Здѣсь человѣкъ получаетъ только силу и чувства для будущей жизни, безъ чего иначе люди какъ «мертвые и несчастные, не будутъ обитать въ ономъ блаженномъ и безсмертномъ мірѣ». Полное же достиженіе жизни во Христѣ произойдетъ для людей въ томъ мірѣ. Но, впрочемъ, будущая жизнь, какъ бы вливается и прикрѣпляется къ настоящей жизни, какъ что святымъ возможно и теперь не только располагать и готовить себя, но и жить уже и дѣйствовать той жизнью. Даже Сама Жизнь, Христосъ, всегда соприсутствуетъ святымъ и такъ человѣколюбиво соединяется съ ними, что бываетъ единъ духъ съ ними. Это соединеніе Христа съ своими возлюбленными выше всякаго единенія, такъ что никто не можетъ его понять и изобразить какимъ либо подобіемъ. „*Спаситель съ живущими въ Немъ всегда и во всемъ соприсутствуетъ, такъ что восполняетъ всякую нужду; Онъ для нихъ — все и не допускаетъ ихъ обращать вниманіе на что либо другое или искать чего либо въ другомъ мѣстѣ* <sup>1)</sup>“. Нѣтъ ничего такого, чѣмъ бы Онъ не былъ для святыхъ. Онъ и рождаетъ и возрождаетъ и питаетъ ихъ; Онъ для нихъ и

---

<sup>1)</sup> „*Жизнь во Христѣ*“ 1, 24.

свѣтъ и питаніе, питатель и пища, и жизнь, и мѣро, и одежда, и путь, и пр.

Это соединеніе Христа съ святыми зависитъ съ одной стороны отъ Бога, а съ другой—отъ нашего тщанія. Впрочемъ, мы приносимъ сюда только то, что нужно для сохраненія благодати, чтобы не предать сокровища и не погасить свѣтильника уже возженнаго <sup>1)</sup>. А существо жизни всаждаетъ въ души наши Самъ Христосъ, соприсутствуя намъ нѣкимъ неизреченнымъ образомъ <sup>2)</sup>. Онъ присутствуетъ въ насъ не такъ, какъ во время земной Своей жизни, т. е. обхожденіемъ, бесѣдою, обращеніемъ съ нами и проч. но инымъ совершеннѣйшимъ образомъ, по которому мы становимся со-тѣлесными Ему и соживущими и членами Его <sup>3)</sup>. Средствами для этого служатъ таинства, чрезъ которыя, какъ чрезъ окна, проникаетъ солнце правды въ этотъ мрачный міръ и умершвляетъ сообразную съ нимъ жизнь, восстанавливаетъ жизнь премірную <sup>4)</sup>. Свѣтлость будущей жизни, проникая и внѣдряясь въ душахъ посредствомъ таинствъ, побѣждаетъ жизнь во плоти и начинаетъ жизнь по духу. Путь этотъ проложилъ Господь въ совершенномъ Имъ домостроительствѣ о людяхъ и отъ Отца приходитъ и всегда соприсутствуетъ людямъ, чрезъ что послѣдніе дѣлаются богами и Божіими и природа наша удостоивается Божественной чести <sup>5)</sup>. Спаситель Своею смертию не только освободилъ насъ отъ смерти и примирилъ съ Отцемъ, но и далъ намъ область чадомъ Божіимъ быти, соединивъ естество наше съ собою посредствомъ плоти, которую Онъ воспріялъ, каждаго изъ насъ соединяя силою таинствъ съ Своею плотію и низводя такимъ образомъ въ наши души Свою правду и жизнь, такъ что чрезъ таинства стало возможнымъ людямъ познавать и совершать истинную правду <sup>6)</sup>. А почему истинная жизнь нисходитъ къ намъ чрезъ смерть Спасителя, хотя мы сами не подвизаемся и не трудимся, а только участвуемъ въ таинствахъ.—это Кавасила объ-

<sup>1)</sup> Ibid I, 30. <sup>2)</sup> Ibid 1—31 <sup>3)</sup> Ibid 1—32.

<sup>4)</sup> Ibid. I, 40. <sup>5)</sup> Ibid I, 42. <sup>6)</sup> Ibid I, 58.

ясняетъ такъ. Кто удивляется побѣдителю, сплетаетъ ему вѣнецъ и одобряетъ его, и лобызаетъ ему голову и десницу, и радуется побѣдѣ, тотъ долженъ быть признанъ участникомъ въ наградахъ побѣдителя. Въ настоящемъ случаѣ, это тѣмъ болѣе вѣрно, что Побѣдитель Христосъ Самъ не нуждается въ наградахъ за побѣду и всему предпочитаетъ то, чтобы видѣть славнымъ на позорищѣ своего ревнителя и чтобы за Его подвигъ былъ увѣнчанъ Его другъ. А человекъ дѣлается ревнителемъ и другомъ Христа, участвуя въ таинствахъ, потому что, приступая къ нимъ, мы мучителя (діавола) порицаемъ, презираемъ и отвращаемся, Побѣдителя прославляемъ, удивляемся ему и почитаемъ и любимъ всею душою, такъ что обиліемъ желанія жаждемъ Его, какъ хлѣба, помазуемся имъ, какъ мѣромъ и какъ водою окружаемся <sup>1)</sup>. Мы вѣруемъ въ таинства и охотно приступаемъ къ нимъ, а Онъ за это съ любовью приступающимъ сообщаетъ то, что было слѣдствіемъ Его смерти и погребенія, не вѣнецъ какой либо доставляя, не славу даруя, но Самого Побѣдителя—Себя Самого увѣнчаннаго<sup>2)</sup>. Онъ проникаетъ въ наши души и дѣлаетъ насъ Своимъ тѣломъ, и мы живемъ съ Нимъ одною жизнью, а съ нашей стороны требуется только желаніе придти къ Нему и вѣра во спасеніе чрезъ крещеніе <sup>3)</sup>.

Подражая въ таинствахъ дѣлу искупленія Христова, мы приближаемся къ Нему. Онъ сошелъ для насъ съ неба, а мы при помощи сообщенной Имъ жизни должны взойти къ Нему тѣмъ же путемъ, какимъ Онъ сошелъ. Слѣдовательно, мы должны пройти этотъ путь въ обратномъ порядкѣ, т. е. начинать тѣмъ, чѣмъ Онъ кончилъ. Онъ кончилъ смертію и воскресеніемъ, чрезъ что мы возродились въ новую жизнь; а такъ какъ рожденіе есть первый актъ жизни, то и таинство, рождающее насъ для жизни во Христѣ и подражающее смерти и воскресенію Его, должно быть поставлено на первомъ мѣстѣ въ ряду таинствъ <sup>4)</sup>. Грѣхъ, господствовавшій въ мірѣ со времени Адамова грѣхопаденія, Кавасила пони-

<sup>1)</sup> Ibid I 100. <sup>2)</sup> Ibid I, 102. <sup>3)</sup> Ibid II, 75. <sup>4)</sup> Ibid II, 1—8.



маеть, какъ *δράστω* и какъ *σостояντι*. каковое дѣленіе напоминаеть Аристотельскія *ἔξις* и *ἐνέργεια*. Грѣхъ двоякъ: бываетъ въ дѣйствіяхъ и состоитъ въ привычкѣ (*ἐν ταῖς ἐνεργείαις γενομένη ἢ δὲ ἐν τῇ ἔξει συσταμένη*). Дѣйствіе (*ἐνέργεια* грѣха, говоритъ онъ, мгновенно: какъ скоро совершено, его и нѣтъ уже. Привычка (*ἔξις*) къ худымъ дѣйствіямъ, какъ болѣзнь, приставшая душамъ отъ худой жизни. бываетъ постоянная и связываетъ душу неразрѣшимыми узами, порабощаетъ мысль и производитъ все худое, увлекаетъ плѣнныхъ ею къ худымъ дѣйствіямъ, отъ которыхъ рождается она сама <sup>1)</sup>). Такимъ образомъ постоянство грѣховнаго состоянія происходитъ отъ того, что оно порождаетъ худыя дѣйствія, а эти взаимно производятъ его. Это—ветхій человѣкъ, который, поэтому, даже вздохнуть не можетъ свободно отъ зла, отъ котораго именно и освобождаетъ насъ крещеніе. Освобождаетъ оно такъ легко, что не требуетъ и времени, и такъ всецѣло и совершенно, что не оставляетъ отъ всего этого и слѣда, и притомъ не только освобождаетъ отъ зла, но и доставляетъ противоположное расположеніе. Уничтоженіе грѣха и оправданіе за грѣхъ происходитъ вслѣдствіе смерти Христа, а новая жизнь въ силу Его воскресенія <sup>2)</sup>). Крещеніе дѣлаеть насъ чистыми отъ всякаго расположенія и дѣйствія грѣховнаго, поколику дѣлаеть общниками сей животворящей смерти, (т. е. Христовой); но такъ какъ чрезъ крещеніе мы приобщаемся и воскресенія Христова, то оно (т. е. крещеніе даеть намъ новую жизнь во Христѣ и члены образуеть и силы влагаетъ для стремящихся къ будущей жизни<sup>3)</sup>). Если такимъ образомъ крещеніе сообщаетъ для достиженія блаженной жизни только силы и чувства, какъ природа даеть глазъ, ухо и т. п., то, слѣдовательно, отъ нашего произвола зависитъ пользованіе этими силами.

Что такое жизнь Христова, теперь нельзя узнать. потому что она будетъ послѣ воскресенія, ее и блаженные не вполнѣ знаютъ, а только—какъ бы въ зеркалѣ и гаданіи, да и то, что ощущають, они не могутъ

<sup>1)</sup> Ibid II, 58 <sup>2)</sup> Ibid II, 65—66. <sup>3)</sup> Ibid II 67

выразить словомъ. Если что и познается и о чемъ можно говорить, то—это объ успѣхахъ въ добродѣтели принявшихъ таинство крещенія: эта добродѣтель есть вышеестественная и превосходящая человѣческіе законы, ее не могутъ произвести ни мудрость, ни подвиги, ни природа, ни иное что либо изъ человѣческаго <sup>1)</sup>). На верху этой добродѣтели стоятъ мученики. Они были такими людьми, силѣ вѣры которыхъ уступалъ даже физическій, всѣмъ повелѣвающій законъ. Ни возрастъ, ни состояніе, ни родъ, ни сила обычая не могли удержать ихъ оттого, чтобы взойти ко Христу и не надежда на награду соблазнила ихъ, скорѣе они любили муку ради ея самой. Ежедневная смерть была для нихъ пищею и удовольствіемъ и тѣло охотно слѣдовало въ этомъ за душою вопреки закону самосохраненія. Кавасила представляетъ примѣры, что крещеніе злѣйшую ненависть ко Христу и насмѣшку надъ христіанствомъ внезапно перемѣняло въ страстную любовь ко Христу <sup>2)</sup>). Даже притворное крещеніе и исповѣданіе Христа сразу дѣлало исповѣдавшаго дѣйствительнымъ христіаниномъ и мученикомъ Христа, т. е. слово исповѣданія мгновенно проникало въ сердце исповѣдавшаго. Притомъ, часто и безъ церковнаго крещенія нѣкоторыхъ крестилъ Самъ Христосъ или сокровенно, или видимо въ облакѣ и водѣ. Такъ, сильно дѣйствуетъ благодать крещенія. Но что даетъ крещенію такую силу? Кавасила, въ отвѣтъ на это, говоритъ, что причиной этого служитъ *внутреннее опытное познаніе Христа*. Когда мы познаемъ предметъ черезъ слова, то у насъ получается неясный образъ предмета, а если опытно познаемъ его, то мы соприкасаемся съ самимъ предметомъ, и самый видъ предмета входитъ въ нашу душу. Такъ бываетъ въ насъ и съ любовію къ Спасителю. Мы какъ бы ощущаемъ въ таинствѣ Самого Христа, опытно познаемъ Его красоту и воспламеняемся къ нему любовію,

---

<sup>1)</sup> Ibid II, 111.

<sup>2)</sup> Примѣры св. мучениковъ: Порфирія, Геласія и Ардаліона. См. Ibid II. 139—146.

которая и помогаетъ намъ преодолѣть всѣ препятствія. Ветхій Заѡтъ училъ чрезъ слово, и спасеніе не достигалось людьми; въ Новомъ—Самъ Христосъ устрояетъ и образуеъ души людей, и люди спасаются. Въ такомъ взаимопроникновеніи со Христомъ только и успокаивается присущее уму желаніе, которое ничѣмъ не удовлетворяется въ мірѣ ограниченномъ. Слѣдствіемъ этого успокоенія является радость и блаженство <sup>1)</sup>. Слѣдовательно въ крещеніи есть нѣкоторое непосредственное ощущеніе Божества, когда лучъ отъ него невидимо касается души.

Въ крещеніи люди духовно создаются или рождаются для жизни во Христѣ, получая необходимыя для послѣдней силы. Но получивъ это, они еще получаютъ отъ Бога способность дѣйствовать сообразно съ новой жизнью. Это дается въ *таинствѣ мѣра*. Мѣропомазаніе, какъ таинство, есть средство, которымъ люди приходятъ въ непосредственное общеніе со Христомъ, а мѣро есть Самъ Христосъ. Онъ до совершенія Имъ дѣла иекупленія былъ мѣромъ неизлѣпнымъ, потому что препятствовали излиться: 1) природа наша, не имѣвшая ничего общаго съ Богомъ; 2) грѣхъ, зависящій отъ воли людей; и 3) смерть. Но когда Онъ воплощеніемъ пріобшилъ природу къ Божеству, а грѣхъ уничтожилъ крестомъ, разрушивъ въ то же время смерть воскресеніемъ, то уже ничто не возбраняло ему излиться на людей<sup>2)</sup>, и черезъ Святого Духа помазать насъ, спогребшихся и сооставшихъ съ нимъ въ крещеніи<sup>3)</sup>. Такимъ образомъ, природа наша слѣлалась носительницей силъ Божества. Кавасила приводитъ при этомъ прекрасное сравненіе объ алавастрѣ, содержащемъ мѣро, который, если самъ растворится въ мѣро, то послѣднее безпрепятственно должно сообщиться внѣшнему, равнымъ образомъ, когда наша природа обожилась въ спасительномъ Тѣлѣ, не осталось ничего отдѣляющаго родъ человѣческій отъ Бога, почему и участвовать въ его благодѣянїяхъ никто не препятствуетъ намъ, кромѣ грѣха. Плоды мѣропомазанія суть дѣй-

<sup>1)</sup> Ibid. 11, 160—165 <sup>2)</sup> Ibid 111, 11—13, <sup>3)</sup> Ibid. 111, 39.

ствія св. Духа. Для цѣлей вновь устраивающейся Церкви эти дѣйствія выражались въ дарахъ исцѣленій, языковъ, пророчествъ и т. п. Это, впрочемъ, бываетъ и теперь съ нѣкоторыми, которые не только при жизни и демоновъ изгоняютъ и отъ болѣзней исцѣляютъ, но и по смерти могутъ совершать подобное, потому что духовная сила не оставляетъ и почившихъ блаженныхъ. Но особенно проявляется дѣйствіе мвропомазанія въ дарѣ благочестія, молитвы, любви, цѣломудрія и прочихъ добродѣтелейхъ. Эти дѣйствія Св. Духа не сразу обнаруживаются и могутъ вовсе не обнаружиться, если мы сами угашаемъ Духъ, но если они обнаруживаются, то ихъ слѣдуетъ приписать дѣйствію таинства

Дальнѣйшимъ средствомъ соединенія челоуѣка съ Богомъ служитъ Евхаристія, послѣ которой не нужно уже ничего другого, такъ какъ она чрезъ принятіе Плоти и Крови вводитъ въ насъ Самого Христа. Хотя Христось дѣйствуетъ и въ первыхъ двухъ таинствахъ, но въ крещеніи Онъ только создаетъ челоуѣка, сообщая ему свой образъ, а въ мвропомазаніи изліяетъ на помазуемаго дары св. Духа; въ Евхаристіи же Самъ входитъ, соединяя Себя всего съ нами, такъ что въ насъ не остается ничего, не проникнутаго Имъ. Чрезъ Евхаристію мы вступаемъ, какъ бы въ кровное родство съ Богомъ, которое происходитъ вслѣдствіе открытаго сообщенія Божества людямъ, принижаящимъ Его. Прежде находясь внѣ насъ, Божество дѣлается теперь нашимъ, входитъ внутрь насъ. Все *наше* овладѣвается однороднымъ божественнымъ; воля подчиняется волѣ Божественной, умъ—уму Божественному, тѣло и кровь наши соединяются съ Тѣломъ и Кровью Христовыми,—и все это потому, что вкушаемый есть Самъ Христось, все животворящій и все въ Себя прилагающій, подобно тому, какъ капля воды, влитая въ чашу мвра, становится мвромъ. Вообще, въ Евхаристіи мы испытываемъ столь полное единеніе съ Богомъ, выше котораго невозможно никакое внутреннее общеніе. Вкушеніе хлѣба Жизни, Христа, производитъ совершенное измѣненіе и внѣдреніе вѣрующихъ въ той

жизни, въ которую они перемѣнены уже крещеніемъ. Измѣненіе это начинается съ нашей природы, такъ какъ Плоть и Кровь Христа овладѣваютъ нашею плотію и кровью, то вмѣстѣ съ этимъ измѣняется и наше тѣло, освобождаясь отъ грѣховнаго расположенія <sup>1)</sup>. Съ такой же силой дѣйствуетъ таинство на всякую потребность и на весь ходъ индивидуальнаго духовнаго развитія чело-вѣка. Какъ лучъ свѣта, дѣйствіе таинства проникаетъ во всѣ обнаруженія жизни <sup>2)</sup>. Кавасила опредѣляетъ единеніе Христа съ вѣрующимъ въ Евхаристіи словомъ „γάμος“ (бракъ) и говоритъ, что, какъ въ природѣ большія силы не позволяютъ меньшимъ, когда объединяются съ ними, оставаться тѣми же, что и прежде, но всегда большія овладѣваютъ малыми, такъ и въ Евхаристіи все элементарное въ человѣческомъ существѣ воспринимается однороднымъ Божественнымъ и съ Ними соединяется <sup>3)</sup>. Въ другомъ мѣстѣ Кавасила общеніе людей съ Богомъ чрезъ Евхаристію ставитъ даже выше самаго близкаго кровнаго родства. Принимающіе это таинство становятся въ болѣе непосредственное и болѣе постоянное отношеніе къ Господу, чѣмъ дѣти къ родителямъ. Послѣдніе, хотя тѣлесно по акту рожденія и связаны съ родителями, но послѣ рожденія отдѣляются отъ нихъ и живутъ далѣе особою отъ нихъ жизнію. Напротивъ, общеніе людей съ Богомъ въ Евхаристіи всегда продолжается и даже отъ повторенія усиливается, и Господь настолько сливается съ людьми и, такъ сказать, обнимаетъ ихъ, что покрываетъ признаки ихъ земнаго происхожденія <sup>4)</sup>. Къ принявшимъ таинство Евхаристіи Христосъ стоитъ даже ближе, чѣмъ они сами къ себѣ, такъ какъ Онъ дѣлается для нихъ другимъ, болѣе совершеннымъ—ихъ собственнымъ я. Для болѣе яснаго объясненія общенія принимающихъ Евхаристію съ Господомъ, Кавасила беретъ два сравненія: общеніе тѣла съ головой и дѣтей съ родителями. Причащающіеся Тѣла и Крови Христовой питаются такимъ образомъ изъ высшаго Божественнаго источника и эта пища не уподобляется

---

<sup>1)</sup> Ibid. IV, 47. <sup>2)</sup> Ibid. IV, 45. <sup>3)</sup> Ibid. IV, 41—43. <sup>4)</sup> Ibid. IV, 6—70.

организму, какъ пища земная, но, наоборотъ, себѣ уподобляетъ принимающій ее организмъ и возвышаетъ его до себя, плодомъ этого вкушенія бываетъ возбужденное Христомъ, какъ Главою, движеніе по новому принципу жизни, желаніе служенія Богу въ духъ и истинѣ. А люди, какъ члены, слѣдуютъ этому возбужденному Главою движенію. Но такъ какъ подобное слѣдованіе членовъ за главою указываетъ на нѣчто не свободное, поэтому Кавасила предлагаетъ этому другой образъ сыновства, по которому мы, еще какъ дѣти, охотно слѣдуемъ за Своимъ небеснымъ Отцомъ <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, мы, сохраняя полную автономію своего разума и воли, въ то же время, какъ члены главѣ, подчиняемся Христу чрезъ причащеніе и даже болѣе, чѣмъ члены главѣ, насколько общеніе чрезъ причащеніе, какъ сверхъестественное, превышаетъ всякія естественныя отношенія <sup>2)</sup>. Соединяется же Христосъ съ людьми и вводитъ въ міръ небесный проникнутое Божествомъ тѣло не приказаніемъ, а чрезъ собственное снисхожденіе, такъ что это господство Христа есть господство духа и свободы, которому и тѣло, проникнутое тѣломъ Христа, охотно слѣдуетъ. Въ будущей жизни, вслѣдствіе общенія съ Господомъ въ Евхаристіи, тѣло человѣческое явится въ своей первоначальной красотѣ. Люди просвѣтятся, какъ солнце. Хлѣбъ трапезы, въ которой они теперь принимаютъ участіе, явится людямъ въ преображенномъ видѣ Тѣла<sup>3)</sup>. Какъ всякій при воскресеніи снова получитъ свой тѣлесный образъ, такъ Глава со всѣхъ сторонъ соберетъ Свои члены, и люди отъ теперешняго Хлѣба и таинственнаго Тѣла возвысятся до созерцанія открыто преображеннаго Тѣла <sup>4)</sup>. Въ отличіе отъ другихъ таинствъ дары Евхаристіи не подаются даромъ, но отъ приступающаго къ ней требуется приготовленіе, такъ какъ она съ одной стороны укрѣпляетъ желающаго жить Христовою жизнію, а съ другой служитъ наградою за подвиги, предпринимаемые людьми для этой цѣли. По-

<sup>1)</sup> Ibid. IV, 56 и слѣд. <sup>2)</sup> Ibid. IV, 73 и слѣд. <sup>3)</sup> Ibid. IV, 142—143.

<sup>4)</sup> Ibid. IV, 146. и слѣд.

этому, слѣдовательно, было бы несправедливо давать ее даромъ <sup>1)</sup>).

Благодатное дѣйствіе таинствъ можетъ простира-  
ться не на однихъ только людей, участвующихъ въ таин-  
ствахъ, но чрезъ послѣднихъ оно можетъ предаваться  
даже предметамъ неодушевленнымъ. Такъ простирается  
это дѣйствіе на храмъ и жертвенникъ. Для этого іерархъ  
при совершеніи извѣстныхъ дѣйствій съ приличными  
молитвами и пѣснопѣніями помазываетъ муромъ храмъ  
и престоль и кладетъ на послѣдній кости мучениковъ,  
помазанныя муромъ. Чрезъ это помазаніе сообщается  
храму и престолу божественная благодать, или, по слову  
св. Діонисія Ареопагита, муро вводитъ въ нихъ Иисуса  
и такимъ образомъ они освящаются <sup>2)</sup>). Какъ священ-  
ные, они въ свою очередь помогаютъ намъ въ молитвахъ,  
потому что дерзновение людей къ Богу и исправленію  
молитвы, какъ кадило,—есть изліянное муро, содѣлав-  
шійся Ходатаемъ нашимъ предъ Богомъ и Посредни-  
комъ—Спасителемъ. Поэтому и должно, чтобы на домъ  
молитвы было изліяно муро молитвы, чтобы привлечь  
къ дому Бога и чтобы этотъ храмъ былъ подобенъ  
истинному храму, Тѣлу Христа, и поэтому, слѣдовательно,  
надлежитъ, чтобы онъ былъ помазанъ муромъ <sup>3)</sup>). Полу-  
чивъ отъ Бога благодатное возрожденіе и все необходимое  
для жизни во Христѣ, человекъ, какъ сказано выше,  
самъ обязанъ споспѣшествовать этой жизни. Это содѣй-  
ствіе со стороны человека Кавасила вообще выражаетъ  
словами св. Писанія: „Духа не угашайте“, иначе говоря:  
человекъ обязанъ сохранять полученное чрезъ таинства,  
жить согласно заповѣдямъ Христовымъ. онъ долженъ  
желаніемъ и волею сообщиться съ Тѣмъ, съ Кѣмъ сооб-  
щается Кровію <sup>4)</sup>). Это можно назвать *этическимъ* про-  
цессомъ, который со стороны человека долженъ идти  
согласно съ первымъ, такъ сказать *физиологическимъ* про-  
цессомъ до тѣхъ поръ, пока различіе ихъ уничтожится  
и они сольются. Кавасила подробно излагаетъ это такъ:  
всѣ хрістіане въ равной мѣрѣ обязаны за искупленіе

<sup>1)</sup> Ibid. IV, 96—97. <sup>2)</sup> Ibid. V, 26. <sup>3)</sup> Ibid. V, 35—38.

нравственной задачей, которая составляет общую всѣмъ намъ обязаность къ Богу. Хотя у людей обязанности различны, но надъ всѣми ими возвышается одинъ общій для всѣхъ христіанъ долгъ къ Христу, именно: не противодѣйствовать волѣ Христа, но, всячески сохраняя Его законы, располагать жизнь для благоугожденія Ему<sup>1)</sup>; соединиться съ Нимъ сердцемъ и главою, желаніемъ и волею; волю упражнять по Его желанію, т. е. желать того, чего хочетъ Онъ, и утѣшаться тѣмъ, о чемъ радуется Онъ<sup>2)</sup>. Все это не зависитъ и можетъ развиваться помимо условія монашеской аскетической жизни. Оставивъ иное, говоритъ Кавасила, будемъ смотрѣть на самое желаніе души, въ которомъ состоитъ добро человѣка и зло, здоровье и болѣзнь и, вообще, жизнь или смерть. Будемъ имѣть желаніе устремленнымъ къ одному Богу, что и составляетъ блаженную жизнь<sup>3)</sup>. Чтобы хотѣть добра, не нужно никакой особенной ревности, а чтобы достигнуть его и твердо сохранить, нужна продолжительная сила вниманія<sup>4)</sup>. Выполнить эту задачу—дѣло воли. Человѣкъ состоитъ изъ двухъ частей: разума и воли; слѣдовательно, чтобы быть всецѣло блаженнымъ въ будущемъ вѣкѣ, ему необходимо приблизиться и соединиться съ Богомъ обѣими силами: умомъ созерцая, а волею совершенно любя Его. Но такъ какъ чистаго созерцанія Бога достигнуть нельзя, и даже блаженные не могутъ быть совершенны по дѣйствию умомъ,—а только по отношенію къ волѣ они совершенны<sup>5)</sup>, то ясно, что блаженная жизнь состоитъ въ совершенствѣ хотѣнія<sup>6)</sup>. Воля Божественная встѣчается съ волею человѣческою, чтобы привести ее въ движеніе, законъ духа дѣлается закономъ дружества со Христомъ и родство Христа чрезъ таинства съ нашей природой имѣетъ для насъ цѣну только тогда, если мы дѣйствуемъ по закону Христа. Средствомъ для достиженія этого служить помысль, размышленіе. „Начала всякаго дѣла есть желаніе, а начало же желанія—помысль. Итакъ, прежде всего

<sup>1)</sup> Ibid. VI, 6. <sup>2)</sup> Ibid. VI, 10 <sup>3)</sup> Ibid. VII, 9. <sup>4)</sup> Ibid. VI, 55. <sup>5)</sup> Ibid VII, 154.

<sup>6)</sup> Ibid. VII, 152.



нужно стараться отвращать око души отъ суетнаго и имѣть сердце всегда полнымъ благихъ помысловъ, чтобы оставаясь пустымъ, оно не сдѣлалось вмѣстилищемъ лукавыхъ помысловъ<sup>1)</sup>. Лучше всего размышлять о таинствахъ, ихъ причинѣ, искупленіи и Совершителѣ послѣдняго—Христѣ. Послѣдній—отрада мысли и мѣсто упокоенія желаній во всемъ, что Имъ совершено<sup>2)</sup>. Когда мы размышляемъ объ этомъ и когда эти помыслы занимаютъ душу, тогда нѣтъ доступа къ намъ ничему худому. Потомъ намъ, познавшимъ благодѣянія, удобно исполниться любовью къ Благодѣтелю; а возлюбивъ Его такъ сильно, мы дѣлаемся исполнителями Его заповѣдей и общниками Его воли<sup>3)</sup>. Болѣе же всего намъ надобно соблюдать въ чистотѣ тѣло, съ которымъ Христосъ соединенъ тѣснѣ всякаго естественнаго соединенія<sup>4)</sup>. Особенно же полезно созерцаніе господства Христа на небесахъ, гдѣ, какъ лучи солнца, окружаютъ Бога боговъ, красоту изъ красотъ, Побѣдителя и Владыку, люди, которыхъ онъ содѣлалъ участниками Его царства, и въ этомъ занятіи не должно знать отдыха и стараться, не развлекаясь ничѣмъ, постоянно оказывать эту ревность въ продолженіи всей жизни, какъ можно чаще, чтобы это могло напечатлѣться въ душѣ и вполнѣ обнять все сердце<sup>5)</sup>, потому что преходящій помыслъ не можетъ расположить сердца къ какой либо страсти; для этого нужно, чтобы онъ пребывалъ продолжительное время<sup>6)</sup>. Нужно все употреблять для своего нравственнаго усовершенствованія и только усиленнымъ стараніемъ и постояннымъ попеченіемъ о добрѣ люди дѣлаются праведниками и достигаютъ блаженства. Для доказательства этого Кавасила ссылается на Евангельскія блаженства и перечисляя ихъ показываетъ, какъ все это зависитъ отъ помысловъ<sup>7)</sup>.

Далѣе Кавасила показываетъ, какимъ является человекъ, въ которомъ благодать таинства дѣйствуетъ совмѣстно съ его христіанской силой воли. Какъ здоровье

<sup>1)</sup> Ibid. VI, 13 <sup>2)</sup> Ibid. VII, 14—24. <sup>3)</sup> Ibid. VI, 25. <sup>4)</sup> Ibid. VI, 30.

<sup>5)</sup> Ibid. VI, 48. <sup>6)</sup> Ibid. VI, 49. <sup>7)</sup> Ibid. VI, 73.

лучше всего узнать, разсмотрѣвъ здороваго человѣка, такъ принявшій таинства и тщаніемъ къ себѣ сохранившій благодать узнается по тѣмъ выраженіямъ, которыя показываютъ степень внутренней опредѣленности человѣка, его участіе въ добрѣ или злѣ самымъ непосредственнымъ образомъ. Такими,—болѣе другихъ явственными, признаками существующаго въ человѣкѣ нравственнаго настроенія души служатъ *удовольствіе и неудовольствіе, скорбь и радость*. Въ нихъ видна нравственная твердость человѣка и послѣдній является тѣмъ, что Онъ есть. Въ нихъ открывается различіе злыхъ и добрыхъ, смотря по тому, что возбуждаетъ въ человѣкѣ удовольствіе и неудовольствіе, добро или зло. Радость христіанская возникаетъ изъ скорби: скорбѣть же значитъ избѣгать зла, такъ какъ печаль зависитъ отъ ненависти, а ненависть отъ сознанія зла; радоваться же значитъ стремиться къ благому <sup>1)</sup>. Обольщенная нравственная природа человѣка радуется худымъ радостямъ и только по скорби она узнаетъ ихъ суетное и неправильное содержаніе. Скорбь души есть необходимый спутникъ грѣха, который страданіемъ выгоняетъ страданіе и вмѣсто забвенія Бога научаетъ памятовать о немъ <sup>2)</sup>. Скорбь была бы бесполезна природѣ, если бы она не служила противовѣіемъ для уклоненія души отъ Бога, такъ какъ она предотвращаетъ человѣка отъ будущихъ уклоненій, унимаетъ настоящія и чрезъ наказаніе удовлетворяетъ за прежде сдѣланныя. Но все это имѣетъ силу только тогда, если всѣ самолюбивые мотивы боязни и тоски отложены, если скорбь связывается съ памятью о Богѣ, Достоинство скорби и ея плодотворность зависятъ отъ чистоты ея божественнаго происхожденія. Самыми лучшими бываютъ всегда тѣ люди, скорбь которыхъ происходитъ отъ любви къ Богу безъ всякой примѣси скорби о себѣ самихъ, потому что всякое движеніе непременно находится въ соотвѣтствіи съ движущимъ и стрѣла, которую посылаетъ искусная рука, вѣрнѣе достигаетъ цѣли,—а этихъ людей движетъ самъ Богъ <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Ibid. VII 20—21    <sup>2)</sup> Ibid. VII 35—37.    <sup>3)</sup> Ibid. VII, 63—64.

Что касается радости, то высшій предметъ, который можетъ возбудить удовольствіе, есть *благо*. Самъ Богъ есть благо. Природа блага состоитъ въ томъ, чтобы сообщаться и изливаться. Ибо какъ стремится оно ко всему своему, такъ и къ себѣ позволяетъ стремиться всему. Посему сообразно, чтобы участвующіе въ благѣ показывали въ душѣ природу блага <sup>1)</sup>. Богъ есть самое высшее и самое общее благо, особенное свойство Котораго есть сообщаться другимъ. Кто, слѣдовательно, участвуетъ въ благѣ и показываетъ природу блага, тотъ воспринялъ въ себя законъ *сообщенія* и поднялся выше земного закона природы, по которому удовольствіе соединяется съ достиженіемъ только «своихъ» желаній. Самая чистая форма удовольствія есть та, когда душа бываетъ далека отъ того, чтобы заботиться только о себѣ и о своемъ, хвалиться только своимъ и любить только изъ корысти, когда человѣкъ любитъ добро ради него самого, а не ради пользы, когда будетъ радоваться, усматривая его у другихъ <sup>2)</sup>. Въ этомъ возвышеніи человѣкъ преступаетъ границы своей природы и уподобляется Богу, Который хочетъ во всѣхъ наслаждаться Своимъ собственнымъ блаженствомъ. Не только отреченіе или отвлеченіе себя отъ субъективнаго удовлетворенія требуется здѣсь, но возвышеніе надъ границами послѣдняго и достиженіе той степени, на которой удовольствіе получаетъ содержаніе, по своей сущности состоящее въ „*распространеніи*“ и нисколько не убывающее, если другіе приступаютъ къ сорадованію <sup>3)</sup>. Главное достоинство нравственнаго удовольствія, слѣдовательно, состоитъ въ способности его *распространяться* безъ уменьшенія внутренней силы и являться въ живомъ участіи въ общей радости, подъ каковымъ условіемъ оно только и можетъ исходить изъ „*сообщающейся*“ сущности блага. Слѣдовательно, верхъ совершенства состоитъ во всецѣломъ отсутствіи всякихъ эгоистическихъ побужденій, во всестороннемъ распространеніи радостнаго духа, что можетъ быть не

<sup>1)</sup> VII, 79—80, 84. <sup>2)</sup> Ibid. VII. 77. <sup>3)</sup> Ibid. VII, 80.

иначе, какъ въ томъ случаѣ, если индивидуальная жизнь человѣка развивается въ Творцѣ вселенной—Міродержителѣ—Богѣ. Это называется *радостью въ Богѣ*. Отсюда наслаждающійся долженъ мыслить себя поставленнымъ на высотѣ, ниже которой лежитъ земная смѣсь радости и плача и до которой не доходятъ границы эгоистическихъ склонностей, такъ что его окружаютъ только свѣтлыя картины небесныхъ благословеній. Онъ не имѣетъ нужды искать желаемаго вдали, ибо знаетъ всѣ дѣла Божіи, всѣ они постоянно предъ нимъ, почему все для него сохраняетъ напоминаніе о немъ, все соблюдаетъ любовь неугасимую, все утѣшаетъ, и самъ онъ не перестаетъ сопребывать съ нимъ <sup>1)</sup>). Эта радость постоянна. чужда перемѣнъ, сама по себѣ составляетъ утѣшеніе и не можетъ быть изъяснена словомъ и ею никогда нельзя пресытиться <sup>2)</sup>). Такъ какъ желаніе всегда соразмѣрно желаемому, то и радость эта о Богѣ не прежде дѣлается истинною, какъ когда она расширяется сообразно съ безконечностью предмета своего желанія въ безконечномъ стремленіи. Этому препятствуетъ ограниченность человѣческой природы: Богъ и жизнь души, и радость и все наше приспособилъ къ Самому Себѣ и къ безконечности Своего существа. Поэтому, хотя природа и ставитъ границы, но желаніе уничтожаетъ ихъ и стремится возвыситься надъ всѣмъ настоящимъ и, хотя бы ему дано было все, ни одинъ предметъ не удовлетворяетъ его. Отсюда стремленіе къ безконечному Блага, конецъ котораго въ соединеніи Его съ исполненіемъ безконечныхъ желаній <sup>3)</sup>).

Дальнѣшее единеніе Бога съ человѣкомъ состоитъ въ *любви*. Божественная любовь выходитъ изъ природы абсолютнаго Блага, у Которого она есть по существу, чтобы сообщить низшему и привлечь его къ себѣ. Въ силу этой любви, Богъ привлекаетъ къ себѣ человѣка. У Кавасилы любовь называется *добродѣтельною воли* <sup>4)</sup>, и должна поэтому сопровождать всякую дѣятельность послѣдней. Предпочтительное названіе любви у Кавасилы

<sup>1)</sup> Ibid. VII. 89. <sup>2)</sup> Ibid. VII, 90—03. <sup>3)</sup> Ibid. VII, 95. <sup>4)</sup> Ibid. VII, 13.

„φίλτρον“ — аффектъ любви, очарованіе любви, что даетъ ей возвышенный смыслъ паѳоса и страстнаго возбужденія, такъ что оно сильнѣе всего обозначаетъ чарующую прелесть любви. Въ другихъ мѣстахъ слово „φίλτρον“ встрѣчается у Кавасилы то въ смыслѣ орудія, которымъ Женѣ уязвляетъ сердце Невѣсты (Пѣснь Пѣсн. 2, 5; 5, 8) <sup>1)</sup>, — которое помогало мученикамъ, — то въ смыслѣ неугасимаго жара страстнаго желанія, неизреченной вышеестественной силы <sup>2)</sup> и т. п. Ею побѣждается земная нужда, она имѣетъ своею спутницею радость <sup>3)</sup>. Такъ какъ безконечное Благо желаетъ исключительной принадлежности Себѣ святыхъ душъ, то должно не раздѣлять любви между разными земными склонностями. Любовь небесная вытѣсняетъ всякую другую любовь и радость до самаго свѣтлаго самозабвенія. Люди, охваченные этой любовью, познаютъ въ Любимой свое царство и блаженство и даже еслибы Возлюбленный не слѣлалъ ихъ участниками блаженства, они всетаки блаженствовали бы и царствовали бы и наслаждались бы, потому что имъ нужны не блага, а Богъ, Который въ благѣ <sup>4)</sup>, и они желаютъ блага не для себя, но для славы Бога въ нихъ. Они забываютъ самихъ себя и живутъ для Бога въ созерцаніи Его, чтобы онъ находилъ у нихъ Свою честь <sup>5)</sup>. Въ заключеніе Кавасила говоритъ: *„Жизнь во Христѣ обнаруживается свѣтомъ добрыхъ дѣлъ, а это есть любовь. Ибо въ ней свѣтлость всякой добродѣтели и она поддерживаетъ жизнь во Христѣ. Она есть самая жизнь, потому что она есть единеніе съ Богомъ, — она даже сильнѣе жизни, потому что убѣждаетъ презирать жизнь не только скоротекущую, но и постоянную. Посему, что справедливѣе любви можетъ быть названо жизнью? Когда, по слову ап. Павла, все прочее въ будущей жизни упразднится, одной любви будетъ достаточно во Христѣ Исусѣ, Господѣ нашемъ“* <sup>6)</sup>.

Таково въ краткихъ чертахъ ученіе Николая Кавасилы. Николай Кавасила былъ челоѣкъ практики и

<sup>1)</sup> Ibid II, 125, 132. <sup>2)</sup> ibid. I, 94. <sup>3)</sup> Ibid. VII, 85, 89 и др.

<sup>4)</sup> Ibid. VII, 116. <sup>5)</sup> Ibid. VII, 108. <sup>6)</sup> Ibid VII, 164, 166—167.

дальновидный политикъ. Живя при дворѣ императора и участвуя въ дипломатіи, онъ долженъ былъ изучить и, дѣйствительно, хорошо изучилъ человѣческую душу въ сокровеннѣйшихъ изгибахъ. Но тамъ же при дворѣ въ смутное время междоусобій ему нерѣдко приходилось быть свидѣтелемъ самыхъ неожиданныхъ и рѣзкихъ переворотовъ, которые не могли не возбудить въ немъ мысли о тщетѣ всего земного и дѣлъ человѣческихъ, что и породило въ немъ желаніе уйти въ монастырь, чтобы искать успокоенія въ Богѣ. Все это отразилось въ его сочиненіяхъ. Вездѣ онъ стоитъ на психологической точкѣ зрѣнія. Въ ученіи о таинствахъ онъ имѣетъ въ виду лишь сообщаемое чрезъ нихъ дѣйствие благодати на душу человѣка, и перемѣны происходящія въ послѣдней, подъ вліяніемъ этого дѣйствія. Другихъ сторонъ таинства онъ почти не касается; такъ, напр., онъ ничего не говоритъ о пресуществленіи св. даровъ въ Евхаристіи и пр., даже самыхъ таинствъ онъ беретъ только три, помогающихъ человѣку въ жизни во Христѣ и не касаясь остальныхъ, не столь прямо относящихся къ этой цѣли. Стоя на этой же психологической почвѣ, онъ опредѣляетъ и признаки совершенства человѣка, его приближеніе къ Богу также психологическими чертами: радость, скорбь, любовь. Кавасила долго жилъ въ мірѣ, видѣлъ ничтожество человѣческихъ дѣлъ и потому ввѣряетъ спасеніе человѣка Богу и Его благодати, при чемъ отъ спасающагося требуется только *не угасать Духа*. Поэтому онъ не отдаетъ предпочтенія и монашеской жизни съ ея подвигами, считая для всякаго человѣка, монаха и мірянина, возможнымъ извѣстное по Богу настроеніе помысловъ и желаній.

## В.

Св. Григорій, постриженный въ монашество на Синайской горѣ, и поэтому прозванный *Синаитомъ*, жилъ въ царствованіе Византійскаго императора Андроника III Младшаго (около 1330-годовъ). Житіе его записано

Каллистомъ <sup>1)</sup>, Архіепискомъ Византійскимъ, который былъ ученикомъ его. Мѣстомъ родины Синаита былъ Куклонь-Нарѣчный, что въ Азіи близъ Клазомень. Св. Григорій имѣлъ богатаго и почтеннаго отца и нѣскольکو братьевъ. При Андроникѣ Сарацины захватили въ плѣнъ Григорія вмѣстѣ съ отцемъ и братьями и увели ихъ далеко отъ родины. Въ одномъ мѣстѣ, недалеко отъ Лаодикіи, когда надзоръ за плѣнниками нѣскольکو ослабѣлъ, послѣдніе вошли въ Церковь и начали молиться и пѣть псалмы. Тамошніе христіане, привлеченные ихъ пѣніемъ, узнавъ объ ихъ участи, выкупили изъ плѣна. Послѣ этого о св. Григоріи извѣстно, что онъ удалился на о. Кипръ, гдѣ находился въ обществѣ одного благочестиваго кипрянина, по имени Леона. Затѣмъ св. Григорій является на Синаѣ, гдѣ отшельникъ монахъ постригаетъ его въ иноческій чинъ. Здѣсь онъ удивляетъ всѣхъ своими подвигами, молитвой, сокрушеніемъ о грѣхахъ. Съ горы Синая онъ перешелъ на Аѳонъ и тутъ, посѣщая многіе монастыри и пустыни, онъ нашелъ много монаховъ, украшенныхъ мудростью, строгостью нравовъ и упражняющихся только въ дѣятельной жизни, но настолько неопытныхъ въ храненіи ума—безмолвіи и созерцаніи, что они даже и наименованій сихъ не знали. Только въ скитѣ Магула онъ нашелъ трехъ монаховъ, не много занимавшихся созерцаніемъ, именно: Исаію, Корнилія и Макарія. Воспламененный божественной ревностью, онъ не только отшельниковъ, но и даже живущихъ въ общежитіи монаховъ научилъ трезвенію, храненію ума и умной молитвѣ. На границѣ Македоніи онъ построилъ три славнѣйшихъ лавры и посѣтилъ весьма многіе грады и области (*ἐπαρχία*), всѣхъ вообще увѣщевая божественными своими наставленіями къ употребленію умной и непрестанной молитвы и чрезъ это многихъ изъ недостойныхъ сдѣлалъ достойными наслѣдія избранныхъ. Какъ при жизни своей онъ былъ извѣстенъ за общаго славнѣйшаго учителя духовному трезвенію, такъ и по смерти чрезъ свои сочиненія онъ учитъ тому же самому. Въ этихъ сочиненіяхъ онъ изящно

<sup>1)</sup> См. Р. С. С. t. 47-й.

и превосходно учить искусству умной и внутренней молитвы, разсуждает съ мистической точки зрѣнія о добродѣтеляхъ и порокахъ и ясно показываетъ, какіе признаки (σημεία) заблужденія (πλανῆς) и какіе — благодати; а это есть самое полезное и для начинающихъ, и среднихъ, и совершенныхъ<sup>1)</sup>. Изъ сочиненій св. Григорія особенно отличаются мистическимъ характеромъ слѣдующія: *Κεφαλαία δὲ ἀκροστιχίδος*, т. е. 137 главъ, написанныхъ такъ, что изъ начальныхъ буквъ всѣхъ главъ составляются предложения. Предложения эти слѣдующія: *Λόγοι διάφοροι περί ἐντολῶν, δογμάτων, ἀπειλῶν καὶ ἐπαγγελιῶν ἐτι δε καὶ περί λογισμῶν καὶ παθῶν καὶ ἀρετῶν ἐτι δε καὶ περί ἡσυχίας καὶ προσευχῆς, ὧν ἡ ἀκροστιχὶς ἦδε*. Последнее предложение составляется изъ начальныхъ буквъ послѣднихъ главъ (125—137), по смыслу его должно поставить впереди и тогда все сочиненіе святого Григорія будетъ носить такое заглавіе; *„Главы, написанныя акростихами; акростихъ ихъ слѣдующій: различныя слова (мысли) о заповѣдяхъ, догматахъ, угрозахъ и обѣтованіяхъ, еще же и о помыслахъ, порокахъ и добродѣтеляхъ, сверхъ того и о покоѣ и молитвѣ“*. Кромѣ этого сочиненія св. Григорію принадлежатъ еще слѣдующія: 7-мь главъ, содержащихъ нѣкоторыя практическія разсужденія (Тоῦ αὐτοῦ ἑτερακεφαλαῖα); сочиненіе „*Εἰδησις ἀκριβῆς περί ἡσυχίας καὶ προσευχῆς*“ въ 10 главъ; 15 главъ „*Περὶ ἡσυχίας καὶ περί δύο τῶν τρόπων τῆς προσευχῆς*“ и сочиненіе „*Περὶ τοῦ πῶς δεῖ καθέζεσθαι τὸν ἡσυχάζοντα*“. Ученіе св. Григорія, заключающееся въ названныхъ сочиненіяхъ его, приведенное въ систему, представляется въ слѣдующемъ видѣ: „Предѣлъ православія, говоритъ св. Григорій, есть чисто вѣдать два догмата вѣры—Троицу и Двоицу. Троицу несліянно и нераздѣльно, созерцать и вѣдать, Двоицу—два естества во Христѣ въ единомъ Лицѣ, т. е. единаго Сына исповѣдать и вѣдать и прежде воплощенія, и по воплощеніи въ двухъ естествахъ и воляхъ, Божеской и человѣческой, несліянно славимаго. Нерожденность, рожден-

<sup>1)</sup> P. C. C. t. 150, p. 1237.



ность и исходность три неизмѣнныхъ (*ἀκινήτος*) и непреложныхъ (*ἀμεταβλήτος*) свойства Лицъ Пресвятыя Троицы должно благочестно исповѣдать: Отца нерожденного и безначальнаго и Сына рожденного и собезначальнаго, и Духа Святаго соприсносушнаго, отъ Отца исходяшаго и Сыномъ подаваемаго, какъ говоритъ св. Дамаскинъ.

Троица есть простая единица (*μόνας*): она несліяна; Троица во единицѣ; единый триипостасный Богъ отнюдь несліянными въ Себѣ ипостаси (*ἀσύγχυτος ἔχων τὴν εἰς ἀλλήλα περιχώρησιν ὀλικῶς*). Богъ во всемъ триипостасно познается и понимается. Онъ все содержитъ и о всемъ помышляетъ чрезъ Сына во Святомъ Духѣ; и не одинъ изъ Нихъ, гдѣ бы ни упоминаемъ былъ, не именуется и не мыслится сущимъ внѣ или особо отъ другихъ<sup>1)</sup>. Человѣкъ первоначально былъ созданъ по образу Божію не только по душѣ, но и *по тѣлу*. Относительно тѣла св. Григорій говоритъ, что самый физическій составъ (*ὄργανον*) во славу Божію тѣла человѣка показываетъ Св. Троицу сообразно съ дѣйствующими законами природы. Душа, по его словамъ, подобна Богу уже тѣмъ, что какъ Богъ всѣ твари (*ἅπαντα κτίσιν*), такъ душа всѣ члены тѣла приводитъ въ движеніе и каждый изъ нихъ направляетъ къ его собственному отправленію (*προς τὴν ἰδίαν ἐνέργειαν*)—operationem<sup>2)</sup>.

Другое подобіе Троицы человѣческая душа представляетъ, по мнѣнію св. Григорія, тѣмъ, что въ человѣкѣ есть *умъ, слово и духъ*, и ни умъ безъ слова, ни слово безъ духа не бываетъ, но всегда суть и другъ въ другѣ, и сами по себѣ. Умъ говоритъ посредствомъ духа (*πνεῦμα*). По сему примѣру человѣкъ носитъ на себѣ слабый обликъ неизреченной и первообразной Троицы, показывая и въ семъ свое по образу Божію созданіе<sup>3)</sup>. «Человѣкъ, говоритъ св. Григорій, сотворенъ безъ влаги (*χύμος*), какъвымъ и воскреснетъ, но онъ не

<sup>1)</sup> P. C. C. t. 150; *ἀφρ.* 26, 27, 29—30. См. стр. 1248 и слѣд. Ср. *Добротолубіе*, т. 5, стр. 202—203.

<sup>2)</sup> *Ἀφρ.* 80—81.

<sup>3)</sup> *Ἀφρ.* 31; ср. *Добротолубіе* т. 5 стр. 203.

измѣненъ (ἄτρεπτος), (т. е. можетъ быть добрымъ и злымъ) и снова можетъ возвращаться въ прежнее состояніе, такъ какъ имѣетъ силу желательнаго расположенія (θελητικῆς ἕξεως), измѣняться или нѣтъ, потому что совершенная непоколебимость воли не есть даръ, но награда будущаго непреложнаго обоженія» <sup>1)</sup>. Отсюда возможность паденія, слѣдствіемъ котораго было то, что мы удалились отъ Бога за преступленіе заповѣди нашими прародителями и лишились *мысленнаго чувствованія* (νοεράν ἄισθησιν) Бога и единенія съ Нимъ. Отсюда отпавшій (ἐξολίσθηδας) и удалившійся отъ Бога умъ повсюду водится какъ плѣнникъ, и онъ не можетъ устоять иначе, если не будетъ приведенъ къ Богу, если не пребудетъ съ Нимъ съ радостью и не будетъ молиться Ему непрестанно и терпѣливо (ἐπιμονως) и мысленно исповѣдывать (ἐξομολογεῖσθαι) Ему каждый день всѣ свои согрѣшенія» <sup>2)</sup>. Въ другомъ мѣстѣ св. Григорій говоритъ: „Тлѣніе есть порожденіе плоти. Черезъ преслушаніе уподобившись животнымъ, отъ своихъ, Богомъ данныхъ, благъ мы отпали. И никто теперь не можетъ сдѣлаться разумнымъ (λογικός) по природѣ, какъ было первоначально прежде стяжанія чистоты и безстрастія (ἀφθαρσία), потому что первая (т. е. чистота) отъята неразумными чувственными склонностями (ἕξις), а вторая (т. е. безстрастіе) растлѣннымъ состояніемъ плоти» <sup>3)</sup>. Поэтому послѣ паденія только тѣ истинно—разумны, кои явились святыми чрезъ стяжаніе чистоты. Чистаго же разума (λόγον) никто изъ мудрыхъ не имѣетъ, потому что умъ ихъ отъ рожденія развращается непотребными помыслами. Чувственный и многорѣчивый духъ мудрости вѣка сего только богатъ словами, призрачно являюшими многовѣдніе, а въ дѣйствительности онъ лишень существенной мудрости, истиннаго созерцанія и нераздѣльнаго и единаго гносиса, подъ которымъ св. Григорій разумѣетъ собственно *благодатное чувство истины* <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Акр 8.

<sup>2)</sup> „Περὶ τοῦ πῶς δεῖ πράττειν νοῦν“. Р. С. С. 150, стр. 1331.

<sup>3)</sup> Κεφαλαῖα, ἀкр 1, 2. <sup>4)</sup> Ibid ἀкр 2, 3.

Поэтому, еще прежде будущей жизни истиннымъ свя-  
тилищемъ въ человѣкѣ бываетъ *сердце* безъ помысловъ,  
воздѣйствуемое св. Духомъ, потому что тамъ (т. е. въ  
сердцѣ) все совершается и говорится духовно. Нестяжав-  
шій этого, хотя въ настоящей жизни, благодаря нѣко-  
торымъ своимъ добродѣтелямъ, и бываетъ камнемъ  
въ зданіи божественнаго храма, но не есть *самый храмъ*  
и *святилище* св. Духа <sup>1)</sup>. Итакъ,—вотъ цѣль, къ кото-  
рой долженъ стремиться человѣкъ, чтобы сдѣлаться  
храмомъ св. Духа: *это есть сердце безъ помысловъ или*  
*чистый единый гносисъ*. Какъ же достигнуть этого? Св.  
Григорій, прилично сочетаваемый и счищаемый въ ду-  
хѣ человѣка, составъ дѣломъ исполняемыхъ заповѣдей  
(Еф. 4, 16) уподобляетъ самому человѣку, который су-  
дя по преуспѣянію бываетъ совершеннымъ или несо-  
вершеннымъ. При этомъ дѣла по заповѣдямъ составля-  
ютъ *тѣло*, добродѣтели, какъ установившіяся внутрен-  
нія расположенія (ἐξῆς ποιότητων) — *кости*, а благодать—это  
*душа живая*, возбуждающая на дѣла по заповѣдямъ и  
содѣйствующая въ семъ. Степень раченія къ возраста-  
нію о Христѣ являетъ человѣка младенцемъ или совер-  
шеннымъ въ нынѣшнемъ и будущемъ вѣкѣ <sup>2)</sup>. Эти три  
начала, т. е. *заповѣди, добродѣтели и благодать*, при соб-  
ственномъ усердіи со стороны человѣка, служатъ необ-  
ходимыми средствами къ достиженію совершенства. Св.  
Григорій обобщаетъ ихъ въ одномъ понятіи *живой дѣ-*  
*ятельной вѣры*. Для спасенія, учитъ св. Григорій, дос-  
таточно было бы одной благодатной вѣры, споспѣше-  
ствуемой исполненіемъ заповѣдей, еслибы мы сохраня-  
ли эту вѣру въ силѣ и не предпочитали ей вѣры мерт-  
вой и недѣятельной. Вѣрному, говоритъ св. Григорій,  
довлѣетъ водрузить въ себѣ образъ вѣры и устроить  
жизнь по дѣйствуемой во Христѣ вѣрѣ <sup>3)</sup> «Законъ  
заповѣдей, продолжаетъ онъ, разумѣй какъ сердечно  
дѣйствующую вѣру—непосредственную. Ибо изъ нея

<sup>1)</sup> Ibid. *ѡхр*, 7.

<sup>2)</sup> Ibid. *ѡхр* 20; ср. *Добролюбіе* т. 5 стр. 201.

<sup>3)</sup> Ibid. *ѡхр* 28.

всякая заповѣдь исходитъ, и совершается просвѣщеніе душъ, въ коихъ тогда проявляются такіе плоды истинной и дѣйственной вѣры: воздержаніе, любовь, какъ конецъ совершенства, смиреніе, особый даръ Божій, и утверженіе всего» <sup>1)</sup>. Разсуждая въ другомъ мѣстѣ о благодати, св. Григорій говоритъ: «благодать не вѣра только есть; но и дѣйственная молитва. Ибо она въ явности показываетъ истинную вѣру, имѣющую животъ Иисусовъ, производима будучи Духомъ посредствомъ любви... Вѣра благодатная обнаруживается дѣлами по заповѣдямъ, какъ и заповѣди дѣломъ исполняются и свѣтлы бываютъ вѣрою, которая во благодати. Вѣра есть корень заповѣдей, или лучше, источникъ, напояющій ихъ къ произращенію. Самыя же заповѣди, составляющія тѣло духовнаго человѣка, служатъ для исполняющаго ихъ первой ступеню къ достиженію обоженія» <sup>2)</sup>.

Подвижники, по словамъ св. Григорія, приходятъ въ древнее достоинство *послушаніемъ и постомъ*, такъ какъ отъ противоположнаго имъ (т. е. непослушанія и невоздержанія) вошло въ родъ смертныхъ все зло. Тѣ, — которые послушаніемъ соблюдаютъ заповѣди, скорѣе восходятъ къ Богу, а которые постомъ — медленнѣе; и послушаніе пригоднѣе новоначальнымъ, а постъ — среднимъ, умозрительнымъ и мужественнымъ. Сообразно съ заповѣдію должно предпочитать всему заповѣдь всеобъемлющую, память Божію, о коей говорится: *помни Господа Бога Твоего всегда* (Втор. 8, 18), потому что вслѣдствіе нарушенія этой заповѣди было паденіе, а чрезъ соблюденіе ея можетъ быть спасеніе <sup>3)</sup>. Тотъ, кто желаетъ возрастить (*αὐξάναι*) тѣло заповѣдей (дѣла по заповѣдямъ, добродѣтель, праведность), пусть старается взыскать словесное (*λογικόν*) и телестное (*ἄδολον*) млеко благодати материнской, ибо ея млеко питается всякій, желающій и ищущій возрасти возрастомъ (*αὐξῆσιν αὐξηθῆναι*)

<sup>1)</sup> Ibid. *ἀκρ* 24.

<sup>2)</sup> Ibid. *ἀκρ* 119; Ср. *Добротолубіе*. Т. 5. стр. 226.

<sup>3)</sup> Ibid. *ἀκρ* 18. 17.

о Христѣ Иисусѣ., *Медъ и млеко подъ языкомъ Твоимъ*“, говоритъ Соломонъ (Пѣснь Пѣсней, 4, II), *млеко*мъ обозначающую и возвращающую силу духа, а *медомъ*, —силу Его очистительную<sup>1)</sup>. Говоря о заповѣдяхъ, св. Григорій строго различаетъ внѣшнее исполненіе ихъ отъ внутренняго—истиннаго, подобно тому, какъ онъ же различаетъ законъ буквы отъ закона жизни. *Законъ Духа жизни*, говоритъ онъ, по Апостолу (Рмл. 8, 2) есть дѣйствующій и говорящій въ сердцѣ, а законъ буквы дѣйствуется (*ἐνεργούμενος*) во плоти (плотски исполняется). Первый освобождаетъ умъ отъ закона грѣха и смерти; второй тайно дѣлаетъ фарисеемъ, при видимомъ исполненіи закона тѣломъ и хожденіи въ заповѣдяхъ на показъ (*πρός το θεαδῆναι*<sup>2)</sup>). Ищущій уразумѣть заповѣди безъ исполненія заповѣдей, и чрезъ ученіе и чтеніе обрѣсти то желающій, подобенъ человѣку, воображающему тѣнь вмѣсто истины, ибо уразумѣніе истины есть достояніе тѣхъ, кои стали причастниками истины (вкусили ея жизнью); непрчастные же истины и непосвященные въ нее, ища сего уразумѣнія, почерпаютъ его изъ объюродѣвшей (*μωρανθείσης*) премудрости. Ихъ Апостоль назвалъ *душевными*, *Духа немущими* (2 Кор. 2, 14), хотя они величаются вѣдѣніемъ истины<sup>3)</sup>. Для ослабѣвшихъ въ исполненіи заповѣдей самымъ лучшимъ лѣкарствомъ служитъ неразумяющее (*αδιάκριτος*) и съ вѣрою во всемъ послушаніе. Чрезъ него не только рождаются добродѣтели и уничтожаются пороки, но человѣкъ, благодаря ему, овладѣваетъ безмолвіемъ (*ἡσυχία*), обрѣтши Христа и сдѣлавшись подражателемъ и рабомъ Его<sup>4)</sup>.

Кто во Христа крещенъ, рассуждаетъ далѣе св. Григорій, тотъ долженъ пройти всѣ возрасты Христа, такъ какъ въ таинствѣ крещенія онъ получаетъ залогъ ихъ, а чрезъ исполненіе заповѣдей можетъ достигнуть (*εὐρεῖν*) и усвоить (*μαθεῖν*) ихъ. Возрасты эти слѣдующіе: *зачатіе*

1) Ibid. ἀχρ 21.

2) Ibid. ἀχρ 19.

3) Ibid. ἀχρ 22.

4) Ibid. ἀχρ 107.

(σύλληψις) есть залогъ св. Духа; *рожденіе* (γέννησις) есть дѣйствіе духовной радости: *крещеніе* (βάπτισις) есть очищающая сила огня св. Духа; *преображеніе* (μεταμορφωσις) есть созерцаніе (θεωρία) божественнаго свѣта; *распятіе* (σταύρωσις)—смерть для всего: *погребеніе* (ταφή) есть сохраненіе въ сердцѣ божественной любви; *воскресеніе* (ἀναστασις) есть животворное возбужденіе души, и, наконецъ, *вознесеніе* (ἀνάληψις) есть восторженіе за предѣлы чувственнаго (ἔκστασις) и восхищеніе къ Богу ума. Не достигшій сихъ возрастовъ и не усвоившій ихъ есть еще младенецъ по тѣлу и духу, хотя въ дѣйствительности былъ бы старикомъ и считался опытнымъ <sup>1)</sup>.

Засимъ св. Григорій переходитъ къ ученію о *добродѣтеляхъ*, которыя, по его словамъ, составляютъ какъ бы кости совершеннаго человѣка.

Человѣку, рассуждаетъ св. Григорій, отъ природы свойственно стремленіе къ добру; но оно затемнено въ немъ *преслушаніемъ* (орудіе зла), которое не только простую души память о добрѣ разстроило, но и всѣ ея (т. е. души) силы растлило, омрачивъ естественныя вожделѣнія добродѣтели <sup>2)</sup>. Причина добрыхъ и злыхъ дѣлъ человѣка лежитъ въ его свободной волѣ. Св. Григорій сравниваетъ въ этомъ случаѣ душу человѣка съ вѣсами (ροπή), которые могутъ склоняться въ ту или другую сторону. Посему начало и источникъ добродѣтелей есть благое произволеніе или желаніе добра, какъ Богъ есть причина и источникъ всякаго блага <sup>3)</sup>. Добродѣтели равны между собою въ томъ отношеніи, что всѣ онѣ сводятся воедино, къ одному ведутъ концу и всѣ вмѣстѣ образуютъ одинъ *ликъ* (ὄρος) добродѣтели. Но есть добродѣтели и есть добродѣтели добродѣтелей, т. е. большія, которыя совмѣщаютъ въ себѣ очень многія или даже и всѣ добродѣтели, каковы — *божественная любовь*, *смирненіе* и *божественное терпѣніе*, которое есть царица добродѣтелей и основаніе мужественныхъ добле-

<sup>1)</sup> P. C. C. t. 150 p. 1300.

<sup>2)</sup> Ibid. αхр 61.

<sup>3)</sup> Ibid. αхр 83.

стей. Кто стяжалъ его во Христѣ Иисусѣ, тому не могутъ вредить ни оружія, ни воинства напускаемыя, ни самое полчище бѣсовъ, ни фаланги сопротивныхъ силъ. Есть *четыре* родовыхъ добродѣтели, изъ которыхъ выходятъ и въ которыхъ объединяются остальные—это *мудрость, мужество, цѣломудріе, правда*. Начало и причина ихъ есть божественная духодвижная (πνευματοπίνητος) премудрость. Изъ добродѣтелей однѣ суть *дѣятельныя* (πρακτικά), другія *естественныя* (φυσικά), третіи—*божественныя*, кои отъ Духа Святаго (θεῖαι καὶ τοῦ Πνεύματος); первыя суть дѣло благого произволенія, вторыя происходятъ отъ сложенія (διαπλάσις), третьи—отъ благодати <sup>1)</sup>.

Силу, дѣйствіе и качество, свойственное каждой добродѣтели и страсти, изучить и познать есть достоиніе не всякаго хотящаго, а только того, кто дѣломъ все испыталъ и отъ Духа Святаго дарованіе получилъ къ распознанію и различенію (διάκρισις) ихъ <sup>2)</sup>. Душа, если имѣетъ даръ различенія, духовнымъ чувствомъ познаетъ дары св. Духа. Опредѣляя главнѣйшія добродѣтели, св. Григорій говоритъ: „Я, какъ узнавшій на опытѣ, говорю, что монахъ никогда не успѣетъ (οὐ προκόπτει) безъ слѣдующихъ добродѣтелей: поста, воздержанія. бдѣнія (ἀγρυπνία), терпѣнія, мужества, безмолвія (ἡσυχία), молитвы, молчанія, плача (πένθος), смиренія, которыя взаимно рождаютъ и сохраняютъ одна другую. Непрестанный постъ рождаетъ воздержаніе, обуздывая похоть; воздержаніе рождаетъ бдѣніе, а сіе—терпѣніе, это—мужество, это—безмолвіе, а безмолвіе—молитву, молитва—молчаніе, молчаніе—плачь, а сей—смирненіе,—и такъ далѣе: *дщери рождаютъ матерей*. Больше всего *взаиморожденія* (αλληλογενεσιουργία) нѣтъ въ добродѣтеляхъ <sup>3)</sup>. Чрезъ упражненіе въ добродѣтеляхъ является въ чловѣкѣ дѣйствіе Св. Духа, которое подается всякому вѣрующему въ таинствѣ причащенія, но которое вслѣдствіе забвенія заповѣдей, заглушается страстями <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Ibid. αχρ 84—88. <sup>2)</sup> Ibid. αχρ 91.

<sup>3)</sup> „Περὶ αναγνώσεως“ P. C. C. 150 p. 1326 sp. 13.

<sup>4)</sup> „Περὶ αναγνώσεως“ с. 14.

Выше было сказано, что св. Григорій главнѣйшею заповѣдью поставляетъ *память о Богѣ* (Втор. 8, 18). Человѣкъ помнитъ Господа, если всѣ помыслы его устремлены къ Богу и ничѣмъ постороннимъ не отвлекаются. Такое состояніе есть *богомыслие* или молитва, которую св. Григорій и ставитъ первою изъ добродѣтелей, посвящая ей значительную часть своего ученія. „*Память Божія или умная молитва*, говоритъ онъ, *выше всѣхъ дѣланій; она есть и глава добродѣтелей, какъ любовь Божія*“ <sup>1)</sup>. Тотъ, кто желаетъ найти истину, разсуждаетъ св. Григорій въ другомъ мѣстѣ, долженъ стараться о томъ, чтобы *имѣть въ сердцѣ дѣйствіе молитвы* (τὴν ἐνεργεῖαν τῆς προσευχῆς ἐν τῇ καρδίᾳ ἐνεργοῦσαν ἔχειν), которое согрѣваетъ и радуется умъ и возбуждаетъ въ душѣ неизрѣченную любовь къ Богу и людямъ. Слѣдствіемъ сей молитвы бываетъ смиреніе и сокрушеніе о грѣхахъ, потому что молитва есть непрестанное дѣйствіе Св. Духа, въ новоначальныхъ какъ огонь исторгающійся изъ сердца, а въ совершенныхъ какъ свѣтъ благоухающій (φῶς εὐωδιάζον ἐνεργούμενον,) <sup>2)</sup>.

Св. Григорій предлагаетъ подробныя наставленія о молитвѣ, подтверждая ихъ текстами Св. Писанія и свидѣтельствами св. отцевъ— „*Утромъ съй съмя твое* (т. е. съмя молитвы) *и вечеромъ не давай отдыха рукъ твоей* (Екклезіастъ II, 6), чтобы молитва твоя была безъ промежутка (*διάστασις χαίρου*)... И съ утра, сидя на мѣстѣ, величиною въ пядь (*σπιθαμαία*), понудь умъ твой сойти отъ головы въ сердце и держи его въ немъ и непрестанно взывай умно и душевно: „*Господи, Иисусе Христе, помилуй мя*“, — пока утомишься. Утомившись же переведи умъ на вторую половину и говори: „*Иисусе, Сыне Божій, — помилуй мя*“. Многократно проговоривъ сіе воззваніе, переходи опять на первую половину. Но часто по лѣности не долженъ ты перемѣнять сего воззванія, потому что какъ растенія не укореняются, если часто ихъ пересаживать, такъ и молитвенныя движенія въ сердцѣ. при частой перемѣнѣ словъ молитвенныхъ.

<sup>1)</sup> F. C. C. t. 150 p. 1339

<sup>2)</sup> Ibid. t. 150 p. 1308.



Когда увидишь возникновение и приступание помысловъ (νόημα τό), не засматривайся на нихъ, хотя бы они и не были хуже; но держа неисходно умъ въ сердцѣ (τοῦ νοῦ καρδία συγκλείων), зывай къ Господу Иисусу. и скоро прогонишь помыслы и наводителей ихъ--бѣсовъ отгонишь, опаляя ихъ и бичуя невидимо божественнымъ именемъ силъ. Такъ учитъ Лѣствичникъ, говоря; *„Именемъ Иисуса бичуй супостатовъ, ибо противъ нихъ нѣтъ болѣе сильнаго оружія, какъ это, ни на землѣ, ни на небѣ“* <sup>1)</sup>.

Приведенныя мысли св. Григорій подтверждаетъ свидѣтельствами подвижниковъ. Такъ, Исаія отшельникъ говоритъ: „Держи умъ твой неудержимый, развѣваемый и разсѣваемый вражескою силою. которая по нераденію нашему послѣ крещенія опять возвратилась въ лѣностную (ράθυμος) душу съ другими духами злѣйшими, какъ говоритъ Господь: „и послѣдняя его сдѣлалась горша первыхъ“ (Матѣ 12, 45). Другой учитъ: „Монахъ долженъ имѣть память Божію вмѣсто дыханія“, или, какъ говоритъ иной. „долженъ имѣть любовь Божію, предваряющую дыханіе“: Симеонъ, Новый Богословъ говоритъ: „Удерживай даже дыханіе носомъ, безъ нужды не вдыхать воздуха“, св. Лѣстовичникъ говоритъ: „Иисусова память да соединится съ дыханіемъ твоимъ, когда познаешь пользу безмолвія“ <sup>2)</sup>. Не отвергая при молитвѣ пользы пѣснопѣній, св. Григорій объ этомъ говоритъ: „Тѣ, которые поютъ немного, хорошо, думаю, дѣлаютъ, честь воздавая умѣренности (ибо мѣра во всемъ прекрасна). чтобы истощивъ всю силу душевную на дѣятельный трудъ псалмопѣнія, умъ не оказался малоусерднымъ къ молитвѣ, не находя въ себѣ силъ для нея, но чтобы немного поя псалмы, большую часть времени проводить въ молитвѣ... Хорошо дѣлаютъ и тѣ, которые совсѣмъ не держатъ псалмопѣнія, если они преуспѣваютъ. Таковые не имѣютъ нужды въ псалмопѣніи, но должны пребывать въ молчаніи, не-

<sup>1)</sup> „Περὶ τοῦ πῶς δεῖ ἐνεργεῖν εὐχῆν см. Р. С. С. т. 150 р. 1313 и сл.

<sup>2)</sup> „Περὶ τῆς ἀναπνοῆς“ См. Р. С. С. т. 150 р. 1316.

престанной молитвѣ и созерцаніи, если достигли просвѣщенія. Ибо они съ Богомъ соединены и не должны отторгать умъ свой отъ Него и ввергать его въ смущеніе (σύνχουσις). Св. Лѣствичникъ говоритъ, что для послушанія (живущаго въ братствѣ) паденіе есть своя воли слѣдованіе, а для безмолвника молитвы оставленіе или пресѣченіе,.. Ибо умъ таковыхъ прелюбы творитъ (μοιχεύειν), когда отступаетъ отъ памяти Божіей, какъ отъ жениха, и съ любовью емлется за другія послѣдующія вещи“. Совѣтуя, далѣе, пѣть псалмы въ случаѣ утомленія въ богомыслии, св. Григорій говоритъ: „Блуди себя тайно, внимая сердцу и молясь. Всѣ же помышленія, чувственныя или мысленныя (νοητός), изъ сердца исходящія, презирай содѣйствіемъ молитвы. Ибо безмолвіе есть отложеніе помышленій, кои не отъ Духа и не суть божественнѣйши, чтобы, внимая имъ, какъ добрымъ, не потерять большаго... Истинное начало молитвы есть сердечная теплота, попяляющая страсти, отраду и радость вселяющая въ сердцѣ непоколебимымъ возлюбленіемъ и утверждающая сердце несомнѣннымъ удостовѣреніемъ<sup>1)</sup>. Начало дѣйствія благодати въ молитвѣ на душу различно обнаруживается, такъ какъ по Апостолу, и раздѣленіе Духа бываетъ разнообразно, *по Своей Ему воли* (1 Кор. 12, 4); въ нѣкоторыхъ приходитъ духъ страха (φόβος), разрушающій горы страстей и сокрушающій камни—жестокія сердца, въ другихъ является потрясеніе или образованіе, которое отцы назвали *взыграніемъ* (σκίρτημα), въ иныхъ, наконецъ, и преимущественно въ преуспѣвшихъ въ молитвѣ, Богъ производитъ вѣяніе свѣта тонкое и мирное, когда Христосъ вселится въ сердцѣ (Еф. 3, 17) и таинственно возсіяетъ въ духѣ<sup>2)</sup>. Св. Григорій въ своемъ анализѣ таинственныхъ состояній души различаетъ σκίρτημα отъ ἄλμα и πῆδημα, равно какъ φόβος отъ τρόμος. Намъ нѣтъ нужды слѣдить за всѣми тонкостями этого анализа, къ тому же это представляется въ зна-

1) „Ἀντίρρησις αὐτοῦ“. См. Р. С. С. т. 130 pp. 1320—13324. Ср. *Добротолубіе* т. 5, стр. 251 и слѣд.

2) „Περὶ Πλάνης“ См. Р. С. С. т. 150 p. 1334.

чительной степени и невозможнымъ, такъ какъ эти внутреннія состоянія доступны вполнѣ пониманію только того, кто, подобно великому подвижнику,—св. Григорію, самъ ихъ пережилъ. Съ нашей точки зрѣнія гораздо большій интересъ представляетъ ученіе св. Григорія о значеніи молитвы для нравственнаго восхожденія и усовершенствованія человѣка,—ученіе, отличающееся у св. Григорія ясностью.

„Изъ новоначальныхъ, говоритъ св. Григорій, никто никогда не отгоняетъ помысла, если Богъ не отгонитъ его. Только сильнымъ свойственно бороться съ ними и прогонять ихъ. Но и они не сами собою отгоняютъ ихъ, а съ Богомъ воздвигаются на брань съ ними, какъ облеченные на всеоружіе его. Или же, когда приходятъ помыслы, призывай Господа Іисуса часто и терпѣливо, и они отбѣгутъ, ибо, не терпя сердечной теплоты (*θέρμη*), молитвою подаваемой, они, какъ огнемъ палимые, отбѣгаютъ<sup>1)</sup>. Не только помыслы, но и самыя сильныя страсти уничтожаются молитвою.— „Изъ всѣхъ страстей, говоритъ св. Григорій, двѣ особенно жестоки и тяжки: *блудъ* (*πορνεία*) и *уныніе* (*ακηδία*), т. е. лѣность, когда онѣ овладѣваютъ душою и разслабляютъ ее. Отгоняются онѣ, хотя прежде блаженнаго безстрастія и не побѣждаются въ конецъ, когда душа въ молитвѣ получаетъ силу Духа Святаго, которая, подавъ ей отраду, крѣпость и глубокой миръ, обвеселяетъ ее въ сердцѣ, успокоенномъ отъ тиранства ихъ“<sup>2)</sup>. Молитва въ новоначальныхъ есть, какъ огонь веселія,—изъ сердца исторгающійся,—а въ совершенныхъ, какъ свѣтъ благоухающій, внутри его (т. е. сердца) дѣйствующій... Молитва есть Богъ, дѣйствующій все во всѣхъ, такъ какъ едино есть дѣйство Отца, Сына и Святаго Духа, вседѣйствующаго о Христѣ Іисусѣ. Умъ, если не будетъ имѣть въ рукѣ силу молитвы, то не возможетъ сокрушить грѣхъ и противныя силы<sup>3)</sup>. Итакъ

<sup>1)</sup> „Περὶ τοῦ Πῶς δεῖ διώκειν τοὺς λογισμοὺς“. См. Р. С. С; 150 р. 1331, ср. *Добротолубіе*, т. 5 стр. 236—237.

<sup>2)</sup> 'Ахр. 110.

<sup>3)</sup> 'Ахр. 113—114.

*молитва помогаетъ человѣку достигать состоянія безстрастiя.* Далѣе, черезъ молитву получается мудрость, которую подаетъ Св. Духъ. Духодвижная (πνευματοκίνητος) премудрость, говоритъ св. Григорій, есть, по разсужденiю богослововъ, сила умной, чистой и ангельской молитвы, коей признакомъ служить, если во время молитвы умъ видится безвиднымъ (ἀνείδεος) и ни себя, ни другого чего не представляющимъ даже на мгновение; будучи и отъ чувствъ отвлекаемъ дѣйствующимъ въ немъ свѣтомъ. Ибо тогда умъ дѣлается отрѣшеннымъ отъ всего вещественнаго и свѣтовиднымъ, неизреченно во единъ духъ съ Богомъ сочетаваясь (κολλώμενος) <sup>1)</sup>. Начало умной молитвы, по ученiю св. Григорiя, есть очистительное дѣйство или сила Духа Святаго и таинственное священнодѣйствiе, какъ начало безмолвiя—упраздненiе отъ всего или безпопеченiе; середина—просвѣтительная сила (Духа) и созерцанiе, а конецъ—изступленiе (ἔκστασις) или восторженiе (ἀρπαγή) ума къ Богу <sup>2)</sup>. Эти три стадiи проходитъ душа человѣка, предавшись молитвенному подвигу, вспомоествуемая благодатию Св. Духа. Описывая этотъ процессъ дѣйствiя молитвы и благодати чрезъ молитву, св. Григорiй говоритъ: „Есть два способа (τρόποι) единенiя (съ Господомъ), или лучше два пути для умной молитвы, дѣйствующей въ сердцѣ чрезъ Духа, которыми (путями) молитва овладѣваетъ умомъ человѣка, ищущимъ Господа: или, постепенно возрастая въ сердцѣ, въ огнѣ духовной радости, она (молитва) возводитъ умъ къ Богу, или тѣснѣйшимъ образомъ привязываетъ (δεσμεύειν) умъ къ призыванiю имени Господа Иисуса и единенiю съ Нимъ“. И такъ, *молитва содѣйствуетъ единенiю человѣка съ Богомъ.* Всѣ эти плоды молитва производитъ тѣмъ, что она доставляетъ человѣку участiе въ *благодати*, ниспосланной Богомъ человѣку, по мѣрѣ чистоты его молитвы. Св. Григорiй все приписываетъ дѣйствiю благодати Св. Духа. Хотя исполненiе заповѣдей, добродѣтели, а равно и молитва служатъ, какъ

<sup>1)</sup> 'Ахр. 116.

<sup>2)</sup> 'Ахр. 111.

сказано выше, непрѣмнымъ условіемъ при достиженіи челоѣкомъ единенія съ Богомъ, однако, онѣ суть только тѣло и кости, для оживленія которыхъ необходима *живая душа—благодать*.— Опыты добродѣтелей, говоритъ Св. Григорій, тщаніемъ и усиліемъ совершаемыхъ, не даютъ душѣ совершенной благонадежности, если онѣ не будутъ въ существенное обращены сердечное расположеніе благодатию. Каждая изъ нихъ имѣетъ особое дарованіе и свое, ей свойственное, дѣйство,—и когда дарована будетъ, оттолѣ сохраняется неизмѣнною и непреложною. Ибо сподобившіеся сего имѣютъ въ членахъ своихъ, какъ *душу живую*,—благодать. Безъ благодати же весь сонмъ добродѣтелей обыкновенно бываетъ мертвъ, и въ тѣхъ, кои, повидимому, имѣютъ ихъ, или дѣломъ исполняютъ, одна тѣнь ихъ и призракъ представляется, а неподлинный ликъ<sup>1)</sup>. Въ другомъ мѣстѣ Св. Григорій говоритъ: „Дѣйствіе благодати есть сила огня Божественнаго Духа, дѣйствующая въ сердцѣ, исполненномъ веселья и радости, вперяющая въ горняя (*στήριζω*) душу, согрѣвающая ее и очищающая, останавливающая грѣховныя помыслы и умерщвляющая нечистыя движенія плоти. Признаки присутствія ея въ сердцѣ и плоды ея слѣдующіе: слезы, сокрушеніе, смиреніе, воздержаніе, безмолвіе, терпѣніе и др. <sup>2)</sup>. Благодать творенія Божія возводитъ къ ихъ первоначальному образу или, по меньшей мѣрѣ, приближаетъ ихъ къ нему <sup>3)</sup>. Люди, приѣмлющіе благодать, бываютъ какъ зачавшіе (*οἱ περὶ τῆν σύλληψιν*) и непраздные (*ἐγκυμονέω*) Духомъ. Отсутствіе благодати въ челоѣкѣ св. Григорій сравниваетъ со смертію: „Впасть въ окаменѣлое нечувствіе есть тоже, что быть мертву; также быть слѣпу умомъ есть тоже, что не видѣть тѣлесными очами. Ибо тотъ (впадшій въ нечувствіе) лишился живодѣйственной силы, а этотъ ненавидящій (умъ) лишентъ божественнаго свѣта, дающаго зрѣть и зримымъ быть <sup>4)</sup>).

<sup>1)</sup> 'Ахр 86 ср. *Добротолубіе* т. 5, стр. 214.

<sup>2)</sup> „*Περὶ ἡσυχίας καὶ προσευχῆς*“. Р. С. С. т. 150 стр. 1312. 9.

<sup>3)</sup> 'Ахр 90.

<sup>4)</sup> 'Ахр 12, 5.

Отсюда слѣдуетъ, что *благодать содѣйствуетъ созерцанію*.

О *созерцаніи* св. Григорій учитъ, что есть восемь главныхъ предметовъ созерцанія: первый—Богъ невидимый и безвидный, безначальный и несозданный, причина всего сущаго, Троичное единое и пресущественное Божество; второй—чинъ и стояніе умныхъ силъ; третій—составленіе видимыхъ вещей; четвертый—домостроительное низшествіе Слова; пятый—всеобщее воскресеніе, шестой—страшное второе Христово пришествіе; седьмой—вѣчная мука; восьмой—Царствіе Небесное. Приступающій же къ сему безъ свѣта благодати да вѣдаетъ, что онъ строитъ фантазіи, а не созерцанія имѣетъ, въ мечтательномъ духѣ, будучи опутываемъ фантазіями и самъ себя обманывая <sup>1)</sup>. Дѣйствіе благодати въ молитвѣ проявляется различно: въ однихъ она производитъ страхъ, въ другихъ радость, въ иныхъ, и преимущественно въ преуспѣвшихъ въ молитвѣ, вѣяніе свѣта тонкое и мирное (*αἶθρα λεπτήν εἰρηναίαν*). Св. Духъ въ каждомъ дѣйствіи, какъ хочетъ, но иногда одно дѣйствіе предшествуетъ другому: иногда дѣйствіе Духа бываетъ въ сердцѣ, очищенномъ отъ страстей призываніемъ имени Иисуса Христа, по слову Св. Писанія: „Богъ нашъ есть огонь поядая (пороки)“ (Втор. 4, 24); иногда Духъ привлекаетъ къ Себѣ умъ, собираетъ его въ глубинѣ сердца и освобождаетъ его отъ обычной суеты... Тогда умъ, какъ званный на царскую трапезу, радуясь щедротамъ Царя, воспѣваетъ: «ты уготовалъ еси предо мною трапезу» (Псал. 21. 5). Равнымъ образомъ и добродѣтели Божественная Премудрость не всѣ вмѣстѣ производитъ, но особо каждую въ свое время, какъ хочетъ: одну, какъ свѣтъ, другую, какъ силу живодѣйствующую и какъ воодушевленіе приснодвижное (*ἀεὶ κίνητος*); третью, какъ освятительную и очистительную силу; четвертую, какъ росу непорочности, радующую и охлаждающую отъ зноя страстей. Каждому она даетъ свое—по преуспѣ-

<sup>1)</sup> 'Ахр 130.

нію; совершенному же и дѣйство совершенное даруетъ<sup>1)</sup>. И такъ, благодать дѣйствуетъ на душу человѣка самымъ различнымъ образомъ во всѣхъ отношеніяхъ. Но какъ бы различны ни были дѣйствія благодати, всѣ они однако ведутъ душу къ Богу и направляютъ всѣ ея силы—умъ, волю и чувства—къ единенію съ Нимъ. При помощи благодати, какъ сказано выше, душа очищается отъ страстей, перестаетъ развлекаться различными помыслами, вся сосредоточиваясь въ умной духовной молитвѣ, приобретаетъ даръ различенія, достигаетъ истиннаго *гносиса, который есть благодатное чувство истины*<sup>2)</sup>—и все это для того, чтобы, преобразившись душою и тѣломъ въ новаго человѣка, достигнуть единенія со Христомъ. Таковъ по ученію св. Григорія путь постепеннаго восхожденія человѣка къ Богу. Разсмотримъ его подробнѣе.

Природа человѣка, если Св. Духомъ не будетъ сохранена чистою, или не будетъ очищена, какъ подобаетъ, то не можетъ быть во едино тѣло и духъ со Христомъ (*εις ενωμα και πνευμα εν Χριστῳ*) ни теперь, ни въ будущемъ вѣкѣ, такъ какъ всеобъемлющей всеединящей силѣ Духа не обычно *плать ветхости страстей пришивать къ новому хитону благодати*<sup>3)</sup>. Начало же и причина помысловъ и страстей, отвлекающихъ человѣка отъ Бога, лежитъ въ раздѣленіи чрезъ грѣхопаденіе человѣка *единовидной и простой памяти*, которая чрезъ это потеряла и память о Богѣ и, сдѣлавшись изъ единовидной разнообразною и изъ простой сложною, стала губима собственными силами<sup>4)</sup>. Врачевствомъ противъ этого служить возвращеніе памяти къ древней простотѣ. «Орудіе зла (*κακίας*)—преслушаніе не только простую память души о добрѣ разстроило, говоритъ св. Григорій, но и всѣ ея силы растлило, омрачивъ естественныя воз-

1) 'Ахр. 85.

2) 'Ахр. 3.

3) 'Ахр. 41.

4) 'Ахр. 60.

дѣленія добродѣтели. Врачуется же память постоянною, утвердившеюся дѣйствіемъ молитвы, памятью о Богѣ, въ коей, срастворившись съ Духомъ, возводится она изъ естественнаго въ сверхъестественное состояніе» <sup>1)</sup>. Путемъ заповѣдей, добродѣтелей и особенно молитвы воспитывается въ человѣкѣ *духовное чувствованіе божественныхъ вещей*, безъ котораго нельзя вкусить сладости ихъ. Какъ преступившій внѣшнія чувства дѣлаетъ ихъ неспособными ощущать чувственное: не видитъ, не слышитъ, не обоняетъ, будучи совсѣмъ разслабленъ, или лучше полумертвъ; такъ и умертвившій страстями естественныя, душевныя силы, дѣлаетъ ихъ безчувственными къ дѣйствію и причастію таинствъ Духа. Духовно (*πνευματικῶς*) невидяшій, неслышащій и неощущающій мертвъ есть духомъ, такъ какъ не живетъ въ немъ Христось, и самъ онъ не движится и не дѣйствуетъ о Христѣ <sup>2)</sup>. Когда же чувства и душевныя силы здравы, тогда чувство чувственное, а душевныя силы мысленное ясно зрятъ (*ἐποπτεύειν*), особенно, когда въ нихъ нѣтъ какой либо сатанинской брани, противовоюющей закону ума и духа. Когда же чувство и душевныя силы Духомъ совокупятся воедино, ставъ единовидными (*ἐνοειδέεις*), тогда непосредственно и существенно познаютъ божеское и человѣческое, какъ оно есть по естеству, и значеніе ихъ ясно созерцаютъ и единую причину всего,— св. Троицу, сколько возможно, зрятъ <sup>3)</sup>. При этомъ состояніи духовнаго совершенства человѣку 1) доступенъ истинный гносисъ и 2) онъ получаетъ возможность *духовно священнодѣйствовать*. Какъ чувственное око, говоритъ св. Григорій, взираетъ на буквы и изъ буквъ получаетъ чувственныя разумѣнія (*νοήματα*), такъ и умъ, когда очистится и придетъ въ древнее достоинство, взираетъ на Бога и отъ Него получаетъ божественныя разумѣнія. вмѣсто книги имѣетъ онъ Духа, вмѣсто трости (пера)—мысль и языкъ (Псал. 44, 2), вмѣсто

<sup>1)</sup> 'Ахр. 61.

<sup>2)</sup> 'Ахр. 97.

<sup>3)</sup> 'Ахр. 98.



чернилъ—совѣсть. Погружая мысль въ свѣтъ и свѣтомъ ее содѣловая. начертываетъ онъ духомъ словеса въ чистыхъ сердцахъ слушающихъ. Тогда познаетъ онъ сказанное, что *вѣрные научены будутъ Богомъ*, и что *Богъ научаетъ чловѣка разуму* (Іоан. 6, 45; Псал. 93, 10) <sup>1)</sup>. Что же такое *гносисъ*? Мы уже видѣли, что истинный гносисъ по ученію св. Григорія подается благодатию и есть *чувство истины*. Опредѣляя частнѣе содержаніе понятія *гносисъ*, св. Григорій говоритъ, что онъ есть истинное вѣдѣніе видимыхъ и невидимыхъ вещей: видимыхъ — чувственныхъ, невидимыхъ — мысленныхъ, разумныхъ, духовныхъ, божественныхъ или, въ другомъ мѣстѣ,—*гносисъ* есть догматовъ точное разумѣніе и истинной вѣры познаніе. <sup>2)</sup> *Духовное священнодѣйствіе* есть второй плодъ того нравственного совершенства, котораго чловѣкъ достигаетъ чрезъ молитву и добродѣтели, при содѣйствіи божественной благодати. Оно есть „*вкушеніе Агнца на мысленномъ жертвенникѣ души*“, что означаетъ, другими словами, таинственное въ душѣ, достигшей совершенства, переживаніе моментовъ Голгоетской жертвы, чрезъ что чловѣкъ достигаетъ богоподобія и тѣснѣйшаго общенія со Христомъ <sup>3)</sup>. Достигшіе такого состоянія входятъ въ *покой*, обѣтованный *новому Израилю* (Евр. 4 гл.). На этой высотѣ нравственного совершенства раждаются: *изумленіе*, *изступленіе* (экстазъ) и *любовь*. Различая изумленіе и изступленіе, св. Григорій говоритъ: „*Изумленіе* есть всецѣлое восторженіе душевныхъ силъ къ тому, что познано изъ велелѣпной славы Божества,—другими словами: изумленіе, есть чистое и всецѣлое простертіе (*ἀνάστασις*) ума къ сущей во свѣтѣ безпредѣльной силѣ. *Изступленіе*—же есть не только душевныхъ силъ къ небу восхищеніе (*ἀρπαγή*), но и выступленіе за предѣлы самого чувства“ <sup>4)</sup>. „*Любовь*, по словамъ св. Григорія, есть опьяняющее

<sup>1)</sup> 'Ахр. 23; ср. *Добротолубіе* т. 5 стр. 202.

<sup>2)</sup> 'Ахр. 25, 57.

<sup>3)</sup> 'Ахр. 112

<sup>4)</sup> 'Ахр. 58.

(μέθη) устремление духомъ мыслей къ лучшему, коимъ отнимается и чувство (или сознание) внѣшнихъ отношеній (σχέσις)“<sup>1)</sup>.

Послѣдняя степень совершенства у св. Григорія описывается такъ: „Нынѣ мужемъ совершеннымъ почитай того, кто пріялъ подобіе возрастовъ Христовыхъ, какъ бы въ залогъ; въ будущемъ же вѣкѣ совершеннымъ показываетъ сила обоженія. Въ будущемъ вѣкѣ такую всякій имѣетъ степень обоженія, въ какой нынѣ кто бываетъ совершенъ въ возрастаніяхъ духовныхъ<sup>2)</sup>. Взошедшій на такую нравственную высоту, человекъ наслѣдуетъ святую землю обѣтованія, которая *есть безстрастіе, въ коемъ источается, какъ медъ и млеко, радованіе Духа*<sup>3)</sup>. Онъ входитъ въ св. землю кроткихъ, которая есть царство небесное или богомужное состояніе Сына Божія, въ которое мы вступили или вступаемъ, пріявъ благодатное рожденіе сыноположенія и обновленія въ воскресеніи. Или, земля святая есть оживившееся естество. Или, по иному разумѣнію, земля, наслѣдуемая именно святыми, есть невозмущаемая (ἀκίμων) тишина, всякій умъ превосходящая безжественнаго міра, въ которой (землѣ) вселится родъ правыхъ<sup>4)</sup>. Ангеламъ почти бываетъ подобенъ (ὁμοδαίτος), какъ бы безплотенъ и нетлѣненъ тотъ, кто умъ очистилъ слезами. Духомъ душу здѣсь воскресилъ и плоть, разуму подчинивъ, сдѣлалъ свѣтовидною и какъ бы огненною.

Земно (γήινον) будетъ тѣло нетлѣнное, безъ мокротъ (χυμός) однакожь и дебелости, будучи неизреченно претворено изъ душевнаго въ духовное, такъ-что будетъ и перстно и небесно. Какимъ создано было оно въ началѣ, такимъ и воскреснетъ, да сообразно будетъ образу Сына Человѣческаго по всецѣлому причастію обоженія<sup>5)</sup>. Наконецъ, туне пріявшій обновленіе Духа и сохранив-

<sup>1)</sup> 'Ахр. 59.

<sup>2)</sup> 'Ахр. 55—56.

<sup>3)</sup> 'Ахр. 48

<sup>4)</sup> Ахр. 47.

<sup>5)</sup> 'Ахр. 45—46.

шій его и чрезъ это сподобившійся обоженія, будетъ имѣть равночестіе со Христомъ въ силу своего во Христѣ образованія. Никто въ будущей жизни не будетъ едино со Христомъ, или членомъ Христовымъ, не сдѣлавшись здѣсь причастникомъ благодати, и не возымѣвъ чрезъ то въ себѣ образа разума и истины о Христѣ (Рим. 2, 20) <sup>1)</sup>.

Царство небесное, по ученію св. Григорія подобно скинии богозданной: оно въ будущемъ вѣкѣ, подобно Моисеевой, будетъ имѣть двѣ завѣсы, изъ коихъ въ первую внидутъ всѣ освященные благодатию (*ἱερεῖς χάριτος*), во вторую же—только совершеннѣйшіе Святые въ будущемъ вѣкѣ (или на небесахъ) вѣщаютъ (*φθέγγεσθαι*) между собою внутреннее слово (*ἐνδιάθετος*) Духомъ Святымъ изглашаемое <sup>2)</sup>.

Какъ можно видѣть изъ сказаннаго, ученіе св. Григорія, имѣетъ въ виду *монаховъ подвижниковъ*. Послѣднихъ нельзя считать обыкновенными монахами: это были уже опытные подвижники, такъ какъ наставленія св. Григорія почти всѣ касаются высшаго созерцанія и высшаго внутренняго самоусовершенствованія подвижниковъ, чего, конечно, св. Григорій, какъ самъ опытный подвижникъ, не сталъ бы сообщать людямъ еще неискуснымъ въ подвигъ, Таковы, напр., его наставленія относительно *псалмопѣнн*. Эти наставленія, нужно думать, были преподаваемы св. Григоріемъ Аѳонскимъ подвижникамъ, между которыми св. Григорій, какъ это видно изъ житія его, старался насадить высшій родъ подвига, такъ называемое, *умное дѣланіе* или, какъ иначе его называютъ *безмолвіе* (*ἡσυχία*) Этимъ можно объяснить и то, что ученіе св. Григорія стоитъ на высшей монашеской точкѣ зрѣнія. Отличительная черта этого ученія есть глубина анализа дѣйствія заповѣдей, добродѣтели и особенно молитвы и благодати на душу человѣка. Доходя въ своемъ анализѣ до чрезвычайныхъ тонкостей, св. Григорій вмѣстѣ съ этими всегда предостерегаетъ отъ ошибокъ

<sup>1)</sup> 'Ахр. 42.

<sup>2)</sup> 'Ахр. 43, 49.

(πλανή) или заблужденій, чтобы не смѣшать дѣйствій божественныхъ съ дѣйствіями сатаны и всегда учить различать тѣ и другія.

Если сравнить изложенныя ученія всѣхъ трехъ отцовъ, то между ними найдется много точекъ соприкосновенія. Ближе стоятъ другъ къ другу ученія св. Григорія Синаита и св. Григорія Паламы. Можно съ увѣренностью сказать, что ученіе св. Григорія Синаита легло въ основу всего средневѣковаго направленія восточнаго монашества вообще и изучаемой нами мистики 14 в. въ частности. Это подтверждается обстоятельствами жизни св. Григорія, гдѣ онъ является основателемъ этого направленія на Аѳонѣ, и различными свидѣтельствами со стороны, а также согласіемъ ученій св. Паламы и Кавасилы съ его ученіемъ. Утверждать, что св. Палама былъ лично ученикомъ св. Григорія Синаита нельзя за недостаткомъ данныхъ. Но что онъ былъ ученикомъ его *по духу*, это стоитъ внѣ всякаго сомнѣнія и безусловно подтверждается сравненіемъ ученія ихъ обоихъ, такъ что, даже не смотря на отсутствіе всякихъ данныхъ, можно было бы признать св. Паламу личнымъ ученикомъ св. Синаита. Не говоря уже относительно ученія о Богѣ, троичности Лиць Божества, возможности познанія Божества, которое одинаково у всѣхъ трехъ мистиковъ, ученіе о созданныхъ первоначально душѣ и тѣлѣ человѣка у св. Паламы совершенно, почти дословно, одинаково съ ученіемъ св. Григорія Синаита. Тоже сходство, часто доходящее до тождества въ выраженіяхъ, замѣчается и въ ученіи о паденіи человѣка, воздержаніи, молитвѣ, объ очищеніи помысловъ и т. д. Но не смотря на такое сходство, одно ученіе не есть компиляція или подражаніе другому, — скорѣе, нужно сказать, ученіе св. Паламы служитъ дополненіемъ, дальнѣйшимъ развитіемъ ученія св. Григорія Синаита. Это подтверждается тѣмъ, что въ системѣ ученія перваго замѣтно неодинаковое развитіе различныхъ частей этого ученія, — а именно: наиболѣе развиты тѣ части ученія, которыя указываются кратко и какъ бы вскользь въ ученіи

Синаита, а менѣ всего тѣ, какія довольно подробно развиты у послѣдняго. Къ болѣе развитымъ можно отнести ученіе Паламы о Богѣ,—Лицахъ Св. Троицы, дѣйствіяхъ Божіихъ, о паденіи и искупленіи, о воздержаніи, самоуглубленіи и т. д. Къ менѣ развитымъ принадлежитъ ученіе св. Паламы о благодати, добродѣтеляхъ, молитвѣ и ея внѣшнихъ условіяхъ, что довольно развито у Синаита. Такое отношеніе между ученіями обоихъ отцовъ даетъ право заключать, что Палама, слѣдуя вполнѣ ученію Синаита, дополнилъ въ его духѣ тѣ мѣста его ученія, какія недостаточно подробно были изъяснены имъ самимъ. Вмѣстѣ съ этимъ Палама умѣряетъ строго монашескую точку зрѣнія Синаита: онъ не чуждается совершенно міра и признаетъ за монашествомъ только болѣе удобствъ при достиженіи человѣкомъ спасенія. Болѣе рѣшительно въ этомъ отношеніи ученіе Кавасилы: оно совсѣмъ не говоритъ о монашествѣ и его преимуществахъ и полагаетъ, что и всякому мірянину, какими бы дѣлами онъ ни занимался, всегда возможно исполнить своей долгъ въ отношеніи къ Богу. Ученіе Кавасилы, въ общемъ согласное съ ученіемъ Синаита и Паламы, рассматриваетъ предметъ опять съ новыхъ сторонъ. Онъ подробно раскрываетъ, почти незатронутое остальными двумя, ученіе о таинствахъ, сообщающихъ человѣку благодать, необходимую для жизни во Христѣ и, далѣе, оставляя въ сторонѣ частныя дѣйствія на душу подвиговъ и благодати, указываетъ общіе психическіе признаки усовершенствованія человѣка, въ числѣ которыхъ (признаковъ) главное мѣсто занимаетъ усвоеніе человѣкомъ любви къ Богу.

Общая всѣмъ тремъ нашимъ мистикамъ и самая характерная черта заключается въ томъ, что они учили и доказывали самую свою жизнью, что не путемъ разсудочныхъ философскихъ умозаключеній, но постояннымъ очищеніемъ души, совершеннымъ безмолвіемъ чувствъ и помысловъ, непрестаннымъ упражненіемъ въ богومیслии и умной молитвѣ, или иначе „умнымъ дѣланіемъ“, человѣкъ можетъ достигнуть озаренія свыше. Это про-

явленіе Божества обыкновенно открывается *покоющимся* въ образѣ свѣта, который можно видѣть даже тѣлесными очами, подобно тому, какъ это было на Таворѣ. Они учили далѣе, что для подавленія страстей, нечистыхъ чувствъ, нужно всѣ помыслы ума сосредоточивать въ глубинѣ сердца, постоянно наблюдая за ними и не позволяя имъ развлекаться ничѣмъ другимъ, но всегда мыслить о Богѣ и любовію стремиться къ Нему. Таковы основныя черты Византійской мистики 14-го вѣка.

---

## II

КРЕСТЪ ХРИСТОВЪ.

## Крестъ Христовъ.

„Богъ Свою любовь къ намъ доказываетъ тѣмъ, что Христосъ умеръ за насъ, когда мы были еще грѣшниками“ (Рим. 5, 8).

„Любовь Христова объемлетъ насъ разсуждающихъ такъ: если одинъ умеръ за всѣхъ, то всѣ умерли“ (2 Кор. 5, 14).

„Христосъ смирилъ Себя, бывъ послушнымъ до смерти, и смерти крестной“ (Филип. 2, 8).

### I.

Когда вы слышите, что двѣ воюющихъ арміи всѣ свои усилія сосредоточиваютъ на одномъ какомъ-либо укрѣпленномъ пунктѣ, при чемъ одна мужественно защищаетъ его, а другая съ ожесточеннымъ упорствомъ старается взять его, то, неправда ли, что вы говорите про себя «побѣда или поражение для той и другой арміи зависятъ отъ этой крѣпости—кто овладѣетъ ею, тотъ и будетъ побѣдителемъ». Такою крѣпостью въ исторіи человѣчества является *Головскій Крестъ*, у подножія котораго происходитъ великая борьба, отъ которой зависитъ будущее человѣчества. Головскій Крестъ все болѣе и болѣе привлекаетъ къ себѣ взоры людей, какой-то таинственный инстинктъ влечетъ ихъ къ нему, при чемъ одни благославляютъ его, проливаютъ предъ нимъ слезы, другіе произносятъ страшныя хулы на него. Одни у подножія его находятъ душевный миръ и спасеніе, другіе, и къ сожалѣнію болѣе многочисленные, видятъ въ немъ предметъ соблазна, позора, который всячески нужно забыть... Многіе стараются отнять у него его искупительное значеніе для міра, проходятъ мимо него, закрываютъ его отъ взоровъ человѣчества. И это понятно: сердце естественнаго человѣка не можетъ примириться съ мыслию о спасеніи *туне* чрезъ позорную смерть на Крестѣ, оно слишкомъ гордо для этого. Такіе люди допускаютъ, правда, спасеніе, но подъ условіемъ, чтобы оно было заслужено, такъ какъ такое спасеніе, по ихъ мнѣнію, болѣе согласно съ человѣческимъ достоинствомъ. Отсюда модная въ настоящее время теорія о постепенномъ духовно-нравственномъ совершенствованіи



ніи челоуѣчества, такъ сказать, о *духовной эволюціи*, которая должна продолжаться изъ вѣка въ вѣкъ до тѣхъ поръ, пока челоуѣчество не достигнетъ наивысшаго совершенства, о которомъ оно съ гордостію можетъ сказать, что оно само создало его. Иные видятъ, въ Голгоескомъ Крестѣ неисчерпаемый источникъ прощенія; сознаютъ себя грѣшниками и приходятъ къ *этому источнику* черпать прощеніе; но, получивши его, они нисколько не заботятся о томъ, чтобы сохранить тѣ благодатные дары, которые подаетъ имъ крестъ. Они, вопреки заповѣди ап. Павла (Римл. 6, 1), говорятъ: будемъ грѣшить, чтобы умножилась благодать. Крестъ, который подаетъ намъ спасеніе, такъ выгоденъ для насъ. Зачѣмъ же лишаться его? Это другой видъ хулы на Крестъ Христовъ хотя и кажется, что люди чтутъ его, лобзаютъ, проливаютъ предъ нимъ слезы.... Тѣ, кто обращаетъ Крестъ въ поводъ ко грѣху, въ сущности, отрицаютъ его искупительное значеніе, такъ какъ, по ихъ логикѣ, крестъ является не орудіемъ уничтоженія на землѣ грѣха, а напротивъ—поводомъ къ умноженію его.

Не будемъ скрывать отъ себя того, что у значительной части христіанъ притупилось чувство къ крестнымъ страданіямъ Господа нашего Іисуса Христа, что многіе изъ насъ не испытываютъ біенія сердца, чувства скорби и печали, слушая евангельскія повѣствованія о страданіяхъ Христовыхъ. Чѣмъ это объяснить, какъ не тѣмъ, что есть люди, которые употребляютъ всѣ усилія къ тому, чтобы подорвать значеніе Креста въ жизни челоуѣчества, скрыть его отъ взоровъ людей, если можно уничтожить его? Откуда такая ненависть ко Кресту? Она объясняется тѣмъ, что люди не хотятъ понять того, что Св. Писаніе и опытъ челоуѣческой жизни говорятъ,— а именно, что Крестъ есть могущественное и единственное орудіе спасенія, какъ индивидуальнаго, такъ и соціальнаго. Каждый отдѣльный челоуѣкъ, равно какъ и цѣлое общество, къ которому онъ принадлежитъ, будутъ спасены, если они станутъ подъ защиту Креста Христова; напротивъ они погибнутъ, если они по соображеніямъ разума, или по какой либо другой причинѣ

отвергнуть его, или просто перестанутъ обращать на него вниманіе. Только Крестъ Христовъ способенъ освободить человѣческое существо отъ чудовищной власти эгоизма и ввести его въ жизнь любви; оцъ есть единственное могущественное орудіе, при посредствѣ котораго можетъ быть утверждено на землѣ то царство любви, о которомъ съ надеждою воздыхаетъ вся тварь,—люди не хотятъ этого понять и строить свою жизнь *независимо* отъ Креста Христова, по побужденію своего эгоизма. Крестъ Христовъ служитъ постояннымъ живымъ упрекомъ для нихъ въ ихъ эгоистической дѣятельности,—и посему они ненавидятъ его. Эту ненависть еще болѣе усиливаетъ то обстоятельство, что несмотря на всю ту громадную затрату энергіи, которую люди употребляютъ на устройство своей жизни независимо отъ Креста Христова, по побужденіямъ и внушеніямъ своего эгоизма, они не видятъ осуществленными въ этой жизни своихъ идеаловъ счастья.

Возьмемъ наше время. Оно, съ чѣмъ, мы увѣрены, каждый согласится, характеризуется широкимъ развитіемъ христіанской общественной дѣятельности, дѣятельности весьма энергичной и по своимъ мотивамъ искренней; учреждаются многочисленныя благотворительныя общества, съ многообѣщающими уставами, издаются религіозно общественные журналы, книги, произносятся многочисленные проповѣди и проч. и проч. И, однако, результаты всей этой лихорадочной дѣятельности плачевны: религіозно-нравственный уровень общества идетъ на пониженіе. Почему такъ? Потому что во всей этой дѣятельности Крестъ Христовъ оставленъ на заднемъ планѣ или совсѣмъ забытъ. Всѣ эти *христіанскіе труженники* были ли проникнуты чувствами покорности волѣ Божіей и смиренія, которыя привели Иисуса Христа на Голгоѳу? Одушевлялись ли они въ своей дѣятельности, какъ апостоль Павелъ, одною мыслию—мыслию о *Христѣ и Христѣ распятомъ*? Вотъ, существенно важный для христіанъ вопросъ—вопросъ жизни и смерти, смотря потому, какой отвѣтъ дать на него совѣсть христіанина. Если христіанинъ въ своей душѣ скажетъ себѣ: *все,*

что я ни буду дѣлать, я буду дѣлать во славу Божию, то несомнѣнно, что его дѣло не погибнетъ, а принесетъ благіе плоды; наоборотъ, дѣятельность христіанина принесетъ горькіе плоды, — обманъ и разочарованіе, злобу и ненависть, если онъ будетъ на этой дѣятельности искать своей славы, а не славы Божіей. Все зависитъ отъ того, какое положеніе люди займутъ у подножія Креста Христа. Это существенно важное обстоятельство, отъ котораго зависитъ будущее какъ cadaго отдѣльнаго человѣка, такъ и цѣлаго общества. Вотъ, почему я хотѣлъ бы остановить на немъ ваше, мм. гг., вниманіе, положивъ въ основу своихъ разсужденій вышеприведенныя слова апостола Павла (1 Кор. 2, 2). Я при помощи Божіей, постараюсь раскрыть предъ вами слѣдующія три основныхъ мысли: 1) о чемъ говоритъ намъ Крестъ Христовъ; 2) что онъ намъ даетъ и 3) что онъ отъ насъ требуетъ.

Если Крестъ Христовъ могъ преобразовать такой интеллигентный, аристократическій и вмѣстѣ испорченный народъ, какимъ были Коринѣяне, то можно думать, что онъ внесетъ такое же преобразование и въ среду современнаго общества.

Итакъ, что намъ говоритъ Крестъ Христовъ? Онъ раскрываетъ предъ вѣрующими христіанами ту тройную ложь, при помощи которой діаволъ, этотъ отецъ лжи, старается погубить родъ человѣческій: 1) ложь по отношенію къ истинному Богу; 2) ложь по отношенію къ падшему человѣку и 3) ложь по отношенію къ Богочеловѣку, Господу нашему І. Христу.

Ложь по отношенію къ Богу заключается въ томъ, что діаволъ исказилъ въ сознаніи людей понятіе объ истинномъ Богѣ. Язычники, древніе и современные, имѣютъ представленія о Богѣ самыя странныя, а иногда прямо чудовищныя. Повинуясь голосу своей совѣсти, испорченной грѣхомъ, древніе язычники представляли себѣ Бога существомъ жестокимъ, которому доставляетъ удовольствіе мучить свои творенія; который остается глухимъ къ ихъ раздражающимъ душу стомамъ. Таковъ языческій Богъ Молохъ, который отъ своихъ поклонниковъ

требовалъ самыхъ страшныхъ жертвъ, жертвъ невинныхъ дѣтей, обреченныхъ на ужасную смерть. Таковъ въ сущности богъ и современныхъ язычниковъ, социалистовъ, которые видятъ въ немъ покровителя всѣхъ капиталистовъ, который пьетъ силы, потъ и кровь пролетаріевъ, пользуясь для достиженія своей позорной цѣли услугами богачей, такъ-же жестокихъ, какъ и онъ самъ. Имя только измѣнено, а идолъ остается тѣмъ же самымъ: Молохъ современныхъ социалистовъ, предъ которымъ они заставляютъ рабочій классъ преклонять колѣна, не менѣе страшень, не менѣе жестокъ, чѣмъ Молохъ древнихъ язычниковъ.—Въ другомъ случаѣ, слѣдуя за чувственными влеченіями своего сердца, человѣкъ представлялъ себѣ бога, какъ существо слабое, снисходительное ко грѣху, закрывающее свои взоры предъ самымъ гнуснымъ отвратительнымъ грѣхомъ на томъ основаніи, что онъ самъ подверженъ человѣческимъ страстямъ. Какъ онъ станетъ судить людей за то, что они прелюбодѣи, пьяницы, завистники и пр., когда онъ самъ одержимъ названными пороками. Таковы были боги древняго Олимпа, о которыхъ можно сказать, что каждый изъ нихъ олицетворялъ одну или нѣсколько человѣческихъ страстей, а Зевсъ, отецъ боговъ, одинъ имѣлъ ихъ всѣ. Таковъ богъ современныхъ намъ эгоистовъ и сладострастниковъ, или такъ называемыхъ „гуманныхъ людей“, которые позволяютъ себѣ оправдывать всякое зло, исходя изъ того убѣжденія, что такъ ужъ человѣкъ созданъ, что онъ болѣе склоненъ ко злу, чѣмъ къ добру, а посему и Богъ, создавъ человѣка съ такой склонностью, конечно, будетъ снисходителенъ къ его грѣхамъ.—Вотъ, два типичныхъ понятія о божествѣ, которыми объясняется двойной характеръ языческихъ религій, сущность которыхъ составляетъ или *жестокость или нравственная распущенность*. Человѣкъ, по побужденіямъ своего развращеннаго сердца, изобрѣлъ чудовищную жестокость и утонченный развратъ, которые и поставилъ, какъ это было, напр., въ Коринѣ, въ центрѣ своего религіознаго культа и убѣдилъ себя, что этимъ онъ почитаетъ

боговъ, тогда какъ на самомъ дѣлѣ онъ угождалъ самому себѣ. Онъ создалъ себѣ боговъ по своему образу, чтобы имѣть основаніе предаваться своимъ любимымъ порокамъ, не испытывая угрызений совѣсти, такъ-какъ вину за свои порочныя дѣйствія онъ сваливалъ на боговъ. Такъ обыкновенно бываетъ въ жизни: когда человѣкъ сдѣлаетъ зло, то обыкновенно сваливаетъ вину за него на другихъ: на начальниковъ, несчастныя обстоятельства жизни и проч., и проч.

Голгоескій Крестъ, который съ такою ревностью ап. Павелъ проповѣдывалъ въ Коринѣѣ и обнажилъ эту *первую ложь* діавола: онъ самымъ неопровержимымъ образомъ доказалъ людямъ, что Богъ есть *абсолютный идеаль святости и любви*. Чрезъ Крестъ Христовъ мы убѣждаемся въ томъ, что въ Богѣ есть безконечное отрицаніе грѣха, абсолютное отвращеніе отъ него и безконечная любовь къ грѣшнику. Святость Бога требовала полного осужденія грѣха, уничтоженія его, а *любовь* Его склонилась къ прощенію *грѣшника* и спасенію его. Въ Голгоескомъ Крестѣ встрѣтились *милость* и *истина* (Псал. 84, 11), *благодать* и *законъ*. Въ самомъ дѣлѣ, какое величіе Божественной любви было показано на Голгоѣѣ. — „Такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего Единороднаго“ (Іоан. 3, 16). Люди могли дѣлать съ Нимъ и, дѣйствительно, дѣлали, что имъ угодно. Они украсили Его терновымъ вѣнкомъ, плевали Ему въ лицо, ударяли по щекѣ, били веревками и, наконецъ, пригвоздили ко Кресту, — и Богъ все это допустилъ сдѣлать, Онъ оставался въ продолженіи всего этого времени безмолвнымъ. Какое краснорѣчивое, торжественное безмолвіе: оно говоритъ больше, чѣмъ всѣ разсужденія міра! Когда въ человѣкѣ любовь бываетъ очень сильна, она обыкновенно молчитъ, не высказывается въ словахъ, но въ безмолвіи своемъ она тѣмъ болѣе сильна и дѣятельна. Такъ было и съ божественною любовью Бога-Отца. То безмолвіе, которымъ Онъ окружилъ предсмертную агонію на Крестѣ Своего возлюбленнаго Сына, когда и одного слова Его было достаточно для

того, чтобы обратить въ ничтожество мучителей, весь родъ человѣческой, всю землю, которая совершила это страшное преступленіе,—было поразительнымъ доказательствомъ Его безконечной любви. Пусть родители, которые пережили предсмертную агонію своего единственного сына и которые въ этотъ моментъ желали отдать все, что-бы онъ остался живъ, попытаются измѣрить тайну Голгоэской любви: это бездна, надъ которой въ изумленіи можно склониться, но дно которой нельзя увидѣть... „Богъ есть любовь. Любовь Божія къ намъ открылась въ томъ, что Богъ послалъ въ міръ Единороднаго Сына Своего, чтобы мы получили жизнь чрезъ Него. Въ томъ любовь, что не мы возлюбили Бога, но Онъ возлюбилъ насъ и послалъ Сына Своего въ умилоствленіе за грѣхи наши“ (1 Іоан. 4, 8—10).— „Богъ Свою любовь къ намъ доказываетъ тѣмъ, что Христосъ умеръ за насъ, когда мы были уже грѣшниками“ (Рим. 5, 8). Если эти строки попадутся на глаза человѣку скорбящему, подавленному униженіемъ и тоской, впавшему въ состояніе отчаянія, потому-что онъ считаетъ себя одинокимъ, всѣми забытымъ, даже самимъ Богомъ, пусть онъ посмотритъ на Крестъ Христовъ, пусть онъ вдумается въ то, что на этомъ Крестѣ возлюбленный Сынъ Небеснаго Отца, въ Которомъ Онъ положилъ Свое благоволеніе, пролилъ за людей Свою драгоценную Кровь и испустилъ на немъ Свой духъ,—и если душа этого человѣка чиста и праведна, онъ услышитъ, какъ изъ глубины ея раздается голосъ: „ободрись, возрадуйся: Тотъ, Кто любитъ тебя, есть Самъ Богъ, всемогущій и безконечно милосердный“. Крестъ Христовъ есть доказательство безконечной любви къ намъ Бога, и несчастно то сердце, которое остается безчувственнымъ предъ нимъ. Это сердце каменное....

Но если Крестъ Христовъ приводитъ насъ къ вѣрѣ въ любовь къ намъ Бога, то онъ въ то-же время обя-зываетъ насъ вѣрить въ Его *абсолютную святость*, т. е. въ Его глубокое отвращеніе ко злу или, другими сло-вами, въ Его безконечное отрицаніе грѣха. Богъ любитъ

грѣшника, но питаетъ въ то-же время отвращеніе ко грѣху, который убиваетъ грѣшника; въ Богѣ безконечная любовь къ грѣшнику сопровождается безконечной ненавистью ко грѣху—это обратная сторона медали. Но какимъ образомъ Крестъ доказываетъ божественную святость? Тѣмъ фактомъ, что І. Христось, будучи Богомъ, приобщился плоти и крови человѣческой, сдѣлался дѣйствительнымъ человѣкомъ, не переставая быть Богомъ и, будучи святымъ и праведнымъ, принялъ на себя грѣхи всего міра, Самъ сдѣлался *грѣшникомъ* ради насъ.—„Его незнавшаго грѣха, Богъ ради насъ сдѣлалъ грѣхомъ (*ἀμαρτίαν ἐποίησεν*), чтобы мы сдѣлались въ Немъ праведными предъ Богомъ“ (2 Кор. 5, 21). Такъ безконечно Онъ возлюбилъ насъ, такъ дорого было для Него наше спасеніе, т. е. избавленіе насъ отъ грѣха, оправданіе насъ предъ Богомъ, исцѣленіе нашей души. Мы за грѣхи наши по суду вѣчной правды должны были умереть, но Онъ желалъ, чтобы мы жили; мы были у Отца нашего Небеснаго чадами гнѣва.—Онъ пожелалъ выразить намъ Его любовь и облагодатствовать насъ дарами Св. Духа, исходящаго отъ Отца; мы были подъ клятвой, но Онъ желалъ преклонить къ намъ милосердіе Небеснаго Отца и низвести на насъ Его божественное благословеніе,—и Онъ принимаетъ на Себя нашу клятву, наше осужденіе, нашу смерть... Богъ сдѣлалъ Его жертвою за наши грѣхи.—„Онъ явленъ былъ за грѣхи наши и мучимъ за беззаконія наши; наказаніе мира нашего было на Немъ, и ранами Его мы исцѣлились“ (Исаіи 53, 5).—„Христось искупилъ насъ отъ клятвы закона, сдѣлавшись за насъ клятвою (ибо написано: проклятъ всякъ, висящій на деревѣ,—Второзак. 21, 23), дабы благословеніе Авраамово чрезъ Христа Иисуса распространилось на язычниковъ, чтобы намъ заслужить обѣщаннаго Духа вѣрою,“ (Гал. 3, 13—14). Страданія Господа нашего І. Христа указываютъ намъ, какого страшнаго наказанія заслуживаетъ грѣхъ и какъ Богъ безконечно его ненавидитъ. Богъ безконечно святъ, Онъ не можетъ терпѣть грѣха; если онъ

безконечно любить грѣшниковъ и желаетъ имъ явить свою милость, то въ то-же время ни за какую цѣну не можетъ допустить, чтобы грѣхъ оставался: грѣхъ долженъ исчезнуть, долженъ умереть, а иначе онъ умертвить тѣхъ, кто терпитъ его въ своей жизни. Голгоеское событіе открываетъ намъ какъ-бы въ мгновенномъ блескѣ молніи то, что происходитъ въ сердцѣ Отца Небеснаго: Богъ любитъ міръ, Богъ желаетъ явить ему свою любовь, но между нимъ и міромъ лежитъ страшное препятствіе—грѣхъ; необходимо, чтобы это препятствіе было устранено, чтобы эта плотина была прорвана для того, чтобы источники *воды живой*, источники божественной любви, могли политься изъ нѣдръ Небеснаго Отца и наполнить весь міръ. Это совершилъ Господь нашъ І. Христосъ Своими страданіями и смертью на крестѣ. Занавѣсъ, который отдѣлялъ Святое Святыхъ отъ Святилища, т. е. Бога отъ міра, разорвался и это совершилось въ тотъ моментъ, когда грѣхъ чрезъ крестную смерть І. Христа получилъ страшный ударъ, отъ котораго онъ никогда уже не изцѣлится. Такъ было сорвано Голгоескимъ Крестомъ первое покрывало, скрывавшее ложь діавола по отношенію къ Богу. Теперь перейдемъ къ обнаруженію второй лжи діавола—лжи его по отношенію къ человѣку.

Никто не станетъ отрицать того, что господствующею страстью въ современномъ человѣчествѣ, которая препятствуетъ проникновенію его христіанскими началами, является *гордость*. Люди, за рѣдкими исключеніями, считаютъ себя хорошими и во всякомъ случаѣ менѣе дурными, чѣмъ они есть на самомъ дѣлѣ, а если они совершаютъ преступленія, то вину за нихъ сваливаютъ на другихъ людей или на несчастныя обстоятельства, не желая обвинять прежде всего самихъ себя. Теперь особенно любятъ обвинять во всѣхъ общественно-политическихъ несчастіяхъ капиталъ. Это обвиненіе особенно поддерживается рабочими и социалистами.—„Удалите, говорятъ они, изъ общественно-политической жизни капиталъ, дайте новые экономическіе законы,—и вы по-



лучите новыхъ людей, которые по своему внутреннему настроенію будутъ подобны ангеламъ, и на землѣ водворятся миръ и любовь, такъ какъ человѣкъ-де по своей природѣ добръ“. Въ языческой древности гордость человѣческая была гораздо больше: тамъ люди считали себя полубогами и требовали божескаго поклоненія себѣ. Чтобы вывести людей изъ этого заблужденія, нуженъ былъ фактъ, фактъ необыкновенной силы и значенія, и такимъ фактомъ было Голгоетское событіе, въ которомъ Богъ допустилъ раскрыться злой природѣ людей въ полную ея мѣру. Злое человѣческое сердце и омраченный грѣхомъ умъ изобрѣли казнь самую позорную, самую страшную, самую мучительную—распятіе на крестѣ. Люди наслаждались зрѣлищемъ медленныхъ мученій пригвожденнаго ко кресту, когда тѣло его извивалось въ страшныхъ мученіяхъ и онъ весь горѣлъ въ мучительномъ огнѣ. И вотъ, это грѣшное, жестокое человѣчество посѣщаетъ воплощеніе чистоты и любви, „Пророкъ изъ Назарета“. Люди видѣли Его въ продолженіи многихъ лѣтъ въ Его частной и общественной жизни; они знали, что Онъ исполненъ любви и безграничнаго милосердія ко всѣмъ несчастнымъ. Они видѣли Его странствующимъ по ихъ селамъ и городамъ и вездѣ дѣлающимъ одно только добро и никогда никому зла; они слышали, какъ Онъ говорилъ, и слова Его всегда были словами любви; они видѣли Его дѣла и дѣла Его обнаруживали состраданіе къ людямъ, которымъ было исполнено Его сердце. И, вотъ, когда люди убѣдились, что Христось олицетвореніе всемогущества, любви и милосердія, они захотѣли провозгласить Его царемъ..... Но вы знаете, чѣмъ окончилось это намѣреніе: вмѣсто короны Ему возложили на голову терновый вѣнецъ, а вмѣсто царскаго трона Его вознесли на крестъ, на которымъ слѣлали пророческую надпись надъ Его окровавленной головой. Человѣчество, наконецъ, нашло достойную жертву позорной пытки.—и для того, чтобы дополнить мѣру своей жестокости, оно въ своемъ безуміи Его невиннаго и святаго соединяетъ съ грѣшными

и преступными людьми, давая Ему въ товарищи по мученію двухъ разбойниковъ. И даже тогда, когда Христосъ, вися на Крестѣ, благословлялъ Своихъ мучителей и утѣшалъ Свою Мать, толпа волновалась у подножія Креста и посылала проклятія Распятому на немъ Христу. Обыкновенно несчастнымъ осужденнымъ на смерть даютъ умереть спокойно; для І. Христа и въ этомъ случаѣ было сдѣлано исключеніе, какъ будто злоба человѣческая не достаточно насытилась зрѣлищемъ Его страданій: послѣднія слова, которыя Ему пришлось услышать на землѣ, были словами презрѣнія и ненависти. При этомъ должно замѣтить, что распятіе І. Христа, въ которомъ злоба человѣческая достигла своего апогея, было дѣломъ не одного какого либо народа, но въ немъ принимали участіе, такъ сказать, всѣ люди: евреи соединились съ язычниками въ лицѣ римлянъ. Римляне изобрѣли крестъ, какъ орудіе пытки, а евреи придумали предлогъ (оскорбленіе Божества) къ осужденію І. Христа на распятіе на крестѣ,—при распятіи принимали участіе всѣ классы общества: богатые и бѣдные, ученые и невѣжды, воины и сенаторы, священники и цари. И если-бы кто-либо изъ моихъ читателей сказалъ, что онъ такъ не поступилъ бы, какъ мучители І. Христа, если-бы онъ жилъ въ то время, то я отвѣтилъ бы ему, что говорить такъ —это значитъ не знать своего сердца: ни Іуда, ни Петръ, ни Иродъ, ни Пилать не были какими либо чудовищами,—это были обыкновенные люди, преданные какой либо одной страсти: сребролюбію, страху предъ людьми, жаждѣ популярности, которые болѣе повиновались своей страсти, чѣмъ голосу своей совѣсти. Развѣ лица съ подобными нравственными недостатками такъ рѣдки въ настоящее время? Если мы заглянемъ внутрь себя и прислушаемся къ голосу нашей совѣсти, то согласимся, что и въ насъ также долженъ быть брошенъ камень за Голгоѣское преступленіе, и каждый человѣкъ, у котораго совѣсть не заглушена и который слушаетъ велѣній ея, придетъ къ тому же заключенію. Не означаетъ-ли это того, что все человѣчество повинно въ Голгоѣскомъ

событіи? Крестъ Христовъ снимаетъ съ глазъ людей повязку и даетъ имъ возможность видѣть всю глубину своего нравственнаго паденія. Это и есть то, о чемъ сказано нами выше, что Крестъ Христовъ обличаетъ ложь діавола по отношенію къ человѣку, ту ложь, которая мѣшаетъ людямъ видѣть себя такими, какими они сдѣлались по удаленіи отъ Бога. Этотъ именно смыслъ имѣютъ слова 1. Христа: „Теперь—ваше время и власть тьмы“ (Лук. 22, 53).

Крестъ не только показываетъ намъ человѣчество во всей его злобѣ, но онъ, что весьма важно, помогаетъ намъ понять истинное *значеніе грѣха*: онъ научаетъ насъ, что грѣхъ въ своей сущности есть *богоубійство*. Человѣкъ, который согрѣшаетъ, объявляетъ себя врагомъ Бога, ведетъ съ Богомъ войну, а извѣстно, что цѣль всякой войны удалить, уничтожить врага, который насъ угнетаетъ. Въ настоящее время человѣкъ не можетъ фактически убить Бога; но онъ убиваетъ Его въ своей совѣсти, заглушаетъ въ себѣ голосъ ея, убиваетъ Его въ своемъ сердцѣ, таитъ въ немъ ненависть и злобу къ Его святымъ заповѣдямъ, убиваетъ Его въ своемъ умѣ, отрицая бытіе Бога. Богъ допустилъ, чтобы грѣшный человѣкъ дошелъ до крайнихъ предѣловъ своей грѣховности. Онъ послалъ на землю Единороднаго Сына Своего, единосущнаго и равномошнаго Ему. И когда люди увидѣли Бога, явившагося во плоти, они со злобой бросились на Него, издѣвались надъ Нимъ, били Его и, наконецъ, пригвоздили ко кресту.— „Не нужно намъ Бога, не нужно намъ Учителя, смерть Богу“,—какъ бы такъ кричало грѣшное человѣчество.— „Виноградари, увидѣвши Сына, сказали другъ другу: это наслѣдникъ; пойдемъ убьемъ Его и завладѣемъ наслѣдствомъ Его“ (Матѣ. 21, 9). Грѣхъ сдѣлался для людей столь привлекательнымъ, онъ получилъ такую власть надъ ними, что для того, чтобы заставить людей понять весь ужасъ грѣха, необходимо было довести его до крайнихъ послѣдствій, чѣмъ и было *богоубійство*.

Мнѣ могутъ возразить, что въ настоящее время лю-

ди въ нравственномъ отношеніи стали лучше, чѣмъ были во время земной жизни Господа нашего І. Христа, и что возлагать вину за Голгоѣское преступленіе на современное поколѣніе несправедливо.— „Такъ Богу было угодно, что бы Сынъ Божій умеръ на крестѣ“,— обыкновенно говорятъ въ свое оправданіе современные христіане. Но говорить такъ—это значить не знать религіозно-нравственнаго состоянія современнаго общества. Развѣ не на лонѣ нашей, называемой христіанскою, цивилизаціи создаются общества атеистовъ, враговъ Евангелія, которые задались цѣлью уничтожить самую идею Бога? Развѣ не таже цивилизація изобрѣла самыя смертоносныя военныя орудія, содержитъ огромныя арміи, готовыя каждую минуту броситься другъ на друга со страшной злобой? Мы не говоримъ уже о тѣхъ ужасахъ и жестокостяхъ, которыми сопровождается каждая война. Но спрашивается, какъ послѣ 19-ти вѣковъ христіанства люди, называющіе себя христіанами, могутъ допустить подобное несчастіе? Не есть ли это доказательство того, что вопреки всему современному прогрессу, сердце человѣка падшаго остается глубоко испорченнымъ и злымъ?

Итакъ, нужно было, чтобы Крестъ Христовъ сорвалъ покрывало, которое закрывало нравственные недостатки падшаго человѣка, нужно было, чтобы онъ разсѣялъ тѣ иллюзіи относительно своего нравственнаго достоинства, которыми жило падшее человѣчество. Итакъ, сознаемъ, что Крестъ Христовъ, обличая испорченность и злобу человѣчества, нисколько не преувеличиваетъ ихъ. Наконецъ, какъ мы сказали, Крестъ Христовъ обличаетъ третью ложь діавола, ту ложь, которая препятствовала людямъ видѣть истиннаго, нормальнаго человѣка въ лицѣ Богочеловѣка. Господа нашего Іисуса Христа.

То, что мы сказали о падшемъ человѣкѣ могло-бы повергнуть насъ въ глубокой пессимизмъ. Послѣ Голгоѣскаго преступленія, въ которомъ, какъ мы видѣли, участвовало все человѣчество, естественно спросить: остается ли вообще для человѣчества надежда на спасеніе?

Голгоеское преступленіе не доказываетъ-ли, что для человѣчества все окончено, что оно обречено на вѣчную смерть и уничтоженіе? Нѣтъ, тысячу разъ нѣтъ. Пессимизмъ не свойственъ христіанству. Тотъ, Кто умеръ за насъ на крестѣ, есть не только Единородный Сынъ Божій, но есть въ то-же время и Сынъ Человѣческій, какимъ именемъ Онъ такъ часто называлъ Себя; Онъ есть кость отъ костей нашихъ и плоть отъ плоти нашей. „Вотъ человѣкъ“, — сказалъ Пилатъ предъ: бѣшеной толпой іудеевъ, и никогда болѣе истинное слово не выходило изъ устъ человѣка. Если наша совѣсть, обличая въ насъ мучителей Сына Божія, богоубійць, со скорбію говоритъ намъ; „вотъ какъ ты глубоко палъ, какъ ты нравственно испорченъ и золъ“, то въ то-же время, указывая на „Голгоескую Жертву“ (т. е. Господа нашего І. Христа), какъ на истиннаго, нормальнаго человѣка, она съ радостью говоритъ намъ: „вотъ то, чѣмъ ты долженъ быть. Вотъ то, чѣмъ ты можешь быть“. Какъ истинный, какъ нормальный человѣкъ, І. Христосъ принадлежитъ всѣмъ народамъ, всѣмъ эпохамъ, Онъ, такъ сказать, проходитъ чрезъ все человѣчество отъ начала и до конца его существованія: Онъ есть вѣчный человѣкъ. Предъ взорами человѣчества въ своемъ ученіи и жизни Онъ выступаетъ какъ Существо послушное волѣ Своего Небеснаго Отца, простирающее это послушаніе до смерти на Крестѣ; Онъ едино со Отцемъ Своимъ и это единеніе настолько близко, настолько внутренне, что когда Онъ, сдѣлавшись жертвою за насъ, отдалился отъ Источника Своей жизни и радости, Онъ умираетъ; Онъ такъ любитъ Своего Небеснаго Отца и Своихъ земныхъ братьевъ, что не колеблется подвергнуться самымъ мучительнымъ страданіямъ и не отступаетъ предъ жертвой Собственной жизни ради этой любви; Онъ въ то время, когда братья Его мучили Его, не оставляя Его въ покоѣ даже на крестѣ, благословлялъ ихъ и молился объ ихъ прощеніи. Этимъ повиновеніемъ волѣ Своего Небеснаго Отца, этой любовью, этимъ самопожертвованіемъ І. Христосъ показалъ людямъ тѣ качества, какія дол-

женъ имѣть человѣкъ, если онъ желаетъ достигъ и носить имя человѣка; Онъ этимъ открылъ намъ истинную нашу природу, Онъ далъ намъ увидѣть истинное наше величіе. Это не есть величіе физической силы, умственного или художественнаго генія,—это величіе любви безкорыстной, чистой, черпающей свою силу въ общеніи съ Богомъ, любви, простирающейся до смерти за други своя. Нѣтъ другой любви, которая дѣлала бы человѣка болѣе великимъ, болѣе прекраснымъ, такъ какъ никакая другая любовь не приближаетъ его такъ къ Богу и не дѣлаетъ его такъ божественнымъ. Это уже не человѣкъ богоубійца, но это человѣкъ, любящій Бога безконечной любовью. Въ началѣ своей рѣчи я сказалъ, что Крестъ Христовъ есть тотъ центральный пунктъ, около котораго развивается борьба между чадами Божіими и чадами діавола, борьба, охватившая все человѣчество,—онъ является въ исторіи человѣчества рѣшающимъ началомъ: усвоить его человѣчество—и будетъ спасено, а отвергнетъ—погибнетъ... Но значеніе Голгоэскаго событія безконечно шире, чѣмъ исторія земли и нашей расы. Виновники этого событія являются орудіями главнаго врага всякаго добра, ведущаго исконную борьбу съ Богомъ,—діавола, обладающаго большою силою и могуществомъ. Эта борьба началась внѣ нашей земли, въ мірѣ невидимомъ; наша земля является, такъ сказать, полемъ, гдѣ произошло окончательное сраженіе, въ которомъ рѣшилась судьба одной изъ воюющихъ сторонъ—діавола: „князь міра сего осужденъ“ (Іоан. 16, 11).

Голгоэское событіе—это, такъ сказать, послѣднія волны той страшной бури, которая охватила все море; подножіе Креста Христова—это берегъ, къ которому прибываютъ утомленныя волны для того, чтобы здѣсь окончательно исчезнуть. Голгоэа раздѣлила міръ на два царства: на царство мрака и царство свѣта—на адъ и рай, которые съ этого времени стали существовать, какъ реальность, какъ фактъ. Безусловная святость Бога—съ одной стороны, злая воля грѣшнаго человѣка и тяжесть грѣха обнаруженная Крестомъ Христовымъ—съ другой, ясно

доказываютъ, что адъ существуетъ. Богъ не подвигъ бы небо и землю для того, чтобы вырвать насъ изъ ада, если-бы онъ не существовалъ. Голгоетское событіе отчасти открываетъ намъ, въ чемъ будетъ состоять адъ и рай. Адъ есть слѣдствіе грѣха, слѣдствіе борьбы человѣка съ Богомъ, когда человѣкъ убиваетъ въ себѣ голосъ совѣсти и все, что напоминаетъ ему Бога, и Богъ оставляетъ человека.—Это страшное состояніе души человѣка, оставленной Богомъ, испыталъ на Крестѣ Господь нашъ І. Христосъ, когда въ ужасныхъ мукахъ Онъ взывалъ: “Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты Меня оставилъ” (Матѣ. 27, 46); это есть какъ-бы предвкушеніе тѣхъ мученій, которыя ожидаютъ человѣка грѣшника, оставленнаго Богомъ. Любовь Бога и полная покорность волѣ Отца Небеснаго, которую явилъ Сынъ Божій І. Христосъ, доказываютъ, что рай также существуетъ. Если бы онъ не существовалъ, то зачѣмъ было Богу предавать на смерть Своего Сына, чтобы спасти насъ и ввести въ блаженную жизнь? И этотъ рай мы можемъ видѣть отчасти въ той безмолвной любви, которую Отецъ Небесный окружилъ распятаго на крестѣ, Единороднаго Своего Сына,—любви безконечной, непостижимой, превосходящей всякое разумѣніе, широты, долготы, глубины и высоты которой мы не можемъ понять и описать (Еф. 2, 18—19). Пока мы находимся въ условіяхъ земной жизни мы не можемъ точно знать, въ чемъ будетъ состоять адъ и рай: одно можно сказать съ достовѣрностью, что адъ—это совершенное отсутствіе любви Бога, рай—это полнота этой любви. Итакъ, будемъ удаляться перваго и всѣмъ силами нашей души стремиться ко второму.

---

„И вотъ, завѣса въ храмѣ разорвалась надвое: сверху до низу“ (Матѳ. 27, 51).

„Тотъ, Который Сына Своего не пощадилъ; но предалъ Его за всѣхъ насъ, какъ съ Нимъ не даруетъ намъ всего?“ (Рим. 8. 32).

„І. Христосъ пришелъ благовѣствовать миръ вамъ, дальнимъ и близкимъ, потому что чрезъ Него и тѣ и другіе имѣемъ доступъ къ Отцу въ одномъ Духѣ“ (Еф. 2. 17—18).

## II.

Указавъ въ предъидущей главѣ то, чему научаетъ насъ Крестъ Христовъ, какъ орудіе нашего спасенія, перейдемъ теперь къ разсмотрѣнію того, что даетъ намъ Крестъ Христовъ, тѣхъ безконечно драгоценныхъ сокровищъ, которыя онъ открываетъ предъ каждымъ человѣческимъ существомъ. Я говорю: „предъ каждымъ человѣческимъ существомъ“, такъ какъ здѣсь рѣчь идетъ не о матеріальныхъ богатствахъ, въ которыхъ многимъ людямъ отказано, а о сокровищахъ духовныхъ, которыя І. Христосъ открываетъ всѣмъ безъ исключенія людямъ, чтобы всѣ могли сдѣлаться участниками Его благодати. Въ приведенныхъ нами текстахъ ап. Павелъ категорически утверждаетъ, что Богъ, отдавая за насъ на смерть Сына Своего, вмѣстѣ съ этимъ какъ бы обязался дать намъ съ Нимъ *все*, чѣмъ обладалъ Сынъ. Если-бы какой-либо проповѣдникъ социализма случайно встрѣтилъ эти слова въ Н Завѣтѣ, онъ конечно, истолковалъ бы ихъ по своему: *все* для него обозначало бы полное удовлетвореніе матеріальныхъ нуждъ, насыщеніе обильной и вкусной пищей, сопровождаемое обильными возліянiями вина; онъ увидѣлъ бы въ этихъ словахъ обѣщаніе безчисленныхъ наслажденій, прежде всего физическихъ, а затѣмъ чувственныхъ и эстетическихъ. Конечно, легко давать подобныя обѣщанія, а особенно если они ничего не стоятъ тому, кто ихъ даетъ, чтобы только пріобрѣсти себѣ популярность. Народныя толпы всегда жадны къ чувственнымъ наслажденіямъ и матеріальнымъ благамъ и никогда не переставали кричать: *panem et circenses*. И тѣ, кто доставлялъ имъ эти блага, отнимая ихъ, путемъ револю-



ціи или какимъ либо инымъ способомъ, у собственниковъ, или, по крайней мѣрѣ, общалъ ихъ на словахъ, всегда считались друзьями народа. Это въ своемъ родѣ идолопоклонство, съ тѣмъ различіемъ, что здѣсь воздается поклоненіе не бездушнымъ истуканамъ, а живымъ людямъ. Господь нашъ І. Христосъ многократно въ теченіи Своей земной жизни встрѣчался съ этимъ народнымъ настроеніемъ. Особенно выдающимся былъ слѣдующій случай: однажды, движимый чувствомъ состраданія къ слѣдовавшему за нимъ народу, Господь нашъ І. Христосъ чудесно насытилъ пять тысячъ человѣкъ пятью хлѣбами и двумя рыбами. Самъ І. Христосъ никогда не пользовался Своею чудотворною силою для себя лично, а только для другихъ, чтобы глубже запечатлѣть въ сознаніи народа ту или иную истину Своего ученія; въ данномъ случаѣ, насытивъ слѣдовавшій за нимъ народъ, І. Христосъ показалъ, что заботясь прежде всего о спасеніи души человѣка, Онъ не презираетъ и тѣла его. При видѣ это чуда, возбужденная толпа рѣшила провозгласить І. Христа царемъ. Конечно, по сознанію народа, это былъ самый лучший способъ обезпечить себя со стороны матеріальныхъ нуждъ безъ всякаго со своей стороны труда. Развѣ всемогущество І. Христа не открывало неисчерпаемыхъ сокровищъ, откуда можно было брать полной рукой всякій разъ, когда являлось къ тому желаніе? Но дѣйствовать такъ это значить не знать истиннаго назначенія человѣка, забыть слова пророка Божія Моисея: „не единымъ хлѣбомъ живъ будетъ человѣкъ“; это значило бы человѣка, существо созданное по образу и подобию Божію, которому Богомъ указана высокая цѣль достигать богоподобія, обратить въ животное, материализировать его, убить въ немъ душу. І. Христосъ безконечно любилъ душу человѣка, любилъ все человѣческое существо, и не могъ допустить этого. Онъ снимаетъ съ глазъ народа покрывало, которое скрывало отъ него пропасть, готовую поглотить его; Онъ объявляетъ окружающему Его народу, что для того, чтобы быть истиннымъ послѣдователемъ Его, блага естественныя не

имѣютъ никакого значенія, что для этого нужно отвергнуться самого себя, взять крестъ свой и идти вслѣдъ за Христомъ. Слова Господа однимъ ударомъ разбили всѣ надежды народа, льстившія его еврейскому самолюбію, которое мечтало свергнуть господство Римлянъ. Разочарованная толпа немедленно ушла отъ І. Христа и Онъ остался только съ 12-ю Своими учениками. Такъ всегда бываетъ съ тѣми, кто предъ толпой, живущей жаждой матеріальныхъ благъ, начинаетъ говорить о Богѣ. Только современные проповѣдники социализма общаются своимъ послѣдователямъ удовлетворить всѣ ихъ чувственныя наслажденія. Они говорятъ, что наша планета скрываетъ въ себѣ такія огромныя богатства, еще неоткрытыя, которыя могутъ удовлетворять весь міръ въ продолженіи безконечнаго времени. Но допустимъ, что наша планета обладаетъ безчисленными сокровищами, о которыхъ мы не имѣемъ никакого понятія, мы все-же останемся при томъ убѣжденіи, что душа человѣка такъ велика, что она не можетъ быть удовлетворена одной матеріей; отдайте ей всю вселенную и она, однако-же, можетъ умереть отъ голода и жажды; погруженная въ матерію душа угасаетъ, она умираетъ отъ недостатка пищи.— „Какая польза человѣку, если онъ приобрѣтетъ весь міръ, а душѣ своей повредитъ? или какой выкупъ дастъ человѣкъ за душу свою?„ (Матѣ. 16, 26). Испедшая отъ Бога, она должна и возвратиться къ Богу, если она желаетъ жить; созданная Богомъ она должна Ему и принадлежать, если она не желаетъ умереть. И когда ап. Павелъ писалъ, что Богъ, отдавшій на смерть за насъ Сына Своего, даетъ намъ съ Нимъ все, то онъ, конечно, разумѣлъ, что это „все“, т. е. всѣ блага, находятся въ І. Христѣ и, чтобы воспользоваться ими, необходимо принадлежать Христу, вступить во внутреннее таинственное общеніе съ Нимъ. Безъ Христа „все“ обращается въ «ничто», а со Христомъ и *ничто* есть полнота бытія. Поэтому тѣ, кто искренно любятъ народъ, желаютъ ему истиннаго добра, не должны, вопреки социалистамъ, ограничиваться тѣмъ,

чтобы утолить голодъ народа, напитать его; это обманчивое удовлетвореніе, это значить, по словамъ І. Христа, дать камень вмѣсто хлѣба;—они должны заботиться о томъ, чтобы дать людемъ Хлѣбъ жизни, Который есть Господь нашъ І. Христосъ. Мы знаемъ, что есть много мудрыхъ, знатныхъ, богатыхъ, утопающихъ въ богатствѣ, и которые, однако-же, умираютъ отъ духовнаго голода, потому что они имѣли все, кромѣ Бога. Въ Христа, и именно Христа распятаго, человѣчество подобно малюткѣ-сиротѣ, который съ плачемъ ищетъ отца, отнятаго у него смертью; онъ плачетъ, зоветъ отца и никто не отвѣчаетъ ему. Иногда онъ встрѣчаетъ людей, которые напоминаютъ ему отца, черты котораго сохранились въ глубинѣ его сердца; но онъ скоро чувствуетъ, что они чужіе ему, что отъ нихъ вѣетъ холодомъ. Ни боги язычниковъ, даже грековъ, даже философовъ, (напримѣръ богъ Платона), ни даже Богъ израильскій не могутъ успокоить скорбей страдающаго человѣчества: они или очень абстрактны, или очень безпредѣльны, во всякомъ случаѣ слишкомъ удалены отъ людей для того, чтобы утолить ихъ духовную жажду и наполнить ихъ сердце радостью. Но все измѣняется, когда человѣкъ приближается къ Голгоѣ. Здѣсь онъ находитъ Бога безконечно святаго и въ то-же время безконечно любящаго, о Которомъ такъ давно тосковала его душа; здѣсь онъ, наконецъ, можетъ броситься въ объятія Отца любящаго и сострадательнаго, Который успокоитъ его на Своей груди и наполнитъ радостью его сердце. Говоря кратко, Крестъ Христовъ даетъ намъ все, потому что онъ даетъ намъ отечески любящаго насъ Бога: благодаря грѣху мы лишились Отца—Бога; но совершенная святость І. Христа и Его умиловительная смерть за насъ возвратила намъ Его. Эта мысль ясно символизируется тѣмъ разрывомъ завѣсы, о которомъ говоритъ евангелистъ Матѳей. Завѣса, отдѣлявшая святая Святыхъ отъ Святылища, указывала народу на то, что Богъ отдѣленъ отъ него грѣхомъ: никто не могъ приблизиться къ завѣсѣ, неочистивъ себя предварительно жертвой, никто, кромѣ

первосвященника, и то одинъ разъ въ годъ, не могъ войти за завѣсу во Святая Святыхъ. Но когда Господь нашъ І. Христосъ испустилъ на Голгоѣ послѣдній вздохъ, завѣса разодралась по серединѣ сверху до низу, преграда устранена. Богъ изъ Святое Святыхъ вышелъ къ людямъ, Отецъ возвращенъ человѣчеству. Съ этого момента Богъ не видитъ болѣе человѣчество, покрытое грѣхомъ: Онъ созерцаетъ его въ Своемъ возлюбленномъ Сынѣ, Господѣ нашемъ І. Христѣ, какъ-бы *отожествленнымъ* съ Нимъ, чистымъ, святымъ, невиннымъ, какъ и Самъ Сынъ.— *„Во Христѣ Іисусѣ Господѣ нашемъ, говоритъ ап. Павелъ, мы имѣемъ дерзновеніе и надежный доступъ (къ Богу) чрезъ вѣру въ Него, (Еф. 3, 12)... „Вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить въ страхѣ, но приняли Духа усыновленія, Которымъ зываемъ: „Авва, Отче“. Сей Самый Духъ свидѣтельствуется духу нашему, что мы — дѣти Божіи (Рим. 8, 15—16). „Смотрите, какую любовь далъ намъ Отецъ, чтобы намъ называться и быть дѣтьми Божіими (1 Іоан. 3, 1).*

Теперь войдемъ въ болѣе подробное разсмотрѣніе содержанія того дара, который даетъ Богъ въ распятомъ Сынѣ Своемъ Господѣ нашемъ І. Христѣ. Этотъ даръ такъ великъ, что трудно выразить въ простой рѣчи все богатое его содержаніе. Выражаясь просто, мы можемъ сказать, что Крестъ Христовъ, возвращая намъ въ І. Христѣ Бога, какъ Отца, въ то-же время возвращаетъ намъ *миръ, жизнь и свободу*. Итакъ, прежде всего *о мирѣ*. Несомнѣненъ тотъ универсальный фактъ, что въ человѣкѣ есть особая нравственная сила, называемая совѣстью, и что человѣкъ, совершивъ преступленіе, когда станетъ лицомъ къ лицу предъ этой силою, испытываетъ душевныя терзанія. Можно по временамъ заставить совѣсть замолчать, можно отрицать ее, можно разсматривать ее, какъ синтезъ нашихъ различныхъ чувствъ, можно, наконецъ, окончательно заглушить ее, предаваясь чувственнымъ наслажденіямъ. Но когда человѣкъ находится одинъ предъ своею совѣстью, когда онъ погружается въ тишину, то изъ глубины души его поднимается могучій го-

лось совѣсти, то страшный, какъ громъ, то нѣжный, ласкающій, какъ зефиръ, и если человѣкъ старается не слушать его, если онъ хочетъ бѣжать отъ него, это значитъ, что совѣсть его обличаетъ за тотъ или иной проступокъ, что она напоминаетъ ему про грѣхъ, который человѣкъ. можетъ быть, давно уже таитъ въ своей душѣ, какъ-бы скрытый, подъ саваномъ, не искупленнымъ; это значитъ, что она говоритъ человѣку, какъ нѣкогда сказалъ пророкъ Нафанъ Давиду: „*Ты тотъ человѣкъ, который сдѣлалъ грѣхъ*“ (2 Цар. 12, 7). Подъ вліяніемъ этихъ укоровъ совѣсти человѣкомъ начинаетъ овладѣвать страхъ, такъ какъ онъ знаетъ, что совѣсть—этотъ *тайный свидѣтель*—говоритъ правду, что она нисколько не преувеличиваетъ его преступленія, что Богъ, отъ имени Котораго обличаетъ его совѣсть, осудитъ его и накажетъ. И, вотъ, въ такіе моменты человѣкъ или начинаетъ отрицать бытіе Божіе, ухищряется убѣдить себя, что Бога нѣтъ, что Онъ существуетъ только въ больномъ воображеніи людей и, убѣдивъ себя въ этомъ, человѣкъ начинаетъ предаваться грѣху тѣмъ съ большей безпечною, что теперь онъ одинъ, самъ себя господинъ, что некому теперь судить его за его дѣйствія,—или напротивъ, человѣкъ покоряется суду совѣсти, начинаетъ самъ обвинять себя, смиренно сознавая свои грѣхи; его душевныя страданія увеличиваются, тяжесть совершенныхъ грѣховъ давитъ его душу и ему становится невыносимо тяжело... Здѣсь-то и приходитъ на помощь человѣку Крестъ Христовъ. Этотъ Крестъ, можетъ быть, прежде, когда человѣкъ считалъ себя добрымъ и честнымъ, ничего не говорилъ его сердцу; но теперь, когда онъ увидѣлъ себя такимъ, какой онъ есть на самомъ дѣлѣ, со всѣми своими пороками и недостатками, онъ со слезами покаянія повергается къ его подножію и трепетными руками обнимаетъ его, потому что теперь онъ понялъ, что Христосъ пролилъ Свою Кровь и умеръ, чтобы омыть его грѣхи. Онъ слышитъ какъ-бы говорящаго ему со Креста Спасителя: „Сынъ мой, не бойся, приди ко мнѣ: твои грѣхи, которые терзаютъ

твою душу, прощены. Принеси ихъ сюда всѣ. даже самыя постыдныя, которые ты не рѣшался объявить своему самому задушевному другу: сложи ихъ здѣсь у подножія моего Креста, и ты уйдешь отсюда успокоенный, радостный, полный силъ, потому-что твой Спаситель уплатилъ за тебя Богу твой долгъ и сдѣлалъ это даромъ, по одной безконечной любви къ тебѣ. И когда человѣкъ получить этотъ даръ прошенія, неописанная радость наполняетъ его сердце и особый миръ разливается въ его душѣ, тотъ миръ, котораго *миръ* не знаетъ, который превосходитъ всякое описаніе. Въ то время, когда душа переживаетъ это состояніе внутренняго мира, человѣку кажется, что вся вселенная измѣнилась: и люди принимаютъ другой видъ; все вокругъ него становится для него инымъ, освѣщеннымъ какимъ то высшимъ свѣтомъ. Тогда въ глубинѣ человѣческаго существа восстанавливается гармонія между отдѣльными силами души, которыя до этого времени боролись между собою и подавляли другъ друга. вмѣстѣ съ этимъ измѣняются и отношенія человѣка къ матеріальнымъ условіямъ жизни. До этой нравственной перемѣны человѣкъ былъ убѣжденъ, что счастье его зависитъ отъ матеріальныхъ условій его жизни, а потому, измѣняя эти условія, улучшая ихъ, онъ думаетъ, что тѣмъ онъ измѣняетъ и всю свою жизнь, и это вполне естественно, такъ какъ до этого человѣкъ жилъ внѣшней фактической жизнью. Теперь его, такъ сказать, точка опоры, его центръ тяжести переносятся въ другую сферу: они находятся въ Богѣ, въ Богѣ любящемъ, прощающемъ, который наполняетъ его сердце неопикуемой радостью и подаетъ душѣ его Свой божественный миръ.

Итакъ Крестъ Христовъ, возвращая намъ Небеснаго Отца, сообщаетъ душѣ человѣка миръ; но онъ сообщаетъ также намъ и *жизнь, жизнь истинную*. Это второй даръ Креста Христова, о которомъ мы скажемъ нѣсколько словъ.

Пророку Іезекиилю однажды было видѣніе, которое онъ описываетъ въ слѣдующихъ словахъ: „Вотъ, изъ-

*подъ порога храма течетъ вода на востокъ, ибо храмъ стоялъ лицомъ на востокъ, и вода текла изъ-подъ правого бока храма по южную сторону жертвенника.... И куда войдетъ этотъ потокъ, все будетъ живо тамъ“ (Иезекиль 47: 1. 9).*

Какой удивительно наглядный преобразъ той *рѣки божественной жизни*, которая вытекаетъ изъ подножія Голгоѣскаго Креста, которая должна покрыть всю землю и поглотить въ своихъ волнахъ самую смерть! Послѣ того, какъ первые люди пали и грѣхъ сталъ господствовать въ мірѣ, потокъ божественной жизни на землѣ началъ постепенно высыхать. И это вполне естественно, такъ какъ люди удалились отъ Бога, Источника чистой, святой и праведной жизни. То, въ чемъ люди стали послѣ этого полагать смыслъ жизни: власть, богатства, науки, искусства и проч.,—подобно было, говоря образнымъ языкомъ пророка Іереміи (2, 13), потрескавшимся, дырявымъ водохранилищамъ, которыя не могли удержать „воды“, и которыя горько обманывали тѣхъ, кто, умирая отъ жажды, приходилъ къ нимъ напиться... Только Крестъ Христовъ снова открылъ намъ доступъ къ Источнику божественной жизни: онъ возвратилъ намъ любовь Отца Небеснаго и снова привелъ насъ въ общеніе съ Нимъ. Подобно скалѣ въ пустынѣ Сина, по которой Моисей ударилъ жезломъ, и откуда потекла чистая и въ большомъ изобиліи вода, спасающая сыновъ Израиля отъ смерти, Господь нашъ І. Христосъ, пригвожденный за насъ ко кресту, есть неисчерпаемый Источникъ божественной жизни, Который спасетъ насъ отъ вѣчной смерти. *Кто жаждетъ, говоритъ Христосъ, иди ко Мнѣ и пей; кто вѣруетъ въ меня, у того, какъ сказано въ Писаніи, изъ чрева потекутъ рѣки воды живой“.* (Іоан. 7, 37—38). *Всякій піющій воду сію возжаждетъ опять; а кто будетъ пить воду, которую Я дамъ, тотъ не будетъ жаждать во-вѣкъ; но вода, которую Я дамъ ему, сдѣлается въ немъ источникомъ воды, текущей въ жизнь вѣчную.* (Іоан. 4, 13—14). Но какую же жизнь подаетъ намъ І. Христосъ съ высоты Своего

Голгофскаго Креста. Это Его собственная жизнь, та жизнь, которую Онъ, какъ добрый Пастырь, положилъ за Своихъ овецъ (Иоан, 10 15). Онъ, Единородный Сынъ Божій, воплотился, страдалъ, умеръ и воскресъ, чтобы дать намъ *эту* жизнь. Первый Адамъ *истощилъ* источникъ божественной жизни на землѣ: онъ, по своему самолюбію и гордости, хотѣлъ *одинъ* быть обладателемъ ея, чтобы *одному* наслаждаться ею: онъ хотѣлъ быть богомъ; Второй Адамъ, Господь нашъ І. Христосъ, Котораго ап. Павелъ называетъ *духомъ животворящимъ* (1 Кор. 15, 45), снова открылъ намъ источникъ божественной жизни и, по Своей безконечной любви къ людямъ, желаетъ, чтобы всѣ приобщились этой жизни, чтобы и сама природа прониклась ею. *И куда войдетъ этотъ потокъ все будетъ тамъ живо.* Это—жизнь чуждая самолюбія и гордости, чистая и святая; жизнь, богатая духовными дарами и дѣлами христіанской любви; жизнь, въ которой духъ человѣка находитъ всю полноту своего бытія, въ которой человѣческое существо со всѣми его силами достигаетъ своего высшаго совершенства.

Пророки анархіи и социализма также обѣщаютъ народнымъ толпамъ, слѣдующимъ за ними, „*вѣчную блаженную*“ жизнь и сулятъ имъ цѣлыя горы чудесъ. Они говорятъ, что если люди, главнымъ образомъ пролетаріи, не достигли полного своего развитія, то это благодаря четыремъ своимъ врагамъ: капиталистамъ, которые ихъ обираютъ, церкви и государству, которыя ихъ обманываютъ и милитаризму, который ихъ убиваетъ. Но, продолжаятъ они, какъ только пролетаріи окрѣпнутъ, тотчасъ восторжествуетъ анархія, которая раздавитъ тирановъ,—и на развалинахъ старой христіанской цивилизаціи, исполненной убійствъ, лжи и обмана, возникнетъ „новый градъ съ золотыми воротами“, сойдетъ на землю „Небесный Іерусалимъ“, въ которомъ будетъ во всемъ изобиліе и всѣмъ будетъ хорошо, такъ какъ каждый, освободившись отъ жандармовъ и Бога, будетъ дѣлать то, что ему угодно. Эти обѣщанія могутъ обольстить развѣ только толпы грубыхъ пролетаріевъ, не привык-



шихъ размышлять; но всякій, кто руководится въ своей жизни наличной дѣйствительностью, а не мечтаніями социалистовъ, не можетъ согласиться съ ихъ программой. Соціалисты забываютъ два существенныхъ универсальныхъ факта: *смерть и эгоизмъ*, которые господствуютъ надъ всѣми людьми. Соціалисты обѣщаютъ земной рай; но для чего онъ, если нѣтъ безсмертія? Неужели только для того, чтобы скрыть ту пропасть, въ глубинѣ которой исчезнуть всѣ, какъ отдѣльный человѣкъ, такъ и цѣлыя государства? Далѣе, этотъ „рай“ наступитъ въ очень отдаленномъ будущемъ, какъ объ этомъ можно судить по настоящему положенію вещей. Но до наступленія его, что будетъ съ тѣми поколѣніями, которыя будутъ готовить этотъ земной рай? Они исчезнутъ одни за другими послѣ своихъ безконечныхъ трудовъ, скорбей, страданій, плодовъ которыхъ имъ не суждено видѣть. Они будутъ трудиться въ продолженіе вѣковъ, тысячелѣтій и никогда не получаютъ награды за свои труды. Это-ли справедливость? Не равносильно-ли это тому, какъ если-бы всю землю обратить въ одинъ большой острогъ для каторжниковъ, гдѣ люди осуждены на принудительный трудъ, не зная, для кого и для чего они работаютъ? Кого же послѣ этого могутъ прельстить подобныя химеры? Господь нашъ І. Христосъ съ высоты Своего Креста также обѣщаетъ намъ рай, обѣщаетъ его всѣмъ, по крайней мѣрѣ, всѣмъ тѣмъ, кто будетъ исполнять его заповѣди; Онъ обѣщаетъ рай, который будетъ продолжаться вѣчно, и только въ этомъ раю люди могутъ достигнуть полного развитія своихъ духовныхъ силъ, и этотъ рай будетъ безконечно больше нашей, едва замѣтной планеты.— „Въ домѣ Отца моего обителей много. А если бы не такъ, Я сказалъ бы вамъ: иду приготовить мѣсто вамъ. И когда пойду и приготовлю вамъ мѣсто, приду опять и возьму васъ къ Себѣ, чтобы и вы были, гдѣ Я“ (Іоан. 14, 2—3).— „Кратковременное легкое страданіе наше, говоритъ ап. Павелъ, производитъ въ безмѣрномъ преизбыткѣ вѣчную славу, когда мы смотримъ не на видимое, но на невидимое: ибо

видимое временно, а невидимое вѣчно“ (2 Кор. 4, 17—18). Проповѣдники социализма должны бояться слѣдующихъ возможныхъ послѣдствій для нихъ ихъ теорій: рисуя предъ жадными взорами пролетаріевъ временныя и обманчивыя блага, и отнимая у души человѣка, объятаго скорбью и удрученной бѣдствіями, всякую надежду на воздаяніе въ загробной жизни, они готовятъ для себя страшную реакцію со стороны тѣхъ, къ кому обращаются съ проповѣдью. Тѣ самые пролетаріи, которые теперь съ такою жадностью слушаютъ краснорѣчивыя наставленія социалистовъ, послѣ того какъ увидятъ всю ложь и несбыточность прекрасныхъ социалистическихъ теорій, полные отчаянія и гнѣва возстанутъ противъ самихъ возмутителей. Душа человѣка обладаетъ большой жаждой жизни, жизни вѣчной, для того, чтобы согласиться съ проповѣдью абсолютнаго уничтоженія ея; въ нее также глубоко заложена „жажда Бога“, стремленіе къ Нему, для того, чтобы она могла быть удовлетворена, когда у нея отнимаютъ Бога. Приковывая всѣ силы человѣческаго духа къ матеріальнымъ интересамъ, погружая, такъ сказать, душу человѣка въ матерію, и только въ одну матерію, социалисты повергаютъ своихъ учениковъ въ отчаяніе, а когда человѣкъ впадаетъ въ отчаяніе, онъ способенъ на всевозможныя преступленія. „*Стыющіе вътеръ, пожнутъ бурю*“ (Ис. 8, 1) тотчасъ или послѣ.

Проповѣдь Креста Христова производитъ на душу человѣка совсѣмъ иное дѣйствіе: она прививаетъ ей жизнь, жизнь полную, вѣчную, божественную? Какимъ образомъ? Она научаетъ насъ, что *истинная жизнь есть жизнь любви и что препятствіемъ для этой жизни является эгоизмъ*. Правда, объ эгоизмѣ, какъ препятствіи для счастливой жизни людей, говорятъ и социалисты, но они не желаютъ признать его за собой, а признаютъ за другими и, главнымъ образомъ, за тѣми, кто собственнымъ трудомъ успѣлъ составить себѣ состояніе. Социалисты считаютъ за аксіому, что человѣкъ остается честнымъ и добрымъ, пока онъ ничего не имѣетъ, и что онъ дѣлаетъ-

ся эгоистомъ съ того момента, какъ начинается имѣть собственность, и чѣмъ больше онъ ее имѣетъ, тѣмъ больше онъ становится эгоистомъ. Евангеліе распятаго Христа въ этомъ отношеніи безконечно справедливѣе: оно не знаетъ дѣленія людей на классы: на богатыхъ и бѣдныхъ, на знатныхъ и простыхъ и проч.; оно всѣхъ поставляетъ на одинъ уровень и считаетъ ихъ за то, что они есть на самомъ дѣлѣ,—за грѣшниковъ, должниковъ Бога, нуждающихся въ Его безконечномъ милосердіи. Но возвратимся къ нашей главной мысли

Жизнь, которую подаетъ намъ Христосъ съ высоты Своего Креста, есть не иная, какъ Его собственная жизнь, чуждая эгоизма, полная состраданія и любви къ людямъ, и эта жизнь помогаетъ намъ отрѣшиться отъ нашего эгоизма, чтобы жить для другихъ. Черезъ единеніе во Христа, Который есть воплощенная любовь, люди настолько сближаются другъ съ другомъ, настолько сродняются между собой, что, прежде чужіе, они становятся братьями во Христа, радости и страданія однихъ — дѣлаются своими для другихъ, и люди начинаютъ понимать, что истинное благо заключается въ томъ, чтобы искать блага другихъ. Предъ челоуѣчествомъ открывается міръ любви, и каждый въ отдѣльности, открывая его въ себѣ, какъ-бы вновь рождается, крылья души его, такъ сказать, расправляются, и онъ уносится въ свѣтлыя небесныя обители. Правда, и въ этой обновленной силою Креста Христова жизни бываетъ много скорбей, но эти скорби благодѣтельны, потому что они сопровождаются радостью, вытекающею изъ твердой надежды, что послѣ краткихъ земныхъ страданій начнется вѣчная блаженная жизнь на лонѣ Отца Небеснаго. Жизнь любви, которую подаетъ намъ Крестъ Христовъ, можно сравнить съ морскимъ приливомъ, который постепенно заливаешь берегъ и поднимаетъ самые тяжелые корабли. Подобно тому, какъ корабль, пока его не подняла волна, остается неподвижнымъ, такъ и душа челоуѣка до встрѣчи съ безконечною любовью Христа остается неподвижною и бездѣйственною и не можетъ возноситься къ Богу; но

какъ корабль, когда его подниметь вода и вѣтеръ раздуетъ его паруса, съ быстротою уносится въ открытое море, такъ и душа человѣка, объятая, проникнутая и согрѣтая божественною любовью, уносится въ небесныя высоты къ новой жизни, жизни божественной, которая есть жизнь любви. Но это не все. Жизнь, которую подаетъ намъ Крестъ Христовъ, есть жизнь свободная, въ истинномъ смыслѣ этого слова. Никто такъ не стремится къ свободѣ, какъ истинные послѣдователи Господа нашего І. Христа, никто такъ не стремится сбросить съ себя цѣпи тирановъ и предоставить свободу своимъ ближнимъ и себѣ, какъ они. Но всѣ мы знаемъ, что *истинные тираны не начальники, не правители, а страсти человѣка*. Какъ только человѣкъ начинаетъ сознавать себя, онъ убѣждается, что онъ рабъ своихъ страстей; онъ борется съ ними, можетъ быть, въ продолженіе долгаго времени, можетъ быть даже съ большими усиліями, и эта борьба убѣждаетъ человѣка, какъ крѣпки тѣ оковы, въ которыхъ держать его страсти, онъ убѣждается, что истинные враги *не люди, не враги плоти и крови*, съ которыми легко можно было-бы бороться, а его собственныя страсти, его эгоизмъ. Самый страшный нашъ тиранъ—наше „я“. Но, вотъ, предъ нами воздвигнуть Крестъ Христовъ—символь нашего освобожденія. Онъ научаетъ насъ, что нашъ великій врагъ, котораго Св. Писаніе называетъ *древнимъ змѣемъ* (Откр. 12, 9), получилъ на Голгоѣ смертельный ударъ, пораженъ въ голову. Въ то время, когда онъ сдѣлалъ самый сильный приступъ на Бога, когда казалось, что онъ восторжествовалъ въ своей борьбѣ съ правдой Божіей, І. Христоръ низвергъ его.—«Истребивъ ученіемъ бывшее о насъ рукописаніе, и Онъ (т. е. Христоръ) взялъ его отъ среды и пригвоздилъ ко кресту; отнявъ силы у начальствъ и властей, властно подвергъ ихъ позору, восторжествовавъ надъ ними Собою.» (Кол. 2, 14—15). Но нанесъ смертельный ударъ «древнему оболъстителю» І. Христоръ нанесъ этотъ ударъ и нашему внутреннему врагу—*нашему эгоизму*, который есть *сѣдалище* нашихъ

грѣховъ. На Крестѣ І. Христось такъ отождествилъ себя съ челоувѣчествомъ, такъ слился съ нимъ, что Самъ сдѣлался какъ бы *воплощеніе грѣха* (τὸν μὴ ἡγόντα ἁμαρτίαν ὅπερ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν Кор. 5, 21), и этотъ грѣхъ онъ поразилъ, когда умеръ на Крестѣ. Дальнѣйшее зависитъ отъ челоувѣка: если мы съ вѣрою будемъ взирать на Крестъ Христовъ и усвоятъ нашимъ духомъ то дѣло любви, которое совершилъ на немъ І. Христось, то мы можемъ сказать, что мы свободны отъ грѣха, и чѣмъ полнѣе мы будемъ усвоятъ это дѣло, чѣмъ больше мы, такъ сказать, будемъ дѣлаться *рабами Христа*, тѣмъ свободнѣе мы будемъ становиться отъ грѣха. Посмотримъ на Учениковъ Господа нашего І. Христа. Вотъ, истинные представители Христіанской *свободы*. Когда послѣ Вознесенія І. Христа, они, получивъ Св. Духа, выступили на проповѣдь ученія Христова, Синедрионъ всѣми силами старался воспрепятствовать этой проповѣди; Апостоловъ заключали въ темницы, били, убивали на смерть, стараясь принудить ихъ не учить именемъ І. Христа. Но все напрасно. Предъ Синедриономъ стояли люди, получившіе свободу Крестомъ Христовымъ; они, эти бѣдные галлилейскіе рыбаки, смѣло отвѣчали ученымъ и сильнымъ старѣйшинамъ еврейскимъ: «Судите, спаведливо ли предъ Богомъ слушать васъ болѣе, нежели Бога? Мы не можемъ не говорить того, что видѣли и слышали» (Дѣян. 4, 19—20). Міръ въ первый разъ увидѣлъ людей въ истинномъ смыслѣ *свободныхъ*, которыхъ ничто, даже самая смерть, не могла остановить въ дѣлѣ служенія І. Христу.—«Если Сынъ освободитъ васъ, то истинно свободны будете» (Іоан. 8, 36). Пусть же всѣ тѣ, кто ищетъ истинной свободы, свободы внутренней, источника всѣхъ другихъ свободъ, ищутъ ее у подножія Креста Христова.

Какъ эта христіанская свобода не похожа на ту, которую проповѣдуютъ социалисты,—на свободу съ общностью имущества, насиліями, анархіей и проч. Конечно, при такой свободѣ нѣтъ мѣста не только начальникамъ, но и Богу. И, дѣйствительно, социалисты начина-

ютъ съ того, что удаляютъ изъ жизни людей Бога, Который, по ихъ мнѣнію, есть причина всего зла, орудіе, которымъ богачи пользуются для того, чтобы угнетать бѣдныхъ. Наслаждаться, наслаждаться всевозможной цѣной, а для этого не нужно ни Бога, ни начальниковъ,—вотъ ихъ девизъ. Но социалисты не хотятъ понять того, что начиная свою проповѣдь съ удаленія Бога, какъ Владыки всего человѣчества, они поступаютъ также, какъ поступилъ бы тотъ врачъ, который, приступая къ леченію больного, началъ бы съ того, что отрѣзалъ ему голову. Человѣчество безъ Бога—это не есть живой организмъ, это трупъ и трупъ самый зловонный, распространяющій вокругъ себя смерть. Социалисты говорятъ о *солидарности*, они желаютъ, чтобы солидарность замѣнила въ жизни человѣчества христіанскую любовь; но не хотятъ понять, что всякая солидарность прежде всего предполагаетъ *единую голову*, которая подъ собой соединяетъ всѣ члены и управляетъ ими, отъ которой всѣ члены зависятъ, въ которой они находятъ свою связь и единство. Говорятъ также социалисты о *служеніи ближнему*, о *любви къ ближнему*, но не хотятъ понять того, что безъ связующаго начала, безъ центрального объекта поклоненія и преданности, какимъ въ христіанствѣ является Святая Троица, этой любви не бываетъ, такъ какъ каждый человѣкъ по своей природѣ склоненъ искать прежде всего своихъ личныхъ интересовъ, и отъ этого не свободны конечно и социалисты. Но все измѣняется, если въ центрѣ человѣческихъ страстей является Крестъ Христовъ и подъ сѣнью его объединяется все человѣчество; образъ міра совершенно измѣнился-бы, если бы всѣ люди: богатые и бѣдные, мудрые и невѣжды, хозяева и рабочіе, взирая на распятаго на крестѣ Господа, согласились бы каждый въ отдѣльности *умереть для себя, чтобы жить для другихъ*. Тотъ организмъ, члены котораго каждый въ отдѣльности ставятъ центромъ всего самихъ себя, живутъ только для самихъ себя, забывая о другихъ, осужденъ на смерть; организмъ живетъ и развивается

настолько. насколько члены его живутъ не для себя, а для *тѣла*. Но въ общественномъ организмѣ это возможно только въ томъ случаѣ, когда каждый въ отдѣльности членъ его, подражая примѣру своего Спасителя, рѣшится умереть для своей собственной жизни, подчиниться своему Главѣ, Господу нашему І. Христу, войти во внутреннее, тѣснѣйшее, таинственное единеніе съ Нимъ а чрезъ Него и съ другими членами. Пусть социалисты не боятся этой единой Главы: это не свѣтскій владыка, это распятый на крестѣ Господь нашъ І. Христосъ, Который подаль намъ высочайшій примѣръ смерти „ради братій своихъ“. Въ томъ общественномъ организмѣ, который образовало на землѣ христіанство и который есть *единая, святая, соборная и апостольская Церковь Христова, Глава* служить не самому себѣ, но „*тѣлу*“, Онъ отдаетъ Себя прежде всего на служеніе „*членамъ*“, и если требуетъ отъ членовъ повиновенія и сотрудничества Себѣ, то только для того, чтобы еще полнѣе отдать Себя на служеніе членамъ и сохранить тѣло.— „Вы знаете, говоритъ І. Христосъ Своимъ ученикамъ, что князья народовъ господствуютъ надъ ними, и вельможи властвуютъ ими; но между вами да не будетъ такъ; а кто хочетъ между вами быть большимъ, да будетъ вамъ слугою; и кто хочетъ между вами быть первымъ, да будетъ вамъ рабомъ; такъ какъ Сынъ человѣческій не для того пришелъ, чтобы ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупленія многихъ“ (Матѣ. 20, 25—28).— „Вы называете Меня Учителемъ и Господомъ, и правильно говорите, ибо Я точно то. Итакъ, если Я, Господь и Учитель, умылъ ноги вамъ, то и вы должны умывать ноги другъ другу: ибо Я далъ вамъ примѣръ, чтобы и вы дѣлали то же, что Я сдѣлалъ вамъ“ (Іоан. 13, 13—15).

Я кратко резюмирую то, что сказалъ раньше. Человѣчество можетъ быть спасено только Крестомъ Христовымъ, безъ него оно погибнетъ, погибнетъ навсегда, какъ обезглавленный трупъ, потому что чрезъ Крестъ Христовъ Богъ далъ людямъ все, давъ имъ Главу, Единороднаго

Сына Своего, Господа нашего І. Христа, Который не стыдится называть насъ *своими братьями* (Евр. 2, 2; Рим, 8, 29); если же мы братья Христу, то Его Отецъ есть и намъ Отецъ. Итакъ, чрезъ Крестъ Христовъ Богъ становится нашимъ Отцемъ Небеснымъ. Затѣмъ, чрезъ Крестъ Христовъ Богъ возвращаетъ челоѳчество къ жизни,—освобождая его отъ того, такъ-сказать, *духовнаго паралича*, въ которомъ оно находилось благодаря господству въ немъ грѣха,—чтобы люди отдали себя на служеніе другъ-другу. Наконецъ, чрезъ Крестъ Христовъ люди могутъ освободиться отъ своего эгоизма,—который убиваетъ ихъ и разрушаетъ общественный организмъ,—и помогаетъ имъ вступить въ жизнь любви, которая, какъ жизнь божественная, оживляетъ все челоѳчество и cadaго въ отдѣльности челоѳка. Чтобы иллюстрировать свою мысль о той *противоположности*, какая существуетъ между жизнью людей, не знающихъ Креста Христова, и тѣхъ, которые усвоили его себѣ, живутъ по его указаніямъ,—другими словами, между жизнью эгоистической и жизнью христіанской любви, я приведу два историческихъ примѣра.

На зарѣ исторіи люди пытались создать безъ Бога огромную башню, которая служила бы имъ на землѣ связью, это знаменитая *Вавилонская Башня*. Вотъ, краснорѣчивый примѣръ попытки создать безъ Бога *солидарность* между людьми, надъ чѣмъ такъ усердно работаютъ социалисты. Какой же получился результатъ? Каждый работалъ сообразно съ своими собственными понятіями, независимо, а посему не замедлилъ появиться эгоизмъ, а съ нимъ и разложеніе въ средѣ работниковъ, такъ какъ у нихъ не было одного общаго плана; возникли разногласія,—и то *единство*, та *гармонія*, о которой мечтали люди, потерпѣла полное пораженіе; люди раздѣлились, перестали понимать другъ друга, возникли разные языки, какъ слѣдствіе {духовнаго разъединенія, и въ результатѣ явилось смѣшеніе и разсѣяніе. *Вавилонская Башня* и до сихъ поръ остается синонимомъ безпорядка и смѣшенія.—Нѣсколькими вѣками позже Ученики І. Христа, соединенные въ Іерусалимской Горницѣ



въ день Пятидесятницы, получили Св. Духа. Они обратились къ народу съ проповѣдью о Христѣ и ихъ понимали люди, говорящіе на разныхъ языкахъ, потому что Св. Духъ слилъ ихъ умы и сердца во едино. Утромъ ихъ было всего сто двадцать, а къ вечеру стало болѣе трехъ тысячъ; и число вѣрующихъ во Христа съ каждымъ днемъ все увеличивалось. У всѣхъ вѣрующихъ было одно сердце и одна душа, всѣ они жили, какъ одна семья, какъ дѣти одного Небеснаго Отца. И люди, видя какъ они любятъ другъ друга, шли къ нимъ толпами, чтобы присоединиться къ ихъ святому обществу. Какъ могло произойти подобное чудо? Это вполне понятно; люди увѣровали въ Христа Распятаго, они приняли Его въ свои сердца, они усвоили себѣ Его крестныя страданія, они, такъ сказать, прошли чрезъ Крестъ Христовъ и получили Св. Духа, т. е. Самого Бога, Который и произвелъ въ ихъ сердцахъ любовь, миръ, жизнь, и возвратилъ имъ свободу.

*Вавилонъ*—символъ чловѣчества безъ Бога: *Пятидесятница*—символъ того же чловѣчества, возрожденнаго Богомъ. Для того, чтобы изъ Вавилона перейти въ *удѣлъ Божій*, нужно пройти чрезъ Крестъ Христовъ, умереть вмѣстѣ съ Христомъ для жизни эгоистической, грѣховной, чтобы и воскреснуть съ Нимъ для жизни любви, — жизни святой.

---

„Вы куплены дорогою цѣною. Посему прославляйте Бога и въ тѣлахъ вашихъ и въ душахъ вашихъ, которыя суть Божіи“ (1 Кор. 6, 20).

„Почитайте себя мертвыми для грѣха, живыми-же для Бога во Христѣ Исусѣ, Господѣ нашемъ“ (Рим. 6, 11).

„Любовь Христова объемлетъ насъ разсуждающихъ такъ: если одинъ умеръ за всѣхъ, то всѣ умерли. 1. Христосъ за всѣхъ умеръ, чтобы живущіе уже не для себя жили, но для умершаго за нихъ и воскресшаго“ (2 Кор. 5, 14—15).

### III

Ап. Павелъ въ посланіи къ Римлянамъ закончивъ (въ XI гл.) описаніе тѣхъ безконечныхъ благъ, которыя Богъ излилъ на людей чрезъ І. Христа „Распятаго“, переходитъ къ практической части своего посланія, говоря: „Итакъ, умоляю васъ братія, милосердіемъ Божіимъ; представьте тѣла ваши въ жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумнаго служенія нашего“ (Рим. 12, 1). Смыслъ этихъ словъ Апостола такой: Крестъ Христовъ даетъ намъ все, возвращая намъ Бога, какъ Отца, но Крестъ въ свою очередь требуетъ отъ насъ *всего*: мы сами и все наше должно принадлежать Богу, потому что І. Христосъ, умирая на Крестѣ, искупилъ насъ *всецѣло*, и мы болѣе не принадлежимъ себѣ, но Тому, Кто насъ искупилъ. Если христіанская догматика можетъ быть выражена въ одномъ краткомъ предложеніи, то это предложеніе будетъ слѣдующее: „Я вѣрю во единаго Бога, Который далъ мнѣ все, отдавая мнѣ Себя“,—а христіанская мораль въ свою очередь можетъ быть выражена въ слѣдующихъ словахъ: „Я долженъ отдать всего себя Богу, а чрезъ Него людямъ, моимъ братьямъ, —я не имѣю права поступить иначе“. Это есть то *разумное служеніе* Богу, о которомъ говоритъ ап. Павелъ въ приведенномъ текстѣ, потому что это служеніе есть синтезъ религіи и нравственности, которыя никогда не должны быть отдѣляемы одна отъ другой, такъ какъ вторая есть практическое приложеніе первой.

Но какъ далека жизнь современнаго христіанскаго общества отъ этого идеала *разумнаго служенія* Богу. Современный намъ христіанскій міръ представляетъ явленіе раздирающее душу: народы вооружены съ ногъ до головы, готовясь каждый моментъ броситься другъ на друга; политическія партіи одной и той-же страны борются одни противъ другихъ съ такой злобой и упорствомъ, какъ если-бы они были непримиримыми врагами, журналы и газеты изливаютъ потоки злобы на тѣхъ, кто не раздѣляетъ ихъ направленія, и проч. и проч. вмѣсто жизни и гармоніи въ христіанскихъ семьяхъ царятъ несогласія и раздоры; сколько супруговъ, которые ненавидятъ другъ-друга, измѣняютъ другъ-другу, пресытившись тѣми чувствами наслажденія, которыя, они такъ давно находили другъ въ другѣ; дѣти ненавидятъ своихъ родителей, родители не имѣютъ нѣжной любви къ своимъ дѣтямъ; господа и слуги не довѣряютъ другъ-другу, и каждый изъ нихъ смотритъ на другого, какъ на предметъ эксплуатаціи, питая втайнѣ желаніе побольше извлечь пользы другъ отъ друга. А надъ всѣмъ этимъ витаетъ мрачный „*духъ*“ революціи, питаемый жадностью и ненавистью рабочихъ массъ, которыя, правда, въ рѣдкихъ случаяхъ являются жертвою соціального неравенства, а въ большинствѣ случаевъ являются жертвою тѣхъ, *сожженныхъ въ своей совѣсти*, вожаковъ, которые, подъ предлогомъ, что они защищаютъ дѣло рабочихъ, преслѣдуютъ свои личные интересы. Практическій матеріализмъ, съ своей жаждой чувственныхъ наслажденій, съ каждымъ днемъ растетъ все болѣе и болѣе. Не смотря на замѣчательныя открытія въ области науки и промышленности, наше поколѣніе объято какимъ-то чувствомъ недовольства, разочарованія, самоозлобленія, оно считаетъ себя обманутымъ въ своихъ ожиданіяхъ. Отсюда недовольство, жалобы, крики возмущенія, отчаянія растутъ каждый день и этому росту не видно конца. Но естественно возникаетъ вопросъ: какъ возможны подобныя явленія послѣ 19-ти вѣковъ христіанства? Нужно-ли въ этомъ обвинять Еван-

геліе? Неужели ошибался „Пророкъ изъ Назарета“, Господь нашъ І. Христосъ? Неужели Онъ Самъ Себя обманывалъ и обманывалъ насъ, когда говорилъ. «Я свѣтъ міру» (Іоан. 8, 12),—или: „Когда Я буду вознесенъ отъ земли, всѣхъ привлеку къ Себѣ“ (Іоан. 12, 32), а особенно, когда Онъ въ прощальной бесѣдѣ сказалъ Своимъ ученикамъ: «въ мірѣ будете имѣть скорбь; но мужайтесь Я побѣдилъ міръ» (Іоан. 16, 33). Дѣйствительно-ли Онъ побѣдилъ міръ? Не былъ-ли Онъ просто энтузіастомъ, полнымъ иллюзіей относительно Самого Себя и всего рода человѣческаго, который Онъ пришелъ спасти? *Голгоѳскій Крестъ*, которымъ Онъ хотѣлъ преобразовать міръ, не оказался-ли безсильнымъ, не окончилось-ли его вліяніе въ мірѣ, и не пора-ли отложить его въ сторону, какъ дѣлаютъ со старымъ оружіемъ, которое оказалось бесполезнымъ, въ виду изобрѣтеній новыхъ оружій борьбы, и которое, какъ старые трофеи, развѣшиваютъ на стѣнахъ?

Многіе отвѣчаютъ на это „да“: одни съ печалью, потому-что они нѣкогда вѣрили въ силу Креста Христова, но житейскіе соблазны привели ихъ къ измѣнѣ своей вѣрѣ,—другіе съ нескрываемою радостью, потому-что они суть враги Креста Христова по разнымъ причинамъ. Но есть, къ счастью человѣчества, еще много такихъ людей, и въ числѣ ихъ и мы съ вами, благочестивые слушатели, которые на поставленные вопросы отвѣтятъ: „нѣтъ“. Нѣтъ, Евангеліе—непогрѣшимо. Крестъ Христовъ и въ настоящее время могуществененъ и великъ: онъ есть единственное средство, какъ каждаго отдѣльнаго человѣка, такъ и всего человѣчества. Но въ такомъ случаѣ гдѣ-же скрывается причина указанныхъ ненормальныхъ явленій?—*Въ человѣкѣ, но не въ Богѣ и не въ І. Христѣ*. Если міръ находится въ столь печальномъ положеніи, то это не потому, что онъ христіанскій, а потому, что—онъ *недостаточно христіанскій*. Если Церковь Христова не побѣдила еще зла на землѣ, если члены ея иногда не въ состояніи бываютъ остановить шествіе его (т. е. зла), то это потому, что они

недостаточно усвоили силу Креста Христова Христианинъ часто бываетъ похожъ на того путешественника, который поставилъ себѣ цѣлью достигнуть вершины горы; но, поднимаясь въ гору, онъ встрѣтилъ красивое и удобное мѣсто, остановился тамъ и забылъ о цѣли своего путешествія. Или еще другое сравненіе. Христиане иногда бываютъ похожи на тѣхъ богомольцевъ, которые, придя въ храмъ, чтобы помолиться Богу, ослѣпленные блескомъ передней части храма, вмѣсто того, чтобы продолжать идти впередъ, вглубь храма, остановились на порогѣ, считая достаточнымъ для себя то, что они увидѣли. То, что препятствуетъ ему спастись, это нацѣль недостатокъ вѣры въ Господа нашего І. Христа и наше грѣховное отношеніе къ святымъ Его заповѣдямъ. *Мы не въ надлежащей полнотѣ беремъ того, что даетъ намъ Крестъ Христовъ, а равно не отдаемъ того, что онъ отъ насъ требуетъ.* Другими словами: намъ недостаетъ вѣры въ силу и значеніе Креста Христова, а равно недостаетъ повинovenія заповѣдямъ распятаго на Крестѣ Господа нашего І. Христа.—Вотъ, тѣ двѣ основныхъ идеи, на которыхъ я хотѣлъ-бы подробнѣе остановиться. Въ глубинѣ человѣческаго сердца есть *врожденное* недоувѣріе къ заповѣдямъ Божіимъ, которое парализуетъ религіозныя убѣжденія души человѣка. Въ силу этого недоувѣрія первые люди подпали искушенію отъ діавола, такъ какъ не захотѣли вѣрить любви къ нимъ Творца; то-же недоувѣріе къ заповѣдямъ Божіимъ мы находимъ и въ самихъ себѣ. У древа познанія добра и зла Богъ сказалъ человѣку: „Повинуйся, и все, что Я имѣю,—твое, и самая божественная жизнь принадлежитъ тебѣ“. У подножія Креста Христова Отецъ Небесный говоритъ человѣку: „Возьми то, что Я далъ тебѣ, а Я даю тебѣ все, отдавая тебѣ Себя во Христѣ“. Но въ глубинѣ нашего сердца другой голосъ говоритъ намъ: „Не вѣрь. Это обманъ твоего воображенія. Богъ не можетъ до такой степени любить тебя. Какъ Онъ, Владыка вселенной, согласился-бы принести Себя въ жертву за такое слабое и ничтожное существо, какъ человѣкъ! Это

слишкомъ великодушно, слишкомъ прекрасно для того, чтобы быть истиннымъ!" Какое постыдное недовѣріе; его можно объяснить не иначе, какъ печальнымъ опытомъ жизни: насъ такъ часто обманывали, что мы больше не рѣшаемся вѣрить никому, даже Самому Богу! Однако, если мы опустимся глубже, въ сокровенные тайники нашего духа, мы услышимъ иной голосъ, болѣе сильный, болѣе повелительный, который скажетъ намъ: „Ты сомнѣваешься, потому что это слишкомъ великодушно, слишкомъ прекрасно. Но знаешь-ли ты, *что то, что прекрасно—истинно*. Даръ, который подаетъ со Креста Господь нашъ І. Христосъ, слишкомъ прекрасенъ для того, чтобы быть ложью. Если-бы этотъ даръ былъ только *обманомъ, мечтой*, то твое эгоистическое, развращенное воображеніе и не мечтало бы о немъ; такъ какъ мечтать по поводу лжи или обмана ему не свойственно. Такое размышленіе производитъ въ душѣ нашей то, что мы начинаемъ робко протягивать руку, чтобы взять нѣчто изъ тѣхъ благъ, которыя подаетъ намъ Крестъ Христовъ. Прежде всего мы испытываемъ нѣкоторое душевное волненіе, иногда разрѣшающееся слезами, когда начинаемъ размышлять о безконечной любви къ людямъ распятаго Господа нашего І. Христа; наше сердце наполняется радостью, когда мы вспоминаемъ, что эта любовь обнимаетъ всѣхъ, распространяется на весь міръ; но наша радость значительно возрастаетъ, когда мы вспоминаемъ, что любовь Распятаго обнимаетъ cadaго отдѣльнаго человѣка и, конечно, и насъ, какъ отдѣльную личность со всѣми нашими достоинствами и недостатками. Въ нашей душѣ возникаетъ и постепенно возрастаетъ увѣренность, что мы *примирены съ Богомъ*, что на Голгоѣѣ дѣйствительно искуплены всѣ наши грѣхи даже тайные, даже самые позорные. Это дѣйствіе въ душѣ человѣка производятъ—самъ человѣкъ и содѣйствующая ему благодать Божія. Но къ прискорбію многіе изъ христіанъ въ своемъ усвоеніи искупительныхъ заслугъ Господа нашего І. Христа на этой стадіи и останавливаются: имъ кажется, что они получили отъ

Бога столь великій даръ, что просить еще у Него чего либо было-бы недостойнымъ Его величія притязаніемъ. Они, какъ тотъ путникъ поднимающійся въ гору, о которомъ мы упомянули выше, выгодно, такъ-сказать, устроившись у *источника благодати Божіей*, не заботятся о томъ, чтобы идти впередъ. Они постепенно начинаютъ привыкать къ мысли, что они теперь могутъ грѣшить, грѣшить не боясь за послѣдствія грѣха, потому что они находятся у источника Божественнаго всепрощающаго милосердія. Они не боятся *рабства грѣху*, не боятся того, что они каждый день совершаютъ одни и тѣ же грѣхи: они успокаиваютъ себя тѣмъ, что *Кровь І. Христа очищаетъ насъ отъ всякаго грѣха* (1 Іоан, 1, 7); такіе люди не смущаются и тѣмъ, что вокругъ нихъ невѣрующіе во Христа громко кричатъ: „христіане не лучше насъ, а часто хуже. Зачѣмъ намъ обращаться въ христіанство“?

Другіе послѣдователи Распятаго дѣлаютъ шагъ впередъ: они убѣждены, что они не только получили отъ Бога *прощеніе* грѣховъ, но и *усыновлены* Имъ; они вѣрятъ и говорятъ, что они *чада* Божіи, называютъ Бога своимъ Отцомъ и дѣлаютъ это по искреннему убѣжденію; въ практически-христіанской жизни они являются благочестивыми, часто посѣщаютъ общественныя богослуженія, усердно молятся, часто со слезами, бываютъ исполнены духовной радости и проч. Но они не побѣдили своихъ страстей, они находятся въ рабствѣ у нихъ, и это рабство дѣлаетъ такихъ людей придавленными, приниженными, безжизненными, въ которыхъ нѣтъ *торжествующей* вѣры, которые не могутъ сказать вмѣстѣ съ апостоломъ Павломъ: „*Я все могу въ укрѣпляющемъ меня Іисусѣ*“ (Фил. 4, 13); они въ продолженіи всей своей жизни такъ и остаются въ своихъ „духовныхъ лохмотьяхъ“, возбуждая къ себѣ въ однихъ сожалѣніе, въ другихъ—презрѣніе. Враги Церкви Христовой, видя ихъ, начинаютъ обвинять христіанство, которое, по ихъ мнѣнію, поглотило этихъ людей въ такое жалкое положеніе.

Наконецъ, третьи идутъ еще далѣе: они смотрятъ на

Крестъ Христовъ не только какъ на орудіе прошенія грѣховъ, но какъ на орудіе побѣды; они убѣждены, что Крестъ Христовъ есть сила освящающая и они сами испытывали на себѣ дѣйствіе этой освящающей силы; но этотъ опытъ является у нихъ *перемежающимся*; бываютъ моменты, когда они всѣми силами своего духа прилѣпляются къ Распятому, духовно лобызаютъ Его раны, проливаютъ искреннія слезы любви къ Нему, слезы раскаянія, и уходятъ отъ подножія Креста Христова успокоенными, примиренными, чистыми, освященными; но бываютъ моменты, къ сожалѣнію чаще, чѣмъ первые, совсѣмъ противоположнаго настроенія: тотъ самый христіанинъ, который такъ еще недавно, пылалъ горячею любовью къ Распятому, такъ искренно вѣрилъ въ побѣду Креста Христова надъ зломъ, теперь чувствуетъ себя оставленнымъ, забытымъ Богомъ, перестаетъ вѣрить въ силу Креста Христова, впадаетъ въ уныніе и проч. Это колебаніе между небомъ и землей, между побѣдой и поражениемъ, крайне вредно отражается на душѣ христіанина, лишая ее мира и, такъ-сказать равновѣсія. При видѣ этихъ колебаній враги Креста Христова торжествуютъ: онъ кажется имъ безсильнымъ, недѣйствительнымъ.— „Зачѣмъ, говорятъ они, молиться ему?—Онъ ничего не даетъ.— Не лучше-ли положиться на свои физическія силы, на силу своей воли, чѣмъ на Крестъ Христовъ?“

Таково настроеніе души у большинства христіанъ, и въ этомъ скрывается главная причина слабаго вліянія ихъ на міръ. Это происходитъ отъ того, что христіане въ значительномъ большинствѣ не усвоили того, что даетъ имъ Крестъ Христовъ. Они не всецѣло предали себя Распятому: они получили, одни болѣе, другіе—меньше, милости Христа, но *не получили Самого Христа*, Источника всѣхъ милостей и благъ; они усвоили, такъ сказать, идеи Христа, но не усвоили божественной Личности Христа; „они не поняли того, что Господь нашъ І. Христосъ многократно указываетъ въ Евангеліи на то, что усвоеніе Его личности несравненно выше, чѣмъ вѣра въ Его искупительныя заслуги и простое пользо-



ваніе тѣми благами, которыя Онъ приобрѣлъ чрезъ свои заслуги для людей.— „Приидите ко Мнѣ всѣ труждающіеся и обремененные и Я успокою васъ“ (Матѣ. 11, 28).— „Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходитъ къ Отцу, какъ только чрезъ Меня“ (Іоан. 14, 6).— „Я есмь воскресеніе и жизнь; вѣрующій въ Меня, если и умретъ, оживетъ. И всякій живущій и вѣрующій въ Меня не умретъ во-вѣкъ“ (Іоан. 11, 25—26).— „Я свѣтъ міру; кто послѣдуетъ за Мною, тотъ не будетъ ходить во тьмѣ, но будетъ имѣть свѣтъ жизни“ (Іоан. 8, 12). Ап. Павелъ говоритъ, что Іисусъ Христосъ сдѣлался для насъ „премудростью отъ Бога, праведностью и освященіемъ и искупленіемъ“ (1 Кор. 1, 30); и въ другомъ мѣстѣ: „въ Немъ обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно, и вы имѣете полную въ Немъ“ (Кол. 2, 9—10).

Итакъ, если мы желаемъ исполнить то, чего отъ насъ требуетъ Крестъ Христовъ, если мы желаемъ прославить нашего Спасителя, если мы желаемъ сами быть нравственно здоровыми и внести это оздоровленіе въ міръ, если мы желаемъ обогатить другихъ, накормить и напоить ихъ, то необходимо, чтобы мы нашей личной вѣрой въ Бога, нашей абсолютной надеждой на Него, при содѣйствіи благодати Св. Духа, восприняли въ себя Христа, потому что воспринять Его это значитъ воспринять въ себя Бога, сдѣлаться святилищемъ, въ которомъ обитаетъ Богъ, которое Онъ наполняетъ Своей славой,—это значитъ получить божественную жизнь, полную любви и самоотверженія. О, если бы всѣ христіане приняли эту полную божества во І. Христѣ, принявъ въ себя возлюбленнаго Сына Божія, І. Христа распятаго, но и воскресшаго, живого, сидящаго одесную Бога Отца на небѣ, Христа—учителя, утѣшителя, руководителя, Который соединяясь съ нами, преклоняетъ небо къ землѣ, низводитъ Бога на землю въ нашу земную жизнь! Но для того, чтобы мы могли достигнуть всего этого, мы должны узнать истинную причину недостатка въ насъ вѣры. Почему мы такъ мало получаемъ изъ

той безконечно богатой сокровищницы благъ, которую открываетъ намъ Крестъ Христовъ? Это потому, что мы сами мало даемъ Христу. Крестъ Христовъ требуетъ отъ насъ не того только, чтобы мы брали все то, что онъ намъ даетъ, но онъ обязываетъ насъ и отдавать все. Ничто такъ не соблазняетъ міръ, ничто такъ не удаляетъ его отъ Евангелія, какъ тѣ христіане, которые, получая отъ Христа всѣ блага, не желаютъ отдать Ему себя. Убѣжденные въ своемъ правотѣ, такіе христіане нисколько не заботятся о томъ, чтобы свое *правотѣ* провести въ жизнь, и это обстоятельство служитъ камнемъ преткновенія для другихъ. Смотри на ихъ жизнь, невѣрующіе во Христа невольно спрашиваютъ себя: „Какъ могутъ вести такую эгоистическую жизнь христіане, которые утверждаютъ, что за нихъ принесъ Себя въ жертву Единородный Сынъ Божій? Дѣйствительно, если Христосъ умеръ за насъ на Крестѣ, то это не значитъ того, чтобы мы сами не умирали для себя; напротивъ, Онъ какъ-бы увлекаетъ насъ въ Своей смерти. Сказать, что *Невинный* замѣнилъ Собою виновнаго ради спасенія міра, это будетъ справедливо только отчасти: для того, чтобы это было *вполнѣ* справедливо, необходимо, чтобы *виновный* отождествилъ себя съ „*Святой Жертвой*“, чтобы умереть вмѣстѣ съ Ней и отдать себя Тому. Который принесъ Себя въ жертву за него,— „Неужели не знаете, говоритъ ап. Павелъ, что всѣ мы, крестившіеся во Христа Иисуса, въ смерть Его крестились? Итакъ, мы погреблись съ Нимъ крещеніемъ въ смерть, дабы какъ Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ славою Отца, такъ и намъ ожить въ обновленной жизни. Ибо если мы соединены съ Нимъ подобіемъ смерти Его, то должны быть соединены и подобіемъ воскресенія, зная, что ветхій нашъ человѣкъ распятъ съ Нимъ, чтобы упразднено было тѣло грѣховное, дабы намъ не быть уже рабами грѣху; ибо умершій освободился отъ грѣха... Такъ и вы почитайте себя мертвыми для грѣха, живыми же для Бога во Христѣ Иисусѣ, Господѣ нашемъ“ (Римл. 6, 3—7, 11).— „Тѣ, которые Христовы, плоть распяли со страстями и похотями,“ (Гал.

5, 24).—Я не желаю хвалиться, развѣ только Крестомъ Господа нашего Иисуса Христа, которымъ для меня мѣръ распятъ, и я для міра“ (Гал. 6, 14). Если Господь нашъ І. Христосъ Своєю смертію побѣдилъ врага нашего спасенія—дѣвола, то конечно, не для того только, чтобы мы удивлялись Ему, воздавали Ему честь и поклоненіе, но для того, чтобы мы сами слѣдовали по Его стопамъ, побѣждая сами въ себѣ врага нашего спасенія—*нашъ эгоизмъ*, умирая для самихъ себя,—чтобы мы смотрѣли на Его смерть, какъ на свою собственную. Вмѣстѣ со Христомъ, Который есть совершенный представитель человѣчества, на Крестѣ умерло и грѣшное человѣчество, умеръ нашъ *ветхий человекъ*, наша испорченная природа, наши грѣхи, наше гордое эгоистическое „я“, и мы теперь не имѣемъ права смотрѣть на нихъ, какъ на живыхъ, они умерли, они не должны имѣть мѣста въ нашей жизни. Единый, Кто остается теперь удѣломъ христіанъ—это Христосъ, Христосъ внѣ насъ и въ насъ, пришедшій замѣнить нашу грѣховную природу Своєю божественною природою и быть Главою въ основанномъ Имъ на землѣ Царствѣ, Церкви Христовой. У подножія Голгоѣскаго Жертвенника, на которомъ Единородный Сынъ Божій, испустилъ Свой духъ, долженъ быть воздвигнутъ другой жертвенникъ, на которомъ всѣ тѣ, кто желаетъ сдѣлаться *сынами Божиими* по благодати, должны въ свою очередь умереть. Крестъ Христовъ есть та узкая дверь, о которой говоритъ І. Христосъ (Матѣ. 7, 13), чрезъ которую мы должны придти, если желаемъ вступить въ царство Божіе. Другими словами, если мы желаемъ, чтобы Крестъ Христовъ оказалъ на насъ и на другихъ свое спасительное дѣйствіе, то безусловно необходимо, чтобы мы созерцая его, усвоили ту божественную жизнь, которую онъ подаетъ намъ, отвергнувъ свою жизнь безнравственную и эгоистическую. Это именно есть то, о чемъ мы сказали выше, *что если Крестъ Христовъ даетъ намъ все въ І. Христѣ со стороны Бога, то при условіи, что мы сами отдаемъ Богу все чрезъ І. Христа.*

Въ распятомъ Единородномъ Сынѣ Божіемъ Богъ встрѣчается съ человѣкомъ: въ Немъ Богъ отдаетъ Себя человѣку, но въ Немъ-же, и *только въ Немъ*, человѣкъ отдаетъ себя Богу. Но это возможно только въ томъ случаѣ, если искупленный человѣкъ будетъ смотрѣть на себя какъ на принадлежащаго всецѣло Христу, если всей своей жизнью онъ будетъ являть себя чадомъ Божіимъ, помня слова ап. Петра: „Со страхомъ проводите время странствованія вашего, зная, что нетлѣннымъ серебромъ или золотомъ искуплены вы отъ суетной жизни, преданной вамъ отъ отцовъ, но драгоценною кровію Христа, какъ непорочнаго и чистаго агнца, предназначеннаго еще прежде созданія міра“ (1 Петр. 1, 17—20). Итакъ, каждый христіанинъ долженъ говорить, что онъ не принадлежитъ себѣ, что имъ владѣетъ Христосъ. Который имѣетъ право распоряжаться его жизнью, какъ Ему угодно. Личность христіанина всецѣло принадлежитъ Христу: его душа съ ея способностями, его разумъ, чувство, воля должны принадлежать Христу; поэтому христіанинъ долженъ мыслить только во Христѣ, любить только для Христа и во Христѣ, и желать только того, чего желаетъ Христосъ. Тѣла христіанъ также должны принадлежать Христу. Они не только не должны служить *орудіями неправды*, но всецѣло предаться *Главлѣ*, должны прославлять Его своею святостью и чистотой и должны быть готовы отдать себя на смерть, если Господу І. Христу будетъ угодно.

Но если Крестъ Христовъ требуетъ, чтобы мы отдали самихъ себя всецѣло Тому, Кто насъ искупилъ, то онъ также побуждаетъ насъ отдать Христу и все то, что принадлежитъ намъ: *нашу семью, наше имущество*.

Наша семья должна принадлежать Христу, ради Него и въ Немъ мы должны любить своихъ семейныхъ.— „Кто любитъ отца или мать болѣе, нежели Меня, не достоинъ Меня; и кто любитъ сына или дочь болѣе, нежели Меня, не достоинъ Меня“ (Матѣ. 10, 37). Въ частности мы должны воспитывать нашихъ дѣтей для служенія Богу, въ широкомъ смыслѣ этого слова, и для

славы имени Его; мы должны помнить, что каждому человѣку Богъ, такъ-сказать, далъ особую программу жизни, которую онъ долженъ принять и выполнить въ своей практической дѣятельности. Но сколько есть родителей, которые противятся призванію своихъ сыновей и дочерей просто потому, что они желаютъ видѣть осуществленными въ ихъ жизни свои собственныя идеи, свои желанія, а не волю Божию. Родители не должны забывать, что дѣти не имъ исключительно принадлежать, что они, какъ и родители ихъ, искуплены драгоценною Кровію Христа, и если Спаситель призываетъ ихъ для прямого или косвеннаго служенія Себѣ, то отецъ и мать не имѣютъ права противиться этому.

Наше *имущество* также принадлежитъ Христу и мы не имѣемъ права употреблять его по своему произволу, единственно для удовлетворенія нашихъ капризовъ и нашихъ желаній. Мы не должны забывать, что *собственникъ* владѣнія есть одинъ Богъ, а мы *домоправители*, которые должны разумно употребить *талантъ*, ввѣренный намъ Богомъ *на время*. Созерцая Распятаго и соединяя себя съ Тѣмъ, Который, будучи богатымъ, обнищалъ, чтобы насъ сдѣлать богатыми, мы поймемъ, что богатство ничего не значитъ и что оно дѣлаетъ насъ счастливыми настолько, насколько даетъ намъ возможность дѣлать счастливыми другихъ, умножая между людьми благорасположеніе другъ къ другу и дѣлая ихъ чрезъ это лучшими въ нравственномъ отношеніи.

Но мы не должны ограничивать нашего дара Богу, въ воздаяніе за тѣ бесконечно великіе дары, которые мы получили отъ Него въ распятомъ за насъ Единородномъ Сынѣ Его, Господѣ нашемъ І. Христѣ, нашей семьей и нашимъ имуществомъ; онъ долженъ распространяться на все, что мы имѣемъ: на наши чувства, мысли, желанія, намѣренія, дѣйствія и проч., такъ какъ по мѣрѣ того, какъ мы усвоаемъ крестныя заслуги Господа нашего І. Христа и осуществляемъ въ нашей жизни то, что отъ насъ требуетъ Распятый Христосъ, мы проникаемъ въ

божественную жизнь, которой можно овладѣть лишь тогда, когда человѣкъ всецѣло отдаетъ себя Богу, и Богъ всецѣло объемлетъ человѣка. Это въ свою очередь бываетъ тогда, когда человѣкъ оставляетъ жизнь грѣховную, освобождается отъ эгоизма, обмана, лжи. Что было-бы съ жизнью человѣчества, если бы всѣ люди надлежащимъ образомъ усвоили силу и значеніе Креста Христова, если бы все человѣчество, такъ сказать, прошло чрезъ Крестъ Христовъ,—если бы въ точкѣ отправленія человѣческой дѣятельности былъ водруженъ Крестъ Христовъ, если-бы въ началѣ путей, которыми идетъ геній человѣчества въ своемъ завоеваніи міра, былъ воздвигнутъ алтарь распятому Господу нашему І. Христу, если-бы, другими словами, всѣ безъ исключенія люди, освободившись отъ своего эгоизма, сдѣлались мертвыми для самихъ себя, изобилуя любовью, жили-бы одной только мыслью: отдать всѣ свои силы на служеніе славы Отца Небеснаго и благу своихъ ближнихъ; если-бы въ основу произведеній искусства, науки, развитія промышленности и, вообще, каждаго явленія общественно-экономической жизни полагалась мысль о христіанской любви, т. е. о невидимомъ, хотя и дѣйствительномъ присутствіи Бога? Это былъ-бы рай. *Небесный Іерусалимъ* сошелъ бы на землю; совершенное счастье замѣнило-бы скорби, смерть навсегда была бы поглощена жизнью. Вотъ то, что даетъ человѣчеству Крестъ Христовъ, если оно усвоитъ силу и значеніе принесенной на немъ жертвы.

Въ заключеніе сдѣлаемъ краткое резюме того, что нами сказано. У подножія Креста Христова падшее человечество показало себя во всей своей нравственной испорченности, во всемъ своемъ нравственномъ безобразіи, достигшемъ своего апогея въ *богоубійствѣ*. Вотъ то, что сдѣлалъ грѣхъ съ людьми. Но тотъ же Крестъ показалъ намъ *идеальнаго человѣка* въ лицѣ распятаго на немъ Единороднаго Сына Божія, Господа нашего Іисуса Христа, покорнаго волѣ Отца Своего Небеснаго,

изъ любви къ людямъ *братьямъ Своимъ*, предавшаго Себя за нихъ на смерть, истиннаго *Богочеловѣка*. Вотъ то, чѣмъ долженъ быть человекъ, чѣмъ онъ непременно будетъ, если освободится отъ своихъ грѣховъ.— „Слово о Крестѣ для погибающихъ юродство есть, а для насъ, спасаемыхъ, сила Божія“ (1 Кор. 1, 18).

---

•

# III

Д В Ъ М О Р А Л И .



## ДВѢ МОРАЛИ.

«Пилать опять вышелъ и сказалъ имъ: вотъ я вывожу Его къ вамъ, чтобы вы знали, что я не нахожу въ Немъ никакой вины. Тогда вышелъ Иисусъ въ терновомъ вѣнцѣ и въ багряницѣ. И сказалъ имъ Пилать: се, Человѣкъ» (Іоан. 19, 4—5).

„Какая цѣль жизни?“—вотъ, вопросъ, надъ которымъ всегда задумывались и будутъ задумываться люди. Самый модный въ настоящее время отвѣтъ на этотъ вопросъ тотъ, который даютъ на него социалисты, что цѣль жизни заключается просто въ томъ, чтобы наслаждаться жизнью,—наслаждаться возможно полнѣе и возможно дольше, а посему нужно избѣгать страданій и добиваться удовольствій вездѣ, гдѣ-бы къ тому открылась, хотя малѣйшая, возможность. Вотъ, почему, разсуждаютъ они, социальное неравенство побуждаетъ людей къ мятежамъ, возстаніямъ и проч.: оно мѣшаетъ человѣку наслаждаться жизнью столько и такъ, сколько и какъ ему хотѣлось-бы. По тѣмъ же соображеніямъ являются врагами социалистовъ хозяева, работодатели, жандармы и, вообще, всѣ тѣ общественные элементы, которые противодѣйствуютъ стремленіямъ пролетаріата къ удовлетворенію на чужой счетъ своихъ чувственныхъ вожделѣній. Отъ нихъ также нужно избавиться, хотя бы цѣною страшныхъ кровавыхъ жертвъ, и тогда для людей наступитъ золотой вѣкъ коммунизма, когда все будетъ общее и когда каждый будетъ имѣть право и возможность ѣсть, пить, спать до пресыщенія. Всѣхъ людей социалисты дѣлятъ на двѣ большихъ группы: на богатыхъ, которые живутъ чужимъ трудомъ, и пролетаріевъ, которые изъ-за куска хлѣба работаютъ на нихъ. Борьба между этими двумя

общественными группами, по мнѣнію соціалистовъ, неизбежна: она законъ соціальной жизни. Для того, чтобы обезпечить себѣ успѣхъ въ этой борьбѣ, пролетаріи всѣхъ странъ должны *соединиться*; они должны *снизу* образовать такую-же солидарность, какая существуетъ *сверху* между богатыми. Это дастъ имъ, „слабымъ и малымъ людямъ, возможность отомстить за себя тиранамъ, ниспровергнуть ихъ, чтобы самимъ стать на ихъ мѣсто. Въ этомъ великомъ общественномъ преобразованіи каждый пролетарій можетъ и долженъ дать свой ударъ молотомъ для ниспроверженія существующаго порядка вещей“ <sup>1)</sup>). Въ этомъ побѣдоносномъ шествіи пролетаріевъ, по мнѣнію соціалистовъ, не должно быть ни начальниковъ, ни руководителей, ни старшихъ, ни младшихъ, ибо всѣ должны повелѣвать и никто—повиноваться. Какая заманчивая перспектива,—и остается только удивляться, почему соціалисты такъ долго ждутъ ея осуществленія!

Но достаточно одного поверхностнаго взгляда на приведенныя сужденія соціалистовъ, чтобы видѣть къ какому ужасному послѣдствію для цивилизованнаго міра поведетъ всеобщее примѣненіе къ общественной жизни ихъ морали. Если люди живутъ очень плохо, то, конечно, не потому, что имъ неизвѣстна мораль соціалистовъ: она хорошо извѣстна какъ *внизу*, такъ и *вверху*. И, вотъ, представте себѣ, что началась борьба, такъ настойчиво пропагандируемая соціалистами. Мы будемъ присутствовать при зрѣлищѣ самаго страшнаго разрушенія, въ сравненіи съ которымъ самая жестокая войны, кровопролитные государственные перевороты будутъ только дѣтской забавой, такъ какъ современное челоуѣчество владетъ средствами разрушенія болѣе могущественными, чѣмъ когда-либо и, конечно, когда страсти людей разгорятся, всѣ эти средства будутъ пущены въ дѣло!.....

Мы заговорили о морали соціалистовъ для того, чтобы сравнить ее съ моралью Господа Нашего Иисуса

---

<sup>1)</sup> Bonne Nouvelle Mai 1902 an № 77, p. 443.

Христа и показать, какая изъ нихъ болѣе соотвѣтствуетъ достоинству человѣка и его истинному назначенію.

Мораль социалистовъ *не нова, не научна и безнравственна.*

*Мораль социалистовъ не нова.* Всякій, кто хотя немного знакомъ съ исторіей философіи, знаетъ, что то, что теперь съ такою ревностью пропагандируютъ социалисты, было извѣстно почти двадцать вѣковъ тому назадъ: греческій философъ Эпикуръ, жившій за 300 лѣтъ до Р. Х. († 270), училъ тому, чему теперь учатъ социалисты. Эта мораль называется *гедонизмомъ* или моралью *удовольствія*. Удовольствіе можетъ быть грубымъ или утонченнымъ, но въ томъ и въ другомъ случаѣ оно является главнымъ мотивомъ дѣятельности людей, а возможно продолжительное пользованіе удовольствіями — цѣлью ихъ жизни. И это вполне понятно, такъ-какъ тамъ, гдѣ весь смыслъ жизни людей полагается въ чувственныхъ наслажденіяхъ, съ израсходованіемъ ихъ, для человѣка все кончается.

*Мораль социалистовъ не научна.* Она совсѣмъ не хочетъ знать законовъ естественныхъ и социальныхъ. Социалисты, напримѣръ, не могутъ примириться съ фактами социальнаго неравенства. Но въ такомъ случаѣ пусть они обвиняютъ не формы государственной жизни, не законы ея, а самую природу, которая не производитъ даже двухъ существъ, во всемъ похожихъ другъ на друга. Естествоиспытатели говорятъ, что нѣтъ даже двухъ листовъ дерева совершенно похожихъ одинъ на другой. Тоже неравенство еще болѣе замѣчается между людьми: есть люди сильные и слабые, умные и глупые, здоровые и больные, — одни, которые какъ-будто родились для того, чтобы повелѣвать, другіе, которые предпочитаютъ повиноваться. Какими мѣрами социалисты могли бы уничтожить эти неравенства? Конечно, они должны сознаться, что они бессильны предъ ними. И этотъ вопросъ гораздо лучше, полнѣе, гуманнѣе разрѣшается христіанствомъ, которое такъ ненавидятъ социалисты. Съ точки зрѣнія христіанской морали всѣ люди суть творенія Божіи и имѣютъ поэто-

му самому право на любовь къ нимъ другихъ. Христианинъ, вѣрующій въ Бога, знаетъ, что всѣ люди близки сердцу Отца Небеснаго и что для каждаго изъ нихъ имѣется у Него обитель на небѣ. *Неравенство*, напротивъ, необходимо и желательно въ интересахъ самого-же чело-вѣчества, чтобы привести его къ *солидарности*, которая есть законъ всякаго общества. достойнаго этого имени: люди живутъ для того, чтобы пополнять другъ-друга, трудиться другъ для друга, такъ-какъ каждый въ отдѣльности имѣетъ нужду во всѣхъ и всѣ—въ каждомъ. Если бы всѣ люди были похожи одинъ на другого и во всемъ были совершенно равны, то общество никогда не могло бы сдѣлаться *организмомъ*, который оно есть на самомъ дѣлѣ, оно никогда не достигло-бы *единства*, которое есть слѣдствіе разнообразія, множественности. Неужели социалисты желали-бы обратить людей въ *однообразное* стадо барановъ?

Мораль социалистовъ *не научна* также еще и потому, что она совѣмъ не признаетъ значенія *страданія* въ развитіи чело-вѣчества. Страданія великій стимулъ прогресса; избѣгать ихъ во что-бы то ни стало, или стараться замѣнить ихъ наслажденіями жизни, это значитъ намѣренно тормазить движеніе впередъ чело-вѣчества. Извѣстно, что страны очень плодородныя и богатыя, какъ, на-примѣръ, Египеть, не благопріятны для образованія народа сильнаго и энергичнаго и, напротивъ, страны менѣе богатыя, но болѣе суровыя, гдѣ люди вынуждены вести постоянную борьбу съ природой и климатомъ, какъ на-примѣръ, Шотландія, Голландія и др., давали чело-вѣчеству людей съ сильной волей и энергіей. Это положеніе справедливо и относительно отдѣльныхъ личностей. Извѣстно, что дѣти богатыхъ родителей, матеріально хорошо обеспеченныя, весьма часто оказываются совершенно бесполезными членами общества, проводя жизнь въ праздности и лѣни, и потому именно, что они, обладая богатствомъ, свободны отъ страданій и отъ необходимости вести борьбу,—они только наслаждаются жизнью и въ этихъ наслажденіяхъ истощаютъ свои силы. Между тѣмъ какъ

рядомъ съ ними дѣти бѣдныхъ родителей, крестьянъ, ремесленниковъ, самымъ своимъ положеніемъ приученныя къ лишеніямъ, къ труду, дѣлаютъ замѣчательные успѣхи въ области культуры вообще, и въ борьбѣ съ препятствіями они находятъ для себя стимулъ для своей новой дѣятельности. Во всѣ времена исторіи человѣчества было такъ, что расы истощались, старѣли, такъ сказать, изнашивались благодаря изнѣженнымъ, „наслаждающимся жизнью“, элементамъ. Если-бы онѣ не обновлялись элементами, выходящими изъ грубой, трудящейся, здоровой физически и нравственно народной среды, то человѣчество давно бы исчезло съ лица земли. Мы не хотимъ этимъ сказать, что трудящійся классъ вообще превосходитъ имущественнаго класса; но только утверждаемъ, что мораль — удовольствія, которую такъ настойчиво проповѣдуютъ социалисты, далеко не достигаетъ того всеобщаго счастья, которое она обѣщаетъ, что трудъ и страданія являются самыми могущественными стимулами развитія человѣчества. Всякій безпристрастный моралистъ долженъ съ этимъ согласиться.

Наконецъ, мораль социалистовъ не научна еще и потому, что она не признаетъ *нравственную зло*. Всякій чело-вѣкъ, въ которомъ окончательно не заглохла совѣсть, чувствуетъ въ себѣ влеченіе къ добру и отвращеніе отъ зла; онъ также знаетъ, что онъ долженъ дѣлать только добро, и если онъ не дѣлаетъ этого, то онъ виновенъ. Правда, онъ можетъ обманывать себя, и для того, чтобы успокоить свою совѣсть, онъ можетъ говорить себѣ, что мораль наслажденія единственная истинная мораль, достойная чело-вѣка, что любовь къ Богу, къ людямъ и проч.,—все это заблужденія людей; но въ тоже время изъ глубины своей души онъ услышитъ голосъ, если только онъ не потерялъ способности слышать его, что онъ обманываетъ себя, что наслажденіе не есть законъ его бытія, что, заботясь только объ удовольствіяхъ въ жизни, онъ измѣняетъ истинному назначенію чело-вѣка. Нравственное зло, которое является причиною всѣхъ другихъ золъ, есть такая реаль-

ность, какъ рожденіе и смерть, *реальность*, если такъ можно выразиться, самая *дѣйствительная* и самая трагическая изъ всѣхъ реальностей, надъ которой задумывались и которую изслѣдовали самые великіе мыслители человѣчества, и та мораль, которая забываетъ про нее, не научна, такъ-какъ игнорируетъ одинъ изъ главныхъ принциповъ жизни человѣчества.

Далѣе, какъ мы сказали, *мораль социалистовъ безнравственна*, безнравственна въ высшей степени. потому что она низводитъ людей къ состоянію животныхъ. Странно, что социалисты, которые считаютъ себя людьми научно образованными и отрицаютъ религію во имя науки, оказываются невѣждами въ той замѣчательной теоріи, которая въ настоящее время имѣетъ своими сторонниками многихъ замѣчательныхъ ученыхъ, — *теоріи эволюціи*. По этой теоріи, человѣкъ, который по своему тѣлу происходитъ отъ животнаго, все болѣе и болѣе совершенствуется путемъ медленнаго прогресса. Какой-то невѣдомой силой онъ влечется къ высшей судьбѣ, подобно тому какъ наша солнечная система влечется къ какой-то таинственной точкѣ въ пространствѣ <sup>1)</sup>. Но прежде чѣмъ заслужить имя человѣка, человѣческое существо, по той-же теоріи, пережило формы бытія африканскихъ обезьянъ, дикарей и проч., Но всѣмъ извѣстно какова мораль у этихъ существъ. Да и мораль-ли это? Не есть-ли это просто принципъ борьбы за существованіе, за „удовольствія“ жизни, борьбы упорной, жестокой, отчаянной, въ которой все слабое уничтожается и торжествуетъ одна грубая сила. Если это даже и мораль, то она въ высшій степени *безнравственна*. И, вотъ, къ этой животной морали влекутъ человѣчество социалисты! Это можетъ льстить животному, но это очень унижаетъ человѣка, существо свободно-разумное. Они заставляютъ людей возвратиться къ прошлому въ то время, какъ идеаль ихъ впереди; они принуж-

---

<sup>1)</sup> Теорія эволюціи находится въ абсолютномъ противорѣчій съ представленіемъ о вѣчности матеріи, если есть эволюція (непрерывающееся развитіе), то должна быть и точка отпавленія для нея, будетъ-ли это *ячейка*, или *примитивная туманность*, то есть долженъ быть такой, моментъ, когда эволюціи не было. Авторъ.

даютъ ихъ идти назадъ въ то время, какъ они всѣми силами своего духа рвутся впередъ къ идеалу совершенства. Спрашивается, къ чему-же тогда служить эволюція и какой ея смыслъ, если такая конечная цѣль указывается развитію человѣчества? Работать, томиться, страдать, дѣлать всевозможныя открытія и только для того, чтобы возвратиться къ состоянію гориллы! Не вѣрится, чтобы интеллигентные люди могли этого желать для человѣчества. Соціалисты забываютъ, что только религія и именно религія христіанская, указываетъ человѣку истинныя основы его бытія и истинное его назначеніе. Когда отвергаются догматы христіанскаго нравственнаго ученія, тогда для человѣка не остается никакого другого средства знать, для чего онъ пришелъ въ этотъ міръ и что онъ въ немъ долженъ дѣлать. Смыслъ его бытія для него не ясенъ и цѣль его существованія на землѣ покрыта густымъ мракомъ, который наполняетъ все существо его трагизмомъ. Зло физическое, нравственное, душевныя муки и болѣзни тѣла, торжество злыхъ и униженіе праведныхъ,—все это человѣкъ можетъ переносить при одономъ условіи, если онъ вѣритъ въ Провидѣніе, управляющее вселенной. Вѣрующій человѣкъ охотно переноситъ всякія несправедливости, насилія, страданія, потому-что онъ окрыляется надеждой на Бога. Но тамъ, гдѣ угасла вѣра въ Бога, бѣдствія жизни теряютъ свое нравственное значеніе, и обращаются въ злую шутку, и вся вообще жизнь человѣчества обращается въ каррикатуру, которая болѣе грустна, чѣмъ смѣшна. На одной изъ прекрасныхъ страницъ своей книги пророкъ Даніилъ описываетъ одно изъ своихъ видѣній. Онъ говоритъ: „видѣлъ я въ ночномъ видѣніи моемъ, и вотъ, четыре вѣтра небесныхъ боролись на великомъ морѣ, и четыре большихъ звѣря вышли изъ моря, непохожіе одинъ на другого. Первый—какъ левъ, у него крылья орлиныя; я смотрѣлъ, доколѣ не вырваны были у него крылья, и онъ поднятъ былъ отъ земли и сталъ на ноги, какъ человѣкъ, и сердце человѣческое дано ему. И вотъ еще звѣрь, второй, похожій на медвѣдя, стоялъ съ одной стороны, и три клыка во рту у него, между

зубами его; ему сказано такъ: „встань, ѡшь мяса много“. Затѣмъ видѣлъ я: вотъ—еще звѣрь, какъ барсъ; на спинѣ у него четыре птичьихъ крыла, и четыре головы были у звѣря сего, и власть дана была ему. Послѣ сего видѣлъ я въ ночныхъ видѣніяхъ, и вотъ—звѣрь четвертый, страшный и ужасный и весьма сильный; у него—большіе желѣзные зубы; онъ пожираетъ и сокрушаетъ, остатки же попираетъ ногами; онъ отличенъ былъ отъ всѣхъ прежнихъ звѣрей, и десять роговъ было у него“.—За страшнымъ видѣніемъ слѣдуетъ другое, совершенно отличное отъ перваго: „видѣлъ я, наконецъ, что поставлены были престолы, и возсѣлъ Ветхій днями; одѣяніе на немъ было бѣло, какъ снѣгъ, и волосы главы Его—какъ чистая волна; престолъ Его,—какъ пламя огня, колеса Его пылающій огонь, огненная рѣка выходила и проходила предъ Нимъ; тысячи тысячъ служили Ему и тьмы темъ предстояли предъ Нимъ; судьи сѣли, и раскрыли книги.... Видѣлъ я въ ночныхъ видѣніяхъ, вотъ, съ облаками небесными шелъ какъ бы Сынъ человѣческой, дошелъ до Ветхаго днями и подведенъ былъ къ Нему. И Ему дана власть, слава и царство, чтобы всѣ народы, племена и языки служили Ему;—владычество его—владычество вѣчное, которое не пройдетъ, и царство Его не разрушится“ (Даніил. 7, 2—7, 9—10, 13—14).

Страшные звѣри, которыхъ видѣлъ пророкъ Даніилъ, означаютъ царства, которыя будутъ слѣдовать одно за другимъ. Но не узнаемъ-ли мы въ образѣ того страшнаго звѣря, который все сокрушаетъ, терзаетъ и попираетъ ногами,—*царства социалистовъ*, основаннаго на *морали эгоизма и наслажденія*, гдѣ люди, дыша злобой и ненавистью другъ противъ друга, будутъ терзать одинъ другого, упиваясь человѣческой кровью?... Да, это неизбежно будетъ, если мораль социалистовъ когда-либо восторжествуетъ.

Видѣніе «Сына Человѣческаго» указываетъ на новую эру и на новое человѣчество, въ основѣ морали котораго будетъ лежать законъ любви и самоотреченія. Эта мораль была возвѣщена и примѣнена во всей полнотѣ



Тѣмъ, на Кого Пилать, указывая взбѣщенной отъ злобы толпѣ сказалъ: «Ессе homo!» Явленіе Его міру было тихимъ вѣяніемъ нѣжнаго и успокаивающаго вѣтерка послѣ страшнаго урагана, благодѣтельнымъ лучемъ солнца послѣ бури, легкимъ, пропитаннымъ благоуханіемъ, дыханіемъ весны послѣ сырой и холодной зимы. Господь нашъ Иисусъ Христосъ могъ-бы, если бы пожелалъ, проводить жизнь богатаго и знатнаго вельможи и пользоваться всѣми благами міра для Своего удовольствія. Развѣ Онъ не имѣлъ божественной славы и всемогущества до Своего пришествія на землю? Развѣ не имъ все сотворено и не Онъ содержитъ все въ своей власти? И . однако, Онъ этого не сдѣлалъ: наслаждаться благами міра одному, наслаждаться ими по чувству эгоизма,—это было противно Его божественной волѣ, и Онъ отказался отъ всѣхъ благъ міра для того, чтобы раздѣлить ихъ съ людьми.—Онъ, будучи Богомъ, «обнищалъ ради васъ, дабы всѣ обогатились Его нищетою» (2 Кор. 8, 9).— «Онъ, будучи образомъ Божіимъ, не почиталъ хищеніемъ быть равнымъ Богу; но уничижилъ Себя Самого, принявъ образъ раба, сдѣлавшись подобнымъ челоуѣкамъ, и по виду ставъ, какъ челоуѣкъ; смирилъ Себя, бывъ послушливъ даже до смерти и смерти крестной» (Филип. 2, 6—8). Онъ обладалъ чудеснымъ и необыкновеннымъ могуществомъ; но Онъ никогда не употреблялъ его въ Свою личную пользу, а всегда въ пользу другихъ; Онъ, который чудесно наплатъ тысячи людей хлѣбомъ, отказался претворить камни въ хлѣбы, чтобы утолить Свой голодъ; Онъ, Который исцѣлялъ больныхъ, воскрешалъ умершихъ, ничего не предпринялъ для того, чтобы облегчить Свой крестныя страданія и освободить Себя отъ смерти.—«Сынъ Человѣческій, говорилъ Онъ, не для того пришелъ, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупленія многихъ». «Кто хочетъ между вами быть большимъ, да будетъ вамъ слугою, и кто хочетъ между вами быть первымъ, да будетъ вамъ рабомъ» (Матѣ. 20, 26, 27). Какъ это не похоже на *животную* мораль социалистовъ. Предъ нами не

человѣкъ—животное, дышашее завистью и злобою къ себѣ подобнымъ, но кроткій Агнецъ Божій, Который беретъ на Себя грѣхи всего міра, Который одинъ, какъ закланый за міръ, можетъ снять печати съ *книги жизни* (Апокалипс. 5, 5). Какой переворотъ эта мораль должна была произвести въ понятіяхъ современнаго человѣчества, проникнутаго эгоизмомъ и чувственностью?

Въ земной жизни Господа Нашего Иисуса Христа было много случаевъ, когда Ему представлялся великій соблазнъ сдѣлаться могущественнымъ владыкою міра, царемъ, народнымъ вождемъ, и проч.. Но изъ всѣхъ этихъ обстоятельствъ Онъ поистинѣ съ царскимъ величіемъ выходилъ побѣдителемъ морали гедонизма. Такъ, однажды діаволь показаль Ему всѣ царства земли и обѣщаль отдать ихъ Ему, если Онъ поклонится ему. Въ другой разъ, послѣ чудеснаго насыщенія народа, Его хотѣли провозгласить царемъ. Какой прекрасный случай блестящимъ образомъ устроить на землѣ свои дѣла, достигнувъ высокаго царскаго положенія! Конечно, ни одинъ изъ социалистовъ, которые любятъ льстить черни, чтобы вѣрнѣе достигнуть собственныхъ интересовъ, не преминулъ-бы воспользоваться подобнымъ случаемъ. Но Господь оставляетъ толпу, удаляется на гору, чтобы тамъ въ молитвѣ къ Своему Отцу Небесному еще болѣе укрѣпить Свой духъ въ борьбѣ съ „княземъ міра“ и его соблазнами. Наконецъ, въ Геосиманіи былъ сдѣланъ со стороны врага нашего спасенія послѣдній и самый сильный приступъ соблазна на Господа Нашего Иисуса Христа, когда діаволь хотѣлъ устрашить Его перспективой страшныхъ физическихъ страданій и еще большихъ страданій нравственныхъ. Борьба здѣсь была такъ велика, что потъ Его былъ, какъ капли крови, падающія на землю и, однако, Онъ вышелъ побѣдителемъ, *мораль гедонизма* была окончательно отвергнута, чтобы уступить мѣсто *морали любви и жертвы*: Сынъ человѣческой, истинный Богъ и истинный человѣкъ, Богочеловѣкъ, восторжествовалъ надъ человѣкомъ-животнымъ.

Но намъ могутъ возразить, что мы, проповѣдуя мо-

*раль жертвы*, тѣмъ самымъ уничтожаемъ человѣческую личность, что эта мораль, если-бы человечество послѣдовало ей во всей ея точности, привела-бы его къ *самоуничтоженію*. Да, христіанская мораль есть *мораль жертвы*. И тотъ, кто слѣдовалъ въ своей жизни этой морали, кто, хотя однажды, искренно пытался жертвовать собой въ христіанскомъ смыслѣ этого слова, тотъ не только «не уничтожалъ» своей личности, но напротивъ испытывалъ безконечную радость и полноту бытія, напоминаяшія, хотя и въ безконечно малой степени, ту радость, которую долженъ былъ испытывать Иисусъ Христосъ въ моментъ самыхъ тяжелыхъ Своихъ скорбей. Чѣмъ больше Онъ жертвовалъ Собой, чѣмъ искреннѣе Онъ исполнялъ волю Своего Отца, тѣмъ большую Онъ привлекалъ къ Себѣ любовь Его, и, такъ-сказать, проникался Его присутвіемъ. Отецъ сообщалъ Сыну Свою любовь, наполнялъ Его ею, по мѣрѣ того, какъ Сынъ истощалъ Свою любовь въ служеніи людямъ. Сынъ сошелъ на землю, подчинился самымъ тяжелымъ условіямъ земной жизни; но Онъ не былъ *одинокъ*: Онъ всегда чувствовалъ близость къ Себѣ Отца, Онъ былъ окруженъ Его любовью. И когда Сынъ исполнилъ волю Своего Отца, когда Онъ нашелъ заблудшую овцу, принялъ ее утѣшенную, счастливую въ Своемъ объятіи, Онъ забылъ Свои слезы, страданія, раны; Онъ исполнился безконечной радости, что *соблюлъ заповѣди Отца Своего*. Вотъ, почему Господь Нашъ Иисусъ Христосъ, въ послѣднихъ Своихъ бесѣдахъ съ Своими учениками часто употреблялъ слово *радость*, соединяя его съ мыслию о томъ, что она является, какъ слѣдствіе исполненія воли Бога — „Какъ возлюбилъ Меня Отецъ и Я возлюбилъ васъ; пребудьте въ любви Моей; Если заповѣди Мои соблюдете, пребудете въ любви Моей; какъ и Я соблюлъ заповѣди Отца Моего и пребываю въ Его любви.«*Сіе сказалъ Я вамъ, да радость Моя въ васъ пребудетъ и радость ваша будетъ совершенна*» (Іоан. 15, 9—11).

Если въ морали социалистовъ и есть какая-либо „радость“, то она ничто въ сравненіи съ христіанскою ра-

достью, чистой, глубокой, небесной,—*радостью самопожертвованія*. Человѣкъ-животное, какимъ желаютъ видѣть его социалисты, *радуется*, когда онъ отнимаетъ жизнь у своей жертвы, чтобы воспользоваться ея достояніемъ; христіанинъ, *духовный человѣкъ*, радуется, когда онъ даетъ жизнь своему ближнему. И это—радость ангеловъ, это предвкушеніе небснаго блаженства.

Но христіанская мораль этимъ не ограничивается: Иисусъ Христосъ не только являетъ намъ въ Своей божественной Личности идеаль совершенства, но Онъ желаетъ жить въ насъ, возрождая насъ къ этой новой жизни чрезъ Святаго Духа. Человѣкъ, сдѣлавшись черезъ Христа сыномъ Божиимъ и призванный чрезъ это къ вѣчной славѣ, сознаетъ, что съ этого времени онъ долженъ отдать себя на служеніе Богу и ближнимъ; что изъ тѣхъ благъ матеріальныхъ и духовныхъ, которыми онъ владѣетъ, онъ долженъ удѣлять другимъ; на свое достояніе онъ не смотритъ, какъ на добычу, отнятую у врага, которую онъ долженъ защищать всѣми силами, но какъ на сокровище, изъ котораго чѣмъ больше онъ будетъ раздавать другимъ, тѣмъ больше будетъ приобрѣтать. вмѣсто того, чтобы одному наслаждаться благами міра, какъ это дѣлаютъ послѣдователи морали гедонизма, онъ доставляетъ наслажденіе другимъ и отъ этого его собственное счастье усиливается счастьемъ другихъ. Въ этомъ *самоотреченіи* въ пользу ближнихъ христіанинъ находитъ для себя безконечное развитіе; все его существо: духъ, душа и тѣло восполняются и совершенствуются, условія этой временной жизни кажутся для него недостаточными и онъ устремляется къ жизни вѣчной. Орудія труда, даже самый трудъ получаютъ въ его глазахъ совсѣмъ другое значеніе, послѣ того какъ онъ узналъ, что основной законъ его существованія есть законъ самоотверженной любви. Даже самую природу, которая раньше пугала его, онъ старается преобразовать: онъ подчиняетъ себѣ силы природы, приводитъ ихъ въ гармонію между собой, такъ сказать, проникаетъ своимъ умомъ матерію и одухотво-

ряетъ ее. Съ того момента, какъ черезъ Христа въ купели крещенія, человѣкъ вступилъ въ общеніе съ Богомъ, сдѣлался сыномъ Божиимъ, онъ начинаетъ, такъ сказать, жить интересами Своего Небеснаго Отца, старается утвердить и на землѣ Его царство правды и любви. До Христа человѣкъ былъ занятъ исключительно своими интересами, изъ-за нихъ онъ велъ постоянную борьбу съ другими людьми, такъ какъ полагалъ, что ихъ интересы противны его интересамъ; теперь люди, соединенные черезъ Иисуса Христа съ Отцомъ Небеснымъ, сдѣлались братьями, имѣютъ одни общіе интересы и могутъ жить во взаимной помощи, любви, высочайшій примѣръ которыхъ они имѣютъ въ Лицѣ своего Господа Иисуса Христа. Теперь всѣ неравенства и всѣ страданія получаютъ другой смыслъ: они становятся средствомъ развитія въ христіанскомъ обществѣ взаимныхъ услугъ и единенія.

Можно-ли послѣ этого говорить, что христіанская мораль уничтожаетъ человѣческую личность? Напротивъ она сообщаетъ человѣку полноту бытія, указываетъ ему въ Лицѣ Господа нашего І. Христа живой идеаль совершенства, благодатными дарами Св. Духа окрыляетъ его въ достиженіи этого идеала, отношенія его къ людямъ и даже къ бездушнѣй природѣ проникаетъ любовью и заботливостью и всей, вообще, жизни человѣка сообщаетъ глубокой смыслъ и значеніе, рассматривая ее, какъ подготовительную ступень къ безконечной жизни на небѣ въ общеніи съ Богомъ. Ев. Іоаннъ, описывая будущее блаженство праведныхъ говорить, что они „узрятъ лице Бога и имя Его будетъ на челахъ ихъ. И ночи не будетъ тамъ, и не будутъ имѣть нужды ни въ свѣтильникѣ, ни въ свѣтѣ солнечномъ, ибо Господь Богъ освѣщаетъ ихъ, и будутъ царствовать во вѣки вѣковъ“ (Апок. 22, 4—5).

Правда, и послѣдователь морали эгоизма и чувственныхъ наслажденій можетъ порой казаться намъ счастливымъ и прекраснымъ въ своей дикой красотѣ, которую сообщаютъ ему его могучія страсти; но кто

не знаетъ, какъ непорочна и скоропроходяща эта красота. Ее можно сравнить съ прекраснымъ пурпуровымъ закатомъ солнца; но все-же это—закатъ,—это конецъ прекраснаго дня, за которымъ наступитъ ночь, а съ ней увянетъ красота и исчезнетъ слава. Вотъ, гдѣ скрывается причина того пессимизма, того отчаянія, которымъ болѣетъ большинство нашихъ современниковъ. Человѣкъ, поставивъ цѣлью своей жизни счастье здѣсь на землѣ, наслажденіе во всѣхъ его видахъ, скоро приходитъ къ убѣжденію, что онъ глубоко заблуждается: онъ замѣчаетъ, что чувства его ослабѣваютъ, способности теряютъ свою остроту и приближается страшный призракъ смерти, готовый поглотить его. И чѣмъ больше онъ наслаждался въ жизни, чѣмъ большимъ счастьемъ онъ былъ окруженъ, тѣмъ тяжелѣе для него разставаться съ нимъ и тѣмъ ужаснѣе представляется ему могила, пусть даже за этой могилой и нѣтъ ничего, какъ въ томъ усиливаются убѣдить себя послѣдователи морали гедонизма, вопреки ясному свидѣтельству своей совѣсти.

Но, вотъ предъ нами христіанинъ, строгій послѣдователь морали Господа Нашего Іисуса Христа. Посмотрите, какой это свѣтлый, жизнерадостный образъ! Жизнь его подобна величественной рѣкѣ, которая течетъ въ океанъ, обогащаясь и расширяясь въ своемъ теченіи. Это не закатъ солнца, это восходъ его, начало свѣтлаго чуднаго дня, который идетъ замѣнить навсегда мрачную, холодную ночь. Это начало вѣчной жизни въ Богѣ, жизни, отличающейся полнотою бытія, исполненной любви и свободы. Я не знаю другихъ словъ, которыя лучше иллюстрировали мою мысль, чѣмъ слова ап. Павла. Этотъ вѣрный слуга Господа нашего Іисуса Христа, претерпѣвшій за Него гоненія, узы и самую смерть, не задолго до своей кончины съ мужествомъ истиннаго воина Христова писалъ христіанамъ: „Мы все преодолѣваемъ силою Возлюбившаго насъ. Ибо я увѣренъ, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не

можетъ отлучить насъ отъ любви Божіей во Христвъ Іисусъ, Господъ нашемъ «(Римл. 8, 38—39).— „Думаю, что нынѣшнія временныя страданія ничего не стоятъ въ сравненіи съ тою славою, которая откроется въ насъ. Ибо тварь съ надеждою ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ» (Римл. 8, 18—19). „Мы не унываемъ; но если внѣшій нашъ чело-вѣкъ и тлѣетъ, то внутренній со дня на день обновляется. Ибо кратковременное легкое страданіе наше, производитъ въ безмѣрномъ преизбыткѣ вѣчную славу; ибо видимое временно, а невидимое вѣчно“ (2 Кор. 4, 16—18).

Въ томъ евангельскомъ текстѣ, который я поставилъ въ началѣ своей лекціи, даны намъ образы представителей той и другой морали: *Пилатъ и Христосъ*. Первый одѣтый въ роскошныя одежды римскаго правителя, самодовольный и гордый, выразитель морали удовольствія. Вся его жизнь — непрерывное наслажденіе. Онъ имѣетъ въ своемъ распоряженіи многочисленный отрядъ воиновъ, благодаря которымъ онъ держитъ въ рабскомъ повиновеніи и страхѣ еврейскій народъ, изъ среды котораго онъ извлекъ уже много жертвъ для своихъ кровавыхъ расправъ; великій Пророкъ Галилейскій въ его власти и, конечно, онъ сдѣлаетъ съ Нимъ то, что ему покажется лучшимъ. Въ его взорѣ, во всѣхъ его движеніяхъ проглядываетъ торжество силы и власти. Но присмотритесь къ нему внимательнѣе и вы увидите въ его глазахъ глубокую печаль, въ складкахъ его губъ горькую улыбку, которая такъ ясно горитъ, что для него съ этой жизнью все кончается. Обращаясь ко Христу, онъ говоритъ, „Что есть истина,“ (Іоаннъ. 18. 38)—и за этимъ вопросомъ ясно слышится сомнѣніе: „Да и есть-ли вообще истина? Не все-ли оканчивается здѣсь на землѣ?“..... За гордымъ римскимъ вельможей выступаетъ образъ Небеснаго Страдальца за грѣхи міра. Тѣло его полуобнажено, изъ ранъ, нанесенныхъ жестокими бичами римскихъ воиновъ, струится кровь, на головѣ терновый вѣнокъ, вонзившійся своими иглами въ тѣло, въ связанныя руки ему вложили „скипетръ“ изъ тростника, чтобы посмѣяться надъ Его царскимъ достоинствомъ. На Его блѣд-

номъ, изможденномъ лицѣ съ перваго взгляда не видно ничего, кромѣ выраженія страшныхъ мукъ, но въ Его взорѣ сіяетъ безконечная радость, радость за весь міръ, который, очищенный въ огнѣ Его страданій, искупленный Имъ отъ власти діавола. Онъ приноситъ Своему Отцу для безконечной и вѣчной радости. Пилать, указывая на Него народу, сказалъ: „Ессе homo — се Человѣкъ! Да, это не Человѣкъ только, это *Богочеловѣкъ, истинный Богъ и истинный человѣкъ*, принесшій на землю глаголы вѣчной жизни.

Я раскрылъ предъ Вами, благочестивые слушатели, два жизненныхъ пути: одинъ, усыянный розами, пространный и веселый, приводитъ человѣка къ животному состоянію и вѣчной гибели; другой, — узкій и тѣсный, исполненный вѣры въ Бога и самоотверженнаго служенія ближнему, дѣлаетъ человѣка *причастникомъ божескаго естества* (2 Петръ 1, 4) и приводитъ его къ вѣчной жизни. По которому изъ нихъ Вы хотите идти? — Конечно, Вы пойдете по тому, на который зоветъ Васъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ, сказавшій о Себѣ: „Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходитъ къ Отцу, какъ только черезъ Меня“ (Іоан. 14, 6).

---



# IV

АСКЕТИЧЕСКОЕ

БОГОСЛОВІЕ.

## АСКЕТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВІЕ.

Христіанинъ въ своемъ духовномъ возрастаніи проходитъ много степеней, начиная съ самыхъ низшихъ и оканчивая самыми высшими, которыхъ достигаютъ святые подвижники. Находясь на низшихъ ступеняхъ духовнаго дѣланія, христіанинъ подчиняется опредѣленнымъ, строго обязательнымъ для него правиламъ; но по мѣрѣ того, какъ онъ духовно возрастаетъ, душа его освобождается отъ рабскаго страха предъ разными требованіями и правилами и переходитъ къ тому состоянію *свободы и любви чадъ Божіихъ*, когда христіанинъ вмѣстѣ съ ап. Павломъ можетъ сказать: „*вся могу въ укрѣпляющемъ меня Исусѣ Христѣ*“ (Фил. 4, 13). Факты и явленія духовно-нравственной жизни могутъ быть предметомъ изученія для *нравственнаго богословія*, если понимать его въ широкомъ смыслѣ слова, какъ науку занимающуюся изученіемъ всѣхъ видовъ практическаго христіанства. Но обыкновенно нравственное богословіе ограничивается изученіемъ *нравственныхъ* въ собственномъ смыслѣ обязанностей христіанина; явленія-же высшей духовной жизни составляютъ предметъ другой науки, правда, очень близкой къ нравственному богословію, но въ то же время и отличной отъ него, — *аскетическаго богословія*<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Новымъ академическимъ уставомъ (1910 г. 2 апрѣля) въ программу академическаго преподаванія введено «Аскетическое Богословіе» — предметъ совершенно новый для нашей высшей духовной школы. Помочь студентамъ духовныхъ академій и, главнымъ образомъ, тѣмъ изъ нихъ, которые состоятъ въ священномъ санѣ, хотя отчасти, ориентироваться въ задачахъ, источникахъ и содержаніи этой *новой* академической науки и составляетъ цѣль настоящей статьи. *Авторъ.*

Начало христіанскому аскетизму было положено первыми благочестивыми христіанами, которые, подъ вліяніемъ сильнаго религіознаго чувства, удалялись отъ міра въ пустыни и уединенныя мѣста, гдѣ проводили жизнь въ постѣ и молитвѣ. За свои благочестивыя упражненія, ради умерщвленія плоти, они получили наименование *аскетовъ* (*ἀσκηταί* отъ *ἀσκέω*—упражняю). Строго говоря, имя *аскета* приличествуетъ всѣмъ послѣдователямъ І. Христа, такъ-какъ *аскетизмъ* до извѣстной степени составляетъ существенный элементъ ученія нашего Спасителя и съ этой точки зрѣнія онъ обязателенъ для всѣхъ христіанъ. Но такъ-какъ подвиги, съ которыми соединяется аскетическая жизнь, не для всѣхъ одинаково исполнимы, то обыкновенно это наименованіе присвоается высшимъ подвигамъ христіанскаго благочестія, которые для каждаго христіанина составляютъ предметъ свободного выбора. Итакъ, *аскетическое богословіе есть наука о высшей христіанской жизни, о христіанскомъ совершенствѣ*. Задача его показать христіанамъ «*путь превосходнѣйшій*» (1 Кор. 12, 31), идя которымъ христіанинъ достигалъ бы высочайшихъ вершинъ нравственнаго совершенства, какихъ только можетъ достигать природа человѣка, подкрѣпляемая божественною благодатію. Онъ обнимаетъ, такъ сказать, *теорію* и *практику* христіанскаго совершенства, другими словами—духовную жизнь саму въ себѣ и въ ея практическомъ обнаруженіи (благочестіе). Аскетическое богословіе въ той своей части, въ которой оно трактуетъ о высшихъ проявленіяхъ духовной жизни, близко примыкаетъ къ *мистическому богословію*, а посему полезно теперь же установить различіе между ними, чтобы впослѣдствіи не смѣшивать ихъ.

Слова *аскетизмъ* и *мистицизмъ* часто употребляются одно вмѣсто другаго для обозначенія высшей духовной жизни въ разныхъ ея проявленіяхъ. Нѣкоторые писатели относятъ къ мистическому богословію такіе предметы, которые другіе считаютъ принадлежащими аскетическому богословію; иные, стоя на рационалистической точкѣ зрѣнія, считаютъ въ области религіи *мистическимъ* все то,

что не оправдывается опытом и не может быть доказано разумомъ. По мнѣнію этихъ послѣднихъ, всякое стремленіе души человѣка къ Богу, всякое сверхъестественное проявленіе божественной благодати, св. таинства, молитва и проч.--все это относится къ области *мистицизма*, такъ какъ не находятъ для себя оправданія въ дѣйствительности. Совсѣмъ иначе понимаютъ мистицизмъ духовные писатели, что лучше всего уясняется чрезъ сравненіе мистическаго богословія съ аскетическимъ.

Аскетическое богословіе основывается на данныхъ *разума* и *вѣры*. Пользуясь тѣмъ и другимъ, оно построитъ стройную и логичную во всѣхъ своихъ частяхъ систему жизни, вполне доступной усиліямъ каждаго христіанина, при содѣйствіи божественной благодати. Это *философія* христіанской жизни, разсматриваемой при свѣтѣ откровенія, субъективнаго сознанія и общечеловѣческаго опыта. Богословіе мистическое, напротивъ, въ своихъ выводахъ пользуется *интуиціей*, а не *разумомъ* Его область—созерцаніе. т. е. *зрѣніе* Бога, которое выходитъ за предѣлы логическаго мышленія и обыкновенной вѣры. Правда, нѣкоторыя избранныя души могутъ достигать, благодаря нѣкоторымъ благочестивымъ упражненіямъ, низшихъ степеней созерцательной жизни; но въ собственномъ смыслѣ *созерцаніе* есть *даръ* Божій, гдѣ ясно обнаруживается дѣйствіе силъ, отличныхъ отъ естественныхъ способностей человѣка. Въ *зрѣніи* Бога душа получаетъ вѣдѣніе, которое превосходитъ всякое человѣческое вѣдѣніе, мудрость—выше всякой земной мудрости, высокую энергію, незнающую утомленія въ достиженіи божественныхъ предначертаній. Къ этимъ дарамъ часто присоединяются у мистиковъ явныя обнаруженія дѣйствія въ нихъ божественнаго всемогущества: откровенія, видѣнія, экстазъ, изнуренія плоти и проч.. Все это выходитъ изъ области аскетическаго богословія и составляетъ предметъ *мистическаго* богословія.

Но обратимся сначала къ главному нашему предмету—*аскетическому богословію* и скажемъ нѣсколько словъ

о важности его въ ряду другихъ богословскихъ дисциплинъ и объ источникахъ его.

Уже одно простое опредѣленіе аскетическаго богословія, какъ науки о христіанскомъ совершенствѣ, достаточно ясно указываетъ на важное значеніе его для того, чтобы не останавливаться долго на этомъ вопросѣ. Въ самомъ дѣлѣ, въ мірѣ нѣтъ ничего болѣе важнаго, болѣе дорогаго, какъ совершенная христіанская жизнь. Ея начала, ея законы дороже для христіанина, чѣмъ вся философія, все законодательство; ея сокровища — дороже славы и богатствъ земныхъ. Для пастыря она исключительно необходима. Она должна быть закономъ его личной жизни. Священный характеръ пастырскаго служенія, преимущества пастыря, какъ служителя предъ престоломъ Божиимъ, которыя поставляютъ его въ особую близость къ Богу, налагаютъ на него долгъ жить *по духу І. Христа* и являть *духъ Христовъ* въ своей повседневной жизни. Вся жизнь пастыря, всѣ его чувства, помыслы и желанія должны проходить въ заботахъ троякаго рода: *онъ долженъ стараться уюждать Богу, заботиться о своемъ личномъ нравственномъ совершенствованіи и пецись о своей паствѣ*. По отношенію къ послѣдней пастырь долженъ особенно заботиться о просвѣщеніи свѣтомъ Евангелія всей массы своихъ прихожанъ, а также о привитіи имъ евангельскаго духа; а затѣмъ въ приходѣ каждаго пастыря всегда найдутся души, которыя потребуютъ отъ него особеннаго пастырскаго попеченія. При этомъ пастырь долженъ помнить, что его пасомые инстинктивно слѣдятъ за его личной жизнью, ловятъ каждое его слово и по его дѣламъ судятъ объ его христіанской настроенности. Было-бы ошибкой думать, что долгъ пастыря заключается только въ томъ, чтобы научить своихъ пасомыхъ главнымъ христіанскимъ обязанностямъ: Господь нашъ І. Христосъ въ лицѣ Своихъ учениковъ повелѣлъ всѣмъ пастырямъ Церкви учить людей *всему*, что Онъ заповѣдалъ имъ (т. е. Своимъ ученикамъ) (Матѣ. 28, 20), а въ числѣ Его заповѣдей есть *заповѣди о блаженствахъ*, разныя правила благочестія,

добродѣтели, нравственныя требованія и проч. Конечно, пастырь долженъ избѣгать того, чтобы его наставленія не превосходили степени пониманія его прихожанъ и уровень доступныхъ имъ христіанскихъ добродѣтелей. Но если даже допустить, что большая часть прихожанъ неспособны къ высшей духовной жизни, то все-же въ средѣ ихъ, какъ-бы мало ни было ихъ, найдутся, къ счастью челоуѣчества, души, стремящіяся къ высшей духовной жизни, которыя, если ихъ наставить, могутъ быть примѣрами высокихъ христіанскихъ добродѣтелей. Въ этомъ насъ убѣждаетъ уже одно то, что у ревностнаго и просвѣщеннаго пастыря всегда бываетъ обильная духовная жатва. Богъ создалъ землю плодородною; нужно только засѣять ее здоровыми сѣменами, чтобы она обнарушила свою плодородность....

Преобразование *естественной* жизни челоуѣка въ жизнь *по духу* Христа совершается на основаніи общихъ принциповъ, въ сущности довольно простыхъ; но необходимо, чтобы понятіе объ этихъ принципахъ и ихъ практическое значеніе были усвоены христіанами. Это можетъ быть достигнуто ими при содѣйствіи пастыря. Когда эти принципы будутъ усвоены сознаниемъ челоуѣка въ формѣ отвлеченныхъ истинъ, тогда останется примѣнить ихъ къ повседневной его жизни. Это самое трудное дѣло, которое для большинства христіанъ не достижимо отдѣльными ихъ силами; но совершается при содѣйствіи благодати Божіей и подъ руководствомъ опытныхъ въ духовной жизни лицъ. Когда въ душѣ челоуѣка, подъ дѣйствіемъ божественной благодати, возникаетъ чувство раскаянія въ своихъ грѣхахъ и является сознание страшной отвѣтственности за нихъ предъ Богомъ, то вмѣстѣ съ этимъ рождается въ немъ сильное желаніе освободиться отъ грѣховной тяжести, онъ начинаетъ искать духовнаго руководства и съ жадностью схватывается за протянутую ему руку помощи въ этомъ дѣлѣ. Эта именно нужда въ духовномъ *воспособленіи* приводила нѣкогда, какъ и теперь еще приводитъ, къ келіямъ отшельниковъ толпы людей, движимыхъ Святымъ

Духомъ къ высшей духовной жизни, но незнающихъ, гдѣ ее найти и какъ ею (т. е. духовной жизнью) жить. Люди шли за духовнымъ удовлетвореніемъ и наставленіемъ къ отшельникамъ, этимъ *Божьимъ людямъ*, и находили у нихъ то и другое въ такой полной мѣрѣ, что рѣшались жить и умереть вблизи тѣхъ, кто открылъ имъ волю Божью и указалъ путь на небо. Такъ было на всемъ протяженіи исторіи христіанства. Первымъ движеніемъ христіанъ, ищущихъ совершенной христіанской жизни, было найти духовныхъ руководителей, опытно познавшихъ пути богоугодной жизни и испытавшихъ на себѣ спасительное дѣйствіе божественной благодати. Такъ остается и въ настоящее время. Всѣ тѣ, кто стремится искренно угождать Богу, ищутъ прежде всего духовнаго просвѣщенія и находятъ его то въ видѣ наставленій приходскаго пастыря, то у духовныхъ старцевъ въ монастыряхъ, то, наконецъ, въ видѣ самостоятельнаго изученія Библии; послѣднее весьма часто приводитъ къ сектантству. И если къ прихожанамъ, такъ религиозно настроеннымъ, попадаетъ пастырь благочестивый и просвѣщенный, сколько онъ приноситъ имъ чистой и священной радости! Какъ видимо, быстро начинается разцвѣтъ духовной жизни и умноженіе христіанскихъ добродѣтелей во всемъ приходѣ, а особенно въ душахъ тѣхъ, кто ищетъ высшей духовной жизни! Всѣмъ приходомъ вдругъ овладѣваетъ духовная радость и у всѣхъ является усиленное стремленіе къ духовному просвѣщенію и къ благочестивой жизни. Все это говоритъ за то, что духовное просвѣщеніе и благочестіе могутъ процвѣтать въ приходѣ при томъ условіи, если пастырь будетъ стоять на высотѣ своего служенія. Отсюда-же само собой вытекаетъ заключеніе, что знаніе принциповъ совершенной христіанской жизни такъ-же необходимо для пастыря, какъ и знаніе всякихъ другихъ богословскихъ дисциплинъ, и чѣмъ это знаніе будетъ полнѣе и шире, тѣмъ больше средствъ: будетъ имѣть пастырь исполнить пастырскій свой долгъ.

Познаніе первичныхъ элементовъ духовной жизни

начинается у христіанина вмѣстѣ съ пробужденіемъ его умственной дѣятельности и затѣмъ оно должно все болѣе и болѣе умножаться въ пастырѣ до самаго конца его жизни. Въ этомъ постепенномъ развитіи духовной жизни пастыря наблюдаются три главныхъ момента: 1) время *до-школьной* жизни, когда будущій пастырь въ духовномъ отношеніи ничѣмъ еще не выдѣляется изъ общей массы прихожанъ; 2) обученіе и воспитаніе въ духовной школѣ, гдѣ должны быть заложены и укрѣплены въ сознаніи и чувствахъ будущаго пастыря тѣ религіозно-нравственныя начала, на которыхъ онъ долженъ будетъ въ послѣдствіи развивать свою пастырскую дѣятельность и 3) время дѣйствительнаго пастырскаго служенія. Но въ продолженіи каждаго изъ указанныхъ періодовъ будущій пастырь долженъ сдѣлать, такъ сказать, специальный успѣхъ въ духовной жизни. Припомнимъ, съ какою удивительною легкостью дитя усваиваетъ предметы относящіяся къ духовной жизни. Особенная восприимчивость ума дѣтяти въ этотъ ранній періодъ жизни, его естественная любознательность, его наивная довѣрчивость, его готовность принимать наставленія въ вѣрѣ безъ разсужденій—все это располагаетъ юныя души, такъ сказать, *натурально* воспринимать божественное ученіе и входить въ таинственное и живое общеніе съ Богомъ. Дѣти иногда воспринимаютъ основныя христіанскія истины съ такою удивительною ясностью, что невольно приходится примѣнить къ нимъ слова Спасителя: «*Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли! что Ты утаилъ сіе отъ мудрыхъ и разумныхъ и открылъ то младенцамъ*» (Матѣ. 11, 25). То живое влеченіе къ книгамъ духовнаго содержанія и, главнымъ образомъ, къ *Житіямъ Святыхъ*, которое замѣчается у дѣтей, служить лучшимъ доказательствомъ ихъ благочестиваго настроенія, и часто будущій пастырь еще до поступленія въ духовную школу получаетъ въ семьѣ довольно обширныя свѣдѣнія о духовной жизни. То, что дитя усвоить, читая духовныя книги и слушая благочестивые рассказы, послужить для него прекрасной подготовкой къ тому, что въ послѣдствіи онъ будетъ



учить въ школѣ. Усвоивъ въ раннемъ возрастѣ евангельскія наставленія и ознакомившись съ примѣрами благочестивой жизни святыхъ угодниковъ Божіихъ, будущій пастырь легко выработаетъ въ себѣ привычки благочестивой жизни, которыя въ зрѣломъ возрастѣ съ большимъ трудомъ приобрѣтаются.

Періодъ *школьнаго* приготовления къ пастырству самый важный. Юноши, поступающіе въ духовную школу, обыкновенно бываютъ далеко неодинаковаго настроенія: одни вступаютъ въ нее съ знаніемъ главныхъ правилъ духовной жизни и съ соотвѣтственнымъ сему знанію нравственнымъ настроеніемъ; другіе не имѣютъ ни того ни другого. Но даже и самые просвѣщенные между ними должны учиться духовной жизни какъ для того, чтобы научиться руководить самими собой въ дѣлѣ достиженія духовнаго совершенства, такъ равно и для того, чтобы умѣть руководить и другими. Вотъ, почему чтеніе духовныхъ книгъ, наставленія въ вѣрѣ и благочестіи, богослуженіе, всякаго рода благочестивыя упражненія должны наполнять всю школьную жизнь юноши, готовящагося къ пастырскому служенію. Относительно наставленій, какъ тѣ, кто ихъ даетъ, такъ равно и тѣ, кто ихъ получаетъ, должны имѣть въ виду слѣдующее: *наставленія должны отличаться ясностью и обоснованностью*. Отсутствіе этихъ существенныхъ качествъ въ наставленіяхъ о духовной жизни часто объясняется тѣмъ, что въ нихъ вводятъ нѣкоторый *сентиментализмъ*: путемъ разныхъ увѣщаній, размышленій, чтенія благочестивыхъ книгъ и проч. наставники стараются болѣе возбудить и экзальтировать въ своихъ слушателяхъ чувства, предполагая, что имъ уже извѣстны степени и предѣлы христіанскихъ добродѣтелей, но мало заботятся о томъ, чтобы уяснить своимъ слушателямъ самыя *основы* этихъ добродѣтелей, загромождая сознаніе ихъ множествомъ часто не относящихся къ дѣлу текстовъ, плохо понятыхъ и мало убѣдительныхъ для наставляемыхъ. Чтобы избѣжать этихъ недостатковъ нужно смотрѣть на аскетическое богословіе, какъ на науку, и разсуждать о немъ,

какъ о *наукѣ*, въ строгомъ смыслѣ этого слова, имѣющей, какъ и всѣ другія формы научнаго знанія, свои опредѣленныя понятія, принципы, доказательства, умозаключенія и проч., совершенно прочно и ясно установленныя. Это предполагаетъ, прежде всего, серьезное изученіе существенныхъ элементовъ духовной жизни: ея цѣлей, задачъ, методовъ и главныхъ ея средствъ. Послѣ общей классификаціи христіанскихъ добродѣтелей, должно изучать каждую изъ нихъ отдѣльно, сперва—самому въ себѣ, затѣмъ въ ея отношеніи къ другимъ христіанскимъ добродѣтелямъ и, наконецъ, слѣдуетъ указать мѣсто, какое данная добродѣтель занимаетъ въ общей экономіи нравственнаго совершенства христіанина. При изученіи противоположныхъ даннымъ добродѣтелямъ пороковъ, можно руководствоваться тѣмъ методомъ, которому слѣдуютъ врачи при лѣченіи болѣзней: для каждаго отдѣльнаго порока нужно установить, возможно точнѣе, его причины, симптомы, характерныя формы его развитія и тѣ послѣдствія для нравственной жизни, съ которыми онъ соединяется, если не будетъ остановлено его дальнѣйшее развитіе. Затѣмъ, естественно, перейти къ *терапии* (лѣченію) пороковъ, которая научаетъ узнавать порокъ въ каждомъ періодѣ его развитія, предлагаетъ средства борьбы съ нимъ и окончательнаго, если возможно, его уничтоженія. Послѣ этого слѣдуетъ перейти къ общему изученію методовъ и практическихъ способовъ улучшенія нравственной жизни христіанина, которымъ научаютъ свв. подвижники и собственный разумъ. Сюда относятся: провѣрка собственной совѣсти, молитва, чтеніе духовныхъ книгъ, исповѣдь, причащеніе и разныя многочисленныя упражненія въ благочестіи. При этомъ должно быть обращено особенное вниманіе на слѣдующій пунктъ: нужно уяснить наставляемымъ, какимъ образомъ евангельскія требованія могутъ-быть совмѣщены съ занятіями повседневной жизни христіанина. Иногда даютъ такое объясненіе евангельскимъ требованіямъ, что они кажутся совсѣмъ несомѣстимыми съ житейскими занятіями, и это, ко-

нечно, вредить благотворному влиянію ихъ на жизнь христіанъ. Наконецъ, весь этотъ матеріаль долженъ быть приведенъ въ строгую логическую систему, твердо обоснованную во всѣхъ своихъ частяхъ.—Перейдемъ теперь къ *третьему* періоду духовнаго образованія пастыря—къ его пастырской дѣятельности. Тѣ теоретическія свѣдѣнія, которыя получаютъ въ духовной школѣ, подъ влияніемъ пастырскаго труда и опыта закрѣпляются въ душѣ пастыря, становятся его неотъемлемою собственностью. То, что въ школѣ воспринималось на вѣру, или исполнялось въ силу требованій школьной дисциплины, теперь получаетъ практическое оправданіе и становится потребностью души пастыря. Принципы, воспринятые въ школѣ теоретически, теперь, при соприкосновеніи съ дѣйствительными фактами, получаютъ въ сознаніи пастыря окончательную, такъ сказать, отдѣлку. Методы духовнаго воздѣйствія на прихожанъ, о которыхъ приходилось слышать въ школѣ,—черезъ примѣненіе ихъ въ пастырской дѣятельности, гдѣ открывается широкая возможность для наблюденія надъ явленіями человѣческаго духа, становятся для пастыря вполнѣ опредѣленными правилами его пастырскаго дѣланія. Такимъ образомъ, наука о совершенной христіанской жизни, усвоенная въ школѣ, подъ влияніемъ пастырскаго опыта обогащается и, такъ сказать, *облекается плотию*. То, что самое трудное въ практическомъ примѣненіи пастырской аскетики—это приложеніе истинъ евангельскаго ученія къ повседневной жизни прихожанъ. Въ этомъ отношеніи пастырь никогда не долженъ забывать, что *совершенство христіанской жизни заключается не въ механическомъ исполненіи христіанами извѣстныхъ правилъ и предписаній религіи, а въ нравственномъ возвышеніи всего человѣческаго существа, въ устремленіи всего человѣка къ Богу*. Въ этомъ случаѣ пастырю можетъ оказать большую помощь примѣръ свв. подвижниковъ, которые оставили много правилъ и способовъ достиженія нравственнаго совершенства и, что особенно важно, примѣромъ собственной жизни доказали, что христіанское совершенство до-

стигается только путемъ постоянныхъ, продолжительныхъ нравственныхъ подвиговъ и неизмѣннаго исполненія правилъ аскетической жизни. Вотъ почему самые великіе свв. подвижники и знатоки человѣческихъ душъ, наставляя другихъ, какъ достигнуть христіанскаго совершенства, въ то-же время назидали и самихъ себя не только чтеніемъ духовныхъ книгъ, но еще болѣе внимательнымъ изученіемъ явленій жизни, которыя проходили предъ ихъ глазами, и оцѣнкой ихъ съ нравственной стороны. Самая лучшая школа—это жизнь, т. е. постоянное наблюденіе явленій нравственной и духовной жизни, взаимодействія естественной природы человѣка и благодати—въ себѣ самомъ и въ другихъ. Такимъ путемъ приобрѣтается знаніе человѣческой природы и души, съ ея законами и съ ея безконечнымъ разнообразіемъ качествъ въ отдѣльныхъ людяхъ. Знаніе человѣческой природы такъ-же необходимо руководителю человѣческихъ душъ, какъ и тому, кто занимается, напр., психологіей или соціальными науками. Оно настолько-же важно при изученіи духовной жизни человѣка, какъ, напр., знаніе анатоміи человѣческаго тѣла въ медицинѣ. Отсутствіе этого знанія въ пастырѣ тотчасъ сказывается, напр., въ томъ, что онъ въ своихъ проповѣдяхъ начинаетъ бичевать пороки, которыхъ нѣтъ въ его прихожанахъ, и призывать ихъ къ добродѣтельной жизни, не раскрывъ имъ значенія христіанскихъ добродѣтелей и не указавъ пути, который ведетъ къ христіанскому совершенству и, вообще, берется за такія мѣры духовнаго воздѣйствія на своихъ прихожанъ, которыя не отвѣчаютъ дѣйствительнымъ религіознымъ потребностямъ его пасомыхъ. Пастырь никогда не долженъ упускать изъ виду, что онъ имѣетъ дѣло не съ идеальнымъ абстрактнымъ человѣкомъ и не ему старается привить христіанскія истины, а съ конкретными индивидуумами, со всѣми особенностями ихъ возраста, расы, темперамента и проч.. Далѣе, пастырь долженъ помнить, что предъ нимъ стоитъ не отдѣльный индивидуумъ, разсматриваемый самъ въ себѣ и изолированный отъ всего окружающаго его, но человѣкъ, существо соціальное,

живущее въ средѣ, состоящей изъ бесконечно разнообразныхъ элементовъ, связанное съ подобными себѣ множествомъ связей, видимыхъ и невидимыхъ. Все это говоритъ за то, что пастырю придется положить много времени и труда, пока онъ усвоитъ науку пастырской аскетики во всей ея полнотѣ, и что наблюденіе явленій духовной жизни пасомыхъ и оцѣнка ихъ являются для пастыря большимъ пособіемъ въ дѣлѣ правильнаго духовнаго руководства его пасомыми.

До сихъ поръ мы говорили о томъ, что относится къ области аскетическаго богословія. Мы видѣли, что христіанскій аскетизмъ никогда не выходитъ изъ области обыкновеннаго опыта, что онъ развивается въ постоянномъ согласіи съ нормальными законами души, что онъ путемъ покаянія, побѣды надъ страстями и утвержденія въ добродѣтеляхъ ведетъ христіанина къ единенію съ Богомъ. Обратимся теперь къ *мистическому* богословію. Возможно-ли существованіе такой науки? Или, другими словами, — возможно-ли *знаніе* фактовъ, которые не поддаются опытному изслѣдованію и не зависятъ отъ обыкновенныхъ законовъ жизни, — фактовъ, которые составляютъ содержаніе мистической жизни? Дѣйствительно, необходимо согласиться съ тѣмъ, что содержаніе мистическаго богословія исполнено величайшихъ трудностей. Факты, которые даютъ содержаніе мистическому богословію, такъ *необыкновенны и неустойчивы*, что весьма трудно построить на нихъ точную науку съ опредѣленными научными выводами. Самое происхожденіе этихъ фактовъ представляетъ проблему, которую не всегда легко разрѣшить. Часто факты, сходные съ внѣшней стороны, объясняются причинами совершенно противоположными: дѣйствіемъ Св. Духа и дѣйствіемъ *злаго духа*, или, наконецъ, ненормальнымъ душевнымъ состояніемъ человѣка. Съ другой стороны, независимость ихъ отъ воли человѣка не даетъ возможности, хотя приблизительно, подчинить ихъ извѣстному методу изслѣдованія и опредѣленнымъ правиламъ. И, однако, въ церкви христіанской всегда, на ряду съ аскетическимъ богословіемъ, существовало богословіе *ми-*

*стическое*, которое имѣетъ свои традиціи, принципы и правила. Въ числѣ богослововъ-мистиковъ есть имена великихъ угодниковъ Божіихъ (напр. преп. *Максимъ Исповѣдникъ* † 662 г.), творенія которыхъ съ великой душевной пользой читаются благочестивыми христіанами. Правда, что въ христіанской церкви богослововъ-мистиковъ было всегда менѣе, чѣмъ богослововъ просто аскетовъ; но также несомнѣнно и то, что не только въ монастыряхъ, но и въ міру, есть отдѣльныя личности, которыхъ Господь ведетъ путемъ таинственныхъ созерцаній, видѣній и проч. къ высшему нравственному совершенству. Вполнѣ понятно, что руководство душъ, *мистически* настроенныхъ, не можетъ быть такъ строго опредѣленнымъ и установленнымъ, какъ руководство вообще *духовной* жизнью христіанъ. Заботы пастыря въ этомъ случаѣ должны быть направлены къ тому, чтобы уяснить истинный характеръ тѣхъ вдохновеній и импульсовъ души, которыя руководятъ ею, согласно заповѣди св. Іоанна Богослова, который можетъ быть названъ высшимъ представителемъ христіанской мистики: «*Возлюбленные! не всякому духу вѣрйте, но испытывайте духовъ отъ Бога-ли они*» (1 Іоан. 4, 1). Разъ пастырь уяснитъ для себя этотъ вопросъ, что не трудно сдѣлать, принявъ во вниманіе слова Господа нашего І. Христа: «*по плодамъ ихъ узнаете ихъ*» (Матѣ. 7, 16), все остальное легко для него разрешится. Нужно, главнымъ образомъ, заботиться о томъ, чтобы не дать *исказиться* тѣмъ чистымъ и святымъ импульсамъ души, которые «*исходятъ отъ Бога*» и достигнуть того, чтобы душа, какой-бы высоты нравственнаго совершенства она ни достигла, никогда не погрѣшала и не ослабѣвала въ главныхъ и существенныхъ христіанскихъ добродѣтеляхъ: *вѣрѣ, смиреніи, послушаніи и любви къ ближнему*.

Знаніе духовной жизни, ея принциповъ, законовъ и практическаго ея обнаруженія, безусловно необходимо пастырю, какъ для руководства самимъ собою въ дѣлѣ духовнаго совершенствованія, такъ и для руководства другими. Въ дѣлѣ проповѣдничества, на исповѣди, у

постели больного и вообще при всѣхъ своихъ разнообразныхъ сношеніяхъ съ прихожанами пастырь постоянно можетъ пользоваться данными аскетическаго богословія что-бы духовно просвѣщать своихъ пасомыхъ, укрѣплять ихъ, утѣшать, врачевать и проч.. Нельзя, конечно, отрицать того, что пастырю необходимо знать догматическое и нравственное богословіе; но разъ имъ приобрѣтено надлежащее знаніе того и другого, то собственно въ пастырскомъ его служеніи для него не можетъ быть другаго болѣе полезнаго предмета, какъ изученіе *духовной* жизни его прихожанъ. Опытъ научаеъ, что самое лучшее, что можно сдѣлать въ интересахъ души человѣка— это хорошо ее изучить. Изученіе пастыремъ духовной жизни должно продолжаться всю его жизнь; но это не означаетъ того, что онъ долженъ для этого употреблять постоянныя усилія и только этимъ и заниматься. Когда пастырь овладѣетъ знаніемъ главныхъ элементовъ духовной жизни, то далѣе ему остается наблюдать за проявленіемъ ея у своихъ прихожанъ и дополнять, такимъ образомъ, свои знанія опытомъ духовной жизни своихъ прихожанъ, не оставляя въ то-же время изученія аскетическихъ произведеній.

Кажется, достаточно выяснено то, какъ пастырь можетъ приобрѣсти знаніе основныхъ началъ духовной жизни. Намъ остается сказать, хотя кратко, объ *источникахъ* аскетическаго богословія, а также указать и то, какъ пастырь можетъ пользоваться этими источниками.

Ученіе о христіанской духовной жизни непосредственно вытекаетъ изъ ученія и примѣра земной жизни Господа Нашего І. Христа. Посему ближайшій источникъ его заключается въ Евангеліи и апостольскихъ посланіяхъ. Но въ извѣстной степени ученіе о духовной жизни заключается уже въ ветхозавѣтныхъ книгахъ Св. Писанія, показывающихъ, что ветхозавѣтные праведники имѣли свою, такъ сказать, теорію и практику духовной жизни. Патріархи своей жизнью представляютъ высокій примѣръ нравственнаго совершенства; пророки, псалмопѣвцы, ветхозавѣтные мудрецы въ своихъ боговдохно-

венныхъ писаніяхъ часто обнаруживаютъ благочестивые порывы души къ Богу; даже у языческихъ философовъ и поэтовъ можно встрѣтить отдаленные и слабые намеки на духовную жизнь и необходимость для человѣка нравственнаго совершенствованія. Изъ этихъ источниковъ, божескихъ и человѣческихъ, первые христіане получали первыя основныя понятія о христіанскомъ совершенствѣ. Познанія ихъ въ этой области расширились по мѣрѣ распространенія знанія евангельскихъ истинъ и умноженія числа послѣдователей Господа нашего І. Христа. Вторымъ источникомъ аскетическаго богословія послѣ Евангелія и апостольскихъ посланій служатъ *творенія св. отцевъ*. Творенія отцевъ церкви носятъ преимущественно *практическій* характеръ: они заключаютъ въ себѣ и правила духовной жизни и даютъ въ то-же время совѣты, какъ ихъ исполнить, строго при томъ примѣняясь къ духовнымъ нуждамъ своихъ читателей и ихъ душевнымъ качествамъ. Нѣкоторыя творенія свв. отцевъ посвящены исключительно духовной жизни. Таковы, напр., творенія, предназначенныя христіанамъ, ищущимъ совершенства: монахамъ, анахоретамъ, киновитамъ и проч.<sup>1)</sup> Къ твореніямъ этого рода слѣдуетъ отнести письма отцевъ церкви къ разнымъ свѣтскимъ лицамъ, заключающія, въ себѣ увѣщанія къ благочестивой жизни. Хотя, при произнесеніи поученій съ церковной каѳедры, отцы церкви имѣли въ виду всѣхъ вѣрующихъ и не преслѣдовали цѣлей аскетическихъ; но въ нѣкоторыхъ своихъ проповѣдяхъ проповѣдники, въ порывахъ благочестія, переносятся въ область высокаго христіанскаго настроенія, и трактуютъ о предметахъ чисто духовныхъ, такъ-что эти проповѣди ихъ, дѣйствительно, могутъ быть источникомъ аскетическаго богословія. Въ продолженіи и послѣдующихъ вѣковъ христіане въ своей духовной жизни руководились ученіемъ свв. отцевъ и въ этой области, равно какъ и въ области догматики, ничего, или слишкомъ мало прибавили къ святоотече-

<sup>1)</sup> Болѣе полное и систематическое собраніе твореній этого рода представляетъ „*Добротолубіе*“, одинаково, впрочемъ полезное какъ для монашествующихъ, такъ и для мірянъ, какъ для пастырей, такъ и для пасомыхъ. *Авторъ.*



скому ученію; духовная жизнь шла по путямъ, указаннымъ свв. Василиемъ В., Григоріемъ Богословомъ, Іоанномъ Златоустымъ, Кассіаномъ и др.. На Западѣ въ XII — XIII вв. аскетическое богословіе разрабатывалось извѣстными западными богословами *Ансельмомъ*, *Томой Аквинатомъ*, *Бонавентурой* и др.. Послѣ изобрѣтенія книгопечатанія число произведеній аскетическаго характера, естественно, значительно увеличилось, истины христіанскаго ученія сдѣлались доступными чрезъ книгопечатаніе для христіанской народной массы, а вмѣстѣ съ этимъ умножились въ христіанахъ любовь и стремленіе къ духовной жизни.

Кромѣ твореній духовныхъ авторовъ, въ православной церкви всегда существовала другая *школа благочестія*, которая питала благочестивыя чувства христіанъ и сообщала душамъ ихъ стремленіе къ высшей духовной жизни. Мы разумѣмъ *Житія Святыхъ*. *Святые*—это живые выразители началъ высшей духовной жизни; они указываютъ христіанамъ примѣромъ личной жизни тѣ пути, которые ведутъ къ христіанскому совершенству. Св. церковь указываетъ на нихъ своимъ чадамъ, какъ на высокіе примѣры христіанскихъ добродѣтелей; вѣры въ Бога и любви къ ближнему. Прославляя ихъ, какъ угодниковъ Божіихъ, св. церковь этимъ свидѣтельствуесть, что Духъ, обитавшій въ нихъ, есть Духъ Божій, и что тотъ путь совершенства, который они указываютъ христіанамъ примѣромъ собственной жизни есть путь *истинный*. Отсюда слѣдуетъ, что мы должны относиться съ благовѣніемъ къ словамъ и дѣламъ св. угодниковъ даже и въ томъ случаѣ, когда они кажутся намъ странными и непонятными. Не должно при этомъ упускать изъ виду обстоятельства того времени и ту среду, въ которыхъ жили святые угодники, чтобы правильно понять нѣкоторыя особенности въ ихъ словахъ и дѣйствіяхъ. Часто именно благодаря тому, что намъ кажется страннымъ и непонятнымъ, святые угодники приобрѣтали любовь своихъ современниковъ и творили великія дѣла. Въ то же время не должно забывать и того, что святые были *люди*, и

что имъ, хотя и въ малой степени, были свойственны недостатки въ мысляхъ и въ дѣйствіяхъ. Какой высоты нравственнаго совершенства ни достигъ бы человѣкъ, все-же онъ остается *человѣкомъ*, подверженнымъ слабостямъ, свойственнымъ человѣческой природѣ: *абсолютно* совершенъ одинъ І. Христосъ. Но если мы рассмотримъ тѣ нравственно-догматическіе принципы, которымъ въ своей жизни слѣдовали святые угодники и углубимся во внутренній смыслъ основныхъ правилъ ихъ поведенія, то мы постигнемъ ту *мысль* Божію, которая руководила ихъ жизнью. Полагаясь только на свое собственное пониманіе евангельскаго ученія, мы можемъ впасть въ сомнѣнія и заблужденія при опредѣленіи истиннаго смысла разныхъ евангельскихъ заповѣдей и совѣтовъ, напр., о бѣдности, смиреніи, послушаніи, воздержаніи и проч.. Но стоитъ намъ бросить только взглядъ на жизнь святыхъ угодниковъ, что-бы наши сомнѣнія разсѣялись и мы освободились отъ заблужденій.

Итакъ, *творенія свв. отцевъ, главнымъ образомъ, писанія ихъ о духовной жизни и Житія Святыхъ,—вотъ, два главныхъ источника аскетическаго богословія.* вмѣстѣ они обнимаютъ весь духовный опытъ христіанской жизни на протяженіи всѣхъ ея вѣковъ, всѣ преданія о христіанской жизни на протяженіи всѣхъ ея вѣковъ, всѣ преданія о христіанской святости; они открываютъ самыя глубины христіанскаго ученія и представляютъ изъ себя, такъ сказать, *жизненнопрактическій комментарий* Евангелія. Повторяемъ, что Евангеліе даетъ заповѣди и совѣты часто въ общемъ видѣ, но ничего не говоритъ о томъ, какъ ихъ нужно исполнять и какъ по нимъ должно расположить жизнь. Возьмемъ, напр., *Заповѣди Блаженствъ* и вообще всю *Нагорную Бесѣду*. Какъ исполнить въ дѣйствительной жизни всѣ ея возвышенные совѣты? Какъ мы можемъ послѣдовать за Христомъ и уподобиться Ему? Какой истинный смыслъ заповѣдей: о непротивленіи злу, объ отреченіи отъ собственности, о запрещеніи клятвы и проч.? Въ чемъ состоитъ отреченіе отъ самого себя и несеніе *своего креста* и проч.?

Кто может съ увѣренностью самъ по себѣ сказать, что онъ правильно понимаетъ евангельское ученіе и что его толкованіе евангельскаго текста—истинно? Вѣрнымъ и надежнымъ руководителемъ во всѣхъ этихъ случаяхъ являются ученіе и примѣры святыхъ угодниковъ, потому-что *въ нихъ были тѣ-же чувствованія, какія и во Христѣ Иисусѣ* (Филип. 2, 5). Правила и наставленія святыхъ угодниковъ основаны на ученіи Господа нашего І. Христа; въ ихъ дѣйствіяхъ отражается Его земная жизнь; вся ихъ жизнь вполнѣ согласна съ заповѣдями Евангелія; ихъ мудрые совѣты распространяются на всѣ условія общественной жизни и на всѣ состоянія духовной жизни; наставляя въ правилахъ духовной жизни, они въ то-же время указываютъ и средства преодолѣть тѣ препятствія, которыя встрѣчаетъ христіанинъ на пути достиженія нравственнаго совершенства. Насколько важны *Житія Святыхъ* въ дѣлѣ устроенія *духовной жизни*, можно видѣть уже изъ того, что въ нихъ часто искали и продолжаютъ искать духовнаго руководства люди, не принадлежавшіе къ церкви, но стремящіеся къ духовной жизни. Они читаютъ ихъ, изучаютъ, переводятъ на иностранныя языки для того, чтобы и другимъ людямъ, одушевленнымъ тѣми-же чувствами, дать полноту духовной мудрости, которой нигдѣ въ другомъ мѣстѣ они не могутъ найти. Это лучшее доказательство того, насколько сильный и чистый свѣтъ духовной жизни даютъ *Житія святыхъ* для руководства человѣчества въ дѣлѣ достиженія нравственнаго совершенства. Рассмотримъ теперь, какъ пастырь можетъ воспользоваться этимъ духовнымъ сокровищемъ для цѣлей своей пастырско-приходской дѣятельности.

При выборѣ книгъ аскетическаго содержанія пастырь долженъ имѣть въ виду духовную нужду *свою и своихъ прихожанъ*. Прежде всего пастырь долженъ *свою* душу напитать духовною пищею, а затѣмъ уже и души своихъ прихожанъ, потому-что для того, чтобы помогать другимъ, нужно укрѣпить собственныя силы. Между многочисленными аскетическими сочиненіями есть сочи-

ненія, написанныя исключительно для пастырей св. церкви; они, конечно, предпочтительно предъ другими, должны читаться пастыремъ; но и между этими сочиненіями пастырь долженъ сдѣлать выборъ сочиненій болѣе подходящихъ къ его моральному и духовному темпераменту. Съ пользою читаются только тѣ книги, которыя отвѣчаютъ природѣ ума и души тѣхъ, кто ихъ читаетъ. Въ противномъ случаѣ, т. е. когда читаются книги несоотвѣтствующія внутреннему настроенію читающаго, можно получить отвращеніе вообще къ чтенію книгъ и даже тѣхъ, которыя служатъ обильнымъ источникомъ духовнаго вѣдѣнія. Когда пастырь устроитъ собственную духовную жизнь, тогда онъ легко и съ любовью возьмется за духовное устроеніе своихъ пасомыхъ. Въ этомъ дѣлѣ ему окажутъ большую пользу тѣ духовные авторы, сочиненія которыхъ онъ изучилъ для личнаго духовнаго назиданія. Души христіанъ имѣютъ самыя разнообразныя нужды; пастырь *встѣмъ долженъ элминамъ и варварамъ и мудрецамъ и невѣждамъ* (Римл. I, 14): однихъ онъ долженъ питать, какъ малыхъ дѣтей, молокомъ, другихъ—твердою пищею. Конечно, никто самъ по себѣ не можетъ удовлетворить столь многочисленнымъ и разнообразнымъ нуждамъ. Но аскетическая литература поможетъ пастырю, покрайней мѣрѣ, понять эти нужды и найти въ ней для каждаго отдѣльнаго лица соотвѣтствующее его душевнымъ потребностямъ удовлетвореніе. Въ дѣлѣ выбора книгъ для духовнаго назиданія своихъ прихожанъ пастырь въ большинствѣ случаевъ будетъ предоставленъ самому себѣ. Посему онъ заранѣе долженъ быть ознакомленъ съ аскетическими сочиненіями, чтобы съ пользою рекомендовать ихъ своимъ прихожанамъ. Правда, что изучить богатую аскетическую литературу дѣло очень трудное, и тѣмъ не менѣе пастырь долженъ къ этому стремиться и никогда не предлагать своему прихожанину книги, которой онъ самъ не прочиталъ, такъ какъ въ дѣлѣ духовнаго развитія прихожанъ опасно полагаться на мнѣніе другихъ лицъ и, вообще, поступать неосмотрительно. Истинно полезна для души та книга, которая

помогаетъ человѣку углубляться въ размышленіе о Богѣ и о собственной душѣ, которая разрѣшаетъ его религіозныя сомнѣнія, устраняетъ разныя препятствія въ восхожденіи души къ совершенству, облегчаетъ человѣку исполненіе его долга и проч.. Между аскетическими сочиненіями далеко не всѣ въ одинаковой степени могутъ быть полезны прихожанамъ. Не бесполезно будетъ сдѣлать на сей счетъ нѣкоторыя замѣчанія. Большая часть аскетическихъ сочиненій изображаютъ христіанскія добродѣтели съ *монашеской* точки зрѣнія. И это вполне понятно. Авторы аскетическихъ сочиненій, будучи сами монахами, писали ихъ, имѣя въ виду отдѣльныхъ монаховъ или цѣлыя монашескія общины. Поэтому они предпочтительно останавливаются на *монастырскихъ* добродѣтеляхъ: послушаніи, молитвѣ и др.. О сочиненіяхъ этого рода вообще можно сказать, что они полезны для чтенія каждому христіанину, съ точки зрѣнія того общаго духа благочестія, которымъ они проникнуты. Интеллигентный читатель, конечно, сумѣетъ отдѣлать въ нихъ то, что относится къ монастырской жизни отъ того, что можетъ быть осуществлено и въ мірской жизни; но простой человѣкъ, который склоненъ придерживать буквы написаннаго, нуждается въ томъ, чтобы ему точно было указано, что именно изъ аскетическихъ совѣтовъ и наставленій можетъ быть примѣнено въ его жизни, и это долженъ сдѣлать пастырь; въ противномъ случаѣ, простой читатель убѣдивъ себя въ томъ, что *монашескія* добродѣтели въ его мірской жизни неосуществимы, броситъ вообще всякія аскетическія упражненія, какъ не подходящія къ его положенію. Вторая черта, общая всѣмъ аскетическимъ сочиненіямъ и, главнымъ образомъ, произведеніямъ древнихъ аскетовъ это ихъ своеобразной, такъ сказать, *мистическій* языкъ, который вполне естественъ у духовныхъ авторовъ, но который дѣлаетъ весьма затруднительнымъ для большинства свѣтскихъ читателей пониманія аскетическихъ произведеній и поэтому можетъ внушить отвращеніе вообще къ чтенію духовныхъ книгъ. Здѣсь также необходимы разъясненія со

стороны пастыря. Третья особенность аскетических произведеній—это *отсутствіе въ нихъ критическаго элемента*. Обыкновенно въ нихъ около одной какой-либо основной истины навивается толстый слой разсужденій, умозаключеній и проч.. Часто, въ видѣ доказательствъ истинности развиваемаго положенія, приводятся разныя апокрифическія сказанія, мнѣнія древнихъ отцевъ св. церкви, непровѣренныя исторической критикой и т. п. На простыя души, принимающія каждое печатное слово безъ критики, это не можетъ оказать дурнаго вліянія,—напротивъ, можетъ возбудить въ нихъ особенный интересъ къ духовной жизни. Совсѣмъ иныя послѣдствія получаютъ, когда такія сочиненія попадаютъ въ руки людей интеллигентныхъ, привыкшихъ ко всему относиться критически: въ нихъ они часто вызываютъ сомнѣнія въ пользѣ духовной жизни и приводятъ къ полному скептицизму въ этомъ отношеніи. Вотъ, почему, духовныя сочиненія, нѣкогда очень распространенныя въ средѣ христіанъ и, несомнѣнно, принесшія имъ большую духовную пользу, въ настоящее время при новыхъ духовныхъ запросахъ христіанскаго общества совершенно забыты. То-же самое приходится сказать и о *Житіяхъ Святыхъ*—этомъ второмъ богатомъ источникѣ ученія о духовной жизни. Нѣкогда люди на вѣру принимали факты и событія изъ *Житій святыхъ* и примѣняли ихъ къ своей жизни; въ настоящее время все въ нихъ подвергается критикѣ, а иногда и злой насмѣшкѣ. Обыкновенно-же возраженія противъ *Житій Святыхъ* сводятся къ тому, что святые представляютъ собой столь высокій идеаль совершенства, что ихъ можно только созерцать и удивляться тѣмъ чудесамъ, которыя чрезъ нихъ творитъ божественное всемогущество; но подражать имъ обыкновеннымъ смертнымъ невозможно. И, однакожь, не смотря на всѣ эти возраженія, *Житія Святыхъ* навсегда должны остаться образцемъ христіанской жизни и благочестія. Святые угодники въ своей жизни осуществили божественный идеаль, настолько полно, насколько это возможно, вообще, для облагодатствованнаго человѣка,

и созерцаніе того, какъ этотъ идеаль раскрывался въ жизни св. угодниковъ, всегда будетъ возбуждать въ христіанахъ влеченіе къ ихъ жизни и располагать къ нимъ ихъ души. Все сказанное нами объ аскетическихъ сочиненіяхъ говоритъ за то, что самую лучшею книгою для христіанина въ смыслѣ его духовной пользы будетъ та, которая будетъ приспособлена къ его духовнымъ запросамъ и написана понятнымъ для него языкомъ. Выборъ такихъ книгъ для пасомыхъ лежитъ также на обязанности пастыря.

Источники, изъ которыхъ пастырь самъ для себя можетъ почерпать болѣе полное знаніе христіанскихъ истинъ суть: *богословіе (догматическое и нравственное), творенія св. отцевъ и Библія*. Аскетика, какъ наука, всецѣло основывается на богословіи: на истинахъ догматическихъ и на принципахъ евангельской морали. Богословіе, такъ сказать, *контролируетъ* отдѣльныя положенія аскетики и устанавливаетъ согласіе или несогласіе ихъ съ догматами св. церкви. И чѣмъ выше христіанинъ стоитъ въ духовной жизни, тѣмъ болѣе онъ нуждается въ такомъ надежномъ руководствѣ, какимъ является богословіе. Далѣе, если въ теоріи можно привести разграниченіе между нравственнымъ и аскетическимъ богословіемъ, то на практикѣ это оказывается почти невозможнымъ. Главный предметъ ихъ одинъ и тотъ-же,— *это разрушеніе ветхаго чловѣка и созданіе новаго*. Методы ихъ совершенно тождественные. *Молитва*, напр., какъ нравственная обязанность и какъ благочестивое упражненіе, подчинена однимъ и тѣмъ-же законамъ. Тоже самое можно сказать объ исповѣди, о причащеніи о разныхъ дѣлахъ милосердія и проч.. Мотивы, которые побуждаютъ насъ къ исполненію нашего нравственного долга и заставляютъ насъ стремиться къ нравственному совершенству,—суть одни и тѣ-же. Отсюда слѣдуетъ, что изученіе нравственного богословія отвѣчаетъ самымъ ближайшимъ образомъ задачамъ аскетики. Что касается твореній св. отцевъ, то они представляютъ такую богатую сокровищницу христіанскаго вѣдѣнія, что изъ нея

христиане всегда будут брать уроки христианской мудрости и она все-же останется неистощимой. Каждый из свв. отцев имѣетъ отличительную особенность. Творенія Василия В., Григорія Богослова, Иоанна Златоустаго-Кипріана, бл. Августина представляютъ неисчерпаемую сокровищницу всего, что можетъ служить къ возвышенію и обновленію христианской жизни: въ нихъ можно найти самое полное изъясненіе истинъ Евангелія и глубокое знаніе человѣческой природы. Если пастырь хорошо изучитъ творенія только названныхъ свв. отцовъ, то можно сказать, что онъ сдѣлалъ все для своего богословскаго образованія. Наконецъ, на важное значеніе Библии (Ветхій и Новый Завѣтъ), какъ источника христианскаго вѣдѣнія, указалъ св. ап. Павелъ въ слѣдующихъ словахъ: *„Все Писаніе богодухновенно и полезно для наученія, для обличенія, для исправленія, для наставленія въ праведности“* (2 Тим. 3, 16). И кто изъ христианъ, на самомъ дѣлѣ, не испыталъ на себѣ благотворнаго дѣйствія слова Божія? Древніе христиане не знали другой книги: Библия вдохновляла ихъ и до конца вѣковъ она будетъ могущественнымъ орудіемъ просвѣщенія ума свѣтомъ божественнаго ученія и укрѣпленія воли въ правилахъ нравственно-христианской жизни. Богатые и бѣдные, ученые и простецы всегда будутъ приходить къ этому источнику *«воды живой»*, повторяя слова св. ап. Петра: *„Господи! къ кому намъ идти? Ты имѣешь глаголы вѣчной жизни“* (Иоан. 6, 68). Пастырь долженъ каждый день прочитывать 2—3 главы изъ библии, лучше это дѣлать послѣ утренней молитвы: изъ этого чтенія онъ извлечетъ великую пользу для своей души и научится, какъ руководить своими пасомыми въ ихъ духовной жизни.

---



V

САМОВОСПИТАНІЕ

И СРЕДСТВА ЕГО.

# САМОВОСПИТАНІЕ И СРЕДСТВА ЕГО

(Очеркъ изъ христіанской педагогики).

Настоящая статья въ первый разъ была напечатана въ журналѣ „Вѣра и Церковь“ за 1903 г., (кн. 8). Поводомъ къ составленію статьи послужило нагремѣвшее въ 1903 году дѣло объ убійствѣ въ Москвѣ юношей А. Каро своей матери и двухъ сестеръ съ цѣлію ограбленія ихъ. Цѣль статьи, въ противоположность mnogой, составившейся около событія литературѣ, послужить отвѣдью тѣмъ безразсуднымъ ухаживаніямъ за молодежью, которыя не стѣсняются оправдывать всякое ея своеволие и распущенность до матероубійства включительно. Статья составлена по руководству такихъ авторитетныхъ психологовъ, какъ (англійскій психологъ) Чапингъ, (нѣмецкій) Ульрици и другіе.

---

*Изд.*

Самовоспитаніе есть совершаемое самою душею человѣка упражненіе всѣхъ ея силъ соотвѣтственными средствами, возвращеніе и укрѣпленіе ихъ, словомъ саморазвитіе ихъ до указанной отъ природы мѣры. Понимая въ такомъ смыслѣ самовоспитаніе, мы не думаемъ принимать его за самобытное, безусловное, не нуждающееся ни въ какомъ внѣшнемъ посредствованіи передѣлываніе себя. Какъ въ воспитаніи первоначальное качество душевныхъ силъ, способностей и расположеній, и прирожденный размѣръ ихъ не могутъ измѣниться отъ воспитательныхъ мѣръ, и искусство воспитанія должно оберегать индивидуальныя эти особенности питомца, развивая данныя силы не свыше прирожденной мѣры; такъ и въ самовоспитаніи духовное развитіе человѣка въ *количественномъ* отношеніи, т. е. относительно мѣры, или степени, какой достигаютъ его силы и способности, зависитъ отъ внѣшнихъ вліяній, жизненныхъ обстоятельствъ и отношеній, условій времени и пространства, потому что въ огромномъ большинствѣ случаевъ не самъ человѣкъ выбираетъ и опредѣляетъ эти внѣшнія обстоятельства и отношенія, и сколько-бъ онъ ни боролся съ ними, онъ не можетъ заставить ихъ дѣйствовать на него иначе, чѣмъ какъ велитъ имъ природа; въ *качественномъ* же отношеніи, смотря по тому, какое направленіе получаютъ его способности, стремленія и поступки,—въ этическомъ отношеніи сознательная и свободная воля является независимымъ факторомъ и, даже болѣе, творцомъ самовоспитанія души. Объяснимъ примѣромъ. При превратномъ самовоспитаніи безнравственное направленіе жизни, обна-

руживающее себя въ совершеніи преступленій, (качественная ея сторона), подлежитъ отвѣтственности и карѣ законовъ; но смотря по тому, на сколько степень или мѣра преступности (количественная сторона) зависитъ отъ совокупности внѣшнихъ неотразимыхъ вліяній и обстоятельствъ, на примѣръ, среды и бѣдности, располагавшихъ къ преступленію, на столько открываются смягчающія степень вины обстоятельства. Изложенное понятіе о самовоспитаніи, сводимое къ тому, что качественная сторона саморазвитія зависитъ исключительно отъ насъ, а количественная отъ внѣшнихъ условій и отношеній, важно будетъ для насъ въ послѣдствіи, при раскрытіи того, что и средства самовоспитанія заключаются какъ внутри нашего существа, такъ и внѣ насъ, въ отношеніяхъ нашихъ къ семейству и обществу и проч..

Но намъ пока не до средствъ. На первой очереди у насъ стоитъ вопросъ о томъ, возможно ли самовоспитаніе. Вопросъ этотъ не кабинетный только, научный-отвлеченный. онъ получаетъ нѣкоторый общественный интересъ въ виду слѣдующаго настроенія общественнаго мнѣнія: подъ обаяніемъ того матеріалистическаго убѣжденія, будто душа наша со всѣми ея дѣйствіями есть продуктъ естественно всеобщей необходимости и ея неотразимаго хода событій, будто она не въ силахъ справиться съ аффектами и страстными возбужденіями, исходящими отъ сильнаго возбужденія нервной системы, и въ преступленіяхъ, совершаемыхъ подъ дѣйствіемъ ихъ, ни въ чемъ будто неповинна, многіе не вѣрятъ въ возможность самоопредѣленія души къ лучшимъ поступкамъ, а съ тѣмъ вмѣстѣ отрицаютъ и возможность самовоспитанія.

Но если бы душа была созданиемъ этой всеобщей естественной необходимости и находилась подъ всеподавляющимъ ея гнетомъ, подъ абсолютнымъ ея господствомъ, то въ ней не было бы этого внутренняго, глубочайшаго, ничѣмъ не удержимаго стремленія выдти за предѣлы этой необходимости, не было бы стремленія къ свободѣ, не могло бы быть даже и представленія о

свободѣ. Между тѣмъ это стремленіе, жажда новыхъ безконечныхъ подвиговъ, готовность къ самопожертвованію во всѣхъ его родахъ и видахъ ясно показываютъ, что душа не механическая сила, связанная законами необходимости, но существо свободное, способное къ постоянному самоусовершенствованію, или самовоспитанію. А эта отвѣтственность наша за свои поступки предъ законами совѣсти, гражданскими и Божескими, эта нравственная вмѣняемость не напоминаетъ ли постоянно человѣку, что онъ есть существо свободное, долженствующее зорко слѣдить за собою и быть всегда во всеоружіи самообладанія, направляемого къ непрестанному самоулучшенію, самовоспитанію! Наконецъ понятія о духовности, разумности и «самости» души раскрываютъ до очевидности доказываемую нами мысль. Душа есть существо духовное потому и настолько, на сколько она способна къ сознанію и самознанію, а сознанія и самознанія она достигаетъ посредствомъ способности самоотличенія, по которой она, сознавая себя, какъ существо не только въ себѣ и отъ другихъ различаемое, но и какъ различающее (представляющее) себя, сознаетъ свою спеціально своеобразную духовную сущность, способную къ самоопредѣляемости во всѣхъ дѣйствіяхъ и состояніяхъ. И, если эта сила себя-отличенія, сознаніе самостоятельности составляетъ ядро и принципъ духовной сущности, если *самость* души есть основная ея сила, пользующаяся разнообразными силами душевными, какъ орудіями и средствами для своего осуществленія (своей самости и жизненной своеобразной цѣли); то, очевидно, эта *самость*, своеобразность души могутъ проявиться на дѣлѣ не иначе, какъ въ самостоятельномъ, гармоническомъ развитіи всѣхъ силъ ея. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ душа есть *самость*, то, хотя бы жизнь ея шла безъ цѣли, по потребностямъ и импульсамъ минуты, была бы игрушкою случая и воли другихъ, во всякомъ случаѣ ея нежеланіе имѣть собственной воли есть дѣло ея воли, выраженіе ея самоопредѣленія и саморѣшенія, каждый актъ котораго, замѣчаютъ психологи,

есть актъ самовоспитанія, но въ данномъ случаѣ прерватнаго, или собственнаго самоуниженія,—нежеланія быть тѣмъ, чѣмъ она можетъ и должна быть. Такъ какъ душа человѣка есть *самость*, то въ самой природѣ ея заключается непреложное требованіе, по которому человѣкъ долженъ проявлять свою волю, опредѣлять самого себя къ дѣятельности, словомъ воспитывать самого себя, требованіе, отъ котораго онъ не можетъ уклониться. А что требуется природою, то всегда возможно. И такъ возможность и вмѣстѣ необходимость самовоспитанія требуется всѣми существенными свойствами души: ея свободою, разумностью, *самостью* и вообще духовностію: какъ сила, одаренная этими свойствами и при томъ сила ограниченной, она можетъ и должна развивать и усовершенствовать себя, какъ хочетъ. Отрицать же эту возможность, значить отнять у души эти существенныя свойства и низвести ее на степень какой-нибудь машины, дѣйствующей по законамъ механики, отъ нея нисколько не зависящимъ.

Что касается до вышеприведеннаго возраженія, будто бы душа не властна надъ тѣми аффектами и страстями, которые исходятъ главнымъ образомъ отъ сильнаго возбужденія нервной системы, или сопровождаются имъ, и потому не способна будто ни къ самообладанію, ни къ самоисправленію, или самовоспитанію, то крайняя тенденціозность видна во всѣхъ пунктахъ возраженія. Какъ ни быстро возникаютъ и развиваются въ насъ аффекты и страстныя возбужденія, но и не такъ мгновенно, чтобъ душа не могла справиться съ ними, подавить ихъ въ самомъ началѣ возникновенія и начать новый, какой ей угодно, рядъ поступковъ. Какъ, на примѣръ, ни быстро воспламеняется гнѣвъ въ людяхъ пылкаго темперамента, но, какъ только возбужденіе охватило головной мозгъ, отсюда перешло на нервную систему или собственно нервъ *sympathicus*—душа всегда можетъ остановить раздраженіе на этомъ пунктѣ и даже того ранѣе, можетъ не позволить, чтобъ оно переходило на нервы симпатическіе, чувствительныя, двигательныя, раздражалось извѣстными болѣзненными симптомами,

дрожаніемъ рукъ, чогъ, сверканьемъ глазъ и проч., затемняло перцепціи, спутывало представленія и помрачало сознаніе, перешедши само въ высшую степень страстнаго возбужденія. Какимъ же именно образомъ можетъ душа предотвратить всѣ эти крайности гнѣва?— Оскорбительному представленію, раздражительному чувствованію и возбуждаемому ими влеченію къ страстнымъ вспышкамъ и поступкамъ, она, при всякомъ нервномъ возбужденіи, можетъ противопоставить рядъ успокоительныхъ представленій и чувствованій, и, такъ сказать, выдвинувъ въ отпоръ имъ силу воли, восторжествовать надъ раздраженіемъ. Раскроемъ частнѣе всѣ три стороны этого положенія. 1) Хотя бы изъ области нервнаго возбужденія поднималась вереница бурныхъ представленій, похожая на столпъ дыма, вырывающагося изъ трубы и развѣиваемаго вѣтромъ во всѣ стороны, но во власти души направить этотъ столбъ, куда она хочетъ и даже совсѣмъ разсѣять его. Орудіе, посредствомъ котораго она совершаетъ борьбу съ бурными представленіями, есть способность ея сосредоточиваться на чемъ она хочетъ, и вызывать представленія, какія она желаетъ. 2) Какъ душа подавляетъ гнѣвныя чувствованія, вызываемыя раздраженіемъ нервной системы, какъ она успокоиваетъ раздраженнаго слугу своего (нервную систему), это вопросъ едва ли разрѣшимый и для фізіологіи. Насильственнымъ подавленіемъ распространенія въ организмѣ даннаго чувства, при посредствѣ ли мускуловъ дѣйствуемъ мы на нервную систему (мнѣніе Бэка), или прямо на нервы и затѣмъ успокоительнымъ образомъ на біеніе сердца (Германскій фізіологъ Людвигъ),—во всякомъ случаѣ, хотя мы не можемъ противиться возникновенію въ душѣ извѣстнаго чувства гнѣва, но вызовомъ противоположныхъ представленій и чувствованій можемъ остановить его распространеніе, можемъ помѣшать ему перейти въ органическій гнѣвъ съ упомянутыми симптомами, а если послѣдній (гнѣвъ), по попушенію воли, уже возникъ, то прервать его распространеніе въ организмѣ. 3) Усилія со стороны воли требуются для этого

не столь большія, какъ это представляется съ перваго раза, и въ этомъ отношеніи человѣкъ оказывается гораздо сильнѣе, чѣмъ какъ ему кажется. Кантъ говоритъ, что если попросить разсердившагося человѣка посидѣть, то гнѣвъ его значительно уменьшится. Достаточно также помолчать, и гнѣвъ пройдетъ, по пословицѣ: *dilatio maximum remedium est irae*. Замѣчательно еще, что природная вспыльчивость нашá, которою многіе склонны извинять безразсудныя свои вспышки, смирятся при одномъ присутствіи высшаго лица, предъ которымъ намъ не прилично сердиться. Болѣзненные дѣти, нервныя капризныя женщины и вообще всѣ, жалующіеся на органическую слабость воли, высказываютъ въ иныхъ случаяхъ такую силу воли, которая иногда доходитъ до непреодолимаго упорства. И, если они преодолѣли мнимую слабость воли въ отдѣльныхъ случаяхъ, то почему знать, что они не могли-бы достигнуть силою воли болѣе возможныхъ результатовъ, еслибъ постарались всю ея сумму употребить въ дѣло? Но въ данномъ случаѣ, при удержаніи нервныхъ порывовъ гнѣва, аффектовъ, возникающихъ отъ сильнѣйшаго раздраженія нервной системы, сила воли бываетъ сильна надъ ними только при томъ условіи, если человѣкъ съ ранней юности привыкъ къ самообладанію, напрактиковался въ этихъ актахъ сдержанности и торжества надъ самимъ собою. Впрочемъ, хотя сила воли, какъ власть души надъ нервнымъ организмомъ, нервными раздраженіями, аффектами и страстными возбужденіями, формируется и укрѣпляется болѣе или менѣе продолжительными опытами; но это не значитъ, чтобы опыту нужно было приписать и происхожденіе воли. Еще Аристотель замѣтилъ, что если какая способность укрѣпляется посредствомъ опыта, то слѣдовательно способность эта въ зародышѣ дана намъ отъ природы. И такъ если власть надъ нервнымъ организмомъ, его раздраженіями, аффектами и страстями дана въ зародышѣ отъ природы, а укрѣплять ее практикою самообладанія должны мы сами; то отсюда тѣмъ яснѣе открывается возможность и необходимость упраж-



нять нашу волю въ обладаніи представленіями, чувствованіями и желаніями, и укрѣпляютъ ее на столько, чтобъ она была въ силахъ покорять себѣ пылкой темпераментъ, какъ аффекты и страсти, словомъ отсюда яснѣе открывается необходимость и возможность самовоспитанія.

Затѣмъ возможность самовоспитанія сама собою вытекаетъ изъ отношеній самовоспитанія къ воспитанію, по которымъ сіе послѣднее служитъ только приготовленіемъ и руководствомъ къ первому, а первое (самовоспитаніе)—жизненною двигательною силою и цѣлью его, и потому, если существуетъ и слѣдовательно возможно воспитаніе, то существуетъ и слѣдовательно возможно и самовоспитаніе. Отношенія эти касаются *основаній* и *характера* воспитанія.

На томъ же основаніи, на которомъ утверждается возможность воспитанія, зиждется, только тверже и прочнѣе, и возможность самовоспитанія.—При безсиліи воспитанія измѣнить прирожденное качество и размѣръ силъ, способностей и расположеній души, возможность воспитательнаго вліянія, т. е. употребленія воспитательныхъ мѣръ, въ существѣ своемъ однообразныхъ, установленія регулярности въ занятіяхъ и время-провожденіи, —основывается въ воспитаніи на возможности привыканія, а эта послѣдняя вытекаетъ изъ врожденной намъ потребности къ нѣкоторой одинаковости и правильности въ смѣнѣ состояній, дѣйствій, внѣшнихъ вліяній и жизненныхъ условій (такова, напримѣръ, потребность жить въ одномъ опредѣленномъ мѣстѣ, имѣть обращеніе съ одними и тѣми же лицами, предметами, соблюдать одинъ и тотъ же порядокъ въ распредѣленіи времени, занятій, развлеченій, отдыха). Но при искусственномъ воспитаніи эта равномѣрность въ теченіе всего хода жизни часто превращается въ безсмѣнное механическое однообразіе, навязанное извнѣ, и, порождая въ питомцѣ чувства недовольства, усыпленія и скуки, часто парализуетъ развитіе его силъ. Пассивная привычка легко можетъ слѣлать его автоматомъ, привнести въ его дѣйствія рутину и механизмъ. Напротивъ въ самовоспитаніи болѣе или

менѣе однообразный порядокъ занятій и всего строя жизни, какъ дѣло собственныхъ нашихъ усилій и стремленій, лучше удовлетворяетъ врожденной намъ потребности къ одинаковости жизненныхъ отправленій и актовъ, и. при каждомъ удовлетвореніи ея, производитъ въ насъ болѣе пріятное чувство удовольствія, чѣмъ въ воспитаніи, побуждающее насъ чаще и точнѣе повторять эти акты и отправленія; а чѣмъ чаще и охотнѣе они повторяются, тѣмъ и легче и быстрѣе совершаются, и тѣмъ болѣе крѣпнуть и возрастаютъ душевныя наши силы. Правда, и активную привычку, которая служитъ основою или почвою для самовоспитанія, уподобляютъ машинѣ, но машинѣ совершеннѣйшей, находящейся въ полномъ нашемъ распоряженіи, и, какъ машина даетъ возможность человѣку достигать огромныхъ результатовъ при небольшихъ всегда одинаковыхъ усиліяхъ его, такъ и привычка эта дѣлаетъ насъ способными къ обширнѣйшей психофизической дѣятельности при небольшихъ сравнительно усиліяхъ нашихъ. Отъ того при самовоспитаніи развитіе душевныхъ силъ идетъ успѣшнѣе, чѣмъ при воспитаніи, гдѣ часто дѣло дѣлается поневолѣ, наскоро, на показъ. Итакъ, на томъ же основаніи (возможности привыканія), на которомъ держится возможность воспитанія, возможность самовоспитанія утверждается прочнѣе потому что сила привычки, образуемая самовоспитаніемъ, становится сильнѣе и производительнѣе.

Что касается до характера воспитанія вообще, то достаточно указать общія черты его, чтобы видѣть, что самовоспитаніе не только возможно при немъ, но совершенно неразлучно съ нимъ, какъ жизненный, основной его элементъ, какъ цѣль и вѣнецъ его. Самая законченная воспитательная система оставляетъ, обыкновенно, значительныя пробѣлы, налѣ которыхъ молодой умъ и воля питомца должны сами трудиться, чтобы выработать себѣ основные принципы убѣжденій и дѣятельности, и отыскать цѣль для всѣхъ жизненныхъ и научныхъ стремленій. Самое лучшее воспитаніе, получаемое въ школахъ, даетъ только начало развитія и имѣетъ значеніе

настолько, насколько облегчаетъ намъ самовоспитаніе по опредѣленному нами плану: школьное воспитаніе есть только зерно и, пожалуй, цвѣтъ, который даетъ намъ видъ или патентъ на извѣстное положеніе въ обществѣ, а плоды этого зерна произрастаютъ и собираются при самовоспитаніи, въ общественной уже жизни. Въ частности, воспитаніе ума достигается въ школѣ только тогда, когда воспитанникъ самъ хочетъ духовно образоваться, когда готовыми свѣдѣніями не нагружаетъ безъ разбору свою голову, какъ нѣкую кладовую, но выбираетъ изъ нихъ наиболѣе основательныя и полезныя, здравыя и питательныя для ума, собственнымъ размышленіемъ перерабатываетъ ихъ въ сознаніи, претворяетъ ихъ, если можно такъ выразиться, въ умственную плоть и кровь свою. И, дѣйствительно, инья дѣти такъ удачно воспитываютъ себя, что идутъ впереди воспитателя. Иногда въ неуступчивости дѣтской природы вліяніемъ воспитателя выражается какъ особенная даровитость, такъ и особенное свойственное ей одной направленіе, отъ котораго напрасно усиливается воспитатель отвести его. Такъ, воспитаніе ума есть наполовину самовоспитаніе. Воспитаніе воли, образованіе характера рѣшительно невозможны, если воля воспитанника не подчиняется добровольно волѣ воспитателя, если начала и правила для ея дѣятельности, сообщаемыя извнѣ, она не признаетъ за выраженіе внутренней ея потребности, потому что свободная воля человѣка не можетъ быть ни сломлена, ни опредѣлена никакою силою внѣшняго вліянія. Словомъ, воспитаніе воли, образованіе характера возможны только тогда, когда воля свободно рѣшается неуклонно слѣдовать по одному направленію, въ духѣ принятыхъ началъ и правилъ, т. е. воспитаніе воли обусловливается ея самовоспитаніемъ. Наконецъ, воспитаніе третьей основной силы души, силы чувствованій, или эстетическое воспитаніе почти ускользаетъ отъ школьнаго воспитанія, потому что здѣсь не помогаетъ, а напротивъ вредитъ повтореніе однихъ и тѣхъ же воспитательныхъ мѣръ, повтореніе средствъ раздраженія чувствованій приту-

пляетъ раздражимость и подавляетъ способность чувствованій; къ тому жъ на внутреннее настроеніе души, отъ котораго отдѣльныя чувствованія получаютъ свою опредѣленность, энергію и интенсивность, воспитаніе не можетъ вліять не посредственно, а факторовъ, при посредствѣ которыхъ совершалось бы это воспитаніе, еще не открыла наука. Итакъ, если эстетическое воспитаніе такъ мало доступно школьному вліянію, то оно главнымъ образомъ, есть дѣло личнаго нашего самовоспитанія. Подробнѣе объ этомъ будетъ сказано ниже. Если самовоспитаніе всѣхъ силъ души не только возможно, но и дѣйствительно существуетъ въ школьномъ воспитаніи, то тѣмъ болѣе оно возможно за предѣлами школы, въ самостоятельной жизни, къ которой школа служитъ предверіемъ, приготовленіемъ.

Переходя затѣмъ къ *средствамъ* самовоспитанія, считаемъ нужнымъ предварительно оговориться, что, по причинѣ единства и нераздѣльности существа души, связи и взаимодействія основныхъ ея силъ, саморазвитіе ихъ должно идти согласно и одновременно, подобно тому какъ всѣ члены нашего организма развиваются одновременно. Поэтому и мы укажемъ общія всѣмъ силамъ души средства самовоспитанія, раздѣливъ ихъ: 1) на средства, находящіяся внутри нашего существа, и 2) на средства, предлагаемыя извнѣ нашимъ званіемъ или состояніемъ, отношеніями къ семейству, обществу и проч., а если гдѣ и различаемъ въ частности воспитаніе ума, сердца и воли, равно и средства къ тому, то этимъ мы только отдаемъ долгъ тому логическому требованію, по которому предметъ для обстоятельнаго его раскрытія, долженъ быть разсматриваемъ со всѣхъ сторонъ.

Средства самовоспитанія, находящіяся внутри нашего существа, суть слѣдующія:

1) Самопознаніе.—Зная хорошо предметъ, мы можемъ хорошо распорядиться имъ и извлечь изъ него всевозможную пользу: зная свою душу, мы можемъ развить и

усовершенствовать ее, какъ намъ хочется, съ наилучшими цѣлями и пользою; а безъ самопознанія мы не знали бы, какъ взяться за самовоспитаніе, какія принять средства, — безъ самосознанія, или собственно акта его самопознанія (которыя на первыхъ порахъ мы можемъ отождествлять), мы не могли бы распоряжаться собою и, подобно животнымъ, жили бы такъ, какъ велитъ случай и природа. Здѣсь мы остановимся и, съ психологической точки разсмотримъ, что самосознаніе есть во первыхъ первичный основной факторъ *самости* души, этой исходной точки самообладанія и самовоспитанія. — Душа наша есть *самость* только въ силу самосознанія, потому что только въ силу *себя-отличія* отъ отдѣльныхъ своихъ опредѣленій она можетъ противоложить свое *я* отдѣльнымъ ощущеніямъ, чувствованіямъ, стремленіямъ; напримеръ, въ дѣлѣ самовоспитанія только вслѣдствіе самовоспитанія или тщательнаго распознаванія своихъ мыслей, чувствованій и желаній, она можетъ противостать имъ, когда они въ разладѣ съ предъизбраннымъ ею планомъ, и слѣдовать имъ, когда они входятъ въ ея планъ. Вообще въ самосознаніи человѣкъ сознаетъ себя владѣльцемъ, распорядителемъ своихъ мыслей, чувствованій и желаній, господиномъ надъ всѣми внѣшними впечатлѣніями, самостоятельною личностію, которая сама собою опредѣляется. За тѣмъ, во вторыхъ, самосознаніе даетъ опредѣленность, силу и энергію второму и вмѣстѣ послѣднему фактору *самости* души, — волѣ и свободѣ, потому что чѣмъ яснѣе наше самосознаніе, чѣмъ опредѣленнѣе мы сознаемъ, куда должны быть направлены всѣ движенія души, изъ какой потребности онѣ вытекаютъ, какое значеніе и какія послѣдствія ихъ, какія средства необходимы для извѣстной цѣли, тѣмъ легче и тверже рѣшается воля слѣдовать извѣстному направленію, въ духѣ принятыхъ началъ и правилъ. Кромѣ того, и прежде и въ то время, какъ воля наша всецѣло отдается требованію долга, а не какому нибудь другому желанію и стремленію, требованію долга, какъ двигателю и идеалу нашего самообразованія, наше *я* не только раз-

личаетъ эти желанія одно отъ другого и отъ требованій долга, но различаетъ также самого себя, какъ различающую потенцію, отъ требованій долга и противоположныхъ ему желаній, равно какъ и отъ взвѣшивающей значеніе и результатъ оныхъ дѣятельности, и только вслѣдствіе такого акта различенія, только вслѣдствіе самосознанія, что наше я взвѣшиваетъ, заключаетъ и рѣшаетъ, желательная и дѣятельная энергія наша возвышается до того уровня, что долгъ, или обязанность становится руководящею нитью для дѣятельности всѣхъ силъ души, и наше я отождествляется съ импульсомъ долга.

Уяснимъ дѣло съ болѣе практической стороны и покажемъ, насколько важно самопознаніе для выработки нравственной личности человѣка. Для этой великой цѣли самопознаніе наше должно быть практическимъ непрерывнымъ дѣломъ всей нашей жизни, или всегдашнимъ наблюденіемъ надъ самими собою. Но, такъ какъ самопознаніе такого рода есть достояніе немногихъ избранныхъ натуръ, то хорошо бы каждый вечеръ, подобно пифагорейцамъ, провѣрять въ сознаніи весь минувшій день, подвергая строгому суду его всѣ бывшія въ теченіе дня мысли, чувствованія, желанія и дѣла, ничего не скрывая предъ испытующимъ взоромъ его и соблюдая такое безпристрастіе ко всему доброму и худому, что какъ бы, по выраженію Сенеки, «нѣкто Всевидящій смотрѣлъ на тебя и все видѣлъ въ твоей душѣ». Но если и такое самопознаніе затруднительно для насъ, то остается въ часы спокойствія отъ страстей и заботъ подвергать строгому самоиспытанію не только событія дня, но и всѣ свойства, дѣйствія и состоянія свои. Впрочемъ, какимъ бы способомъ изъ трехъ, указанныхъ нами, ни совершалось самопознаніе, во всякомъ случаѣ разумно-направляемое оно открываетъ въ насъ внутреннее глубокое единство, единство природы и образованія, долга и удовольствія, науки и жизни, знанія и дѣла, мыслей и стремленій. Заставляя насъ всматриваться въ себя глубже, анализировать всѣ явленія, проходящія

предъ нами и внутри насъ, отыскивать для всего разумныя основанія и цѣли, открывая предъ нами безграничную область познаваемого бытія, давая ощущать намъ мощное и всепокоряющее вѣяніе истины, сладость жить жизнію сознательною, — оно не только застраховываетъ насъ отъ инерціи, механизма и рутины, но не даетъ даже остановиться на своемъ саморазвитіи. Это живая струя и сила, созидающая въ насъ внутренній миръ, уничтожая разладъ, удаляющая даже возможность внутренняго и внѣшняго противорѣчія. Въ самомъ дѣлѣ, кто такъ ясно можетъ видѣть въ человѣкѣ, допросить и изслѣдовать каждое движеніе его души, такъ ясно, какъ оно отражается въ сознаніи. — кто, какъ не онъ самъ? Кто такъ зорко и бдительно можетъ стоять на внутренней стражѣ человѣка, предохранять его отъ всего постыднаго и низкаго, какъ не онъ самъ? Предъ строгимъ, испытующимъ взоромъ этого внутренняго судіи и стража всегда готова исповѣдь сердца: преступная мысль и укоризна слѣдуетъ вмѣстѣ, позорное чувство не укроется отъ укора совѣсти.

Раскроемъ частнѣе услуги самопознанія для самообработки нравственной личности. — Открывая предъ нами ту страшную бѣру, которая происходитъ въ душѣ отъ легкомысленныхъ и беспорядочныхъ мыслей, преступныхъ чувствъ и страстей, и научая насъ сторожить за мыслями, владѣть и управлять ими самопознаніе прогоняетъ всѣ мысли пустыя и мелочныя, романическія и химерныя, нечистыя и похотливыя, злобныя и мстительныя, прогоняетъ какъ враговъ нашего спокойствія; напротивъ мысли, просвѣтляющія умъ и улаждающія сердце, тщательно собираетъ, ласкаетъ и воспитываетъ, приучая насъ для этого къ уединенному размышленію, нравственному обсужденію и религіозному созерцанію. — Самопознаніе привноситъ въ душу миръ и ясность, столь необходимыя для ея умственнаго и нравственнаго преспѣванія. Стоики говорятъ, что не вещи, а наши «мнѣнія о нихъ разстраиваютъ насъ и вредятъ намъ»; но этого никогда не можетъ быть при

самопознаніи, которое дѣлаетъ человѣка хозяиномъ душевныхъ своихъ расположеній, носителемъ мыслей истинныхъ и нравственно-чистыхъ. Самопознаніе, сказалъ нѣкто, то же въ душѣ, что балластъ на кораблѣ: оно укрощаетъ стремительность страстей, отдаетъ кормило управленія разуму, укрощаетъ возникающую бурю прежде кораблекрушенія совѣсти. — Самопознаніе помогаетъ человѣку сохранять ровное, спокойное расположение духа какъ въ счастіи, такъ и въ несчастіи, и изъ того и другого извлекать значительную пользу для усовершенствованія. Какъ счастье, такъ и несчастье имѣютъ свои искушенія: искушенія счастья для иныхъ опаснѣе чѣмъ искушенія несчастія. Самопознаніе показываетъ, что опаснѣе для человѣка, счастье или несчастье, и гоняться ли ему въ жизни за счастьемъ, или нѣтъ; вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ ему вѣрное оружіе противъ этихъ искушеній, чтобы ничто не могло отклонить его отъ замѣтныхъ стремленій, чтобы въ бѣдности онъ былъ богатъ духомъ, чтобы въ борьбѣ съ превратностями жизни закалялись энергія и крѣпость воли, а въ счастіи шире развертывались природныя его силы и таланты. Самопознаніе ведетъ насъ къ добрымъ благоразумнымъ поступкамъ. Необдуманые, опрометчивые поступки наши происходятъ отъ необдуманныхъ беспорядочныхъ мыслей; но, когда при свѣтѣ самопознанія, мысли наши уясняются, дѣлаются разумнѣе, постояннѣе и покойнѣе, тогда во всемъ поведеніи нашемъ мы становимся осмотрительнѣе, мудрѣе и благоприличнѣе.

Самопознаніе научаеъ насъ также поступать во всемъ прилично нашему званію и съ несомнѣнною пользою для другихъ. Все смѣшное въ жизни человѣка происходитъ отъ незнанія самого себя, отъ усилія его казаться выше, чѣмъ сколько есть онъ на самомъ дѣлѣ, гремѣть предъ публикою, подобно пустой бочкѣ на дорогѣ. Въ этомъ всѣ увѣрены, когда подобное притязаніе суетнаго тщеславца заклеили приговоромъ: „онъ не знаетъ самого себя“. Но кто знаетъ самого себя, свои силы и слабости, тотъ, во мнѣніи о себѣ,



береть, какъ говорится, тономъ ниже, и взаимныя отношенія къ другимъ умѣетъ установить самыя миролюбивыя, безпритязательныя. Напримѣръ, человѣкъ, стоящій на верху почестей, но хорошо понимающій себя, знаетъ, что онъ не выше человѣка, что онъ съ такими же слабостями, предубѣжденіями, наклонностями, какъ и всѣ другіе люди, что человѣкъ самой низкой доли, на нравственномъ уровнѣ своей жизни, можетъ стоять несравненно выше его..., а такое убѣжденіе не можетъ не предостеречь его отъ суетной напыщенности, не научить его кроткой снисходительности и терпѣливой любви. Съ тѣмъ вмѣстѣ, сознавая, въ чемъ онъ превосходитъ или можетъ превзойти другихъ, какія обязанности въ отношеніи къ обществу налагаютъ на него его дарованія и званіе, онъ не можетъ не знать, какъ усовершенствовать эти дарованія, исправить слабости, куда и какъ направить свои силы, и такимъ образомъ практическое его самовоспитаніе постоянно идетъ впередъ.

Но не всегда и не своими только силами можетъ ходить человѣкъ во свѣтѣ самопознанія такъ ровно, чтобъ не уклониться ни направо, ни налево.

Самопознаніе, нерѣдко открывая предъ нами безчисленное множество заблужденій, предразсудковъ, преступныхъ склонностей и страстей, внушаетъ намъ мрачное чувство безсилія для борьбы съ ними, но тутъ, во мракѣ внутренняго самоуглубленія и безмолвія, нисходитъ на душу свѣтъ силы Высшей. Такой мракъ ощущали въ себѣ и такого свѣта свыше ожидали себѣ лучшіе изъ языческихъ философовъ (напримѣръ Сократъ). Но этотъ свѣтъ, который во тьмѣ язычества свѣтился, излился во всей полнотѣ на чистыя сердца великихъ христіанскихъ подвижниковъ: при помощи его, они такъ зорко слѣдили за всякимъ проявленіемъ мысли, такъ блдительно наблюдали за всѣми чувствованіями и желаніями, что прозорливо предотвращали всякое поползновеніе къ уклоненію отъ Высочайшей Истины и Правды. Это — высочайшіе образцы самопознанія и построеннаго на немъ при участіи Высшей помощи

самовоспитанія. Конечно, и описанные нами частные акты самопознанія и нравственнаго самовоспитанія совершаются не безъ участія Высшей силы.

Вотъ, важное значеніе самопознанія въ дѣлѣ нашего самовоспитанія.

Преимущественно о нравственномъ самовоспитаніи, не отдѣляя отъ него умственнаго, мы вели рѣчь потому, что послѣднее само собою заключается въ первомъ; такъ какъ разумъ съ производимымъ имъ самопознаніемъ, служа воспитателемъ всѣхъ другихъ силъ, не можетъ не воспитываться самъ. Тутъ кстати вспомнить тѣхъ же великихъ христіанскихъ подвижниковъ, изъ которыхъ многіе безъ всякаго книжнаго образованія съ помощію одной науки самопознанія и природы достигали весьма высокой степени умственнаго развитія, дѣлались глубокими психологами. Скажемъ болѣе: безъ нравственнаго самовоспитанія истинное самовоспитаніе ума невысказуемо: это будетъ одна гимнастика, дрессировка умственныхъ силъ, и, какъ бы онѣ ни были изощрены научною гимнастикою, но, если онѣ не подведены подъ власть великихъ нравственныхъ интересовъ, если научными изысканіями не руководятъ эти интересы, то онѣ будутъ направлены на предметы и признаки мелочныя, соотвѣтствующіе одностороннему вкусу ума и умственные силы не замедлятъ измельчать; напротивъ высшая степень образованія, направленіе его возвышенное и существенно важное, твердость, устойчивость сужденій— все зависитъ отъ моральнаго саморазвитія.

2) Теперь наша рѣчь о напряженности, или энергіи воли въ стремленіи къ тѣмъ цѣлямъ самоусовершенствованія, на которыя указываетъ самопознаніе. Тутъ мы намѣрены показать значеніе силы воли въ дѣлѣ самообладанія и самоопредѣленія души, и общія положенія приложить къ самовоспитанію.

Не смотря на то, что самопознаніе, представленія и размысленія опредѣляютъ и направляютъ, какъ мы видѣли, каждый актъ воли, но тѣмъ не менѣе воля служитъ могущественнымъ факторомъ самости души и способ-

ности ея къ самостоятельной обработкѣ себя. Не говоря уже о томъ, что дѣятельность разсудка и самопознанія взаимно возбуждается и направляется силою воли, душа наша актомъ воли даетъ самой себя, какъ силѣ, совершающей рядъ поступковъ, нѣкоторое новое, впервые возникающее опредѣленіе, избирая извѣстное представленіе правиломъ и цѣлью поступка. Въ силу воли душа поддерживаетъ и утверждаетъ себя, какъ я, потому что только ею она защищаетъ себя отъ всеувлекающей власти внѣшнихъ (чувственныхъ и тѣлесныхъ) вліяній и впечатлѣній, и возбуждаемыхъ ими желаній и стремленій. Этого мало: свобода воли шире даже свободы мысли и самопознанія, потому что проявленіе воли не подчинено никакому закону, которому бы она не произвольно слѣдовала, подобно какъ мышленіе подчинено неизмѣннымъ логическимъ законамъ; напротивъ, въ силу свободы воли душа можетъ самостоятельно рѣшать, хочетъ ли она слѣдовать и какимъ именно изъ своихъ побужденій и стремленій. Сила воли даетъ, такъ сказать, толчекъ всѣмъ душевнымъ силамъ и ихъ отправленіямъ, направляетъ, измѣняетъ, останавливаетъ теченіе мыслей, господствуетъ надъ сердечными склонностями и расположеніями. Она можетъ быть названа центральною силою въ человѣкѣ, она то и составляетъ настоящаго человѣка, потому что даетъ силу и жизнь каждому движенію его. Эта сокровенная сила господства человѣка надъ самимъ собою, превосходящая его владычество надъ внѣшнею природою, имѣетъ въ себѣ нѣкоторыя свойства творчества и могущества. Это видно вопервыхъ изъ того, что, при напряженномъ усиліи ея, дѣлаются возможными дѣла, повидимому, не возможные, достигаются цѣли, повидимому, не достижимыя. Въ самомъ дѣлѣ, что такое предчувствія наши о томъ, что мы достигнемъ извѣстнаго высокаго положенія въ обществѣ („буду, напримѣръ, говорить иной молодой предприимчивый человѣкъ, полководцемъ“,—и дѣлается имъ)?—Это сильнѣйшее безграничное желаніе, дѣлающееся предвѣстіемъ того, чего мы можемъ достигнуть на самомъ дѣлѣ, это—все-

мѣрно-напряженное усиліе воли, превращающее отдаленную возможность въ близкую дѣйствительность:—тутъ душа до того возвышается надъ своею природою и природою внѣшнею, что изошренный взоръ ея достигаетъ пророческаго вѣдѣнія, предъ которымъ границы пространства и времени исчезаютъ и будущее становится настоящимъ. Творческо-могущественная сила воли видна, во-вторыхъ, въ борьбѣ ея съ препятствіями. Человѣкъ, серьезно рѣшившійся на какое-либо важное дѣло, уже этимъ однимъ актомъ рѣшимости уничтожаетъ всѣ преграды, стоящія на пути къ цѣли. Не даромъ же у римлянъ рѣшимость самообладанія называлась *virtus*, т. е. храбростью, мужествомъ въ духѣ чисто Римскомъ, именно такимъ побѣдоноснымъ, что оно не считало силъ противника, всѣхъ и все подъ себя покоряя.

Если такъ сильна рѣшимость и энергія воли, то, понятно, какимъ могущественнымъ средствомъ обладаетъ въ ней самовоспитаніе наше: она изъ малаго создаетъ многое, скудныя средства дѣлаетъ великими, а если ихъ нѣтъ, то создаетъ сама; при недостаткѣ-жъ рѣшимости, и обильныя средства остаются не дѣйствительными. —И, дѣйствительно, господствуя надъ внѣшними вліяніями, привходящими отъ общественной среды и внѣшней природы, она не только не даетъ человѣку увлечься ими, но заставляетъ ихъ (среду и природу) служить ему, привносить въ него освѣженіе, ободреніе и укрѣпленіе, на сколько это нужно для врожденныхъ намъ потребностей отдыха и развлеченій. Благодаря своей сильной, сосредоточенной волѣ, онъ имѣетъ общество въ себѣ самомъ, онъ весь въ самомъ себѣ, его сосредоточенныя и самособранныя силы дружно направлены къ одной работѣ надъ самимъ собою, къ одной великой цѣли саморазвитія, и—эти силы, соединенныя въ этомъ великомъ центрѣ (силѣ воли), все притягивая и покоряя ему, достигаютъ самой высшей крѣпости и интенсивности. Это всего виднѣе на міровыхъ дѣятеляхъ, такъ называемыхъ исполинахъ духа, которыхъ къ великой цѣли саморазвитія и затѣмъ къ міровымъ цѣлямъ и подвигамъ

вела собственно сосредоточенная и желѣзная воля. Далѣе, укрощая плотскія чувственныя возбужденія, сила воли укрѣпляетъ и расширяетъ духовную природу человѣка. Это не то значить, чтобы естественныя требованія тѣла относительно пищи и питья... съ какимъ нибудь изувѣрствомъ, приносимы были въ жертву упорства воли, любящей во всемъ брать верхъ; нѣтъ, здѣсь силою самообладанія, преслѣдующаго высшіе жизненные интересы, отсѣкаются крайности чувственной стороны, умиротворяется обычная брань между плотію и духомъ, чтобы душа въ этой тишинѣ занята была главнымъ образомъ сама собою, и имѣла болѣе удобствъ для духовнаго своего развитія. А эта рѣшимость воли, имѣющая въ себѣ даръ чудесности, творчества и могущества, какой могучій двигатель нашего самоусовершенствованія! Одно, уже, порождаемое ею, предчувствіе, что мы достигнемъ высоты своего призванія, какъ священный огонь, воспламеняетъ въ насъ готовность неуклонно идти къ цѣли и потомъ, по достиженіи ея, чтобы удержаться на новой высотѣ, не даетъ остановиться въ своемъ саморазвитіи.

Какъ на важное вспомогательное средство къ пріобрѣтенію такой рѣшимости и совершенію само-воспитанія, можно указать 1) на вѣру въ возможность самоусовершенствованія и въ свои способности къ тому. Вѣра эта, стремящаяся къ совершенству, усматривающая въ отдаленіи лучшее, обѣщающая успѣхъ, соразмѣрный постоянству усилій нашихъ, вѣра эта, какъ путеводная звѣзда, ведетъ насъ къ цѣли саморазвитія. Въ самомъ дѣлѣ, что такое звѣзда, въ которую вѣрили всѣ почти великіе люди и которая выводила ихъ побѣдителями изъ самыхъ безвыходныхъ положеній? Это—вѣра ихъ въ самихъ себя, въ возможность осуществленія тѣхъ завѣтныхъ стремленій, которымъ посвящена была ихъ жизнь. За вѣрою въ свои способности и возможностью самоусовершенствованія естественно слѣдуетъ 2) чувство самоуваженія, которое не есть заносчивое засматриваніе на себя, но чувство почтенія и благоговѣнія къ тому высокому положенію, которое ждетъ насъ впереди и

на которое указывает намъ вѣра въ свои способности. Оно имѣетъ важное нравственно-воспитательное значеніе уже потому, что служить источникомъ надежды, этого вѣрнаго спутника могущества и необходимаго условія успѣха. Притомъ, какъ потеря достоинства въ собственныхъ глазахъ, сопровождаемая непременно потерю уваженія отъ другихъ, естественно влечетъ человѣка къ отчаянію и поступкамъ самымъ низкимъ; такъ, напротивъ, чувство самоуваженія, переходя въ повседневную жизнь, служить источникомъ всѣхъ нравственныхъ доблестей: чистоты, воздержанія, благоразумія. Одушевленный высокимъ этимъ чувствомъ, которое составляетъ букетъ нашей жизни, человѣкъ никогда не осквернитъ тѣла грубою чувственностію, а души низкими помыслами и стремленіями.

Такъ много значить въ дѣлѣ самовоспитанія энергія, или рѣшимость воли, подкрѣпляемая вѣрою въ возможность онаго и чувствомъ самоуваженія. Эта рѣшимость и, если такъ можно выразиться, упругость воли еще болѣе будетъ имѣть напряженія, если будетъ находить себѣ постоянное возбужденіе, или, собственно говоря, упражненіе; но всегдашнее упражненіе для укрѣпленія силы воли могутъ дать намъ обычныя повседневныя наши занятія, опредѣляемые общественнымъ и семейнымъ положеніемъ нашимъ, или приготовленіемъ къ нему, къ рѣчи о которыхъ мы и переходимъ.

Не излишне здѣсь замѣтить, что, такъ какъ человѣку не суждено жить въ совершенномъ одиночествѣ и общество такъ же необходимо для внутренняго его развитія, какъ воздухъ для тѣла, и что общественная жизнь есть самая лучшая школа для него, то, понятно, какія важныя средства для его самовоспитанія заключаются въ общественныхъ его отношеніяхъ.

Итакъ второго рода средства самовоспитанія, находящіяся внѣ насъ, это—средства, предлагаемыя всею внѣшнею сферою жизни, а именно: 1) званіемъ или положеніемъ нашимъ въ обществѣ, 2) симпатическими отношеніями нашими (родства, дружбы); 3) общественною

и государственною жизнью и 4) духовнымъ обществомъ или христіанствомъ.

1. Первое средство самовоспитанія состоитъ въ честномъ и совершеннѣйшемъ исполненіи обязанностей нашего званія. Не съ нашей точки зрѣнія (психологически-педагогической) перебирать всѣ званія и показывать, на сколько каждое изъ нихъ благопріятствуетъ самовоспитанію; для насъ достаточно указать на общія всѣмъ имъ характеристическія свойства, дѣлающія каждое званіе своего рода подвижничествомъ, которое закаляетъ волю въ энергіи и укрѣпляетъ духъ нашъ; свойства эти: во-первыхъ трудъ, во-вторыхъ борьба съ людскимъ противодѣйствіемъ и вообще съ жизненными невзгодами.

Какъ праздность, препятствующая развитію тѣлесныхъ и духовныхъ силъ и даже понижающая приобрѣтенное образованіе, справедливо почитается матерью всѣхъ пороковъ, такъ наоборотъ трудъ, упражняя и развивая тѣлесныя и духовныя силы, укрѣпляя волю до настойчивой твердости и мужественной борьбы, получаетъ чрезмѣрной важности этическое значеніе и становится основой всякаго преспѣянія, а безъ труда жизнь наша была бы сонъ, мракъ, постоянное замираніе. Трудъ, соотвѣтствующій душевнымъ расположеніямъ и способностямъ, или трудъ по призванію, становится еще болѣе могущественнымъ средствомъ самоусовершенствованія, потому что чувство самоуслажденія, вознаграждающее такой трудъ, дѣлая нечувствительною его тягость, побуждаетъ насъ, какъ можно чаще повторять его, а повтореніе работы, какъ мы видѣли, есть уже усовершенствованіе ея и силы, производящей ее. Охота и любовь, съ какою выполняется такой трудъ, то же, что теплота, расширяющая физическія наши способности. Для одушевляемаго ею труда нѣтъ ничего невозможнаго; всякое превосходство дается ему, какъ неотъемлемый его вѣнецъ и награда; сильные таланты онъ возвышаетъ, скромныя способности пополняетъ и развиваетъ. «Безъ него самъ гений, говорятъ, не болѣе, какъ нѣмой оракулъ», и нѣтъ сомнѣнія, что люди гениальные были въ числѣ

самыхъ усердныхъ неутомимыхъ тружениковъ, такъ что превосходство ихъ предъ обыкновенными людьми состояло въ способности къ болѣе напряженной работѣ. Но что сказать о трудѣ, совершаемомъ не подоброй волѣ, т. е. не соотвѣтствующемъ природнымъ склонностямъ, навязанномъ намъ людьми и обстоятельствами, сопротивленіе которымъ не въ нашей волѣ? Не говоря уже о томъ, что во власти человѣка выполнять и этотъ трудъ съ ревностію и добросовѣстностію, что онъ можетъ втянуться въ него, примириться съ нимъ и полюбить его, одно уже учащательное повтореніе его не можетъ не сопровождаться развитіемъ силъ, и эта награда (усовершенствованіе силъ) возвышается на столько, сколько предпринятіемъ и выполненіемъ такого труда укрѣпляется сила самообладанія: рѣшительному стремленію всегда удается отвоевать себѣ соотвѣтствующій кругъ дѣйствій и развитія, хотя бы и не вдругъ дался ему успѣхъ въ свѣтѣ. Его развитость, приобрѣтенная упорнымъ трудомъ, научаетъ его примѣняться ко всякаго рода обстоятельствамъ, расширяетъ его взглядъ на предметъ занятій, научаетъ его усовершенствованнымъ видамъ труда и вообще даетъ ему ловкость и находчивость во всѣхъ отношеніяхъ: общество и трудъ мало-по-малу получаютъ для него интересъ, симпатіи его расширяются, и пріятное сознаніе нравственнаго торжества надъ угнетавшими его нѣкогда людьми и обстоятельствами есть вмѣстѣ сладостное ощущеніе того, что силы его всѣ крѣпнуть и развиваются. Въ виду столь важнаго значенія труда, или самодѣтельнаго упражненія нашихъ силъ, искусство воспитанія главную свою силу составляетъ въ упражненіи, которое вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ главнымъ воспитательнымъ средствомъ; потому что воспитаніе всѣхъ ли вообще, или каждой въ отдѣльности душевныхъ и тѣлесныхъ силъ, есть въ сущности и упражненіе ихъ, старающееся способности какого бы то ни было размѣра придать значительную силу, легкость и быстроту исполненія, словомъ довести ее „до ловкости“. Такъ истинное образованіе ума есть собственно упражненіе его и



состоить не столько въ обученіи, сколько въ приученіи его къ самостоятельному труду. Но такъ какъ предметомъ для упражненія, какъ воспитательнаго средства, служатъ самыя обычныя естественныя отправленія, напримѣръ гимнастика тѣла совершается чрезъ приученіе его къ ловкости въ самыхъ естественныхъ движеніяхъ, упражненіе памяти—чрезъ заучиванье мыслей и словъ, взятыхъ изъ обыкновенныхъ учебниковъ; то и для самовоспитанія практическаго, имѣющаго цѣлю поставить насъ въ уровень съ нашими предпріятіями, приучить къ постоянству въ намѣреніяхъ, дать поддержку въ жизненныхъ невзгодахъ, важнымъ средствомъ должна быть обычная трудовая жизнь, или исполненіе въ возможно высшемъ совершенствѣ обычныхъ занятій нашего званія; при такомъ ходѣ занятій, внутренній ростъ нашъ все равно, какъ ростъ тѣлесный при нормальныхъ жизненныхъ отправленіяхъ, совершается незамѣтно, исподволь, но тѣмъ не менѣе это—ростъ отъ силы въ силу, прочный, зрѣлый, мужественный. Для примѣра мы не будемъ брать такихъ людей жизни, званіе которыхъ по существу его есть самовоспитаніе, которые, напримѣръ, уча другихъ и сами учатся,—мы остановимся около человѣка, живущаго трудами рукъ своихъ (ремесленника). Какъ ни скромны его званіе и занятія, но и они могутъ быть важными нравственно-воспитательными средствами. Если, напримѣръ, онъ старается выполнить въ своей работѣ всѣ обязательства договора не затѣмъ, чтобъ выманить себѣ лишнюю подачку отъ хозяина, но сослужить честную службу правдѣ и совѣсти, то онъ выполняетъ уже одно изъ величайшихъ началъ нравственности, и его работа есть школа правды. Если, затѣмъ, онъ старается своею работою угодить другимъ, не менѣе, чѣмъ себѣ, послужить ихъ выгодамъ, невиннымъ наслажденіямъ, довольству и счастью, то онъ совершенствуется въ добродѣтели—самопожертвованіи. Если наконецъ онъ выполняетъ свою работу такъ, что она даетъ толчекъ его уму, заставляетъ его все строже и строже относиться къ дѣлу и постоянно совершенствоваться въ ремеслѣ

или искусствѣ; то идея совершенства такъ крѣпко коренится въ его умѣ, что она переходитъ въ своего рода жизненный идеалъ, благодаря которому у него въ жизни нѣтъ ничего необработаннаго, неоконченнаго и случайнаго, а все дѣлается въ видѣ лучшемъ и совершеннѣйшемъ. Такъ, во всякомъ званіи,—такъ какъ оно есть трудъ,—есть нѣчто могущее и долженствующее обратиться въ пользу самовоспитанія.

Но каждое званіе имѣетъ свои случайности, свои неприятности: жизнь человѣка есть борьба, трудность—его стихія, страданія—его призваніе на землѣ. Если жъ такъ существенно необходимы бѣдствія, то въ нихъ, подъ видимымъ разрѣшительнымъ дѣйствіемъ, должно скрываться невидимое нравственно-созидающее вліяніе. И дѣйствительно. Провидѣніе допустило существованіе бурь, вражды и гоненій для того, чтобы обуздать наши страсти, которыя безъ того не знали бы себѣ удержа, чтобы горькими уроками отучить насъ полагаться во всемъ на людей, и научить насъ отдаваться вполнѣ внутреннимъ нашимъ силамъ. Справедливо замѣчено, что, живя чужимъ умомъ, слѣдуя за другими, какъ слѣпецъ за поводыремъ, человѣкъ не видитъ необходимости дѣйствовать собственными силами, на собственную пользу, и такимъ образомъ, находясь подъ руководствомъ и преобладаніемъ другихъ, онъ на самомъ дѣлѣ безпомощенъ и безсиленъ: противодѣйствіе людей и вещей, при которомъ такъ живо сказывается ему чувство одиночества, заставляетъ его искать точки опоры въ себѣ самомъ, въ своихъ собственныхъ силахъ, душа его, уходя отъ преслѣдованій рока въ себя саму, не обольщаясь никакими приманками жизни,—такъ какъ она познаетъ теперь высшую цѣль жизни.—развертываетъ сокрытыя въ ней силы могущества и творчества, подобно тому, какъ сила воображенія достигаетъ прозорливости и чувствованіе—предчувствія только тогда, когда никакія другія силы и внѣшнія развлеченія не мѣшаютъ имъ въ созерцаніяхъ. Но, если укрываясь въ глубинѣ существа своего, она не найдетъ убѣжища, то, по одному пре-

красному выраженію, ей остается уходить отъ гоненій на небо... Тутъ—безпредѣльное поприще для раскрытія величія характера и воспитанія созерцательно нравственныхъ силъ.

2. Второе внѣшнее средство самовоспитанія составляютъ симпатическія отношенія наши къ другимъ, основанныя на духовномъ и отчасти физическомъ средствѣ съ ними, какъ-то: а) любовь къ родителямъ и роднымъ, б) дружба и с) общеніе съ людьми высшаго ума и высшей нравственности.

а) Связь съ родною семьею и для взрослого человека служитъ всеоживляющимъ нравственно-воспитательнымъ элементомъ, школою послушанія, терпѣнія, снисходительности, услужливости, согласія, пріязни. Всѣ филантропическія склонности наши зарождаются въ семьѣ: извѣстенъ афоризмъ: „кто любитъ семью, тотъ любитъ и общество,“ а огрубѣніе родственныхъ симпатій предполагаетъ одичалость сердца, близкую къ варварству. Къ тому-жъ, если любовь есть душа всѣхъ воспитательныхъ мѣръ, если безъ нея репрессивныя мѣры превращаются въ чистый бичъ, уродующій и ожесточающій питомца, то и для самовоспитанія нѣтъ болѣе сильнаго импульса, какъ любовь, все равно носитъ ли ее человекъ въ своемъ сердцѣ, или самъ испытываетъ ее отъ другихъ. Любовь родителей и родныхъощраетъ насъ быть достойными ея, отплатить имъ за попеченія и жертвы для насъ тою же заботливостью и самопожертвованіемъ, или по крайней мѣрѣ богатствомъ внутренней жизни, развитіемъ природныхъ дарованій, силою самообладанія и упорнымъ стремленіемъ къ совершенству, чтобъ дать имъ возможность порадоваться нами, а также непрестанною борьбою со всѣми недостатками, чтобъ не опечалить тѣхъ, чье спокойствіе дороже для насъ нашего собственнаго. И кто можетъ опредѣлить, отъ какихъ низкихъ преступленій удерживаетъ человека память о дорогихъ его сердцу существахъ, или мысль о томъ, что низкій поступокъ былъ бы для нихъ крайнимъ оскорбленіемъ и для его совѣсти дѣломъ самымъ возму-

тительнымъ, преступнымъ! Какъ часто вырвавшееся изъ подъ сердца ихъ слово ободренія, обѣщаніе награды вдохновляютъ его къ совершенію изумительныхъ подвиговъ, для его блага и ихъ успокоенія! „Поцѣлуй моей матери, сказалъ нѣкто, сдѣлалъ меня художникомъ“. Прелестный образъ присныхъ нашихъ предносится предъ нами чрезъ всю нашу жизнь, какъ нѣкая магическая сила, какъ завѣтное священное знамя, возбуждающее насъ превзойти, такъ сказать, самихъ себя, чтобъ возвыситься до идеальнаго желаемаго ими совершенства. Всякое опасеніе на счетъ порабощенія воли нашей волею ихъ (родителей и родныхъ) было бы излишне: такое порабощеніе и не въ духѣ любви, которая, какъ сама есть сила свободная, уступчивая и самоотверженная, такъ и обнимаемымъ ею лицамъ предоставляетъ всевозможную свободу, и—не въ характерѣ родительскихъ наставленій, которыя сводятся къ одному девизу: „совершенствуйся самъ“. Воспитательное вліяніе на насъ родной семьи состоитъ собственно въ живительномъ возбужденіи и поддержкѣ, подобныя которымъ мы можемъ найти развѣ въ дружбѣ.

б) Чтобы видѣть важность воспитательнаго вліянія дружбы, достаточно вспомнить, что эта сердечная близость душъ, устанавливающая между нами единство бытія, общность мыслей, желаній и интересовъ, основывающаяся на мотивахъ интеллектуальныхъ, эстетическихъ и нравственныхъ,—(въ душахъ же грубыхъ и эгоистичныхъ она не можетъ обитать) имѣетъ высшее нравственное достоинство и становится руководящимъ правиломъ жизни и дѣятельности ихъ. И дѣйствительно, о чемъ бы важномъ ни думали, что бы ни наблюдали мы, но свои наблюдения мы непременно провѣряемъ авторитетомъ друзей, и вообще смотримъ на природу и жизнь глазами друзей, которые составляютъ для насъ какъ бы другое я; а такъ какъ „одинъ умъ хорошъ, а два еще лучше“, то понятно, какъ много выигрываетъ отсюда сила мысли и наблюдательности. Далѣе, наши способности, состояніе, образованіе, привычки, склонности, житейскія отношенія,

интересы ассимилируются по образцу склонностей, привычекъ, способностей... друзей нашихъ: это—непреложный законъ дружбы, своего рода духовнаго тяготѣнія, по которому сродныя души такъ между собою сплочаются, что между ними устанавливается совершенная гармонія не только внутреннихъ свойствъ и способностей, но и внѣшнихъ жизненныхъ отношеній и привычекъ. Отсюда ясно, какъ неотразимо сильное вліяніе дружбы на весь строй нашей жизни, складъ душевныхъ способностей,—она (дружба) есть непрестанное наполненіе и усовершеніе ихъ: радость наша, высказанная предъ друзьями становится полнѣе; горе, повѣренное имъ, на половину облегчено; при ошибкахъ нашихъ всегда готово намъ указаніе, при заблужденіяхъ—исправленіе, при слабостяхъ и паленіяхъ—поддержка и укрѣпленіе. Особенно благотворна въ указанномъ отношеніи та дружба, которая принимаетъ видъ восторженнаго уваженія, питаемаго нами къ людямъ высшихъ достоинствъ, которые одушевляютъ собою дружескій кружокъ. Уваженіе и вѣра въ ихъ авторитетъ, поставляющія ихъ идеаломъ для нашей дѣятельности, возбуждаютъ въ насъ дѣятельное стремленіе подражать имъ до тѣхъ поръ, пока, въ силу вышеупомянутаго закона ассимилированія, болѣе не приблизимся къ ихъ идеалу; къ тому жъ жизнь этихъ идеальныхъ личностей становится для насъ зеркаломъ, въ которомъ, при ихъ достоинствахъ мы яснѣе видимъ свои недостатки, при красотѣ ихъ добродѣтели—безобразіе своего порока.—Но намъ скажутъ, что такого рода подражаніе, сознаніе и исправленіе своихъ слабостей по чужому образцу, словомъ все воспитаніе посредствомъ дружбы есть не болѣе, какъ передѣльваніе себя на чужой ладъ. На это мы отвѣчаемъ во-первыхъ то, что столь нѣжное и кроткое чувство, какъ дружба, не любитъ навязывать приказаній и принужденій; во-вторыхъ, сама склонность къ подражанію, по устройству духовно-свободной природы нашей, не позволяетъ себѣ приказывать: всякому вліянію, этическому, на прим., проводимому въ школахъ, она подчи-

няется совершенно добровольно, выбирая изъ него соответственные себѣ элементы, осмысленное подражаніе мало-по-малу переходитъ въ оригинальность; наприм.: сознательное заимствованіе свѣдѣній и приложеніе ихъ къ научнымъ и жизненнымъ потребностямъ постепенно развиваетъ въ насъ способность къ самостоятельному умственному труду. А потому, какъ лице человѣческое, при одной и той же атмосферѣ и однихъ и тѣхъ же жизненныхъ условіяхъ, представляетъ у всѣхъ людей, удивительное разнообразіе въ частныхъ чертахъ, такъ и духовная личность человѣка (душа), при одинаковости духовной атмосферы или дружеской среды, развивается у всѣхъ въ безконечно-разнообразныхъ формахъ, заимствуя отъ нея только сродные себѣ элементы, ассимилируя и перерабатывая ихъ, смотря по своеобразности своего существа и степени образованія. Наконецъ, относительно подчиненія авторитету нужно сказать то, что для достиженія умственной независимости надобно сперва добровольно подчиниться умственной тиранніи людей высшаго разряда подобно тому, какъ всякому, усиливающемуся пробиться въ начальники, надо прежде поучиться быть въ подчиненности, не нужно опускать изъ виду и того, что самый выборъ авторитетовъ и друзей есть уже актъ самовоспитанія, или свидѣтельство того, въ какомъ духѣ мы желаемъ построить систему самовоспитанія.

с). Что касается до общенія съ людьми высшаго ума и высшей нравственности, то, послѣ того, какъ доказано воспитательное вліяніе на насъ друзей нашихъ, особенно друзей, отличающихся превосходствомъ надъ нами,—нѣтъ нужды доказывать, какъ важно это общеніе въ дѣлѣ нашего самовоспитанія; достаточно указать тотъ способъ, при посредствѣ котораго совершается главнымъ образомъ это общеніе, и какъ при этомъ въ дѣло самовоспитанія мы можемъ вкладывать собственное основаніе. Способъ этотъ есть чтеніе книгъ.

Книги—тоже друзья наши: въ нихъ мы ощущаемъ незримое присутствіе умнѣйшихъ и лучшихъ людей,

которые говорят съ нами, изливають предъ нами свою душу; но не всякою книгою можно пользоваться, какъ средствомъ самовоспитанія, а только тѣми, которыя соотвѣтствуютъ складу нашихъ способностей, характера, наклонностей, и потому могутъ быть ассимилированы нами: иное чтеніе бываетъ только потворствомъ какому-то умственному эпикурейству, служа возбуждительнымъ средствомъ воображенія, страстей и оставаясь внѣ всякаго вліянія на развитіе ума и выработку характера; такое чтеніе не болѣе, какъ замысловатый видъ праздности... Дѣло самовоспитанія сдѣлать такой выборъ книгъ, который отвѣчалъ бы особеннымъ нашимъ способностямъ, удовлетворялъ бы жаждѣ ума, приковывалъ бы къ нимъ наши мысли. Чтеніе такого рода книгъ возбуждаетъ умъ, выдвигаетъ изъ общей колеи мысль нашу, прилѣпляетъ ее къ истинѣ и становится неизсякаемымъ источникомъ наслажденія, наполняя имъ все содержаніе жизни и характера. Положимъ, что оно не дастъ намъ богатства въ жизни, за то обогатитъ насъ возвышенными мыслями, прекрасными чувствами и благородными стремленіями. Особенно благотворно въ этомъ отношеніи чтеніе образцовыхъ біографій. Примѣръ гораздо убѣдительнѣе для насъ, чѣмъ наставленіе, сухая мораль: въ примѣрѣ мы видимъ, что великіе подвиги не только возможны, но и въ самомъ дѣлѣ существуютъ, какъ и въ какой привлекательной формѣ являются и проч.; и потому біографія такого лица, жизнь котораго есть образецъ для насъ, производитъ на насъ магически—обаятельное дѣйствіе: живо и наглядно, какъ въ зеркалѣ, показывая намъ, что мы теперь, чѣмъ можемъ и должны быть впослѣдствіи, она рождаетъ въ насъ упованіе на силы свои, поощряетъ надежды, возвышаетъ цѣли жизни и возбуждаетъ въ насъ непреодолимое влеченіе подражать образцу, обновить, разработать великій характеръ въ собственной нашей жизни: *praeserta docent, exempla trahunt!*—Напрасно стали бы возражать, что при этомъ мы должны поработиться чужому примѣру и вліянію, что наша жизнь будетъ живая копія книги, и что са-

мовоспитаніе наше останется не приче́мъ. Нѣтъ, если живое, обаятельное общество друзей безсильно поработитъ насъ себѣ и представляетъ широкое поле для нашего саморазвитія, то тѣмъ болѣе нужно сказать это объ обществѣ книжномъ: мертвая книга еще менѣе властна надъ свободою воли. Свобода, съ которою мы дѣлаемъ выборъ книгъ сообразно сложившемуся въ насъ духовному вкусу, самоопредѣляемость къ подражанію извѣстному образцу, или собственно тѣмъ сторонамъ его, которыя ближе и сроднѣе намъ, все это показываетъ, что въ высшей и живой, или книжной средѣ мы отыскиваемъ для себя только матеріаль, духовную пищу, которую измѣняемъ и претворяемъ въ собственное существо наше, восполняя и расширяя его. Требовать же, чтобы человѣкъ развивался независимо отъ книгъ и людей, чтобы изъ самого себя, или лучше изъ ничего, раскрылъ полноту душевной жизни, значить считать его абсолютнымъ существомъ, или миѳомъ, обитающимъ на лунѣ, а не на землѣ.

Однимъ изъ наилучшихъ средствъ не поддаться чужому примѣру и вліянію, хотя бы и высшимъ, и построить самовоспитаніе на собственной инициативѣ служить совершаемое при помощи оныхъ открытіе и воспитаніе въ насъ чувства признанія. Въ счастливейшія минуты соприкосновенія съ высшими умами и ихъ произведеніями, въ глубинѣ души нашей, какъ нѣкая электрическая искра, вдругъ воспламеняется какая-то высшая идея, вдохновленное чувство; все существо ея охватываетъ священный восторгъ, вся она превращается въ неудержимый порывъ и стремленіе къ чему-то таинственному. Можетъ быть это—мечта наиболѣе чистаго направленія и сильнѣйшаго напряженія; можетъ быть это—самообольщенное воображеніе, что если мы хороши на одномъ мѣстѣ (въ одномъ званіи и состояніи), то и на другомъ, къ которому влечетъ насъ неясное стремленіе, также будемъ неподражаемое совершенство; а можетъ быть это—дѣйствіе Неземной Силы на нашу душу, дѣйствіе хотя не сверхъестественное, но чрезвы-



чайное, указывающее намъ призваніе наше. По тѣмъ высокимъ образцамъ, которые раскрыты предъ нами въ лучшихъ книгахъ, по тѣмъ дивнымъ путямъ, или способамъ, при которыхъ сказалось и созрѣло у нихъ чувство призванія, мы вѣрно можемъ опредѣлить, не открывається ли и въ насъ въ этомъ случаѣ свое чувство призванія, и, если это—голосъ, говорящій свѣше нашей душѣ, то ея саморазвитіе и притомъ наивысшее обезпечено навсегда: этотъ голосъ становится выше и могущественнѣе всего, чему учатъ насъ другіе; ропотъ, презрѣніе, насмѣшки, словомъ никакое противодѣйствіе толпы не заставитъ избранника измѣнить таинственному его влеченію. На первыхъ порахъ онъ во многомъ подражаетъ вдохновившимъ его образцамъ, но скоро во многихъ отношеніяхъ онъ начинаетъ превосходить своихъ учителей, и изъ него вырабатывается оригинальная личность съ возвышеннымъ и сильнымъ умомъ, мужественнымъ и самоотверженнымъ характеромъ, словомъ съ благороднымъ этическимъ отпечаткомъ на всѣхъ силахъ души, на каждомъ проявленіи ихъ. Изъ многихъ литературныхъ талантовъ самоучекъ, открывшихся и развившихся при помощи книгъ и обращенія въ кругу литературныхъ знаменитостей, достаточно указать на поэта Кольцова.

Лучшія книги и высшіе умы, пособивъ намъ устроить наше самовоспитаніе, вводятъ насъ въ болѣе обширный кругъ общенія, въ жизнь общественную и государственную.

3. Общественная и государственная жизнь также служитъ однимъ изъ надежнѣйшихъ средствъ самовоспитанія. Господствующіе нравы и обычаи, общественное мнѣніе, духъ времени, система государственныхъ учреждений и законодательствъ имѣютъ неотразимое вліяніе на всѣхъ и каждого; потому и говорится, что человѣкъ есть дитя времени и народа. То положеніе, въ которое онъ поставитъ себя въ отношеніи къ общественной и политической жизни, есть уже актъ самовоспитанія, который можетъ имѣть различныя степени. Мы коснемся трехъ изъ нихъ. а) Ставитъ ли онъ себя въ пассивное

отношеніе къ обществу и государству.—онѣ тѣмъ рѣзче и глубже вліяють на него, но вліяють на столько, на сколько онѣ отпускаетъ это вліяніе, и его саморазвитіе, —смысль и тактъ въ общественныхъ дѣлахъ не остаются безъ движенія, b) принимаетъ ли онѣ дѣятельное, но скромное и покойное участіе въ политической жизни, —духу партій, напримѣръ, не поддается, злу не способствуетъ, а въ тиши противодѣйствуетъ ему, проводя свои благонамѣренныя идеи,—онѣ приучается чрезъ это къ сдержанности, осмотрительности, благоразумію. словомъ къ выработкѣ благороднаго общительнаго характера. Общественная дѣятельность такихъ друзей общества ограничивается преимущественно живою бесѣдою ихъ объ общихъ предметахъ ихъ профессіи: имъ нѣтъ, повидимому, дѣла до того, какъ бы сильнѣе двинуть общественный или государственный механизмъ и самимъ стать во главѣ этого движенія, ихъ скромныя заботы устремлены на то, какъ бы дружными силами лучше исполнить очерченный для нихъ кругъ общественной дѣятельности; и—вотъ, живая бесѣда объ этомъ становится новымъ средствомъ ихъ самоусовершенствованія. Она сосредоточиваетъ ихъ у одной главной цѣли, вносить единство и разумную цѣлесообразность въ ихъ дѣятельность,—единство, въ которомъ вся наша сила и крѣпость, по пословицѣ: *concordia parvae res crescunt, discordia maximae dilabuntur*. Она не замедлитъ обнаружить вялость и отсталость въ однихъ, свѣжесть, бодрость силъ и добросовѣстность въ другихъ, и живыми рѣзкими примѣрами, стоящими предъ глазами, не можетъ не возбудить въ первыхъ сознанія истиннаго значенія своего и общественнаго положенія и дѣятельнаго стремленія стать на верху его въ уровень съ другими, равно какъ и сіи послѣдніе чрезъ всестороннее разсматриванье и сравненіе себя съ прочими не могутъ не замѣтить въ себѣ болѣе или менѣе слабыхъ сторонъ и поспѣшатъ исправить ихъ. c) Наконецъ, желаетъ ли кто предпринять широкое и громкое участіе въ политической жизни, желаетъ ли истый патріотъ процвѣтанія и силы

своему государству. улучшенія нравовъ, возвышенія образованія, реформъ капитальныхъ,—онъ долженъ прежде всего улучшить и исправить самого себя и непременно сдѣлать это, если въ немъ непритворно сильны патріотическія стремленія; потому что только добрый примѣръ служитъ надежнѣйшимъ руководителемъ къ исправленію другихъ; воспитатель, напримѣръ, никогда не сдѣлаетъ своихъ воспитанниковъ нравственными, если самъ не будетъ личность идеально-нравственная. При томъ, напрасно стали бы мы ожидать обновленія и возрожденія общества отъ однихъ законовъ и учрежденій государственныхъ; что можетъ сдѣлать законъ для насъ безъ насъ самихъ? Никакой законъ не сдѣлаетъ празднаго трудолюбивымъ, расточительнаго — бережливымъ, развратнаго — воздержнымъ. И, если государство есть собраніе живыхъ личностей, то сила и могущество его обусловливаются силою умовъ и твердостью характеровъ его подданныхъ: «государство, говоритъ Сократъ, есть собраніе лицъ, внутренно и охотно соединяющихся для удобнѣйшаго достиженія тѣхъ согласныхъ съ назначеніемъ челоуѣка цѣлей, которыхъ никто, взятый въ отдѣльности, достигнуть не можетъ,— оно есть колось, поднимаемый дружно милліонами рукъ, истина, осуществляемая сочетаніемъ безчисленныхъ понятій, прекрасное, воплощаемое гармоническимъ сліяніемъ различныхъ звуковъ, цвѣтовъ или красокъ, добро, выражаемое стройными усиліями многообразныхъ дѣятельностей. Тутъ не можетъ быть ни общаго благоденствія безъ частныхъ трудовъ, ни частнаго развитія безъ общаго блага».

Общественная и государственная жизнь нашего времени въ нашемъ отечествѣ представляетъ сильнѣйшія побужденія и средства къ самовоспитанію. Теперь природному дарованію, чтобъ пробить себѣ дорогу къ наукѣ и счастью, не нужно вести упорной войны со средою. Общественная научная дѣятельность, самоуправленіе, самодѣятельный трудъ во всѣхъ слояхъ общества, щедрая награда дарованію и труду всякаго рода—все нудитъ

насъ къ самодѣтельному труду и непрерывному во всю жизнь дѣлу практическаго самовоспитанія.

4) Общество и государство служатъ сильными двигателями нашего самовоспитанія; но если самовоспитаніе разсматривать съ самой высшей его стороны, подь самовоспитаніемъ ума разумѣть безкорыстное стремленіе его къ истинѣ и къ отысканію послѣднихъ основаній ея, подь воспитаніемъ сердца—эстетическое воспитаніе, подь воспитаніемъ воли—нравственное: то наивысшаго и дѣйствительнаго средства надобно искать въ духовномъ обществѣ, или христіанствѣ <sup>1)</sup>, потому что оно поставляется своею задачею и обладаетъ всемошными средствами приблизить человѣка къ своему Первообразу, пользуясь всѣмъ, что представляетъ наилучшаго, какъ наука, такъ и искусство, какъ жизнь, такъ и природа, и стараясь развить въ духовно-тѣлесномъ организмѣ человѣка полную гармонію силъ и способностей, такъ чтобы мышленіе его всегда направлялось къ истинѣ,—воля къ добру, сердце—къ любви, нисколько при этомъ не стѣсня личности человѣка, но возвышая ее до признанія за нею безконечнаго достоинства. Раскроемъ въ частности, какъ подь вліяніемъ христіанской религіи совершается наивысшее самовоспитаніе всѣхъ трехъ силъ души.

Начнемъ съ ума. Наука истинно воспитываетъ не тогда, когда она приводится въ союзъ съ духомъ фабрики или торговаго рынка, но когда развиваетъ въ человѣкѣ стремленіе къ идеальной сторонѣ жизни, изошряетъ его взоръ на красоту и гармонію въ мірѣ, сама проистекаетъ изъ безкорыстнаго стремленія къ истинѣ и поставляетъ ее своею цѣлію; только подь этимъ условіемъ возможны всестороннее безпристрастное познаніе предмета и истинное преуспѣяніе ума; только

---

<sup>1)</sup> На этотъ разъ, равно и прежде, когда наша рѣчь склонялась къ самовоспитанію подь вліяніемъ Высшей силы, мы не вторгаемся въ чуждую намъ область, но оставаясь вѣрными своей психологически-педагогической точкѣ зрѣнія, мы неизбежно соприкасаемся съ религіозною стороною по самому существу дѣла: такъ какъ педагогика наивысшія средства и конечныя цѣли воспитанія находитъ въ религіи.

*Авторъ.*

возвышающійся надъ самимъ собою, надъ корыстными и эгоистическими стремленіями видитъ съ этой высоты въ надлежащемъ свѣтѣ природу и Провидѣніе, жизнь и общество; только освобождаясь отъ давленія этихъ стремленій, мысль наша расширяется, такъ сказать, вслѣдствіе своей естественной упругости. Но что можетъ вдохнуть въ насъ столь чистую безкорыстную любовь къ истинѣ, какъ не религія, которая цѣлью служенія наукѣ и истинѣ поставляетъ саму науку и истину, которая на служеніе наукѣ заставляетъ смотрѣть, какъ на свящ. подвижничество и на труды для отысканія истины, какъ на добродѣтели ума? Далѣе, что можетъ вдохновить насъ къ честному, основательному и самодѣятельному умственному труду, составляющему залогъ умственнаго саморазвитія, какъ не та же религія, этотъ даръ безпредѣльнаго ума, данный намъ для того, чтобы мы всюду искали истины, жили жизнью разумною, сознательною во всѣхъ ея проявленіяхъ, такъ, чтобы вся она была олицетвореніемъ мысли и истины? Она (религія) возбуждаетъ въ насъ живое сознаніе долга, нудящее насъ къ напряженнымъ усиліямъ и постоянному самопринужденію къ добросовѣстному исполненію всякихъ и въ томъ числѣ умственныхъ работъ, сообразно общему плану ихъ. Вспомоществуя намъ въ этомъ добромъ дѣлѣ силами неземными, она производитъ въ насъ сладостныя ощущенія успѣха и покровительства Высшей помощи,—ощущенія, которыя удвояютъ, утраиваютъ силу энергіи и мужества. Образуя изъ насъ людей, строгаго самоуглубленнаго нрава, людей дѣла, а не фарсовъ, возбраня всякое умственное лицемеріе и шарлатанство, приучая къ мудрому и мѣрному такту во всемъ, научая насъ владѣть и управлять мыслями, останавливать потокъ сладостныхъ ощущеній и мечтаній, сосредоточивать вниманіе и наблюдательность на самой натурѣ вещей, а не на впечатлѣніяхъ ихъ—она не замѣтно для насъ самихъ способствуетъ основательности и самодѣятельности мышленія. Возвышая надъ всѣмъ частнымъ, личнымъ и эгоистичнымъ до того, что все-

мірно и безконечно, она прилаєть уму силы восходитъ отъ частныхъ явленій и фактовъ до всеобщихъ міровыхъ законовъ, началъ самыхъ широкихъ и твердыхъ, схватывать истины всемірныя, безконечныя, прилѣпляться къ нимъ, словомъ способствуетъ высотѣ и глубинѣ мысли. Мы уже не говоримъ о томъ, что эта всеильная сила поддерживаетъ и укрѣпляетъ умъ тамъ, гдѣ онъ предоставленный самому себѣ падаетъ и изнемогаетъ (предохраняетъ его отъ заблужденій), открываетъ для него мѣры: сверхчувственный и будущаго, сообщая ему такія тайны, о которыхъ онъ самъ собою и подумать бы не могъ, и которыя между тѣмъ становятся для него такъ ясными и убѣдительными, какъ бы мысли, выработанныя имъ самимъ. Говорить ли также о томъ, что, занимая насъ предметами, самыми чистыми и возвышенными, поднимая изъ низменности чувственности къ духовному, божественному, она воспитываетъ въ насъ умъ трезвый, здравый, и чистый съ возвышеннымъ этическимъ направленіемъ? Съ помощію ея многіе подвижники, ни въ какихъ школахъ не учившіеся, воспитывали себя въ сыновъ истинной мудрости, но воспитывали себя такъ свободно и непринужденно со стороны Высшей Силы, какъ вообще свободно и непринужденно дѣйствуетъ она на человѣка.

Воспитывая въ насъ умъ съ возвышеннымъ этическимъ направленіемъ, религія вмѣстѣ съ тѣмъ усовершенствуетъ въ насъ эстетическій вкусъ, потому что эстетическій вкусъ, хотя опирается на чувствѣ и возбуждается чувствомъ, но собственно есть достояніе ума, опредѣляющаго эстетическое достоинство предметовъ, и потому, какъ ложное направленіе ума сопровождается извращеніемъ эстетическаго вкуса, такъ напротивъ возвышенное направленіе образуетъ тонкій, возвышенный эстетическій вкусъ, постигающій самую сущность идеи красоты. Она научаетъ насъ постигать такую именно сущность красоты какъ въ явленіяхъ природы, такъ и произведеніяхъ искусства. Красота повсюду разлита въ природѣ. Вселенная храмъ красоты. Большинство людей, къ сожа-

лѣнію, услаждаются однѣми внѣшними чувственными формами красоты, столь пріятными для зрѣнія и слуха, какъ то: пестротою и яркостію цвѣтовъ, разнообразіемъ и стройностію звуковъ. Но истинная красота не въ этомъ: вещество бываетъ прекрасно только тогда, когда оно какъ бы теряетъ свою вещественность, грубость, дебелость, когда ограниченность его переходитъ какъ бы въ безграничность, измѣримость въ неизмѣримость, служащую отображеніемъ божественной безпредѣльности когда эфирная легкость формъ и гармонія звуковъ какъ бы уподобляютъ его духу, и когда оно строгими формами и величественными звуками служитъ отраженіемъ Высочайшей гармоніи; словомъ истинная красота въ природѣ связана съ чѣмъ то глубокимъ, таинственнымъ, духовнымъ; все въ ней напоминаетъ присутствіе всеоживляющаго ее Безконечнаго Духа. Значитъ истинная красота природы доступна взору и сердцу только того, кто способенъ возноситься надъ всѣмъ дольнымъ до созерцанія Безконечнаго, или—лучше—кто живетъ духомъ въ общеніи съ Всевидящимъ и повсюду Дающимъ себя видѣть, или, что тоже, проникнуть духомъ религіи. И, дѣйствительно, самые тонкіе созерцатели красотъ природы, самые пронизательные эстетики были христіанскіе аскеты.—Что касается до изяшнаго искусства, то, по выраженію Гёте, оно есть свѣтское Евангеліе, имѣющее также два смысла, одинъ, состоящій изъ пріятныхъ чувственныхъ формъ, услаждающихъ зрѣніе или слухъ, другой—изъ мыслей и идей духа, постигаемыхъ разумомъ. Эстетическое самовспитаніе должно научить насъ постиженію этихъ мыслей и идей духа, сокрытыхъ въ искусствѣ, или должно развить въ насъ способность къ эстетическимъ созерцаніямъ въ истинномъ ихъ смыслѣ. Но что болѣе способствуетъ къ развитію въ насъ этой созерцательной способности, какъ не религія христіанская, религія духа и созерцаній, которая каждаго своего послѣдователя стремится сдѣлать существомъ духовно-созерцательнымъ, облагороживая и одухотворяя въ немъ все земное и чувственное? Наконецъ, христіанская религія

всѣмъ внутреннимъ и внѣшнимъ составомъ своимъ, вѣроученіемъ (особенно о мірѣ духовномъ, жизни загробной, добродѣтеляхъ), обрядами, живописными изображеніями, выражающими идеалы совершеннѣйшей жизни, величественнымъ и стройнымъ стилемъ церковной архитектуры, Божественною поэзію словесныхъ произведеній, мелодичностію и торжественностію напѣва питаетъ въ насъ самыя возвышенныя эстетическія чувства. И стоитъ только душѣ проникнуться духомъ религіи, въ которой все дышитъ прелестію Божественной поэзіи, подвести подъ ея уставы обычную жизнь нашу, и мы вездѣ и всегда будемъ имѣть въ ней средство для эстетическихъ наслажденій и эстетическаго самовоспитанія.

Намъ остается показать, что нравственное воспитаніе воли совершается не иначе, какъ подъ влияніемъ христіанской религіи.—Нравственно воспитывать себя значитъ подавлять въ себѣ начало эгоистическое и развивать безкорыстное, или, что тоже, воспитывать въ себѣ чувство долга. Религіозно воспитывать себя значитъ питать въ себѣ идею Бога, идею ясную и правдивую, которая влечетъ насъ къ поклоненію Ему и къ исполненію всего, что внушаетъ намъ безкорыстное чувство долга. Стало бытъ религіозное воспитаніе есть дополненіе и завершеніе нравственнаго, его сила и опора; истинное нравственное воспитаніе даже и немислимо внѣ христіанской религіи. Намъ нѣтъ нужды распространяться объ этомъ,—за насъ говоритъ исторія всѣхъ временъ и народовъ. Правда, въ лицѣ, такъ называемыхъ, праведниковъ язычества, она указываетъ намъ высокіе образцы естественной нравственности, созидаемой естественными силами человѣка: разумомъ, совѣстію и нравственнымъ чувствомъ; но, не говоря уже о томъ, что это были явленія чрезвычайно рѣдкія, исключительныя,—образцы эти далеко еще не чисты и не безукоризненны, праведники эти чужды были преступленій грубой чувственности, но не свободны отъ пороковъ тонкаго эгоизма: тщеславія, пристрастія, злобы... И могутъ



ли они быть сравниваемы съ нравственными образцами и характерами, воспитываемыми въ христіанствѣ, равно и проповѣданная ими мораль какъ далека отъ чистаго нравственнаго христіанскаго ученія! — Указывая намъ безчисленное множество благородныхъ примѣровъ и возвышенныхъ нравственныхъ характеровъ, которые влекутъ нашъ духъ къ подражанію, и во главѣ ихъ Всесовершенный Идеаль нравственности (въ лицѣ Бого-человѣка), и не только указывая, но и давая намъ силы къ дѣятельному подражанію имъ, просвѣтляя умъ, чувство (нравственное) и совѣсть. дѣлая ихъ правдивыми въ нравственныхъ приговорахъ, сильными въ указаніяхъ и влеченіяхъ насъ къ добру, христіанство воспитываетъ въ насъ несравнимо высокую нравственную волю. Средства, указываемая наукою для этическаго воспитанія воли, какъ то: равномерность и умѣренность въ наслажденіяхъ, пріученіе къ строгой жизни и лишеніямъ, самоотверженіе, развитіе безкорыстныхъ чувствъ скромности, любви, собственно говоря, заимствованы изъ религіи христіанской и становятся вполнѣ дѣйствительными только во имя религіозныхъ побужденій и цѣлей, а сама она есть всесильная, ничѣмъ незамѣнимая помощь и поддержка въ дѣлѣ нравственнаго нашего самоусовершенствованія. Говоримъ,—помощь и поддержка, а не принудительная сила, которая бы безъ насъ самихъ совершала наше воспитаніе, нѣтъ: мы добровольно принимаемъ ее, избирая для разработки болѣе сродный намъ отъ природы нравственный идеаль, и, ставъ подъ ея знамя, призываемся къ такому же безпредѣльному самоусовершенствованію, какъ безпредѣленъ указываемый ею идеаль.

Указаніемъ этого высшаго наидѣйствительнѣйшаго средства совершеннѣйшаго нашего самовоспитанія мы заканчиваемъ сдѣланный нами разборъ средствъ самовоспитанія.

# VI

**Отличительный характеръ Чудесъ Господа  
Нашего Іисуса Христа.**

## **Отличительный характер чудесъ Господа нашего Іисуса Христа.**

Задача настоящаго очерка заключается не въ томъ, чтобы показать превосходство чудесъ Господа Нашега І. Христа предъ ложными чудесами или чудесами, производимыми силою діавола. Самъ І. Христосъ очень ясно засвидѣтельствовалъ, что Его чудеса не имѣють ничего общаго съ чудесами, производимыми силою Веельзевула, князя бѣсовскаго (Матѣ. 12, 22—30), для того, чтобы наши слабыя доказательства сдѣлались въ этомъ случаѣ совершенно излишними. Въ самомъ дѣлѣ, что можетъ быть общаго между обиліемъ чудесныхъ дѣлъ, совершенныхъ І. Христомъ, свѣтлыхъ, какъ лучи солнца, простыхъ, какъ всемогущество, благодѣтельныхъ, какъ любовь, угодныхъ Богу, какъ ѳиміамъ чистой святой молитвы, — съ такъ называемыми ложными чудесами, творимыми силою діавола, нечистыми какъ по способу, такъ и по цѣли совершенія ихъ, противорѣчивыми, зловредными, и которыя не превышаютъ законовъ природы, вложенныхъ въ творенія? *Задача наша раскрыть божественное превосходство чудесъ І. Христа предъ чудесами даже истинными, совершенными святыми мужами, по силѣ, данной имъ Богомъ.*

Божественный Промыслъ, пекущійся о спасеніи рода человѣческаго, никогда не оставлялъ людей безъ дара чудотворенія ни прежде ни послѣ І. Христа: въ Ветхомъ Завѣтѣ мы знаемъ великихъ чудотворцевъ Моисея, Ілію, Елисея; въ Новомъ Завѣтѣ мы видимъ безчисленный сонмъ чудотворцевъ, которые, послѣ апостола Петра и до нашего времени, воскрешали мертвыхъ, возвращали зрѣніе слѣпымъ, слухъ глухимъ, разрѣшали языкъ нѣмымъ и укрѣпляли члены разслабленныхъ. Самъ

І. Христось предсказаль, что вѣрующій въ Него будетъ творить чудеса большія, чѣмъ Онъ *«истинно, истинно говорю вамъ: вѣрующій въ Меня дѣла, которыя творю Я, и онъ сотворитъ и больше сихъ сотворитъ: потому что Я къ Отцу Моему иду»* (Іоан. 14, 12). Однако этихъ словъ не должно понимать въ томъ смыслѣ, что чудеса святыхъ мужей равны и даже превосходятъ Его божественныя чудеса. Смыслъ приведенныхъ словъ тотъ, что всѣ чудеса, совершенныя св. мужами, какъ прежде, такъ и послѣ І. Христа, принадлежали Ему, потому-что творились во имя Его: одни (въ Вѣтхомъ Завѣтѣ), чтобы приготовить людей къ принятію Его, другія (въ Новомъ Завѣтѣ),—чтобы устроить на землѣ Царство Божіе—святую Церковь.

Но войдемъ, съ помощью Евангелія, въ анализъ чудесъ І. Христа. *Источникъ чудотворной силы въ І. Христѣ есть Самъ І. Христось.* Всѣ чудотворцы, которые предшествовали І. Христу или слѣдовали за Нимъ, обладали силою творить чудеса *отчасти, временнымъ образомъ и для одной опредѣленной цѣли.* Одинъ только І. Христось обладалъ этою силою безгранично и безпредѣльно. Она составляетъ отличительное свойство Его божественной природы, что подтверждается общемою вѣрою безчисленныхъ свидѣтелей Его чудесъ. Господь І. Христось говоритъ о Себѣ: *«дана Мнѣ всякая власть на небѣ и на землѣ»* (Матѣ. 28, 18). Эти слова означаютъ то, что сила, которою обладаетъ І. Христось, совершенна, безусловна и безгранична во времени и пространствѣ, что ничто не выходитъ изъ предѣловъ Его всемогущества ни на небѣ, ни на землѣ, что ничто не можетъ исчерпать Его божественнаго всемогущества. І. Христось, какъ Сынъ Божій, все получилъ отъ Своего Отца, Который прежде всѣхъ вѣковъ сообщилъ Сыну Свою божественную природу со всѣми ея свойствами, которыя дѣлаютъ Его абсолютнымъ совершенствомъ. Всемогущество Отца есть, слѣдовательно, всемогущество и Сына; и какъ въ Отцѣ оно безгранично, такъ, равнымъ образомъ, и въ Сынѣ. Эту истину подтвердилъ Самъ І. Христось сими словами: *«Все, что творитъ Отецъ, то и Сынъ творитъ также,*

*ибо какъ Отецъ воскрешаетъ мертвыхъ и оживляетъ, такъ и Сынъ оживляетъ, кого хочетъ»* (Иоан. 5, 19, 21). Какъ Богочеловѣкъ, І. Христосъ человѣческое естество, воспринятое Имъ въ Свою божественную Впостась, содѣлалъ орудіемъ Своей безпредѣльной благодати и всемогущества, которыми Онъ, какъ Слово Отчее, обладаетъ отъ вѣчности. Какое богатство любви Бога къ людямъ открывается въ этомъ обстоятельстве! Всемогущество Бога сокрыто, такъ-сказать, подъ брэнной оболочкой человѣческой плоти; все въ этомъ смертномъ тѣлѣ ставить насъ въ соприкосновеніе съ безконечнымъ всемогуществомъ І. Христа, которое открываетъ для человѣчества неизсякаемый источникъ безчисленныхъ благодѣяній. Господь І. Христосъ расточалъ Свои чудеса вѣрующимъ въ него съ такою щедростью, что иногда, казалось, что Онъ замѣчалъ совершенное Имъ чудо послѣ того, какъ оно уже стало совершившимся фактомъ.— *«Кто прикоснулся ко Мнѣ, спрашиваетъ Онъ учениковъ: прикоснулся ко Мнѣ никто; ибо Я чувствовалъ силу, изшедшую изъ Меня»* (Луки 8, 45, 46). Народъ, слѣдовавшій за Господомъ, такъ именно и былъ убѣжденъ, что стоитъ только прикоснуться къ І. Христу или обратиться на себя Его взоръ, чтобы получить желаемое исцѣленіе. Народъ вѣрилъ во всемогущее дѣйствіе Его голоса, тѣлодвиженія, Его взгляда, одежды и даже Его тѣни. Вотъ, почему къ І. Христу стекались толпы *изъ всей Іудеи и Іерусалима и приморскихъ мѣстъ Тирскихъ и Сидонскихъ, чтобы послушать Его и исцѣлиться отъ болѣзней своихъ* (Лук. 6, 17—18). За Нимъ слѣдовали толпы народа въ городахъ и селахъ, гдѣ обыкновенно къ Его приходу собирали больныхъ и немощныхъ; Его не оставляли въ покоѣ ни на морѣ, ни въ поляхъ, ни на вершинахъ горъ, ни даже въ глубинѣ пустыни.

Міръ никогда не видалъ ничего подобнаго. Исторія патріарховъ, пророковъ и новозавѣтныхъ праведниковъ наполнена чудесными событіями; но ни въ одномъ чудотворцѣ божественная сила чудотворенія не находилась въ состояніи постояннаго дѣйствія, какъ-бы составляя часть ея

*природы*. Всѣ чудотворцы, какъ ветхозавѣтные, такъ и новозавѣтные, для славы имени Божія обладали силою чудотворенія на опредѣленное время и для опредѣленной цѣли; всѣ они проявляли эту силу по повелѣнiю Бога, смиренными и покорными исполнителями воли Котораго они считали себя, и никто изъ нихъ не творилъ чудесъ такъ, какъ-бы онъ творилъ ихъ собственною силою. Не то мы видимъ ■ Господѣ Нашемъ І. Христѣ. Онъ расточаетъ чудеса вездѣ, Онъ расточаетъ ихъ непрерывно и самымъ разнообразнымъ способомъ,—и съ каждымъ новымъ чудомъ, кажется, въ Немъ умножается сила чудотворенія. Зрѣлище человѣческихъ страданій и разныхъ физическихъ недуговъ людей всякій разъ возбуждаетъ въ Его сердцѣ чувство состраданія, за которымъ всегда слѣдовало у Него благодѣянiе. Несомнѣнно, ап. Петръ это именно имѣлъ въ виду, когда говорилъ объ І. Христѣ, что „Онъ ходилъ благотворя и исцѣляя всѣхъ“ (Дѣян. 10, 38).

Если мы обратимся къ ветхозавѣтнымъ посланникамъ Божиимъ, чудотворцамъ и пророкамъ, то увидимъ что всѣ они принимали свою миссію съ великимъ *страхомъ и трепетомъ*. Они кажутся какъ-бы подавленными величіемъ ея.—и только одно повиновеніе велѣнiямъ Бога побуждало ихъ являться *предъ цари и народы*, творить предъ ними чудеса и открывать имъ тайны будущаго. Моисей, призванный Богомъ для освобожденія евреевъ изъ рабства египетскаго, не смотря на поразительныя чудеса, которыми сопровождалось это призваніе, колеблется предъ предстоящей ему миссіей: «Кто я, чтобы могъ идти къ фараону, царю Египетскому, и вывести изъ Египта сыновъ Израилевыхъ? И сказалъ Богъ: Я буду съ тобою, и вотъ тебѣ знаменіе, что Я послалъ тебя: когда ты выведешь народъ (Мой) изъ Египта, вы совершите служеніе Богу на этой горѣ.—И сказалъ Моисей Богу: вотъ я приду къ сынамъ Израилевымъ и скажу имъ: Богъ отцовъ вашихъ послалъ меня къ вамъ. А они скажутъ мнѣ: какъ Ему имя? что сказать мнѣ имъ? Богъ сказалъ Моисею: Я есмь Сущій: такъ скажи

сынамъ Израилевымъ: Сушій послалъ меня къ вамъ... И отвѣчалъ Моисей и сказалъ: а если они не повѣрятъ мнѣ и не послушаютъ голоса моего и скажутъ: не явился тебѣ Господь?»<sup>1)</sup> Это колебаніе со стороны Моисея кажется страннымъ, особенно когда онъ продолжаетъ настаивать на своемъ отказѣ исполнить волю Бога, послѣ совершенныхъ на его глазахъ двухъ чудесъ. „И сказалъ Моисей Господу: о, Господи! человѣкъ я не рѣчистый и таковъ былъ и вчера и третьяго дня, и когда Ты началъ говорить съ рабомъ Твоимъ: я тяжело говорю и косноязыченъ. Господь сказалъ Моисею: кто далъ уста человѣку? Не Я-ли. Господь Богъ? Итакъ, Я буду при устахъ твоихъ и научу тебя, что тебѣ говорить. Моисей сказалъ; Господи! пошли другого, кого можешь послать И возгорѣлся гнѣвъ Господень на Моисея“<sup>2)</sup>. Вся эта сцена въ высшей степени типична.— Если мы при этомъ припомнимъ событіе у скалы (Числ. 20 гл.), изъ которой колеблющейся рукою Мойисе извелъ чудесную воду, то для насъ станетъ вполнѣ яснымъ, что *только покорность волю Бога, покорность боязливая и робкая, была движущей силой въ избранникахъ Божіихъ, при исполненіи ими веленій Бога.*— Другой великій ветхозавѣтный праведникъ, пророкъ Исаія, говоритъ о себѣ: „Въ годъ смерти царя Озіи видѣлъ я Господа, сидящаго на престолѣ высококомъ и превознесенномъ, и края ризъ Его наполняли весь храмъ. Вокругъ Него стояли серафимы; у cadaго изъ нихъ по шести крыль: двумя закрывалъ каждый лице свое, и двумя закрывалъ ноги свои, и двумя леталъ. И зывали они другъ къ другу и говорили: Святъ, Святъ, Святъ, Господь Саваоѣ! вся земля полна славы Его! И поколебались верхи вратъ отъ гласа восклицающихъ, и домъ наполнился куреніями. И сказалъ я: горе мнѣ! погибъ я! ибо я человѣкъ съ нечистыми устами, и живу среди народа также съ нечистыми устами,—и глаза мои видѣли Царя, Господа Саваоѣ. Тогда прилетѣлъ ко мнѣ одинъ изъ

<sup>1)</sup> Исх. 3, 11—14; 4, 1.

<sup>2)</sup> Исх. 4, 10—13.

серафимовъ, и въ рукѣ у него горящій уголь, который онъ взялъ клещами съ жертвенника, и коснулся устъ моихъ и сказалъ: вотъ, это коснулось устъ твоихъ и беззаконіе твое удалено отъ тебя, и грѣхъ твой очищенъ. И услышалъ я голосъ Господа, говорящаго: кого Мнѣ послать? и кто пойдетъ для Насъ? И я сказалъ: вотъ я, пошли меня“ (Исаи 6 гл. ст. 1—8). И по повелѣнію Божію онъ пошелъ къ народу Израильскому; но сколько при этомъ было колебаній и боязни за слабость своихъ силъ!—Тоже колебаніе, ту-же неувѣренность въ себѣ мы встрѣчаемъ и въ другомъ ветхозавѣтномъ праведникѣ, пророкѣ Іереміи: „И было слово ко мнѣ Господне: прежде нежели Я образовалъ тебя во чревѣ, Я позналъ тебя, и прежде нежели ты вышелъ изъ утробы, Я освятить тебя: пророкомъ для народовъ поставилъ тебя. А я сказалъ: о, Господи Боже! я не умѣю говорить, ибо я еще молодъ. Но Господь сказалъ мнѣ: не говори: „я молодъ“; ибо ко всѣмъ, къ кому пошлю Я тебя, пойдешь, и все, что повелю тебѣ, скажешь. Не бойся ихъ; ибо Я съ тобою, чтобъ избавлять тебя, сказалъ Господь“. (Іереем. 1, 4--8). Итакъ тѣ-же колебанія и то-же повиновеніе волѣ Божіей.

*Этихъ колебаній и этой вынужденной покорности волѣ Божіей мы не видимъ въ І. Христѣ.* Онъ идетъ охотно и безъ колебаній туда, куда призываютъ Его страданія людей. Убитый-ли горемъ отецъ призываетъ Его къ смертному одру своего сына или дочери, господинъ-ли умоляетъ Его придти и исцѣлить его слугу,—Христось всѣмъ съ готовностью и съ одинаковымъ расположеніемъ любви и состраданія расточаетъ чудеса исцѣленій. Онъ идетъ на встрѣчу прокаженнымъ, которыхъ законъ іудеевъ изгонялъ изъ городовъ; Онъ порицаетъ своихъ учениковъ за то, что они возбраняли дѣтямъ приходить къ Нему; Онъ строго обличаетъ книжниковъ и фарисеевъ, которые оскорблялись близостью къ Нему мытарей, грѣшниковъ и блудницъ.

Отличительной чертой въ отношеніяхъ І. Христа къ людямъ, такъ-сказать движущей силой въ Его слу-



женіи челоѣчеству, было *состраданіе*, это родное дитя любви. Видъ одной слезы достаточенъ былъ для того, чтобы размягчить Его сердце и подвигнуть Его всемогущество на совершеніе величайшихъ чудесъ. По чувству состраданія І. Христось превращаетъ воду въ вино для брачныхъ гостей въ Канѣ Галилейской; движимый тѣмъ-же чувствомъ, Онъ дважды въ пустынѣ насыщаетъ тысячи людей нѣсколькими хлѣбами и нѣсколькими малыми рыбами; изъ состраданія къ плачущей бѣдной Наинской вдовѣ, Онъ воскрешаетъ ея сына, изъ состраданія, наконецъ, Онъ проливаетъ у могилы Лазаря слезы, самую лучшую дань, которая когда-либо была заплачена святой дружбѣ, и возвращаетъ его къ жизни. — Иначе не могло и быть; *Господь І. Христось безконечно благъ и блаость его требовала того, чтобы изливаться на другихъ: это было, такъ-сказать, требованіе Его природы.* Растеніе не можетъ не издавать благоуханія, заключеннаго въ чашечкѣ его цвѣтка; солнце не властно удержать свои благотворные лучи... Господь І. Христось, по Его собственному свидѣтельству, имѣетъ всякую власть на небѣ и на землѣ (Матѣ. 28, 18); Онъ кротокъ и смиренъ сердцемъ (Матѣ. 11, 29), т. е. обладаетъ непобѣдимымъ состраданіемъ ко всѣмъ слабымъ и беззащитнымъ; Онъ, наконецъ, призываетъ къ Себѣ для успокоенія всѣхъ труждающихся и обремененныхъ (Матѣ. 11, 29). Всемогущество и блаость, свойства богочеловѣческой природы І. Христа, какъ-бы вынуждали Его творить чудеса для блага страждущаго челоѣка.

Господь І. Христось пришелъ на землю для того, чтобы возвратить челоѣчеству ту первоначальную красоту, которую Онъ какъ *Слово—Творецъ*, сообщилъ ему въ началѣ творенія. Теперь, какъ *Слово—Искупитель*, Онъ не могъ смотрѣть безъ состраданія на твореніе Своихъ рукъ, погруженное въ пучину страданій. Его божественное всемогущество не было ослаблено и уменьшено тѣмъ, что Онъ принялъ челоѣческую природу, а посему Его состраданіе къ Своему творенію вмѣняло,

такъ-сказать, въ долгъ Его всемогуществу помочь страждущему человѣчеству.

І. Христось такъ всецѣло отдаетъ Себя на служеніе страждущему человѣчеству, что отказывается употребить въ Свою пользу даже малѣйшую частицу Своего божественнаго всемогущества: Онъ, напитавшій тысячи людей чудеснымъ хлѣбомъ, испытываетъ голодь и терпѣливо ожидаетъ, пока Его ученики возвратятся изъ города, куда они пошли купить хлѣба. Онъ, превратившій воду въ вино, испытываетъ жажду и просить у самарянки напиться. Онъ, Который такъ обильно изливаль великія благодѣянія на людей, получаетъ отъ нихъ клевету, насмѣшки, жестокія издѣвательства и, наконецъ, самую позорную смерть. При этомъ Онъ не мститъ врагамъ Своимъ и не наказываетъ ихъ, какъ это сдѣлалъ пророкъ Елисей (4 Цар. 2 гл.), за обиды ихъ. Онъ платитъ имъ любовь. Когда ученики просили Его позволить имъ низвести небесный огонь на Самарійскій городъ, Онъ отвѣтилъ имъ: *„Не знаете, какою вы духа; ибо Сынъ Человѣческій пришелъ не убить души человѣческія, а спасти“* (Лук. 9, 55—56). Наконецъ, Онъ, одного слова Котораго достаточно было для того, чтобы двѣнадцать легіоновъ ангеловъ были посланы Ему на помощь, добровольно отдаетъ Себя въ руки Своихъ враговъ, терпитъ страшныя мученія, и умираетъ на Крестѣ. Ничего подобнаго ни прежде ни послѣ І. Христа міръ не видѣлъ. Обладая божественнымъ всемогуществомъ, І. Христось все дѣлалъ для другихъ и ничего для Себя. Если однажды Онъ и проклялъ смоковницу, которая тотчасъ засохла, то это Онъ сдѣлалъ для назиданія Своихъ учениковъ, а не для наказанія невиннаго деревца за то, что оно не дало Ему никакого плода въ минуту голода.

Изъ сказаннаго нами слѣдуетъ съ полною очевидностью, что если Господь І. Христось превосходитъ всѣхъ самыхъ величайшихъ чудотворцевъ Своимъ всемогуществомъ, то Онъ не менѣе превосходитъ ихъ и

тѣми нравственными мотивами, по которымъ Онъ при-  
мѣнялъ его къ страждущему человѣчеству.

Если мы обратимся къ актамъ чудотворенія, совершеннымъ великими ветхозавѣтными чудотворцами, то не можемъ не замѣтить, что предъ совершеніемъ чуда свя-  
тые мужи испытываютъ нѣкоторое замѣшательство, со-  
единенное съ колебаніемъ, а самыя чудеса ихъ не ли-  
шены нѣкоторой сценичной обстановки. Моисей колеб-  
лется явиться къ фараону безъ своего брата Аарона, и  
всякій разъ, когда онъ долженъ былъ предстать предъ  
фараономъ, онъ ожидаетъ новаго повелѣнія Божія.—  
„Господь сказалъ Моисею: смотри, Я поставилъ тебя  
Богомъ фараону, а Ааронъ братъ твой будетъ твоимъ  
пророкомъ; ты будешь говорить ему все, что Я повелю  
тебѣ, а Ааронъ, братъ твой, будетъ говорить фараону.  
Если фараонъ скажетъ вамъ: сдѣлайте знаменіе или  
чудо, то ты скажи Аарону, брату твоему: возьми жезлъ  
твой и брось на землю предъ рабами его: онъ сдѣ-  
лается змѣемъ“ <sup>1)</sup>.—Величайшее чудо, совершенное про-  
рокомъ Іліею, воскрешеніе сына Сарептской вдовы, про-  
исходило при слѣдующей обстановкѣ. *«Заболѣлъ сынъ  
этой женщины, хозяйки дома, и болѣзнь его была такъ  
сильна, что не осталось въ немъ дыханія. И сказала она  
Ілии: что мнѣ и тебѣ, человѣкъ Божій? ты пришелъ ко  
мнѣ напомнить грѣхи мои и умертвить сына моего. И  
сказалъ онъ ей: дай мнѣ сына твоего. И взялъ его съ  
рукъ ея и понесъ его въ горницу, гдѣ онъ жилъ, и  
положилъ его на свою постель и воззвалъ ко Господу  
и сказалъ: Господи Боже мой! неужели ты и вдовѣ, у  
который я пребываю, сдѣлаешь зло, умертвивъ сына ея?  
И простершись надъ отрокомъ трижды, онъ воззвалъ  
ко Господу и сказалъ: Господи Боже мой! да возвра-  
тится душа отрока сего въ него, и онъ ожилъ»* <sup>2)</sup>.—  
Того-же колебанія, которое мы видѣли въ Моисеѣ и  
Ілии, не чуждъ былъ и пророкъ Елисей, что видно изъ

<sup>1)</sup> Исходъ 7, 1—2, 9.

<sup>2)</sup> 3 Цар. 17, 17—22.

библейскаго повѣствованія о воскрешеніи сына Сонамитянки (4 Цар. 4 гл.).

Ничего подобнаго мы не видимъ въ чудесныхъ дѣйствіяхъ І. Христа: Онъ творилъ величайшія Свои чудеса или однимъ словомъ Своимъ или однимъ движеніемъ; Его чудесныя дѣйствія были просты и совершались Имъ безъ всякаго усилія. Эта именно *простота*, которая характеризуетъ чудесныя дѣйствія Христа, приводила въ удивленіе народъ и онъ въ благоговѣйномъ страхѣ восклицалъ: ничего подобнаго не было въ Израилѣ. Все это невольно приводитъ на память слова Св. Писанія, относящіяся къ предвѣчному Слову Отца: „*Той рече и быша, той повелъ и создашася. Словомъ Господнимъ небеса утвердишася и духомъ устъ Его вся сила ихъ*“ (Псал. 32, 9. 6.).

Должно также замѣтить, что въ противоположность ветхозавѣтнымъ пророкамъ и чудотворцамъ Господь І. Христосъ не сотворилъ ни одного чуда, о которомъ Онъ сказалъ бы, что творить *во имя Божие*. Если въ двухъ случаяхъ (Іоан. 11 и 12 гл.) І. Христосъ предъ совершеніемъ чуда обращается съ молитвою къ Своему Отцу, то это Онъ дѣлаетъ для того, чтобы показать присутствующимъ Свое единство съ Отцемъ. І. Христосъ всегда творилъ чудеса Своимъ именемъ и своею собственною силою: въ силу предвѣчнаго рожденія отъ Отца, Онъ получилъ и всемогущество Отца, которое принадлежитъ Ему такъ же существенно и полно, какъ принадлежитъ Ему и самая божественная природа. Это вполнѣ подтверждаютъ и евангельскія повѣствованія о чудесахъ Господа. Чтобы превратить воду въ вино къ Канѣ, І. Христосъ повелѣваетъ наполнить сосуды водою, и потомъ говоритъ спокойно и просто „*почерпните инесите къ распорядителю пира*“ (Іоан. 2. 8); чтобы утѣшить вѣтры и успокоить море, Ему достаточно было сказать: «перестаньте»; чтобы изгнать бѣсовъ, Ему достаточно было только приказать имъ выйти изъ человѣка. Если однажды І. Христосъ взялъ землю, смѣшанную со Своею слюною, чтобы помазать глаза слѣпорожденнаго, то это

Онъ сдѣлалъ для того, чтобы призвать бездушную природу къ участию въ дѣлѣ освященія человѣческихъ душъ.—Чтобы воскресить сына Наинской вдовы, Онъ только прикасается ко гробу и говоритъ юношѣ: «юноша, тебѣ говорю: возстань!» Наконецъ, чтобы вызвать изъ гроба четверодневнога Лазаря, Онъ громко возглашаетъ: «Лазарь, гряди вонъ!» Поистинѣ, ничего подобнаго не было прежде во Израилѣ.

Достоинъ особаго замѣчанія также и тотъ фактъ, что Господь І. Христосъ, сообщая Своимъ ученикамъ власть и могущество творить чудеса, повелѣваетъ имъ творить ихъ Его именемъ (Марк. 16, 17), чтобы творить ихъ также скоро просто, какъ Онъ. Апостолы, оставаясь вѣрными повелѣнію Господа, предъ совершеніемъ чуда ясно показывали, что они дѣйствуютъ не сами отъ себя, но во имя Христа, силою ниспосланною имъ свыше. Ап. Петръ предъ исцѣленіемъ хромага, обращаясь къ нему, говоритъ: „серебра и золота нѣтъ у меня; а что имѣю, то даю тебѣ: *во имя Иисуса Христа Назорея, встань и ходи.* И взявъ его за правую руку поднималъ; и вдругъ укрѣпились его ступени и колѣна, и вскочивъ, сталъ и началъ ходить, и вошелъ съ ними въ храмъ, ходя и скача, и хваля Бога“ (Дѣян. 3, 6—8). Въ другой разъ тотъ же ап. Петръ при одинаковыхъ обстоятельствахъ исцѣлилъ разслабленнаго Енея: „*Еней! исцѣляетъ тебя Иисусъ Христосъ; встань съ постели твоей. И онъ тотчасъ всталъ*“ (Дѣян. 9, 34). Также скоро и просто было совершено ап. Петромъ чудо воскрешенія Тавиѡы (Дѣян. 9. гл.). Величіе и простота чудесъ, совершенныхъ ап. Петромъ, были такъ поразительны, что, казалось, творить ихъ Самъ І. Христосъ. Это вполне согласно съ задачею христіанства: святые Апостолы и основанная ими Церковь являются продолжителями на землѣ дѣла Іисуса Христа—спасенія людей; съ ними Онъ обѣщаль пребыть до скончанія вѣка (Матѣ. 28, 20) и знакомъ сего пребыванія Христа съ Его Церковью служить даръ чудотвореній, которымъ обладаютъ праведники (Марк. 16, 17—18).

Все сказанное нами о чудесахъ І. Христа можно резюмировать въ слѣдующихъ словахъ. Всѣ чудеса І. Христа отличаются въ равной мѣрѣ благостію и всемогуществомъ: они проникали до глубины сердецъ чело-вѣческихъ. І. Христосъ творилъ чудеса со властію: бѣсы повинуются Ему; однимъ Своимъ словомъ Онъ исцѣляетъ страшныя болѣзни, возвращаетъ зрѣніе слѣпорожденному и воскрешаетъ мертвыхъ. Начало чудесъ Его—въ Немъ Самомъ и они вытекаютъ изъ Него, какъ изъ источника: *«Я чувствовалъ силу, исшедшую изъ Меня»* (Лук. 8, 46). Никто изъ людей не творилъ столь многочисленныхъ чудесъ. И однако, Господь обѣщаль вѣрующимъ въ Него, что дѣла, которыя Онъ творить, и они будутъ творить Его именемъ и еще большія будутъ творить (Іоан. 14, 12). Такъ обильно, такъ неисчерпаемо было всемогущество, которое носилъ въ Себѣ І. Христосъ!

Однако, несправедливо было-бы думать, что І. Христосъ творилъ чудеса съ единственною цѣлью удовлетворить влеченіе Своего любвеобильнаго сердца и показать Свою доброту. Цѣль чудесъ І. Христа заключалась также и въ томъ, чтобы доказать истинность Его ученія и Его божественнаго посланничества. Если І. Христосъ и не говорилъ каждый разъ послѣ совершенія чуда: *„Я творю чудеса, вѣрьте Моему слову“*, то еще не значить, что Онъ не имѣлъ и въ намѣреніи доказать Своими чудесами истину Своего ученія. Господь І. Христосъ, для Котораго не было ничего сокровеннаго, зналъ здравую народную логику, которая сама собою, безъ всякаго посторонняго внушенія, сдѣлаетъ истинное заключеніе изъ Его столь многочисленныхъ и благодѣтельныхъ чудесъ. Прекраснымъ доказательствомъ этого служитъ отвѣтъ слѣпорожденнаго фарисеямъ: *«Это и удивительно, что вы не знаете откуда Онъ, а Онъ отверзъ мнѣ очи: но мы знаемъ, что ирѣшниковъ Богъ не слушаетъ, но кто чтитъ Бога и творить волю Его, того слушаетъ: отъ вѣка не слышано, чтобы кто отверзъ очи слѣпорожденному; если-бы Онъ не былъ отъ Бога, не могъ-бы творить*

ничего» (Иоан. 9. 30—33). Таково сужденіе здраваго народнаго смысла!—Однако, Господь І. Христось и Самъ ясно указываетъ на Свой чудеса, какъ на доказательство истинности Своего ученія и Своего божественнаго посланничества, и дѣлаетъ это всякій разъ, когда Ему предстояло утверждать въ этой истинѣ колеблющіяся умы Своихъ слушателей, или обличать невѣріе Своихъ ученыхъ противниковъ—книжниковъ и фариисеевъ. Ученикамъ Іоанна, которые спрашивали І. Христа: „Ты-ли Тотъ, Который долженъ придти, или ожидать намъ другаго?“,—Онъ отвѣтилъ: „пойдите скажите Іоанну, что видите и слышите: слѣпые прозрѣваютъ и хромые ходятъ, прокаженные очищаются и глухіе слышатъ, мертвые воскресаютъ и нищие благовѣтствуютъ: и блаженъ, кто не соблазнится о Мнѣ“ (Матѹ. II, 4—6). Не вѣровавшимъ іудеямъ І. Христось указывалъ на Свой чудеса, какъ на доказательство Своего божественнаго посланничества: «вы посылали къ Іоанну и онъ засвидѣтельствовалъ объ истинѣ. Онъ былъ свѣтильникъ горящій и свѣтящій; а вы хотѣли малое время порадоваться при свѣтѣ его. Я-же имѣю свидѣтельство больше Іоаннова, ибо дѣла, которыя Отецъ далъ Мнѣ совершить, самыя дѣла сіи, Мною творимыя, свидѣтствуютъ о Мнѣ, что Отецъ послалъ Меня. И пославшій Меня Отецъ Самъ засвидѣтельствовалъ о Мнѣ“ (Иоан. 5, 33, 35—37) Въ другомъ мѣстѣ І. Христось, отвѣчая іудеямъ, которые, обступивъ Его, спрашивали: „Долго-ли Тебѣ держать насъ въ недоумѣніи? Если Ты Христось, скажи намъ прямо“,—сказалъ: „Я сказалъ вамъ и не вѣрите; дѣла, которыя творю Я во имя Отца Моего, они свидѣтствуютъ о Мнѣ; а если творю, то когда не вѣрите Мнѣ, вѣрьте дѣламъ Моимъ, чтобы узнать и повѣрить, что Отецъ во Мнѣ и Я въ Немъ“ (Иоан. 10, 24, 25—37—38).

Намъ остается сказать теперь нѣсколько словъ о томъ, какъ чудеса І. Христа, отличительный характеръ которыхъ нами установленъ, дополняютъ Его божественную Личность.

Въ чудесахъ І. Христа, и вообще во всѣхъ Его

дѣлахъ, такъ существенно отражается Его божественная Личность, что умъ человѣческій не въ состояніи представить, какъ І. Христосъ могъ-бы поступать иначе, чѣмъ Онъ поступалъ. Его дѣла, чтобы быть соответственными божественной природѣ Его, должны быть именно такими, какими описали ихъ Евангелисты. При этомъ чудеса І. Христа отличаются такую сверхъестественной своеобразностью, что Евангелисты, если-бы не были очевидцами ихъ, не могли-бы ихъ описать.

Въ Личности Богочеловѣка все запечатлѣно, такъ-сказать, *постоянною гармоніей*: въ Его дѣйствіяхъ все было *величіе* и *простота*. Величіе относится къ божественной прородѣ І. Христа, простота—къ человѣческой. Эти два свойства въ Личности Богочеловѣка неотдѣлимы одно отъ другаго и напрасно мы стали-бы искать въ Евангеліи хотя одно слово, одно событіе, которыя не характеризовались бы указанными чертами. Читая Евангеліе мы присутствуемъ при зрѣлищѣ, единственномъ въ исторіи человѣчества. І. Христосъ, Который превосходилъ всѣхъ людей, когда-либо жившихъ, и во всѣхъ отношеніяхъ, въ то-же время по Своему обращенію, ясности и простотѣ Своей рѣчи былъ доступенъ самымъ простымъ людямъ. Между чудесами І. Христа и Его божескимъ достоинствомъ существуетъ такая внутренняя связь, что отрицая первыя, тѣмъ самымъ отрицаютъ и второе. Въ самомъ дѣлѣ, І. Христосъ, какъ Онъ многократно свидѣтельствовалъ о Себѣ, есть Сынъ Божій, единосущный Отцу. Но если-бы Онъ не могъ творить чудесъ, которыя Онъ творилъ, то Онъ не былъ-бы Сыномъ, единосущнымъ Отцу, какъ не обладающій всемогуществомъ Отца. Его умъ, воля и вѣдѣніе не были-бы божественны, если-бы Онъ не могъ творить чудеса, которыя носятъ на себѣ явный характеръ божественнаго всемогущества.

Представители отрицательной критики, отвергая, вопреки общей вѣрѣ человѣчества, самую возможность чуда, утверждаютъ, что чудеса, рассказанныя въ Евангеліи, внесены туда благодаря необразованности и лож-



ной вѣрѣ писателей Евангелій. Отрицать возможность чуда это значитъ лишать Бога свободы дѣйствиій въ сферѣ міровыхъ законовъ, Имъ Самимъ установленныхъ; отрицаніе-же евангельскихъ чудесъ, кромѣ сего, противорѣчитъ и здравому смыслу. Дѣйствительно, вопреки ученымъ отрицателямъ, современники І. Христа вѣрили Его чудесамъ; самые непримиримые Его враги не отрицали ихъ, и даже язычники признавали ихъ дѣйствительность. Въ виду этого отрицательная критика пусть укажетъ, кѣмъ и когда въ Евангеліе были внесены рассказы о чудесахъ въ такомъ множествѣ, что если-бы удалить ихъ изъ священнаго текста, то онъ потерялъ-бы все свое значеніе! Былъ-ли этотъ „подлогъ“ дѣломъ одного лица или многихъ?—Если многихъ, то чѣмъ объяснить то, что въ евангельскихъ повѣтствованіяхъ о чудесахъ, которыя являются вполнѣ необычайными и не имѣютъ себѣ примѣровъ во всей исторіи чудотвореній, мы видимъ единство стиля, единство обработки ихъ и даже размѣра, такъ что чрезъ всѣ евангельскія чудеса проходитъ отличительный для нихъ характеръ единства, вслѣдствіе чего нельзя не приписать ихъ Одному Лицу. Если допустить, что рассказы о чудесахъ внесены въ Евангеліе однимъ лицомъ, то придется признать, что это лицо обладало способностью *чудесной* въ двухъ отношеніяхъ, во первыхъ для того, чтобы вопреки всѣмъ національнымъ предразсудкамъ, уловить въ высокой степени оригинальныя черты Личности Чудотворца,—во-вторыхъ, чтобы *одновременно* во всѣ экземпляры Евангелія внести однѣ и тѣ-же повѣтствованія о чудесахъ, такъ-какъ во всѣхъ экземплярахъ Евангелія, какіе мы имѣемъ отъ временъ глубокой христіанской древности, заключаются однѣ и тѣ-же повѣтствованія о чудесахъ въ одинаково характерной для нихъ формѣ.—Истинная критика должна бы поставить себѣ иную цѣль: вмѣсто того, чтобы лишать Бога *свободы дѣйствиій* и строить гипотезы, противорѣчащія исторіи и здравому смыслу, она должна была-бы доказать, что Священные писатели не могли *выдумать* чудесъ такими, какими они описали

ихъ намъ, если-бы они не были очевидцами ихъ. *Писатели Евангелія не могли выдумать чудесъ І. Христа, такъ-какъ тогда изобрѣтатели были-бы болѣе достойны удивленія, чѣмъ Самъ Чудотворецъ.*

Въ заключеніе мы снова повторяемъ: если Евангелисты описали Личность І. Христа такъ, какъ они видѣли, то они и видѣли Его такимъ, какимъ описали, и были въ правѣ сказать вмѣстѣ съ Евангелистомъ Іоанномъ: *«Слово стало плотію и обитало съ нами полное благодати и истины; и мы видѣли славу Его, славу, какъ Единороднаго отъ Отца»* (Іоан. 1, 14).

---

# VII

ХРИСТИАНСТВО

и КОММУНИЗМЪ.

## ХРИСТИАНСТВО И КОММУНИЗМЪ.

«Заблуждаетесь, не зная Писаний, ни силы Божией».

(Матѳ. 22, 29).

Въ бесѣдахъ на «современныя» темы съ лицами изъ свѣтской учащейся молодежи часто приходится выслушивать съ ихъ стороны возраженія, что Господь нашъ І. Христосъ въ святомъ Своемъ Евангеліи оправдываетъ стремленія социалистовъ къ уничтоженію частной собственности, что Св. Апостолы и многіе изъ отцевъ Церкви (напр. св. Іоаннъ Златоустъ, св. Амвросій Медіоланскій и др.) придерживались коммунистическихъ взглядовъ по вопросу о частной собственности и что только въ послѣдствіи уже, когда Церковь, по словамъ возражателей, сдѣлалась государственнымъ учрежденіемъ, она измѣнила свой взглядъ на частную собственность.

Отвѣтомъ на эти возраженія и служить настоящее изслѣдованіе—«Христианство и Коммунизмъ». Предназначая его, главнымъ образомъ, для учащейся молодежи, тѣхъ, кто будетъ имѣть эту статью въ рукахъ, я прошу объ одномъ—*прочитать ее.*

### I.

Отношенія социалистовъ къ христіанскому ученію не всегда были одинаковы. Такъ, напр., въ эпоху *Великой Французской Резолюціи*, когда социалисты воображали, что они завоевали весь современный имъ міръ, они съ пренебреженіемъ относились къ христіанскому ученію вообще, называя его *суевѣріемъ, старыми предрасудками*, которые такъ-же разсѣются предъ лучами свѣтлаго будущаго, какъ разсѣвается туманъ предъ лучами солнца.

Этимъ пылкимъ новаторамъ нуженъ былъ новый религіозный культъ, какъ и новое государство. Извѣстно, что нѣкоторые изъ нихъ въ безумныхъ порывахъ своего увлеченія доходили до того, что хотѣли провозгласить «богомъ» извѣстнаго коммуниста *Фурье* (Fourier), назвавъ его «*богомъ невѣдомаго міра*». Христіанская мораль пользовалась у социалистовъ не большимъ уваженіемъ, чѣмъ догматы христіанства. Сторонники Фурье открыто заявляли: «нужно разсуждать не о томъ, нравственно или безнравственно то, что предлагаетъ Фурье, а о томъ, *истинно* или *ложно* то, что онъ предлагаетъ. Если теорія Фурье—истина, если съ соціальной точки зрѣнія она согласна съ природою вещей и съ закономъ всеобщаго порядка, то тѣмъ хуже для *христіанской морали*, и *эта послѣдняя должна примириться съ ней* (т. е. теоріей Фурье) *и приспособиться къ новому положенію вещей* <sup>1)</sup>». Одинъ изъ наиболѣе ревностныхъ послѣдователей Фурье писалъ: «Кто остановитъ разложеніе стараго порядка вещей?.. Конечно, не христіанская мораль съ ея старыми и смѣшными наставленіями, мораль, которая сама не знаетъ, на чемъ она основывается и которая послѣ цѣлыхъ тысячелѣтій не достигла ничего другаго, какъ только унизила и оскорбила самую добродѣтель. <sup>2)</sup> Такъ разсуждали социалисты.

Но такое отношеніе социалистовъ къ христіанскому ученію продолжалось до 1853 г., когда оно существенно измѣнилось. Съ этого времени христіанство и проповѣдуемая имъ мораль уже не отвергаются социалистами и къ нимъ они обращаются какъ къ *дѣйствительнымъ* принципамъ социализма. Евангеліе сдѣлалось законодательнымъ кодексомъ для всѣхъ выдающихся демократовъ. По ихъ мнѣнію, Евангелисты были предшественниками социализма, и каждый «*истинный*» христіанинъ долженъ выбирать между частной собственностью и Евангеліемъ, между современнымъ обществомъ и I. Хрис-

---

<sup>1)</sup> Thonissen I. Le socialisme depuis l' antiquité Jusqu'a la constitution française du 14 Janvier 1852 an. t. I, p. 76.

<sup>2)</sup> Thonissen I. Op. cit. p. 76.

томъ.— „Если-бы христіанство, пишетъ одинъ изъ теоретиковъ социализма г. Кабе (Cabet), было изъяснено и приложено къ жизни въ *духъ* Іисуса Христа, если-бы оно было истинно понятно и правильно приложено къ жизни христіанами, одушевленными искреннимъ благочестіемъ, которые не только желаютъ знать истину, но и слѣдовать ей, то христіанство съ его моралью, философіей и правилами было бы въ состояніи установить совершенную социально-политическую организацію, чтобы упрочить благоденствіе рода человѣческаго на землѣ, и никто не отказался бы называться христіаниномъ <sup>1)</sup>“.

Итакъ, что должно думать по поводу этого стремленія социалистовъ обосновать свою доктрину на евангельскомъ ученіи? *Справедливо-ли, что коммунизмъ, хотя бы то въ самой сжатой формѣ, составляетъ экономическое ученіе нашихъ священныхъ книгъ?* За отвѣтомъ на эти вопросы обратимся къ самимъ священнымъ книгамъ христіанъ.

Справедливо то, что Евангеліе осуждаетъ страсть любостыжанія, которая составляетъ господствующій порокъ и современнаго христіанскаго общества: оно благословляетъ *самоотреченіе* и *отреченіе отъ благъ сею міра*. Господь нашъ І Христосъ многократно убѣждалъ богатыхъ часть изъ своихъ имѣній удѣлять бѣднымъ, нуждающимся въ самомъ необходимомъ. По словамъ Господа и Его св. Апостоловъ, христіанинъ, который удѣляетъ часть своего имѣнія на служеніе ближнимъ, совершаетъ добродѣтельный актъ, за который получить воздаяніе въ день Страшнаго Суда отъ Верховнаго Судіи (Матѣ, 25 34 и сл. Евр. 13, 6; 2 Тим. 1, 16—18 и др.). Но этимъ проблема не разрѣшается: когда социалисты говорятъ о *христіанскомъ коммунизмѣ*, они разумѣютъ такой общественно-государственный строй, *идѣ частная собственность не существуетъ и все основано на началахъ коммунизма*. Наша задача раскрыть, таковъ-ли на самомъ дѣлѣ тотъ общественно-государственный строй, который освятилъ Своимъ примѣромъ Іисусъ Христосъ?

---

<sup>1)</sup> Le vrai christianisme suivant Iesus-Christ. Preface.

Прежде всего необходимо замѣтить, что въ нашихъ священныхъ книгахъ не только не находится подтвержденія взглядовъ социалистовъ, а напротивъ заключается прямое отрицаніе ихъ. *І. Христосъ не только не отрицалъ частной собственности, а напротивъ многократно давалъ понять своимъ слушателямъ, что Онъ признаетъ и освящаетъ ея права.* Когда юноша спросилъ І. Христа, что нужно дѣлать, чтобы наслѣдовать жизнь вѣчную, Онъ отвѣтилъ ему: „не убивай; не прелюбодѣйствуй; не кради; не лжесвидѣтельствуй“. (Матѳ. 19, 18). Въ другой разъ Господь сказалъ Своимъ ученикамъ: „изъ сердца чловѣческаго исходятъ злые помыслы, прелюбодѣянія, любодѣянія, убійства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливое око, богохульство, гордость, безумство“. (Марк. 4, 20—21). Какой смыслъ имѣли бы эти слова въ устахъ противника частной собственности? Какимъ образомъ кража, воровство, мошенничество могли-бы считаться преступленіями въ глазахъ законодателя, который отрицалъ бы права и преимущества частной собственности? Напрасно мы стали-бы искать въ евангельскихъ повѣствованіяхъ хотя одно выраженіе, одно слово, которыя можно было бы привести противъ частной собственности. Если Спаситель съ одной стороны порицаетъ *злыхъ* богачей, то съ другой Онъ заповѣдуетъ *терпѣніе и безропотность*: Онъ не говоритъ имъ, какъ говорятъ социалисты, что богатые завладѣли общей собственностью, которую Богъ назначилъ въ пользованіе всему роду чловѣческому; Онъ не повелѣваетъ имъ требовать *свою часть естественнаго капитала*; Онъ не уподобляетъ, подобно Прудону (Proudhon), богача *вору*; Онъ не учитъ какъ Бриссо (Brissot), что собственность въ сущности есть воровство. І. Христосъ осуждаетъ жадность, порицаетъ тѣхъ, которые живутъ только для того, чтобы собирать сокровища, которія *тля тлитъ и воры подкапываютъ и крадутъ*; но въ то-же время, при всякомъ удобномъ случаѣ, Онъ признаетъ абсолютное право собственника на тѣ предметы, которыя составляютъ его собственность. Эта мысль

съ особенной ясностью выражена въ притчѣ о рабочихъ, посланныхъ въ виноградникъ: „Царство небесное подобно хозяину дома, который вышелъ рано поутру нанять работниковъ въ виноградникъ свой. И договорившись съ работниками по динарію на день послалъ ихъ въ виноградникъ свой. Вышедши около третьяго часа, онъ увидѣлъ другихъ, стоящихъ на торжищѣ праздно. И имъ сказалъ: идите и вы въ виноградникъ мой, и что слѣдовать будетъ, дамъ вамъ. Они пошли. Опять вышедши около шестого и девятого часа, слѣлалъ тоже. Наконецъ, вышедши около одиннадцатаго часа, онъ нашелъ другихъ, стоящихъ праздно, и говоритъ имъ: что вы стоите здѣсь цѣлый день праздно? Они говорятъ ему: никто насъ не нанялъ. Онъ говоритъ имъ: идите и вы въ виноградникъ мой, и что слѣдовать будетъ, получите. Когда же наступилъ вечеръ, говоритъ господинъ виноградника управителю своему: позови работниковъ, и отдай имъ плату, начавъ съ послѣднихъ до первыхъ. И пришедшіе около одиннадцатаго часа получили по динарію. Пришедшіе же первыми думали, что они получаютъ больше, получили и они по динарію. И получивъ стали роптать на хозяина дома. И говорили: эти послѣдніе работали одинъ часъ, и ты сравнялъ ихъ съ нами, перенесшими тягость дня и зной. Онъ же въ отвѣтъ сказалъ одному изъ нихъ: другъ! я не обижаю тебя; не за динарій-ли ты договорился со мной? Возьми свое, и пойди; я же хочу дать этому послѣднему то же, что и тебѣ. Развѣ я не властенъ въ своемъ дѣлать, что хочу? Или глазъ твой завистливъ оттого, что я добръ? Такъ будутъ послѣдніе первыми; ибо много званыхъ, а мало избранныхъ. (Матѣ. 20, 1—16). Эта притча, къ которой можно было бы присоединить и другія, заключаетъ очевидное освященіе Господомъ нашимъ І. Христомъ правъ частной собственности. Хозяинъ, который не желаетъ дать работнику *перваго часа* больше динарія, говоритъ языкомъ *абсолютнаго права*. Здѣсь есть не только различіе моего и твоего, но здѣсь указаны



основанія, на которыхъ устанавливаются справедливыя отношенія между собственникомъ и его работниками: это съ одной стороны право собственника распоряжаться своимъ имуществомъ по своему желанію (ст. 15), съ другой—право работника получить плату за дѣйствительно сдѣланную имъ работу (ст. 14). Правда, въ Евангеліи находится много выраженій, направленныхъ, повидимому, противъ богачей. Но во всѣхъ такихъ выраженіяхъ осуждается не богатство само по себѣ, а то злое употребленіе, которое изъ него дѣлаютъ богатые.—„Горе вамъ, богатые! ибо вы уже получили свое утѣшеніе. Горе вамъ, пресыщенные нынѣ! ибо взалчете“ (Лук. 6, 24—25)—„Удобнѣ верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти въ Царство Божіе“ (Матѳ. 19, 24). Но каковы тѣ богачи, которые подпали божественному осужденію? Осуждается ли богатый только за то, что онъ богатъ? Вотъ, въ чемъ главный вопросъ. У вѣрующаго христіанина не можетъ быть никакого сомнѣнія на этотъ счетъ. Осужденіе относится только къ злему богачу, который надѣется только на свое богатство <sup>1)</sup>, который гордится своимъ богатствомъ, который проводитъ свою жизнь въ роскоши и праздности и отказываетъ нищему въ крупицахъ, падающихъ съ праздничнаго его стола, <sup>2)</sup> къ тому, который обременяетъ людей непосильными тяжестями <sup>3)</sup>, къ тому, который, имѣя въ изобиліи пищу и одежду, отказываетъ „брату своему“, нагому и голодному, въ по-

<sup>1)</sup> „Дѣти, какъ трудно надѣющимся на богатство войти въ Царствіе Божіе“ (Марк. 10, 24).

<sup>2)</sup> «Большій изъ васъ да будетъ вамъ слуга: ибо кто возвышаетъ себя, тотъ униженъ будетъ, и кто унижаетъ себя, тотъ возвысится» (Матѳ. 23, 11—12). —Нѣкоторый чело­вѣкъ былъ богатъ, одѣвался въ порфиру и виссонъ и каждый день пиршествовалъ блистательно. Былъ также нѣкоторый нищій, именемъ Лазарь, который лежалъ у воротъ его въ стружьяхъ и желалъ насытиться крошками со стола богача, и псы приходя лизали стружья его... Но Авраамъ сказалъ: чадо, вспомни, что ты получилъ уже доброе твое въ жизни твоей, а Лазарь злое; нынѣ же онъ здѣсь утѣшается, а ты страдаешь (Лук. 16, 19—21; 25).

<sup>3)</sup> Исусъ сказалъ: и вамъ законникамъ горе, что полагаете на людей бремена неудобноносимыя, а сами и однимъ перстомъ не дотрогиваетесь до нихъ (Лук. 11, 46).

моши <sup>1)</sup>, къ тому, который, позабывъ про свою безсмертную душу, живетъ только для того, чтобы собирать тлѣнное богатство <sup>2)</sup>, къ тому, чье богатство можно сравнить съ терпѣніемъ, которое заглушаетъ доброе сѣмя и дѣлаетъ его бесплоднымъ (Матѳ. 13, 22), — словомъ, къ богачу, къ которому будутъ относиться слѣдующія грозныя слова Спасителя: „идите отъ Меня, проклятые, въ огонь вѣчный, уготованный діаволу и ангеламъ его: ибо алкалъ Я и вы не дали Мнѣ ѣсть, жаждалъ и вы не напоили Меня, былъ странникомъ и не приняли Меня; былъ нагъ и не одѣли Меня болень и въ темницѣ и не посѣтили Меня.“ (Матѳ. 25, 41 — 43). Итакъ, Евангеліе не осуждаетъ богатыхъ только за то, что они богаты. Святыя жены, которыя слѣдовали за І. Христомъ, были богаты, потому что онѣ служили Спасителю и Его апостоламъ своимъ имѣніемъ (Лук. 8. 2 — 3); Никодимъ и Іосифъ Ариматѣйскій были богаты (Матѳ. 27, 57; Іоан. 3, 1) и, однако, І. Христосъ за это не осуждалъ ихъ. Не достаточно вырвать изъ Евангелія отдѣльные тексты, чтобы обосновать на нихъ разныя свои предположенія, — необходимо взять ихъ въ контекстѣ рѣчи, сопоставить съ предыдущими и слѣдующими; всякое другое толкованіе священнаго текста будетъ произвольнымъ и опаснымъ. Если слѣдовать способу изъясненія евангельскихъ текстовъ, которому слѣдуютъ социалисты, то съ одинаковымъ правомъ можно утверждать, что І. Христосъ училъ, что нужно быть бѣднымъ для того, чтобы получить вѣчную блаженную жизнь. Но на самомъ дѣлѣ І. Христосъ никогда не поощрялъ тунеядства: Онъ никогда не одобрялъ лѣнивца, котораго праздность привела къ бѣдности и препятству-

---

<sup>1)</sup> И спрашивалъ его (т. е. Іоанна) народъ: что-же намъ дѣлать? Онъ сказалъ имъ въ отвѣтъ: у кого двѣ одежды, тотъ дай неимущему; и у кого есть пища дѣлай тоже (Лук. 3, 10—11).

<sup>2)</sup> Вотъ, что сдѣлаю: сломаю житницы мои и построю большія и соберу туда весь хлѣбъ мой и все доброе мое, и скажу душѣ моей: душа! много добра лежитъ у тебя на многіе годы: покойся, ѣшь, пей, веселись. Но Богъ сказалъ ему: безумный! въ сію же ночь душу твою возьмутъ у тебя; кому же достанется то, что ты заготовилъ? (Лук. 12, 18—20).

еть ему матеріально обезпечить себя. По ученію І. Христа и апостоловъ, чтобы заслужить пищу, нужно трудиться <sup>1)</sup>, лѣнивый же рабъ будетъ брошенъ во *тьму кромѣшнюю* <sup>2)</sup>. Кроткій и безропотно трудящійся, не завидующій богатству другаго, *нищій духомъ*,—вотъ, тотъ идеаль бѣдняка, который благословляется Евангелиемъ (Матѳ. 5, 3). Далѣе мы увидимъ, что такъ понимали евангельское ученіе св. апостолы и св. отцы Церкви.

Такою же фантастичностью отличаются взгляды социалистовъ и по другимъ вопросамъ евангельскаго ученія, которымъ они желаютъ оправдать свои планы воображаемаго обновленія человѣчества. І. Христось осуждая усиленное стремленіе людей къ приобрѣтенію богатствъ, которыя не доставляютъ человѣку истиннаго блага, въ Своей Нагорной Бесѣдѣ произнесъ слѣдующія замѣнательныя слова: *„Ищите прежде Царствія Божія и правды ея и это все приложится вамъ“* (Матѳ. 6, 33). Эти слова Господа, смыслъ которыхъ вполне ясенъ для вѣрующаго христіанина, въ толкованіи ихъ социалистами становятся призывомъ къ анархіи. *«Царство Божіе»*, говорятъ социалисты,—это новая социальная организація, основанная на *свободѣ, братствѣ и равенствѣ, на верховной власти народа, на радикальной и чистой демократіи, на уничтоженіи привилегіи и господства всякаго рода.*—*„Но Евангеліе, возражаете вы, не даетъ никакаго основанія къ такому пониманію приведенныхъ словъ“.* Однако, это нисколько не смущаетъ социалистовъ и на ваше возраженіе они отвѣчаютъ длиннымъ разсужденіемъ. Они скажутъ вамъ, что І. Христось хорошо зналъ, что римляне, еврейскіе цари, священники и богачи будутъ Его противниками и врагами и будутъ усиливаться умертвить Его. Онъ зналъ, что книжники и фарисеи обвинятъ его, какъ революціонера, возмутителя, который возбуждаетъ народъ къ революціи и замышляетъ

---

<sup>1)</sup> „Трудящійся достоинъ пропитанія“ (Матѳ. 10, 10). «Если кто не хочетъ трудиться, тотъ и не ѣшь» (2 Тессал. 3, 10).

<sup>2)</sup> .. Негоднаго раба бросьте во тьму внѣшнюю: тамъ будетъ плачь и скрежетъ зубовъ» (Матѳ. 25, 30: ср. ст. 26).

объявить Себя царемъ іудейскимъ. Поэтому Онъ былъ вынужденъ скрывать Свои мысли подъ аллегоріями и притчами и Онъ никогда не объяснялъ того, что Онъ разумѣтъ подъ «Царствіемъ Божиимъ» <sup>1)</sup>. Конечно, при такомъ способѣ толкованія священнаго текста, нѣтъ той анархической доктрины, которую социалистъ, одаренный живымъ воображеніемъ, не могъ бы оправдать словами Евангелія. Но помимо всего этого социалисты допускаютъ грубую ошибку: Спаситель много разъ давалъ объясненіе того, что Онъ разумѣтъ подъ *Царствіемъ Божиимъ*. Напомнимъ имъ слѣдующій текстъ: «Не собирайте себѣ сокровищъ на землѣ, гдѣ моль и ржа истребляютъ и гдѣ воры подкапываютъ и крадутъ; но собирайте себѣ сокровища на небѣ, гдѣ ни моль, ни ржа не истребляютъ, и гдѣ воры не подкапываютъ и не крадутъ; ибо гдѣ сокровище ваше, тамъ будетъ и сердце ваше» (Матѳ. 6, 14—21). Пусть социалисты объяснятъ намъ съ точки зрѣнія своего *соціально-демократическаго* царства смыслъ слѣдующихъ словъ, сказанныхъ Спасителемъ ап Петру: «Я дамъ тебѣ ключи Царства *небеснаго* и что свяжешь *на землѣ*, то будетъ связано *на небесахъ*; и что разрѣшишь *на землѣ*, то будетъ разрѣшено *на небесахъ*» (Матѳ. 16, 19.) Нѣтъ нужды болѣе приводить тексты изъ Евангелія, чтобы доказать неосновательность гипотезы социалистовъ. Развѣ Спаситель не сказалъ вполнѣ ясно, что Царство Его не отъ міра сего? (Іоан. 18 36). Собственно говоря, *не* социалистамъ принадлежитъ даже и честь изобрѣтенія защищаемаго ими взгляда: восемнадцать столѣтій тому назадъ св. Іустинъ сказалъ философамъ при дворѣ римскаго императора Антонина: «когда мы говоримъ о Царствѣ Небесномъ, предметъ нашей надежды, вы думаете, что дѣло идетъ о царствѣ земномъ? Вы заблуждаетесь» <sup>2)</sup>.

Но допустимъ, что І. Христосъ явно не освятилъ правъ частной собственности, что Онъ на этотъ счетъ

<sup>1)</sup> Sabet M. Op. cit. 107—108.

Апо логія. I, 11. См. *Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ*. Изд. о. П. Преображенскаго. Москва 1864 г., стр. 46.

хранилъ полное молчаніе и что, слѣдовательно, проблема должна быть рѣшена при помощи основныхъ принциповъ, заключающихся въ Евангелии. Но и при этомъ предположеніи, какъ мы сейчасъ увидимъ, окажется, что частная собственность признается и освящается Евангелиемъ. І. Христосъ сказалъ, что Онъ пришелъ не разрушить Ветхозавѣтный Законъ, а исполнить (Матѳ. 5. 17). Но каково было отношеніе къ праву частной собственности того закона, который Спаситель пришелъ исполнить?— „Не кради. Не желай дома ближняго твоего, не желай жены ближняго твоего, ни поля его, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ни всякаго скота его, ничего, что у ближняго твоего“ (Исх. 20, 13. 17). Вотъ, какимъ образомъ *Десятословіе* выражается относительно частной собственности и это всегда должно имѣть въ виду при рѣшеніи вопроса объ отношеніи І. Христа къ частной собственности. Дѣйствительно, частная собственность не только признается и охраняется заповѣдью *не красть*, но эта собственность такъ неприкосновенна, такъ священна, что одно простое желаніе того, что принадлежитъ нашему ближнему, составляетъ преступленіе въ очахъ Божіихъ. Въ виду этой основной заповѣди могъ-ли Спаситель, Который сказалъ, что Онъ пришелъ исполнить Ветхозавѣтный Законъ, видѣть это исполненіе въ коммунизмѣ? Конечно, нѣтъ, потому что частная собственность лежала въ основѣ еврейскихъ законовъ и коммунизмъ отрицался ими. Уничтоженіе частной собственности было бы равносильно уничтоженію Ветхозавѣтнаго Закона въ его существенной части— *Десятословію*; это было бы формальнымъ опроверженіемъ заповѣдей Іеговы; но еще разъ повторяемъ, І. Христосъ пришелъ на землю не уничтожить Ветхозавѣтный Законъ, а исполнить. Итакъ, очевидно, что если Спаситель сохранялъ молчаніе относительно частной собственности, какъ это говорятъ социалисты, то это молчаніе, послѣ того, что мы сказали, должно быть рассматриваемо, какъ торжественное подтвержденіе приведенныхъ заповѣдей Десятословія.

Къ тому же выводу мы придемъ, установивъ евангельское ученіе о собственности путемъ изъясненія нѣкоторыхъ евангельскихъ текстовъ. I. Христосъ заповѣдалъ творить милостыню; Онъ многократно говорилъ, что Царство Небесное наследуетъ тотъ, кто съ любовью удѣляетъ бѣднымъ изъ своего богатства, которымъ наградилъ его Отець Небесный. *Любовь*,—вотъ, главная добродѣтель, по ученію Евангелія<sup>1)</sup>. Нужно намѣренно закрыть глаза для того, чтобы не замѣтить, что Евангельское ученіе о милостынѣ, основанное на заповѣди о любви къ ближнимъ, не совмѣстимо съ коммунизмомъ. Если всякая частная собственность есть узурпація неотъемлемыхъ правъ народныхъ массъ; если, какъ говорятъ Бриссо и Прудонъ, всякій собственникъ есть воръ, то какимъ образомъ она могла снискать въ очахъ Божіихъ такое благоволеніе къ тому, кто ее подаетъ? Воръ, который возвращаетъ украденное, человѣкъ, который возвращаетъ законному наследнику то, чѣмъ незаконно владѣли его предки, похититель, который раскаивается въ своемъ поступкѣ, могутъ возбудить сочувствіе къ себѣ и заслужить прощеніе, но никогда и ни у одного

---

<sup>1)</sup> У тебя, когда ты творишь милостыню, пусть лѣвая рука твоя не знаетъ, что дѣлаетъ правая, чтобы милостыня твоя была втайнѣ; и Отець твой, видящій тайное, воздастъ тебѣ явно. (Матѣ. 6, 3—4).—„Алкаль Я и вы дали Мнѣ ѣсть: жаждалъ и вы напоили Меня; былъ странникомъ и вы приняли Меня; былъ нагъ и вы одѣли Меня; былъ боленъ и вы посѣтили Меня; въ темницѣ былъ и вы пришли ко Мнѣ. Тогда праведники скажутъ Ему въ отвѣтъ: Господи! когда мы видѣли Тебя алчущимъ и накормили? или жаждущимъ и напоили? когда мы видѣли Тебя странникомъ и приняли? или нагимъ и одѣли? когда мы видѣли Тебя больнымъ или въ темницѣ, и пришли къ Тебѣ? И Царь скажетъ имъ въ отвѣтъ: истинно говорю вамъ, *такъ-какъ вы сдѣлали это одному изъ сихъ братьевъ Моихъ меньшихъ, то сдѣлали Мнѣ*“ (Матѣ. 25, 35—40). —«У кого двѣ одежды, тотъ дай неимущему; и у кого есть пища, дѣлай то-же“ (Лук. 3, 11). —„Всякому просящему у тебя давай, и отъ взяшаго твое не требуй назадъ... Давайте и дасться вамъ“ (Лук. 6, 30, 38).—«Подавайте лучше милостыню изъ того, что у васъ есть: тогда все будетъ у васъ чисто“ (Лук. 11, 41) —«Когда дѣлаешь пиръ, чови нищихъ, увѣчныхъ, хромыхъ, слѣпыхъ, и блаженъ будешь, что они не могутъ воздать тебѣ, ибо воздастся тебѣ въ воскресеніе праведныхъ“ (Лук. 14, 14)—«Заповѣдь новую даю вамъ да любите другъ друга; какъ Я возлюбилъ васъ, такъ и вы любите другъ-друга; по тому, узнаютъ и всѣ что вы Мои ученики, если будете имѣть любовь между собою» (Іоан. 13, 34—35).—«Сія есть заповѣдь Моя да любите другъ друга, какъ Я возлюбилъ васъ... Сіе заповѣдую вамъ: да любите другъ-друга» (Іоан. 15, 12, 17).

нарола, цивилизованнаго-ли или варварскаго, *возвращеніе украденной вещи не считалось добродѣтелью, заслуживающей высокой награды въ Царствѣ Небесномъ*. Пусть перестанутъ социалисты повторять, что коммунизмъ вышелъ изъ христіанства, что онъ есть само христіанство въ его первоначальномъ чистомъ видѣ, самое полное, самое дѣйствительное примѣненіе въ жизни евангельскаго принципа братства людей: Евангеліе не заключаетъ ни одного слова, которое можно было бы обратить противъ частной собственности; оно ни разу не возстаетъ противъ измышленныхъ социалистами несправедливостей социальнаго строя; оно не считаетъ богатыхъ, только потому, что они богаты, за притѣснителей, и бѣдныхъ, только потому, что они бѣдны— за притѣсняемыхъ; оно стоитъ выше этихъ имущественныхъ различій, заповѣдуя однимъ покорность, а другимъ милосердіе и всѣмъ вообще самоотверженіе, милосердіе и любовь. *Любовь*, вотъ, принципъ, на которомъ основывается мораль І. Христа, и этотъ принципъ нисколько не противорѣчитъ принципамъ *справедливости* и *права*, равно какъ и не замѣняетъ ихъ. Пусть я усиленно стремлюсь къ тому, какъ это заповѣдуетъ Евангеліе, чтобы подражать благодати Отца Небеснаго, Который сіяетъ солнце Свое на добрыхъ и злыхъ и посылаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ (Матѳ. 5, 45), но это не уничтожаетъ-же различія между *добромъ* и *зломъ* и не отнимаетъ у добродѣтельнаго человѣка его заслуги, равно и не освобождаетъ *злою* отъ вины за преступленіе. Я люблю тѣхъ, которые меня ненавидятъ, я прощаю тѣмъ, которые меня обижаютъ, я молюсь за тѣхъ, которые меня преслѣдуютъ, но всѣмъ этимъ достигается-ли то, что *ненависть* перестаетъ быть дурнымъ чувствомъ, *обида*, которую мнѣ нанесли, злымъ дѣйствиємъ, и *преслѣдованіе* невиннаго преступленіемъ? Точно также, когда я раздѣляю свое имущество между бѣдными, не должно заключать, что я не имѣю права удержать его у себя, и что бѣдные, которымъ я подаю часть изъ своего имѣнія получаютъ то, что имъ всегда принадлежало. Если

такъ понимать евангельскую заповѣдь о *милостынѣ*, то гдѣ будетъ тогда любовь, гдѣ будетъ жертва? Нельзя жертвовать то, что намъ не принадлежитъ, и платить свои долги, какъ говорятъ о милостынѣ социалисты, не есть добродѣтель. Но предположимъ, что социалистамъ удалось осуществить свои коммунистическія идеи. Представимъ себѣ общество, гдѣ каждый отдѣльный членъ его ничего не можетъ ни дать, ни взять, гдѣ всѣ подведены подъ одинъ уровень, запряжены, такъ сказать, въ одно ярмо и принесли въ жертву «*государству*» тѣло и душу, умъ и волю,—есть ли при такомъ режимѣ мѣсто тому свободному движенію сердца, которое мы называемъ любовью? Конечно, нѣтъ. Любовь—свободна, и тамъ, гдѣ лишаютъ ее этого свойства, она обращается въ рабство и не можетъ служить основой здороваго социальнаго строя. Итакъ; христіанство и коммунизмъ оказываются не только несходными, а напротивъ совершенно противоположными одно другому: христіанство основывается на любви и, слѣдовательно, на свободѣ, коммунизмъ на принужденіи; христіанство проповѣдуетъ однимъ покорность, другимъ, милосердіе, коммунизмъ—ограбленіе богатыхъ бѣдными. Далѣе, если частная собственность—не законна или, какъ говорятъ болѣе откровенные социалисты, есть *воровство*, т. е. естественно,—она должна быть уничтожена и тѣ, кто владѣютъ ею, должны получить, какъ похитители чужого, должное возмездіе. Отсюда неизбежны конфискаціи, разнаго рода насилія, что опять не имѣетъ ничего общаго съ христіанствомъ—религіей мира и любви.

Наконецъ, есть одно, существенно важное для нашей цѣли, обстоятельство, которое не должно быть пройдено молчаніемъ. Въ то время, когда Иисусъ Христосъ проповѣдывалъ Свое ученіе народу еврейскому, въ Иудеѣ была секта, которая издавна практиковала *общность имущества*, какъ такое учрежденіе, которое по ея мнѣнію, одно могло освободить человѣка отъ рабства матеріи и привести его къ истинному совершен-



ству. Эта секта *ессеевъ*. Они учили, что природа есть общая мать всѣхъ людей, которая одинаково всѣхъ производит и питаетъ, что только корыстолюбіе создало собственность, а вмѣстѣ съ нимъ и неравенство. Соединившись вдали отъ городовъ въ болѣе или менѣе многочисленныя общины, гдѣ различіе «моего» и „твоего“ было неизвѣстно, ессеи усиливались возстановить то, что они называли первоначальной чистотой рода человѣческаго. Они не собирали ни золота, ни серебра; они довольствовались только самымъ необходимымъ и жили трудомъ своихъ рукъ <sup>1)</sup>. Еслибы Иисусъ Христосъ отвергалъ частную собственность и признавалъ коммунизмъ, то, естественно ессеи, должны были бы быть въ числѣ Его сторонниковъ, прославлять Его дѣла и ученіе; но священные и языческіе писатели говорятъ объ ессеяхъ, какъ непримиримыхъ врагахъ І. Христа, что служитъ доказательствомъ, что І. Христосъ не одобрялъ ихъ доктрины и не раздѣлялъ ихъ взглядовъ на жизнь <sup>2)</sup>. Одного этого факта достаточно для того, чтобы лишить почвы социалистовъ въ ихъ стремленіи обосновать свою доктрину на Евангеліи, для которыхъ имя *христіанина*, еще такъ недавно презираемое имя, сдѣлалось синонимомъ мятежа и грабительства.

Иисусъ Христосъ сказалъ: „Духъ Господень на Мнѣ; ибо Онъ помазалъ Меня благовѣствовать нищимъ и послалъ Меня исцѣлять сокрушенныхъ сердцемъ, проповѣдывать плѣннымъ освобожденіе, слѣпымъ прозрѣніе, отпустить измученныхъ на свободу, проповѣдывать лѣто Господне благопріятное“ (Лук. 4, 18—19).—«Блаженни плачущіи, ибо они утѣшатся» (Матѣ. 5, 4).— „Блаженни нишіи духомъ, ибо ваше есть Царствіе Божіе... Блаженни алчущіе нынѣ, ибо насытитесь... „Напротивъ, горе вамъ богатые, ибо вы уже получили свое утѣшеніе“ (Лук. 6. 20, 21, 24). Между этимъ божественнымъ ученіемъ, которое основано на *самоотреченіи, смиреніи и кротости* и доктриной социалистовъ, основанной на

<sup>1)</sup> Pluquet. Dictionnaire des heresies t. I p. 83 и сл.

<sup>2)</sup> Bergier. Dictionnaire de theologie t. III, p. 224 и сл.

эгоизмъ и удовлетворени плотскихъ стремленій чело-  
вѣка, всегда будетъ существовать непроходимая про-  
пасть. Христіанство провозгласило равенство всѣхъ лю-  
дей предъ Богомъ, но оно не осудило неравенства въ  
имущественномъ и общественномъ положеніи. Это не-  
равенство есть дѣло Творца, Который далъ силы и спо-  
собности однимъ, и отказалъ въ нихъ другимъ. Со-  
ціальный строй не есть произведеніе только чисто  
искусственныхъ комбинацій: выше правилъ и законовъ,  
которые люди вправѣ наложить на свою жизнь, суще-  
ствуютъ *первоначальные* законы, которые опредѣляютъ  
жизнь человѣчества въ существенныхъ ея частяхъ. Эти  
законы производятъ въ жизни людей *факты*, которые,  
будучи такъ же неизмѣнны, какъ и тѣ источники, изъ  
которыхъ они вытекаютъ, остаются одними и тѣми же  
во всѣ вѣка цивилизаціи человѣчества. Слѣдуетъ также  
замѣтить и то, что разность во внѣшнемъ положеніи  
людей не противна достоинству христіанина. Въ жизни  
христіанъ не можетъ быть *непонятной несправедливости*  
*судьбы* и того, что называютъ *шрой случая*, которая од-  
нихъ осуждаетъ на бѣдное и принужденное существова-  
ніе, а другихъ незаслуженно возвышаетъ. Какъ бы бѣд-  
но и низко ни было положеніе христіанина, оно на-  
значено ему Богомъ, и въ этомъ своемъ положеніи онъ  
можетъ служить своимъ ближнимъ и угождать Богу.  
Это положеніе не есть его *несчастье*, ниспосланное ему  
судьбой, но его *домъ* такъ-же почетный и такъ-же свя-  
щенный, какъ и долгъ самаго высшаго въ государствѣ  
сановника. Какъ тотъ, кто занимаетъ высшую степень  
на общественной лѣстницѣ, такъ равно и занимающій  
низшую ступень ея, одинаково суть слуги Божіи, и  
каждый изъ нихъ нѣкогда отдастъ отчетъ въ своихъ  
дѣйствіяхъ всемогущему Владыкѣ. И Церковь, для кото-  
рой всѣ вѣрующіе суть чада, одинаково дорогія и лю-  
безныя, не позволитъ ни самому богатому, ни самому  
бѣдному пренебрегать ея догматами. Она проповѣдуетъ  
во дворцѣ то-же, что и въ самой бѣдной хижинѣ; тѣмъ-

же самымъ голосомъ, которымъ она повелѣваетъ младшимъ подчиняться старшимъ, она заповѣдуетъ послѣднимъ быть обходительными, милосердными, исполненными любви къ ближнимъ, она всѣмъ безъ различія, богатымъ и бѣднымъ, указываетъ на правый судъ, на равенство наградъ и наказаній: богатымъ и бѣднымъ она обѣщаетъ только *одинъ рай*—для праведныхъ и только *одинъ адъ*—для злыхъ. Эти мысли находятъ себѣ ясное подтвержденіе въ слѣдующихъ словахъ св. ап. Павла: „Дары различны, но Духъ одинъ и тотъ-же и служенія различны. а Господь одинъ и тотъ-же; и дѣйствія различны, а Богъ, одинъ и тотъ-же, производящій все во всѣхъ. Но каждому дается проявленіе Духа на пользу: одному дается Духомъ слово мудрости, другому слово знанія тѣмъ же Духомъ; иному вѣра тѣмъ-же Духомъ; иному дары исцѣленій тѣмъ-же Духомъ; иному чудотворенія, иному пророчества, иному различеніе духовъ, иному разные языки, иному истолкованіе языковъ. Все-же сіе производитъ одинъ и тотъ-же Духъ, раздѣляя каждому особю, какъ Ему угодно. Ибо какъ тѣло одно, но имѣетъ многіе члены, и всѣ члены одного тѣла, хотя ихъ и много, составляютъ одно тѣло,—такъ и Христось. Ибо всѣ мы однимъ Духомъ крестились въ одно тѣло. Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и всѣ напоены однимъ Духомъ“ (1 Кор. 12, 4—13).

## II.

Въ „Дѣянiяхъ“ повѣствуется, что первые христіане Иерусалима сложили свои имущества въ одно *общее имущество*: *«У множества увѣровавшихъ было одно сердце и одна душа, и никто и ничего изъ имѣнiя своего не называлъ своимъ, но все у нихъ было общее. Не было никого между ними нуждающагося; ибо всѣ, которые владѣли землями или домами, продавая ихъ, приносили цѣну проданнаго и полагали къ ногамъ Апостоловъ; и каждому давалось, въ чемъ кто имѣлъ нужду»*. (Дѣян. 4, 32, 34—35). Но значеніе этого церковно-историческаго эпизода, на который любятъ указывать социалисты въ подтвержденіе своей доктрины, очень преувеличивается. Прежде всего не всѣ церковные

историки согласны между собой въ пониманіи приведенныхъ словъ. Такъ, *Мосгеймъ* (Mosheim) полагаетъ, что приведенныхъ словъ не слѣдуетъ понимать *буквально*, что они просто обозначаютъ то, что первые христіане такую имѣли любовь другъ къ другу, что каждый изъ нихъ готовъ былъ лишиться всего своего имущества, чтобы помочь своему брату, какъ и теперь, напр., говорятъ, что у истинныхъ друзей все общее <sup>1)</sup>. *Бержье* (Bergier) замѣтивъ, что *Мосгеймъ*, кажется, ясно доказалъ, что общность имуществъ между первыми христіанами Иерусалима не должна быть понимаема *буквально*; присовокупляетъ: „въ концѣ перваго вѣка—св. Варнава, въ концѣ втораго вѣка—Іустинъ и Лукіанъ, въ третьемъ вѣкѣ—Климентъ Александрійскій, Тертуллианъ, Оригенъ Кипріанъ, въ четвертомъ вѣкѣ—Арнобій и Лактанцій писали еще, что у христіанъ всѣ имущества были *общія*, но, конечно, и вопроса не можетъ быть о томъ, что здѣсь рѣчь идетъ объ общеніи имуществъ *не въ буквальномъ смыслѣ*» <sup>2)</sup>. Наконецъ, высказывается и такое мнѣніе, что начинающаяся Церковь Христова слагалась изъ христіанъ двухъ классовъ: одни, которыя исполняли общія христіанскія обязанности и могли владѣть имуществомъ, подъ условіемъ удѣлять часть изъ нихъ бѣднымъ братьямъ; другіе, какъ напр., Апостолы, а впослѣдствіи *киновиты*, предавались особымъ подвигамъ болѣе совершенной жизни и давали обѣты полной нестяжательности, благодаря чему никто изъ нихъ ничего не имѣлъ своего, а все у нихъ было общее. Это и были въ собственномъ смыслѣ *ученики* Христовы. Ананія и Сапфира принадлежали къ первому классу христіанъ, какъ и большинство христіанъ Иерусалима. Желая быть принятыми въ общество «*учениковъ*», они дали обѣтъ коммунизма, но нарушивъ этотъ обѣтъ, они были наказаны Богомъ (Дѣян. 5, 1—16) <sup>3)</sup>. Приве-

---

<sup>1)</sup> Dissertations sur l'histoire ecclesiastique t. II, p. 14.

<sup>2)</sup> Dictionnaire de theologie t. II p. 206 и сл

<sup>3)</sup> Moreau Christophe Du probleme de la misere t. II p. 245 и сл.

денной гипотезѣ нельзя отказать въ остроуміи; но къ сожалѣнію она не имѣетъ для себя основанія ни въ Евангеліи, ни въ Дѣянїяхъ, ни у св. отцевъ и находится въ явномъ противорѣчїи съ букввальнымъ текстомъ книги Дѣянїй (XX, 36)...

Нельзя отрицать того, что первые христіане Іерусалима сложили свои имѣнія въ одно общее имущество. *Но каковъ былъ характеръ этой коммуны? Была-ли она добровольная или принудительная? Разсматривалась-ли она какъ учрежденіе, которое необходимо вызывалось самою сущностью христіанства? Не была ли она результатомъ временнаго и исключительнаго положенія вещей?* Вотъ, существенно важные вопросы, на которые необходимо отвѣтить, чтобы узнать истинное значеніе «коммуны» первыхъ христіанъ Іерусалима.

*«Эта коммуна была чисто добровольная и разсматривалась, какъ учрежденіе временное.* Остановимся на словахъ ап. Петра, съ которыми онъ обратился къ Ананїи, упрекая его въ сокрытіи части изъ проданнаго своего имущества.— „Ананія, для чего ты допустилъ сатанѣ вложить въ сердце твое мысль солгать Духу Святому и утаить изъ цѣны земли? Чѣмъ ты владѣлъ не твое-ли было и приобрѣтенное продажею не въ твоей ли власти находилось? Для чего ты положилъ это въ сердце твоемъ, ты солгалъ не человѣкамъ, а Богу (Дѣян. 5, 3—4). Какъ видно изъ приведенныхъ словъ, ап. Петръ не обвиняетъ Ананїю въ томъ, что онъ забылъ законъ Бога, что онъ нарушилъ заповѣдь христіанскую; онъ не упрекаетъ Ананїю въ томъ, что тотъ совершилъ кражу въ ущербъ интересамъ коммуны. Единственная вина, которую вмѣняетъ ап. Петръ Ананїи, это то, что онъ окаялся *лицемѣромъ и лжецомъ.* Изъ приведенныхъ словъ ап. Петра съ ясностью слѣдуетъ, что Ананія имѣлъ полное право *не* продавать своего имущества, а продавъ его, вырученныя деньги удержать у себя. Итакъ, какое же соціалисты имѣютъ основаніе утверждать, что Апостолы изгнали изъ Іерусалимской общины христіанъ частную собственность и сдѣлали обязательнымъ коммунизмъ?—Никакого. Для того, чтобы

сдѣлаться членомъ Іерусалимской Церкви, не нужно было лишаться своего имущества, достаточно было принять крещеніе и исполнять заповѣди Евангелія. Когда Іудеи, слыша проповѣдь ап. Петра въ день Пятидесятницы, спросили его и другихъ Апостоловъ: «что намъ дѣлать, мужи и братья», апостоль Петръ отвѣчалъ: «покайтесь и да крестится каждый изъ васъ во имя Іисуса Христа для прошенія грѣховъ и получите даръ Святаго Духа». (Дѣян. 2, 37—38). О томъ, что Іерусалимская «коммуна» имѣла чисто добровольный характеръ, ясно свидѣлствуютъ и отцы Церкви. *Бл. Іеронимъ*, говоря о *советахъ* Спасителя богатому юношѣ продать имѣніе свое и раздать его нищимъ, замѣчаетъ, что это предоставлено на свободную волю каждаго вѣрующаго, что Ананія и Сапфира осуждены за то, что, давъ совершенно *добровольно* обѣтъ принести къ ногамъ Апостоловъ цѣну проданнаго своего имущества, они и послѣ того, какъ имущество было продано, продолжали дѣйствовать такъ, какъ будто это имущество не переставало имъ принадлежать, тогда какъ по ясному смыслу еврейскаго закона, оно принадлежало Тому, Кому было обѣщано, т. е. Богу<sup>1)</sup>. Они утаили часть изъ *непринадлежавшаго* уже имъ имущества, подъ вліяніемъ страха бѣдности, котораго у истинныхъ христіанъ не должно быть, и за это были наказаны<sup>2)</sup>. *Св. Іоаннъ Златоустъ* даетъ слѣдующее объясненіе приведенныхъ словъ ап. Петра: «Замѣтимъ, говоритъ онъ, что Ананія былъ обвиненъ въ томъ, что утаилъ часть денегъ, которыя посвятилъ Богу. Апостоль говоритъ ему: развѣ ты, продавъ свое имѣніе, не могъ располагать цѣною его, какъ своею собственностью? Что препятствовало тебѣ въ этомъ случаѣ? Итакъ, зачѣмъ ты *крадешь*, послѣ того какъ ты добровольно обѣщаль? Я не приказывалъ тебѣ ни продавать, ни приносить мнѣ денегъ; ты сдѣлалъ

<sup>1)</sup> «Если дашь обѣтъ Господу Богу твоему, немедленно исполни его, ибо Господь Богъ твой взыщетъ его съ тебя, и на тебѣ будетъ грѣхъ... Что вышло изъ устъ твоихъ соблюдай и исполняй такъ, какъ обѣщаль ты Господу Богу твоему добровольное приношеніе, о которомъ сказалъ ты устами твоими (Второз. 23, 21, 23).

<sup>2)</sup> Thonissen I. Op. cit. t. I, p. 93—94.

это по своему собственному желанію. Итакъ, зачѣмъ ты укралъ серебро, которое сдѣлалось священнымъ? Ты хотѣлъ быть собственникомъ? Но ты могъ сохранить свое имущество и ничего не обѣщать. Утаивая его, послѣ того какъ оно стало священнымъ, ты совершилъ великій грѣхъ святотатства. Ты могъ сохранить то, что тебѣ принадлежало... Твой поступокъ не заслуживаетъ прошенія и извиненія» <sup>1)</sup> Къ этому свидѣтельству отцевъ Церкви не лишнимъ будетъ присоединить мнѣніе ученыхъ историковъ, которыхъ, особенно въ данномъ случаѣ, нельзя заподозрить въ пристрастїи къ христіанству: Гиббонъ (Gibbon) и Сальвадоръ (Salvador) полагаютъ, что Іерусалимская коммуна была явленіемъ кратковременнымъ и она никогда не была общимъ явленіемъ въ первоначальной христіанской Церкви <sup>2)</sup>.

Наконецъ, *Іерусалимская «коммуна» была явленіемъ временнымъ и исключительнымъ*. Юная Іерусалимская Церковь находилась въ положенїи исключительномъ: ея члены слышали ученіе изъ устъ Самого Спасителя, они присутствовали при его смерти, они видѣли, какъ проливалась Его божественная Кровь, они знали, что Евангеліе должно быть проповѣдано всему міру. Полные религіознаго одушевленія и вѣры, окруженные жестокими врагами, они не обращали вниманія на земные интересы и предались исключительно проповѣди Евангелія, которую Іисусъ Христосъ возложилъ на Своихъ учениковъ. Призванные возродить человѣчество, они желали съ одной стороны освободиться отъ заботъ матеріальной жизни, а съ другой—удовлетворить нужды тѣхъ, которые посвятили себя проповѣди и трудамъ апостольства. Вотъ, главная цѣль «коммуны». Но отрѣшившись отъ земныхъ интересовъ, устремивъ свои помыслы и чувства къ интересамъ небеснымъ, къ возрожденію людей словомъ евангельской проповѣди и благодатію Св. Духа, апостолы, естественно, не имѣли

<sup>1)</sup> Творенія св. Іоанна Златоуста. Изд. С.-П. Духовной Академіи, т. IX кн. I, стр. 119

<sup>2)</sup> Thonissen I. Op. cit. t. I, p. 94.

.ни времени. ни желанія заниматься дѣлами «коммуны», приобрѣтеніемъ земель, капиталовъ и проч., и вполнѣ понятно, что каждое новое выдѣленіе нуждающимся изъ средствъ коммуны, ослабляло ее и она приходила къ упадку.. Естественно, послѣ этого спросить социалистовъ, какимъ образомъ такой строй могъ быть усвоенъ, какъ нормальное состояніе Церкви Христовой. Которая, по словамъ Самого Основателя ея, должна существовать до скончанія вѣковъ и принять въ свое лоно всѣхъ народовъ земли? (Матѣ. 28, 20). Вполнѣ справедливо замѣчаетъ по этому поводу историкъ Флери (Fleury) говоря, что Іерусалимская коммуна была учрежденіемъ *исключительнымъ*, отвѣчавшимъ потребностямъ извѣстнаго времени и извѣстныхъ лицъ <sup>1)</sup>. Если бы социалисты были менѣ надменны и болѣе просвѣщены, то они знали-бы, что то ученіе, которое они съ такимъ увлеченіемъ проповѣдуютъ, было извѣстно еще во времена Апостоловъ. Уже въ то время встрѣчались люди, которые, искажая цѣль и не желая знать истинныхъ причинъ происхожденія Іерусалимской коммуны, пытались устроить свою жизнь на началахъ постоянного коммунизма и свободной любви. Это сектанты—*николаиты*. Они учили, что собственность не совмѣстима съ христіанскою любовью и что все должно быть общимъ между братьями, возрожденными чрезъ крещеніе <sup>2)</sup>. Но какъ Апостолы отнеслись къ этому ученію? Видѣли ли они своихъ единовѣрцевъ въ сектантахъ, которые осудили ихъ заблужденія и ихъ самихъ отлучили отъ Церкви.— „Вкрались, говорятъ св. ап. Іуда, нѣкоторые люди, издревле предназначенные къ сему осужденію, нечестивые, обращающіе благодать Бога нашего въ поводъ къ распутству и отвергающіеся единаго Владыки Бога и Господа нашего Іисуса Христа... Какъ Содомъ и Гоморра и окрестные города, подобно имъ блудодѣйствовавшіе и ходившіе за иною плотію, подвергшисъ

<sup>1)</sup> Thonissen I Op, cit. t. 1, p. 95.

<sup>2)</sup> Blunt H. Dictionary of sectes, heresies etc. London 1903 p 371.



казни огня вѣчнаго, поставлены въ примѣръ:—такъ точно будетъ и съ сими мечтателями, которые оскверняютъ плоть, отвергаютъ начальства и злословятъ высокія власти» (Иуды 4, 7, 8).—„Впрочемъ, то въ тебѣ хорошо, говорится въ Апокалипсисѣ, что ты ненавидишь дѣла Николаитовъ, которыхъ и Я ненавижу... Но имѣю немного противъ тебя, потому что есть у тебя тамъ держащіеся ученія Валаама, который научилъ Валака ввести въ соблазнъ сыновъ Израилевыхъ, чтобы они ѣли идоложертвованное и любодѣйствовали. Такъ и у тебя есть держащіеся ученія Николаитовъ, которое Я ненавижу». (Откр. 2, 6, 14—15). Эти факты, такъ характерные и такъ многозначительные, этотъ торжественный протестъ противъ коммуническаго ученія Николаитовъ со стороны Апостоловъ, которые присутствовали при учрежденіи Иерусалимской «коммуны», должны заставить замолчать социалистовъ, оскорбляющихъ своимъ ученіемъ священную память первыхъ христіанъ. Они даютъ полное-основаніе заключить о чисто временномъ характерѣ того строя, который былъ принятъ въ Иерусалимской общинѣ первыхъ христіанъ. Удаляя Николаитовъ изъ Церкви, первые послѣдователи Господа нашего І. Христа достаточно доказали, что идея уничтоженія частной собственности не только не была проповѣдуема ими, но она была прямо противна ихъ религіозно-общественнымъ воззрѣніямъ. Иерусалимская «коммуна» имѣла самое кратковременное существованіе: она окончилась вмѣстѣ съ тѣми исключительными обстоятельствами, которыми была вызвана; она никогда не играла существенно важной роли въ жизни первенствующей Церкви. Мы имѣемъ посланія, которыя Апостолы посылали юнымъ церквамъ, и эти священные документы, исполненные вѣры и любви, не заключаютъ въ себѣ ни одного слова противъ законности частной собственности и одного слова поощренія коммунистическихъ идей. Ап. Павелъ писалъ Тимоѣю: „Богатыхъ въ настоящемъ вѣкѣ увѣщывай, чтобы они не высоко думали о себѣ и уповали не на богатство невѣрное, но

на Бога живаго, даюшаго все обильно для наслажденія» (I Тим. 6, 17). Тотъ же Апостоль, желая возбудить въ Коринѣянахъ любовь къ бѣднымъ братьямъ, писалъ имъ: «А какъ вы изобилуете всѣмъ: вѣрою и словомъ, и познаніемъ и всякимъ усердіемъ, и любовью вашею къ намъ,—такъ изобилуйте и сею добродѣтелью (т. е. благотворительностью). *Говорю это не въ видѣ повелѣнія*, но усердіемъ другихъ испытываю искренность и вашей любви. Ибо вы знаете благодать Господа нашего Иисуса Христа, что Онъ, будучи богатъ, унижалъ ради васъ, дабы вы обогатились Его нищетою. Я даю на это (т. е. дѣла благотворенія) *совѣтъ*: ибо это полезно вамъ, которые не только начали дѣлать сіе, но и желали того еще съ прошедшаго года». (2 Коринѣ. 8, 7—10).—«*Каждый удѣляй по расположенію сердца, не съ оорченіемъ и не съ принужденіемъ; ибо доброхотно дающая любитъ Бога*». (2 Корин. 9. 7). Слова ап. Павла вполнѣ ясны и опредѣленны: онъ говорилъ о сборѣ милостыни въ пользу христіанъ Іерусалима (2 Кор. 8, 1—7; 9, 1; ср. I Кор. 16. 1); онъ *просилъ* милостыни, заповѣдывалъ проявлять любовь, но не обязывалъ къ коммунизму. Итакъ, милостыня была свободна и добровольна, о коммунѣ—же Апостоль не говоритъ ни слова. Апостолы Петръ, Іаковъ, Іоаннъ и Іуда объ обязанностяхъ, налагаемыхъ на богатыхъ людей ихъ богатствомъ, учатъ такъ-же, какъ и ап. Павелъ. Во всѣхъ церквахъ былъ обычай дѣлать сборъ въ пользу бѣдныхъ и больныхъ *братьевъ*; но эти сборы были чисто *добровольными* и такими они остались въ первенствующей христіанской Церкви: „Послѣ совершенія таинства, говоритъ св. Іустинъ, достаточные и желающіе, каждый по своему произволенію, даютъ, что хотятъ, и собранное хранится у предстоятеля; а онъ имѣетъ попеченіе о сиротахъ и вдовахъ, о всѣхъ нуждающихся по болѣзни или по другой причинѣ <sup>1)</sup>“. Каждый, говоритъ Тертуллианъ, ежемѣсячно приноситъ свою дань, когда пожелаетъ, сколько можетъ, по мѣрѣ своихъ средствъ,

<sup>1)</sup> Апологія 1, 67. См. *Сочиненія св. Іустина-Философа* изд. о. П. Преображенскаго, стр. 168.

никто къ этому не обязывается и нѣтъ ничего болѣе свободнаго, болѣе добровольнаго, какъ эта дань 1)\*. Въ апостольскихъ посланіяхъ предусмотрѣнъ и регламентированъ каждый долгъ христіанина и всѣ его обязанности: они опредѣляютъ права и обязанности царя, священника, гражданина, отца семейства, мужа, жены, дѣтей, учителя, работника, раба, богатаго и бѣднаго 2). Но какимъ образомъ могло случиться, что, опредѣляя дѣйствія и поступки первыхъ послѣдователей І. Христа, Апостолы, эти, по мнѣнію социалистовъ, „коммунисты“, не дають никакихъ распоряженій относительно снесенія имущества въ одно мѣсто и ни разу не употребляютъ даже имени „коммунизма“? Далѣе, какъ объяснить обѣщаніе наградъ за *милостыню*, эту добровольную жертву, которая становится совершенно непонятною безъ частной собственности? Напрасно, отвѣчая на эти вопросы, социалисты указываютъ на тѣ порицанія, которыя ап. Іаковъ произноситъ противъ богачей (5, 1—6). Достаточно одного общаго взгляда на содержаніе посланія ап. Іакова, чтобы убѣдиться, что эти порицанія относятся къ *злымъ* богачамъ.

Итакъ, сказаннымъ достаточно ясно и твердо, по нашему мнѣнію, установленъ тотъ фактъ, что *Іерусалимская коммуна была учрежденіемъ исключительнымъ и временнымъ*.

### III.

Въ своихъ стремленіяхъ обосновать доктрину коммунизма на христіанскомъ ученіи социалисты не ограничиваются *Евангеліемъ* и *Дьяніями Апостоловъ*: для той-же цѣли они пользуются твореніями святыхъ отцевъ Цер-

1) Апологія 39.

2) Римл. 13, 1—5; 1 Петр. 2, 13—17; 1 Тим. 3, 1—13; 1 Кор. 4, 1—2; Тит. 1, 5—9; Римл. 13, 4; Тит. 8, 1; 1 Петр. 2, 13, 14, 17; Еф. 6, 4; Кол. 3, 21; 1 Кор. 7, 1—17; Еф. 5, 25—30; Кол. 3, 19; 1 Петр. 3, 7—9; Еф. 5, 22—24; Кол. 3, 18; 1 Петр. 3, 1—6; Еф. 6, 1—2; Кол. 3, 20; Филим. 15—16; Еф. 6, 9; Кол. 4, 1; Тит. 2, 9—10; Кол. 3, 22—24; 1 Петр. 2, 18—25; 1 Кор. 4, 20—21; 1 Тим. 6 гл.; Римл. 12, 3—20; 1 Кор. 12, 13—22; Кол. 3, 10—17; Кол. 4, 9—12; Іак. 1, 9—12; 2, 1—19; 1 Петр. 4, 8—10.

кви. По ихъ мнѣнію, бл. Гертуллианъ, св. Іустинъ, св. Климентъ Александрійскій, св. Григорій Назіанзинъ, бл. Іеронимъ, св. Іоанн. Златоустъ и всѣ вообще *духовныя свѣтила* и знаменитые проповѣдники первенствующей христіанской Церкви высказывались противъ *незаконности, несправедливости и грѣховности частной собственности и за превосходство и святость коммунизма*. Христіане, по мнѣнію социалистовъ, очень виноваты предъ коммунизмомъ: они не только искажаютъ заповѣди Евангелія и пренебрегаютъ порядками, которые завели апостолы; но они отбросили ученіе святыхъ отцевъ, которыхъ мужество, преданность и геройскія добродѣтели составляютъ славу христіанства.— „Коммунизмъ вытекаетъ, говорятъ социалисты, изъ самыхъ глубинъ человѣческаго сердца; его защищаетъ Евангеліе и *чистое преданіе* христіанства, этой религіи слабыхъ и угнетенныхъ“ <sup>1)</sup>. Но и на этотъ разъ социалисты сдѣлались жертвой грубыхъ заблужденій; возбужденные борьбой съ существующимъ государственнымъ строемъ, они хотѣли видѣть въ прошедшемъ картины возмущенія, которое воображеніе ихъ рисовало имъ въ будущемъ. Какъ социалисты пользуются твореніями святыхъ отцевъ, для оправданія своей доктрины, можно видѣть изъ слѣдующаго: въ 3-ей книгѣ „*Строматъ*“ Климентъ Александрійскій сильно нападетъ на ученіе Карпократа, который защищаетъ общность имущества подъ тѣмъ предлогомъ, что въ природѣ *все общее*. По этому случаю св. Климентъ замѣчаетъ, что Карпократъ не убоился учить, что коммунальная жизнь (*κοινὸς βίος*) обязательна для всѣхъ людей, что одна несправедливость могла сказать: „это *мое*, а это *твое*, а то принадлежитъ *мнѣ*“ <sup>2)</sup>. Что-же дѣлаютъ социалисты? Они приписываютъ знаменитому учителю Церкви, св. Клименту Александрійскому, слова, которыя онъ влагаетъ въ уста Карпократа, и благодаря этому непонятному *смѣшенію* ставятъ святого отца Церкви въ ряды

---

<sup>1)</sup> Considerant M. Le socialisme devant le vieux monde p. 212.

<sup>2)</sup> Строматы III.

коммунистовъ <sup>1)</sup>.—Вотъ, второй примѣръ не менѣ непонятной ошибки. Соціалистъ *Пельтанъ* (Pelletan) влагаетъ въ уста св. Григорія Назіанзина слѣдующія слова: „земля *обща* для *всѣхъ* людей, и поэтому плоды, которые она приноситъ, должны принадлежать *всѣмъ* безразлично“,—то есть то же, что говорилъ *Руссо*: „*плоды всѣмъ, а земля никому*“. На самомъ-же дѣлѣ оказывается, что Пельтанъ неправильно воспроизвелъ мысль св. Григорія, который просто утверждалъ, что въ примитивномъ состояніи земля и всѣ сокровища были у людей *общии*. Желая возбудить въ богатыхъ любовь къ бѣднымъ, онъ напомнилъ имъ ту неопровержимую истину, что человѣкъ, выходя изъ рукъ Творца, не нашелъ частной собственности установленною на земномъ шарѣ, что земля въ день творенія была нераздѣльною собственностью Творца, предназначенною для обитанія рода человѣческаго <sup>2)</sup>. Но какое отношеніе во мнѣніи безпристрастнаго читателя можетъ имѣть это простое указаніе на историческій фактъ коммунистической доктрины, защитникомъ которой Пельтанъ усиливается слѣлать Епископа Александрійскаго? Никакого. Далекій отъ того, чтобы когда-либо утверждать, что частная собственность не законна, св. Григорій неоднократно громко провозглашалъ права частной собственности. Достаточно раскрыть его творенія, чтобы убѣдиться въ этомъ.—Послѣ св. Григорія Назіанзина соціалисты считаютъ своимъ сторонникомъ св. *Іоанна Златоуста*. Въ пониманіи Пельтана этотъ краснорѣчивый архіепископъ Константинополя о богатыхъ выризился такъ: „это воры, которые подстерегаютъ *проѣзжихъ* на большой дорогѣ, грабятъ ихъ и дѣлаютъ изъ своихъ домовъ погреба, куда прячутъ достоянія другаго“. Но Пельтанъ забылъ *два слова*, которыя въ данномъ случаѣ имѣютъ большое значеніе. Бесѣдуя о заповѣди І. Христа творить милостыню, св. Златоустъ замѣтивъ, что честный, но несчастный бѣднякъ имѣетъ право на помощь со стороны бо-

<sup>1)</sup> Thonissen J. Op. cit. t. 1, p. 102.

<sup>2)</sup> Thonissen J. Op. cit. t. 1, p. 103.

гатыхъ. продолжаетъ: „богачи, *которые не творятъ милостыни*, похищаютъ имущество бѣдныхъ.. *Жадные богачи—все равно, что воры...*» <sup>1)</sup>. Ясно, что толкованіе Пельтаномъ приведенныхъ словъ слишкомъ свободно. Пельтанъ, какъ защитникъ социализма, не одинъ только, которому можно слѣлать упрекъ въ неправильномъ пониманіи или намѣренномъ искаженіи мыслей святыхъ отцевъ по вопросу о частной собственности. Мы могли бы привести другіе примѣры не менѣ замѣчательные. Легко, напр., доказать, что теоретики коммунизма много разъ примѣняли ко всѣмъ вообще христіанамъ выраженія изъ свято-отеческихъ твореній, которыя, по мысли ихъ авторовъ, относились только къ *монахамъ*, которые дали обѣтъ нестяжательности и живутъ въ устроенныхъ на общинныхъ началахъ монастыряхъ. Чтобы избѣжать излишнихъ словопреній, мы перенесемъ вопросъ на его истинную почву, т. е. на основаніи же святоотеческихъ твореній постараемся дать читателю возможность понять истинный смыслъ ученія святыхъ отцевъ о частной собственности и тѣмъ удержатъ его отъ принятія *на вѣру* измышленій защитниковъ социализма.

Движимые чувствомъ горячей любви, оживленные живой вѣрой, которая не знаетъ препятствій къ обнаруженію себя на дѣлѣ и готова на всевозможныя жертвы, пораженные картинами бѣдности и разрушенія, которыя развертывались передъ ихъ глазами, епископы и пресвитеры первыхъ вѣковъ христіанства усиленно напоминали вѣрующимъ объ ихъ долгѣ помогать бѣднымъ и страждущимъ братьямъ. Для того, чтобы побудить своихъ слушателей къ благотворительности и тѣмъ вызвать обильную милостыню, они пользовались не только словами Спасителя и вообще текстомъ Св. Писанія, но уроками исторіи, ученіемъ философовъ и знаменитыхъ римскихъ юристовъ и вообще всѣми доводами въ пользу равенства всѣхъ людей предъ Богомъ, которые, по ихъ мнѣнію, могли воздѣйствовать на умы и сердца ихъ слушателей.

---

<sup>1)</sup> Thonissen J. Op. cit. t. 1, p. 104.

Между этими святыми учителями, дѣйствительно, можно указать немного лицъ, которые по своей ревностной любви къ ближнимъ иногда высказывались такъ, что ихъ слова, взятая *отдѣльно* и понимаемая *въ буквальный смыслъ*, могутъ дать основаніе предполагать, что они отрицаютъ частную собственность. Но напрасно социалисты усиливаются воспользоваться этимъ обстоятельствомъ въ пользу своей доктрины. Дѣйствительно, стоитъ, хотя отчасти, вникнуть въ общій смыслъ ученія святыхъ отцовъ, сдѣлать хотя небольшое усиліе, чтобы понять значеніе тѣхъ наставленій, съ которыми эти апостолы любви обращались къ своимъ слушателямъ чтобы убѣдиться, что всѣ эти „замѣчательныя фразы“, которыми пользуются социалисты, въ сущности дѣла суть своеобразный *ораторскій приемъ*, который заключался въ нѣкоторомъ *преувеличеніи* фактовъ и неоспоримыхъ принциповъ. Такъ какъ литературные защитники социализма пользуются, главнымъ образомъ, твореніями *Іоанна Златоустаго* и *Амвросія Медиоланскаго*, то и мы остановимся на ученіи этихъ святыхъ отцовъ, чтобы разоблачить ложныя о нихъ мнѣнія социалистовъ. Однажды св. Іоаннъ Златоустъ, говоря объ общности имуществъ, бывшей у первыхъ христіанъ Іерусалима, предлагалъ своимъ слушателямъ этотъ образъ жизни не только какъ примѣръ достойный подражанія, но какъ дѣйствительное средство обратить всѣхъ невѣрующихъ ко Христу. «Если мы усвоимъ, говорилъ онъ, этотъ образъ жизни, то въ результатѣ получится великое благо для богатаго и бѣднаго, огромная выгода для того и другаго.... Раздѣленіе всегда уменьшаетъ средства и силы; напротивъ согласіе и единеніе ихъ увеличиваетъ.... Отбросимъ въ сторону всякій страхъ и смѣло приступимъ къ этому дѣлу» <sup>1)</sup>. Повидимому эти слова даютъ полное основаніе причислить Златоуста къ противникамъ частной собственности, но думать такъ было бы большою ошибкой. Знаменитый Архіепископъ Константинополя, увлеченный чувствами

<sup>1)</sup> Творенія св. Іоанна Златоуста. Изд. Спб. д. Академіи т. т. IX кн. 1-я, стр. 113.

горячей любви къ ближнему, и судя о другихъ по чистотѣ своего сердца, видѣлъ въ усвоеніи временнаго строя первой христіанской общины въ Іерусалимѣ источникъ блага и счастья христіанъ; но онъ никогда не думалъ подвергать сомнѣнію законность частной собственности, онъ всегда смотрѣлъ на общность имущества іерусалимскихъ христіанъ, какъ на *добровольный отказъ отъ владѣнія имуществомъ*. Ясное доказательство этого находится въ его бесѣдѣ на первое посланіе къ Коринѳянамъ, гдѣ имѣются слѣдующія характерныя слова: *„Позволительно быть богатымъ, но безъ жадности, похищенія и насилія“*. Затѣмъ св. Златоустъ присовокупляетъ: *«Я не отрицаю богатства, но я осуждаю злоупотребленія богатствомъ... Богатство само по себѣ не есть зло, если мы пользуемся имъ какъ слѣдуетъ... И какъ говоря о пьянствѣ, я не обвиняю вина, такъ равно я не осуждаю богатства, но дурное употребленіе его... Деньги дѣло хорошее, только бы не господствовали тѣ, кто ихъ имѣетъ, а напротивъ облегчали бѣдность нищихъ»* <sup>1)</sup>. Напрасно также соціалисты ссылаются на 43-ю бесѣду І. Златоуста на первое посланіе къ Коринѳянамъ. Дѣйствительно, въ этой бесѣдѣ І. Златоустъ говоритъ богатымъ: *«Если вы богаты, то это дано вамъ не для васъ, а для другихъ. Вы владѣете богатствомъ не для того, чтобы расточать его на удовлетвореніе своихъ страстей, но чтобы удѣлять изъ него нуждающимся для облегченія ихъ бѣдности. Ты считаешь себя собственникомъ этого имущества, но ты только экономъ»* <sup>2)</sup> Соціалисты особенно любятъ останавливаться на послѣднихъ словахъ, что *богатые не суть собственники своихъ богатствъ а только экономы*. Соціалисты видятъ въ этихъ словахъ ясное отрицаніе частной собственности: частная собственность это явленіе случайное, это актъ только временнаго пользованія, это *экономатъ*. Но къ несчастью соціалистовъ въ той-же самой бесѣдѣ священный ораторъ поясняетъ мысль такъ, что отнимаетъ всякую возможность злонамѣреннаго ея толкованія:

<sup>1)</sup> Thonissen J. Op. cit, t. I, p. 108.

<sup>2)</sup> Thonissen J. Op. cit. t. I, p. 109.



«вы не имѣете ничего, что принадлежало-бы вамъ въ собственномъ смыслѣ: богатство, краснорѣчіе, самое ваше существованіе вы имѣете отъ Бога, Которому все принадлежитъ. Онъ сдѣлалъ тебя богачемъ, какъ могъ сдѣлать тебя и бѣднымъ. Онъ можетъ утопить тебя въ морѣ несчастья. Если онъ не сдѣлалъ этого съ тобой, то это потому, что Онъ даетъ тебѣ возможность заслужить Его милосердіе. Тѣ богатства, которыя Онъ далъ тебѣ, Онъ можетъ отнять ихъ у тебя; но Онъ оставляетъ ихъ тебѣ для того, чтобы ты могъ послужить ими Его промыслительнымъ цѣлямъ. Думать, что богатство принадлежитъ тебѣ вмѣстѣ съ правомъ пользоваться имъ по своей волѣ и совершенно свободно, это значитъ не быть признательнымъ Тому, Кто тебѣ его далъ. Природа и религія одинаково научаютъ насъ тому, въ какой зависимости мы находимся отъ Бога въ этомъ отношеніи“ <sup>1)</sup>). Итакъ, вотъ основная мысль св. Златоуста: богатство, естественныя способности, самая жизнь человѣка принадлежитъ Богу. Человѣкъ не въ правѣ *произвольно* пользоваться благами, которыми наградила его Провидѣніе. Онъ долженъ помогать страждущимъ своимъ братьямъ, онъ долженъ считаться съ нуждами соціальной жизни. Собственность въ христіанскомъ ея пониманіи не есть право *только самому пользоваться* и *злоупотреблять* предметами, которые составляютъ ее. Что можно сказать противъ этого здраваго и согласнаго съ духомъ христіанства ученія. Развѣ въ настоящее время не отрицается то опредѣленіе собственности, которое дается ей римскимъ закономъ (*jus utendi et abutendi*), какъ несогласное съ правилами морали, съ требованіями справедливости и съ принципами естественнаго права. Богатые, по мысли св. Златоуста, призваны служить цѣлямъ Провидѣнія, богатство *налагаетъ на нихъ обязанность* помогать бѣднымъ. Но если богатый, какъ говоритъ св. Златоустъ, обязанъ благотворить, то отсюда прямой выводъ, что богатство *не* противно закону

<sup>1)</sup> Thonissen J. Op. cit. I, p. 109.

Божію, и частная собственность вполнѣ законна. Далѣе, какимъ образомъ милостыня могла бы заслужить награду, если-бы тотъ, кто подаетъ милостыню не былъ-бы собственникомъ того, что онъ подаетъ? Наконецъ, слѣдуетъ указать еще и на то, что св. Златоустъ для своей (43-й) бесѣды на первое посланіе къ Коринѳянамъ взялъ текстъ: „въ первый день недѣли каждый изъ васъ пусть отлагаетъ у себя и сберегаетъ сколько позволить ему состояніе, чтобы не дѣлать сборовъ, когда я приду“ <sup>1)</sup>. Но *отлагать* и *сберегать* и притомъ сколько позволить состояніе, можно только при условіи владѣнія *частной собственностью*. Яснѣе тѣ же мысли св. Златоустъ высказываетъ въ бесѣдѣ (35-й) на Евангеліе Матѳея. Здѣсь онъ говоритъ: „вы отказываетесь дѣлать дѣла милосердія подѣ предлогомъ общественныхъ обязанностей и тѣхъ огромныхъ налоговъ, которые вы платите. Мы не налагаемъ на васъ никакого налога; то, о чемъ мы просимъ васъ *есть дѣло добровольное и никто васъ къ нему не принуждаетъ*. Но даетъ-ли это вамъ основаніе не подавать *милостыню*? Даютъ-ли вамъ ваши земли доходъ или нѣтъ, вы, тѣмъ не менѣе, обязаны платить государственные налоги и не осмѣливаетесь идти противъ закона: для Иисуса же Христа, Который не принуждаетъ васъ, Который проситъ только нѣкую малость отъ вашего избытка, у васъ нѣтъ ничего, кромѣ отказовъ“ <sup>2)</sup>. Могъ-ли такъ говорить „апостоль“ коммунизма? Могъ-ли самый плохой защитникъ коммунизма выразиться такъ: *на васъ никто ничего не налагаетъ, никто васъ ничѣмъ не обязываетъ, никто отъ васъ ничего не требуетъ, кромѣ нѣкоей малой части отъ вашего избытка!*..

Относительно св. Амвросія Медиоланскаго дѣло обстоитъ точно такимъ-же образомъ. Критикуя въ своемъ сочиненіи «De officiis ministrorum» опредѣленіе понятія *справедливости*, которое давали ему римскіе юристы, св.

<sup>1)</sup> См. Творенія св. Іоанна Златоуста. Изд. Спб. д. Академіи т. X, кн. 1, стр. 437 и др.

<sup>2)</sup> Thonissen, J. Op. cit. t. 1, p. 110.

Амвросій выражается слѣдующимъ образомъ: «когда философы и главнымъ образомъ Цицеронъ учатъ, что справедливость заключается въ томъ, чтобы *всѣ* пользовались тѣмъ, что принадлежитъ *всѣмъ*, а каждый въ отдельности пользовался тѣмъ, что принадлежитъ *ему*, то они говорятъ противъ природы. По повелѣнію Божію все создано такъ, чтобы служить общею пищею и чтобы земля была въ *нераздѣльномъ* владѣніи людей. Итакъ, природа создала общее право и только узурпація создала право частное. Такова была доктрина стоиковъ, которые учили, что все сотворено на землѣ для общаго пользованія людей, что всѣ люди созданы одни для другихъ и что они должны взаимно служить другъ другу. Откуда стоики заимствовали это ученіе? Отъ нашихъ священныхъ писателей. Моисей говоритъ, что Богъ создавъ человѣка, повелѣлъ ему, чтобы онъ владѣлъ рыбами, птицами и животными. Давидъ повторяетъ ту-же мысль. Моисей говоритъ, что человѣкъ былъ созданъ не для *одинокаго* существованія, такъ какъ Богъ далъ ему въ помощь супругу, его жену» <sup>1)</sup>. Этимъ отрывкомъ изъ твореній св. Амвросія социалисты очень злоупотребляютъ. Нельзя отрицать того, что приведенный отрывокъ, взятый въ буквальномъ смыслѣ, заключаетъ въ себѣ отрицаніе частной собственности. Но прежде чѣмъ дѣлать какое либо заключеніе на основаніи словъ св. Амвросія, нужно указать, какое значеніе онъ самъ придавалъ своимъ словамъ и какое заключеніе онъ вывелъ изъ нихъ. Отвѣтъ на эти вопросы заставитъ замолчать социалистовъ, комментаторовъ св. Амвросія. Заключеніемъ къ приведенному нами отрывку служатъ слѣдующія строки: «Итакъ, говоритъ св. Амвросій, согласно съ волей Божіей, мы должны оказывать взаимную помощь, мы должны соперничать въ добрыхъ дѣлахъ, мы должны помогать трудами, услугами, деньгами и проч., чтобы еще болѣе укрѣпить связи между членами обще-

<sup>1)</sup> Liber VIII, cap. XVIII.

ства. Такова *справедливость* во всемъ ея блескъ: она создана для всѣхъ и особенно для насъ. Мы трудимся, чтобы умножить наши богатства, чтобы собрать сокровища, чтобы захватить обширныя территоріи; но мы пренебрегаемъ справедливостью, мы забываемъ благотворительность. Можетъ-ли назваться тотъ *справедливымъ*, кто старается вырвать у другого то, что льститъ его самолюбію? Стремленіе господствовать ослабляетъ силу справедливости: можетъ-ли быть полезнымъ тотъ, кто стремится подчинить себѣ другихъ» <sup>1)</sup>. Могъ-ли такъ говорить коммунисты? Только слѣпое пристрастіе къ принципамъ социализма можетъ отвѣчать утвердительно на этотъ вопросъ. Св. Амвросій не имѣлъ даже въ намѣреніи разрушить социальную организацію, основанную на частной собственности; онъ не требовалъ во имя справедливости раздѣленія земель и богатствъ, которыми владѣли богачи; онъ ограничился призывомъ людей къ исполненію ихъ священнаго долга помогать другъ-другу среди того океана страданій, въ который погружено челоуѣчество. Единственное, что представляется неяснымъ въ приведенномъ отрывкѣ св. Амвросія это отсутствіе точнаго разграниченія между *справедливостью* и *благодѣяніемъ* между *правомъ собственности* и *любовью*; самый же смыслъ отрывка тотъ, что земля, по выходѣ изъ рукъ Творца, сдѣлалась нераздѣльной собственностью челоуѣческаго рода. занятія и трудъ уже позже положили начало частной собственности; границы и ограды появились послѣ потери людьми невиннаго состоянія. Сказаннаго, по нашему мнѣнію, достаточно для того, чтобы установить, насколько социалисты, которые такъ еще недавно относились съ презрѣніемъ къ христіанству, въ правѣ расчитывать найти защиту своей доктрины въ твореніяхъ святыхъ отцовъ.

Наконецъ, если-бы этого было недостаточно, если-бы для того, чтобы дополнить наши доказательства,

---

<sup>1)</sup> Liber VIII, cap. XVIII.

нужно было соединить тѣ мѣста изъ святоотеческихъ писаній, въ которыхъ защищается частная собственность, гдѣ бѣднымъ проповѣдуется признаніе и уваженіе правъ собственности, гдѣ кража и присвоеніе принадлежащаго другому наказывается анаемой, гдѣ зависть, которая служить главнымъ стимуломъ для социалистовъ, осуждается именемъ Бога и Евангелія, то потребовались бы десятки томовъ, чтобы воспроизвести эти доказательства. Мы ограничимся приведеніемъ болѣе убѣдительныхъ примѣровъ.

Въ первые вѣка христіанства, какъ и въ настоящее время, были мыслители, которые думали, что благо рода человѣческаго зависитъ отъ уничтоженія всѣхъ социальныхъ различій. Эти мыслители не ограничивались тѣмъ, что напоминали богатымъ объ ихъ долгѣ помогать бѣднымъ: они требовали абсолютнаго равенства, основаннаго на коммунизмѣ. Но, вотъ, что отвѣчалъ имъ *бл. Теодоритъ*, одинъ изъ ученѣйшихъ отцовъ Церкви IV-го вѣка: „вы негодуете на то, что не всѣ люди утопаютъ въ роскоши, что не всѣ люди живутъ въ великолѣпныхъ дворцахъ, что не всѣ люди одѣты въ золото и пурпуръ, что не всѣ ѣздятъ на лошадахъ, богато убранныхъ и сопровождаются стражею и толпою слугъ, что не всѣ нѣжно отдыхаютъ на мягкихъ диванахъ, что не всѣ имѣютъ изысканный и роскошный столъ, что не всѣ наслаждаются удовольствіями, которыя изобрѣтаютъ ихъ страсти... Но если-бы всѣ люди были одинаково богаты и одинаковыхъ нравственныхъ качествъ, то какимъ образомъ они могли бы наслаждаться счастьемъ? Если бы всѣ люди жили въ равномъ изобилии, то какую помощь они могли бы извлекать одни отъ другихъ въ случаѣ нужды и разныхъ житейскихъ потребностей? Если всѣ желаютъ быть одинаково богатыми, то кто станетъ оказывать услуги ближнему? Кто въ такомъ случаѣ пожелаетъ взять на себя трудъ разводить огонь, поджигать дрова, готовить пищу, печь хлѣбъ, молоть зерна, квасить хлѣбъ и проч., если его не при-

нуждала бы къ тому бѣдность? Кто сталь-бы запрягать воловъ; обрабатывать землю, засѣвать ее, а когда созрѣютъ колосья, кто сталь-бы жать, сносить снопы на гумно, молотить и вѣять, если-бы бѣдность не принуждала къ этому? Не нужда-ли заставляетъ людей спускаться въ трущобы, что бы извлечь оттуда камни, изъ которыхъ строятся зданія и вырастаютъ красивые великолѣпные дома? Кто сталь-бы подвергать себя опасностямъ мореплаванія, кто занимался-бы низкими ремеслами ткача, башмачника, горшечника и кузнеца? Во всякомъ случаѣ не богачи.

Итакъ, необходимо признать, что если-бы всѣ люди были одинаково богаты, то никто не согласился бы настолько унижить себя, чтобы быть слугою другаго. Отсюда естественно слѣдуетъ одно изъ двухъ: или, чтобы каждый учился всѣмъ ремесламъ, чтобы могъ заниматься ими, или что-бы всѣ испытывали недостатокъ въ самыхъ необходимыхъ жизненныхъ предметахъ. Но нѣтъ нужды доказывать, что одинъ человекъ не въ состоянїи изучить всѣ ремесла, что всѣ не могутъ слѣдаться ремесленниками: въ этомъ убѣждаетъ насъ опытъ<sup>1)</sup>.

Съ тѣхъ поръ какъ бл. Θεодоритъ написалъ эти слова прошло болѣе четырнадцати столѣтїй, и опытъ ихъ подтвердилъ его выводы. Къ свидѣтельству бл. Θεодорита слѣдуетъ присоединить свидѣтельство бл. *Тертуллиана*, котораго социалисты, неизвѣстно почему, причисляютъ къ коммунистамъ II-го столѣтїя. Этотъ учитель Церкви по поводу подаенїя милостыни говоритъ слѣдующее: Я «подамъ тому, кто у меня проситъ, но подамъ какъ именно *милостыню*, а не въ силу *вымогательства*. Вымогать—это не значить просить: тотъ, кто угрожаетъ мнѣ, когда ничего не получаетъ, вмѣсто того, чтобы попросить, насильно вырываетъ. Не милостыни ищетъ тотъ, кто приходитъ не для того, чтобы выпросить, но для того, чтобы застрашать. Итакъ, я дамъ по любви, а не изъ-за страха несчастному, который получивъ милостыню воздастъ славу Богу и благословитъ меня, но не гордецу, который думаетъ, что онъ своей просьбой оказываетъ мнѣ услугу и

<sup>1)</sup> Thonissen J. Op. cit. t. I, p. 114—115.

устремивъ взоры на свою добычу, закричить: «*вотъ выкупъ за преступленіе*»<sup>1)</sup>). И такъ, можно-ли на основаніи этихъ словъ утверждать, что во времена Тертулліана *собственность считалась воровствомъ*.— Но подобныя разсужденія не единственны. Извѣстенъ совѣтъ, который Иисусъ Христосъ далъ юношѣ, который спросилъ его, что нужно дѣлать для того, чтобы наследовать жизнь вѣчную. „Пойди продай имѣніе твое и раздай нищимъ“ (Матѣ. 19, 21). Нѣтъ отца Церкви, который не комментировалъ бы этихъ словъ. Но чѣмъ объяснить то, что нѣтъ между ними ни одного, который открылъ-бы въ этихъ словахъ Спасителя осужденіе частной собственности. Чѣмъ объяснить то, что всѣ священные комментаторы видѣли въ этихъ словахъ только простой евангельскій *совѣтъ*, данный тѣмъ, которые желаютъ достигнуть высшей степени совершенства. «Не нужно, говоритъ св. Климентъ Александрійскій, буквально лишать себя всего, чѣмъ мы владѣемъ. Бѣдность имѣетъ свои опасныя стороны, равно какъ и богатство. Заповѣдь будетъ исполнена, когда богатствами пользуются, какъ предметомъ и орудіемъ добрыхъ дѣлъ. Безразличныя по своей природѣ богатства не заслуживаютъ того, что-бы ихъ злоупотребленія, которое изъ нихъ дѣлаютъ. Не должно относить къ самымъ богатствамъ того зла, которое вызывается ими, но къ страстямъ и дурнымъ наклонностямъ, которыя искажаютъ дары Бога и извращаютъ ихъ пользованіе, дѣлая непозволительныя и часто преступныя употребленія изъ богатства, которое могло-бы быть для насъ и для другихъ источникомъ истинной заслуги... Это именно отсутствіе сердечности, эту бѣдность духа осудилъ Иисусъ Христосъ: и онѣ-то въ данномъ случаѣ цѣнятся гораздо болѣе, чѣмъ самая жертва тѣхъ гибнущихъ сокровищъ, которыхъ могутъ насъ лишить тысячи разныхъ житейскихъ случаевъ<sup>2)</sup>). *Бл. Августинъ* въ

<sup>1)</sup> Thonissen J. Op. cit. t. I. p. 116.

<sup>2)</sup> См. „*Какой богачъ спасается*“.

бесѣдѣ на тотъ же самый текстъ даетъ ему дальнѣйшее изъясненіе. Онъ пользуется имъ для того, чтобы начертать богатому и бѣдному ихъ взаимныя обязанности: богатымъ онъ заповѣдуетъ любовь, а бѣднымъ повелѣваетъ уважать собственность богатыхъ. И почему? Потому-что, говоритъ онъ, у богатаго съ бѣднымъ не существуетъ *общности имущества*. И это не есть только ораторскій пріемъ, отдѣльная фраза, которая не находитъ подтвержденія въ твореніяхъ знаменитаго учителя Церкви: борьба, которую онъ велъ противъ разрушительнаго ученія Пелагія, доказываетъ съ наглядной очевидностью, что его взглядъ на частную собственность былъ въ полномъ согласіи съ ученіемъ *Десятословія*. Бл. Августинъ не льстилъ ни бѣднымъ, ни богатымъ. Если онъ осуждаетъ скупость въ однихъ, то онъ не одобряетъ зависти и жадности въ другихъ. — „Недостаточно быть бѣднымъ для того, чтобы имѣть право на вѣчную жизнь; нужно при этомъ не имѣть *жадности*. Бѣдные, посмотрите на этого богача, который стоитъ около васъ; можетъ быть при всѣхъ своихъ богатствахъ онъ не скупъ, тогда-какъ вы и безъ богатства жадны. Жадность состоитъ не въ томъ, чтобы быть богатымъ, но въ *страстномъ желаніи* быть богатымъ»<sup>1)</sup>. Словомъ, если бл. Августинъ порицалъ злаго богача, то онъ осуждалъ и злаго бѣдняка. Также мыслили о богатствѣ и бѣдности и всѣ другіе святые отцы и учителя Церкви. Соціалисты могутъ выхватить изъ святоотеческихъ твореній нѣсколько двусмысленныхъ фразъ, урѣзать нѣкоторые тексты, исказить нѣкоторыя выраженія, преувеличить значеніе нѣкоторыхъ текстовъ, но имъ никогда не удастся преобразовать въ апостоловъ коммунизма святыхъ учителей Церкви, которые, среди безпорядка, несправедливости и грубыхъ насилій языческаго міра, говорили своимъ ученикамъ: «*не пожелай блага ближняго твоего*». Если-бы соціалисты съ искреннимъ желаніемъ узнать истину обратились къ исторіи Церкви, то они

---

<sup>1)</sup> Thonissen J. Op. cit. t. I. p. 118.



нашли-бы въ ней много примѣровъ того, съ какимъ отвращеніемъ святые отцы Церкви относились къ защищаемой имъ доктринѣ коммунизма. Такъ, на примѣръ, въ первомъ вѣкѣ христіанства еретикъ *Карнократъ* и его ученики считали общность имущества основой гражданской жизни, а общность женъ положили въ основу моральной жизни. Три столѣтія спустя послѣдователи Пелагія учили, что собственность противна закону Бога и несовмѣстима съ требованіями любви и евангельскаго смиренія. Какъ-же отнеслись отцы Церкви къ этому ученію? Они съ отвращеніемъ отвергли грубо-чувствѣнныя теоріи сектантовъ, они защищали права морали, они громко и съ замѣчательнымъ единодушіемъ учили, что *права частной собственности освящены и охраняются закономъ Бога*. Итакъ, вопросъ объ отношеніи христіанства къ коммунизму рѣшается не въ пользу социалистовъ, какихъ-бы оттѣнковъ они ни были. Коммунизмъ всегда приводилъ къ анархіи, народной борьбѣ и смѣшенію половъ, къ чему всегда съ отвращеніемъ относилось христіанство.

Спаситель сказалъ: *«нищихъ всегда имѣйте съ собою»*. (Матѣ. 26, 11). Дѣйствительно, всегда будетъ существовать на землѣ зло, а слѣдовательно и всегда будутъ и страданія и бѣдствія. Какихъ бы высокихъ результатовъ не достигъ въ будущемъ прогрессъ человѣчества, всегда будетъ много людей, которые будутъ говорить: «почему мы бѣдны, унижены и страдаемъ въ то время, какъ другіе люди богаты, счастливы и окружены почестями? Почему наши семейства не обезпечены насущнымъ хлѣбомъ, въ то время какъ другіе не знаютъ, какъ расточить свои сокровища?» На эти страшные вопросы только одно христіанство даетъ удовлетворительный отвѣтъ. Недостаточно заботиться объ однихъ только матеріальныхъ интересахъ народа. Чтобы не строить зданіе государственной жизни на пескѣ и избѣжать страшныхъ политическихъ катастрофъ, правительства должны, особенно въ настоящее время, заботиться о поднятіи въ народѣ религіозно-нравственныхъ началъ, врагомъ которыхъ яв-

ляется социализмъ. Современная цивилизація есть дѣтище христіанства и оно одно, какъ въ эпоху нашествія варваровъ, можетъ спасти ее отъ гибели. Для того, чтобы удалить изъ сердца пролетарія злобное недовольство и отчаяніе нужно указать ему за мрачными тучами скорбей и бѣдности, которыя его окружаютъ, лазурное небо вѣчныхъ наслажденій въ обителяхъ Отца Небеснаго, которое открываетъ религія. Отнимите у пролетарія религію и вы напрасно будете убѣждать его быть скромнымъ и уважать права другого: онъ, можетъ быть, будетъ молчать до поры до времени, но при удобномъ случаѣ разорветъ свои цѣпи и, опьяненный мщеніемъ и ненавистью, внесетъ огонь и смерть въ города и деревни. Когда же бѣднякъ будетъ хорошимъ христіаниномъ, онъ перестанетъ желать „дому ближняго своего.“ Зависть, ненависть и преступленіе обыкновенно свойственны злобно настроенному бѣдняку; одно христіанство можетъ успокоить его скорби, отереть его слезы и открыть его сердце для свѣтлой надежды въ будущемъ.

Но христіанство не ограничивается только тѣмъ, что заповѣдуетъ бѣдняку быть терпѣливымъ и кроткимъ: оно вызываетъ къ чувству братской любви людей, оно повелѣваетъ богатымъ заботиться постоянно и безкорыстно о бѣдныхъ; оно желаетъ, чтобы наука, власть и богатство однихъ были руководителями, опорой и поддержкой для другихъ. Въ настоящее время болѣе, чѣмъ когда либо, богатые должны отказаться отъ своего эгоизма и отъ своей показной филантропіи и придти съ братской любовью и съ *дѣйствительною* помощью къ страждущимъ своимъ *братьямъ*. Широкое практическое примѣненіе христіанской благотворительности есть не только главный долгъ богатыхъ людей, но и лучшая гарантія ихъ матеріальныхъ интересовъ. Пропагандисты революціи и анархіи обыкновенно спускаются съ своею проповѣдью въ мрачныя трущобы рабочаго и бѣднаго люда, куда богатые люди считаютъ для себя унизительнымъ спуститься. Тамъ, подъ этими мрачными сводами, сѣются сѣмена мщенія и ненависти, но тамъ-же могли-

бы также привиться и смена христіанской любви и смиренія. Итакъ, если богатая забываютъ евангельскія наставленія о благотворительности, если они не оказываютъ бѣднымъ благодареній и помощи, которыя соединяютъ всѣ классы людей въ одну семью, если они не желаютъ видѣть въ несчастномъ, который умоляетъ ихъ о помощи, своего *брата*, то этимъ самымъ они отдаютъ общество и свое личное благополучіе во власть вождей анархіи и революціи. *Христіанская любовь*, вотъ, та нравственная сила, которая одна можетъ обновить чело-вѣчество.

---

# VIII

## ПОПЫТКИ ПРОТЕСТАНТОВЪ

къ соединенію съ греко-восточною церковью

въ XVI вѣкѣ.

---

## **Попытки протестантовъ къ соединенію съ греко-восточною церковью въ XVI вѣкѣ.**

Въ исторіи протестантизма, начиная съ первыхъ моментовъ ея, можно прослѣдить рядъ попытокъ со стороны протестантовъ къ соединенію съ православной церковью. Болѣе искренніе между протестантами всегда сознавали уклоненіе ихъ религіозной доктрины отъ догматовъ и обрядовъ первенствующей христіанской церкви и ихъ всегда страшила та пропасть, которая отдѣляетъ ихъ отъ этой церкви и которую (т. е. пропасть) они никакъ не могутъ наполнить, не смотря на всѣ свои научныя изысканія въ области церковной исторіи. Отсюда естественнымъ является у протестантовъ стремленіе, если не достигнуть религіознаго единенія съ восточной церковью, какъ сохранившей въ чистотѣ и неповрежденности ученіе Господа нашего Іисуса Христа и Его Апостоловъ, то въ крайнемъ случаѣ, получить отъ нея подтвержденіе истинности ихъ религіозной доктрины. Это стремленіе было особенно сильно въ первый моментъ отдѣленія протестантовъ отъ католической церкви, что вполне понятно: пылкіе религіозные новаторы, во главѣ которыхъ стояли такія лица, какъ Ф. Меланхтонъ, который съ глубокой ученостію соединялъ живость религіозныхъ чувствъ, помогались оправдать свой уходъ изъ католичества одобреніемъ со стороны православной греко-восточной церкви ихъ дѣйствій и ихъ религіозной доктрины. Этотъ именно моментъ въ исторіи взаимоотношеній между лютеранами и православной греко-восточной церковью мы и избрали предметомъ нашего изслѣдованія.

Но мы полагаемъ, что этотъ вопросъ имѣетъ нѣкоторый интересъ и современности. Начиная со второй половины XIX столѣтія, протестанты съ новой энергіей возобновили свои попытки къ соединенію съ православною церковью, съ тѣмъ различіемъ, что теперь главную роль въ этихъ попыткахъ играютъ не лютеране, не кальвинисты, а *англикане*. Мы не будемъ перечислять здѣсь этихъ попытокъ: всякому интересующемуся дѣлами православной церкви онѣ извѣстны. Напомнимъ только что въ самое послѣднее время въ роли дѣятелей *по соединенію церквей* выступили американцы. На послѣдней генеральной конвенціи американской епископальной церкви была принята грандіозная мысль о созваніи всемірной конференціи по вопросамъ о вѣрѣ и устройствѣ церковномъ. Главная цѣль конференціи — *„обсудить пункты отличія, раздѣляющія христіанскія исповѣданія, въ той надеждѣ, что лучшее пониманіе расходящихся между собою взглядовъ на вѣру и устройство церковное повлечетъ за собою болѣе глубокое желаніе воссоединенія и вызоветъ оффиціальныя дѣйствія со стороны самихъ раздѣляющихся теперь исповѣданій“*. Въ этомъ смыслѣ сдѣлано предложеніе и представителю православной російской церкви въ Америкѣ. («Новое Время» 1911 г. 27 сент. № 12764). Показать, какъ относилась православная греко-восточная церковь къ попыткамъ подобнаго рода, какъ ревностно, смѣло и открыто въ лицѣ своего высшаго представителя, Константинопольскаго патріарха Іереміи II, она защищала свои догматы и обряды, свято оберегая каждую церковную крупичу, составляетъ задачу нашего изслѣдованія.

И если исторія прошлыхъ временъ вообще поучительна, то полагаемъ, примѣръ патріарха Іереміи II, какъ примѣръ глубокой преданности догматамъ и обрядамъ православной церкви, и та ревность о цѣлости, неповрежденности и чистотѣ истины ея, которую онъ проявилъ въ своей доктринальной перепискѣ съ протестантами, будутъ въ высокой степени поучительны для насъ.

---

*Литература:* Schelstrat Em. Acta orientalis ecclesiae Romae 1739 an.; Crusius Mart. Turco-greciae libri octo Basiliae 1584 an; Lutherus Mart. Opera omnia, Ienae 1566 an.; Melancton Ph. Loci theologici. Lipsiae 1521 an. Müller I. Die symbolischen Bücher Hütersloh 1907 г. Fichler Al. Geschichte des protestantismus den orientalischen Kirche. München 1862 г. Ζ α θ α Κ. Ν. Βιογραφικόν σκεδίασμα περί τοῦ πατριάρχου Ἰερεμίου Β! Εὐ Ἀθηνῶν 1870 εὔ. Статья г. Осинина. «Попытки протестантовъ къ соединенію съ православною восточною церковью въ XVI вѣкѣ». Христіанское Чтеніе. 1865 г. ч. 1, стр. 38—61.

## I.

Мысль о соединеніи съ греко-восточною церковью возникла у протестантовъ въ самомъ началѣ ихъ исторіи. Когда католики въ спорахъ съ первыми вождями протестантизма стали указывать на «*вселенскость*» католической церкви, какъ на одно изъ самыхъ сильныхъ доказательствъ божественнаго ея учрежденія, у первыхъ послѣдователей Лютера явилась смѣлая мысль *найти себя предковъ* въ средѣ христіанъ первыхъ вѣковъ, и вообще, связать свою исторію съ исторіей первенствующей церкви. Это, конечно, освобождало бы протестантовъ отъ упрека со стороны противниковъ ихъ въ *самочинномъ* происхожденіи ихъ іерархіи и сообщало бы всей Реформѣ нѣкоторый престижъ христіанской древности, которой такъ были свойственны чистота вѣры и христіанской нравственности. Гусситы, которыхъ протестанты считаютъ своими предшественниками, раньше послѣдователей Лютера дѣлали попытку въ этомъ отношеніи, правда, окончившуюся неудачно: ихъ послы прошли Востокъ, Грецію, Палестину, Армению, Египетъ, побывали въ Москвѣ, и возвратившись въ Прагу доложили своимъ собратьямъ, что во всѣхъ этихъ странахъ христіане коснѣютъ въ *зablужденіяхъ и суетврїи*<sup>1)</sup>.

Если вѣрить нѣкоторымъ рассказамъ, греки встрѣтили на первыхъ порахъ гусситское движеніе доврчиво и, можетъ быть, именно греческимъ богословамъ при-

<sup>1)</sup> „Ipsis interim Boehemis Graecorum ritus superstitiosos in obeundis sacris displicuisse testatur“. Hottinger. Historiae ecclesiasticae Novi Testamenti, Tiguri 1657. t. IV, p. 29.

надлежитъ мысль о возможности соединенія съ гусситами. «*Первоначально, писали они богословамъ пражскаго университета, мы съ прискорбіемъ, услышали, что вы, вмѣсто того, чтобы противостать нововведеніямъ Рима, разрушаете древнія преданія христіанской церкви; но мы увѣрены, что вы скоро, такъ сказать, воскреснете изъ мертвыхъ и возвратитесь къ релиіи общей у истинныхъ служителей Христа,—и къ истинному блаочинію*». Письмо имѣетъ шесть подписей, изъ которыхъ три принадлежатъ греческимъ епископамъ;—въ числѣ подписей есть подпись *Сильвестра Сиропуло* (Sylvester Syropulus), великаго епископа Константинопольской церкви и автора исторіи Флорентійскаго собора, направленной противъ латинянъ<sup>1)</sup>. Съ какой бы стороны ни были сдѣланы первыя попытки къ соединенію, однако, извѣстно, что они не имѣли успѣха: сношенія скоро прекратились, и когда стороны поближе узнали другъ друга, то открылось такъ много и столь глубокихъ противорѣчій между ними, что скоро исчезла и всякая надежда на соединеніе. Распаденіе гуссистовъ на секты, волненія, вызванныя гусситами въ Богеміи, также значительно содѣйствовали прекращенію сношеній, и исторія не сохранила для насъ ни одного воспоминанія о дальнѣйшихъ попыткахъ къ сближенію православныхъ грековъ съ учениками Ивана Гуса.

Большимъ постоянствомъ и серьезностью отличались попытки *протестантовъ* соединиться съ «*восточными схизматиками*». Тѣ разсужденія, которыя при этомъ велись между православными и протестантами, доказательства правоты своего ученія, которыя приводились тѣми и другими, представляютъ матеріалъ одинаково интересный какъ для богослова, такъ и для церковнаго историка.

Спустя тридцать лѣтъ послѣ Аугсбургскаго сейма (въ 1559 году), константинопольскій патріархъ Іоасафъ II послалъ діакона *Димитрія Мизоса* (Demetrius Mysos) озна-

<sup>1)</sup> Schelstrate Acta orientales esslesiae contra Lutheri haeresim.—Romae 1739. p. 69—70.



комиться съ положеніемъ церковныхъ дѣлъ у протестантовъ. Не смотря на изолированное положеніе греческой церкви, въ которое она была поставлена послѣ взятія турками Константинополя, слухи о религіозныхъ волненіяхъ въ Германіи, возбужденныхъ реформой Лютера, все-же доходили до греческихъ патріарховъ, хотя, конечно, истинный смыслъ «реформы» Лютера оставался имъ не извѣстнымъ. Каковы-бы ни были намѣренія патріарха Іоасафа II, но тѣмъ не менѣе діаконъ Димитрій прожилъ въ Виттенбергѣ шесть мѣсяцевъ, познакомился съ выдающимися протестантскими богословами, видѣлъ съ какимъ ожесточеніемъ они вели борьбу съ католицизмомъ и на опытѣ могъ убѣдиться, къ какимъ печальнымъ послѣдствіямъ въ дѣлѣ вѣры приводитъ *принципъ свободнаго изслѣдованія Св. Писанія*. При этомъ онъ, конечно, не могъ не видѣть того, насколько существенно различіе между принципами протестантизма и вѣрованіями его родной греко-восточной церкви. Привыкшій къ торжественному богослуженію въ православной церкви, такъ богатому обрядами свято въ ней хранимыми, онъ былъ пораженъ холодною религіозною культурою лютеранъ, откуда было удалено почитаніе иконъ, мощей и проч., что такъ дорого православнымъ христіанамъ. Одно сближало его съ послѣдователями Лютера: это общее недовольство Римомъ. Димитрій имѣлъ возможность весьма близко узнать положеніе дѣлъ протестантовъ, онъ неоднократно бесѣдовалъ съ учеными представителями протестантизма, стараясь узнать отъ нихъ главныя основы ихъ ученія, и при этомъ знакомилъ ихъ съ состояніемъ восточныхъ церквей и ихъ вѣроученіемъ; но въ тоже время совершенно воздерживался отъ какихъ бы то ни было обѣщаній относительно соединенія. Этимъ собственно роль его и ограничивалась; онъ въ совершенствѣ исполнилъ возложенную на него патріархомъ миссію и сумѣлъ угодить и патріарху и протестантамъ, которые отзывались о немъ съ большою похвалою. Когда, послѣ шестимѣсячнаго проживанія въ Виттенбергѣ, Димитрій сталъ приготовляться

къ обратному отъѣзду въ Константинополь, то *Филиппъ Шварцерде* (Ph. Schvarzerde), болѣе извѣстный подъ греческимъ именемъ *Меланхтона*, вручилъ ему экземпляръ *Аусбурискаго Исповданія* въ переводѣ на греческій языкъ и письмо къ п. Іоасафу II, написанное въ самыхъ любезныхъ выраженіяхъ. Въ немъ Меланхтонъ выражалъ радость, что Богъ сохранилъ Церковь, не смотря на всѣ козни враговъ ея, и что имя Іисуса Христа православно (ὁρθῶς) читается и призывается у восточныхъ христіанъ. „Онъ (т. е. Димитрій), писалъ Меланхтонъ, расскажетъ тебѣ (т. е. п. Іоасафу), что мы благоговѣйно хранимъ Священное Писаніе, какъ пророковъ, такъ и апостоловъ, что мы слѣдуемъ опредѣленіямъ святыхъ Соборовъ относительно догматовъ и мы остаемся преданными ученію отцевъ: Аѳанасія, Василія, Григорія, Епифанія, Θεодорита, Иринея и всѣхъ другихъ, которые единомыслены съ ними. Но съ другой стороны мы отвергаемъ заблужденія Павла Самосатскаго, манихеевъ, могометанъ и всѣхъ *попанныхъ*» (κατάρτων), которыхъ осуждаетъ святая Церковь. Мы учимъ, что благочестіе заключается въ истинной вѣрѣ и повиновеніи закону Божию, а не въ суевѣріяхъ и *самовольныхъ служеніяхъ* (ἑδελοδρεισκεία), изобрѣтенныхъ невѣжествомъ латинскихъ монаховъ. Итакъ, просимъ васъ не вѣрять клеветамъ, которыя враги наши распространяютъ на нашъ счетъ <sup>1)</sup>. Письмо Меланхтона не достигло своей цѣли: патріархъ отказался отъ мысли войти въ религіозныя общенія съ протестантами, ученіе которыхъ было прямымъ отрицаніемъ догматовъ восточной церкви. Хорошо знакомый съ богословскою наукой, патріархъ, конечно, не могъ не видѣть *истиннаго характера* „*Реформы*“ Лютера, а посему оставилъ письмо Меланхтона безъ отвѣта, что равнялось отказу отъ дальнѣйшихъ сношеній по данному предмету. Это было большимъ ударомъ, нанесеннымъ гордости протестантовъ. Въ 1565 году Іоасафъ былъ низложенъ съ па-

<sup>1)</sup> Crusius M. Turcogreciae libri octo. Basilae. 1584. p. 559; ср. Pichler A. Geschichte des Protestantismus in der orientalischen Kirche im 17 Jahrhundert. Munchen 1862. SS. 33—34.

тріаршества синодомъ греческихъ іерарховъ, по сказанію однихъ—за симонію, а по словамъ *Θεοδοσία Ζυγομαλά* (Theod. Zygomalas), который высоко цѣнилъ благочестіе и архипастырскую ревность несчастнаго патріарха,—по зависти и совершенно несправедливо <sup>1)</sup>).

Путешествіе діакона Димитрія въ Западную Европу привлекло вниманіе лютеранъ къ греческой церкви: они рѣшили искать сближенія съ нею, которое было полезно имъ во многихъ отношеніяхъ. Съ этой цѣлью лютеране съ увлеченіемъ начали изучать вѣроученіе и обряды восточныхъ христіанъ, нисколько повидимому не смущаясь тѣми догматическими разногласіями какія открывали имъ изученіе вѣроученія православной церкви. Съ особеннымъ усердіемъ взялся за это дѣло *Δαβίδης Χυτρεΐ* (Chytraeus), другъ Меланхтона, человѣкъ, отличавшійся независимостью сужденій. Познакомившись во время своего пребыванія въ Вѣнѣ (1568 г.) съ нѣкоторыми греческими представителями, онъ издалъ сочиненіе «*Oratio de statu ecclesiarum*», въ которомъ, впрочемъ, отзывается о грекахъ нисколько не лучше, чѣмъ о латинахъ <sup>2)</sup>). Непонятно, какъ могъ такъ рѣзко отзываться о грекахъ человѣкъ, который искалъ сближенія съ ними. Доброе впечатлѣніе отъ тѣхъ похвалъ, съ которыми онъ отзывается о грекахъ, когда находитъ ихъ вѣрованія согласными съ своими, совершенно уничтожалось рѣзкими осужденіями его почитанія православными Пресвятой Богородицы, святыхъ угодниковъ Божіихъ и проч., такъ что вмѣсто *сближенія*, получилось еще большее *охлажденіе* Д. Хитрея съ православными греками.—„Греки, по преимуществу, писалъ Д. Хитрей, сохранили въ чистотѣ ученіе и обряды первенствующей церкви, какъ это видно изъ ихъ литургіи и изъ свидѣ-

<sup>1)</sup> Ὡς τὰ κατὰ τοῦ Ἰωασαφ πατριάρχου, ἀνδρὸς ἀρίστου φιλέλληγος καὶ φθόνῳ ἀδίκῳ τῆς πατριαρχείας ἐκπεσόντος“ (Crusius M. Op. cit. p. 96).

<sup>2)</sup> „De ritibus et fide Grecorum agens, ita se gerit Chytraeus, ut in quibus eos cum lutheranis sentire referit, eos laudibus extolat, in quibus cum catholicis convenire videt, errare dicat et superstitiosos esse exclamat“. Schelstrate. Op. cit. p. 10.

тельствъ людей, заслуживающихъ вѣры. Такъ у нихъ предстоящіе всегда причащаются на частныхъ литургіяхъ и *нидѣ въ правилахъ не сказано*, (?) что жертва тѣла и крови Христа предлагается за грѣхи живыхъ и умершихъ. Молитвы, прошенія, благодаренія, возносимыя Богу, подаяніе милостыни,—все у нихъ указываетъ на *духовное поклоненіе* Богу. Но суевѣріе портитъ все это такъ же, какъ и на Западѣ. Все благочиніе народа и священниковъ заключается въ почитаніи Дѣвы Маріи и иконъ: они вѣрятъ не только въ молитвы и въ посредничество святыхъ, но также въ ихъ заслуги и помощь. Примѣры этого отвратительнаго (tetrae) и идолопоклонническаго призванія святыхъ можно видѣть ежедневно въ ихъ храмахъ, а въ греческомъ часословѣ (horlogium) помѣщены даже особыя молитвенныя формулы на случаи торжественныхъ прославленій святыхъ <sup>1)</sup>. Изъ приведенныхъ словъ Хитрея ясно видно, что вѣра грековъ очень была похожа на вѣру латинянъ и, несомнѣнно, ближе стояла къ ней, чѣмъ къ новшествамъ Лютера. Но Хитрей этого не хотѣлъ понять и въ своемъ увлеченіи идеей соединенія съ апостольскою церковью, онъ продолжалъ злобно нападать на римскую церковь, считывая такимъ образомъ привлечь къ себѣ симпатіи грековъ. Правда, этимъ онъ могъ заставить слушать себя; но отсюда еще далеко до того, чтобы устранить тѣ преграды, которыя раздѣляли православныхъ грековъ отъ послѣдователей *Аусбургскаго Исповѣданія*. Тѣмъ не менѣе Хитрей ведетъ себя такъ, какъ будто соединеніе церквей состоялось: онъ посылаетъ королю Швеціи Іоанну III свое сочиненіе De statu ecclesiarum, съ цѣлью убѣдить короля оставить католичество и перейти въ лютеранство. *Антоній Поссевинъ*, который въ это время (1680 г.) находился при шведскомъ дворѣ и пользовался тамъ большимъ вліяніемъ, написалъ Хитрею письмо, въ которомъ изобличалъ его въ заблужденіяхъ, а въ заключеніе пожелалъ ему возвратиться въ лоно рим-

<sup>1)</sup> См. у Schelstrate. Op. cit. p. 71.

ской церкви, которая одна есть стражъ истинной вѣры и наслѣдница обѣтованій Спасителя. Поссевинъ въ своемъ письмѣ указалъ Хитрею на тѣ разногласія и споры, какія существуютъ между лютеранами и кальвинистами по основнымъ догматамъ вѣры, какъ на лучшее доказательство правоты своихъ доводовъ.---Усилія протестантовъ расположить въ свою пользу православныхъ грековъ не могли не обратить вниманіе католическихъ богослововъ. Чтобы лишить протестантовъ всякой возможности основывать свое ученіе на измышленномъ согласіи его съ догматами грековосточной церкви, кардиналъ *Гизъ* (Guise), игравшій въ это время выдающуюся роль во Франціи, вступилъ въ сношенія съ греческой общиной, проживавшей въ Венеціи. Онъ предложилъ грекамъ *двѣнадцать вопросовъ*: о святой Евхаристіи, о почитаніи иконъ, объ исповѣди, о загробной жизни и проч., что, какъ извѣстно, отрицаютъ послѣдователи Лютера и Кальвина. Какъ и слѣдовало ожидать, отвѣты получились не имѣющіе ничего общаго съ ученіемъ лютеранъ, за исключеніемъ причащенія подъ *обоими видами*. Кальвинистъ *I. Лейнклавиусъ* (I. Leunclavius) отвѣты грековъ перевелъ съ греческаго языка на латинскій и въ 1571 году опубликовалъ ихъ вмѣстѣ съ вопросами кардинала Гиза. Вопросъ первый. *Вѣрятъ ли греки, что субстанція хлѣба и вина прелагается въ Тѣло и Кровь такъ, что остаются только видимые признака (accidentia) хлѣба безъ субстанціи?* Отвѣтъ: „Мы вѣруемъ и исповѣдуемъ, что хлѣбъ прелагается въ Тѣло Христа и вино въ Его Кровь, такъ что не остаются ни хлѣбъ ни признаки субстанціи его, но прелагаются (transelemententur) въ божественную субстанцію. Такъ учитъ и славный богословъ святой Іоаннъ Златоустъ, изъясняя 26 главу Евангелія св. Матѣея: „Когда Іисусъ Христосъ, говоритъ онъ, произнесъ эти слова; „*Сіе есть тѣло мое*“, то этимъ Онъ показываетъ, что хлѣбъ, который освящается на жертвенникѣ, не есть *образъ* (signum) Тѣла Господня, а самое *сіе* Тѣло, потому-что Онъ не сказалъ: „это образъ“, но—*«Это самое тѣло мое»*. Неизмѣняемою

силою Бога совершается здѣсь измѣненіе, хотя намъ кажется, что хлѣбъ остается. Будучи по природѣ слабыми, мы не могли бы рѣшиться ѣсть плоть человѣческую, поэтому намъ кажется хлѣбомъ то, что на самомъ дѣлѣ есть Плоть» <sup>1)</sup>). Далѣе приводятся доказательства изъ твореній св. Іоанна Дамаскина, литургіи св. Василия В. и другія. Изъ этого отвѣта грековъ Венеціи слѣдуетъ, что въ немъ нѣтъ и намека на то, что они раздѣляютъ ученіе Лютера о „*consubstantiatio*“ или ученіе Цвингли объ *образномъ присутствіи* Христа въ Евхаристіи, или ученіе Кальвина о *динамическомъ присутствіи* Его. По ясному ученію православныхъ грековъ, Господь Иисусъ Христосъ присутствуетъ въ таинствѣ Евхаристіи дѣйствительно, всѣмъ Своимъ Богочеловѣческимъ существомъ.

Протестанты отвергали ученіе объ Евхаристіи, какъ жертвѣ, и считали ее только простымъ воспоминаніемъ Голгоѣской жертвы, не признавая за ней (т. е. Евхаристіей) искупительнаго значенія. По этому поводу кардиналъ Гизъ спрашиваетъ грековъ Венеціи: „*Признаютъ ли они Евхаристію только актомъ благодаренія или вмѣстѣ съ этимъ умилостивительной жертвой (actionis ne gratiarum, an pro rescatis expiatorium)*»? (Вопросъ IV). Греки отвѣчали длинной выпиской изъ твореній *Николая Кавасилы*, гдѣ онъ доказываетъ, что ближайшая цѣль литургіи — воздаяніе Богу благодаренія, но это не исключаетъ и другихъ благодѣтельныхъ ея дѣйствій, какъ то: отпущенія грѣховъ, умноженія благодати, достиженія царствія небеснаго, какъ это видно изъ литургіи Василия В. и Іоанна Златоуста. Что касается *частныхъ литургій*, то, по словамъ грековъ, священникъ можетъ совершать литургію и въ отсутствіе народа, но всегда должно быть лицо (*puer*), которое въ извѣстныхъ случаяхъ отвѣчало бы на возгласы священника. Когда міряне присутствуютъ въ храмѣ, то при появленіи Святыхъ Даровъ, они всегда простираются (*procedunt*) на землю. При этомъ греки присовокупляютъ, что *почитаніе святыхъ* восходитъ къ первымъ вѣкамъ христіанства.—(Вопросъ VII). На вопросъ

<sup>1)</sup> Schelsrte. Op. cit. p. 134.

о тайной исповѣди, которую Лютеръ такъ усиленно отвергалъ, греки отвѣчали слѣдующее: „это таинство установилъ самъ Господь ради нашего спасенія и во время ея надо перечислять грѣхи (peccatorum enumeratio fieri debet), какъ учатъ объ этомъ два великихъ учителя церкви: Василій В. и его братъ Григорій Нисскій и другіе учителя, которые раздѣляютъ ихъ мнѣнія. Тотъ, кто исповѣдуетъ свои грѣхи, долженъ перечислить ихъ всѣ съ указаніемъ обстоятельствъ, при которыхъ они были совершены (una eum loco et modo), чтобы духовный отецъ могъ примѣнить врачеванія (adhibere medicinam) сообразно съ правилами святыхъ отцовъ“ (Вопросъ XI). — Отвѣтъ заканчивается указаніемъ на число святыхъ таинствъ а именно: Крещеніе, Мвропамазаніе, Причащеніе, Возложеніе рукъ (Священство), Бракъ, Покаяніе, Елеосвященіе. — „Таковъ отвѣтъ, заключають свое посланіе греки, на ваши двѣнадцать вопросовъ. Этому мы должны вѣрить и твердо хранить, какъ преданное намъ „вѣстниками“ Святого Духа, водимыми Самимъ Богомъ, потому что Богъ говорилъ ихъ устами. Пусть никто не дерзаетъ измѣнять то, что ниспослано свыше, но всѣ должны сохранять его и оберегать съ благоговѣніемъ“ (Вопросъ XII)<sup>1)</sup>.

Въ этомъ отвѣтѣ протестанты, къ глубокому ихъ огорченію, не могли найти ничего, что сближало бы вѣроученіе православныхъ грековъ съ произведеніями „богослововъ свободнаго изслѣдованія“. Правда, въ одномъ пунктѣ греки сходились повидимому съ протестантами— это въ вопросѣ о *причащеніи подъ обоими видами*; но это сходство только видимое, такъ какъ въ самомъ догматѣ о святой Евхаристіи греки кореннымъ образомъ расходятся съ протестантами.

## II.

Безконечные богословскіе споры въ средѣ протестантовъ, напрасно усиливавшихся достигнуть между со-

<sup>1)</sup> Schelstrate Op. cit pp. 136—139.

бою религіознаго единомыслія, очень безпокоили болѣе здравомыслящихъ изъ нихъ. *Яковъ Андреэ* (Jacques Andree), канцлеръ Тюбингенскаго университета, задумалъ создать, такъ сказать, *лютеранское православіе*, которое протестанты могли бы противопоставить католической церкви. Какъ человекъ, одаренный организаторскими способностями, онъ употребилъ всю свою жизнь и всѣ силы своего таланта на то, чтобы остановить раздробленіе протестанства и соединить *въ одномъ общемъ исповѣданіи* всѣ протестантскія секты. Онъ усердно проповѣдывалъ свои идеи и нашелъ себѣ поддержку въ лицѣ баварскаго гуманиста *Мартина Крузія* (M. Crusius), профессора Тюбингенскаго университета, который, кстати замѣтить, сдѣлался очагомъ протестантизма. Они рѣшили возобновить попытку Меланхтона и, прежде чѣмъ начать переговоры о соединеніи, рѣшили заручиться расположеніемъ греческаго патріарха и написали ему съ этой цѣлью письмо въ самыхъ изысканныхъ выраженіяхъ (1573г.). Начиная съ 15 мая 1572 года патріаршій престолъ въ Константинополѣ занималъ *Іеремія II*, тотъ самый, который поставилъ перваго Московскаго патріарха *Іова* (1589 г.). Іеремія II былъ преемникомъ Митрофана III, который вынужденъ былъ отказаться отъ патріаршаго престола вслѣдствіе обвиненія его въ симоніи. Іеремія едва достигъ сорока лѣтъ, когда получилъ патріаршій престолъ. Біографы его много говорятъ объ его высокомъ благочестіи, усердіи къ проповѣдничеству, любви къ наукамъ, главнымъ образомъ, богословію и философіи, изученію которыхъ онъ посвящалъ ночное время. Молодой патріархъ очень былъ удивленъ, когда ему 5 октября 1573 года сдѣлалъ визитъ уполномоченный отъ протестантовъ *Стефанъ Герлахъ* (Gerlachus), который когда то въ качествѣ капеллана сопровождалъ въ Константинополь посла Максимилиана II, *Давида Уннада* (Ungnad). Герлахъ передалъ патріарху два рекомендательныя письма: одно *канцлера* Тюбингенскаго университета, а другое *Мартина Крузія*, и рѣчь Андреэ, котораго Крузіи назвалъ *епископомъ*, съ цѣлью



поднять его престижъ въ глазахъ православныхъ грековъ. Въ своемъ письмѣ Крузій ничего не говорилъ о *проектѣ соединенія церквей*, а только въ общихъ выраженіяхъ указывалъ, что вѣроученіе протестантовъ нисколько не противорѣчитъ ученію Христа, Единаго Спасителя рода человѣческаго, и апостольскому преданію. Онъ предоставилъ Герлаху болѣе подробно ознакомить патріарха съ вѣрованіями протестантовъ и, улучивъ удобный моментъ, подготовить патріарха къ переговорамъ о *соединеніи съ протестантами*.

Посоль лютеранъ прибылъ въ Константинополь въ августъ 1573 г. Онъ тотчасъ отправился въ *Фонарь*, гдѣ патріархъ принялъ его весьма благосклонно и обѣщалъ отвѣтить на письма, которыя ему вручилъ Герлахъ. Прошло девять мѣсяцевъ, а отвѣта все не было. Іеремія, занятый ревизіей церквей, не имѣлъ возможности исполнить свое обѣщаніе; по крайней мѣрѣ, онъ указывалъ на это обстоятельство, какъ на причину своего промедленія съ отвѣтомъ, что много говоритъ въ пользу его благоразумія и осторожности. Тюбингенскіе богословы потеряли терпѣніе и 1574 года Андреэ и Крузій снова написали Патріарху письмо и вмѣстѣ съ письмомъ послали краткое изложеніе лютеранскаго вѣроученія, что на самомъ дѣлѣ было ни что иное, какъ *Аугсбургское Исповѣданіе*. Они просили патріарха высказать свое мнѣніе по каждой главѣ *Исповѣданія*. Патріархъ, который былъ въ постоянныхъ разбѣздахъ, продиктовалъ своему секретарю отвѣтъ, въ неопредѣленныхъ и общихъ выраженіяхъ котораго скрывался, однако, вѣжливо преподанный урокъ протестантскимъ богословамъ. Патріархъ благодарилъ Андреэ и Крузія за ту честь, которую они оказали православной вѣрѣ, и совѣтовалъ имъ съ большимъ тщаніемъ изучать источники вѣроученія, какъ писанные, такъ и полученные по преданію. Далѣе—богоучрежденность церковной іерархій, которая происходитъ отъ Самого Иисуса Христа, Перваго Пастыря и Посредника между Богомъ и людьми, необходимость добрыхъ дѣлъ, которыми дол-

жна сопровождаться истинная вѣра, долгъ cadaго члена церкви оставаться вѣрнымъ откровенному ученію, преподанному намъ святыми апостолами и святыми отцами церкви, долгъ cadaго христіанина *сохранять внутри себя царство Божіе*, т. е. *истинную вѣру*,—все это въ отвѣтъ изложено основательно ясно и убѣдительно. и въ тоже время въ тонѣ самомъ спокойномъ. Протестантскіе богословы были поставлены этимъ отвѣтомъ въ немалое затрудненіе.—«Всѣ тѣ, говоритъ патріархъ. которые управляютъ словеснымъ стадомъ (λογική ποιμήν) христіанъ въ качествѣ учениковъ Христа, подражаютъ Ему въ своей жизни, исполняютъ Его повелѣнія и обогащаются добрыми дѣлами истинной вѣры, могутъ быть названы по благодати и причастию (κατὰ χάριν και μέθεξιν) добрыми пастырями. Господь Богъ, истинный Пастыреначальникъ, да удостоитъ васъ по своей благодати всегда прилежать (ἔχεσθαι) нашей здоровой вѣрѣ, никогда не уклоняться отъ нея и не увлекаться *новыми дѣлами* (νεωτερίζειν); да сохранитъ Онъ васъ отъ колебанія, чтобы вы не удалялись отъ тѣхъ божественныхъ наставленій, которыя преподаны намъ нашимъ Спасителемъ Иисусомъ Христомъ, святыми апостолами, Его учениками, и семью святыми соборами и святыми отцами, которые прославились добродѣтелями и ученіемъ; но чтобы вы содержали все, что Церковь Христова получила, преданное ей то въ письменахъ, то устно..... Царство Божіе здѣсь на землѣ заключается въ правильномъ познаніи (γνώσις) Бога, которое Самъ Господь называетъ вѣчною жизнью, когда говоритъ: „Се есть жизнь вѣчная да знаютъ Тебе, Единого истиннаго Бога, и Его же послалъ еси Иисуса Христа“... Далѣе Господь говоритъ: *«Кто слушаетъ слова Мои, и вѣруетъ въ посланнаго Меня, тотъ имѣетъ жизнь вѣчную и на судъ не приходитъ»*. Видишь?—Говоритъ: *«имѣетъ, а не будетъ имѣть»*. Тѣ, которые падаютъ (παραπέσονται), могутъ подняться чрезъ покаяніе и повиновеніе правиламъ церкви. Наконецъ, мы просимъ Христа Бога нашего не допускать, чтобы вы признавали иное основаніе вѣры, кромѣ того, которое положено и которое есть краеугольный

камень, т. е. Христосъ, Сама истина,—чтобы вы не слушали *чуждаго маса* (ξένης φωνής) тѣхъ, которые входятъ не евангельскою дверью, не по ученію святыхъ отцевъ и божественныхъ учителей. Мы просимъ васъ повиноваться Господу, нашему Пастыреначальнику, и Его церкви, которую Онъ искупилъ Своею Кровію и которой, по Его обѣтованію, не одолѣютъ и врата ада <sup>1)</sup>.—Въ каждомъ словѣ этого отвѣта заключается осужденіе ереси Лютера. Правда, патріархъ Іеремія изложилъ только общіе принципы жизни православнаго христіанскаго общества; но въ этихъ принципахъ нѣтъ ни одного такого, который раздѣляли бы протестанты.—Это письмо, въ которомъ такъ мало было ободряющаго для протестантовъ, получено было въ Тюбингенѣ въ началѣ 1576 года. Протестантскіе богословы были довольны уже и тѣмъ, что Патріархъ наконецъ-то заговорилъ съ ними послѣ продолжительнаго молчанія. Охваченные сильнымъ желаніемъ привлечь на свою сторону православныхъ грековъ, протестанты рѣшили удвоить свои усилія. Для нихъ это обстоятельство было во многихъ отношеніяхъ выгодно: привлечь на свою сторону греческую церковь это значило для протестантовъ не только расширить территоріально ихъ *реформу*, но и освободить ее,—что для нихъ было существенно важно,—отъ непріятнаго для нихъ характера новшества, связать ее съ истинной православно-христіанской церковью, каковой является греческая церковь.—20 Марта 1575 года Андреэ и Крузій отправили патріарху посланіе, составленное въ очень почтительныхъ выраженіяхъ, въ которомъ они убѣждали патріарха Іеремію въ своей ненависти и отвращеніи ко всякимъ новшествамъ и въ своей преданности ученію, заключающемуся въ Священномъ Писаніи и опредѣленіяхъ семи вселенскихъ соборовъ.—«Между нами можетъ быть существуютъ нѣкоторыя различія въ нѣкоторыхъ обрядахъ, но въ основныхъ пунктахъ (*capitibus*) вѣры, которая ведетъ ко спасенію, мы ничего не

<sup>1)</sup> Crusius M. Turcogreciae lib VII, pp. 421—422.

измѣнили: мы принимаемъ и сохраняемъ вѣру, которую предали намъ апостолы, пророки, отцы патріархи и основанную на божественныхъ писаніяхъ семи вселенскихъ соборовъ <sup>1)</sup>. Затѣмъ они просятъ патріарха общить свое мнѣніе относительно членовъ *Аусбургскаго Исповѣданія* и, выразивъ свое горячее желаніе, чтобы Константинополь и Тюбингенъ были соединены узами христіанскаго согласія и любви (Constantinì urbs Tubingaque christianae concordiae et charitatis vinculo mutuo copulentur) въ заключеніе заявляютъ, что они не ищутъ вѣры внѣ Христа и боятся вводить новшество <sup>2)</sup> Способъ, употребленный Андреэ и Крузіемъ, не оригиналенъ: имъ пользовался въ свое время Меланхтонъ. Говоря по справедливости, протестантскіе богословы и не могли иначе выражаться въ письмѣ къ патріарху Іереміи, изъ боязни, чтобы не разочаровать его съ самаго начала на свой счетъ и тѣмъ не разрушить въ самой основѣ дѣло „соединенія церквей“. Съ этой цѣлью они сильно ослабили въ своемъ посланіи крайность протестантскаго ученія; но достаточно было одного *Аусбургскаго Исповѣданія*, чтобы патріархъ могъ понять, съ кѣмъ онъ имѣетъ дѣло. Когда Герлахъ 24 мая 1575 года прибылъ въ фонарь, онъ нашелъ патріарха держащимъ соборъ вмѣстѣ съ главными представителями греческаго клира. Священники и монахи, которые присутствовали на соборѣ, прочитали изложеніе протестантскаго исповѣданія вѣры и приступили къ его обсужденію. Первое, что привело въ недоумѣніе православныхъ грековъ и заставило ихъ съ осторожностью отнестись къ *Аусбургскому Исповѣданію*—это ученіе объ *оправданіи и покаяніи*. для котораго грѣхи признаютъ необходимымъ *исповѣдь* и *разрѣшеніе отъ священника*, чтобы получить прощеніе сдѣланныхъ грѣховъ. При этомъ Герлахъ, какъ и подобаетъ настоящему протестанту, поставилъ на видъ грекамъ, что они искупительныя заслуги Іисуса Христа ограничиваютъ однимъ

<sup>1)</sup> Schelstrate. Op. slit. pp. 80—81.

<sup>2)</sup> Schelstrat. Op. sis. p. 81.

только *первороднымъ грѣхомъ*, и что они, повидимому, допускають, что малые грѣхи уничтожаются исповѣдью и разрѣшеніемъ священника (*videbantur enim afferere peccata actualia confessione, satisfatione et absolutione tolli, Christique meritum se tantum ad originale peccatum extendere*). Споръ затянулся. Наконецъ, патріархъ спросилъ тюбингенскаго посла: «Искупительныя заслуги Иисуса Христа простираются-ли только на грѣхи содѣланные или и на тѣ, которые будутъ сдѣланы (*pro factis et faciendis*). Герлахъ далъ отвѣтъ положительный. Тогда патріархъ перешелъ къ главному вопросу, заглянулъ, такъ сказать, въ самую глубину вѣроученія протестантовъ. Онъ спросилъ Герлаха объ оправданіи челоуѣка одною вѣрою безъ добрыхъ дѣлъ (*an quis fide salvari posset, qui nihil boni operaretur*). Герлахъ отвѣтилъ вполне опредѣленно, что истинная вѣра не отдѣлима отъ добрыхъ дѣлъ, но въ дѣлѣ оправданія вѣра отличается отъ дѣлъ (*in negotio justificationis distinctionem danti assenserunt*), съ чѣмъ греки согласились. Греки также съ удовольствіемъ согласились съ Герлахомъ, когда онъ говорилъ о чистилищѣ, опровергая католическое ученіе объ этомъ предметѣ, какъ противное Св. Писанію. Но по вопросу объ исхожденіи Святого Духа получилось полное расхожденіе (*sed quaestio de processione Spiritus Sancti nos dissidere*). Патріархъ приводилъ выработанныя уже въ православной богословской наукѣ положенія въ защиту этого догмата, а Герлахъ защищалъ ученіе римско-католической церкви о *Filioque*. Наконецъ, патріархъ прервалъ разсужденія, обѣщая изложить свое мнѣніе по этому вопросу письменно, когда онъ на досугѣ полнѣе ознакомится съ *Аусбургскимъ Исповѣданіемъ*. Такъ повѣствуетъ Герлахъ о своемъ свиданіи съ патріархомъ Іереміей и разговорѣ съ нимъ въ письмѣ къ Крузію отъ 24 мая 1575 года. Вообще, Герлахъ не увѣренъ былъ въ благопріятномъ исходѣ начатыхъ переговоровъ. Въ заключеніи своего письма къ Крузію онъ говоритъ: „Греки очень преданы обрядамъ и преданіямъ. Я немного смягчилъ тѣ выраженія изъ

писаній, которыми они защищаютъ свои суевѣрія и я еще въ будущемъ, насколько допускаетъ истина, постараюсь достигнуть того, что *это произведение (Аусбургское Исповѣданіе)* не останется безплоднымъ <sup>1)</sup>.

Тюбингенскіе богословы оказались настолько искусными, что въ дѣло, относящееся только къ вѣрѣ, ввели совершенно посторонній факторъ, но очень важный. Между родственниками патріарха было два лица, занимавшихъ важное положеніе, но бѣдныхъ: *Іоаннъ и Феодосій Зигомалы* (Johannis et Theodosius Zygomalas). При посредствѣ все того же Герлаха протестанты обратились къ нимъ съ предложеніемъ оказать вліяніе на патріарха въ смыслѣ расположенія его въ пользу протестантовъ. Переписка по этому предмету была опубликована Крузіемъ въ „Acta et scripta theologorum Wittenbergensium“, гдѣ Крузіи по оригинальнымъ документамъ довольно подробно описалъ, какъ велось все это дѣло. Выражая въ письмѣ свою глубокую благодарность Іоанну Зигомалѣ, которому, какъ онъ предполагалъ, протестанты обязаны недавнимъ отвѣтомъ патріарха, Крузіи говорилъ съ разсчитанною напыщенностью, что онъ всѣмъ сокровищамъ міра предпочитаетъ переписку (scriptio sibi potos fieri) съ людьми, столь просвѣщенными и замѣчательными, какъ греки. Эти льстивыя рѣчи имѣли благопріятныя послѣдствія для протестантскихъ богослововъ. Въ отвѣтъ на письмо Крузія, Іоаннъ Зигомала обѣщалъ ему свое полное содѣйствіе, при чемъ въ заключеніе письма обращается къ Крузію съ слѣдующею просьбою: «мы люди бѣдные, а потому просимъ у васъ нѣкоторой денежной помощи (indigentes autem nos, subsidio rescunatio tale aliquod petimus) <sup>2)</sup>. Обрадованные такимъ довѣріемъ, протестанты съ особымъ усердіемъ постарались вывести своихъ новыхъ друзей изъ матеріальнаго затрудненія. Однако, золото нѣмецкихъ протестантовъ на сей разъ не оказало своего чудодѣйст-

<sup>1)</sup> Gerlachii ad Martinum Crusium epistola. См. Schelstrat. Op. cit. pp. 77—78.

<sup>2)</sup> Schelstrat. Op. cit. p. 91

веннаго вліянiя настолько, чтобы измѣнить вѣру грековъ. Іоаннъ и Ѳодосій Зигомалы оказали нѣкоторыя добрыя услуги Герлаху и Крузію; но это нисколько не измѣнило существа дѣла. Въ 1575 году профессора Тюбингенскаго университета послали Герлаху пять экземпляровъ Аугсбургскаго Исповѣданiя на греческомъ языкѣ, которые Герлахомъ были розданы членамъ патріаршаго Синода и другимъ важнымъ лицамъ. Ѳ. Зигомала также получилъ одинъ изъ этихъ экземпляровъ. По должности протонатарiя Константинопольской церкви, Ѳ. Зигомала обязанъ былъ оказывать вниманіе представителямъ другихъ вѣроисповѣданiй и въ томъ числѣ, конечно, и протестантамъ. Онъ извѣстилъ Крузія 15-го ноября 1575 г., что патріархъ Іеремiя приготовилъ отвѣтъ на *Аугсбургское Исповѣданіе*, въ которомъ сдѣлалъ сравнительное обозрѣніе двухъ символовъ (т. е. православнаго и протестантскаго). „Многочисленные занятія Патріарха, писалъ Ѳ. Зигомала, задерживаютъ окончаніе этого труда, но вы, конечно, его получите. Теперь же Патріархъ посылаетъ вамъ письмо, по вашей просьбѣ, подписанное имъ самимъ и скѣрпленное по обычаю его печатью.. <sup>1)</sup> Патріархъ, дѣйствительно, вмѣстѣ съ нѣкоторыми членами Синода занялся подробнымъ изученіемъ доктрины протестантовъ. Въ своемъ письмѣ отъ 15-го ноября 1575 г. онъ только обѣщаль дать въ будущемъ обстоятельный отвѣтъ на *Аугсбургское Исповѣданіе*. Это письмо заключало въ себѣ осторожный намекъ тюбингенскимъ богословамъ на характеръ будущаго отвѣта, чего они не поняли или только сдѣлали видъ, что не понимаютъ. Интересно привести здѣсь слова патріарха Іеремiи, которыми онъ категорически подтверждаетъ авторитетъ Св. Преданiя, какъ источника вѣроученiя. Мы приготавлиемъ, писалъ патріархъ, отвѣтъ вамъ, согласный съ ученіемъ Св. Писанiя и обоснованный на догматахъ нашей вѣры. Мы получили это ученіе не отъ ангела, и не отъ человѣка,

---

<sup>1)</sup> Schelstrat. Op. cit. p. 91.

но отъ Самаго Господа Иисуса Христа, Бога и Человѣка, и Апостоловъ, Его учениковъ. Послѣдующіе святыя соборы и Отцы Церкви, исполненные Духа Божія и истинныя въ Св. Писаніяхъ, изложили его и изъяснили согласно съ нуждами времени и никто изъ христіанъ, достойный этого имени, не можетъ отказаться отъ принятія ихъ свидѣтельствъ и ихъ ученія». Дѣйствительно, нельзя сказать ничего болѣе противнаго принципамъ реформаціи касательно изъясненія богооткровеннаго ученія и церковнаго преданія. Патріархъ оканчиваетъ свой отвѣтъ пожеланіемъ, которое заключаетъ въ себѣ ту же самую мысль, и гдѣ онъ вставилъ слѣдующія достойныя замѣчанія слова: «Богъ міра, Который основалъ Свою святую церковь на недвижимомъ камнѣ своихъ заповѣдей, да поможетъ всѣмъ намъ переплыть волны настоящей жизни, огражденнымъ вѣрой *сопровождаемой добрыми дѣлами*, и счастливо достигнуть небесной пристани“ <sup>1)</sup>.

Ясно, что въ этихъ словахъ заключается осужденіе протестантскаго ученія объ *оправданіи одною вѣрою*, но лютеране не желали ничего слышать. Крузій, увлеченный желаніемъ привлечь на свою сторону грековъ, 14-го апрѣля 1575 г. писалъ Іоанну Зигомалѣ, что хотя между ними (т. е. протестантами и греками) и существуютъ нѣкоторыя разногласія по *авторитетнымъ пунктамъ*, однако въ основныхъ догматахъ, какъ на примѣръ, въ догматахъ *объ оправданіи и молитвѣ они согласны*. Въ заключеніи письма Крузій проситъ православныхъ грековъ не вѣрять злой молвѣ, которую злонамѣренныя люди распускаютъ на Востокѣ относительно протестантовъ и высказываетъ свою радость при мысли, что скоро онъ получитъ отвѣтъ патріарха на *Аусбургское Исповѣданіе* <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Crusius Mart. Turco-Græciæ, lib. VII, p. 440—441.

<sup>2)</sup> Crusius Mart. Ibid. 91—92.



## III

То замѣчательное *Посланіе*, въ которомъ по существу разсматривалось *Аусбургское Исповѣданіе*, было отправлено изъ Константинополя только 15-го мая 1576 г. и получено было въ Тюбингенѣ 18-го іюня. Это былъ методическій и подробный разборъ *Аусбургскаго Исповѣданія* съ точки зрѣнія греческаго православія. Оно (т. е. Это Посланіе) извѣстно подъ заглавіемъ *Censura orientali's ecclesiae*, которое ему далъ опубликовавшій его *Станиславъ Соколовскій* (*Socolovius*), каноникъ изъ Кракова и придворный проповѣдникъ польскаго короля. Самъ Соколовскій получилъ свѣдѣнія объ этомъ *Посланіи* отъ архимандрита *Теолитта* (*Theoliptos*). Тюбингенскіе богословы держали въ секретѣ свою переписку съ патріархомъ Іереміей и свои усиленныя искательства у него, такъ что на Западѣ объ этомъ дѣлѣ ничего не было извѣстно. Поэтому понятно удивленіе Соколовскаго, когда онъ услышалъ объ этихъ сношеніяхъ изъ устъ Теолитта, который путешествовалъ въ это время по Россіи. Онъ сразу понялъ, какой глубокой интересъ представляетъ опроверженіе протестанскихъ заблужденій, составленное патріархомъ греческой церкви, и рѣшилъ сдѣлать его извѣстнымъ католическому міру. Архимандритъ Теолиттъ, возвратившись въ Константинополь, прислалъ Сокольскому *Посланіе* вмѣстѣ съ любезнымъ письмомъ. Оно появилось въ первый разъ переведеннымъ на латинскій языкъ въ 1582 г., а во второй разъ въ 1584 г. въ Парижѣ, и, можетъ быть, также и Витенбургѣ. Опубликованіе названнаго *Посланія* греческаго патріарха причинило большую досаду лютеранамъ. Для того, чтобы ослабить впечатлѣніе отъ него, протестанты съ своей стороны издали свою переписку съ патріархомъ. Въ предисловіи къ этому изданію они изливаютъ всю свою злобу на Соколовскаго, хотя онъ виновенъ былъ лишь въ томъ, что сдѣлалъ извѣстною ихъ попытку къ соединенію съ греческой церковью и назвалъ ихъ *новаторами* и *еретиками*, отдѣлившимися отъ истин-

ной церкви. Протестанты въ свою очередь наградили Соколовскаго эпитетами лжеца, софиста, забывая, что сношенія ихъ съ греками въ концѣ концовъ все же должны были сдѣлаться общеизвѣстными. Все зло для протестантовъ заключалось въ томъ, что отвѣтъ патріарха Іереміи очень наглядно обнаруживалъ существенную противоположность между догматами греческой церкви и протестантской системой и что вмѣсто надежды на столь желательное для лютеранъ религиозное соединеніе съ греками, они встрѣтили въ отвѣтъ патріарха опроверженіе ихъ вѣроученія. Въ своемъ *Посланіи* патріархъ Іеремія изложилъ вѣроученіе и обряды греческой церкви съ полной ясностью и опредѣленностью. Онъ началъ съ порицанія протестантовъ за принятіе ими *Filioque*, доказывалъ полное бытіе свободной воли у человѣка, необходимость добрыхъ дѣлъ, защищалъ аскетизмъ и монашество. Что касается таинствъ, Патріархъ писалъ, что греческая церковь признаетъ семь таинствъ, и опровергнувъ заблужденіе Лютера по вопросу о пресуществленіи св. Даровъ, утверждалъ, что хлѣбъ на Евхаристіи долженъ быть кислый, а не опрѣсноки.

Относительно вопроса о церковномъ celibatѣ, Патріархъ раздѣлялъ мнѣніе лютеранъ, но въ то же время, вопреки имъ, отдавалъ предпочтеніе дѣвству. Наконецъ, онъ доказывалъ необходимость призванія святыхъ, почитаніе ихъ изображеній и необходимость повиноваться церкви, каковое повиновеніе нисколько не отрицаетъ повиновенія Богу, а напротивъ подтверждаетъ его.

Для протестантскихъ богослововъ такой отвѣтъ былъ полнымъ поражениемъ. Далѣе, судьба надъ ними посмѣялась еще: они предложили патріарху, который такъ усиленно защищалъ почитаніе иконъ, отказаться отъ иконопочитанія. Ничего худшаго протестантскіе богословы не могли сдѣлать. Они рассчитывали встрѣтить въ греческомъ патріархѣ новатора, но встрѣтили въ немъ типичнаго православнаго епископа, глубоко преданнаго вѣроисповѣднымъ преданіями своей церкви и ея обрядамъ, которые восточные христіане, вообще, очень любятъ.

Небезполезно теперь будетъ войти въ болѣе подроб-

ный анализъ отвѣта патріарха тюбингенскимъ богословамъ. Мы будемъ придерживаться, насколько вѣроятно, словъ самого патріарха Іереміи.

Въ длинномъ введеніи патріархъ не безъ нѣкоторой скрытой ироніи благодаритъ лютеранскихъ богослововъ за ту *дѣятельную любовь*, которую они засвидѣтельствовали ему, не ограничиваясь одними только словами, какъ это часто бываетъ. Далѣе, онъ заявлялъ, что отъ себя онъ ничего не утверждаетъ, но излагаетъ ученіе семи вселенскихъ соборовъ и св. Отцовъ, изъяснителей Св. Писанія, ученіе во вѣки неизмѣнное, потому что оно согласно съ мыслью Самого Бога; затѣмъ патріархъ разсматриваетъ *Аугсбургское Исповѣданіе* членъ за членомъ, осуждая все то, что не согласно съ греческимъ православіемъ; въ концѣ онъ переходитъ къ разсмотрѣнію такъ называемыхъ *Abusus* (злоупотребленій), перечень которыхъ протестанты присоединили къ своему символу.

Заблужденія лютеранъ всецѣло основываются исторически на вопросѣ *объ отношеніи Бога къ человѣку-грѣшнику*. Лютеръ убѣдилъ себя, что для того, чтобы быть оправданнымъ, достаточно твердо вѣрить, что наши грѣхи прощены единственно ради заслугъ Спасителя, при чемъ наши добрыя и худыя дѣла не имѣютъ никакого значенія. Наша неправедность (*iniquitas*), по ученію Лютера, существуетъ *реально*, но она покрыта правдой Христа, внѣшней по отношенію къ намъ, которую мы получаемъ черезъ оправдывающую вѣру независимо отъ дѣлъ любви. Эта вѣра у протестантскихъ богослововъ извѣстна подъ именемъ вѣры, какъ *орудія, какъ средства*, потому что оправданіе есть дѣло одного Бога, человѣкъ же чрезъ вѣру получаетъ и сохраняетъ это драгоцѣнное сокровище оставаясь въ тоже время въ своей душѣ и сердцѣ нечистымъ <sup>1)</sup>. Изъ этого ложнаго пониманія лютеранами

<sup>1)</sup> Fides enim tantum eam ob causam justificat, et inde vim illam habet, quod gratiam Dei et meritum Christi in promissione Evangelii tanquem medium et instrumentum apprehendit et amplectitur. Et quidem neque contritio, neque dilectio, neque ulla alia virtus, sola fides est illud instrumentum, quo gratiam Dei, meritum Christi et remissionem peccatorum apprehendere et accipere possumus. (Solida Declaratio въ *La Symbolique* Мбехлера въ переводѣ Lachat F. t. I, стр. 190 въ примѣчаніи).

ученія св. ап. Павла вытекають и прочія заблужденія, которыя они такъ настойчиво проповѣдывали, напримѣръ, ученіе о бесполезности добрыхъ дѣлъ, о недѣйствительности таинствъ. отрицаніе видимой церкви и проч.. Къ тому же самому заблужденію приводитъ ученіе Лютера о первородномъ грѣхѣ, о причинѣ личныхъ грѣховъ и о неосвободной волѣ (*servus arbitrium*). Нельзя ничего изобрѣсти болѣе противоположнаго вѣроученію грековъ. Патріархъ Іеремія скоро понялъ существенныя пункты новаго сѣмвола протестантовъ и противопоставилъ имъ свое опроверженіе, очень спокойное, основанное на авторитетѣ Св. Писанія и Св. Преданія.

Противъ двухъ членовъ (4-го и 5-го) *Аугсбургскаго Исповѣданія*, въ которыхъ трактуется о вѣрѣ, которую Богъ производитъ въ насъ и ради которой одной Онъ насъ оправдываетъ, первосвятитель греческой церкви излагаетъ истинное ученіе о прошеніи грѣховъ.— „Вы утверждаете, пишетъ онъ лютеранскимъ богословамъ, что прошеніе грѣховъ подается ради одной вѣры. Но католическая церковь напротивъ называетъ живой вѣрой ту, которая доказывается дѣлами, потому что, по ученію св. апостола Іакова, вѣра безъ дѣлъ мертва (2, 17). Равнымъ образомъ св. Василій Великій говоритъ, что благодать свыше не подается тому, кто не прилагаетъ труда получить ее. Итакъ, должно заботливо содержать то и другое: трудъ человѣка и помощь, которую вѣра привлекаетъ намъ съ неба для того, чтобы заставить насъ жить добродѣтельно“<sup>1)</sup>.

Далѣе, такъ какъ протестантская доктрина не признавала за добрыми дѣлами того значенія, какое они на самомъ дѣлѣ имѣютъ, то Патріархъ особенно настаивалъ на этомъ главномъ заблужденіи лютеранъ, считая его совершенно основательно ниспроверженіемъ всей христіанской жизни. Одна вѣра, какъ понималъ ее Лютеръ, не можетъ очистить человѣка отъ его грѣховъ; необходимо поэтому, чтобы грѣшникъ, чистосердечно обратившись къ Богу, имѣлъ *живую вѣру*, т. е. обнару-

<sup>1)</sup> *Schelstrat.* Op. cit. p. 152

живаль ея въ добрыхъ дѣлахъ.—„Это мы всегда говорили, пишетъ Патріархъ, и никогда не перестанемъ говорить, потому что Св. Писаніе научаетъ насъ, что „не всякъ говорящій Мнѣ: Господи. Господи, войдетъ въ Царство Небесное, но исполняющій волю Отца Моего Небеснаго“ (Матѣ. 7, 20).

Эти слова дѣлаютъ великую честь патріарху Іереміи, который съ такой энергіей открыто засвидѣтельствовалъ истину Христова ученія, сохраненнаго въ неповрежденности въ Восточной церкви. Нужно было совсѣмъ не знать грековъ, чтобы предположить, что они могутъ принять ученіе протестантовъ, столь несогласное съ ихъ вѣрой и съ ихъ православными обрядами. Правда, 6-й членъ *Аусбургскаго Исповѣданія* безусловно не отвергаетъ значенія добрыхъ дѣлъ, но онъ извратилъ понятіе о нихъ тѣмъ, что отрицаетъ въ нихъ всякую связь съ вѣрой и оправданіемъ. Патріархъ отвѣчаетъ вполне справедливо, что если не должно приписывать большаго значенія добрымъ дѣламъ, то все же нужно допустить, что тѣ, которые совершаютъ ихъ, получаютъ въ награду вѣчную жизнь, потому что они (т. е. дѣла) неотдѣлимы отъ истинной вѣры, которая предшествуетъ имъ и которая необходимо ими сопровождается, по завѣту Спасителя; хотя въ то же время нельзя полагаться исключительно на добрыя дѣла, а тѣмъ болѣе тщеславиться ими, какъ это дѣлали нѣкогда фарисеи.—Когда исполните все повелѣнное вамъ, говорите: *мы рабы ничего не стоящіе, потому-что сдѣлали то, что должны были сдѣлать*» (Лук. 17, 10). Однако не должно эти слова Господа понимать въ томъ смыслѣ, что можно и не дѣлать добрыхъ дѣлъ, такъ какъ безъ нихъ не возможно достигнуть спасенія. Итакъ, если мы исполняемъ слова Господа: „Если это знаете, блаженны вы, когда исполняете“ (Іоан. 13, 17), то спасемъ<sup>1)</sup>.—За симъ слѣдовалъ разборъ лютеранскаго ученія о церкви и таинствахъ. Здѣсь несогласіе между православными и протестантами оказалось кореннымъ. Патріархъ Іеремія не могъ допустить, чтобы церковь была

<sup>1)</sup> Schelstrate Op. cit. p. 153.

только *обществомъ святыхъ*, а таинства простыми средствами *укрѣпить въ насъ вѣру въ милосердіе Божіе*. По этому послѣднему пункту выраженія *Аугсбургскаго Исповѣданія*, довольно неопредѣленные, могли ввести въ заблужденіе читателя мало знакомаго съ богословіемъ; но греческій Патріархъ легко обнаружилъ скрытый ядъ лютеранскихъ формулъ и противопоставилъ имъ христіанскую доктрину, принятую на Востокѣ и на Западѣ. По его мнѣнію, не достаточно было сказать, что одни святые составляютъ церковь, невидимую въ себѣ, но видимую чрезъ ученіе Евангелія, совершеніе таинствъ, и что эти послѣднія (т. е. таинства) имѣютъ цѣлью возбуждать въ людяхъ надежду на Бога <sup>1)</sup>. Патріархъ, вопреки этимъ заблужденіямъ, писалъ, что истинная церковь есть та, которая восходитъ до апостоловъ и благочестивою ревностію сохраняетъ преданія и обычаи свв. отцовъ. Затѣмъ на протяженіи нѣсколькихъ страницъ онъ излагаетъ христіанское ученіе вообще о таинствахъ и о каждомъ въ отдѣльности; таинствамъ онъ приписываетъ, что вполне справедливо, *реальную дѣйственность* (*realis causalitas*), признавая ихъ орудіями божественной благодати. Здѣсь ясно доказано: седмичное число таинствъ, божественное установленіе ихъ, существо, матерія и форма таинствъ и даже совершители таинствъ. Православный патріархъ смѣло заявилъ, что крещеніе и мвропамазаніе сообщаютъ благодать, тогда какъ *протестантское „исповѣданіе вѣры“* является только *возможностью* получить благодать, — и что Лютеръ таинство мвропамазанія выбросилъ изъ числа таинствъ. Таинство Св. Евхаристіи также было предметомъ особыхъ разсужденій патріарха Іереміи. Извѣстно, какъ неустойчивы и неопредѣленны мысли Лютера по этому существенному вопросу откровеннаго ученія; *Аугсбургское Исповѣданіе*, справедливость требуетъ замѣтить, выражается объ этомъ таинствѣ съ желательной опредѣленностію. *„Тѣло и Кровь Господа дѣйствительно присутствуютъ въ таинствахъ*

<sup>1)</sup> Confessio August. art. VII, XII, XIII.

*Евхаристии, и подаются тѣмъ, которые причащаются*“ <sup>1)</sup>. Но при этомъ должно замѣтить, что *Аугсбургское Исповѣданіе* ничего не говоритъ о пресуществленіи, которое собственно и составляетъ трудность вопроса объ Евхаристіи, Патриархъ замѣтилъ это опущеніе и отвѣтилъ на него, изложивъ православное ученіе по сему предмету, которое на основаніи неопровержимыхъ доказательствъ, утверждаетъ, что въ таинствѣ Евхаристіи хлѣбъ и вино прелагаются въ Тѣло и Кровь Господа.

„Въ 10-мъ членѣ, пишетъ Патриархъ, говорится о Тайной Вечери Господа, но кратко и темно (*ἀσαφῶς*.) У васъ говорятъ объ этомъ таинствѣ многое такое, что намъ не нравится. Церковь католическая вѣруетъ, что послѣ освященія хлѣбъ прелается въ Тѣло Христа, и вино въ Кровь Его дѣйствіемъ Св. Духа. Потому-что въ ту ночь, когда Онъ былъ преданъ. Онъ взялъ хлѣбъ, благословилъ и сказалъ: *Сіе есть Тѣло Мое, сія есть кровь Моя*. Въ тотъ моментъ Онъ не далъ апостоламъ въ пищу тѣло, которое Онъ носилъ (*ἐφόρει*), ни другое, сошедшее съ небесъ, но тогда, какъ и теперь, благодатию Св. Духа хлѣбъ въ этомъ божественномъ таинствѣ прелается въ Тѣло, а вино въ Кровь Его, ибо хлѣбъ, который дамъ вамъ, говоритъ Онъ, есть Моя плоть. Это таинство освящаетъ вѣрныхъ, такъ что мы, причащающіеся Тѣла и Крови Его по обѣтованію и благодати называемся *богами* (*ὅτι καὶ ἡμεῖς μεταλαμβάνοντες τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος, θεοὶ καὶ χάριτι θεοῦ χρηματίζομεν*), подобно тому какъ „Слово“ содѣлалось истиннымъ Богочеловѣкомъ (*θεάνθρωπος*), принявъ наше чловѣчество\* <sup>2)</sup>. Что касается *исповѣди*, то лютеране уже въ это время признавали, что ее нужно удержать, но въ тоже самое время утверждали, что перечисленіе всѣхъ грѣховъ не необходимо <sup>3)</sup>. Конечно, трудно подробно перечислить всѣ свои грѣхи, но отъ кающагося въ православной церкви требуется объявить только тѣ

<sup>1)</sup> Confessio August. art. X.

<sup>2)</sup> Schelstrat. Op. cit. p. 161—162

<sup>3)</sup> Confes. August. art. XI.

грѣхи, которые онъ помнить. Это дѣлается для того, чтобы исповѣдникъ, духовный врачъ, могъ примѣнить къ каждой, такъ-сказать, язвѣ души спасительное врачеваніе и положить на кающагося грѣшника соотвѣтствующую эпителию, польза которыхъ засвидѣтельствована ученіемъ св. отцовъ <sup>1)</sup>. Ясно, что для православныхъ грековъ таинство покаянія не заключается только въ *сокрушеніи* сердца и вѣрѣ въ божественное милосердіе, какъ это утверждаютъ лютеране <sup>2)</sup>.

Доказавъ противъ протестантовъ законность евхаристической жертвы и ея спасительное значеніе, Іеремія разсматриваетъ 14-й членъ *Аусбургскаго Исповѣданія*: о *призываніи* (vocatio) *проповѣдниковъ Евангелія и совершителей таинствъ*. Въ чемъ заключается это *призываніе*, изъ какого источника протестантскіе «священнослужители» почерпаютъ свою власть, протестанты объ этомъ не говорятъ, но легко отгадать ихъ намѣренія: *они хотѣли уничтожить хиротонію, совершаемую чрезъ епископа*. Патріархъ, напротивъ, доказалъ на примѣрѣ св. Апостоловъ, приводимомъ въ *Дѣяніяхъ*, что въ церкви для того, чтобы имѣть право учить и совершать таинства, нужно быть особо избраннымъ и законно рукоположеннымъ отъ епископа, что подтверждаетъ и церковное преданіе, и тѣхъ, кто незаконно присвоилъ себѣ, право священнодѣйствовать, какъ напр. еретиковъ, церковь всегда удаляла. «Евангеліе, говоритъ патріархъ Іеремія, не можетъ быть проповѣдываемо и таинства не могутъ быть совершаемы тѣмъ, кто не призванъ законнымъ образомъ и не рукоположенъ для этой службы. Мы утверждаемъ это: церковь католическая никому не позволяетъ проповѣдывать и совершать литургію, если онъ не былъ *призванъ*, канонически назначенъ, и рукоположенъ чрезъ возложеніе рукъ, какъ этого требуетъ Св. Преданіе; она предастъ анаѣмѣ тѣхъ, которые держатся сектанскихъ заблужденій, ею осужденныхъ. Св. Преданіе осуждаетъ тѣхъ, которые думаютъ, что совер-

<sup>1)</sup> Scheustrat. Op. cit. p. 162.

<sup>2)</sup> Confes. August. art. XIII.



шенно безразлично: міряне-ли, случайно избранные, будутъ совершать свв. таинства или клирики, канонически поставленные“ <sup>1)</sup>). При этомъ должно замѣтить, что въ заключеніе этого разсужденія патріархъ Іеремія, на основаніи *Апостольскихъ Правиль*, отвергаетъ вмѣшательство свѣтской власти въ избраніе и рукоположеніе епископовъ.— Не ускользнули отъ вниманія православнаго патріарха и разсужденія протестантовъ относительно значенія *религіозныхъ обрядовъ* у христіанъ. По мнѣнію протестантовъ, церковные праздники *не обязательны*, такъ-какъ они относятся къ области „*преданій*“. Есть между этими преданіями и такія, которыя изобрѣтены людьми, чтобы умилостивить правосудіе Божіе, получить благодать Его, умилостивить Его за грѣхи; нѣкоторыя изъ этихъ преданій противны Евангелію, на примѣръ: обѣты, воздержаніе и проч. <sup>2)</sup>). Патріархъ въ своемъ отвѣтѣ говоритъ, что молитвы, принесенныя Богу въ дни праздниковъ, очень полезны для спасенія души, какъ учитъ св. Апостоль Павелъ, а за нимъ и св. Іоаннъ Златоустъ.— „Будучи далеки отъ того, чтобы называть бесполезными праздники, посты, монастыри, монашескую жизнь и другія подобныя учрежденія, вы должны любить ихъ, если, какъ вы говорите, вы любите добрыя дѣла“ <sup>3)</sup>).— По вопросу *о свободной волѣ*, которую *Аусбургское Исповѣданіе* ограничиваетъ дѣйствіями чисто естественными въ области нравственности, патріархъ Іеремія не допускалъ ограниченія, несправедливо сдѣланнаго протестантами, и подтвердилъ, согласно съ Св. Писаніемъ и ученіемъ Отцовъ Церкви, что въ дѣлѣ спасенія свободная воля человѣка дѣйствуетъ совмѣстно съ благодатію:— „Ибо, по слову св. Іоанна Златоуста, благодать, хотя она и есть благодать, спасаетъ только тѣхъ, которые желаютъ (ἐθέλοντας σωζει)“ <sup>4)</sup>). Что касается *почитанія св. угодниковъ Божіихъ*, которое лютеране отвергли, какъ не

<sup>1)</sup> Schelstrat. Op. cit. 164.

<sup>2)</sup> Confessio August. art. XV.

<sup>3)</sup> Schelstrat. Op. cit. 165. 166.

<sup>4)</sup> Schelstrat. Op. cit. 168.

имѣющее основанія въ Св. Писаніи <sup>1)</sup>, то оно всегда составляло въ Восточной Церкви предметъ благоговѣйной любви и Патріархъ защищаетъ его съ большою энергіей противъ нападенія нѣмецкихъ новаторовъ. Онъ весьма точно и внимательно отличаетъ поклоненіе, которое принадлежитъ Богу, въ собственномъ смыслѣ, прежде всего и только Ему Одному,—отъ того, которое воздается Святымъ, но которое не есть почитаніе въ собственномъ смыслѣ, а въ относительномъ и по благодати. Мы имѣемъ (*ποιούμεθα*) ихъ (т. е. святыхъ), какъ посредниковъ, особенно же Матерь Божію; мы почитаемъ ихъ относительнымъ поклоненіемъ, но не служеніемъ (*σχετικῶς οὐ λαυτρικῶς*), черезъ созиданіе въ честь ихъ храмовъ, приношеніями (*ἀναθήμασι*), молитвенными къ нимъ воззваніями (*παράκλησι*) и изображеніемъ ихъ. Въ церкви установлено молить Всепречистую Дѣву Марію, Матерь Божію, св. Ангеловъ, св. Іоанна Предтечу, святыхъ славныхъ апостоловъ, пророковъ, мучениковъ, святителей, учителей, однимъ словомъ всѣхъ святыхъ угодниковъ и Соборъ св. женъ и просить ихъ ходатайствовать предъ Богомъ о прошеніи нашихъ грѣховъ и о ниспосланіи намъ благодати для побѣды надъ кознями врага нашего спасенія <sup>2)</sup>.

Таковъ въ главныхъ своихъ положеніяхъ отвѣтъ, данный патріархомъ Іереміей на отдѣльные члены *Аугсбургскаго Исповѣданія*. Онъ является справедливымъ опроверженіемъ лютеранской доктрины и обнаруживаетъ полное несогласіе,—какъ въ догматахъ, такъ и въ области церковной практики,—между православными греками и протестантами. Оканчивая свой отвѣтъ, патріархъ снова подтверждаетъ авторитетъ св. соборовъ и св. отцовъ, толкователей св. Писанія, и необходимость оставаться вѣрными ученію св. Апостоловъ, равно какъ и обрядамъ, установленнымъ ими въ Церкви. „Тотъ, кто отвергаетъ каноны св. соборовъ и возстаетъ противъ власти Апостоловъ, не можетъ вступить въ общеніе съ

<sup>1)</sup> Confessio August. art. XXI.

<sup>2)</sup> *Schelstrat.* Op. cit. 169.

нами, писалъ патриархъ... И такъ, если вы, будучи людьми очень разумными, желаете присоединиться къ нашей церкви,—мы примемъ вашу любовь съ отеческой нѣжностью, подъ условіемъ, что вы будете исполнять въ полномъ согласіи съ нами постановленія св. соборовъ и Апостоловъ. Тогда вы будете поистинѣ „нашими“ и всѣ православные будутъ васъ хвалить... Писанъ въ Константинополѣ 17-го мая въ 1576 г. отъ воплощенія Христова въ благочестномъ монастырѣ Пресвятой Дѣвы Маріи\* 1).

Послѣ заявленій патриарха, столь рѣшительныхъ и столь ясныхъ, касательно основныхъ положеній лютеранскаго символа, можно было-бы предположить, что тюбингенскіе богословы на этомъ и остановятся, такъ какъ всякія дальнѣйшія разсужденія по сему предмету казались бесполезными. Но не такого мнѣнія были сами протестантскіе богословы. Нисколько не падая духомъ, они въ слѣдующемъ году снова вступили въ сношенія съ патриархомъ Іереміею и это обстоятельство даетъ намъ возможность еще полнѣе уяснить ту существенную противоположность, какая существуетъ между протестантизмомъ и греческимъ православіемъ. Къ этому открываютъ намъ возможность тѣ главныя соображенія, которыя патриархъ Іеремія во второмъ своемъ отвѣтѣ протестантамъ высказалъ по вопросамъ: *о свободной волѣ, о вѣрѣ, о таинствахъ о почитаніи святыхъ и о монашеской жизни.*

#### IV.

Отвѣтъ Константинопольскаго патриарха вызвалъ нѣкоторое замѣшательство въ средѣ ревнителей протестантизма, но не убилъ въ нихъ желанія и надежды достигнуть единенія съ греко-восточной церковью, которое казалось имъ столь полезнымъ для ихъ дѣла. Это упорное стремленіе къ религіозному единенію съ православными греками объясняется вліяніемъ въ средѣ протестантовъ

---

1) *Schelstrat.* Op. cit. pp. 170—172.

Иакова Андреэ, который былъ вдохновителемъ и душой лютеранской пропаганды.

Спустя годъ, тюбингенскіе богословы отправили (16-го іюня 1577 года) патріарху Іереміа на его посланіе отвѣтъ, твердо основанный на авторитетѣ св. Писанія, (*ex sacris litteris solidum*), какъ утверждаетъ его Мартинъ Крузіи<sup>1)</sup>. 1-го октября того же года, они отправили патріарху сокращенное „Руководство къ изученію протестантской догматики“, составленное докторомъ Геербрандомъ (Heerbrand), гдѣ въ ясной формѣ были изложены всѣ основныя положенія протестантской доктрины.

Патріархъ въ это время отсутствовалъ изъ Константинополя: обзорѣніе церковей въ Фессаліи задержало его тамъ на нѣсколько мѣсяцевъ. Патріаршій викарій, епископъ Береи (Berghoea) и протонатарій Θεодосій Зигомала, представили Патріарху въ Солуни „посланіе“ и уполномоченныхъ отъ протестантовъ. 20 февр. 1578 г., Зигомала писалъ протестантскимъ богословамъ, что посольство ихъ принято патріархомъ, и обѣщалъ имъ доставить отвѣтъ патріарха, можетъ быть даже до возвращенія его въ Константинополь. Какъ и въ первый разъ, патріархъ не торопился дать полный отвѣтъ на предложенные вопросы; онъ на первыхъ порахъ ограничился тѣмъ, что написалъ три короткихъ письма нѣмецкимъ богословамъ: одно общее—*Иакову Андреэ, Иакову Геербранду, Лукѣ Озіанзеру и Мартину Крузію*, а другое—*Иакову Геербранду* отдѣльно, какъ автору „Руководства“, а третье Крузію, принимая въ расчетъ его положеніе какъ канцлера Тюбингенскаго университета, и свои прежнія сношенія съ нимъ. Всѣ три письма помѣчены м. маемъ 1578 г. и отправлены изъ Константинополя, куда Іеремія незадолго передъ этимъ возвратился.

Патріархъ писалъ, что онъ принялъ въ Фессаліи 4-го марта ихъ уполномоченныхъ, но что его многочисленныя занятія не позволили ему дать имъ отвѣтъ, какой слѣдовало бы, и что онъ также не имѣлъ возможности слѣлать это до отправления Герлаха въ Германію 1-го іюня.

<sup>1)</sup> *Schelstrat. Op. cit p. 97.*

Патріархъ обѣщалъ дать отвѣтъ, котораго протестантскіе богословы такъ долго ждали, въ мѣсяцѣ августѣ чрезъ посредника *Саломона Швэйкера* (Schweiker), который состоялъ капелланомъ посольской церкви.

„*Архіепископъ новаго Рима, вселенскій патріархъ*“, показавъ себя въ высшей степени вѣжливымъ въ приемѣ лютеранскихъ пословъ. что они приняли, какъ залогъ будущаго соглашенія съ ними. Однако, патріархъ не торопился со своимъ отвѣтомъ; онъ, безъ сомнѣнія разсуждалъ такъ, что онъ уже отвѣтилъ по существу все то, что можно было отвѣтить на протестантскія доктрины, и только въ маѣ 1579 года онъ отправилъ свой *догматическій* отвѣтъ тюбингенскимъ богословамъ, послѣ двухлѣтнихъ настойчивыхъ ихъ просьбъ. Въ этотъ промежутокъ времени протестанты не оставались въ бездѣйствіи. По совѣту Герлаха. канцлеръ Крузій написалъ 30-го іюня 1575 г. митрополиту Береи Митрофану, викарію патріарха. благодарственное письмо за то, что тотъ передалъ патріарху Іереміи посланіе протестантовъ и представилъ ему ихъ уполномоченныхъ. Въ письмѣ онъ говоритъ м. Митрофану о своемъ расположеніи къ патріарху, о своихъ письменныхъ сношеніяхъ съ Іоанномъ и Θεодосіемъ Зигомалами, о письмѣ, которое онъ отправилъ Матьѳю, его брату, викарію патріарха Александрійскаго, присутствовавшему въ то время въ Константинополѣ <sup>1)</sup>. Въ слѣдующемъ году Крузій письменно заискивалъ благорасположенія у великаго логовѣта Константинопольской церкви для нѣмецкихъ протестантовъ, *этихъ друзей истины* (qui veritatis amantes erunt) <sup>2)</sup> Вообще, ученики Лютера ничего не пропускали для того, чтобы достигнуть своей цѣли. Давидъ Хитрей, о которомъ было сказано выше, что онъ совѣщался съ Герлахомъ (1574 г.) относительно вѣры грековъ, теперь пожелалъ сдѣлать новое изданіе своего „*Разсужденія о состояніи церквей*“. Онъ просилъ *Венцеслава Блудовича* (W. Bludowitz), королевскаго посла при Константино-

<sup>1)</sup> *Crusius*. Turcogreciae lib. VII, pp. 472—475.

<sup>2)</sup> *Schelstrat*. Op cit. p. 102.

польскомъ дворѣ, прочитавъ его «разсужденіе» и увѣдомить его, соотвѣтствуютъ-ли дѣйствительности свѣдѣнія, доставленныя ему Герлахомъ, о вѣрѣ грековъ и состояніи ихъ церкви. Тоже самое стремленіе Хитрея къ соединенію съ греками, несмотря на малые успѣхи, достигнутые до этого время богословами Тюбингена и вопреки тому невыгодному мнѣнію, которое самъ Хитрей имѣлъ «о суетвѣріяхъ и заблужденіяхъ греческой церкви»,—замѣчается и въ письмѣ его къ консулу Гамбурга, *Эберхарду Моллеру* (Eberhard Moller). Даже сами протестанты не скрывали того, что хотя они и стремятся къ соединенію съ православными греками, но разность въ вѣроученіяхъ тѣхъ и другихъ дѣлаетъ это соединеніе невозможнымъ. Протестантскій церк. историкъ XVII-го вѣка *Готтингеръ* (Hottinger) писалъ совершенно основательно: «такъ-какъ съ той и другой стороны сдѣлались ясными разногласія по вопросамъ: объ исхожденіи Св. Духа, о свободной волѣ, о добрыхъ дѣлахъ, объ оправданіи одною вѣрою, о призваніи святыхъ, о монашеской жизни,—то единеніе не можетъ быть осуществлено (unio omnimodo non potest obtineri\*)»<sup>1)</sup> Нѣкоторыя извлеченія изъ второго отвѣта Патріарха, переведеннаго на латинскій языкъ самимъ Крузіемъ, будутъ вполне достаточны для того, чтобы доказать это.

Свой второй отвѣтъ протестантамъ патріархъ Іеремія написалъ въ самыхъ вѣжливыхъ выраженіяхъ; но въ то же время не поступилъ ни однимъ вѣрованіемъ своей церкви. Имѣлъ ли онъ или нѣтъ тайное намѣреніе найти въ протестантахъ церковныхъ союзниковъ, или же онъ просто желалъ быть корректнымъ и достойнымъ своего высокаго положенія, но только онъ на усиленныя домогательства протестантовъ вступить въ церковное соглашеніе съ греками отвѣтилъ отказомъ, который былъ насколько вѣжливъ, настолько же и рѣшителенъ.

По вопросу объ исхожденіи Св. Духа лютеране

---

<sup>1)</sup> *Schelstrat. Op. cit. p. 102.*

учили такъ, какъ и католики, и не вводили по этому догмату ничего новаго; ученіе-же грековъ по этому предмету достаточно извѣстно изъ споровъ ихъ съ латинянами для того, чтобы останавливаться на тѣхъ положеніяхъ, которыя Патріархъ развивалъ въ своемъ отвѣтѣ. Мы остановимся только на тѣхъ положеніяхъ, въ которыхъ онъ касается отличительныхъ особенностей лютеранской доктрины.

*О свободной воли.* Лютеръ, будучи не въ состояніи согласить божественное предвѣдѣніе съ свободной волей человѣка, утверждалъ, какъ догматъ вѣры, что свободная воля не можетъ существовать и на самомъ дѣлѣ не существуетъ *въ виду неизмѣнной и вѣчной воли Бога*, по которой Онъ предвидитъ, приготовляетъ и исполняетъ всѣ вещи. Нос *fulmine sternitur et conteritur penitus liberum arbitrium*. Отсюда роковымъ образомъ слѣдовало, что все, что мы дѣлаемъ, даже и то, что намъ кажется случайнымъ въ нашей жизни, — совершается *необходимо*, и *непреодолимо*, если разсматривать его съ точки зрѣнія божественной воли. «Все, что мы дѣлаемъ, говоритъ Лютеръ, мы дѣлаемъ, не по свободной волѣ, но по чистой необходимости» <sup>1)</sup>. Меланхтонъ также утверждалъ, что проникновеніе въ христіанство *нечестиваго догмата* о свободной волѣ совершилось благодаря языческой философіи, что Св. Писаніе объ этомъ ничего не говоритъ <sup>2)</sup>. Въ опроверженіе этого опаснаго заблужденія, Патріархъ ссылается на авторитетъ св. Іонна Златоуста, пользуясь толкованіями его на посланія ап. Павла. Патріархъ утверждаетъ, что безъ свободной воли нѣтъ ни отвѣтственности, нѣтъ ни заслуги, и что благодать не насилуетъ природы человѣка. „Тотъ, кто согрѣшаетъ, говоритъ онъ, не имѣетъ извиненія, потому-что свободно и не по принужденію онъ сдѣлалъ то, что хотѣлъ сдѣлать, будетъ ли это добро или зло... Благодать предшествуетъ свободной волѣ человѣка, по причинѣ слабости человѣческой приро-

<sup>1)</sup> *Luther*. De servo arbitrio. Ed. Jen. t. III, pp. 170, 171, 177.

<sup>2)</sup> Tamen sensim irrepit philosophia in Christianismum, et receptum est impium de libero arbitrio dogma“ (*Loci theologici*. Lipsiae. 1821 г. p. 10).

ды въ самой себѣ (*προηγείσθαι μὲν αὐτῇ λέγεται διὰ τὴν τοῦ κτίσματος ἀδυναμίαν ἐφ' ἑαυτοῦ*); но выборъ принадлежитъ намъ, потому-что наша воля не бываетъ принуждаема,— подобно тому, какъ мы имѣя глаза, можемъ, по своему желанію, воспользоваться или не воспользоваться свѣтомъ <sup>1)</sup>. Не естественный темпераментъ самъ по себѣ дѣлаетъ человѣка добродѣтельнымъ или порочнымъ, но нѣчто иное— *это нашъ выборъ*. Возможность дѣлать зло, что Богъ попускаетъ человѣку, есть доказательство того, что человѣкъ пользуется разумомъ и свободой, и что онъ, слѣдовательно, можетъ дѣлать также добрыя дѣла и заслужить награду. Что касается спасенія, то Богъ желаетъ, чтобы всѣ люди наслѣдовали царство небесное: это воля Бога *предваряющая* (*προηγούμενον θέλημα*); но Онъ также желаетъ, чтобы грѣшники были наказаны, потому-что Онъ праведенъ—это воля Бога *послѣдующая* (*ἐπόμενον θέλημα*), Первая принадлежитъ Ему одному, вторая зависитъ отъ нашихъ дѣлъ. Должно твердо помнить, что Богъ знаетъ все напередъ (*προγινώσκει*) но Онъ заранѣе не *предопредѣляетъ* (*οὐ προορίζει*) всего. Онъ *предвидитъ*, что будетъ съ нашей свободной волей, но Онъ не *предопредѣляетъ* ее; ибо Богъ не желаетъ чтобы человѣкъ дѣлалъ зло, но и не принуждаетъ (*οὐ βιάζει*) человѣка дѣлать добро, вопреки его собственному желанію. Итакъ *предопредѣленіе* (*προορισμός*) есть дѣло Божіе, вытекающее изъ Его предвѣднія (*προγνωστικῆ*) <sup>2)</sup>. Какъ видно изъ сказаннаго, противоположность между двумя доктринами, православной и лютеранской, полная. Патріархъ, по одному изъ самыхъ глубокихъ вопросовъ христіанской догматики, утверждаетъ то, что отрицаютъ лютеране, притомъ въ выраженіяхъ столь ясныхъ, что они не допускаютъ никакой двусмысленности.

*Объ оправданіи чрезъ вѣру и о добрыхъ дѣлахъ.* Протестантской доктринѣ объ оправданіи чрезъ вѣру безъ добрыхъ дѣлъ,—объ оправданіи *чисто внѣшнемъ*, кото-

<sup>1)</sup> *Schelstrat* Op. cit. p. 178.

<sup>2)</sup> *Schelstrat*. Op. cit. p. 182.



рое только *снимаетъ съ чловѣка неправду въ очахъ Божіихъ*, и о вѣрѣ, которая является простою *надеждою на милосердіе Божіе* <sup>1)</sup>, патріархъ Іеремія противопоставляетъ православное ученіе о христіанской вѣрѣ и о необходимости добрыхъ дѣлъ. Въ то время, какъ Лютеръ, а за нимъ и Меланхтонъ, настолько преувеличиваютъ послѣдствія грѣхопаденія, что не признаютъ за чловѣкомъ внѣ Христа (*extra Christum*) возможности сдѣлать какое-либо доброе дѣло, такъ что и добрыя дѣйствія людей разсматриваютъ, какъ грѣховныя <sup>2)</sup>, Іеремія учитъ о внутреннемъ оправданіи, котораго чловѣкъ можетъ достигнуть чрезъ подражаніе Христу, и о долгѣ христіанина идти путями, указанными Господомъ, чрезъ совершеніе добрыхъ дѣлъ. „Мы не утверждаемъ, говорить онъ, что всѣ тѣ, кто повинуется закону, будутъ оправданы, но тѣ, которые *духомъ* исполняютъ *духовный законъ* (*ἀλλὰ οἱ τοῦ πνευματικοῦ νόμου καὶ νοοσημένοι πνευματικῶς τελειοῦντες κατὰ τὸν πνεῦμα νόμον*). Напротивъ, тѣ, которые только внѣшнимъ образомъ исполняютъ его, отпадаютъ отъ благодати (*ἐκπίπτουσι χάριτος*) и не знаютъ совершенства того духовнаго закона, который очищаетъ всякую нечистоту и конецъ котораго—Христось».

Эти слова стоятъ въ прямомъ противорѣчій съ лютеранской доктриной *о вмѣняемой праведности* (*justitia imputativa*).—«И мы не будемъ спасены, продолжаетъ свою мысль Патріархъ, если не будемъ имѣть чистаго сердца и если съ истинной вѣрой, доказываемой дѣлами, мы не будемъ подражать божественнымъ примѣрамъ Воплотившагося Слова» <sup>3)</sup>. Кажется, этими словами Патріархъ намекаетъ на извѣстное сравненіе Лютеромъ чловѣка

<sup>1)</sup> *Fidere gratuita Dei misericordia, sine ullo operum nostrorum, sive bonorum sive malorum respectu: quia de Christi plenitudine omnes accipimus* (*Loci theologici*, p. 93).

<sup>2)</sup> «*Quae vero opera justificationem consequuntur ea tametsi a Spiritu Dei, qui occupavit corda justificatione, proficiscuntur, tamen quia fiunt in carne adhuc impura, sunt et ipsa immunda*» (*Loci theologici*, p. 108).

<sup>3)</sup> *Schelstrate*. Op. cit. pp. 183—186.

съ глинянымъ сосудомъ, наполненнымъ золотомъ. Патриархъ отвергаетъ доктрину Лютера, по которой человекъ нисколько не содѣйствуетъ Божественной благодати и является простымъ, пассивнымъ орудіемъ въ рукахъ Бога <sup>1)</sup>. «Благодать говоритъ Патриархъ, не одна производитъ во святыхъ познаніе тайнъ, но въ достойныхъ—въ соединеніи съ ихъ естественными способностями (οὐ μόνον ἡ χάρις καθ' ἑαυτήν ἐνήργει τοῖς ἀγίοις τὰς γνώσεις τῶν μυστηρίων, ἀλλὰ και μετα τῶν γνώσεως δεκτικῶν κατὰ φύσιν δυνάμεων τοῖς ἀξίοις). Одно нуждается въ другомъ: благодать въ дѣлахъ, а дѣла въ благодати, свѣтъ въ зрѣннн, а зрѣніе во свѣтѣ, тѣло въ душѣ, а душа въ тѣлѣ. И такъ, какъ то и другое (т. е. дѣла и благодать) ведетъ ко спасенію, то человекъ, безъ сомнѣнія, долженъ имѣть и правую вѣру съ дѣлами и добрыя дѣла по вѣрѣ. Вѣра безъ дѣлъ и дѣла безъ вѣры не угодны Богу. Безъ трехъ добродѣтелей, а именно: вѣры, надежды и любви—невозможно достигнуть спасенія»<sup>2)</sup>. Далѣе патриархъ Іеремія приводитъ ученіе св. ап. Петра и св. ап. Іоанна о любви, вмѣстѣ съ длинной выдержкой изъ посланія св. ап. Іакова *о вѣрѣ и дѣлахъ*, къ которой онъ присоединяетъ коментарій о безусловной необходимости для спасенія трехъ добродѣтелей, (вѣры, надежды и любви) и о подчиненіи разума откровенному слову. Та настойчивость, съ которой патриархъ перечисляетъ и описываетъ преимущества *вѣры*, заключаетъ въ себѣ осторожный упрекъ протестантамъ, которые *свободное изслѣдованіе* божественныхъ истинъ сдѣлали основнымъ догматомъ своей вѣроисповѣдной системы. «Если мы основываемся въ дѣлѣ вѣры только на нашихъ собствен-

<sup>1)</sup> „Rejicio et damno tanquam meros errores omnia dogmata, quae nostrum liberum arbitrium praedicant, utpote quae auxilio et gratiae Salvatoris nostri Jesu Christi simpliciter repugnant. Cum enim (extra Christum) mors et peccatum nobis dominantur, et diabolus sit I) eius et princeps noster, non potest hic esse ulla potentia aut virtus, sapientia aut intelligentia in nobis, qua ad iustitiam et vitam nos parare et eam quaerere possimus: sed constat nos plane excaecatos et captivos et peccati ac diaboli mancipia esse et facere atque cogitare ea, quae ipsis placent, et Deo et praeceptis eius adversa sunt“ (*Solida Declaratio*. § 43. См. Müller J. Symbolischen Bücher S. 598).

<sup>2)</sup> *Schelstrat* Op. cit. pp. 186—188

ныхъ разсужденіяхъ, то нужно бояться, чтобы мы не упали въ хаосъ Анаксагора (εις χάος ἐκκλισθήναι κινδυνεύομεν τοῦ Αναξαγόρα) 1).

Патріархъ Іеремія оканчиваетъ эту главу увѣщаніемъ, обращеннымъ къ протестантамъ, умерщвлять плоть, быть кроткими, настойчиво и мужественно бороться со всевозможными страстями, чтобы получить вѣнецъ въ царствѣ небесномъ. «Мы говоримъ вамъ это, присовокупляетъ патріархъ, нарочито, чтобы вы каждый день являли себя исполнителями дѣлъ достохвальныхъ и добрыхъ. Прилежите добродѣтели, въ противномъ случаѣ мы потеряли свое время безъ всякой пользы. Вы достаточно убѣдились, думаемъ мы, что нужно даже цѣною борьбы и изнеможеній дѣлать добрыя дѣла“ 2).

О таинствахъ. Такъ какъ, по лютеранскому ученію спасеніе основывается только на томъ одномъ фактѣ, что христіанинъ имѣетъ вѣру, то очевидно, что таинства бесполезны и излишни. Во всякомъ случаѣ они не имѣютъ благодати освящающей человѣка и суть только средства утвердить въ человѣкѣ вѣру въ милосердіе Бога 3). Православный патріархъ, напротивъ, смотритъ на таинства, какъ на источникъ блаженной жизни и духовную пищу, приводящую въ жизнь вѣчную 4). *Крещеніе*, по ученію Лютера и Меланхтона, какъ это мы видѣли, есть только печать прошенія грѣховъ, сообщаемого Богомъ оправданному человѣку. Патріархъ Іеремія учитъ, что крещеніе есть вступленіе въ новую жизнь по Христу, рожденіе для жизни во Христѣ или, если разсматривать его съ другой точки зрѣнія, — „въ крещеніи мы умираемъ со Христомъ, дабы съ Нимъ и воскреснуть“ 5). Что касается таинства *Миропомазанія*, кото-

1) *Schelstrat.* Op. cit. 192.

2) *Schelstrat.* Op. cit. 192. 195

3) „Non justificant signa (Sacramenta), ut Apostolus ait: Circumcisio nihil est, Ita baptismus nihil est, Participatio mensae domini nihil est, sed testes sunt καὶ σφραγίδες divinae voluntatis erga te, quibus conscientia tua certa reddatur, si de gratia, de benevolentia Dei erga se dubitet... Ita sine signo justificari potes, modo credas... Fidei excitandae gratia signa sunt proposita“ (*Loci theologici*, pp. 142, 143).

4) *Schelstrat.* Op. cit. p. 196.

5) *Schelstrat.* Op. cit. p. 197.

рое протестанты выбросили изъ числа таинствъ и считаютъ простымъ внѣшнимъ обрядомъ, то патріархъ энергично защищаетъ законность и существо этого таинства на основаніи постановленій св. соборовъ и св. отцовъ. „Сперва, говоритъ онъ, мы омываемся во святомъ крещеніи, а потомъ мы помазываемся святымъ мѣромъ“. Но такъ-какъ лютеране указывали на то, что Св. Писаніе ничего не говоритъ о семъ таинствѣ, то Іеремія отвѣчаетъ вполне справедливо: «не удивляйтесь, что нѣтъ упоминанія въ Св. Писаніи о помазаніи мѣромъ, о чемъ вы говорите; ибо церковь Христова, при содѣйствіи Его благодати, на основаніи божественныхъ опредѣленій и догматовъ (ἐπί θεοῦ ζητοῖς καί θεμελίους) приобрѣла (ἐξέβρε) многое и благоукрасилась *καταστολίσατο*). Св. апостоль Павелъ не все записалъ; его ученикъ Діонисій (Ареопагитъ) и учителя послѣдующихъ вѣковъ, по внушенію Св. Духа, предали его ученіе письменамъ, которыя вы несправедливо отвергаете. Подобно тому, какъ крещеніе и причащеніе, и другія таинства, которыя образуютъ священную седмицу, приняты въ церкви, и учителя церковные говорятъ о нихъ ясно и полно, особенно Симеонъ, архіепископъ Солунскій, трактатъ котораго о таинствахъ имѣетъ вашъ ученый Стефанъ Герлахъ\* 1.)

По вопросу о *таинствѣ св. Евхаристіи* Лютеръ и его сторонники много разъ перемѣняли свои взгляды. Известно, что Меланхтонъ измѣнилъ въ этомъ пунктѣ текстъ *Аугсбургскаго Исповѣданія*, котораго онъ былъ редакторомъ. Для лютеранъ нѣтъ ни пресуществленія, ни присутствія въ таинствѣ причащенія Господа нашего Иисуса Христа,—но, по однимъ, —это—*образъ и воспоминаніе* Тайной Вечери, чтобы утвердить въ христіанинѣ вѣру въ Господа, а по другимъ Тѣло Господа присутствуетъ *in pane, cum pane, sub pane* 2). Патріархъ оставаясь вѣрнымъ ученію православной церкви, писалъ, что Тѣло и Кровь Господа присут-

1) *Schelstrat.* Op. cit. p. 199.

2) *Est autem significatio hujus sacramenti confirmare nos toties, quoties labescunt conscientiae, quoties de Dei voluntate erga nos dubitamus.* (*Loci theologici* p. 136).

ствують во св. Евхайистіи и что хлѣбъ становится Тѣломъ, а вино и вода Кровью Его (ἄρτος γάρ γίνεταί σῶμα Χριστοῦ ὁ δίνος καὶ ὕδωρ αἵμα Χριστοῦ) чрезъ непостижимое дѣйствиє св. Духа. Хлѣбъ и вино не суть *образы* Тѣла и Крови Господа, но самое Тѣло, потому-что Онъ не сказалъ: „Это образъ Моего тѣла“, но *«Сіе есть Тѣло Мое»*, ни: „Это есть образъ моей Крови“, но: *«Сіа есть Кровь Моя»*. Прежде Онъ сказалъ іудеямъ: «Если не будете ѣсть плоти Сына человѣческаго и пить крови Его, то не будете имѣть жизни въ себѣ, потому что Плоть моя есть истинная пища и Кровь моя есть истинное питіе»<sup>1)</sup>).

Изъ ученія лютеранъ объ оправданіи одной вѣрой и о непосредственномъ возлѣйствіи на вѣрующаго св. Духа, внутренно просвѣщающаго человѣка, слѣдуетъ, что *священство* бесполезно и епископское рукоположеніе должно быть устранено. Каждый христіанинъ есть священникъ и можетъ проповѣдывать слово Божіе: въ этомъ случаѣ онъ—непогрѣшимъ и ни въ комъ другомъ не нуждается, а поэтому нѣтъ нужды ни въ видимой церкви, ни въ церковномъ авторитетѣ<sup>2)</sup>. Отвѣтъ патріарха Іереміи содержитъ мысли совершенно противоположныя: „чрезъ руко-

<sup>1)</sup> *Schelstrat.* Op. cit. 200—201.

<sup>2)</sup> „Stet itaque primum tibi rupes illa inconcussa, in novo Testamento sacerdotem externe unctum nullum esse, nec esse posse, si qui autem sunt, larvae et idola sunt, quod huius suae vanitatis nec exemplum, nec praescriptum, nec ullum verbum in Euangeliis aut Apostolorum Epistolis habeant, sed mero hominum invento, quemadmodum Ierobeam olim in Israel fecit, erecti et introducti sunt. Sacerdos enim, in novo praesertim Testamento non fit, sed nascitur, non ordinatur, sed creatur. Nascitur vero non carnis, sed spiritus nativitate, nempe ex aqua et spiritu in lavacro regenerationis. Sunt prorsus omnes Christiani sacerdotes et omnes sacerdotes sunt Christiani. Anathemaque sit, sacerdotem alium afferere eum, qui est Christianus, afferetur enim id absque verbo Dei, non nisi ex dictis hominum, vel antiquitate usus, vel multitudine opinantium, quorum quodvis pro articulo fidei statuere, sacrilegium et abominatio est ut alias abunde dixi.

Scripturae autem Dei, quibus formari firmarique debent nostrae conscientiae adversus oleatos et rasos, esse omnes et solos Christianos sacerdotem sunt haec: Tu es sacerdos in aeternum, secundum ordinem Melchisedec. Psal. 110. Christus enim neque rasus neque oleo unctus est, ut sacerdos fieret. Quare nec ulli Christum sequenti ungi satis est, ut sacerdos fiat, sed longe aliud habeat necesse est quod cum habuerit, oleo et rasura opus non habet. Ut videas Episcopos larvarum ordinatorum sacrilege errare, dum suas uncturas et ordinationes sic necessarias faciunt, ut sine iis sacerdotem fieri negent, etiamsi sit sanctissimus, vel Christus ipse. Rursus sacerdotem iis fieri etiamsi sit Nerone vel Sardanopalo sceleratior.

положеніе и священство совершаются всѣ священнодѣйствія (*οἱ ἀντὶς πᾶσαι ἡμῖν τελεταὶ ἐνεργοῦνται*) и никакое священнодѣйствіе (*οὐδὲν ἄγιον*) не совершается безъ священника<sup>1)</sup>. Протестанты мало знали грековъ, которые съ великимъ уваженіемъ относятся къ священному сану, если рѣшились предложить имъ религію безъ священства и священниковъ.

У протестантовъ таинства *покаянія* въ дѣйствительности не существуетъ: то, что они считаютъ покаяніемъ имѣетъ смыслъ весьма отличный отъ православнаго ученія объ этомъ таинствѣ. Покаяніе у протестантовъ сводится на устрашеніе совѣсти христіанина адскими мученіями и къ возбужденію въ немъ надежды на прошеніе грѣховъ ради заслугъ Господа Иисуса Христа<sup>2)</sup>. — „Покаяніе, говоритъ Патріархъ, производитъ то, что мы возстаемъ послѣ нашихъ паденій и исправляемъ нашу жизнь чрезъ обращеніе (*δι' ἐπιστροφῆς*) и исповѣданіе грѣховъ и удаленіе отъ зла. Оно есть неоцѣнимый даръ для тѣхъ, которые совершили грѣхи послѣ ихъ крещенія“<sup>3)</sup>.

Таинство *Елеосвященія* лютеране отвергаютъ, считая его обыкновеннымъ врачеваніемъ больныхъ<sup>4)</sup>. Протестантскіе богословы забыли ясное ученіе объ этомъ таинствѣ св. ап. Іакова, которое имъ и напомнилъ православный Патріархъ. „Св. елей (т. е. таинство елеосвященія) находится въ числѣ таинствъ, какъ залогъ божественнаго ми-

---

Sic etiam pulchre sequitur: Christus factus est sacerdos primus novi Testamenti, sine rasura, sine unctura denique sine caractere illo, et sine omni episcopalis ordinationis larva, fecitque Apostolos omnesque discipulos suos per nullam talem larvam sacerdotes. Quare non est necessaria illa ordinationis larva, neque si assit, sufficit, ut fias sacerdos, Alioqui cogeres fateri, neque Christum neque Apostolos fuisse sacerdotes... Porro hanc sequelam esse fidelem et probam: Christus est sacerdos, ergo Christiani sunt sacerdotes“... (*Tomus Secundus omnium operum Mart. Lutteri* Jenae 1566 an. pp. 548 на оборотѣ и 549).

<sup>1)</sup> *Schelstrat.* Op. cit. 201.

<sup>2)</sup> „Constat autem poenitentia proprie his duabus partibus. Altera est contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato; altera est fides, quae concipitur ex evangelio seu absolute, et credit propter Christum remitti peccata, et consolatur conscientiam et ex terroribus liberat. Deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus poenitentiae“ (*Confessio Augustana* Müller S. Op. cit. p. 41).

<sup>3)</sup> *Schelstrat.* Op. cit. 202.

<sup>4)</sup> „*Unctionem arbitror esse eam de qua Marci VI.* (Loci theologici p. 157).

лосердія для прощенія грѣховъ тѣтъ, которые раскаяются въ своихъ грѣхахъ. Оно подаетъ прощеніе грѣховъ и врачеваніе тѣла. Св. апостоль Іаковъ оставилъ намъ неопровержимое свидѣтельство по сему предмету въ пятой главѣ своего посланія“ <sup>1)</sup>).

Въ заключеніе патріархъ Іеремія въ выраженіяхъ, которыя не имѣютъ ничего общаго съ протестантствомъ, говоритъ о божественномъ установленіи св. таинствъ, объ ихъ соотвѣтствіи человѣческой природѣ, состоящей изъ души и тѣла и о томъ, что греческая церковь осталась неизмѣнно вѣрной заповѣдямъ Христа и ученію свв. отцовъ въ сохраненіи средствъ спасенія, установленныхъ Господомъ. Выраженія, которыми Патріархъ пользуется въ этомъ случаѣ,—тѣ же самыя, какія онъ употребилъ въ первомъ отвѣтѣ; во второмъ отвѣтѣ онъ только повторяетъ или развиваетъ то, что уже было высказано имъ нѣсколькими годами раньше.

*О призваніи святыхъ.* Во второмъ своемъ отвѣтѣ, патріархъ Іеремія даетъ широко обоснованное оправданіе законности почитанія святыхъ и ихъ изображеній. Судя по тѣмъ выраженіямъ, которыя онъ употребилъ въ этомъ случаѣ, можно заключить, что этотъ предметъ былъ самымъ дорогимъ для его сердца. “Вы утверждаете, пишетъ онъ протестантскимъ богословамъ, что должно подражать вѣрѣ, терпѣнію и спасительнымъ примѣрамъ св. угодниковъ, но вы полагаете, что не должно обращаться къ нимъ съ молитвой. Вы отвергаете, что должно прибѣгать къ ихъ ходатайству предъ Богомъ, вы отвергаете почитаніе ихъ и ихъ изображеній; вы говорите, что не должно въ честь ихъ созидать храмы и дѣлать приношенія. Вы боитесь, чтобы не была перенесена на твореніе честь, которая принадлежитъ только одному Богу. Мы отвѣчаемъ вамъ на это, что *должно призывать святыхъ и что они могутъ намъ помогать.* Это доказывается многими способами. Засимъ патріархъ приводитъ примѣры, извлеченные изъ св. Писанія, гдѣ говорится, что свя-

<sup>1)</sup> *Schelstrat.* Op. cit. p. 202—203.

тые молятъ Бога и что они оказываютъ благодаренія людямъ. Онъ описываетъ съ замѣчательнымъ умиленіемъ тѣ почести, которыя воздаютъ православные христіане памяти, останкамъ и изображеніямъ святыхъ, а особенно Божіей Матери, пророка, предтечи и мученика Іоанна Крестителя, свв. апостоловъ, которые видѣли Господа, мучениковъ, этихъ воиновъ Христовыхъ, которые сдѣлались причастниками Его славы, какъ раньше были причастниками его страданій.— „Должно, говорить Патріархъ, подражать ихъ жизни, ихъ вѣрѣ, ихъ надеждѣ, чтобы получить тотъ же вѣнецъ, которы получили они... Мы знаемъ, что почитаніе служенія (λατρεία) принадлежитъ одному Богу, но воздаваніе почестей (σχεσιας) существенно отличается отъ почитанія служенія. Призывать святыхъ, это значитъ просить помощи у Бога, Который одинъ, дѣйствительно, можетъ помочь намъ. Св. Епифаній порицалъ Коллиридіанъ (Collyridianos) за почитаніе Пр. Дѣвы Маріи, потому что они извратили это почитаніе и Матерь Бога превратили въ языческую богиню. На каждой страницѣ святоотеческихъ писаній находится доказательство призванія св. угодниковъ и почитанія ихъ изображеній. Итакъ, братія мои, присовокупляетъ Патріархъ, твердо будемъ стоять на камнѣ вѣры и преданій церкви. Не будемъ измѣнять предѣловъ (ὄρια), указанныхъ святыми отцами, и не будемъ покровительствовать тѣмъ, которые предлагаютъ нововведенія и стараются разрушить зданіе св. католической и апостольской Церкви Божіей. Если позволить имъ дѣлать это, то мало-по-малу все тѣло церкви будетъ разрушено... Будемъ хранить въ правотѣ и кротости ученіе св. Преданія и не будемъ принимать новаго ученія по заповѣди Апостола» (Гал. 1, 8). Патріархъ не могъ болѣе ясно опровергнуть основной принципъ протестантизма и осудить тотъ духъ, которымъ вдохновлялись сторонники *свободнаго изслѣдованія*. Чтобы придать болѣе авторитета своимъ словамъ, Патріархъ заключаетъ свое доказательство о почитаніи святыхъ



многочисленными свидѣтельствами св. соборовъ и свв. отцовъ церкви, которое онъ приводитъ буквально, наприм., постановленіе седьмого вселенскаго собора, свидѣтельства: св. Діонисія, св. Василія Великаго, св. Аѳанасія, св. Кирилла Александрійскаго, св. Григорія Назіанзина и др. <sup>1)</sup>

*О монашествѣ.*—Лютеръ, выражаясь скромно, былъ озлобленъ противъ монашескихъ обѣтовъ. Его ученики, отчасти въ силу логики, а главнымъ образомъ, изъ подражанія своему учителю,—отвергали монашество, такъ-какъ обѣты и жизнь монаховъ не согласовались съ ихъ *новыми догматами*. По этому предмету греческая церковь и протестантизмъ расходятся до послѣдней степени. О монашествѣ Патріархъ высказалъ свое мнѣніе совершенно откровенно. „Вы соглашаетесь, писалъ онъ, что нѣкогда были люди, отдавшіе себя на служеніе Богу, которыхъ называли *монахами и архимандритами*; но вы не допускаете этого рода жизни, по причинѣ тѣхъ трудовъ и лишеній, къ которымъ она обязываетъ, потому что вамъ кажется, что она налагаетъ на слабую и непостоянную человѣческую природу слишкомъ тяжелыя обязанности. Мы отвѣчаемъ вамъ на это, что первые монахи по необходимости (*ἀναγκάως*) проводили уединенную жизнь, какъ это дѣлается еще и теперъ“. Вслѣдъ за этимъ патріархъ Іеремія приводитъ отрывокъ изъ *Церковной Іерархіи* Діонисія Ареопагита (sic), гдѣ св. отецъ описываетъ обрядъ монашескаго постриженія. Далѣе патріархъ приводитъ нѣкоторые отрывки изъ рѣчи Василія Великаго о монашескомъ отреченіи и примѣры монашеской жизни, указываетъ многія опредѣленія соборовъ, касающіяся жизни монаховъ и монахинь, и оканчиваетъ тѣмъ, что снова убѣждаетъ лютеранъ придти къ истинѣ всѣмъ сердцемъ и удалить отъ себя всякое новшество (*πάσαν καινοτομίαν ἀποποιῶν*), которому церковь и учителя церковные не учили. „Нужно держаться, говоритъ онъ, изъясненій Св. Писанія, данныхъ свв. отцами и утвержденныхъ

<sup>1)</sup> *Schelstrat* Op. cit. pp. 208—222.

опредѣленіями св. соборовъ какъ вселенскихъ, такъ и помѣстныхъ. Если вы до сихъ поръ согрѣшали, то теперь исправьтесь и будьте мужами мудрыми и вы заслужите похвалы отъ Бога, отъ людей и отъ насъ. Ошибаться — свойственно человѣку, а исправлять свои ошибки свойственно ангеламъ и есть дѣло спасительное <sup>1)</sup>).

„Послание“, которое заключало въ себѣ второй отвѣтъ патріарха Іереміи было помѣчено м. маемъ седьмого индикта 1579 года и припечатано патріаршей печатью изъ чернаго воска съ изображеніемъ Пресвятой Дѣвы Маріи. Какъ и слѣдовало ожидать, оно не удовлетворило богослововъ Тюбингена, которые противопоставили ему новую „апологію“ *Ауисбургскаго Исповѣданія*. Здѣсь они доказывали, что Св. Писаніе есть единственный источникъ вѣры и что не должно принуждать христіанъ изъяснять его такъ, какъ изъясняли его свв. Отцы. Такое заявленіе равносильно было полному отверженію того, что писалъ православный Патріархъ. Но въ то время, когда лютеране отправили это письмо изъ Тюбингена (24 іюня 1580 г.), Іеремія уже не занималъ патріаршаго престола въ Константинополѣ. Въ декабрѣ 1579 года, его предшественникъ *Митрофанъ III*, снова овладѣлъ патріаршимъ престоломъ въ Константинополѣ, чему помогла насильственная смерть покровителя Іереміи II, *Михаила Кантакузена*, котораго султанъ приказалъ повѣсить въ его собственномъ дворцѣ. Основываясь на отзывѣ Герлаха, который часто посѣщалъ патріарха Митрофана въ Константинополѣ, а также и въ мѣстѣ его ссылки—въ Халкидонѣ, Крузій восторженно отзывался объ обходительности, благородіи и учености патріарха Митрофана. Онъ называетъ его очень *расположеннымъ къ протестантамъ*, что, впрочемъ, трудно мириться съ тѣмъ, что онъ говоритъ на той же самой страницѣ о путешествіи патріарха Митрофана въ Римъ и объ его проэктахъ соединенія съ латинской церковью. Какъ бы то ни было, но патріаршество Митрофана не продолжалось и года: онъ умеръ въ августѣ слѣдующаго 1580 года <sup>2)</sup>).

<sup>1)</sup> *Schelstrat.* Op. cit. pp. 222—233.

<sup>2)</sup> *Crusius.* Turcogreciae lib. II, pp. 212, 274.

Изъ письма Θεодосія Зигомалы къ Крузію отъ 24 февр. 1580 г., мы узнаемъ, что сношенія съ лютеранами продолжались и въ патріаршество Митрофана Ш<sup>1</sup>). Послѣ смерти Митрофана, Іеремія II снова вступилъ на патріаршій престолъ въ Константинополѣ. Онъ не забылъ, не смотря на доктринальное несогласіе съ протестантами, того благорасположенія, съ которымъ относились къ нему богословы Тюбингена во время его опалы, и въ маѣ 1581 года онъ имъ написалъ благодарственное письмо за оказанную дружбу и вмѣстѣ съ этимъ послалъ свой отвѣтъ на „*апологію*“, которую они ему передали<sup>2</sup>). Какъ и всегда, тонъ письма былъ спокойный и проникнуть сознаниемъ со стороны патріарха своего достоинства, не смотря на ту апатію, которую долженъ былъ вызывать въ немъ неблагодарный трудъ— безъ пользы повторять много разъ одно и тоже и разсуждать по поводу религиозныхъ принциповъ, діаметрально противоположныхъ другъ другу. Въ началѣ письма патріархъ говоритъ, что онъ получилъ письмо лютеранъ, въ которомъ они снова приводятъ уже сдѣланныя возраженія, и что онъ могъ бы не отвѣчать людямъ, которые такъ упорно стремятся исказить смыслъ Св. Писанія и изъясненія его (т. е. Св. Писанія), данныя св. отцами.

„Но, продолжаетъ Патріархъ, такъ какъ наше молчаніе могло бы дать основаніе думать, что мы согласны съ вами и что вы въ свою очередь имѣете истинную вѣру и на вашей сторонѣ Св. Писаніе и свв. отцы, то мы рѣшили заявить здѣсь въ защиту себя, что вѣра ваша ясна для насъ изъ вашихъ писаній и что вы никогда не можете согласиться съ нами или, лучше сказать, съ истиной (*ἢ μάλλον εἰπεῖν τῇ ἀλήθειᾳ συνάνεσαι δύνασθε*)<sup>3</sup>). Послѣ этого категорическаго заявленія, патріархъ Іеремія переходитъ къ разсмотрѣнію нѣкоторыхъ отдѣльныхъ пунктовъ изъ письма лютеранъ, о которыхъ онъ уже высказалъ свое мнѣніе въ своихъ предыдущихъ отвѣтахъ.

<sup>1</sup>) *Schelstrat.* Op. cit. 236—238.

<sup>2</sup>) *Schelstrat.* Op. cit. pp. 239 240.

<sup>3</sup>) *Schelstrat.* Op. cit. p. 242.

Протестанты не имѣли права обвинять его въ уклоненіи отъ разсужденій и въ недостаткѣ вниманія къ ихъ запросамъ. Онъ еще разъ старается доказать существованіе у человѣка свободной воли тѣмъ, что человѣкъ обладаетъ возможностью дѣлать зло, котораго Богъ не сотворилъ и которое имѣетъ свое начало въ свободномъ удаленіи человѣка отъ добра. Если бы грѣхъ не зависѣлъ отъ воли человѣка, то какой смыслъ имѣли-бы тѣ строгія наказанія, которыя законъ объявляетъ нарушителямъ общественнаго порядка? Далѣе, человѣкъ созданъ по образу Божію, что означаетъ, что онъ поставленъ царемъ, но не рабомъ (*ἀρχὼν ὡς δούλος ὑπάρχει*), ибо онъ.—получилъ способность размышлять и онъ дѣлается подобнымъ Богу, когда дѣлаетъ дѣла, достойные истиннаго христіанина <sup>1)</sup>). Даже послѣ паденія человѣкъ можетъ удалиться отъ зла, которое есть нѣчто чуждое его природѣ, и дѣлать добро. Поэтому-то Св. Писаніе заключаетъ въ себѣ многочисленныя увѣщанія къ добродѣтели, и на эти увѣщанія человѣкъ имѣетъ возможность отвѣчать своими дѣйствіями при божественной помощи <sup>2)</sup>).

Что касается свв. *таинствъ, призванія святыхъ, монашеской жизни*, то патриархъ отвѣчаетъ слѣдующее: «Вы не можете отвергнуть авторитетъ св. Іоанна Златоуста и другихъ свв. учителей, которые изъяснили священныя книги. Они были исполнены Духа Божія и многочисленныя чудеса, какъ при ихъ жизни, такъ и послѣ ихъ смерти, засвидѣтельствовали ихъ добродѣтели. Мы хранимъ ихъ изъясненія (Св. Писанія) равно какъ хранить ихъ и древній Римъ. Откуда вы взяли мысль, что вы думаете правильнѣе, чѣмъ эти истинные богословы и древній и новый Римъ? Конечно, это источникъ общій

---

<sup>1)</sup> «Εἰ μὴ τὴν τοῦ γενέσθαι καθ' ὁμοίωσιν δυνάμιν ἡμῖν ἐχαρίσατο, οὐκ ἂν τῇ ἑαυτῶν ἐξουσίᾳ τὴν ὁμοίωσιν ἐδεξάμεθα· ὡς μὲντοι δυνάμει ἡμᾶς ἐποίησεν ὁμοιωτικὸς Θεοῦ: δυνάμιν δὲ οὖτος πρὸς τὸ ὁμοῦσθαι Θεῷ» (*Schelstrat. Op. cit. pp. 243—244.*

<sup>2)</sup> *Schelstat. Op. cit. pp. 242—246*

у васъ съ евреями (ἐκ τῆς πηγῆς τῆς ἑβραϊδας), потому что здѣсь, въ этомъ городѣ, неуваженіе къ свв. иконамъ и мощамъ было распространено іудеями, и тѣ же самыя іудеи, подъ предлогомъ благочестія, посѣяли раздоры и въ средѣ васъ самихъ. Что касается насъ, то мы не имѣемъ съ ними (т. е. съ евреями) никакихъ сношеній. Мы хранимъ *таинства* (μυστήρια) своей церкви, ни въ чемъ ихъ не измѣняя, оставаясь вѣрными ученію преемниковъ свв. апостоловъ, которое (т. е. ученіе) мы цѣнимъ выше золота и драгоценныхъ камней, Мы призываемъ святыхъ, какъ посредниковъ, могушихъ представлять за насъ, и дѣлаемъ это, конечно, не напрасно (καίγε τοῦ σκοποῦ διτηρεῖς οὐχ ἁμαρτάνομεν). Мы почитаемъ ихъ изображенія, ихъ мощи, которыя часто подають здравіе больнымъ, и всѣмъ, притекающимъ къ нимъ, доставляютъ духовную пользу. Мы исповѣдуемъ наши грѣхи, по слову св. Писанія. Мы любимъ монашескую жизнь, которая есть какъ бы жизнь ангельская, и мы заповѣдуемъ тѣмъ, которые возложили на себя подвиги этой жизни, никогда не возвращаться назадъ, чтобы получить Царствіе Божіе<sup>1)</sup>.— Это были послѣднія слова патріарха Іереміи по доктринальнымъ вопросамъ, возбужденнымъ протестантами. Такъ какъ Патріархъ зналъ, что эти разсужденія ни къ чему не приведуть, то въ заключеніе онъ проситъ протестантскихъ богослововъ болѣе не утруждать его бесполезными письмами. „Мы просимъ васъ, говоритъ въ заключеніе патріархъ, не обременять насъ болѣе трудами и не писать намъ болѣе по этимъ предметамъ. Вѣдь, вы на словахъ только почитаете „богослововъ“, которые были свѣтилами церковными, на дѣлѣ же вы презираете ихъ авторитетъ; вы хотите слѣлать бесполезнымъ и заставить насъ выпустить изъ рукъ наше собственное оружіе т. е. святые и божественныя писанія учителей церкви, которыя мы хранимъ, чтобы отвѣчать вамъ и опровергать ваши доктрины. Итакъ, оставьте насъ въ

<sup>1)</sup> Schelstrat. Op. cit. pp. 247—248.

покоѣ, продолжайте идти вашимъ путемъ и, если вы желаете писать намъ, то пишите по чувству дружбы, но не для того, чтобы разсуждать о богословіи“. <sup>1)</sup> Этотъ послѣдній отвѣтъ былъ помѣченъ 6-мъ числомъ іюня 1581 года и былъ подписанъ патриархомъ Іереміей и протонотаріемъ Θεодосіемъ Зигомалой; имъ заканчиваются сношенія греческаго патриарха Іереміи II съ нѣмецкими лютеранами. Но тюбингенскіе богословы хотѣли оставить за собой послѣднее слово. Чтобы скрыть свое пораженіе, они составили третье «письмо», которое, можетъ быть, и не было послано патриарху Іереміи, но которое они нашли полезнымъ въ своихъ интересахъ огласить публично. Во всякомъ случаѣ, патриархъ хранилъ полное молчаніе; и когда лютеране пожелали узнать причину его упорнаго молчанія, и даже стали угрожать ему, о чемъ упоминаетъ греческій монахъ *Ar-senii* <sup>2)</sup>, онъ все же не обмолвился ни однимъ словомъ и сохранилъ честь своей церкви незапятнанной. Разгнѣванные такимъ полнымъ пораженіемъ, протестанты опубликовали опроверженія ихъ докторины, слѣланныя патриархомъ Іереміей, съ поправками, конечно, въ свою пользу. На это указываетъ патриархъ въ письмѣ къ папѣ Григорію XIII (въ іюнѣ 1582), гдѣ онъ говоритъ о нѣмецкихъ еретикахъ, которые предлагали ему неприемлемыя вещи (*μη προσδεχόμενα*) и ставили вопросы не для того, чтобы врачевать (*ου προς το υγιασθήναι*), но для того, чтобы развратить тѣхъ, вѣра которыхъ не запятнана... Что касается насъ, присовокупляетъ патриархъ, мы учимъ и словомъ и писаніемъ безъ всякихъ прибавле-

<sup>1)</sup> *Schelstrat.* Op. cit. p. 249.

<sup>2)</sup> „Ὡς ἀληθῆ ταῦτα ἔλεγον, εἰδέναι σαφῶς ἔξεσιν ἐκ τῶν ἤδη προγεγενημένων προετῶν που οὐ πάντ' πολλῶν, ἦνίκα τήν καθ' ἡμᾶς ἐκκλησίαν διεῖπεν ὁ Ιερემίας· οὗτος γοῦν ὑπὸ τῶν ἐν Γερμανία Λουθηρίζοντων προκληθεὶς εἰς ὁμόνοιαν καὶ κοινωνίαν τοῦ δόγματος καὶ πῆ μὲν ὑπισχυομένων ἅπαντα πῆ ἀπειλούντων αὐτῶν κατὰ κράτος ἐγκειμένων ὁμως οὐκ ἔκάμφθη ἀλλὰ πρὸς τὰς ἐκείνων προσβολὰς γυνάιως ἀντέστη καὶ ἀνδρικῶς“ (*Allatius Leon.* De ecclesiae occidentasis atque orientales perpetua consensione libri tres. Lib. III, cap. VIII, pp. 1024—1025).

ній. Мы отвращаемся отъ этихъ людей и подобныхъ имъ, какъ отъ враговъ Христа и апостольской католической Церкви“. Таково окончательное сужденіе патріарха Константинопольскаго Іереміи II о протестантахъ которые, конечно, рассчитывали на иной исходъ своихъ настойчивыхъ домогательствъ предъ нимъ.

Лютеране не пренебрегали никакимъ случаемъ для того, чтобы обезпечить успѣхъ своему дѣлу. Мы уже видѣли, какъ они заискивали расположенія у родственниковъ патріарха Іереміи, Іоанна и Θεодосія Зигомаловъ. Сношенія Герлаха и Крузія съ *Гавріиломъ, архіепископомъ Филадельфійскимъ* показываютъ, что они пользовались всякимъ предлогомъ для того, чтобы подвинуть впередъ свое дѣло. Крузій особенно много употребилъ усердія въ этомъ отношеніи: когда онъ познакомился съ архіепископомъ Филадельфійскимъ Гавріиломъ, при его хиротоніи въ патріаршей церкви 18-го іюля 1577 года, и который восторженно отзывается о его высокихъ качествахъ,—то сталъ ему писать письмо за письмомъ. Этой настойчивой перепискѣ Крузія съ архіепископомъ Гавріиломъ мы обязаны новымъ изложеніемъ вѣроученія греческой церкви о *таинствахъ*, принадлежащимъ перу одного изъ выдающихся восточныхъ святителей. Гавріиль получилъ образованіе въ Падуѣ; онъ былъ нѣкоторое время священникомъ на островѣ Критѣ, а затѣмъ архіепископомъ Филадельфіи. Чтобы оградить религіозные интересы своихъ единовѣрцевъ, онъ возвратился въ Италію (въ Венецію) и оставался здѣсь въ продолженіи многихъ лѣтъ, пользуясь, какъ онъ писалъ своему патріарху, полной свободой, которую венеціанскіе правители предоставили его единовѣрцамъ. Здѣсь застали его письма Крузія, на которыя онъ вынужденъ былъ отвѣчать. Одинъ изъ этихъ отвѣтовъ заслуживаетъ особаго вниманія по тѣмъ принципамъ, которые въ немъ проводятся и которые вполне согласны съ принципами патріарха Іереміи II. „Знайте, писалъ протестантамъ архіепископъ Гавріиль 7-го ноября 1582 года, что

мы проповѣдуемъ истинное ученіе, согласное съ преданіями св. апостоловъ. Мы не думаемъ какъ тѣ, которые употребляютъ свое время и свои силы на изобрѣтеніе безполезныхъ діалектическихъ тонкостей и безцѣльныхъ системъ, которыя каждый день или что нибудь прибавляютъ или что нибудь удаляютъ изъ ученія Спасителя\* <sup>1)</sup>. Уже изъ одного этого заявленія, вполнѣ согласнаго съ отвѣтами патріарха Іереміи II, можно заключить, что и весь трудъ архіепископа Гавріила о *таинствахъ*, изданный въ Венеціи въ 1600 году, является опроверженіемъ лютеранскаго ученія и отказомъ согласиться съ ихъ попытками къ соединенію съ православными греками. Но такъ какъ отвѣтъ не былъ прямо предназначенъ лютеранамъ и составленъ былъ не вслѣдствіе ихъ просьбы, то онъ выходитъ изъ области сношеній протестантовъ съ греками.—а потому и нѣтъ нужды входить въ подробный анализъ его. Достаточно сказать, что это было полное изложеніе ученія греческой православной церкви о каждомъ таинствѣ въ отдѣльности, гдѣ все служило опроверженіемъ новыхъ догматовъ протестантовъ. Методъ и выраженія, которыми пользуется архіепископъ Гавріиль, обнаруживаютъ въ немъ человѣка, получившаго школьное образованіе. Нельзя, кажется, отрицать и того, что архіепископъ Гавріиль писалъ свой отвѣтъ протестантамъ подъ сильнымъ вліяніемъ *Summa Theologiae* Θомы Аквината, каковое вліяніе Хитрей находятъ вообще, въ богословскихъ произведеніяхъ у православныхъ грековъ, о чемъ онъ такъ сильно въ свое время сожалѣлъ. Трудъ архіепископа Гавріила раздѣленъ на восемь частей. Первая часть общаго характера, а остальные семь излагаютъ ученіе о таинствахъ, въ слѣдующемъ порядкѣ: крещеніе, муропомазаніе, причащеніе, священство, покаяніе, бракъ, елеосвященіе.

Послѣ попытокъ, окончившихся полной неудачей, привлечь на свою сторону Константинопольскаго патріарха, протестанты все же не рѣшались оставить свою

<sup>1)</sup> *Schelstrat.* Op. cit. pp. 250—251.



мысль о соединеніи съ православными греками, которую они такъ долго лелѣли. Они обратились въ другую сторону. Во время конвента въ Вильнѣ 1599 г., на которомъ присутствовало много лютеранскихъ богослововъ, послѣдніе рѣшили написать Мелетію, патриарху антиохійскому, и предложили ему вступить съ ними въ религиозное единеніе. Извѣстія объ этой послѣдней попыткѣ, которая также не имѣла успѣха, сохранилъ протестантскій историкъ, упомянутый нами выше Готтингеръ. Отвѣтъ Патриарха, который поручено было передать *Кириллу Лукарису*, не дошелъ по назначенію, вслѣдствіе той оппозиціи, которую онъ встрѣтилъ въ средѣ грековъ, рѣшительно заявившихъ, что лютеранскія доктрины не православны и не имѣютъ ничего общаго съ вѣроученіемъ первенствующей христіанской церкви <sup>1)</sup>.

Послѣдствія событій и догматическихъ разсужденій, о которыхъ сказано выше, очевидны сами собой. Протестантизмъ ни въ чемъ не похожъ на греческое православіе, ихъ принципы и духъ, который ихъ одушевляетъ, діаметрально противоположны. Въ то время, какъ православная церковь твердо хранитъ священныя преданія и древніе обряды, протестанты разрушаютъ тѣ и другія своими нововведеніями, несогласными съ христіанскою вѣрой. Естественно, что единеніе между столь противоположными вѣроученіями было невозможно. Однако, на этомъ не окончились сношенія протестантовъ съ православными греками. Желаніе найти подтвержденіе своихъ доктринъ у восточныхъ святителей, вопреки очевидной невозможности этого, а также стремленіе имѣть своихъ прозелитовъ въ средѣ восточныхъ христіанъ,—не оставляли протестантовъ, и не только лютеране искали единенія съ греками, но также *кальвинисты и англикане*. Извѣстно, какую смуту внесла въ греко-восточную церковь и какъ долго волновала ее несчастная попытка Кирилла Лукариса ввести въ гре-

---

<sup>1)</sup> *Schelstrat.* Op. cit. pp. 102—103.

ческую церковь протестантскія доктрины. Эта попытка была торжественно осуждена на многочисленныхъ соборахъ восточныхъ іерарховъ: въ Константинополь, въ Яссахъ, въ Іерусалимѣ, гдѣ были составлены и изданы исповѣданія вѣры, противоположныя тому, которое хотѣлъ ввести *новаторъ* патріархъ. Съ своей стороны и англикане проявляли нѣкоторыя претензіи на счетъ православнаго Востока, гдѣ они также пытались распространить свои религіозныя идеи. Съ этой цѣлью они основали въ Оксфордѣ коллегію для обученія молодыхъ грековъ, которые послѣ окончанія образованія возвращались бы на родину и тамъ распространяли бы религіозныя идеи англиканъ. Въ XVIII столѣтіи англикане искали случая привлечь на свою сторону Россію. Съ этой цѣлью они перевели на англійскій языкъ катехизисъ *Теофана Прокоповича*, какъ извѣстно, проникнутый протестантскимъ направленіемъ. Наконецъ, въ наше время (въ 1899 г.) англикане снова пытались соединиться съ греческою церковью, что доказываетъ обширная корреспонденція, приведенная въ официальномъ органѣ Фанара „*Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλλήθεια*“, между Константинопольскимъ патріархомъ и архіепископомъ Канторберійскимъ; но эта попытка, какъ и предшествующія, не имѣла успѣха <sup>1)</sup>.

Протестантизмъ, какую бы форму онъ ни принялъ, не можетъ вступить въ единеніе ни съ одной восточной православной церковью. Всякая попытка къ соединенію между двумя противоположными доктринами осуждена напередъ и безвозвратно, подобно той, которая имѣла мѣсто въ исторіи православной церкви при константинопольскомъ патріархѣ, Іереміи II.

*Истинный православный, не измѣняя своей вѣры, никогда не будетъ истиннымъ протестантомъ.*

---

<sup>1)</sup> См., напр., передовую статью въ названномъ органѣ за 1899 г. 8 октября № 42: „*Το οίχομενικόν πατριαρχεῖον καὶ ἡ Ἀγγλικανὴ Ἐκκλησία*“.

Авторъ.

# IX

## СОВРЕМЕННОЕ ДВИЖЕНИЕ

въ средѣ русскихъ мусульманъ

## Современное движеніе въ средѣ русскихъ мусульманъ.

*Настоящій докладъ читанъ въ Комиссіи, образованной подъ предѣтельствомъ гофмейстера А. Н. Харузина, при Министерствѣ Вн. Дѣлъ для выясненія положенія Поволжскаго Края въ культурномъ отношеніи (См. Указъ Св. Синода на имя Архіепископа Казанскаго Никанора отъ 9-го октября 1909 г.).*

*Авторъ.*

### I.

Одинъ средневѣковый хроникёръ опредѣлялъ исламъ такъ: „это вѣра буйволовъ, верблюдовъ и встѣхъ прочихъ животныхъ“<sup>1)</sup>. Другой средневѣковый писатель, Альфонсъ Вивалди (Alphonse Vivaldi), запрещалъ христіанамъ читать Коранъ, „какъ книгу проникнутую животными (destiales) инстинктами, книгу, достойную презрѣнія и насмѣшекъ“. Долгъ совѣсти каждаго друга истины, по словамъ этого писателя, велитъ сожигать эту книгу (т. е. Коранъ), чтобы уничтожить всякую о ней память<sup>2)</sup>. Августинскій монахъ Яковъ изъ Вероны (Jacques de Verone) въ своемъ сочиненіи Liber perigrinationis писалъ, что законъ Магомета это занавѣсъ всякихъ гадостей и самъ Магометъ весьма худой, хитрый и злокозненный (pessimus cautus et maliciosus) человекъ, который запретилъ своимъ послѣдователямъ употребленіе вина, чтобы удалить ихъ отъ св. таинства Евхаристіи и, чтобы внушить имъ отвращеніе отъ св. таинства крещенія, онъ предписалъ имъ частыя омовенія<sup>3)</sup>. Такъ писали древніе христіанскіе полемисты объ исламѣ. Въ настоящее время нѣтъ та-

<sup>1)</sup> *Henri de Castries*. L'Islam, impressions et etudes. Paris. 1897 an. p. 108.

<sup>2)</sup> *Relandi*. De religione Mohammedica 1717 г. См. Revue de l'Orient chretien 1901 an. t. VI, p. 485.

<sup>3)</sup> Revue de l'Orient chretien 1901 an. t. VI, p. 486.

кихъ страстныхъ нападений на исламъ, которыя легко объяснимы для той эпохи, когда мечъ Магомета тяжело налегъ на Европу, обративъ въ руины многія христіанскія государства: на Балканскомъ полуостровѣ, на островахъ Эгейскаго моря, въ южной Италіи, Венгріи и проч.. Спустя два столѣтія мечъ Пророка начинаетъ притупляться и могущество мусульманъ быстро склоняется къ упадку.

Но было—бы большой ошибкой полагать, что наступилъ часъ предсмертной агоніи ислама: вліяніе Могомета на его послѣдователей не прекратилось, оно продолжалось и продолжается, выдвигая время отъ времени изъ среды ихъ цѣлыя толпы вдохновенныхъ проповѣдниковъ ислама, сильныхъ сознаниемъ своего религіознаго единства, которые съ дикой энергіей стараются противодѣйствовать распространенію христіанства въ Африкѣ, въ Азіи и у насъ въ Россіи. Такое именно *пробужденіе* мусульманства наблюдается въ послѣдніе 25—30 лѣтъ. Правда, что въ это пробужденіе далеко не всѣ вѣрятъ, не только европейцы, но даже и сами мусульмане; но это, кажется, болѣе зависитъ отъ незнанія дѣла, а не отъ того, что не существуетъ самого факта пробужденія. Можно несогласаться относительно размѣровъ этого явленія, тѣхъ принциповъ, на которыхъ оно развивается и проч., но самаго факта отрицать нельзя.— „Мусульманскій міръ, говоритъ одинъ изъ современныхъ мусульманскихъ публицистовъ, Ахметъ бей Агаіевъ, идетъ по пути преобразованія. Кто не признаетъ этой истины, кто не соглашается съ ней, тотъ слѣпъ“. Мусульмане нашихъ дней, разсуждаетъ тотъ же публицистъ, не похожи на своихъ отцовъ такъ же, какъ эти послѣдніе на своихъ. Франція, Англія, Германія и вообще всѣ страны Европы измѣняются каждый день. Идеи и политическія партіи смѣняются новыми идеями, новыми партіями. Почему-же одинъ исламъ могъ-бы избѣжать этого закона? Почему онъ одинъ долженъ оставаться безъ измѣненія? Отъ Китая до Мароко, отъ Каира до Уфы исламъ находится въ движеніи. Періодъ невѣжества смѣняется эпохой просвѣщенія, угнетеніе и произ-

воль уступаютъ свое мѣсто свободѣ и справедливости. Мусульмане всего міра должны воспользоваться этимъ моментомъ: отъ этого зависитъ судьба ихъ религіи—или возрожденъе или полное разрушенъе <sup>1)</sup>.

Другой мусульманскій публицистъ, извѣстный поборникъ идей панисламизма, Измаиль Гаспринскій, въ своемъ органѣ „Au-Nahda“ (*Возрожденъе*) обращается ко всему мусульманскому міру съ такимъ патетическимъ вопросомъ: „О мусульманскій міръ, существуешь-ли ты? Конечно, ты существуешь.—Желаешь-ли ты пробудиться и прогрессировать? Безъ сомнѣнія, ты желаешь этого, Стремясь ли ты къ цивилизаціи, жизни, долгоденствію?—Да, ты стремишься ко всему этому, потому что отъ тебя требуетъ этого человечество и исламъ. Религіозный и соціальный долгъ мусульманъ всего свѣта требуютъ отъ нихъ помогать всѣми зависящими отъ нихъ мѣрами созыву *Конгресса* (всемирный мусульманскій конгрессъ въ Каирѣ). Откликнитесь на призывъ, апостолы блага и реформы“ <sup>2)</sup>.—Въ Россіи это движеніе охватило все 30-милліонное мусульманское населеніе: оно замѣчается въ сильной степени на Кавказѣ, въ Крыму, въ Волжско-Камскомъ районѣ и въ нѣкоторыхъ городахъ, напр., въ Одессѣ. Заграничными газетами въ свое время было замѣчено, что въ связи съ движеніемъ въ средѣ русскихъ мусульманъ находилось и то обстоятельство, что Турція въ 1907 г. сосредоточила свои войска на Кавказской границѣ <sup>3)</sup>. Но чтобы дать надлежащую оцѣнку изучаемому движенію, вполнѣ его понять и опредѣлить его историческое значеніе, необходимо знать тѣ *принципы, около которыхъ оно сосредоточивается, тѣ идеи, которыми вдохновляются главные его дѣятели и которыя они усиливаются привить сознанію народной массы мусульманъ,—далѣе,—самыхъ этихъ дѣятелей, чтобы знать, въ какія руки попало такой огромной важности дѣло и, наконецъ, съ какими прак-*

<sup>1)</sup> *Tarāhki* 1909 г. 2 мая и сл.

<sup>2)</sup> *Au-Nahda* 1908 г. Февраль. См. *Revue du monde musulman* 1908 г. Mai. pp. 176—177.

<sup>3)</sup> *Revue du monde musulman* 1908 г. Fevrier, b. 144.

тическими послѣдствіями для общественно-политической жизни Россіи соединяется изучаемое явленіе. Матеріаль для рѣшенія этихъ вопросовъ дають намъ изслѣдованія отдѣльныхъ авторовъ, протоколы мусульманскихъ съѣздовъ, извѣстія періодической мусульманской печати и проч.. Конечно, этотъ матеріаль, за исключеніемъ поротоколовъ мусульманскихъ съѣздовъ. не обладаетъ достовѣрностью оффиціальныхъ документозъ; но если справедливо, что литература отражаетъ въ себѣ настроеніе общества даннаго времени, его помыслы и чувства, то современная мусульманская литература, главными образомъ, періодическая печать, даетъ обильный матеріаль для отвѣта на вышеприведенные вопросы. Изучая соціально-политическое движеніе въ средѣ мусульманъ за послѣдніе три года, главнымъ образомъ по французскимъ и англійскимъ источникамъ, мы вынесли неотразимо твердое убѣжденіе, что главный принципъ, около котораго оно сосредоточивается, который, такъ сказать, составляетъ душу его— *это объединеніе всего мусульманскаго міра подѣ эидой Турціи, т. е. панисламизмъ*. Другіе принципы: какъ, напр., поднятіе религіозно-нравственнаго уровня мусульманской народной массы, распространеніе образованія, достиженіе вѣроисповѣдной и политической свободы и проч., суть принципы вѣторостепенные и имѣють цѣну настолько, насколько они служатъ цѣлямъ *панисламизма*. Выдающіеся турецкіе и русскіе мусульманскіе публицисты въ послѣднее время усиленно занимаются „открытіемъ“ племенъ принадлежащихъ къ одной съ ними расѣ, съ цѣлью конечно, впослѣдствіи присоединить ихъ къ обще-мусульманской федераціи. Въ этомъ смыслѣ писалъ г. Гаспринскій мадьярамъ въ своемъ „Terdjuman“, доказывая расовое единство ихъ съ татарами и приглашая ихъ войти въ единеніе съ мусульманами <sup>1)</sup>. Въ 1907 г. въ Тегеранѣ вышло въ свѣтъ сочиненіе „Nedáye Jslam der eshát-é mechroutiyé saltanel bekaouon-é charelyé„ (*Воззваніе ислама, подтверждающее, что представительное управление согласно съ зако-*

<sup>1)</sup> *Terdjuman* 1909 г. 6 февраля. См. *Revue du monde musulman* 1909 г. Mars, p. 313—319.

номъ религіознымъ) принадлежащее перу *Магомета Ет-Тежерани* (Mohammed Et-Teherani). Основная мысль этого сочиненія та, что *культъ отечества составляетъ существенную часть вѣры* (ислама), но такъ какъ многіе милліоны мусульманъ не имѣютъ своего отечества, то, естественно, они должны стремиться къ сліянію съ другими мусульманами, у которыхъ есть *отечество*. Всѣ мусульмане должны жить „какъ братья“ „какъ одинъ человекъ“ и они должны защищать *свою страну*. Какъ на средство къ достиженію объединенія всѣхъ мусульманъ авторъ указываетъ на образованіе, которое должно быть и *религіознымъ* и *свѣтскимъ*, т. е. мусульмане должны изучать религіозныя и свѣтскія науки <sup>1)</sup>. Та-же мысль объ объединеніи всѣхъ мусульманъ, какъ главной цѣли развивающагося въ настоящее время въ средѣ ихъ соціально-политическаго движенія, ясно проглядываетъ въ *Уставъ Всемирнаго мусульманскаго Конгресса*. Должно замѣтить, что самая мысль объ учрежденіи этого Конгресса, который періодически собирался-бы то въ Каирѣ, то въ Константинополѣ, возникла по побужденіямъ *панисламистскаго* характера. Извѣстно, что эта мысль принадлежитъ бахчисарайскому публицисту г. Гаспринскому, который предложилъ ее въ собраніи мусульманъ въ Каирѣ въ гостинницѣ „Crand Hôtel Continental“ 1-го ноября 1907 г.. Необходимость періодическаго мусульманскаго конгресса Гаспринскій доказывалъ тѣмъ, что въ средѣ русскихъ мусульманъ въ послѣднее 25-лѣтіе замѣчается сильное движеніе въ пользу сближенія съ Турціей и что посему необходимо создать такое коллективное учрежденіе, которое взяло бы на себя руководство этимъ движеніемъ. Въ Россіи создать такое учрежденіе не позволятъ, а потому остается открыть его въ заграничныхъ центрахъ мусульманства, какими являются *Каиръ* и *Константинополь* <sup>2)</sup>. 3 января 1907 г. газета «Moаауад» опубликовала постановленія этого *Конгресса*, въ § 14-мъ

<sup>1)</sup> Revue du monde musulman 1907 г. Octobre, p. 396—397.

<sup>2)</sup> L' Etendard Egyptien 2 и 3. 11. 1907.



котораго о цѣли *Конгресса* говорится слѣдующее: *Конгрессъ имѣетъ своей задачей изслѣдованіе причинъ, которыя привели мусульманъ къ упадку съ соціальной точки зрѣнія, а равно и ересей, которыя проникли въ религію Пророка. Онъ поставляетъ своею цѣлью уничтоженіе тѣхъ и другихъ, и изысканіе средствъ къ возрожденію (мусульманства)»* <sup>1)</sup>. Нельзя не видѣть изъ приведеннаго § постановленій Конгресса, что главная задача его—*объединеніе мусульманъ всею свѣта, возрожденіе ихъ въ самомъ широкомъ смыслѣ, т. е. духовное и политическое.* Этимъ только можно объяснить заботливое отношеніе Конгресса къ религіи Пророка, изъ которой должны быть устранены все ереси и заблужденія. Ереси вносятъ въ среду народа раздѣленія, споры, несогласія, вражду и проч.,—все это ослабляетъ народъ, какъ общественно-политическую единицу. Конечно, это не въ интересахъ *панисламистовъ*, которые стремятся къ сліянію *всѣхъ* мусульманъ въ одно политическое цѣлое, а потому они такъ энергично выступаютъ на защиту чистоты религіи Пророка и на освобожденіе ея отъ ересей и заблужденій. Тѣмъ же постановленіемъ Конгресса ясно намѣчаются средства и способы достиженія поставленныхъ имъ цѣлей. Конечно, это прежде всего образованіе въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова; но это далеко не единственное средство, при помощи котораго можно-бы было достигнуть такихъ высокихъ цѣлей, какія намѣтилъ себѣ Конгрессъ. Какъ, напр., можно достигнуть путемъ только одного образованія измѣненія даннаго соціального положенія русскихъ мусульманъ въ ихъ 30-милліонной массѣ? Для этого, отвѣтятъ, надо учить ихъ въ школахъ, издавать для нихъ книги, газеты, устраивать спектакли, танцевальные вечера и проч., что все теперь въ изобиліи имѣется у мусульманъ, быстро освобождающихся отъ преданій своей священной старины. Но это путь медленнаго развитія народа, который *не въ духѣ* пылкихъ мусульманскихъ реформаторовъ и при томъ

<sup>1)</sup> Revue du monde musulman 1908 г. Fevrier, p. 41.

не имѣющей ближайшаго и непосредственнаго отношенія къ соціальному положенію народа, подѣ которымъ разумѣется совокупность условій жизни народа не только духовной, но и матеріальной. Соціальное положеніе русскихъ мусульманъ создано подѣ вліяніемъ условій *русской* соціально-политической жизни, подѣ воздействием мѣропріятій въ продолженіи цѣлыхъ столѣтій *русскимъ* правительствомъ, а отсюда прямой выводъ, что мусульманскіе реформаторы для того, чтобы измѣнить по своему вкусу соціальное положеніе русскихъ мусульманъ, должны вступить въ борьбу съ русской правительственной властью и русскимъ народомъ, т. е. стать на путь политической пропаганды въ широкомъ смыслѣ этого слова. Правда, болѣе спокойные между мусульманскими писателями ограничиваютъ панисламизмъ одною нравственною сферою, не соединяя съ нимъ никакихъ политическихъ замысловъ. Въ такомъ спокойномъ тонѣ написана вышедшая въ 1908 г. въ Лондонѣ брошюра шейха *Кидвай* (Kidwai) о панисламизмѣ, сущность содержанія которой сводится къ тому, что-де въ Европѣ неправильно понимаютъ панисламизмъ, что это есть *нравственное единеніе мусульманъ всего свѣта, чуждое всякихъ политическихъ замысловъ, что панисламизмъ опирается не на ружье и штыкъ, а на Коранъ и исламъ*<sup>1)</sup>. Но къ сожалѣнію г. Кидвай съ своимъ мнѣніемъ оказывается одинокимъ въ хорѣ мусульманскихъ писателей-публицистовъ, настроенныхъ далеко не мирно въ своихъ панисламистскихъ тенденціяхъ. Типичнымъ публицистомъ въ этомъ духѣ является упомянутый уже *Ахмедъ Агаевъ* (Ahmed Agayeff въ Баку), который въ Тагаки отъ 10 сентября 1908 г. написалъ статью, раскрывающую истинное намѣреніе большинства мусульманскихъ писателей, сторонниковъ панисламизма. Статья озаглавлена «Redj'at-î Islamîye» (*Возвращеніе Ислама*). Она начинается смѣлымъ заявленіемъ: «*Исламъ никогда исчезъ изъ этого міра; теперь онъ снова возвращается сюда*». По

1) Revue du monde musulman 1908 г. Juillet, p. 560.

мнѣнію г. *Агаева*, основой государственной жизни народовъ должны быть *братство, равенство и взаимная помощь*. Пророкъ училъ, что всѣ мусульмане братья, у которыхъ должно быть общее имущество и общіе интересы. Вся государственная жизнь мусульманъ должна быть проникнута духомъ Пророка: политика, администрація, религія и проч., все должно развиваться въ духѣ Магомета. Государства могутъ имѣть разныя формы правленія: монархическую, конституціонную, республиканскую но всѣмъ имъ (т. е. государствамъ) нужны двѣ вещи: *армія* и *деньги*. Это, конечно, нужно и мусульманамъ. если они желаютъ создать изъ себя всемірное мусульманское царство. Но за арміей дѣло не стало: мусульмане сами по себѣ, соединенные единствомъ вѣры и узами братской любви, составляютъ *армію*, а деньги для содержанія арміи могутъ быть собраны въ видѣ *священной подати*. Но главная задача въ томъ, чтобы проникнуться духомъ Пророка.— „Для того, чтобы удовлетворить законнымъ требованіямъ нашей эпохи, заключаетъ свою статью редакторъ *Tarakki*, необходимо возвратиться къ прошлымъ временамъ и вдохновиться *истинными* принципами ислама, въ продолженіи столь долгаго времени находившимися въ забвеніи“ <sup>1)</sup>. Но что значитъ на языкѣ мусульманина возвратиться къ прошлому ислама, вдохновиться истинными принципами религіи Магомета, проникнуться духомъ Пророка? Прошлое ислама обагрено кровію, запечатлѣно страшными, чисто въ восточномъ вкусѣ, —жестокостями, гдѣ тонкая изобрѣтательность ума соперничала съ жестокостью сердца; истинные принципы ислама—это принципы грубаго физическаго насилія, тираническаго господства, религіозной нетерпимости, обскурантизма и, наконецъ, проникнуться духомъ Пророка это значитъ проникнуться ненавистью ко Христу и христіанству, къ христіанской наукѣ, культурѣ, искусству и проч. Словомъ, призывъ мусульманъ возвратиться ко временамъ Пророка—это призывъ „правовѣрныхъ“ къ борьбѣ съ христіанами. Впрочемъ, для того,

<sup>1)</sup> Revue du monde musulman 1909 г. Janvier—Fevrier, bb. 136—137.

чтобы успокоить смущенное чувство европейцевъ мусульманскіе панисламисты увѣряютъ, что они въ своихъ стремленіяхъ къ объединенію мусульманъ не угрожаютъ ничьему политическому благополучію, что они только стремятся освободить своихъ единовѣрцевъ изъ-подъ власти европейцевъ, съ цѣлью слить ихъ съ остальной массою мусульманъ. Съ такими увѣреніями выступилъ въ 1908 г. бывший членъ первой Думы, извѣстный въ средѣ мусульманъ либераль, *Мерданъ Тапчибашевъ* (Merdan Tartschibacheff). Сказавъ о томъ, что русскіе мусульмане, и главнымъ образомъ кавказскіе, стремятся къ автономіи и въ «интересахъ цивилизаціи» поддерживаютъ добрыя отношенія съ своими единовѣрцами Турціи и Персіи, онъ какъ-бы для успокоенія Европы присовокупляетъ: «*впрочемъ, они не желаютъ исчезновенія ни одного изъ существующихъ европейскихъ государствъ*». Тотъ-же Тапчибашевъ, будучи по вѣрѣ шиитомъ, усиленно хлопочетъ о соединеніи ихъ съ сунитами <sup>1)</sup>).

Мусульманскіе панисламисты не довольствуются Европой и Африкой: они простираютъ свои виды на Азію и желали-бы привить свои панисламистскія воззрѣнія населенію Индіи, Китая и даже Японіи. Мусульманскій органъ, издающійся въ Англии, *The Observer* усиленно совѣтуетъ индійскимъ мусульманамъ заняться пропагандой ислама на Индостанѣ и образовать тамъ *паниндійскую* ассоціацію, съ цѣлью улучшить положеніе въ Индіи ислама и мусульманъ <sup>2)</sup>). Англичане далеко не равнодушно относятся къ расчетамъ панисламистовъ на Индію и бдительно слѣдятъ за сношеніями индійскихъ мусульманъ съ туземцами, которыя слѣлались болѣе оживленными съ проведеніемъ желѣзной дороги на Геджась (Hedjaz) <sup>3)</sup>.—Но едва-ли не самыя свѣтлыя надежды возлагаются панисламистами на Японію. Въ этомъ отношеніи мусульманскими публицистами придумана

<sup>1)</sup> Revue du monde musulman 1908 г. Fevrier. p. 414.

<sup>2)</sup> Ibid. 1607 г. Novembre—Decembre p. 599.

<sup>3)</sup> Ibid. 1907 г. Janvier, pp. 404—405.

цѣлая политическая теорія. Одна изъ многочисленныхъ казанскихъ татарскихъ газетъ увѣряла, что населеніе Японіи очень-де расположено къ принятію ислама, такъ какъ исламъ-де, какъ религіозное ученіе, вполнѣ отвѣчаетъ азіатскому генію, и если онъ вдохнулъ такую силу арабамъ, что они совершили множество блестящихъ дѣлъ, то, несомнѣнно, что онъ доставитъ Японіи, если она приметъ его, величайшее политическое могущество <sup>1)</sup> Докторъ *Вирцъ* (Wirth) посвятилъ обстоятельную статью объ обращеніи японцевъ въ исламъ, сущность содержанія которой сводится къ слѣдующимъ положеніямъ: весьма возможно, что если не вся страна Восходящаго Солнца обратится въ исламъ, то значительная часть населенія. Японцы, которые вообще индифферентны къ религіознымъ вѣрованіямъ, конечно, не станутъ препятствовать распространенію ислама въ ихъ странѣ: главный ихъ культъ—это *культъ отечества*, ко всѣмъ прочимъ культамъ они относятся безразлично. Но возможность стать во главѣ панисламистскаго движенія можетъ прельстить японцевъ и толкнуть на путь завоеваній. Достаточно, чтобы нѣкоторая часть японцевъ сдѣлалась мусульманами, и правительство объявитъ себя другомъ и покровителемъ ислама <sup>2)</sup>.

Все это конечно, можно было-бы отнести къ области „розовыхъ надеждъ и прекрасныхъ фантазій“, и русское правительство и общество могли-бы и не обращать серьезнаго вниманія на „мечтанья“ мусульманскихъ публицистовъ, если-бы дѣло ограничивалось одними газетными листами и не обнаруживало себя аналогичными фактами въ практической жизни русскихъ мусульманъ. Но къ сожалѣнію этого-то и нельзя сказать: въ практической жизни русскихъ мусульманъ можно указать цѣлый рядъ фактовъ, наглядно доказывающихъ, что свободолюбивыя стремленія мусульманскихъ поборниковъ панисламизма глубоко проникли въ народную массу мусульманъ, вывели ее изъ состоянія духовнаго

<sup>1)</sup> Казан Moukhbiri 1906 г. 25 октября.

<sup>2)</sup> Der Tag 1906 г. 4 декабря.

равновѣсія, сдѣлали воспримчивою ко всякимъ политическимъ слухамъ, новостямъ и проч.. Не должно при этомъ забывать того, что въ восточной части Кавказа, въ Дагестанѣ и Туркестанѣ мусульмане составляютъ 90 % всего населенія, въ Уфимской губ. 70%, весьма значительную часть населенія они составляютъ въ губ. Казанской, Рязанской, Симбирской, Оренбургской и проч., что по переписи 1897 г. въ одной Европейской Россіи ихъ насчитывалось 17 милліоновъ, а вмѣстѣ съ Хивой, Бухарой и Туркестаномъ—болѣе 30-ти милліоновъ, что, наконецъ, сорокъ тысячъ мусульманъ служатъ въ русской арміи. На всемъ этомъ пространствѣ мы встрѣчаемъ многочисленные факты, свидѣтельствующіе о томъ, что въ значительной части этой 30-милліонной массы проснулось сознаніе своего національнаго единства, пробудились стремленія къ сознательной вѣрѣ, къ образованію, къ единству языка, къ политической свободѣ. Вотъ, нѣсколько фактовъ изъ этой области. Въ Астрахани существуетъ мусульманское общество «Choura al-Islam», предсѣдатель котораго Мустафа Исмаиловъ (Moustafa Ismailoff) былъ арестованъ и посаженъ въ тюрьму за секретную политическую переписку, имѣющую близкое отношеніе къ современному соціально-политическому движенію въ средѣ мусульманъ <sup>1)</sup>. Мусульманская партія въ *Третьей думѣ* вноситъ предложеніе о томъ, чтобы были дозволены мусульманамъ Кавказа *совѣщательныя* собранія, разрѣшенъ аграрный вопросъ у киргизовъ въ желательномъ для нихъ смыслѣ, упорядочено положеніе рабочихъ мусульманъ въ смыслѣ продолжительности рабочаго дня и отдыха и проч. <sup>2)</sup>. Депутаты татаръ въ *Думѣ* принадлежатъ къ крайнимъ лѣвымъ партіямъ. На Кавказѣ развивается настоящая *исламистическая* революція и, вообще, татары, по замѣчанію даже нѣмецкихъ газетъ, играли важную роль въ русской революціи <sup>3)</sup>. Движеніе проникло въ среду учащейся мусульманской молодежи, гимна-

<sup>1)</sup> Revue du monde musulman 1908 г. Mai, p. 162.

<sup>2)</sup> Ibid 1909. г. Mai, p. 88.

<sup>3)</sup> Vossische Zeitung. 29 2. 1908. г.

зистовъ и гимназистокъ, которая по своему принимаетъ въ немъ участіе. Женщины въ Баку, въ числѣ которыхъ были и гимназистки, привѣтствовали открытіе турецкаго парламента особой телеграммой, которая послѣ выраженія пламенныхъ надеждъ на великое будущее ислама, заканчивалась такими словами: «*Да здравствуютъ свободные турки, которые дали жизнь парламенту* <sup>1)</sup>». Въ движеніи принимаютъ участіе видные представители мусульманства, пользующіеся въ средѣ своихъ единовѣрцевъ почетомъ и уваженіемъ, какъ напр., ген. *Абба Эриванскій*, *Исмаилъ Хановъ* (Khanoff), *Хиръ Джановъ*, *Кара Беювъ*, *Мирза Аміевъ*, *Миръ Акха* (Akha), *Назаръ Султановъ*, *Ахметъ Агаіевъ*, не говоря уже о длинномъ рядѣ мусульманскихъ публицистовъ, во главѣ съ г. Гаспринскимъ, о которыхъ будетъ сказано ниже <sup>2)</sup>. Все, что напоминаетъ про сліяніе русскихъ мусульманъ съ русскимъ народомъ, отвергается руководителями мусульманскаго движенія, какъ нѣчто нечистое, достойное всякаго презрѣнія. Когда въ 1907 г. въ печати появились сообщенія, что *Союзъ Русскаго Народа* приглашаетъ татаръ войти въ его составъ, то извѣстный уже намъ Ахметъ Агаіевъ писалъ: „*Какая мерзость! Этотъ союзъ противоестественъ... Можно ли думать, чтобы могло быть что-нибудь общее у мусульманъ съ партией, программа которой заключается въ двухъ словахъ: въра православная и русскій народъ!*“ Тотъ же Агаіевъ крайне недоброжелательно привѣтствовалъ въ печати появленіе въ Казани руссофильскаго органа „*Rous Ittihadî*“ (*Русское Единеніе*), издававшагося *Аид Шахтактинскимъ* (Schahtakhtinsky), называя его *бѣдствіемъ* русскихъ мусульманъ <sup>3)</sup>.

По связи съ тѣмъ, что было выше сказано, о социальномъ-политическомъ движеніи въ средѣ мусульманъ, приведенные факты еще убѣдительнѣе доказываютъ то, что на него должно быть обращено вниманіе русскаго правительства и общества.

1) Revue du monde musulman 1909 г. Janvier—Fevrier, 137.

2) Ibid. 1908 г. Mars, p. 282.

3) Ibid. 1908 г. Avril, p. 816.

## II.

Выше было замѣчено, что центральной идеей въ изучаемомъ нами мусульманскомъ движеніи является идея *объединенія* мусульманъ всего свѣта, что поднятіе религіозности въ народѣ, распространеніе въ немъ образованія, пресса и проч. занимаютъ, такъ сказать, *служебное* положеніе по отношенію къ этой центральной идеѣ, являясь средствами къ ея осуществленію. Объединеніе должно произойти, по мнѣнію мусульманскихъ реформаторовъ, на почвѣ *единства религіи, языка и культуры*, а потому необходимо привести всѣхъ мусульманъ къ единству вѣры, дать имъ одинъ общій богослужебный и литературный языкъ и направить образованіе такъ, чтобы, благодаря ему, въ сознаніи мусульманскаго общества постепенно вырабатывались взгляды и убѣжденія, соотвѣтствующія главной цѣли—*мусульманскому объединенію*. Вполнѣ понятно, что при такихъ предположеніяхъ, *чистота вѣры, ясность и определенность ея догматическихъ положеній* должны составлять первую заботу тѣхъ, кто поставилъ себѣ цѣлью осуществленіе указанныхъ предположеній. Дѣйствительно, мы видимъ, что въ настоящее время идетъ усиленная и тщательная „чистка“ Корана. Дѣло въ томъ, что текстъ Корана въ разныхъ изданіяхъ его не одинаковъ: турецкія изданія разнятся отъ египетскихъ, эти—отъ индійскихъ и т. д., что даетъ основаніе къ неодинаковымъ толкованіямъ и разнымъ религіознымъ мнѣніямъ. Исправленіемъ Корана въ настоящее время занимается въ Казани комиссія изъ десяти членовъ, которая собирается въ домѣ *Магомета Юнусова*. Комиссія изучаетъ разныя изданія Корана путемъ сличенія ихъ между собой и съ арабскимъ текстомъ. Задача Комиссіи привести разныя изданія Корана къ полному согласію съ арабскимъ текстомъ и, такимъ образомъ, достигнуть *единства* въ изложеніи и толкованіи религіознаго ученія мусульманъ. Недавно вышло въ Бахчисараѣ новое изданіе Корана, которое, по мнѣ-



нію знатоковъ, отличается чистотою и точностью языка <sup>1)</sup>.— Послѣ заботъ объ исправленіи Корана вниманіе ревнителей мусульманскаго *возрожденія* сосредоточивается на строеніи *мечетей*. Въ этомъ отношеніи мусульмане проявляютъ завидную ревность: каждая ничтожная по количеству населенія татарская деревушка имѣетъ мечеть, что наблюдается особенно замѣтно въ Казанской губерніи; въ деревняхъ съ населеніемъ въ 1000 человекъ ихъ бываетъ двѣ и больше. Къ строенію мечетей приглашаются богатые мусульмане, для той-же цѣли устраиваются подписки и проч. <sup>2)</sup>. Въ 1907 г. въ Европейской Россіи и на Кавказѣ было 8 тысячъ мечетей. Въ послѣднее время стало замѣтно стремленіе мусульманъ строить мечети въ большихъ населенныхъ городахъ, напр., въ Петербургѣ, Ростовѣ на Дону и проч.. На постройку мечети въ Петербургѣ пожертвовалъ значительную сумму эмиръ Бухарскій <sup>3)</sup>. Достоинъ также упоминанія уже умершій богатый сибирскій купецъ мусульманинъ *Крамишевъ* (Kramichef), который на свой счетъ построилъ 100 мечетей <sup>4)</sup>.—Относительно широкое развитіе въ настоящее время получила у мусульманъ *благотворительность*. Мы не говоримъ объ отдѣльныхъ благотворителяхъ, подобныхъ упомянутому Крамишеву, которыхъ у мусульманъ довольно много: въ послѣднее время начали быстро возникать благотворительныя общества, имѣющія цѣлью оказывать матеріальную помощь бѣднымъ и содѣйствіе просвѣщенію. Въ 1907 году у русскихъ мусульманъ было *двѣнадцать* крупныхъ благотворительныхъ обществъ, послѣ этого были учре-

<sup>1)</sup> Revue du monde musulman 1909 г. Juillet Août, p. 473.

<sup>2)</sup> Въ мусульманской деревнѣ *Аджаръ* (около Батума) не было ни мечети, ни школы. Въ *Tarakki* была написана статья, приглашавшая къ пожертвованіямъ на постройку здѣсь мечети и школы, что-бы *исламъ не былъ поглощенъ христіанствомъ*,—и явились щедрыя пожертвованія. Также по подпискѣ въ самое непродолжительное время было собрано 426 рублей на постройку мечети въ бѣднѣйшей деревнѣ Мекрахъ (Mekrakh) въ Дагестанѣ. Мусульманскія газеты указываютъ на эти факты, какъ на доказательство религіозной солидарности мусульманъ (Revue du monde musulman 1909 г. Juin, p. 237).

<sup>3)</sup> Revue du monde musulman 1909 г. Juin, p. 238; Juillet-Août, p. 473.

<sup>4)</sup> Ibid. 1907 г. Novembre-December, p. 546.

ждены такія-же общества во многихъ городахъ (Уфѣ, Керчи, Томскѣ и проч.); есть нѣсколько случаевъ учрежденія благотворительныхъ обществъ и въ селахъ, напр., въ *Умуъ-Беики* (Oulough Bechki) Тамбовской губ. <sup>1)</sup>. Нѣкоторыя изъ этихъ обществъ располагаютъ значительнымъ капиталомъ. *Казанское* благотворительное общество по отчету за 1906 г. имѣло въ  $\%$  бумагахъ 23,300 руб. и наличными 689 руб. 4 коп., въ томъ-же году оно оказало пособій на сумму 1435 р. 6 к. <sup>2)</sup>. Но религиозныя задачи русскихъ мусульманъ далеко не ограничиваются строительствомъ мечетей и благотворительностью: они, не довольствуясь закономъ 17 апрѣля 1905 г. о вѣротерпимости, домогаются полной религиозной свободы въ интересахъ прозелитизма ислама. Казанскій депутатъ отъ татаръ *С. Максудовъ* произнесъ въ Думѣ рѣчь, въ которой критиковалъ религиозную политику русскаго Правительства и требовалъ для своихъ единовѣрцевъ *большей* религиозной свободы и *полной автономіи* для религиозныхъ организацій мусульманъ <sup>3)</sup>. Другой мусульманскій депутатъ изъ Крыма Мирза Муфтизаде (Mirza Muftizadé) въ концѣ мая 1909 года произнесъ въ той-же Думѣ рѣчь, въ которой, поблагодаривъ русское Правительство за дарованіе религиозной свободы, замѣтилъ, что это обстоятельство даетъ возможность крещенымъ татарамъ возвратиться снова въ исламъ, такъ какъ они на самомъ дѣлѣ не были *православными*, а только были записаны таковыми; для нихъ построили храмы, но они никогда въ нихъ не ходили, оставаясь въ дѣйствительности мусульманами <sup>4)</sup>. Въ послѣдніе годы начали усиленно принимать исламъ евреи, конечно, въ тѣхъ соображеніяхъ, что съ принятіемъ магометанства они получаютъ право жить внѣ черты осѣдлости. Министерствомъ Вн. Дѣлъ своевременно были разгаданы истинныя намѣренія евреевъ, принимающихъ магометан-

---

<sup>1)</sup> Revue du monde musulman 1909 г. Avril, p. 450.

<sup>2)</sup> Kazan Moukhbiri 14 февраля 1907 г.

<sup>3)</sup> Revue du monde musulman 1909 г. Avril, p. 450.

<sup>4)</sup> Ibid. 1909 г. Juillet-Aout, p. 470.

ство и имъ (т. е. министерствомъ) было сдѣлано разъясненіе, по которому евреямъ, представлялось право принимать какую угодно религію; но съ переходомъ въ другія религіи, кромѣ христіанской, они остаются въ подчиненіи спеціальнымъ законамъ. относящимся къ евреямъ. Это обстоятельство крайне взволновало мусульманскую печать, дружно выступившую на защиту „угнетенныхъ“ евреевъ. Редакторъ Тагаккі, Ахмедъ Агаіевъ, помѣстилъ въ своемъ органѣ пламенную статью, въ которой не только порицалъ данное распоряженіе, но осуждалъ вообще русскіе законы противъ евреевъ <sup>1)</sup>. Но тѣ-же мусульманскія газеты съ радостью привѣтствуютъ отпаденіе въ исламъ русскихъ инородцевъ. Газета Ikdam съ нескрываемымъ злорадствомъ отмѣчаетъ фактъ усиленнаго отпаденія абхазцевъ въ исламъ, иронически при этомъ замѣчая, что для борьбы съ этимъ явленіемъ, православныя духовныя лица учредили *Общество*, которое занимается раздачею духовно-просвѣтительныхъ листковъ <sup>2)</sup>. На первыхъ порахъ русскіе мусульмане желали-бы отъ русскаго правительства получить такія-же права въ религіозномъ отношеніи, какими пользуются православныя христіане въ Турціи, этой странѣ „истинной религіозной свободы“. Г. Джанбай (Djanbay) въ издающейся въ Казани газетѣ Voldouz помѣстилъ пространную статью, въ которой высказываетъ желаніе, чтобы русскіе мусульмане получили такую же религіозную организацію, какую имѣютъ православныя въ Турецкой имперіи, гдѣ существуютъ три патріарха (Іерусалимскій, Антиохійскій и Константинопольскій) и при каждомъ изъ нихъ Синодъ, этотъ „истинный религіозный парламентъ“. Такъ должно быть и въ россіи и русскіе мусульмане должны имѣть *маву* улемовъ „reis-ul-ulema“, который въ нѣкоторомъ родѣ былъ бы „патріархомъ“ мусульманъ. Мусульманскій „синаодъ“, который долженъ пользоваться всѣми преимуществами греческаго Синода въ Турціи, долженъ

<sup>1)</sup> Revue du monde musulman 1909 г. Juin, p. 236—237.

<sup>2)</sup> Ibid. 1909 г. Mars, p. 319—320.

имѣть въ своемъ составѣ, кромѣ лицъ „духовнаго“ званія, юристовъ, и „политическихъ“ мусульманскихъ дѣятелей <sup>1)</sup>).

1) Revue du monde musulman 1909 г. Juin, p. 236—237. — Болѣе подробно проектъ мусульманской религіозной «автономіи» разработанъ 3-мъ всероссійскимъ Съездомъ мусульманъ въ Н.-Новгородѣ (въ 1906 г.). Вотъ, болѣе замѣчательныя постановленія этого Съезда: 2. Преобразование духовныхъ учреждений должно быть таково: всѣ муфтіи въ Россіи (два на Кавказѣ, Оренбургскій, Таврическій и Туркестанскій) должны быть выборными по доброй и свободной волѣ всѣхъ мусульманъ изъ лицъ, вполнѣ компетентныхъ въ религіозныхъ вопросахъ безупречной нравственности и знакомыхъ съ требованиями современной жизни. Муфтіи переименовываются въ Шейхуль-Исламы и избираются на 5 лѣтъ. Существующія же нынѣ при муфтіяхъ Духовныя Собранія и правленія переименовываются въ Махкама и Исламія; компетенція ихъ распространяется на всѣ дѣла мусульманъ—религіозныя, духовно-учебныя и благотворительныя. 3. Всѣ религіозныя дѣла мусульманъ, какъ-то: а) разрѣшеніе въ необходимыхъ случаяхъ построекъ мечетей и медресе, и ихъ открытіе, б) присканіе необходимыхъ средствъ для открытія и содержанія мечетей и медресе в) завѣдываніе вакуфными имуществами и забота объ увеличеніи ихъ, г) утверженіе въ потребномъ количествѣ въ званіяхъ имамовъ, мударрисовъ, мугаллимовъ и муэззиновъ, а также увольненіи ихъ при негодности, д) наблюденіе за благоустройствомъ мечетей и медресе, е) разборъ тяжбъ и споровъ по брачнымъ, бракоразводнымъ, наслѣдственнымъ и другимъ религіознымъ дѣламъ вѣдаются Махкама-и-Исламія и освобождаются отъ вмѣшательства другихъ правительственныхъ учреждений (У киргизъ въ каждомъ аульномъ обществѣ должно быть по одной мечети и мектебе. У нихъ, какъ и у другихъ мусульманъ, имамы обязаны обучать дѣтей; при неспособности имамовъ къ учительской дѣятельности въ ихъ приходы должны быть назначаемы особые учителя-мугаллимы). 5. Махкама-и-Исламія утверждаетъ выбранныхъ обществомъ должностныхъ по штату лицъ при мечетяхъ и медресе, сообразуясь при этомъ съ познаніями и нравственными качествами выбранныхъ, подвергаетъ должностныхъ лицъ духовнаго управленія за проступки и упущенія взысканію въ родѣ предупреденія, выговора, временнаго устраниенія и, наконецъ, увольненія отъ должности, особенно слѣдить за педагогической дѣятельностью мугаллимовъ и нравственно-воспитательною и проповѣдническою дѣятельностью имамовъ, 6. Всѣ духовныя мектебе и медресе подлежатъ вѣдѣнію Махкама-и-Исламія, которыя устанавливають для нихъ программы, согласно требованіямъ религіи и науки, способствуютъ развитію учебнаго дѣла, руководятъ ежегодными экзаменами и преподаваніемъ въ школахъ. 7. Махкама-и-Исламія образуютъ изъ достойныхъ имамовъ акуновъ губернскіе и уѣздныя меджлисы—мѣстные органы духовнаго управленія, которые руководятся указаніями Махкама-и-Исламія. 8. Все мусульманское духовенство должно получать опредѣленное и достаточное содержаніе и уравнено во всѣхъ правахъ съ православнымъ духовенствомъ. 9. Шейхуль Исламы въ своихъ округахъ ежегодно созываютъ совѣтъ изъ избранныхъ народомъ духовныхъ и свѣтскихъ лицъ въ количествѣ отъ 15 до 50 человекъ, знакомыхъ съ нуждами населенія. 10. Для Туркестана и Семирѣченской области учреждается особое Махкама-и-Исламія, съ Шейхуль Исламомъ во главѣ, въ добавленіе къ существующимъ Оренбургскому, Таврическому и двумъ на Кавказѣ округамъ. 11. Надъ всѣми пятью Шейхуль Исламами учреждается должность высшаго въ Россіи мусульманскаго духовнаго лица—Раисуль Улама, коему, какъ главному представителю и защитнику духовныхъ интересовъ всего русскаго мусульманства, должно

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что въ томъ религіозномъ оживленіи, которое наблюдается въ настоящее время въ жизни русскихъ мусульманъ, кромѣ желанія поднять религіозный уровень мусульманской народной массы, вполне законнаго и понятнаго въ жизни каждаго народа, замѣтно выступаютъ интересы борьбы съ господствующимъ въ ро-исповѣданіемъ. т. е. православіемъ и вообще христіанствомъ. Правда, борьба эта ведется изъ-за своихъ единоплеменниковъ, которыхъ современнымъ реформаторамъ мусульманства желательно оградить отъ христіанства, или уже принявшихъ его возвратить исламу, но, однако, панисламистскія тенденціи и здѣсь выступаютъ ясно: мусульманство усиливается прочно оградить себя отъ христіанства и, конечно, дѣлаетъ это въ цѣляхъ *мусульманскаго объединенія*. Тѣ же тенденціи еще яснѣе выступаютъ въ мѣропріятіяхъ мусульманъ по части распространенія *образованія* и въ характерѣ направленія мусульманской *прессы*.

### III.

Въ исторіи просвѣщенія русскихъ мусульманъ въ послѣдніе годы (съ 1906 г.) выдающееся мѣсто занимаетъ, несомнѣнно, *Третій Всероссийскій Мусульманскій Съездъ* (въ Н. Новгородѣ въ 1906 г.). Онъ сообщилъ мусульманскому обществу тотъ импульсъ, благодаря которому оно стало прилагать усиленныя заботы о народномъ образованіи, выразившіяся въ учрежденіи цѣлаго ряда образо-

---

быть представлено право личныхъ докладовъ Государю Императору о нуждахъ мусульманъ. Раисуль-Улама, будучи главой мусульманскаго духовенства въ Россіи, отличающійся своей нравственной чистотой, глубокимъ знаніемъ Шаріата и всесторонне образованный, избирается на должность мусульманами всей Россіи 12. Для совѣщанія по важнымъ для мусульманъ духовнымъ вопросамъ и для выработки руководящихъ разъясненій по спорнымъ и вызывающимъ сомнѣніе положеніямъ Раисуль-Улама собираетъ не менѣе одного раза въ годъ всѣхъ Шейхуль-Исламовъ. Управление при Раисуль-Улама служитъ объединителемъ дѣятельности Махкама-и-Исламія, состоящихъ въ Шейхуль-Исламахъ, а также утверждаетъ въ должностяхъ наиба Шейхуль-Ислама (замѣстителя) и хазіевъ. 13. Въ 1906 году высшія духовныя учрежденія—Духовныя Собранія и Правленія—должны составить программу испытаній для лицъ, домогающихся званій имамовъ, мударрисовъ, муззиновъ и др. Программа эта должна быть опубликована и разслана всѣмъ муддаррисамъ. Центральный комитетъ слѣдитъ за исполненіемъ этого требованія. (См. *III-й всероссийскій мусульманскій Съездъ* стр. 8—10)

вательныхъ обществъ, въ обильныхъ частныхъ пожертвованіяхъ на школьное строительство, въ широкомъ распространеніи печатной литературы и проч.. По постановленіямъ упомянутаго Съѣзда во всѣхъ мусульманскихъ селеніяхъ должны быть начальныя школы для образованія дѣтей; начальное образованіе должно быть обязательно для каждаго мусульманскаго мальчика и дѣвочки. *За неисполненіе этого требованія отвѣтствуютъ духовныя лица.* Съѣздъ позаботился не только о начальномъ обученіи мусульманскихъ дѣтей, но и о средней школѣ, сдѣлавъ постановленіе, чтобы въ населенныхъ пунктахъ открывались *среднія* школы въ объемѣ двухклассныхъ училищъ. Тотъ же Съѣздъ внесъ большое оживленіе въ жизнь учителей мусульманскихъ школъ, предложивъ имъ пересмотрѣть школьныя программы, учебники и вообще быть Мусульманской школы во всемъ ея объемѣ, для чего назначены были въ разныхъ городахъ (Казани, Петропавловскѣ, Ташкентѣ, Тифлисѣ и Бахчисараѣ) съѣзды учителей <sup>1)</sup>. Подъ вліяніемъ того-же Съѣзда въ 1907 г. была образована Коммиссія для разработки вопроса объ открытіи въ Тифлисѣ мусульманскаго университета, причемъ расходы были исчислены въ слѣдующемъ размѣрѣ: 1050000 р. на постройку зданій, 450000 р. на другіе расходы и 380000 р. ежегоднаго бюджета <sup>2)</sup>. Цѣль первоначальнаго образованія мусульманскими реформаторами поставляется *въ изученіи ислама*, который есть самый совершенный и самый справедливый изъ всѣхъ существующихъ законовъ; онъ научаетъ людей дружбѣ, единенію, равенству и прогрессу. Образованіе должно убѣдить мусульманина въ той истинѣ, что всѣ вѣрующіе (т. е. мусульмане)—братья, что всѣ они должны жить, какъ одинъ человекъ и защищать свою страну. Вышеназванный нами Магомедъ Тегерани, авторъ сочиненія (см. выше), которое считается политическимъ и религіознымъ катихизисомъ мусульманъ, желаетъ, чтобы мусульмане кромѣ ислама изучали всѣ

<sup>1)</sup> См. *III-ій Всероссийскій мусульманскій Съѣздъ*. Казань. 1906 г. стр. 2 сл.

<sup>2)</sup> *Revue du monde musulman* 1907 г. Août-Septembre, p. 153.

науки гуманныя и реальныя. Такъ какъ человѣкъ-де состоитъ изъ тѣла и души, то мусульманамъ одинаково нужны какъ богословы, такъ и математики, врачи юристы и политики <sup>1)</sup>. Побужденіемъ къ тому, чтобы самимъ взяться за дѣло образованія, у русскихъ мусульманъ служитъ еще и то обстоятельство, что на Россію де надежды въ этомъ отношеніи плохи.— „Что сдѣлала Россія для своихъ подданныхъ мусульманъ?—спрашиваетъ газета *Vakt*.—Очень мало.—Но по крайней мѣрѣ знаетъ-ли она ихъ?—Самымъ поверхностнымъ образомъ“. Россія, продолжаетъ *Vakt*, все заботилась объ *обрусеніи* мусульманъ, а на социальное и умственное развитіе ихъ не обращалось ею никакого вниманія <sup>2)</sup>. Конечно, при такихъ условіяхъ остается самимъ мусульманамъ взяться за дѣло образованія своего народа. И они, дѣйствительно, взялись за это дѣло съ замѣчательною ревностью. Въ этомъ отношеніи обращаетъ на себя вниманіе прежде всего частная инициатива, выразившаяся въ учрежденіи просвѣтительныхъ обществъ и щедрыхъ пожертвованіяхъ частныхъ лицъ на народное образованіе. Вотъ нѣсколько достойныхъ упоминанія примѣровъ въ этомъ отношеніи. Уфимское земство, къ великому удовольствію мѣстныхъ мусульманъ, постановило озаботиться открытіемъ въ продолженіи 10-ти лѣтъ во всѣхъ мусульманскихъ деревняхъ первоначальныя школы и открыть школу для учительницъ <sup>3)</sup>. Въ той же Уфѣ образовалось Общество женщинъ для содѣйствія народному образованію, которое построило вполнѣ приличное зданіе для женской школы и учредило двѣ новыхъ начальныхъ школы. Въ *Эривани* *Моналинскій* и *Магометовъ* открыли мусульманскій пансіонъ, гдѣ ученики готовятъ для поступленія въ гимназіи и реальныя училища. Въ *Намнегаръ* (*Namnegar*)—въ Ферганѣ молодые люди учредили общество *Bira derlin*

<sup>1)</sup> Ibid. 1907 г. Octobre, p. 396—397.

<sup>2)</sup> Ibid 1909 г. Juillet-Août, p. 470.

<sup>3)</sup> Въ уфимской губ. по свѣдѣніямъ за 1908 г. считается 1394146 мусульманъ или 49% всего населенія: русскихъ только 45%. Авторъ.

(Братство), которое также преслѣдуетъ двоякую цѣль, содѣйствовать распространенію образованія и помогать бѣднымъ мусульманамъ. Въ *Ханкерманъ* (Khan Kerman) образовалось общество Tarakkî i-Islam (*Прогрессъ Ислама*), задача котораго вполне понятна изъ самаго наименованія. Въ *Кургалихъ* (Karghali) Оренбургской губ. улемы образовали изъ себя общество Musulman Djem-siyêti (Мусульманское Общество), которое также преслѣдуетъ просвѣтительныя задачи <sup>1)</sup>. Въ Баку открыты курсы для взрослыхъ мусульманъ, которые приняла подъ свое особое покровительство газета Tarakkî <sup>2)</sup>. Здѣсь же основано общество Nedjât, которое выдѣлило изъ себя музыкально-драматическую секцію, поставившую своей задачей оказывать содѣйствіе развитію школьнаго дѣла <sup>3)</sup>. На дѣла народнаго образованія жертвуются значительныя капиталы частными лицами. *Ахметъ Хусеиновъ*, недавно умершій богатый Оренбургскій купецъ, завѣщалъ распредѣлить свое огромное богатство слѣдующимъ образомъ: бо-тъ тысячъ положить въ неприкосновенный капиталъ, съ процентовъ на который оказывать пособіе нуждающимся учащимся; изъ остатка отъ процентовъ выдавать 1) пособіе двумъ студентамъ на поѣздку въ Мекку и 2) на вознагражденіе автора книги *полезной для мусульманъ*, при чемъ книга должна раздаваться народу бесплатно <sup>4)</sup>. Въ *Ханхъ* (Khanle) Симбирской губ. богатый мануфактуристъ *Юсуфъ Акшуринъ* (Akhtschougin) устроилъ обширное школьное зданіе, въ которомъ четыре учительницы обучаютъ мусульманскихъ дѣвочекъ <sup>5)</sup>. Terdjuman обращаетъ вниманіе мусульманъ на замѣчательный прогрессъ *женскаго* образованія въ Астрахани и на Кавказѣ; въ послѣднемъ дѣятельнымъ поборникомъ женскаго образованія является нефтепромышленникъ въ Баку *Хаджи Такиевъ* (Takiyeff) и его жена, которые жерт-

<sup>1)</sup> Revue du monde musulman 1908 г. Novembre, p. 513.

<sup>2)</sup> Ibid. 1908 г. Novembre, p. 512.

<sup>3)</sup> Revue du monde musulman 1908 г. Fevrier, p. 412

<sup>4)</sup> Ibid. 1909 г. Juillet-Août, p. 472.

<sup>5)</sup> Ibid. 1909 г. Mars, p. 320.



вуютъ большія суммы на женское образованіе <sup>1)</sup>. *Хаджи Алиевъ* (Aliyeff) пожертвовалъ 8700 р. на духовную школу въ *Наху* (Nakhou) <sup>2)</sup>. Можно-бы привести много другихъ примѣровъ этого рода, но полагаемъ, что и приведенныхъ вполне достаточно для того, чтобы видѣть, какими сильными порывами развивается въ средѣ русскихъ мусульманъ стремленіе къ образованію. Сколько въ приведенныхъ нами примѣрахъ образовательныхъ стремленій русскихъ мусульманъ разумнаго сознанія истинной пользы просвѣщенія и сколько обычнаго въ подобныхъ случаяхъ *увлеченія модой*, конечно, сказать трудно; но несомнѣннымъ остается одно, что желаніе выйти изъ состоянія вѣковой умственной спячки у русскихъ мусульманъ является вполне созрѣвшимъ. Русскіе татары-мусульмане, какъ болѣе культурные между остальными мусульманами Россіи, идутъ впереди этого движенія: они заботятся объ образованіи не только своихъ татаръ, но приняли на себя миссію *просвѣтителей* своихъ единовѣрцевъ киргизовъ, нагайцевъ, персовъ и проч., что является лучшимъ доказательствомъ тѣхъ *панисламистскихъ тенденцій*, которыми проникнуто все описываемое движеніе. Terdjuman очень сокрушается о томъ, что нагайцы далеко отстали отъ своихъ единовѣрцевъ татаръ въ образованіи. Занимаясь земледѣліемъ и обрабатывая землю первобытнымъ способомъ, нагайцы въ общемъ бѣдны и не обращаютъ вниманія на обученіе дѣтей, которыя бродятъ безъ всякаго присмотра и научаются дурнымъ примѣрамъ. Необходимо, заключаетъ газета, поскорѣе открыть для нихъ школы и какъ можно побольше открыть школъ. Нагайцы, по словамъ той же газеты, и до сихъ поръ сохранили *обычное* право, въ которомъ есть много противорѣчій съ закономъ мусульманскимъ, какъ, напр., разорительный обычай устраивать свадебные пиры; у нихъ сохранились еще *adât* и *ouf*, вѣроятно позаим-

<sup>1)</sup> Ibid. 1909 г. Juin, p. 240.

<sup>2)</sup> Ibid. 1908 г. Avril, p. 817.

ствованные нагайцами изъ центральной Азіи <sup>1)</sup>. Въ *Гурьевѣ* (Уральской области) въ 1908 г. основано мусульманское общество, поставившее цѣлью содѣйствовать распространенію образованія между киргизами и нагайцами и оказывать имъ матеріальную помощь. При помощи богатыхъ мусульманъ названное общество открыло въ томъ же городѣ пятиклассное училище (*guckdiye*), для дѣтей киргизовъ и нагайцевъ <sup>2)</sup>. По словамъ „*Закавказья*“, киргизы Астрахани и Красноярска, при содѣйствіи ахуна *Бадало Ефенди* основали общество, поставившее себѣ задачей оказывать содѣйствіе развитію просвѣщенія между киргизами всевозможными мѣрами, а также оказывать помощь киргизскимъ сиротамъ и нуждающимся—въ составѣ общества много татаръ. Въ кассу общества, для усиленія его средствъ, кромѣ членскихъ взносовъ, поступаетъ денежная выручка отъ продажи кожъ священныхъ барановъ, а также денежные взносы по случаю рожденія, брака и даже смерти <sup>3)</sup>. *Tardjuman* очень сожалѣетъ также и о томъ, что у киргизъ, которыхъ насчитывается около 6-ти милліоновъ, нѣтъ ни одного печатнаго органа.— „Неужели, спрашиваетъ газета, въ средѣ такого многочисленнаго народа не найдется ни одного человѣка съ 3—5 тысячами рублей, который могъ бы взять на себя изданіе органа?“ <sup>4)</sup> Въ *Дербентѣ* функционировать татарско-персидская школа, благодаря щедрымъ пожертвованіямъ купца *Хаджи Еминова* (*Eminoff*) <sup>5)</sup>. Въ *Бухарѣ* открыта цѣлая серія начальныхъ школъ. Тамъ же въ 1908 году мусульмане хотѣли открыть двѣ школы въ которыхъ примѣнялся бы *изустный* методъ преподаванія, „изобрѣтенный“ г. Гаспринскимъ, извѣстнымъ редакторомъ *Tardjuman*, методъ удобный тѣмъ, что онъ открываетъ возможность учителю преподавать всякія

1) Въ *Terdjuman* названная статья перепечатана изъ *Aydil* (изд. въ Астрахани), гдѣ она подписана *Ахмедомъ Бегтемировымъ* (*Begtemiroff*). См. *Revue du monde musulman* 1909 г. Juillet-Août, p. 471.

2) *Revue du monde musulman* 1909 г. Mars, p. 320.

3) *Revue du monde musulman* 1909 г. Septembre, p. 163.

4) *Ibid* 1909 г. Mai, p. 88—89.

5) *Ibid*. 1909 г. Mars, p. 320.

политическія „теоріи“, оставаясь безнаказаннымъ. Правительствомъ, однако, примѣненіе этого метода не было разрѣшено <sup>1)</sup>. Изъ представленнаго очерка образовательныхъ стремленій русскихъ мусульманъ открывается, что не вся мусульманская масса въ одинаковой степени охвачена этими стремленіями и проявляетъ одинаковый интересъ къ образованію,—во главѣ движенія стоятъ татары: они взяли на себя роль руководителей въ дѣлѣ образованія всѣхъ русскихъ мусульманъ, объединя въ своихъ просвѣдительныхъ заботахъ всю разноплеменную мусульманскую массу: киргизъ, нагайцевъ, персовъ и проч.. Уже одного этого достаточно для того, чтобы видѣть, что та лихорадочная поспѣшность, съ которой мусульманскіе реформаторы взялись за образованіе своихъ единовѣрцевъ, помимо своей ближайшей цѣли—нравственнаго и интеллектуальнаго развитія общества, преслѣдуетъ *иную* цѣль: образованіе хотятъ сдѣлать средствомъ политическаго объединенія мусульманъ, т. е. заставить его служить цѣлямъ *панисламизма*. Яснѣе эта цѣль выступаетъ въ сужденіяхъ руководителей общественной мусульманской мысли о томъ, *какое мѣсто должна занять въ народномъ образованіи религія и на какомъ языкѣ должно вестись школьное преподаваніе*. Мы уже упоминали о той роли, которая отводится мусульманскими реформаторами религіи вообще въ дѣлѣ возрожденія мусульманскаго міра. Если суждено осуществиться предположеніямъ панисламистовъ, то будущее объединеніе мусульманскаго міра должно произойти на почвѣ *единства религіи и языка*. Эта мысль ясно высказана въ актахъ уже упомянутого нами *Всемирнаго Мусульманскаго Съѣзда* (въ Каирѣ въ 1908 г.), въ § 15 постановленій котораго сказано, что *„реформы, которыя будутъ предприниматься* (въ мусульманскомъ мірѣ въ интересахъ возрожденія его), *могутъ быть приняты (народомъ мусульманскимъ) только въ томъ случаѣ, если онѣ будутъ опираться на Коранъ, Суннъ, Иджмъ (общее согласіе ученыхъ представителей мусульманства)*

<sup>1)</sup> Ibid. Mars. 239.

и *Къясъ* (правило) <sup>1)</sup>. Невольно приходится вспомнить наши русскія государственныя реформы послѣднихъ лѣтъ и пожалѣть о томъ, что наши реформаторы не держались въ своихъ дѣйствіяхъ религіознаго принципа, который съ такой настойчивостью проводится мусульманами въ ихъ реформахъ. Въ полномъ согласіи съ этимъ «обще-мусульманскимъ» принципомъ дѣйствуютъ разныя мусульманскія общества, областныя съѣзды и отдѣльные общественныя дѣятели мусульманъ въ вопросѣ о томъ, какое положеніе должна занять религія въ дѣлѣ народнаго образованія мусульманъ. Упомянутый уже нами III-й всероссійскій мусульманскій Съѣздъ при всемъ своемъ либерализмѣ высказался вполне ясно и рѣшительно, что первоначальное обученіе должно находиться въ рукахъ духовенства. По разсмотрѣнію 33-хъ пунктовъ, касающихся дѣла народнаго образованія у мусульманъ, *Съѣздъ* постановилъ: „Чтобы теперь-же высшія учрежденія (духовныя Собранія и духовныя Правленія) циркулярно предписали всѣмъ мѣстнымъ духовнымъ лицамъ о необходимости обученія всѣхъ мусульманскихъ дѣтей въ возрастѣ отъ 8 до 15 лѣтъ. Самое обученіе возлагается на *духовныхъ* лицъ или же на особо для этой цѣли приглашаемыхъ муллъ. За неисполненіе этого требованія отвѣтствуютъ *духовныя лица*“ <sup>2)</sup>. Естественно, что образованіе народа, которое ведется *духовными* лицами, „подъ ихъ руководствомъ и отвѣтственностью, можетъ быть только *религіознымъ* и представители русскіхъ мусульманъ на всероссійскомъ мусульманскомъ съѣздѣ, сдѣлавшіе вышеприведенное постановленіе, очевидно, желали, чтобы первоначальное народное образованіе было именно такимъ, т. е. *религіознымъ*. Этому принципу *Съѣздъ* остался вѣренъ и въ томъ случаѣ, когда онъ касался въ своихъ сужденіяхъ средней школы. Такъ, относительно учительскихъ школъ онъ сдѣлалъ слѣдующее постановленіе: „Въ учительскихъ школахъ съ

<sup>1)</sup> Revue du monde musulman 1908 г. Fevrier.p. 410,

<sup>2)</sup> III-й всероссійскій мусульманскій Съѣздъ. Казань. 1906 г. стр. 6.

преподаваніемъ на русскомъ языкѣ должно быть введено болѣе основательное изученіе вѣроученія и литературнаго родного языка, чтобы окончившіе въ нихъ курсъ мусульмане могли преподавать на своемъ языкѣ»<sup>1)</sup>. Тѣ тайныя намѣренія, которыя руководили въ этомъ случаѣ членами *Съѣзда*, вполне понятны: они боялись, что преподаваніе на русскомъ языкѣ можетъ ослабить въ воспитанникахъ-мусульманахъ религіозный духъ и поколебать въ нихъ преданность исламу, а посему и пожелали усилить эту угрожаемую сторону въ своихъ ученикахъ путемъ сообщенія имъ *основательною* знанія религіозныхъ истинъ. Несомнѣнно, что тоже опасеніе руководило *Съѣздомъ*, когда онъ дѣлалъ постановленіе, чтобы въ гимназіяхъ преподавалось вѣроученіе и изучался родной литературный языкъ настолько, чтобы окончившіе курсъ въ гимназіяхъ свободно владѣли имъ<sup>2)</sup>. *Tarakkî*, во всѣхъ другихъ случаяхъ очень либеральный органъ, весьма сѣтуетъ, что въ мусульманскихъ школахъ на Кавказѣ дано всего *два* часа въ недѣлю на изученіе правилъ религіи<sup>3)</sup>. Въ должностяхъ начальниковъ школъ, по мнѣнію мусульманскихъ общественныхъ руководителей, желательны лица, предпочтительно получившія религіозное образованіе, преимущественно въ Константинополѣ<sup>4)</sup>. И, вообще, должно замѣтить, что въ средѣ русскихъ мусульманъ въ послѣднее время распространился обычай посылать учениковъ для завершения религіознаго образованія въ такіе религіозные центры, какъ Константинополь, Медина, Мекка и проч.. Въ Мединѣ существуетъ высшая религіозная школа, гдѣ много учится дѣтей русскихъ мусульманъ; русскіе паломники мусульмане считаютъ своимъ непремѣннымъ долгомъ побывать въ этой школѣ и навѣстить своихъ земляковъ<sup>5)</sup>. Названная школа служитъ средствомъ

<sup>1)</sup> Ibid., стр. 5.

<sup>2)</sup> III-й всероссійскій мусульманскій Съѣздъ, стр. 4.

<sup>3)</sup> Revue du monde musulman 1909 г. Janvier-Fevrier p. 138.

<sup>4)</sup> Ibid. 1909 г. Juillet-Août p. 471.

<sup>5)</sup> Terdjuman 23 Марта 1097 г.

тѣснѣйшаго религіознаго единенія русскихъ мусульманъ съ турецкими ихъ единовѣрцами. Приведенными данными вполнѣ устанавливается тотъ фактъ, что въ основу народнаго образованія, за которое съ такою энергіею принялись руководители общественнаго мнѣнія мусульманъ, положена религія. Мусульмане хорошо поняли ту общественно-политическую истину, что только тѣ общественныя реформы дѣйствительны и прочны, которыя находятъ для себя опору въ народномъ духѣ — въ *релиіи* и *языкѣ* народа.

*Школьный языкъ*, вотъ, тотъ предметъ, который составляетъ, такъ — сказать, *душу* современнаго движенія мусульманъ, около котораго сосредоточиваются интересы мусульманской періодической печати, изъ-за котораго ведется литературная полемика, борьба съ представителями власти и проч. И это вполнѣ понятно. *Языкъ* могущественнѣйшее орудіе единенія народовъ и средство подчинить себѣ другой народъ. *Кто чьимъ языкомъ говоритъ, тотъ тому и слуга*. Для осуществленія панисламистскихъ плановъ мусульманъ единство языка также важно, какъ хорошая дисциплина въ войскахъ для успѣха на войнѣ. Послѣ этого становятся вполнѣ понятными чрезвычайныя усилія мусульманскихъ «объединителей» дать своимъ единовѣрцамъ *одинъ языкъ* и такимъ образомъ, сгладить ту рознь, которую вносятъ въ мусульманскій міръ тѣ многочисленные діалекты, на которыхъ говорятъ мусульмане. Это затрудненіе, происходящее отъ разности діалектовъ, вполнѣ ясно сознается мусульманскими реформаторами, которые принимаютъ всевозможныя мѣры къ устраненію его. Такъ когда во вторую Думу съѣхались мусульманскіе депутаты изъ разныхъ мѣстъ (Кавказа, Крыма, Туркестана и проч.) и пожелали образовать изъ себя мусульманскую комиссію для рассмотрѣнія дѣлъ, касающихся мусульманъ, то главное препятствіе для правильной и цѣлесообразной дѣятельности этой комиссіи заключалось въ различіи діалектовъ, на которыхъ говорили де-

путаты, различіи настолько большомъ, что многіе изъ нихъ не понимали другъ друга <sup>1)</sup> Въ этомъ обстоятельствѣ заключается, какъ мы сказали, главное препятствіе къ осуществленію панисламистскихъ намѣреній мусульманскихъ реформаторовъ и они стараются устранить его путемъ объединенія всѣхъ тюрскихъ діалектовъ въ одномъ *общетюрскомъ* языкѣ. Поэтому они съ большимъ недовольствомъ встрѣчаютъ мѣропріятія русскаго правительства противъ общетюрскаго языка. Такъ, имъ очень не нравится распоряженіе правительства, чтобы первоначальное преподаваніе въ мусульманскихъ школахъ велось на *обычномъ* языкѣ данной мѣстности <sup>2)</sup>. Вопросъ объ *единомъ* языкѣ для мусульманъ рѣшается въ пользу *турскаго* языка. Впрочемъ, не всѣ мусульмане согласны съ такимъ рѣшеніемъ: въ Туркестанѣ стоятъ за персидскій языкъ, и потому требуютъ, чтобы въ школахъ изучался этотъ именно языкъ и его литература; въ Самаркандѣ мнѣнія между учителями раздѣлились; въ Ташкентѣ и Кокандѣ одни стоятъ за персидскій языкъ, другіе за восточно-тюрскій; но одерживаетъ перевѣсъ среднее мнѣніе, по которому въ первые два года должны изучаться персидскій языкъ, а въ третій и четвертый персидскій параллельно съ восточно-тюрскимъ <sup>3)</sup>. Мусульмане Европейской Россіи окончательно рѣшили этотъ вопросъ въ пользу *турскаго* языка, какъ языка, имѣющаго богатую литературу и принадлежащаго могущественному народу съ обновленнымъ „государственнымъ строемъ“. Упомянутый уже нами мусульманскій Съѣздъ въ Н.Новгородѣ постановилъ: „Особое вниманіе должно быть обращено на изученіе литературнаго *турскаго* языка, обученіе которому обязательно для мусульманъ въ среднихъ (3-хъ и 2-хъ классовыхъ) школахъ, а гдѣ возможно и въ начальныхъ школахъ“ <sup>4)</sup>. Уфимское земство одно изъ самыхъ пе-

<sup>1)</sup> Revue du monde musulman 1907 г. Juillet p. 531.

<sup>2)</sup> Ibid., 1908 г. Mars, p. 583.

<sup>3)</sup> Revue du monde musulman 1909 г. Juin p. 239.

<sup>4)</sup> III всероссійскій мусульманскій Съѣздъ, стр 6.

редовыхъ въ вопросѣ объ образованіи татаръ, постановило ввести въ реальныхъ училищахъ и гимназіяхъ изученіе *турецкаго* языка <sup>1)</sup>. Съ цѣлью изученія турецкаго языка и его литературы, многіе русскіе татары посылаютъ своихъ дѣтей, въ расчетѣ подготовить ихъ къ будущей общественной дѣятельности, въ Константинополь. Для этой цѣли у русскихъ мусульманъ существуютъ цѣлыя общества. Бакинское *общество* для распространенія просвѣщенія (Nadjât) посылаетъ на свой счетъ въ Константинополь для изученія турецкаго языка молодыхъ людей, готовящихъ себя къ учительской дѣятельности <sup>2)</sup>. Для этой же цѣли устраиваются между мусульманами подписки. Такъ, газета *Irchad* объявила подписку въ пользу молодыхъ людей изъ казанскихъ татаръ, желающихъ получить высшее образованіе въ Константинополь <sup>3)</sup>. Но достойно особаго замѣчанія то, что одновременно съ такимъ сильнымъ тяготѣніемъ русскихъ мусульманъ въ сторону Турціи и изученія турецкаго языка, у нихъ развивается сильный протестъ противъ изученія въ мусульманскихъ школахъ *русскаго* языка. Мусульманскій Съѣздъ въ Н.-Новгородѣ постановилъ: «Изученіе русскаго языка въ начальныхъ школахъ *не обязательно*, а въ среднихъ школахъ русскій языкъ входитъ въ программу, какъ предметъ обученія» <sup>4)</sup>. Особенно рѣзко этотъ протестъ выступаетъ на Кавказѣ. Въ Баку мусульманскіе учителя ведутъ борьбу съ дирекціей изъ-за книгъ съ параллельными текстами—русскимъ и татарскимъ, къ которымъ (т. е. книгамъ) они иронически относятъ извѣстный стихъ Виргилія: *Timeo Danaos et dona ferentes* <sup>5)</sup>. Тѣ-же кавказскіе мусульмане рѣзко критикуютъ (см. *Tarakki*) правительственную программу для низшихъ мусульманскихъ школъ, въ которой 6 часовъ назначено для изученія

---

<sup>1)</sup> Revue du monde musulman 1908 г. Novembre p. 513.

<sup>2)</sup> Ibid. 1908 г. Avril p. 815.

<sup>3)</sup> *Irchad* 19 Октября. 1906 г.

<sup>4)</sup> III всероссійскій мусульманскій Съѣздъ, стр. 8.

<sup>5)</sup> Revue du monde musulman 1909 г. Juillet-Août pp. 470—471.



туземнаго языка и 12 для изученія русскаго языка. Еще *хуже*, по мнѣнію мусульманскихъ публицистовъ, дѣло обстоитъ въ русско-мусульманскихъ школахъ, гдѣ изъ 25—30 недѣльныхъ часовъ удѣляется только 3 часа на изученіе турскаго языка и 2 на религиозное обученіе <sup>1)</sup>. Съ цѣлью ослабить вліяніе правительственной школы въ дѣлѣ обрусѣнія своихъ учащихся дѣтей, мусульманскіе передовые дѣятели усиленно настаиваютъ на изученіи въ средней школѣ, въ полосѣ татарскаго населенія татарскаго языка и его литературы. Vakt (изд. въ Оренбургѣ) недоумѣвающе спрашиваетъ: «*почему-бы не сдѣлать обязательнымъ преподаваніе татарскаго языка и его литературы въ гимназіяхъ Уфы, Казани, Оренбурга, Астрахани и пр. Неужели это было-бы менѣе полезно, чѣмъ изученіе въ тѣхъ же гимназіяхъ французскаго и нѣмецкаго языковъ*» <sup>2)</sup>? Призракъ обрусѣнія такъ въ послѣднее время напугалъ воображеніе русскихъ мусульманъ, что они видятъ его и тамъ, гдѣ на самомъ дѣлѣ нѣтъ никакихъ «обрусительныхъ» замысловъ. Русскіе крестьяне въ послѣдніе годы начали товариществами приобрѣтать на Кавказѣ земельные участки. Мусульманскіе публицисты, стоящіе на стражѣ интересовъ своихъ единовѣрцевъ и старающихся отгородить ихъ отъ общенія съ русскими, увидѣли въ этомъ обстоятельствѣ особую мѣру со стороны русскаго правительства къ обрусѣнію кавказскихъ инородцевъ. «*Балканскіе Оттолоски*» (28 Апрѣля 1904 г.) разразились по этому поводу пространной статьей, называя русскую иммиграцію на Кавказъ «*дикой іезуитской политикой господъ руссификаторовъ*». — «Князь Г. С. Голицынъ, намѣстникъ Кавказа, читаемъ въ «*Бакинскихъ Оттолоскахъ*», умеръ; но плоды его трудовъ и результаты его дѣятельности продолжаютъ жить. Мы имѣемъ въ виду вопросъ объ иммиграціи русскихъ крестьянъ, который такъ тѣсно связанъ съ *политикой обрусѣнія* покойнаго князя. Эта система руссификаціи

<sup>1)</sup> Ibid. 1909 г. Janvier-Eevrier p. 137.

<sup>2)</sup> Revue du monde musulman 1909 г. Juillet—Août p. 470.

возмутила до глубины души население Кавказа и она можетъ вызвать столкновение между туземцами и русскими иммигрантами»<sup>1)</sup>).

Итакъ, въ дѣлѣ народнаго образования у русскихъ мусульманъ мы видимъ съ одной стороны стремленіе къ изученію турецкаго языка и вообще тяготѣніе къ Турціи, какъ къ политическому центру, съ другой—противодѣйствіе мѣропріятіямъ русскаго правительства къ сближенію мусульманъ съ русскимъ народомъ путемъ изученія русскаго языка. Такимъ образомъ, панисламистскія тенденціи мусульманскихъ реформаторовъ и на этотъ разъ выступаютъ очень ясно. Распространеніе ихъ въ народной мусульманской массѣ взяла на себя мусульманская *пресса*.

#### IV

Мусульманская пресса въ Россіи явленіе недавняго происхожденія. Самый старѣйшій печатный мусульманскій органъ едва насчитываетъ 30 лѣтъ,—это бахчисарскій *Terdjuman* (Переводчикъ), основанный въ 1874 г. татаринѣмъ *Измаиломъ Гаспринскимъ*, долго жившимъ во Франціи и вообще хорошо ознакомленнымъ съ порядками западно-европейской жизни. Спустя восемь лѣтъ появился *Ekindji* (Сѣятель), органъ научный и литературный, основанный въ Баку *Гасанъ Беемъ*. Затѣмъ, начиная съ 1903 г., въ *Тифлисъ* послѣдовательно появились *Char-k-i-Rous*, основанный *Магомедомъ Шахтатинскимъ*, просуществовавшій недолго, *Ziyá-i-Kafkazia* (*Свѣтъ Кавказа*) и *Rachkoul* (*Ковилъ*). Послѣдній органъ издавался на арабскомъ языкѣ. Въ это же время сталъ выходить въ Баку на русскомъ языкѣ *Каспій* подъ редакторствомъ *Али Тобчибашева*. Но какъ только была учреждена Государственная Дума, татарскіе печатные органы стали быстро умножаться. Уже въ 1906 г. ихъ насчитывалось: 4—въ Казани, 2—въ С.-Петербургѣ, 2—въ Тифлисъ, 2—въ Баку, 1—въ Оренбургѣ, 1—въ Ташкентѣ и 1—

<sup>1)</sup> Revue du monde musulman 1907 г. Juin—Juillet p. 537.

въ Крыму; въ 1907 число ихъ возросло до 40 и съ съ каждымъ годомъ оно все болѣе и болѣе возрастаетъ <sup>1)</sup>. Насколько сильно увлеченіе мусульманъ періодической печатью, можно видѣть изъ того, что даже, черкесы, которыхъ всего-то насчитывается въ Россіи 300 тысячъ и которые никогда не проявили особеннаго интереса къ просвѣщенію, начали въ 1908 г. издавать свой органъ *Akalchini* <sup>2)</sup>. Для распространенія между мусульманами книгъ, періодическихъ изданій, научныхъ обзорнѣй и и проч. въ Крыму основано общество на акціяхъ (въ 100 р. каждая акція), поставившее себѣ задачею дать своимъ единовѣрцамъ печатный матеріаль, соотвѣтствующій потребностямъ времени <sup>3)</sup>. Вся періодическая современная мусульманская печать проникнута одной идеей: *сближеніе татарскаго языка съ турецкимъ и развитіе въ народной массѣ русскихъ татаръ сознанія расоваго единства ихъ съ турками*. Поэтому изъ газетъ тщательно удаляется все то, что носитъ хотя малѣйшій намекъ на сбли-

<sup>1)</sup> Изъ мусульманскихъ печатныхъ органовъ, кромѣ названныхъ, большой распространенностью пользуются слѣдующіе: *Alem-i-Nisaan* (Міръ Женщинъ) изд. въ Бахчисараѣ, *Hayat* (Жизнь) и *Jrchad* (Хорошее Направленіе) изд. въ Баку *Vatan Khadimi* (Слуга Отечества) изд. въ Субазарѣ *El'-Alem el-islami* (Мусульманскій Міръ) изд. въ Уфѣ, *Kazan Moukhhbiri* (Казанскій Развѣдчикъ) и *Voldouz* (Звѣзда) изд. въ Казани, *El-A'sr el-djedid* (Новая Эра) изд. въ Уральскѣ, *Dà vat* (Приглашеніе) изд. въ Баку, *Burchân i-Tarakki* (Доказательство Прогресса) изд. въ Астрахани *Ulfet* (Дружба) *Mira'at* (Зеркало), *Nour* (Свѣтъ), *Beyan ul-hakk* (Краснорѣчіе Права) и др. нѣкоторые мусульманскіе журналы занимаются разработкой специальныхъ вопросовъ,—каковы: *Dabestan* (Школа) изд. въ Баку, какъ показываетъ самое названіе посвященъ вопросамъ педагогическимъ,—*Molla Nasr ud-Din*— журналъ сатирическій, подъ формой сатиры проводящій въ общество социальна-политическіе взгляды; *Nisad* изд. въ Самарѣ — торгово-промышленная газета, *Da' vat Kotch* поставилъ своей задачей служить примиренію армянъ съ татарами, *Réhber* (Путеводитель)—журналъ педагогическій. Въ Казани, этомъ русскомъ центрѣ мусульманскаго просвѣщенія, *Алимъ Баруди* (Вагоуди) издаетъ *Ed Din ve'l-édéb* (Религія и хорошее Воспитаніе), органъ посвященный пропагандѣ ислама. Слѣдуетъ также указать на *Dunuz* ou *Mâ'ichet* (Міръ и Жизнь) изд. въ Оренбургѣ ежедѣльный научный и литературный журналъ, *Kourchid* (Солнце) изд. въ Ташкентѣ, органъ политическій, защищающій либеральныя идеи, *Asya* (Азія) издается извѣстнымъ мусульманскимъ дѣятелемъ *Абдуллахомъ Ефенди* и, *Irounkazet* изд. во Владикавказѣ, первый и пока единственный осетинскій органъ и др. (См. *Revue du monde musulman* 1906 г. Novembre p. p. 126—127; 1909 г. Avril p. 492.)

<sup>2)</sup> *Revue du monde musulman* 1908 г. Octobre p. 340

<sup>3)</sup> *Ibid* 1907 г. Fevrier. p. 593.

женіе съ русскимъ народомъ: русскіе термины, которые уже успѣли получить у русскихъ татаръ общее употребленіе безусловно устраниются изъ печати и замѣняются турецкими. Усвоивъ убѣжденіе, что только одна *свобода* можетъ доставить благополучіе ихъ единовѣрцамъ, мусульманскіе публицисты, за рѣдкими исключеніями, являются сторонниками либеральныхъ идей и рьяными противниками, такъ называемыхъ, реакціонныхъ элементовъ. Они возлагаютъ всѣ свои надежды на Государственную Думу, которую они желали-бы видѣть либеральною. «Дума, писалъ одинъ изъ нихъ, есть надежда нашей націи. Обманутая и эксплуатируемая, она возстанетъ изъ своего униженія и возьметъ принадлежащую ей роль. Мусульмане займутъ въ ней принадлежащее имъ мѣсто“ <sup>1)</sup>. Вопросъ народнаго образованія также находитъ для себя обширное мѣсто на страницахъ мусульманской періодической печати. За весьма немногими исключеніями, всѣ органы ея сходятся въ одномъ, что всѣ науки должны быть „*кораническими*“, т. е. должны основываться на ученіи Корана, и турецкій (по нѣкоторымъ—арабскій) языкъ, который имѣетъ-де быть „*общетюрскимъ*“ языкомъ, долженъ занимать первое мѣсто въ школьномъ обученіи <sup>2)</sup>. Что касается европейской цивилизаціи, то она далеко не представляетъ для мусульманскихъ публицистовъ такого авторитета, чтобы пользоваться ею въ полной мѣрѣ, не разсуждая: изъ европейской цивилизаціи, по ихъ мнѣнію, нужно брать только то, что согласно съ ученіемъ Корана и практически полезно. Эклектизмъ, вотъ, чѣмъ характеризуется отношеніе мусульманскихъ интеллигентовъ къ европейской цивилизаціи <sup>3)</sup>. Параллельно съ развитіемъ періодической прессы развивается у русскихъ мусульманъ *книжное издательство*. Въ 1907 г въ Россіи у нихъ было *одиннадцать* типографій: 3—въ С.-Петербургѣ, 3—въ Казани, 2—въ

<sup>1)</sup> *Irchad* 3 Іюля 1906 г.

<sup>2)</sup> *Kasan Moukhbiri* 16 Іюля 1906 г.

<sup>3)</sup> *Revue du monde musulman* 1906 г. Mai p. 177.

Тифлисъ, 2—въ Баку и 1—въ Бахчисарафъ, которыми, кромѣ обслуживанія періодическихъ органовъ, издано въ томъ же 1907 г. 500 книгъ разныхъ названій. Надѣло народнаго образованія, и въ томъ числѣ на книжное издательство, мусульмане жертвуютъ огромныя суммы: сибирскій купецъ *Карамшевъ*, помимо большихъ пожертвованій на мечети и школы, основалъ мусульманскую библіотеку, которую щедро надѣлилъ матеріальными средствами. Въ Казани купецъ *Ахметъ Хусаиновъ* пожертвовалъ 300000 рублей на просвѣтительно-общественныя учрежденія; не менѣе на тотъ же предметъ пожертвовать и его братъ *Абдъ Хусаиновъ*<sup>1)</sup>. Въ Казани существуетъ публичная мусульманская библіотека, въ которой въ 1907 г. было 18500 требованій на книги; въ томъ же году эта библіотека получила отъ Казанской городской Управы пособіе въ 1300 рублей<sup>2)</sup>. Въ *Иркутскѣ* мусульманинъ *Хаджи Ибраимовъ* (изъ Бахчисарая) въ 1909 г. открылъ библіотеку мусульманскихъ и русскихъ книгъ при матеріальномъ пособіи своихъ единовѣрцевъ, которая въ настоящее время пользуется большимъ успѣхомъ<sup>3)</sup>. Наконецъ слѣдуетъ упомянуть, что многіе мусульмане принимаютъ участіе въ трудахъ *ученыхъ обществъ*. Такъ, въ Оренбургскомъ учено археологическомъ Обществѣ многіе изъ мусульманъ состоятъ его членами. Въ м. Августѣ 1907 г. этимъ обществомъ былъ открытъ музей, и когда его хотѣли назвать именемъ бывшаго въ то время Оренбургскаго губернатора, то члены общества мусульмане *Тимуръ Салановъ* и *Абдурахманъ Диновъ* заявили рѣзкій протестъ и предложеніе было отклонено<sup>4)</sup>.

Здѣсь мы оканчиваемъ наше обозрѣніе современнаго движенія въ средѣ русскихъ мусульманъ. Сказаннаго, по нашему мнѣнію, вполне достаточно для того, чтобы читатель могъ уяснить себѣ тѣ принципы,

<sup>1</sup> Revue du monde musulman 1907 г. Novembre—Decembre p. p. 540—547.

<sup>2</sup> *Voldouz* 2 Мая 1908 г.

<sup>3</sup> Revue du monde musulman 1909 г. Juin p. 241.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1907 г. Novembre-Decembre p.p. 549—550.

около которыхъ это движеніе сосредоточивается, ту цѣль, къ которой оно направляется, а равно убѣжденія и настроеніе лицъ, которыя стоятъ во главѣ и руководятъ имъ. Въмѣстѣ съ этимъ намѣчается и тотъ кругъ, въ предѣлахъ котораго должны развиваться сужденія о мѣропріятіяхъ въ борьбѣ съ описаннымъ движеніемъ. Эти мѣропріятія должны быть *религіозныя, школьно-образовательныя* и *административныя*. Первые должны направляться къ тому, чтобы оградить православныхъ инородцевъ отъ перехода въ исламъ. Въ прозелитизмъ ислама въ средѣ православнаго кореннаго русскаго населенія мы не вѣримъ, такъ какъ не имѣемъ для того основаній. Ограничивая религіозныя мѣропріятія такою скромною задачею, какъ только огражденіе православныхъ инородцевъ отъ перехода въ исламъ, мы тѣмъ самымъ не отказываемся отъ апостольства православной іерархіи въ средѣ мусульманъ: *апостольство* такъ-же обязательно для каждаго пастыря Православной Церкви, какъ богослуженіе и совершеніе таинствъ. Но для того, чтобы дѣлать дѣла апостольства съ истинной поюзой для Церкви Христовой, нужно быть самоотверженнымъ служителемъ *Слова*, Господа нашего І. Христа, вдохновленнымъ искреннимъ желаніемъ посвятить всѣ свои силы обращенію невѣрныхъ, а не смотрѣть на дѣло миссіи, какъ на *casus promovendi* по части житейскаго благополучія, — владѣть знаніемъ языка тѣхъ, кому посланъ проповѣдывать... Такихъ миссіонеровъ у насъ пока нѣтъ и ихъ нужно еще создать. Приступать безъ этого къ святому и опасному дѣлу противомусульманской миссіи это значитъ заранѣе обречь его на позоръ *невѣрныхъ*. *Школьно-образовательное* дѣло у мусульманъ должно быть поставлено такъ, чтобы оно служило цѣлямъ обрусѣнія ихъ. Главное, что должно быть прежде всего достигнуто въ этомъ отношеніи возможность парализовать стремленія мусульманъ завести *общетюрскій* школьный языкъ, который явится могущественнымъ орудіемъ объединенія мусульманъ. Достигнуть этого можно путемъ развитія *мѣстныхъ татарскихъ діалектовъ*, для чего пре-

подаваніе въ мусульманскихъ школахъ (мектебе и медресе) должно вестись на мѣстномъ разговорномъ языкѣ, на которомъ должны быть написаны учебники и распространяться въ народѣ печатная литература. *Административныя* мѣры должны быть направлены къ тому, чтобы по крайней мѣрѣ удержать мусульманскую прессу отъ намѣренныхъ и попытокъ привить народному сознанию мусульманъ стремленія къ «*мусульманскому объединенію*», такъ какъ заставить ее служить обрусѣнію мусульманъ трудно, чтобы не сказать—не возможно. Болѣе подробное и обстоятельное указаніе мѣръ въ борьбѣ съ современнымъ движеніемъ въ средѣ русскихъ мусульманъ можетъ быть сдѣлано только путемъ коллективнаго обсужденія смысла и характера самаго этого движенія <sup>1)</sup>).

---

1) Вотъ краткій перечень мѣръ, которыя, по нашему мнѣнію, были бы полезны въ борьбѣ съ мусульманскимъ движеніемъ:

1) Осторожное и тщательное отношеніе свѣтской власти къ разрѣшенію строить мечети. Часто въ требуемое закономъ число душъ (200 д.) входятъ одни и тѣ-же лица, пользуясь сосѣдствомъ деревень.

2) Предоставить мусульманамъ самоуправляться въ ихъ духовныхъ дѣлахъ и не требовать отъ ихъ муллы утвержденія административной власти, а равно и экзамена у муфтія.

3) Въ селеніяхъ со смѣшаннымъ населеніемъ (русскимъ и инородческимъ) сельскія власти (старшины, сборщики податей, старосты, писаря, и проч.) должны быть обязательно изъ русскихъ.

4) Для предотвращенія произвольнаго пользованія *Шаріатомъ* (въ судахъ, въ городскихъ, волостныхъ и сельскихъ учрежденіяхъ и проч.), предложить муфтію избрать по шаріату одну опредѣленную книгу, перевести ее на русскій языкъ, напр., *Гэддѣя*, уже имѣющуюся на русскомъ языкѣ и этою книгою пользоваться при ссылкѣ мусульманъ на шаріатъ. *Каді* (судья) замѣнить правительственными судьями.

5) Не давая никакихъ правъ обучающимся въ мектебахъ и медресахъ, заводить правительственныя мусульманскія школы съ обученіемъ на татарскомъ языкѣ въ первые два года и на русскомъ въ послѣдующіе, по программамъ русскихъ школъ. Подобная школа, какъ болѣе практическая, возьметъ сама собою верхъ надъ національною мусульманскою школою.

6) Школъ иного высшаго типа, чѣмъ мектебы и медрессы, заводить не дозволять, какъ на этотъ счетъ есть предположеніе въ Оренбургѣ. (Поучительный примѣръ въ этомъ отношеніи представляютъ высшія англійскія школы въ Индіи).

7) Къ башкирамъ не назначать муллы изъ татаръ, а изъ своего народа, также къ киргизамъ и прочимъ инородцамъ.

8) Учебники для каждой народности издавать на мѣстныхъ діалектахъ и запрещать учебники, издаваемые на общетюрскомъ языкѣ и распространяемые особенно усиленно въ послѣднее время среди татаръ всѣхъ мѣстностей, башкиръ, киргизъ и проч...

9) Не допускать въ Россію арабовъ, пріѣзжающихъ съ цѣлью религіозной пропаганды въ средѣ татаръ.

10) Отъ паломниковъ, направляющихся въ Мекку требовать обезпеченія семьи (свидѣтельство изъ волостнаго правленія), что согласно съ Шаріатомъ. Въ Одессѣ брать обезпеченіе на обратный проѣздъ отъ Мекки до родины. (Въ Явѣ голландцы дѣлають это).

11) Обратитъ вниманіе на турецкихъ подданныхъ, пріѣзжающихъ въ цѣляхъ тайной пропаганды.

12) Необходимо учредить мѣстный цензурный Комитетъ для сочиненій на инородческихъ языкахъ, конечно, въ Казани, какъ центрѣ мусульманской и русской образованности въ Восточной Россіи. Этому Комитету должны быть подчинены цензурныя комитеты другихъ инородческихъ губерній. Ему можетъ быть передано дѣло издательства листовъ и брошюръ для инородцевъ.

*Авторъ.*

---



**Х**

**Н А Ш Е**

**культурно-историческое призваніе**

на дальнемъ Востокѣ.

## Наше культурно-историческое призваніе на Дальнемъ Востокѣ.

*“Се сіи издалеча придутъ—отъ  
земли Синаи” (Исаи 49, 17).*

Поставивъ себѣ смѣлую задачу раскрыть въ краткомъ очеркѣ культурно-историческое призваніе русскаго народа на Дальнемъ Востокѣ, я нахожусь въ нѣкоторомъ смущеніи, въ виду тѣхъ многочисленныхъ возраженій, которыя могутъ быть сдѣланы этой моей попыткѣ. Могутъ возразить: „да вѣдь, для того, чтобы дать культуру другимъ, нужно имѣть ее у себя. А имѣетъ ли Россія свою самобытную культуру, которую она могла бы сообщить народамъ Азіи?» Далѣе, если и будетъ доказано, что Россія имѣетъ задатки самобытной культуры, то могутъ спросить: «зачѣмъ еще эта православно-русская культура, когда та, которую мы видимъ на Западѣ и дарами которой мы пользуемся, такъ могущественна, находится въ полнотѣ своихъ силъ, и не видно, что-бы эти силы ея слабѣли, что бы ощущалась потребность замѣнить ее чѣмъ либо новымъ?» Итакъ, намъ надлежитъ рѣшить два существенно-важныхъ вопроса: «есть ли нужда въ новой культурѣ, помимо выработанной народами западной Европы? Имѣетъ ли Россія задатки самобытной культуры, которая скажетъ человѣчеству свое новое слово и внесетъ въ его жизнь новыя, благія начала?»

Отвѣчая на первый изъ вопросовъ, мы не станемъ повторять мысли старыхъ славянофиловъ о гніеніи запада, откуда они не безъ права заключили о необходимости новой культуры,—мысли, высказанныя въ пылу спора, а потому не чуждыя преувеличенія. Поищемъ другого пути, который привелъ бы насъ къ нашей цѣли. Истинная культура невозможна внѣ христіанской истины, которая одна только можетъ указать чело-  
вѣ-

честву истинную цѣль его жизни; культуры, возникшія и развившіяся внѣ христіанской истины, наприм., классическія, во внутреннихъ своихъ основахъ заключали причины своего разложенія, такъ какъ имъ не доставало универсальнаго, скрѣпляющаго части начала, ибо ни одинъ человѣческій принципъ не можетъ быть этимъ универсальнымъ началомъ, а имъ можетъ быть только вѣчная истина. Христіанская истина воплощается въ церкви, которая есть собраніе вѣрующихъ всѣхъ народовъ и временъ подъ главенствомъ Иисуса Христа и подъ предводительствомъ Св. Духа. Явившись сначала въ видѣ немногочисленной общины первыхъ христіанъ, она мало по малу растетъ и развивается, что-бы въ концѣ временъ обнять все человѣчество и всю природу въ одномъ богочеловѣческомъ вселенскомъ организмѣ, ибо и природа, по словамъ Апостола съ надеждой ожидаетъ откровенія сыновъ славы Божіихъ. Итакъ, если истинная культура возможна только на почвѣ христіанской истины, а эта послѣдняя воплощается въ истинной церкви Христовой, то и истинная культура возможна только въ истинной церкви. Есть-ли эта церковь на западѣ Европы? Есть-ли по крайней мѣрѣ основанія утверждать, что господствующія западныя вѣроисповѣданія—католичество и протестанство носятъ на себѣ залогъ развитія въ истинную церковь, какъ богочеловѣческій вселенскій организмъ!

Церковь по католическимъ воззрѣніямъ отождествляется съ церковной іерархіей, во главѣ которой стоитъ намѣстникъ Христа, непогрѣшимый папа. Остальной міръ, народныя массы съ ихъ государственной и экономической жизнію существуютъ сами по себѣ, они внѣ церкви. Это не дѣятельный элементъ въ строеніи тѣла Христова, это мертвый матеріаль, которымъ при случаѣ можно воспользоваться для своихъ цѣлей. Такое отношеніе между церковью и остальнымъ міромъ въ католичествѣ нашло себѣ ясное выраженіе въ знаменитомъ афоризмѣ гр. Кавура, пользующемся на западѣ

особеннымъ благорасположеніемъ: „свободная церковь въ свободномъ государствѣ“, т. е. свободная отъ государства свободномъ отъ церкви. Что же это значить? Какимъ образомъ государство можетъ быть свободнымъ отъ церкви, которая есть тѣло Христа? Конечно, не иначе какъ переставъ быть христіанскимъ. Такъ оно, дѣйствительно, на западѣ и есть: свободная церковь изобрѣтаетъ новые догматы, свободное отъ церкви государство оправдываетъ борьбу политическихъ партій и всякія соціальныя волненія, въ жертву которымъ приносится миллионы людей! Еще дальше отъ истинной церкви отстоитъ протестанство. Отвергая всякую непогрѣшимость и предоставляя все произволу личнаго толкованія, протестанство лишаетъ откровеніе его божественнаго ученія, ставитъ его наравнѣ съ всякимъ философскимъ ученіемъ. Поэтому вся сущность религіи у протестантовъ сводится къ одному лишь субъективному чувству. Но субъективная религія, т. е. вѣрованіе тому, чему хочется вѣровать, лишаетъ божественное откровеніе его внутренней обязательности, подчиняющей себѣ духъ человѣка, а потому является отрицаніемъ вообще религіи. Типическимъ выраженіемъ протестанскихъ воззрѣній на религію служитъ примѣръ президента Соединенныхъ Штатовъ—Джеферсона. Желая отдѣлить въ ученіи Христа ложное, по его мнѣнію, отъ истиннаго, онъ взялъ два экземпляра Евангелія и вырѣзалъ изъ нихъ, что казалось ему сообразнымъ съ здравымъ понятіемъ о нравственности. Свои отрывки Джеферсонъ наклеилъ въ особую тетрадку и, такимъ образомъ, составилъ себѣ «евангеліе» для обихода.

Каждый протестантъ въ сущности поступаетъ такимъ образомъ, да иначе и поступать не можетъ. Очевидно, что какъ въ католичествѣ, такъ и въ протестанствѣ христіанство подточено въ самомъ корнѣ тѣми внутренними противорѣчіями, которыми исполнены эти вѣроисповѣданія, отдѣлившіяся отъ христіанскаго сознанія вселенской церкви. Ни тѣхъ теоретическихъ проти-

ворѣчій, которыя мы видѣли въ католичествѣ и протестанствѣ, ни тѣхъ практическихъ аномалій, съ которыми соединяются эти противорѣчія въ жизни западныхъ христіанъ, мы не видимъ въ православной церкви, сохранившей народамъ христіанскую истину въ ея первоначальной чистотѣ. Православная церковь обнимаетъ всѣ народы всѣхъ странъ и время; въ ней нѣтъ ни католической двойственности, ни протестантской обособленности: каждый членъ ея—живой, дѣятельный элементъ въ строеніи тѣла Христова, каждый во всѣхъ и всѣ въ одномъ, ибо всѣ во всей своей совокупности—во Христѣ. Итакъ, если истинная культура, которая воссоединила бы все человѣчество съ его божественнымъ началомъ во Христѣ, которая обняла бы въ одномъ богочеловѣческомъ организмѣ людей и природу, —возможна только въ истинной церкви, то такую культуру, мы увѣрены, призвана дать человѣчеству православная Россія.— „Но Россія прожила, слышится возраженіе, тысячу лѣтъ исторической жизни. Заявила ли она о томъ высококомъ своемъ призваніи въ культурно-исторической жизни человѣчества, которое мы предсказываемъ ей? Гдѣ практическое основаніе заключать о призваніи Россіи къ той самобытной культурѣ, которая дастъ торжество христіанскимъ началамъ въ жизни человѣчества?» Пусть отвѣтитъ на эти вопросы сама исторія русскаго народа.

Обозрѣвая событія исторической жизни русскаго народа, пережитыя имъ въ продолженіи его тысячелѣтней исторіи, мы усматриваемъ въ нихъ одну въ высшей степени знаменательную особенность, особенность отличающую исторію русскаго народа отъ исторіи его западныхъ сосѣдей, сообщающую ей самобытность и право на вниманіе къ ней другихъ историческихъ народовъ. Эта особенность есть *дѣйствіе православнаго начала* въ исторіи русскаго народа. Съ перваго момента своей государственной жизни и до-днесь русскій народъ усиливается разрѣшить одну трудную задачу: онъ хочетъ найти правду въ сей жизни и ищетъ ее, ищетъ правду

не отъ міра сего, которая является какъ результатъ сдѣлокъ между совѣстью человѣка и, такъ называемымъ, общественнымъ мнѣніемъ, но высшую, идеальную, божественную правду, вносящую въ жизнь людей миръ и любовь, сообщающую жизни ея красоту. Насколько человѣку дано прозрѣвать въ будущее его отечества, мы осмѣлаемся сказать, что русскій народъ призванъ Провидѣніемъ къ исторической жизни для того, чтобы сказать остальнымъ народамъ, что кромѣ интересовъ политическихъ, соціальныхъ, экономическихъ, около которыхъ вращается жизнь современныхъ народовъ запада, и отъ которыхъ она получаетъ почти все свое содержаніе, существуютъ другіе высшіе интересы, интересы духа, просвѣщеннаго божественнымъ свѣтомъ Евангелія, мира и любви. Въ самые важные, роковые моменты своей исторической жизни, когда русскій народъ силою судьбы вынуждался проявить всю полноту своихъ силъ въ борьбѣ съ врагами, онъ впереди себя несъ знамя съ начертанными на немъ этими великими словами: „миръ и любовь“. Вспомнимъ, напр., какъ начиналась государственная жизнь нашего отечества: *идоша*, говоритъ лѣтописецъ о нашихъ предкахъ, къ *Варягамъ къ Руси и рѣша: земля наша велика и обильна, а порядка въ ней нѣтъ, да пойдите княжить и владѣть нами*. Народъ язычникъ, заслоненный отъ Европы,—этого, по мнѣнію всѣхъ европействующихъ, свѣточа цивилизаціи, стѣною дремучихъ лѣсовъ отказывается отъ своихъ естественныхъ правъ на самобытную власть, идетъ самообвиняться за море къ Варягамъ и дѣлаетъ все это движимый влеченіями своего духа къ порядку, къ миру и любви, къ правдѣ въ жизни. И какъ въ данномъ случаѣ предки наши были не похожи на своихъ западныхъ сосѣдей, первые шаги которыхъ на пути къ государственной организаціи обогрены цѣлыми потоками крови, въ основаніе политическаго зданія которыхъ положено насиліе. Съ принятіемъ христіанства съ Востока эти естественно-пламенные свойства духа русскаго народа воспламеняются божественнымъ духомъ православія, какъ органи-

чески родственною имъ силою. Въ этомъ именно тѣснѣйшемъ родствѣ естественно-племенныхъ свойствъ духа русскаго народа и православія скрывается причина того явленія, что христіанство распространилось у насъ мирно, истины его восприняты народомъ охотно и легко усвоены. Вспомнимъ при этомъ Карла Великаго, крестившаго мечемъ Саксовъ, или Меченосцевъ, внесшихъ на лезвіи меча христіанство къ Латышамъ, чтобы видѣть, что и въ этомъ случаѣ наша историческая жизнь шла не по одному пути съ жизнью нашихъ западныхъ сосѣдей.

Была-ли эта мирная встрѣча въ актѣ крещенія Руси родственныхъ духовныхъ силъ, впоследствии перешедшая въ полное сліяніе ихъ, историческою случайностью, или же въ ней выразилась воля Провидѣнія, всегда пекущаяся о судьбахъ русскаго народа,—но только съ этого времени русскій народъ становится не мыслимъ безъ Православія: онъ избираетъ своимъ девизомъ—«жить по правдѣ, жить по Божьему». Съ этого времени исторія его получаетъ опредѣленный характеръ, какъ исторія народа по преимуществу христіанскаго и опредѣляется его историческая миссія, миссія народа, призваннаго дать торжество на землѣ божественнымъ началамъ мира и любви. И развѣ русскій народъ не доказалъ самымъ дѣломъ этой своей исторической миссіи! Вспомнимъ политическія событія начала настоящаго столѣтія. Европа стонетъ подъ тяжелыми ударами меча диктатора Наполеона, государственное зданіе ея, стоившее столько крови, расшатано въ самыхъ его основаніяхъ, политическій смыслъ утерянъ... И въ эти-то роковые для Европы моменты Россія, эта дикая Азія, по мнѣнію нашихъ западныхъ друзей, въ лицѣ гумманнѣйшаго своего вождя, Императора Александра I, протянула ей руку спасенія, вывела ее на прежній ея политическій путь. О какихъ-либо корыстныхъ расчетахъ, полной возможности достигнуть ихъ, при полной возможности сдѣлать Европу своей, покорной послушницей по крайней мѣ-

рѣ лѣтъ на 50, — и помину не было; все дѣлалось ради мира и любви, во имя идеальной правды! Развѣ не сознание той же высшей, идеальной правды ободряло умы и направляло чувства высшаго слоя нашего общества въ великомъ актѣ освобожденія крестьянъ, совершившемся столь мирно, полюбовно, что наши западные сосѣди, привыкшіе соединять свободу съ революціей, только развели руками? Развѣ не тѣми-же началами мира и любви было проникнуто прошлое царствованіе, представляющее собою единый великій подвигъ миротворенія?... Да, русскій народъ призванъ Провидѣніемъ дать торжество на землѣ евангельскимъ началамъ мира и любви, въ этомъ его право на культурно-историческую самобытность, въ этомъ залогъ его будущей православно-русской культуры. Здѣсь открывается высокая миссія, къ которой призванъ народъ русскій на Дальнемъ Востокѣ. Въ удѣлѣ земного странствованія Провидѣніемъ указана Россіи широкая долина между Карпатами и Ураломъ, гдѣ лицомъ къ лицу встрѣчаются двѣ столь разнородныя части свѣта, какъ Европа и Азія. Въ дебряхъ лѣсовъ, въ тиши и неизвѣстности для исторіи таились русскія племена, пока рука Божія, правящая судьбами исторіи, не вывела ихъ на стражу на пути великаго переселенія народовъ, чтобы не допустить ихъ въ Европу и тѣмъ дать сей послѣдней положить начало новой христіанской культуры. Какъ волны моря разбиваются о каменную грудь утеса, такъ разбивались народныя волны хозаровъ, печенѣговъ, половцевъ, монголовъ и др. объ утесъ народнаго русскаго духа, почивающаго на истинѣ Христа. Россія исполнила долгъ, возложенный на нее Провидѣніемъ: она спасла Европу отъ народовъ Азіи, и не только обезсилила ихъ, но и приобщила ихъ къ своему государственному тѣлу. Съ этого момента задача Россіи относительно Востока получаетъ новую высокую цѣль: эта цѣль — приобщеніе къ тѣлу Христову народовъ Востока, принятіе ихъ въ лоно православной церкви, а чрезъ это



исполненіе ихъ той вселенской любви, которая побѣдитъ міръ Христу и внесетъ въ него обновленіе. Работа уже начата. Въ разныхъ уголкахъ отдаленной Сибири: въ объятыхъ вѣчнымъ льдомъ тундрахъ, въ непроходимыхъ тайгахъ, въ знойныхъ степяхъ мирно совершаютъ великій подвигъ христіанской любви православные миссіонеры, проповѣдуя Евангеліе сидящимъ во тьмѣ народамъ Азіи. Господь благословляетъ ихъ труды: каждый годъ приноситъ православной церкви новыхъ чадъ, а намъ братьевъ во Христѣ. Пусть не смущаетъ нашъ духъ то, что успѣхи нашей миссіи въ Азіи не такъ богаты, какъ успѣхи католиковъ, не такъ блестящи, какъ протестантовъ, *ибо не въ бурѣ и пламени Божь, а въ зпѣнїи духа тонка* (3 Царствъ 12, 11—12). Этотъ Духъ Божій, вѣющій отъ православной церкви на Востокъ путями, довѣдомыми одному Богу, проникаетъ въ глубины духа народовъ Востока, совершая тамъ великое тайнодѣйствіе возрожденія челоуѣка. *Малъ квасъ все смѣшеніе кваситъ*» (Гал. 5, 9),—и мы вѣримъ, что закваска, положенная въ грудь Востока рукою Православныхъ миссіонеровъ, покоритъ себѣ сердца народовъ Азіи, приведетъ ихъ въ лоно православной церкви, сдѣлаетъ ихъ наслѣдниками ея культурно-историческихъ началъ: *„Се сїи издавеча прїидутъ... отъ земли Синимъ“* (Исаи 49, 17). И настоящая русско-японская война, которая начата вопреки желанію Вѣнценоснаго Вождя рускаго народа, есть орудіе Божественнаго Промысла, употребленное Имъ для той же великой цѣли распространенія истинъ Христова ученія на Востокъ и прїобщенія къ тѣлу Церкви Христовой народовъ Азіи. Мы близко стоящіе къ событіямъ этой борьбы, не въ состоянїи предвидѣть и оцѣнить плоды ея съ точки зрѣнїя культурно-исторической миссіи Россїи на Дальнемъ Востокѣ; но мы вѣримъ, что эти благодѣтельные плоды несомнѣнно будутъ по слову Самаго Спасителя нашего: *«если пшенично зерно, падши въ землю, не умретъ, то принесетъ много плода»*.

---

# **XI**

## **О НЕОБХОДИМОСТИ**

изученія въ духовныхъ академіяхъ русскаго  
сектантства.

## **О необходимости изученія въ духовныхъ академіяхъ русскаго сектантства.**

Говоря о русскомъ сектантствѣ, мы разумѣемъ *новое* сектантство или, лучше сказать, то массовое народное религіозное движеніе, которое возникло въ началѣ второй половины прошлаго столѣтія и уже къ концу 70-хъ годовъ широкой волной разлилось по всѣму югу Россіи, проникло въ центральныя губерніи, сѣверныя и поволжскія. Старыя русскія секты (духоборчество, молоканство,) какъ отлившіяся въ опредѣленныя формы и застывшія въ нихъ, а также и расколъ старообрядчества съ многочисленными его толками стояли въ сторонѣ отъ этого движенія, не оказывая въ началѣ его вліянія ни на вѣроученіе, ни на соціально-экономическія воззрѣнія новыхъ сектантовъ. Конечно, были единичные случаи, когда отдѣльныя личности изъ старыхъ сектантовъ и старообрядцевъ, переходили въ ихъ общества, но это, повторяемъ, были случаи единичные, далеко недоказывающіе того, что новое наше сектантство развилось на почвѣ стараго, возникло изъ него, какъ его логическое послѣдствіе. Русское сектантство второй половины прошлаго столѣтія есть явленіе *новое*, особое, вполнѣ такъ сказать, самостоятельное, имѣющее свои особыя причины, лежащія въ народной жизни, во многомъ отличающіяся отъ причинъ, вызвавшихъ старое сектантство и мало имѣющія общаго съ причинами возникновенія раскола—старообрядчества. Объ этихъ причинахъ нами подробно будетъ сказано въ другомъ мѣстѣ; здѣсь же мы считаемъ нужнымъ замѣтить, что новое сектантство не только не есть продолженіе стараго, а напротивъ—оно дало толчекъ старому сектантству, внесло въ него оживленіе и выдѣлило изъ себя новые сектантскіе толки, напр., такъ называемый, *второй донской толкъ* молоканства, или толкъ Захарова (с. Астраханка, Таврической губерніи.)

Изученіе сектантства, о которомъ мы говоримъ, началось сравнительно недавно: 25—30 лѣтъ тому назадъ, и при томъ въ началѣ этого времени оно ограничивалось краткими журнальными замѣтками и газетными корреспонденціями, которыя не давали обстоятельнаго и яснаго представленія о жизни сектантовъ, часто ограничиваясь сообщеніями, что новые сектанты въ храмъ не ходятъ, иконъ не почитаютъ, водки не пьютъ и т. п.. Въ этомъ отношеніи изученіе сектантства значительно отстало отъ изученія другихъ сторонъ народной жизни: экономической, соціальной и проч.. Исслѣдователи народной жизни болѣе интересовались вопросами: «какъ пашетъ нашъ крестьянинъ», „что онъ ѣстъ“, „во что одѣвается“, забывъ болѣе существенные вопросы: «что онъ думаетъ», «во что и какъ онъ вѣритъ». Даже въ программѣ, изданной Императорскимъ Географическимъ Обществомъ, для собиранія этнографическихъ свѣдѣній и въ частности для изученія умственной и нравственной жизни народа, сектантство пройдено молчаніемъ. Впрочемъ, несправедливо было-бы всецѣло сваливать въ этомъ случаѣ вину на ученыхъ изслѣдователей народной жизни, такъ какъ и при желаніи поработать въ области сектантства, имъ не всегда это удавалось по причинамъ отъ нихъ независѣвшимъ. Дѣло въ томъ, что наше сектантство долгое время составляло тайну Министерства Вн. Дѣлъ: такъ называемый Департаментъ Общихъ Дѣлъ этого министерства обыкновенно учиналъ эти дѣла «конфиденціально» „секретно“, «совершенно секретно». Естественно, что при той таинственности, которой были окружены дѣла о сектантахъ, проникнуть въ тайну ихъ постороннему лицу не было возможности. Понятно также и то, что взглядъ Мин. Вн. Дѣлъ на сектантство, какъ на явленіе, которое должно соблюдаться въ секретѣ, не могъ не оказать вліянія и на цензуру, которая должна всегда соотноситься съ взглядами министерства на вещи и явленія въ общественной жизни. Посему сочиненія, въ которыхъ проводились взгляды на сектантство, не согласные съ

взглядами министерства, цензурою не пропускались къ печатанію. Но это время прошло и, конечно, не съ, тѣмъ что-бы когда-либо возвратиться.

Серьезное изученіе сектантскаго движенія второй половины прошлаго столѣтія началось только въ 80-хъ годахъ его: какъ на обстоятельныя работы по сектантству за это время можно указать на сочиненія проф. Воронова, протоіерея Рождественскаго, г.г. Пругавина, Абрамова, Емельянова, Харламова и др. Что-же открыло намъ это изученіе сектантства?

Теперь становится несомнѣннымъ, что русское сектантство есть одно изъ самыхъ крупныхъ и серьезнѣйшихъ явленій русской жизни, которое не только нельзя дальше замалчивать, но съ которымъ должно считаться всякому, кому дороги интересы Православной Церкви. Сектантство распространено по всей обширной территоріи Россіи: вы встрѣтите цѣлыя сектантскія общины на всемъ протяженіи отъ Архангельскаго до Карса, отъ Варшавы до Владивостока; вы найдете сектантовъ въ болотахъ Полѣсья, въ тундрахъ Сибири въ лѣсахъ Поволжья и въ ущельяхъ Кавказскихъ горъ. Въ средѣ сектантовъ вы встрѣтите европейски образованнаго русскаго князя, ученаго, литератора, художника, купца, ремесленника и проч.. Но при этомъ что достойно особаго вниманія, такъ это то, что русское сектантство, которое мы имѣемъ въ виду, обладаетъ большою жизненною энергіей: это не историческая окаменѣлость—явленіе разъ навсегда отлившееся въ извѣстныя формы и остывшее въ нихъ,—нѣтъ, оно полно жизненныхъ силъ; мысль и чувства сектантовъ работаютъ усиленно, горячо, съ увлеченіемъ... Между ними поддерживаются самыя оживленныя сношенія, устраиваются съѣзды, на которыхъ читаются рефераты по вопросамъ вѣры, нравственности, народнаго права, общественной жизни и проч.. Лѣтомъ текущаго года въ С.-Петербургѣ происходили засѣданія съѣзда представителей новыхъ сектъ: пашковцевъ, биптистовъ, пресвитеріанъ и др., а въ самое послѣднее время представители тѣхъ-же сектъ, по газет-

нымъ сообщеніямъ, вошли съ ходатайствомъ къ Оберъ-Прокурору Синода о разрѣшеніи имъ свободно распространять свое вѣроученіе путемъ устныхъ бесѣдъ съ православнымъ населеніемъ и печатныхъ изданій. Все это указываетъ на то, что наше сектантство не дремлетъ, что оно задалось широкими планами прозелитизма и, если раньше оно только защищалось, то теперь принимаетъ наступательное движеніе. Но этимъ виды сектантовъ на будущее не ограничиваются. Вмѣстѣ съ стремленіями достигнуть свободы распространенія своего вѣроученія, стать, такъ сказать, на одинъ уровень съ господствующей церковью,—въ массѣ сектантовъ развивается ясно опредѣлившееся движеніе въ пользу *объединенія* сектантовъ, если не всѣхъ, то по крайней мѣрѣ рационалистическихъ сектантскихъ группъ, въ одной религіозной федераціи. Въ этомъ смыслѣ ведется оживленная переписка между руководителями отдѣльныхъ общинъ, объ этомъ съ жаромъ трактуютъ на общинныхъ собраніяхъ, для этой-же цѣли устраиваются провинціальныя сѣзды,—и ей-же посвященъ былъ всероссійскій сѣздъ сектантовъ въ Петербургѣ, о которомъ мы упомянули выше. И кто знаетъ, можетъ быть не далеко то время, когда мы будемъ свидѣтелями событія величайшей важности: *объединенія русскихъ сектантовъ въ одной религіозной федераціи*. Если это случится, то предъ нами, разумью тѣхъ, кто посвятилъ свои силы служенію церкви и оставшійся вѣрнымъ ей православный русскій народъ, встанетъ колоссальная задача—задача борьбы съ врагомъ церкви, сильнымъ количественно и качественно. Готовы ли мы къ этой борьбѣ?

До сихъ поръ мы имѣли въ виду, говоря о сектантахъ, ту сторону ихъ жизни, которой они близко соприкасаются съ религіозными интересами русскаго народа. Но наше сектантство не есть явленіе только религіозно-нравственной жизни нашего народа: оно захватываетъ и другія стороны народной жизни—семейную, общественно-экономическую и др.. Сектантъ не только перестаетъ быть членомъ православной церкви, но онъ въ боль-

шинствѣ случаевъ перестаетъ быть и членомъ крестьянской общины, выходитъ изъ „міра-громалы“ къ своимъ единовѣрцамъ, на „свою“ землю, гдѣ по своему вкусу устраиваетъ свою экономическую и семейную жизнь. Въ литературѣ о сектанствѣ извѣстны неоднократныя попытки штундистовъ устроиться на коммунистическихъ началахъ и намъ лично извѣстны неудачные эксперименты ихъ въ этомъ отношеніи. Замѣчено также, что сектантъ, отдѣлившись отъ православной крестьянской общины, прежде всего старается «сѣсть на свою землю», т. е. обзавестись собственнымъ участкомъ земли. Для этого сектанты, соединившись въ товарищества, покупаютъ участокъ земли, который потомъ распредѣляютъ по «душамъ». На Кавказѣ существуютъ многочисленныя сектантскія колоніи, образовавшіяся такимъ путемъ. Наше сектантство давно уже самобытно указало путь къ разрѣшенію тѣхъ аграрныхъ затрудненій, которыя теперь такъ волнуютъ наше общество. Также не безъизвѣстенъ и тотъ фактъ, что семейный строй, какимъ мы привыкли видѣть его у русскаго народа, у сектантовъ подвергается большой ломкѣ: напр., у штундистовъ дѣти перестаютъ называть отца „отцемъ“, а называютъ его „братомъ“; на томъ основаніи, что всѣ мы братья во Христѣ, мать—это «сестра». Власть родителей надъ дѣтьми также получила у штундистовъ своеобразныя формы проявленія: дѣтей штундисты обыкновенно не наказываютъ, такъ какъ, по слову Божію, они „святы“, имъ обѣшано Христомъ царствіе небесное. У такъ называемыхъ *шелапутовъ* замѣчается обратное отношеніе къ дѣтямъ: по мнѣнію шелапутовъ рожденіе дѣтей—дѣло грѣшное, дѣти—это чада грѣха, щенки, которыхъ не грѣшно выбросить въ оврагъ. И, дѣйствительно, чадородіе у шелапутовъ не существуетъ, что для миссіонеровъ служить лучшимъ показателемъ принадлежности даннаго лица къ этой сектѣ.

Вотъ, по нашему мнѣнію, тѣ основанія, въ силу которыхъ русское сектантство имѣетъ право на особое вниманіе со стороны науки. Оно захватываетъ всѣ сто-

роны народной жизни: религиозную, семейную, общественно-экономическую и проч. и, какъ таковое, представляетъ обильный матеріалъ для богослова, историка, моралиста, социолога и т. п.:

Но, спрашивается, какое отношеніе сказанное нами имѣеть къ задачамъ академическаго образованія? Отвѣчаемъ: самое ближайшее и существенно важное.

Задача академическаго образованія, какъ она объяснена въ Уставѣ духовныхъ академій, заключается въ томъ, чтобы доставить лицамъ, обучающимся въ академіи, высшее богословское образованіе, въ духѣ православія, для просвѣщеннаго служенія: церкви на *пастырскомъ, духовно-учебномъ и друиыхъ поприщахъ дѣятельности* (См. § 1 Устава д. академій). По смыслу приведеннаго параграфа академическаго Устава окончившимъ курсъ духовныхъ академій предлежитъ широкій путь практической дѣятельности: они получаютъ право быть пастырями церкви, преподавателями духовно-учебныхъ заведеній и вообще общественными дѣятелями въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова. Академическій Уставъ желаетъ только одного: *на какомъ-бы поприщѣ дѣятельности ни трудились питомцы духовныхъ академій, только-бы они вездѣ были проводниками въ общественную жизнь началъ православной церкви*. Если съ этой точки зрѣнія посмотрѣть на задачи академическаго образованія, то необходимость изученія въ духовныхъ академіяхъ русскаго сектантства слѣдается понятной сама собой. Какой пастырь, если онъ желаетъ бдительно стоять на стражѣ своей паствы, въ настоящее время можетъ обойтись безъ знанія сектантства? Мы имѣли случай уже замѣтить, что сектанство распространено по всей общей территоріи Россіи, что сектантскія идеи имѣютъ своихъ adeptовъ во всѣхъ слояхъ русскаго общества, начиная съ князей и графовъ и окончивая простымъ рабочимъ, что, наконецъ, сектантскій «духъ»—духъ критическаго отношенія къ истинамъ церкви, какъ нѣкій воздухъ, проникаетъ сознание той общественной среды, которую принято называть *интеллигенціей*. Посему борьба съ сектант-



ствомъ для пастыря такъ же неизбежна, какъ для земледѣльца очистка поля отъ сорной травы. Но прежде чѣмъ вступить въ борьбу съ врагомъ нужно знать его силы, прежде чѣмъ лечить болѣзнь нужно установить правильный діагнозъ ея. Эти соображенія вполне применимы и къ борьбѣ съ сектантствомъ: пастырь, прежде чѣмъ вступить въ борьбу съ сектантствомъ, на которую онъ необходимо вызывается, какъ стражъ своей паствы, долженъ изучить его со стороны его вѣроученія и морали, а также долженъ знать и противосектантскую полемику. На это могутъ возразить, что всему пастыря научить сама жизнь. Однако можно отвѣтить на это: поздно учиться тогда, когда настоятъ нужда выступать на защиту святого дѣла. Мы имѣемъ уже на глазахъ примѣръ того, какъ опасно вступать въ борьбу, не приготовившись къ ней. Правда, жизнь можетъ дать нѣкоторыя практическія указанія приѣмовъ борьбы, которые, дѣйствительно, мѣняются сообразно съ временемъ и съ той средой, съ которой пастырю приходится имѣть дѣло; *но основные принципы сектантскихъ заблужденій, изъ которыхъ только и можно понять его и дать правильную постановку полемики съ нимъ, могутъ быть уяснены путемъ богословско-философскаго и церковно-историческаго освѣщенія ихъ, какое можетъ дать только духовная академія.*

Съ неменьшею ясностью выступаетъ необходимость изученія въ академіяхъ сектанства и для тѣхъ академическихъ воспитанниковъ, которые желаютъ посвятить себя службѣ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ. Въ программу духовныхъ семинарій Уставомъ 1884 года внесено изученіе вмѣстѣ съ расколомъ и сектантства. Правда, послѣднее въ семинарской программѣ стоитъ какъ нѣчто второстепенное и совершенно заслоняется старобрядчествомъ; на дѣлѣ сектантству, обыкновенно, удѣляется нѣсколько уроковъ въ концѣ учебнаго года, чтобы дать хотя общее понятіе о немъ и „очистить совѣсть“... Иначе, впрочемъ, и быть не можетъ: по исторіи и обличенію раскола съ сектантствомъ по программѣ назначено

всего семь уроковъ (въ 5-мъ классѣ 2 и въ 6-мъ 3). Съ этими 7-ю недѣльными уроками преподаватель долженъ пройти за два года съ учениками очень сложную исторію раскола съ многочисленными его толками и не менѣе сложную, но болѣе трудную для усвоенія, противораскольническую полемику. Конечно, при такой постановкѣ дѣла, для сектантства остается очень мало времени, а между тѣмъ на изученіе его должно быть обращено преимущественное вниманіе, такъ какъ съ этой именно стороны угрожаетъ церкви большая опасность, чѣмъ со стороны застывшаго въ своихъ заблужденіяхъ раскола. Мы увѣрены, что такое положеніе въ курсѣ семинарій изученія сектантства долго не продолжится, въ виду все болѣе и болѣе угрожающей съ его стороны опасности церкви. Все это говоритъ за необходимость учрежденія въ духовныхъ академіяхъ особой каѳедры по исторіи и обличенію сектантства: въ настоящее время кандидатъ академіи, занимающій каѳедру раскола въ духовной семинаріи, вынужденъ бываетъ начинать изученіе сектантства, что называется, съ „азовъ“, такъ какъ въ духовныхъ академіяхъ, за недостаткомъ времени и обиліемъ учебнаго матеріала по исторіи и обличенію раскола, профессоры, не могутъ долго останавливаться на сектанствѣ, удѣляя ему 2—3 послѣднихъ лекцій. *Итакъ, чтобы академіи могли дать семинаріямъ хорошо подготовленныхъ преподавателей исторіи и обличенія сектантства, необходимо учредить въ духовныхъ академіяхъ особую каѳедру по этому предмету.* И не странно-ли: въ нашихъ духовныхъ академіяхъ изучается католичество, протестантство, для которыхъ существуетъ особая каѳедра (каѳедра западныхъ вѣроисповѣданій); въ нѣкоторыхъ академіяхъ профессора по этой каѳедрѣ знакомятъ студентовъ съ движеніемъ въ средѣ старокатоликовъ. Все это весьма желательно и достойно самой высокой похвалы; но тѣмъ съ большею ясностью выступаетъ необходимость особой каѳедры въ духовныхъ академіяхъ для русскаго сектантства: если мы изучаемъ въ нашихъ академіяхъ католичество и протестантство:

старыхъ враговъ нашей церкви, которые не угрожаютъ ей ближайшей опасностью, то тѣмъ болѣе мы должны изучать наше современное сектантство, которое, какъ грозныя тучи, повисло надъ православною русскою церковью. Не говоримъ уже о томъ, что изученіе сектантства въ духовныхъ академіяхъ внесло-бы оживленіе въ академическое преподаваніе богословскихъ наукъ: оно привело-бы академическую науку въ соприкосновеніе съ «богословствующею» народною мыслью, продукты которой, въ видѣ многочисленныхъ сектантскихъ заблужденій, дали-бы обильный и интересный матеріалъ для научныхъ богословско-философскихъ обслѣдованій, и вмѣстѣ съ этимъ указали-бы: на что, въ интересахъ борьбы съ сектантствомъ, должно быть обращено особое вниманіе профессоровъ богословія въ ихъ академическихъ лекціяхъ.

Наконецъ, наше сектантство представляетъ изъ себя явленіе такой огромной величины и такъ оно богато содержаніемъ, что всякій образованный человѣкъ, который поставленъ въ необходимость въ томъ или иномъ отношеніи соприкасаться съ народомъ, долженъ знать его (т. е. сектантство) для того, чтобы по нему узнать народную душу и тѣ сомнѣнія, которыми она терзается. И, вотъ, новое основаніе для изученія сектантства въ духовныхъ академіяхъ, которыя даютъ обществу образованныхъ дѣятелей на самыхъ разнообразныхъ поприщахъ общественной дѣятельности.

Въ заключеніе мы выражаемъ увѣренность, что не далеко то время, когда изученіе сектантства въ духовныхъ академіяхъ займетъ почетное мѣсто наравнѣ съ другими академическими науками.

---

# **XII**

## **ХРИСТІАНСТВО БЕЗЪ ДОГМАТА.**

---

(ПО ПОВОДУ ДОКТРИНАЛЬНОГО РАСПАДЕНІЯ  
ПРОТЕСТАНТИЗМА).

## ХРИСТИАНСТВО БЕЗЪ ДОГМАТА\*).

(По поводу доктринальнаго распадения протестантизма).

Я хочу, отцы и юноши, познакомить васъ съ современнымъ направлениемъ протестантской богословской науки. Это знакомство я считаю не только полезнымъ для васъ въ смыслѣ пріобрѣтенія нѣкотораго научнаго знанія, но и необходимымъ съ точки зрѣнія тѣхъ задачъ, которыя даны для вашей пастырской дѣятельности. Объяснимся. На нашу богоспасаемую Русь надвигаются грозныя тучи съ двухъ противоположныхъ сторонъ: Востока и Запада. Такова судьба нашего дорогаго отечества, что оно вынуждено всегда вести борьбу не только политическую, но и духовную на два фронта: съ Востока на насъ надвигается *буддизмъ*, который несуть все ближе и ближе придвигающіеся къ намъ огромной стѣной восточные народы,—а съ запада—бурнымъ дыханіемъ устремляется на насъ „*духъ отрицанія*“, являющій себя въ самыхъ разнообразныхъ видахъ. Что для насъ опаснѣе? Я лично склоняюсь къ мысли, что большая опасность угрожаетъ намъ съ Запада и, вотъ почему: борьба съ врагомъ всегда бываетъ успѣшнѣе въ томъ случаѣ, когда знаешь силы врага, его вооруженіе, расположеніе и проч., и, наоборотъ, весьма трудно бороться съ врагомъ, который наступаетъ на васъ подъ всевозможными прикрытіями, а таковъ именно врагъ, угрожающій намъ съ запада. Онъ идетъ на насъ, то прикрываясь личиною благодѣтеля челоувѣчества, общающаго ему на землѣ чувственный рай (соціалисты), то въ образѣ смѣлаго поборника естественныхъ правъ челоувѣка, поправныхъ-де насиліемъ власти (поборники все-

---

\*) Читано въ собраніи духовенства г. Саратова и воспитанниковъ старшихъ классовъ Саратовской д. семинаріи 31-го марта 1914 г. въ актовомъ залѣ семинаріи.

Авторъ.

возможныхъ свободъ), то въ скромной тогѣ ученаго, отрицающаго всякіе авторитеты въ области вѣры и науки и проч.. На этомъ послѣднемъ представителѣ „духа отрицанія“ я и хочу остановить ваше вниманіе.

Знаменитый профессоръ Берлинскаго университета, извѣстный либеральный протестантскій богословъ, Отто Пфлейдереръ (Otto Pflleiderer) въ одномъ изъ своихъ многочисленныхъ сочиненій пишетъ: „die Arbeiten der besten und weisesten... Theologen unseres Jahrhunderts... alle in der Richtung auf das eine Ziel hin lagen, das Christenthum seiner dogmatischen Hüllen und Fesseln sich entledige“... <sup>1)</sup> Въ настоящее время, когда нѣмецкій религиозный рационализмъ вызываетъ къ себѣ живой и глубокой интересъ не только у русскихъ православныхъ богослововъ, но и въ русскомъ интеллигентномъ обществѣ, и составляетъ предметъ научныхъ изслѣдованій въ православныхъ духовныхъ семинаріяхъ и академіяхъ, не бесполезно будетъ, полагаемъ, сказать нѣсколько словъ по поводу этого смѣлаго, чтобы не сказать болѣе, заявленія знаменитаго профессора, сгруппировавъ около него мнѣнія нѣкоторыхъ другихъ протестантскихъ богослововъ по тому-же предмету. Пусть читатель не ищетъ въ нашей статьѣ ничего другого, кромѣ краткихъ, совершенно объективныхъ и чуждыхъ всякихъ полемическихъ намѣреній, цитатъ изъ сочиненій протестантскихъ богослововъ.

Прежде всего, гдѣ скрывается главная причина этого протестантскаго *антидогматизма*?

Вотъ, какъ на этотъ вопросъ отвѣчаетъ профессоръ протестантскаго богословія въ Парижскомъ университетѣ, Огюсть Сабатье (August Sabatier): «Въ человѣческихъ дѣлахъ, пишетъ онъ, фактъ и примѣръ сильнѣе, чѣмъ теоріи. Хотя первые реформаторы въ прин-

---

<sup>1)</sup> «Труды лучшихъ и просвѣщеннѣйшихъ (протестантскихъ) богослововъ нашего времени всѣ направлены къ одной цѣли—освободить христіанство отъ догматическихъ покрововъ и оковъ». Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825. Fribourg. 1891 S. 494).

ципѣ не допускали свободы мысли и права свободнаго изслѣдованія (Св. Писанія), но въ дѣйствительности они пользовались тѣмъ и другимъ: они обратились къ совѣсти и разуму отдѣльнаго человѣка; они самими дѣломъ проповѣдывали то, чего не признавали въ теоріи; они показали, какъ можно на словахъ защищать самыя высокія человѣческія установленія и презирать церковный авторитетъ», <sup>1)</sup>. Въ 1810 г. *Сталь* (Stael), извѣстная французская писательница († 1817 г.) писала почти тоже самое: «Первые реформаторы думали, что они могутъ поставить *Геркулесовы Столбы* человѣческому уму на границѣ собственныхъ знаній, но ошиблись въ своихъ расчетахъ, полагая, что ихъ мнѣніямъ, какъ непогрѣшимымъ, подчинятся тѣ, кто отвергъ всякій авторитетъ въ области религіи». <sup>2)</sup> Тотъ религиозный субъективизмъ, который въ настоящее время господствуетъ въ религиозной жизни и богословской наукѣ Запада, логически вытекаетъ изъ принциповъ и примѣровъ данныхъ реформаторами XVI вѣка. Онъ заложенъ, такъ сказать, въ самую основу протестантизма, присущъ ему по существу и вытекаетъ изъ него фатально. Въ представленіи современнаго протестанта *протестантизмъ и свобода мысли* почти одно и тоже. Объ этомъ открыто заявляютъ выдающіеся протестантскіе богословы, извѣстный, либеральный богословъ Фридрихъ Паульсенъ (Frid. Paulsen), хотя онъ преподаетъ философію въ Берлинскомъ университетѣ, пишетъ: „Протестантское богословіе можетъ развиваться въ самомъ тѣсномъ союзѣ съ *свободной философіей* и *свободной наукой*; его сила всецѣло почіетъ на личной и живой силѣ его представителей... Между символомъ церкви и университетской наукой возможно только одно отношеніе—это *свободное соглашеніе, но ни въ какомъ случаѣ не подчиненіе*“ <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Journal de Geneve 5 mai 1896 an. См. Krogh—Tonning K. Le Protestantisme Contemporain Paris 1904 г. p. 22.

<sup>2)</sup> De l'Allemagne 4-e partie ch II.

<sup>3)</sup> Die deutschen Universitäten I pp. 77—78. Berlin 1892.

Другой протестантскій ученый, профессоръ богословія въ Галле (Halle) Гауптъ (Haupt) говоритъ: «Въ нѣкоторыхъ университетахъ профессора и даже Promovenden стѣснены, въ большей или меньшей мѣрѣ, учениемъ Евангелической церкви. Но это стѣсненіе ни въ какомъ случаѣ не должно ограничивать свободу научнаго изслѣдованія, которая должна оставаться неизгладимой чертой протестантскаго богословія. Прежде всего, должно допустить, что абсолютное свободное изслѣдование истины, если оно даже *проходитъ чрезъ цѣлый рядъ ошибокъ*, въ концѣ концовъ должно привести къ истинѣ, и что христіанская евангелическая вѣра *отъ свободнаго изслѣдованія* сдѣлается яснѣе и основательнѣе, и даже, пойдѣмъ далѣе, учащаяся молодежь въ томъ бою, въ которомъ не должно ее шадить, съ разными религіозными гипотезами, не потерпитъ ущерба для своей вѣры, но напротивъ она можетъ выработать болѣе независимыя убѣжденія.»<sup>1)</sup> Наконецъ, Моно (Monod), пользующійся на западѣ репутаціей лучшаго историка, убѣжденный протестантъ, выражается на этотъ счетъ еще откровеннѣе: «Реформа... была философскимъ движеніемъ, разрушительнымъ для положительнаго христіанства и для принципа авторитета въ области вѣры, который заявляетъ, что внѣ католичества нѣтъ ни церковнаго авторитета, ни догматической достовѣрности; *протестантизмъ-же есть ничто иное, какъ серія и коллекція религіозныхъ формъ свободной мысли*». <sup>2)</sup> Дѣйствительно, вѣра протестанта есть только религіозная форма свободной мысли. Каждый протестантъ какъ бы такъ говоритъ себѣ: «Моя религія есть религія индивидуальная; моя вѣра есть только *моя* вѣра; не важно, какая вѣра у человѣка, лишь бы это была у него *своя* вѣра. Дѣлаетъ счастливымъ человека *вѣра* вообще, а не *та или иная вѣра*.» Подобныя разсужденія въ устахъ лютеранина вполне логичны: они являются неизбѣжнымъ послѣдствіемъ принципа

<sup>1)</sup> См. Goyan. L'Allemagne religieuse, Paris 1898 an. p. 179.

<sup>2)</sup> Revue historique t. 49 Mai—Août 1892 an. p. 103.



*свободно изслѣдованія.* И нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что самые либеральные и самые невѣрующіе протестантскіе богословы ссылаются на Лютера въ своемъ отрицаніи христіанскихъ истинъ. Лютеръ, какъ извѣстно, цѣнилъ книги Св. Писанія настолько, насколько онѣ раскрывали Личность Христа и имѣли *апостольскій характеръ* (apostolische / rt); въ этомъ примѣрѣ субъективной оцѣнки книги Св. Писанія Лютеромъ, какъ-бы въ зернѣ, заключается прошлая и современная эволюція протестантизма. Лютеръ для того, что-бы очистить «священный канонъ», пользовался сначала основами догматической критики; но въ послѣдствіи вмѣстѣ съ *Хемницемъ* (Chemnitz), знаменитымъ богословомъ второй половины XVI вѣка, началъ приводить основанія и *историческія*. Правда, Лютеръ на словахъ высоко цѣнилъ Св. Писаніе; онъ о немъ выражался такъ: „Этотъ властелинъ долженъ господствовать и управлять; всѣ другіе, какъ-бы они ни назывались, должны быть подчинены ему; они ни въ какомъ случаѣ не должны быть ни наставниками, ни судьями, но только скромными свидѣтелями учениками и послѣдователями, будутъ-ли это папа, *Лютеръ*, Августинъ или ангелъ, спешій съ неба». <sup>1)</sup> Но, высказываясь съ такою рѣшительностью объ авторитетѣ Св. Писанія, Лютеръ тѣмъ не менѣе выбросилъ изъ канона священныхъ книгъ посланіе ап. Іакова, которое противорѣчило его догматическому принципу объ оправданіи вѣрою безъ добрыхъ дѣлъ; онъ давалъ такія изъясненія священному тексту, которыя самые просвѣщенные его сторонники (напр. Гарнакъ), называютъ *неясными и извращенными*. Лютеръ также громко заявилъ: «Самый высокій догматъ нашей вѣры тотъ, что Сынъ Маріи есть предвѣчный Сынъ Бога, посланнаго Отцемъ на землю». Но съ другой стороны, онъ самъ-же ослабилъ этотъ догматъ, когда училъ, что „*вѣра есть живая и искренняя надежда на благодать Божию*“. <sup>2)</sup> Эти столь проти-

<sup>1)</sup> Krogh—Tonnig K. Le Protestantisme Contemporain. Paris, 1904 an. p. 25

<sup>2)</sup> Krogh—Tonnig K. Op. cit. p. 26.

ворѣчивыя заявленія Лютера дали право *Rade* (Rade) отъ имени либеральныхъ протестантскихъ богослововъ сдѣлать слѣдующее заключеніе: „Мы думаемъ, что въ нашей исторической критикѣ мы являемся истинными учениками Лютера Правда, онъ не зналъ нашей исторической критики, но насколько можно судить по его разнымъ мелкимъ замѣчаніямъ, онъ былъ ея предтечею... Когда въ Писаніи мы отыскиваемъ нашего Христа, кто какъ хочетъ и можетъ, и когда съ этимъ Христомъ въ сердцѣ мы оцѣниваемъ всѣ вещи въ ихъ отношеніи ко Христу, то мы идемъ по стопамъ Лютера“ <sup>1)</sup>. Очевидно, что какъ тѣ, которые отрицаютъ, божество І. Христа. такъ равно и тѣ, которые признаютъ его, вѣрующіе, и невѣрующіе, ссылаются на Лютера, опираясь въ своихъ самыхъ противорѣчивыхъ теоріяхъ на принципы и ученіе Лютера. Можно сдѣлать слѣдующее короткое заключеніе: свобода изслѣдованія Св. Писанія, эта главная основа реформы Лютера, есть первая причина протестантскаго рационализма, со всѣми его послѣдствіями. Краткій очеркъ исторіи протестантскаго рационализма, главнымъ образомъ, въ Германіи, вполнѣ подтверждаетъ достовѣрность этого заключенія. Мы ограничимся нѣсколькими краткими указаніями по сему предмету, которыя требуются нашей задачей.

## II.

*Землеръ* (Semler) (1725—1791) первый положилъ различіе между догматомъ и вѣрой. Послѣ него *Лессингъ* (1729—1781) окончательно отдѣлилъ догматы отъ вѣры. Ему принадлежатъ слѣдующія слова, за которыя онъ называется «отцомъ протестантскаго либерализма»: «Если бы даже невозможно было опровергнуть всѣ возраженія противъ Библии, то все же религія оставалась бы неприкосновенной въ сердцахъ тѣхъ христіанъ, которые приобрѣли внутреннее чувство истины». Другими словами: если бы догматы были даже слабо обоснованы и доказаны, то религія все же можетъ существовать, т. е. религія возможна и безъ догматовъ и можетъ быть и безъ нихъ

<sup>1)</sup> Der rechte euangelische Glaube. Leipzig, 1898, p.24.

жизненной. Религія, совершенно освобожденная отъ догматовъ, представляетъ абсолютный идеаль субъективной религіи, какой именно и желаетъ видѣть ее протестантизмъ. Понятно, что идея Лессинга быстро проложила себѣ путь въ протестантизмъ и скоро нашла себѣ практическое примѣненіе. Такъ бываетъ всегда въ тѣхъ случаяхъ, когда философія вторгается въ область богословія. Религія, какъ-бы индивидуальна она ни была, всегда предполагаетъ извѣстныя убѣжденія. Но убѣжденія не приобрѣтаются безъ принциповъ и всегда опираются на какое-либо основаніе. Такимъ основаніемъ въ христіанской религіи служатъ *догматы* ея, и если ихъ отвергнуть, то религія останется безпочвенной, неустойчивой и обращается просто въ философское мнѣніе. Сознательно или нѣтъ, но Кантъ (1724.—1804), Шлейермахеръ (1768—1804) и Гегель (1770—1831) сознавали этотъ пробѣлъ въ протестантизмѣ и старались заполнить его. На мѣсто христіанскихъ догматовъ они поставили, какъ высшій неопровержимый религіозный критерій,—Кантъ *разумъ* (Vernunft), Шлейермахеръ—*чувство* (Gefuhl), Гегель—*идею* (Begriff), ту творческую идею, изъ которой онъ выводилъ происхожденіе своего собственнаго «я», вселенной, Бога и религіи. Эти принципы, какъ нельзя болѣе, отвѣчали духу протестантизма и онъ легко подчинился имъ и усвоилъ ихъ охотно. Но вмѣстѣ съ этимъ предъ протестантами вставала другая задача. Въ самомъ дѣлѣ, если бы протестанты, отвергнувъ христіанскіе догматы, избрали для себя руководящими началами религіозной жизни одни *разумъ* Канта, другіе *чувство* Шлейермахера, третьи *творческую идею* Гегеля, то отъ этого церковная община протестантовъ распалась бы и церковь, если только она существуетъ у протестантовъ, обратилась бы просто въ религіозно-философскій кружокъ. Итакъ, нужно было спасти цѣлость церковной общины, удержать отдѣльных протестантовъ въ зависимости отъ нея,—задача весьма трудная, такъ какъ нужно было соединить два *несоединимыхъ* принципа: принципъ свободы убѣжденій съ принципомъ подчиненія церковной общинѣ. Въ той борьбѣ

религиозно-философскихъ гипотезъ и мнѣній, которыя развились на этой почвѣ, возникли въ протестантствѣ въ XIX вѣкѣ разныя *богословскія* школы.

Школа *романтическая*, основанная Шлейермахеромъ, которая идеи Канта подчинила религиозному чувству, которое воспитывается въ человѣкѣ церковнымъ преданіемъ. Школа *идеалистическая*, напротивъ, подобно Канту и Гегелю, защищала абсолютныя права спекулятивнаго и теоретическаго разума. Къ Гегельянскимъ теоріямъ примыкаетъ школа *Тюбингенская*, основанная Бауромъ, которая поставила для себя задачей найти трансцендентальное единство въ отдѣльныхъ моментахъ эволюціи. Отъ Гегеля ведетъ свое происхожденіе и школа *радикальная*, основанная Фейербахомъ (1804—1872), положившимъ начало *агностицизму* и школа *либеральная* или, проще сказать, *невѣрующая*, основателемъ которой былъ К. Гасе (Hase) (1800—1890), главные представители которой въ настоящее время суть: *Бидерманъ* (Biedermann), *Липсіусъ* (Lipcius) и упомянутый уже нами *Отто Пфлейдереръ*. Школа, основанная *Ричардомъ Роте* (Rothe), очень близко примыкающая къ кантіанству, которая носитъ имя *соединеннаго богословія*, стремится соединить элементы психологической и исторической, науку и преданіе, Канта и Шлейермахера. Но этотъ богословскій эклектизмъ не былъ жизненнымъ: онъ никогда не занималъ выдающагося мѣста. Отличительный характеръ свойственный представителямъ этой школы, это—злостная ненависть противъ католической церкви.\* Главный представитель этого направленія, докторъ богословія *Бейшлагъ* (Beyschlag), недавно умеръ профессоромъ университета въ Галле (Halle). Остается еще сказать о двухъ школахъ, которыя въ настоящее время пользуются большимъ кредитомъ въ протестантствѣ: это—школа *Ричля* и, такъ называемая, *историческая* школа. О первой изъ нихъ *Эрнстъ Гелло* (Ernst Hello) даетъ такой характерный отзывъ: «не заложивъ фундамента памятника, каждый изъ нихъ (т. е. представителей этой школы) тащитъ камень съ двусмысленной улыбкой на устахъ, какъ-бы говоря про себя:— «выйдетъ»

ли какой толкъ изъ этой пристройки)? Съ этими людьми невозможно ни согласиться, ни опровергнуть ихъ: они не могутъ ни воевать, ни жить въ мирѣ. Спросите ихъ, что такое Богъ, они не имѣютъ о Немъ никакого понятія: ни истиннаго, ни ложнаго и. если-бы вы захотѣли войти въ глубину ихъ мысли или, что они называютъ „своей мыслью“, вы увидѣли бы, что Богъ для нихъ *абстракція*, но они не знаютъ Его, потому что не отдаютъ себѣ ни въ чемъ яснаго отчета. Спросите ихъ, вѣруютъ-ли они въ Бога Того, о Которомъ говоритъ «Катихизисъ» и котораго признаетъ даже «наука», они отвѣтятъ вамъ: —нисколько.

— Но вы признаете другого какого-л. Бога?

— Ничуть.

— Въ такомъ случаѣ вы вообще отрицаете Божество?

— Ничуть.

Изъ приведенныхъ словъ становится яснымъ, что то, что послѣдователи школы Ричля называютъ „абсолютнымъ существомъ“ на самомъ дѣлѣ оказывается «*ничтожествомъ*».

Но продолжимъ «Катихизисъ» ричлианцевъ, которымъ они замѣнили существующій протестантскій „Катихизисъ“.

— Иисусъ Христосъ есть ли Богъ?

— Ни въ какомъ случаѣ.

— Но тогда Онъ значитъ *не есть* Богъ?

— Я не говорю этого рѣшительно; вы зашли слишкомъ далеко; Онъ есть *нѣчто немного подобное* Богу; но, однако, я христіанинъ.

— Иисусъ Христосъ есть-ли по вашему Богъ въ томъ смыслѣ, какъ это понимаетъ церковь?

— Нисколько. Я не принимаю этого выраженія въ томъ смыслѣ, какой придаете ему вы.

— Какого выраженія?

— Иисусъ Христосъ есть Богъ.

— Въ какомъ-же смыслѣ вы его принимаете?

— Въ смыслѣ *современномъ*—болѣе широкомъ и философскомъ.

— Какой же это *современный*, болѣе широкій и философскій, смыслъ?

— Вы насилуете меня. Я *христiанинъ*, но не католикъ.

— Въ такомъ случаѣ вы протестантъ?

— Ничуть.

Итакъ, кто же вы? Если вы называетесь христiаниномъ и говорите, что вы не католикъ, то вы, или протестантъ, или православный и т. п.

— Я послѣдователь *религиi будущаю*.

— Въ такомъ случаѣ вы предполагаете, что Богъ измѣнится, или—что Онъ будетъ замѣненъ другимъ существомъ?

— Ничуть. Вы зашли слишкомъ далеко <sup>1)</sup>. Вотъ, почти вѣрный образъ ученика Ричля, или другими словами—одного изъ тѣхъ современныхъ протестантскихъ богослововъ, девизъ которыхъ: „*внѣ Ричля нѣтъ спасенiя*“.

Я считаю нужнымъ остановиться нѣсколько подробнѣе на богословской системѣ Ричля, такъ какъ она кромѣ того, что является господствующей системой въ настоящее время въ протестантской богословской литературѣ, оказываетъ влiянiе не только на религiозное воззрѣнiе нашихъ сектантовъ-рационалистовъ, но къ сожалѣнiю на представителей нашей православно-богословской науки.

Съ именемъ А. Ричля соединяется научно-рационалистическое направление въ протестантскомъ богословiи, стремящееся уяснить религiозныя истины не путемъ вѣры, а умозрительно, а потому отвергающее въ христiанствѣ все, что не поддается уясненiю разумомъ, отчего и все христiанство у Ричля и его послѣдователей перестаетъ быть богооткровенной религiей, а обращается въ философию. Начало этому направлению, называемому ричлианами „*сознательнымъ богословiемъ*“, положило сочиненiе Ричля: „*Die christliche Lehre etc.* 1870--1874 г.г. Такъ, Ричль упразднилъ догматъ о Пресвятой Троицѣ: онъ признаетъ Богомъ въ собственномъ смыслѣ только

---

<sup>1)</sup> См. Allgemeine evangelische luth. Kirchenzeitung, № 27, июль 1901 г.

Бога-Отца, Который есть, по его мнѣнію, прежде всего и главнѣе всего *любовь*; хотя онъ часто говоритъ о Божествѣ І. Христа, но не въ собственномъ смыслѣ. Наименованіе І. Христа Богомъ у Ричля и его послѣдователей имѣетъ значеніе только этическое, а не метафизическое. „Это не выраженіе Его существа и Его природы, а лишь обозначеніе того, чѣмъ мы можемъ обозначить нашъ религіозный опытъ, полученный отъ Его воздѣйствія на насъ, иначе говоря, обозначеніе той религіозно-практической цѣнности, какую мы вынуждены приписать І. Христу, не касаясь природы Его существа... Въ ученіи о Божескомъ достоинствѣ І. Христа представители ричліанства стоятъ на почвѣ возрѣній родоначальниковъ реформации — Лютера и Меланхтона, по мнѣнію коихъ, *знать І. Христа значитъ знать Его благодѣянія, но не его природу*“ <sup>1)</sup>. Святой Духъ, по ученію Ричля, не есть отдѣльная Божественная Личность или Божеская вѣпостась: Духъ Божій въ Своемъ существѣ можетъ быть отождествленъ съ духомъ христіанской общины, поскольку эта община своею цѣлью полагаетъ осуществленіе Царства Божія <sup>2)</sup>. Ричль также отвергъ ученіе о первородномъ грѣхѣ и первратно истолковалъ другіе христіанскіе догматы. Особенность этого направленія составляетъ еще и то, что представители его существенный смыслъ религіи полагаютъ не въ догматахъ, на которые большинство изъ нихъ смотрятъ, какъ только на результатъ борьбы между христіанствомъ и ученіемъ греческихъ философовъ, а въ морали. Этимъ разрушительнымъ для христіанства направлениемъ проникнуты новѣйшія руководства протестантской догматики, принадлежащія выдающимся протестантскимъ богословамъ, упомянутымъ здѣсь нами: *Бидерману, Флейдеферу* и др., въ которыхъ проводятся мысли, что церковныя догматы, формулы, разныя наименованія суть лишь чисто логическіе и метафизическіе процессы и понятія, что грѣхъ и зло въ мірѣ существуютъ не потому, что нѣко-

<sup>1)</sup> *Керенскій Вл.* Школа ричліанскаго богословія въ лютеранствѣ. Казань 1903 г. стр. 436—437.

<sup>2)</sup> *Керенскій Вл.* Тамъ-же стр. 387.

гда согрѣшилъ Адамъ, а вслѣдствіе не избѣжнаго хода вещей, которому необходимо подчиняться, что ученіе о безсмертіи совершенно не относится къ религіи. Мы уже видѣли, какъ это ученіе отразилось въ религіозной жизни протестантовъ. Это религіозно-раціоналистическое направленіе особенно рѣзкій характеръ приняло въ *Вюртембергъ*, старомъ очагѣ раціоналистическаго сектантства. Въ январѣ 1893 г. сто пятьдесятъ три пастора Вюртембергскаго королевства заявили своему церковному начальству, что хотя они и высóко цѣнятъ „Апостольскій Символъ“, какъ „достопочтенный документъ стараго времени“; но все-же онъ, по ихъ мнѣнію, „нынѣ не годится для выраженія вѣры цѣлой общины“. Православнаго богослова не должны удивлять указанные крайности названнаго направленія, такъ какъ какъ они являются, какъ это мы видѣли, прямымъ слѣдствіемъ, вытекающимъ изъ всей протестантской богословской системы, построенной на началахъ религіознаго раціонализма, отчего по мнѣнію даже протестантскихъ, болѣе безпристрастныхъ мыслителей, протестантизмъ представляетъ собой явленіе самопротиворѣчивое и служитъ *переходной ступенью къ атеизму* <sup>1)</sup>. Этимъ обстоятельствомъ должно объяснить и то, что въ настоящее время страны, по преимуществу протестантскія, (Германія и Швейцарія), являются вмѣстѣ съ тѣмъ очагами невѣрія, грубаго атеизма, такъ называемаго, христіанскаго социализма и проч. Въ Германіи во второй половинѣ прошлаго столѣтія возникъ „Союзъ свободныхъ религіозныхъ обществъ“, насчитывавшій уже въ концѣ столѣтія въ своемъ составѣ 92 общины съ 34-мя тысячами чловѣкъ, поставившій своей задачей *замѣнить религію моралью*. Съ этой школой мы еще встрѣтимся, когда будемъ говорить о толстовствѣ.

Что касается *исторической* школы, то, вотъ, что говорить о ней ученый *Рой* (Roeу) въ своемъ сочиненіи: „*Le Kantisme et la theologie protestante*“ (Revue néo-scholastique de Louvain, nov. 1899 г.).

<sup>1)</sup> Мнѣніе извѣстнаго нѣмецкаго философа *Гартмана*.

Авторъ.



„Нѣсколько лѣтъ тому назалъ въ протестантской богословской наукѣ возникло новое направленіе: ученые забросили еще недавнія спекулятивныя школы для того, что-бы съ увлеченіемъ отдаться изученію исторической проблемы христіанства. Къ этому присоединилось еще вліяніе, время отъ времени, философіи: универсальная эволюція въ ея примѣненіи къ христіанству (Гегель), универсальный разумъ, какъ высшій судья всякаго достовѣрнаго знанія (Кантъ), слѣпой религиозный инстинктъ массъ, замѣнившій свободу воли индивидуума, — всѣ эти теоріи въ настоящее время глубоко проникли въ богословіе и исторіографію протестантовъ <sup>1)</sup>).

Изъ всѣхъ вліяній на указанныя нами протестантскія богословскія школы самое сильное вліяніе принадлежитъ Шлейермахеру: онъ является законнымъ отцомъ для большинства изъ нихъ и отцомъ—*кормителемъ* для всѣхъ ихъ, такъ-какъ всѣ они дѣлаютъ тѣ или иныя заимствованія изъ его сочиненій. Въмѣстѣ съ этими заимствованіями у Шлейермахера протестантскіе богословы усвоили и его осн. вную мысль о *независимости* и *автономіи* религиознаго чувства въ душѣ каждаго вѣрующаго. Даже въ томъ случаѣ, когда они позволяли себѣ скромно и робко не соглашаться съ выводами Шлейермахера и отвергали нѣкоторые его богословскіе и церковно историческіе выводы и понятія, онъ все же оставался для нихъ ученымъ, который продолжалъ неустанно развивать принципы Реформы; за Шлейермахеромъ всегда былъ видѣнъ Лютеръ, какъ его вдохновитель. Путь отъ Лютера къ Шлейермахеру самый прямой и на немъ нельзя сбиться, такъ какъ онъ совсѣмъ чуждъ какихъ-либо уклоненій въ сторону. Между душою вѣрующаго и Богомъ Лютеръ вытѣснилъ всякій человѣческій авторитетъ, всякія человѣческія установленія. Шлейермахеръ, вѣрный своему учителю, въ свою очередь, устраняетъ между Богомъ и человѣкомъ и всѣ прочія *посредства*: канонъ Священныхъ Книгъ и догматы вѣры онъ выводитъ изъ христіанскаго благочестія

<sup>1)</sup> Van Roey Op. cit. p. 410.

—сѣтъ, по выраженію Гюйо, во всѣхъ протестантскихъ богословскихъ школахъ сѣмя смерти для нихъ и сѣмя жизни для другихъ и этимъ сѣменемъ является основная идея Шлейермахера, что *сами религиозные люди создаютъ себѣ религію* <sup>1)</sup>.

### III.

Предъ нами прошелъ длинный рядъ именъ талантливыхъ и самыхъ просвѣщенныхъ протестантскихъ богослововъ, которые, по приведенному нами въ началѣ выраженію *Пфлейдерега*, поставили цѣлью *освободить религію отъ покрововъ таинственности и догматическихъ оковъ*. Что же, успѣли-ли они въ этомъ? Для того, чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, достаточно кратко разсмотрѣть, какъ они относятся къ двумъ основнымъ началамъ христіанства: *Апостольскому Символу вѣры и догмату о божескомъ достоинствѣ Иисуса Христа*. Приведемъ нѣсколько относящихся сюда цитатъ изъ сочиненій выдающихся протестантскихъ богослововъ: „Милліоны протестантъ не признаютъ *Символа* вѣры, громко заявили въ 1893 году на своихъ страницахъ либеральный протестантскій органъ „*Deutsches Protestantenblatt*“. „Этотъ *Символь* одобряетъ вѣру народныхъ массъ въ чудеса, онъ борется съ наукой, онъ противодѣйствуетъ разуму. Если Евангельская церковь будетъ держаться за этотъ *Символь* и усиливаться сохранить его, то она скоро найдетъ свой конецъ“ <sup>2)</sup>. Такія заявленія дѣлаютъ на страницахъ протестантскихъ газетъ для народныхъ массъ. Но раздѣляетъ-ли это невѣріе образованное общество? „Двадцать лѣтъ тому назадъ, говоритъ извѣстный пасторъ *Лиско* (Lisco), какъ нѣкоторые либеральные протестантскіе пасторы и проповѣдники начали открыто заявлять о разрывѣ между ихъ вѣрованіемъ и буквой *Символа*, по отношенію къ которому они начали употреблять такія выраженія: „*послушаемъ, что скажетъ намъ Символь*“,

<sup>1)</sup> Goyau Georges. 2 *Allemagne religieuse* Paris. 1898 г. p.p. 84—85.

<sup>2)</sup> *Deutsche evangelische Kirchenzeitung* 1893 p. 377., изданная въ Берлинѣ пасторомъ Штоккеромъ (Stöcker).

„*Апостольскій Символь* такъ понимаемый <sup>1)</sup> и т. п. Кстати, нѣсколько словъ о самомъ пасторѣ Лиско. Укажемъ, чему онъ обязанъ своею извѣстностью; это не будетъ отступленіемъ отъ программы нашего чтенія.

5 іюля 1891 года *Христофоръ Шремпфъ* (Christophore Schrempf), молодой пасторъ Лезендорфа (въ Вюртембергѣ), заявилъ церковнымъ властямъ, что „утомленный отсутствіемъ правдивости, которой требуютъ отъ него его служебныя обязанности, и чувствуя противорѣчіе съ своими убѣжденіями, онъ выбросилъ *Символь* изъ обряда крещенія“. <sup>2)</sup> Возникъ по этому поводу конфликтъ съ Консисторією и спустя годъ, 14 іюля 1892 г., Шремпфъ вынужденъ былъ оставить должность пастора. Его примѣръ былъ заразителенъ. *Лиско*, пасторъ въ Пруссіи, *Штейдель* (Steudel), пасторъ въ Вюртембергѣ, заявили, что они также отказываются отъ употребленія *Символа*. Конечно, они были лишены должностей <sup>3)</sup>. Въ настоящее время всѣ протестанты, во главѣ съ своими пасторами и богословами, раздѣляются на два враждебныхъ лагеря: одни желаютъ сохранить *апостольскій Символь*, другіе его отвергаютъ. Кто изъ нихъ сильнѣе? Если судить по тому энтузіазму ученыхъ протестантскихъ богослововъ, который они проявили въ жаркой полемикѣ по дѣлу о трехъ названныхъ пасторахъ, вопреки вліянію церковныхъ властей и даже самаго Императора; если принять во вниманіе единодушныя симпатіи прессы по отношенію къ низложеннымъ пасторамъ и общее недовольство по поводу опредѣленій Консистоіи, то должно признать, что отверженіе *Символа* Шремпфомъ, Штейделемъ и Лиско нашло глубокое сочувствіе въ огромномъ большинствѣ нѣмецкаго народа. Да, наконецъ, самая церковная власть протестантовъ руководилась ли въ своемъ стремленіи защитить *Символь* убѣжденіями въ истинности его или только политиче-

---

<sup>1)</sup> Lisco, Akten zu meiner Amtentsetzung. p. 2 (Berlin, Müller, 1895).

<sup>2)</sup> Schrempf, Akten zu meiner Entlassung aus dem Wurtembergischen Kirchengdienst 2-e изд., Göttingue 1892 г. p. 35.

<sup>3)</sup> Krogh-Tonning Op. cit. p. 35.

скими соображеніями? Отвѣтъ по меньшей мѣрѣ можетъ быть данъ только сомнительный, особенно если припомнить то возраженіе, которое было сдѣлано пасторомъ Лиско, по адресу Евангелической Консисторіи: „Если, писалъ онъ, церковныя власти позволяютъ при настоящемъ состояніи богословія учить, что Иисусъ былъ сынъ Іосифа, т. е. другими словами публично отрицать Его Божественность, отвергая участіе Св. Духа,—то онѣ (т. е. церковныя власти) и не вправѣ требовать отъ обвиняемаго (т. е. пастора Лиско) чтенія того *Символа*, содержаніе котораго они позволяютъ духовнымъ лицамъ искажать въ самомъ существенномъ пунктѣ“<sup>1)</sup>. Конечно, Консисторія ничего не могла отвѣтить основательнаго на этотъ упрекъ.

Далѣе, вотъ, собственное заявленіе самой Евангелической Консисторіи: «Консисторія сознаетъ то великое затрудненіе, которое долженъ побѣдить современный богословъ для того, чтобы пріобрѣсти религіозное убѣжденіе, научно обоснованное и отвѣчать въ то-же время практическимъ требованіямъ священнаго служенія»<sup>2)</sup>. Какъ смотрѣтъ на это признаніе? Приходится вѣрить слухамъ, проникшимъ въ печать, что если-бы не вмѣшательство Императора Вильгельма въ церковныя дѣла, то рѣшенія Консисторіи по дѣлу о пасторахъ-еретикахъ не были-бы столь рѣшительными и твердыми.

Теперь перейдемъ къ мнѣніямъ отдѣльныхъ выдающихся протестантскихъ богослововъ по вопросу объ *Апостольскомъ Символѣ*. Германъ (Hermann), профессоръ въ Марбургѣ, объявляетъ, что ортодоксальныя теоріи, которыя признаютъ *Символъ*, ведутъ къ несчастію или лицемѣрью, что человѣкъ свободной науки не можетъ вѣрить Символу<sup>3)</sup>. Извѣстный Ад. Гарнакъ (Harnack), Берлинскій проф., въ своемъ очень распространенномъ сочиненіи («Das Apostolische Glaubensbekenntnis» Berlin 1893) въ разсужденіяхъ, очень длинныхъ и ученыхъ,

<sup>1)</sup> Lisco, Akten zu meiner Amtentsetzung. Berlin, 1895. г. p. 3.

<sup>2)</sup> Kragh-Tønning. Op. cit. p. 36.

<sup>3)</sup> Kragh-Tønning. Ap. cit. p. 36.

высказываетъ слѣдующія идеи: „Символъ заключаетъ въ себѣ совсѣмъ ложныя выраженія: Св. Духъ, въ которомъ первые христіане видѣли *даръ Божій*, приобрѣтаетъ въ этомъ документѣ позднѣйшаго происхожденія роль Божественной личности; Вознесеніе Иисуса Христа на небо, упоминаемое въ началѣ просто какъ размышленіе, которое слѣдовало за повѣствованіемъ о Воскресеніи и развивало это послѣднее, получило значеніе историческаго эпизода,—наконецъ слова «зачатаго отъ Духа Свята и рожденнаго отъ Маріи Дѣвы» просто опровергаются первыми двумя Евангеліями и другими историческими документами <sup>1)</sup>. А вотъ образецъ толкованія Символа вѣры: для *Шварца* (Schwarz), не безызвѣстнаго въ протестантской богословской литературѣ, слова: „вѣрую во единаго Бога Отца“ значатъ—я хочу сдѣлаться сыномъ Божиимъ; „вѣрую въ Бога Сына“—это значитъ Иисусъ мой идеаль;— „вѣрую во Святаго Духа“, это значитъ я могу приобрѣсти Духа Бога и въ Немъ одномъ ищу мое спасеніе“ <sup>2)</sup>. Что касается догмата о воскресеніи І. Христа, то вотъ въ какихъ выраженіяхъ высказался объ этомъ догматѣ въ церковномъ собраніи въ 1894 г. пасторъ *Виммеръ* (Wimmer): „Иисусъ продолжаетъ жить между нами; Онъ есть наше возсоединеніе съ Богомъ; этотъ фактъ нашелъ свою историческую форму въ понятіи тѣлеснаго воскресенія Иисуса“ <sup>3)</sup>. *Германнъ* (Hermann), профессоръ въ Марбургѣ (Marburg), даетъ такое изъясненіе словъ Символа: „зачатаго отъ Духа Свята, рожденнаго отъ Маріи Дѣвы“. Для вѣры это значитъ, что Иисусъ совершая наше искупленіе убѣждаетъ насъ, что Онъ не есть продуктъ естественнаго развитія человѣчества, но что въ немъ самъ Богъ входитъ въ исторію человѣчества... Мысль символа становится понятной съ момента, когда человѣкъ увѣруетъ во Христа <sup>4)</sup>. Можно этимъ и ограничиться. Имена и факты, приведенные нами, даютъ возможность читателю ясно въ-

<sup>1)</sup> Krogh-Tønning. Op. cit. p. 37.

<sup>2)</sup> Kirch. ev. Zeitung. 1892. p. 475.

<sup>3)</sup> Deutsch. ev. Zeitung, 1894. p. 491.

<sup>4)</sup> Krogh-Tønning. Op. cit. p. 37.

дѣтъ, что протестантская религія, дѣйствительно, совершенно почти освобождена отъ покрововъ таинственности и догматическихъ оковъ Символа вѣры, который для большинства членовъ ея есть только одна пустая формула, совершенно неприемлемая для богослововъ “свободной науки“. Странная игра судьбы: еще такъ сравнительно недавно, въ 1882 г., отецъ Адольфа Гарнака *Т. Гарнакъ* (Th. Harnack) писалъ: «Апостольскій Символь есть орудіе единенія всѣхъ христіанскихъ исповѣданій, и тотъ, кто отвергаетъ его, престааетъ быть христіаниномъ» <sup>1)</sup>. Такъ писалъ отецъ того сына, который считаетъ *Апостольскій Символь* только почтеннымъ документомъ позднѣйшаго времени, наполненнымъ человѣческими вымыслами. Что можно думать о религіозной доктринѣ сына, если справедливы взгляды его отца? Что можно думать о религіи, гдѣ отецъ и сынъ могутъ держаться религіозныхъ убѣжденій, совершенно противоположныхъ? Что, наконецъ, можно думать о религіи, у которой нѣтъ ни Символа, ни догмата? Но пойдемъ далѣе. Проникнемъ въ самое сердце христіанства, коснемся самага главнаго его догмата, безъ котораго самое христіанство не можетъ быть понято,—посмотримъ, что сдѣлано протестантскимъ богословіемъ съ *Божескимъ достоинствомъ Иисуса Христа!*

Матеріаль въ этомъ отношеніи мы имѣемъ обильный и богатый содержаніемъ; но мы ограничимся только нѣсколькими цитатами, краткими, точными и авторитетными. И прежде всего, посмотримъ, какъ относятся къ этому важному вопросу протестантскіе „ортодоксальные“ теологи, которые образуютъ небольшой кружокъ вѣрующихъ въ Евангелической церкви. Справедливость требуетъ замѣтить, что въ той церковно-общественной борьбѣ, которая ведется столь открыто въ средѣ протестантовъ и въ которой принялъ участіе даже самъ Императоръ, ортодоксальные лютеране открыто отвѣчали проф. Гарнаку: „что Сынъ Божій зачатъ отъ Духа Свята и рожденъ отъ Дѣвы Маріи,—что эти основы христіанства треу-

<sup>1)</sup> Harnack Th. Katechetik und Eklärung des kleinen Katechismus Luthers Leipzig. 1882 г. II, 155.

гольный камень, о который разобьется всякая мудрость вѣка сего“. <sup>1)</sup> Но сила этого отвѣта ослабляется, что-бы не сказать совсѣмъ уничтожается, тѣми обстоятельствами, что сами ортодоксальные протестанты терпятъ въ своей средѣ пасторовъ, которые отрицаютъ божество І. Христа Упомянутый уже нами Шремпфъ справедливо упрекалъ ортодоксальныхъ протестантовъ. Онъ писалъ: „вы, которые такъ громко заявляете о вашей вѣрѣ въ Богочеловѣка, зачѣмъ позволяете вашимъ священнослужителямъ отрицать Божество Иисуса Христа, когда они учатъ, что Онъ дѣйствительно былъ сынъ Іосифа“ <sup>2)</sup>? Не входя въ подробное разсмотрѣніе этого вопроса, мы перейдемъ къ разсмотрѣнію мнѣній по нему главныхъ протестантскихъ богослововъ. Мы уже видѣли, что самые популярныя пасторы-Шремпфъ, Штейдель и Лиско формально заявили о своемъ отрицаніи Божества Христа. То огромное сочувствіе, которое вызвали къ себѣ со стороны протестантовъ дѣйствія и главнымъ образомъ, доктрины названныхъ лицъ доказываютъ, какъ много въ средѣ протестантовъ тѣхъ, которые по вопросу о Божествѣ Иисуса Христа думаютъ такъ же, какъ и названные пасторы, т. е. отрицаютъ его. Лиско смѣло и открыто заявилъ: „немного найдется профессоровъ, которые смотрѣли бы на божественное происхожденіе Иисуса Христа иначе, чѣмъ какъ на притчу, которая даетъ намъ понять замѣчательную высоту духа Иисуса Христа“ <sup>3)</sup>. Что можно заключить изъ этихъ столь ясныхъ заявленій выдающихся протестантскихъ богослововъ-профессоровъ, высоко цѣнимыхъ въ западныхъ протестантскихъ университетахъ? Отвѣтъ ясенъ самъ собой. *Lipsius* (Lipsius), бышій профессоръ въ Іенѣ, заявилъ съ кафедры, что „Личность Иисуса Христа по существу человѣческая, но что онъ былъ исполненъ помазанія Духа Святаго“. По его мнѣнію божеское достоинство Иисуса Христа есть ничто иное, какъ едине-

---

<sup>1)</sup> Chronik der christl. Welt 1892. p. 361.

<sup>2)</sup> Krogh-Tonning. Op. cit. p. 39.

<sup>3)</sup> Krogh-Tonning Op. cit. p. 40.

ніе жизни и любви Его съ Отцемъ Небеснымъ <sup>1)</sup>. *Ричль* (Ritschl), какъ это мы видѣли, утверждаетъ, что божество Иисуса Христа основывается единственно на Его искупительныхъ заслугахъ. *Лебштейнъ* (Löbstein), Страсбургскій профессоръ, держится того мнѣнія, что божество Иисуса Христа есть сумма совершенныхъ Иисусомъ Христомъ дѣлъ <sup>2)</sup>. *Вендъ* (Wende), преемникъ Липсіуса по ленинскому университету, сдѣлалъ слѣдующее заявленіе: „когда Христосъ называлъ Себя Богомъ, то этимъ Онъ исключительно давалъ понять, что Онъ былъ такъ же, какъ и Его апостолы избранникомъ божественнаго Промысла и что Онъ такъ же, какъ и апостолы былъ преданъ Богу съ сыновнею любовію“ <sup>3)</sup>. *Вейцзеккеръ* (Weizsäcker) утверждаетъ, что „Сынъ Божій означаетъ посланника Божія и больше ничего“ <sup>4)</sup>. Упомянутый уже Ад. Гарнакъ (Harnack), одинъ изъ самыхъ вліятельныхъ профессоровъ въ протестантизмѣ, предпочитаетъ адопціонизмъ христіанству: „дѣйствительно, говоритъ онъ, Христосъ есть просто человѣкъ, избранный Богомъ и исполненный Его Духа“. Тотъ же самый авторъ подтверждаетъ насмѣшки и смотритъ, какъ на абсурдъ, на вѣстасное соединеніе въ Иисусѣ Христѣ двухъ естествъ: божескаго и человѣческаго <sup>5)</sup>. Онъ въ сочиненіи *Das Apostolische Glaubensbekenntnis* Berlin. 1893. пространно развиваетъ тезисъ, что „древнее христіанское преданіе о Личности Христа, будучи далеко отъ исторической истины, превосходящей всякое сомнѣніе, было выковано, какъ орудіе для борьбы съ гностицизмомъ и что поддерживая эту суевѣрную традицію почти въ продолженіи 2-хъ тысячъ лѣтъ люди вѣрятъ въ избрѣтеніе собственной фантазіи“. Такого же мнѣнія держатся *Пфлейдереръ*, Берлинскій профессоръ, *Бейшлагъ* (Beyschlag), профессоръ въ Галле, *Кафтанъ* (Kaftan), профессоръ въ Берлинѣ и множество другихъ

<sup>1)</sup> Krogh-Tønning Op. cit. p. 40.

<sup>2)</sup> Christologische Studien Strasbourg 1890. p. 33.

<sup>3)</sup> Der Inhalt der Lehre Jesu (Göttingue 1890) II, p. 429.

<sup>4)</sup> Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. Fribourg. 1886 p. 109.

<sup>5)</sup> Dogmengeschichte Fribourg. 1898. I, 609. II, 411.



протестантскихъ богослововъ, которые полпали вліянію этихъ профессоровъ.

Для того, чтобы показать, насколько распространены эти доктрины въ средѣ протестантовъ, достаточно привести слѣдующіе цифровыя данныя: въ Германіи имѣется 21 университетъ. Въ каждомъ изъ нихъ есть *невѣрующіе* профессора; въ 17 университетахъ неvěрующіе профессора образуютъ почти всецѣло учащую корпорацію, главнымъ образомъ, по богословію, философіи и исторіи. Ленгенъ (Lângin), пасторъ въ Карлсруэ, почетный членъ генеральнаго синода въ Баденѣ, отрицалъ божество Христа въ собраніи (въ ноябрѣ 1893 г.) въ оттелѣ г. Карлсруэ. Онъ встрѣтилъ полное одобреніе со стороны присутствующихъ: ему аплодировали 99 баденскихъ теологовъ! Какое же заключеніе можно слѣлать изъ всего сказаннаго о современномъ направленіи протестантскаго богословія? Не иное какъ то, *что протестантизмъ есть религія безъ догмата*. При этомъ самъ собой возникаетъ другой вопросъ: есть-ли протестантизмъ вообще-то христіанская религія? Но объ этомъ пусть безпристрастно разсудитъ самъ читатель.

#### IV.

Какое-же, спросите вы, все это имѣетъ отношеніе къ намъ:—православному русскому духовенству, учащимся въ православныхъ духовно-учебныхъ заведеніяхъ и, вообще, къ русскому народу? Отвѣчу: самое близкое и самое важное. Наше русское неvěріе, которымъ проникнута наша современная беллетристическая литература, насколько о ней можно судить по произведеніямъ главныхъ ея современныхъ представителей, напр.: Л. Андреева, Куприна, Арцыбашева, Сологуба и др.:—невѣріе, такъ сказать, *теоретическое, и практическое*, выражающееся въ ослабленіи вѣры въ Бога, въ упадкѣ нравовъ и, вообще, нравственной распушенности, охватившей не только города, но села и деревни, въ значительной степени, обязаны своимъ происхожденіемъ, какъ это ни покажется

съ перваго взгляда страннымъ, западнымъ отрицательнымъ идеямъ и, главнымъ образомъ, идеямъ протестантскихъ богослововъ.

Путь, по которому эти идеи проникли и продолжаютъ проникать въ наше образованное общество и простой народъ, двойной: *интеллигенцію* съ ними познакомило толстовство, а простой народъ—*раціоналистическое сектантство*. Объяснимся.

Толстой, подробно Ричлю, отрицаетъ Бога, какъ личное Существо, отвергаетъ догматъ Пресвятой Троицы, Божество Господа нашего Иисуса Христа. Котораго гр. Л. Толстой считаетъ религіознымъ реформаторомъ, подобнымъ Конфуцію, Буддѣ, Магомету и проч. Всѣ внѣшнія формы богочитанія церкви, по ученію Л. Толстого и его послѣдователей, никакого значенія въ дѣлѣ религіи, какъ онъ понимаетъ ее, не имѣютъ. Равнымъ образомъ Толстой отвергаетъ загробную жизнь, Страш-Судъ и мздовоздаяніе; таинства, по мнѣнію гр. Л. Толстого,—„колдовство“ и, какъ таковыя, являются прямымъ нарушеніемъ заповѣдей Евангелія. Такимъ же нарушеніемъ заповѣдей Евангелія является крещеніе младенцевъ и таинство брака; таинство покаянія—это обманъ, равно какъ такой же обманъ таинства миропомазанія и елеосвященія, почитаніе иконъ, мощей, какъ и вообще «всѣ молитвы, обряды заклинанія, которыми наполненъ требникъ»<sup>1)</sup>. Положительное ученіе гр. Л. Толстого есть ученіе *пантеистическое*, въ чемъ онъ опять вполне уподобляется Ричлю. Такъ же, какъ и этотъ послѣдній, Л. Толстой училъ, что въ мірѣ разлито божественное начало любви, какъ нѣкій тонкій «духъ», проникающій всѣ живыя существа и сосредоточивающійся, главнымъ образомъ, въ человѣкѣ. Эта „міровая сила любви“,—назовите ее „Духомъ“. „Богомъ“, безразлично, такъ какъ эти названія нисколько не объясняютъ самаго существа этой „силы“,—проявляется въ человѣкѣ то какъ «разумъ»,

<sup>1)</sup> См. отвѣтъ Л. Толстого на постановленіе Св. Синода объ отлученіи его отъ Церкви. *Скворцовъ В.* Сборникъ статей «Миссіонерскаго Обзорѣнія». Спб. 1903 г. стр. 86—88.

то какъ «любовь», то какъ «разумѣніе жизни» есть осуществленіе „разумной любви“ въ практической жизни людей. Такъ гр. Л. Толстой исказилъ христіанскій догматъ о Пресв. Троицѣ. Полнѣе другихъ мудрецовъ человѣческихъ эту „истину“, по словамъ гр. Л. Толстого, понялъ Иисусъ Христосъ и яснѣе другихъ выразилъ ее въ своемъ ученіи, Которому (т. е. Иисусу Христу) молиться г. Л. Толстой, однакожъ, считаетъ величайшимъ кощунствомъ. Цѣль жизни людей—исполнять волю «бога-любви», и потому они должны любить другъ друга и не дѣлать другимъ того, чего себѣ не желаютъ. Въ этомъ есть законъ и пророки. Отсюда и смыслъ жизни каждаго отдѣльнаго человѣка заключается въ увеличеніи въ себѣ любви, каковое увеличеніе ведетъ человѣка все къ большому благу его личному и всего человечества и содѣйствуетъ такимъ образомъ устроенію „Царства Божія“ на землѣ, т. е. такого строя жизни, при которомъ раздоръ, обманъ и насиліе будутъ замѣнены свободнымъ согласіемъ, правдой и братской любовью людей между собой. Средствомъ для преуспѣянія въ „любви“ является, по ученію гр. Л. Толстого, *молитва*, но не въ православномъ и даже не въ христіанскомъ смыслѣ этого слова, а молитва, какъ возстановленіе и укрѣпленіе въ себѣ смысла жизни, который заключается въ той же любви. Такимъ образомъ, гр. Л. Толстой ограничилъ религію исключительно областью нравственности и альтруизма, отвергнувъ всѣ христіанскіе догматы и, благодаря этому, пришелъ къ *атеизму*.

Проводниками отрицательныхъ идей протестантскихъ богослововъ въ религіозныя воззрѣнія сельскаго населенія и главнымъ образомъ, сектантовъ были наши — же нѣмцы-колонисты, которые всегда находились въ самыхъ оживленныхъ сношеніяхъ съ своими заграничными единоплеменниками: многіе изъ нихъ воспитывали своихъ дѣтей въ заграничныхъ школахъ, читали заграничныя періодическія изданія, вели коммерческія дѣла съ заграничными торговыми фирмами и проч. Благодаря этому каждое общественное движеніе въ Германіи живо отра-

жалось на настроені нашихъ нѣмцевъ-колонистовъ. Особенно это должно замѣтить относительно разныхъ религіозныхъ вопросовъ и идей: каждая новая религіозная идея, обратившая на себя вниманіе въ Германіи, быстро сообщалась нашимъ нѣмцамъ-колонстамъ, создавала въ средѣ ихъ извѣстное настроеніе, которое также сообщалось и русскому населенію края, благодаря близости тѣхъ экономическихъ отношеній, въ какихъ находятся русскіе съ нѣмцами-колонистами. Когда на Западѣ открылось евангелическо-піэтистическое иаправленіе, оно немедленно передалось и нашимъ нѣмцамъ, и отъ нихъ также быстро проникло и въ среду православнаго населенія; то же было и съ баптизмомъ. Правда, отрицательныя идеи протестантскихъ богослововъ не могли быть усвоены широкими народными массами, а только отдѣльными личностями, стоявшими въ умственномъ отношеніи выше общаго умственнаго уровня. Эти-то отдѣльныя лица, проникнутыя духомъ отрицательнаго направленія протестантскихъ богослововъ и воспользовались сектантскимъ броженіемъ на югѣ Россіи, чтобы бросить въ народную массу атеистическія мысли, отвергавшія догматъ о Пресвятой Троицѣ, Божество Іисуса Христа, Приснодѣвство Богородицы и проч.. Въ средѣ русскихъ сектантовъ-раціоналистовъ во второй половинѣ XIX ст. очень рано сталъ нарождаться типъ атеистовъ —изъ народа, огульно отрицающихъ всѣ христіанскіе догматы,—для которыхъ совершенно безразлично-вѣрить ли въ І. Христа, или Магомета, или же совсѣмъ перейти въ «жидовство»,—которые считаютъ для себя все позволительнымъ, такъ какъ не имѣютъ никакихъ нравственныхъ устоевъ, а девизъ ихъ—«станемъ ѣсть и пить, ибо завтра умремъ» (I Кор. 15, 32). О представителяхъ этого типа сектантовъ Херсонскій Губернаторъ отъ 26 іюня 1883 г. доносилъ Мин. Вн. Дѣлъ: „Относительно же лицъ, называющихъ себя штундистами я. на основаніи собранныхъ мною свѣдѣній и личнаго удостовѣренія, долгомъ считаю доложить слѣдующее: лицъ этихъ можно характеризовать однимъ мѣткимъ народнымъ

выраженіемъ: «шатающіеся»: они или исключенные, или непринятые баптистами въ свою среду за пьянство, буйство, развратъ и даже воровство, дѣйствительно, представляютъ людей, не имѣющихъ подъ собой никакой основы вѣры... людей, заблудшихъ, безнравственныхъ, которые и сами твердо не знаютъ, во что они вѣрятъ и во что не вѣрятъ, что признаютъ, и что отвергаютъ... Всѣ таинства и обряды православной церкви отвергаются ими безусловно и ни въ какихъ видахъ не принимаются, въ безсмертіе души и во второе пришествіе Христа Спасителя они не вѣрятъ, относительно воскресенія и вознесенія І. Христа штунды эти утверждаютъ, что Спаситель плотію не воскресалъ и вознесся на небо духъ Его». Этотъ страшный типъ людей вышелъ изъ среды тѣхъ же піэтистовъ-штундистовъ, изъ которыхъ вышли баптисты, духовная штунда и др.. Естественно поэтому заключить, что въ піэтистическое направленіе, охватившее въ началѣ 60-хъ г.г. южно-русское населеніе, ворвалось новое, противоположное ему, направленіе-*атеистическое*, которое также нашло для себя въ народной массѣ многочисленныя жертвы.

Вмѣстѣ съ этимъ *практическимъ* невѣріемъ, проникшимъ въ среду нашихъ сектантовъ-раціоналистовъ изъ Западной Европы, гдѣ оно развивалось, главнымъ образомъ, на почвѣ отрицательныхъ идей протестантскаго богословія, въ средѣ тѣхъ же сектантовъ стало развиваться невѣріе, такъ сказать, *теоретическое*, приводящее послѣдователей своихъ прямо къ атеизму. Проводниками въ среду русскихъ сектантовъ, а чрезъ нихъ и въ среду вообще простаго народа отрицательныхъ идей протестантскаго богословія были тѣ многочисленные нѣмецкіе и русскіе воспитанники заграничныхъ школъ, которыхъ наши сектанты-раціоналисты нарочито посылали въ Германію воспитываться въ духъ отрицанія и ненависти по отношенію къ православной Церкви и всему церковно-общественному укладу жизни русскаго народа, чтобы потомъ въ лицѣ ихъ имѣть своихъ миссіонеровъ. Самыми энергичными дѣятелями въ насажденіи на югѣ Россіи

религіознаго раціоналізма, были Германъ Фастъ (кол. Гнаденфельдъ Таврической губ.), братья И. и А. Прохановы, Абрамъ Фризенъ, Юлій Германъ (г. Рига), Гергардъ Гардеръ (Ней-Гальбштадтъ Таврической губ.), К. Леманъ (кол. Ростзеймъ Таганрогскаго округа) и др.. Первый изъ нихъ получилъ богословское образованіе въ С.-Хришонской семинаріи (Швейцарія), братья Прохановы принадлежатъ къ очень богатой купеческой семьѣ: отецъ ихъ С. Прохановъ велъ усиленную пропаганду баптизма и былъ высланъ въ с. Герюси (въ Закавказьѣ); И. Прохановъ получилъ образованіе въ Бристольскомъ баптистскомъ колледжѣ (въ Англіи); А. Прохановъ сначала учился въ Юрьевскомъ университетѣ, а затѣмъ окончилъ богословскій протестантскій факультетъ въ Парижѣ; остальные учились въ Гамбургской баптистической семинаріи. Если мы при этомъ припомнимъ, что въ это время западная богословская литература была проникнута въ сильной степени ричліанскими идеями, и что въ духѣ тѣхъ же идей написано большинство новѣйшихъ руководствъ по догматическому богословію, вышедшихъ изъ подъ пера протестантскихъ богослововъ, то будемъ вправѣ заключить, что питомцы нашихъ сектантовъ раціоналистовъ въ заграничныхъ богословскихъ школахъ усвоили богословскую науку въ отрицательномъ духѣ ричліанства, и въ томъ-же духѣ сообщили выводы ея русскимъ сектантамъ, чѣмъ проложили путь широкому распространенію въ нашемъ сектантствѣ толстовства. Особенно ясно это замѣтно на примѣрѣ братьевъ Прохановыхъ. Съ 1890 г. они начали издавать подпольный органъ нашихъ духовныхъ христіанъ (духовныхъ штундистовъ, молоканъ, духоборцевъ и проч.) „Бесѣду“, въ которомъ помѣщали свои статьи подъ псевдонимомъ „Стефенсоновъ“. Главными сотрудниками „Бесѣды“ были уже извѣстные намъ русскіе ученики заграничныхъ протестантскихъ школъ: здѣсь мы встрѣчаемъ статьи за подписью В. Павлова, Герасименко и др., которые сообщали свѣдѣнія относительно движенія русскаго сектантства. Не менѣе усердными сотрудниками „Бесѣды“

были ученые протестантскіе богословы (проф. Августъ Рашенбушъ, проповѣдникъ Чарльзъ Спруджонъ и др.), статьи которыхъ помѣшались въ переводѣ на русскій языкъ.—Съ 1896 г. „Бесѣда“ подпадаетъ вліянію толстовцевъ: въ ней сотрудничаютъ такіе „высокіе“ представители толстовства, какъ князь Д. А. Хилковъ. „Бесѣда“ съ этихъ поръ становится той литературной ареной, на которой протестантскія религіозныя идеи, проникнутыя духомъ ричліанства, встрѣчались съ атеистическими идеями толстовства. Извѣстные уже намъ дѣятели, по распространенію рационалистическаго сектанства на югѣ Россіи, явно склоняютъ свои симпатіи въ сторону толстовства: Г. Фастъ въ перепискѣ съ своими друзьями выражаетъ свое сочувствіе идеямъ Л. Толстого и его отрицательной по отношенію къ Православію дѣятельности. И. Прохановъ принимаетъ участіе въ агитаціи толстовцевъ въ средѣ закавказскихъ духоборовъ и т. п.. Кромѣ журнала „Бесѣды“ распространенію отрицательныхъ идей протестантизма, подготовившихъ почву въ нашемъ рационалистическомъ сектанствѣ для невѣрія много содѣйствовала сектантская литература, въ видѣ многочисленныхъ брошюръ, подъ названіемъ „хорошихъ книгъ“, въ массѣ распространившихся въ нашемъ народѣ и преимущественно въ средѣ сектантовъ. „Изготовленіемъ“ этой литературы и распространеніемъ ея занимались тѣ же дѣятели сектантской миссіи въ средѣ русскаго народа, которые вели вообще пропаганду въ немъ сектанства. Въ числѣ произведеній этой литературы были въ большомъ количествѣ произведенія заграничныхъ богослововъ, переведенныя на русскій языкъ: Бишоффа, Вангейма, Гуна, Дрюмонда, Каспари, Розенштрауса, Ружемонта, Фермона, Функе, Спруджона и др. Правда, большинство изъ этихъ брошюръ, съ содержаніемъ которыхъ мы имѣли возможность познакомиться не отрицаютъ христіанства, какъ богооткровенной религіи, какъ это дѣлаетъ ричліанство, а еще болѣе толстовство; но всѣ они проникнуты отрицаніемъ

значенія въ дѣлѣ спасенія внѣшняго богопочтенія, напр., почитанія св. креста, св. иконъ, богослужебныхъ обрядовъ и проч.. Но не должно забывать, когда рѣчь идетъ о простомъ народѣ, что свойство религіозныхъ воззрѣній таково, что если разрушить вѣру въ одинъ какой-либо догматъ, то чрезъ это падаетъ вся религіозная система. Сектантъ изъ простаго народа, иконоборецъ и хулитель Св. Креста неизбѣжно соединяется съ сектантомъ-атеистомъ и не рискуя впасть въ ошибку, можно сказать, что русскіе сектанты раціоналисты, которые кошунственно рубили св. иконы, закрывали ими окна вмѣсто ставень, хулили Св. Крестъ и проч. дружественно протягивали руку атеистамъ-толстовцамъ. Таковы были обстоятельства, способствовавшія насажденію въ русскомъ-раціоналистическомъ сектантствѣ отрицательныхъ идей протестантскихъ богослововъ.

Къ концу XIX ст. эти идеи получили широкое распространеніе вообще въ средѣ южно-русскаго раціоналистическаго сектантства, отъ котораго они перешли и въ населеніе, оставшееся вѣрнымъ Православной Церкви. Раціоналистическое сектанство въ это время явно приняло характеръ соціально-политическаго явленія, въ чемъ согласны были между собой духовныя и свѣтскія власти. Отовсюду стали приходять вѣсти о случаяхъ дерзкаго поруганія баптистами православной святыни, открытой пропаганды ими анархическихъ идей, сопротивленія распоряженіямъ властей и т. п.. Все предвѣщало близость страшной грозы, которой, однакожь, суждено было разразиться только въ началѣ текущаго столѣтія.

Это двойное невѣріе ставитъ передъ православнымъ русскимъ духовенствомъ и тѣми, кто готовится стать въ ряды его, т. е. духовными учащимися юношами великую и трудную задачу, — борьбу съ нахлынувшими на русское общество съ протестантскаго запада волнами атеизма. Онъ идетъ къ намъ, какъ это мы видѣли, то въ заманчивой литературной формѣ, въ видѣ богословско-философскихъ трактатовъ, романовъ, повѣстей и проч., то въ



лицѣ сектантовъ-раціоналистовъ съ ихъ проповѣдью спасенія чрезъ личную вѣру, ложнаго гуманизма, и проч. и проч.. Мы должны готовить себя, такимъ образомъ, къ литературной и практической борьбѣ съ врагомъ нашей Православной Церкви, а для это мы должны возможно глубже, шире и полнѣе изучать Св. Писаніе и святоотеческую литературу, и вступать въ полемику съ сектантами. Первое должны дѣлать, главнымъ образомъ, въ школѣ, второе—въ практической пастырской дѣятельности. Станемъ же, отцы и братіе, твердо на защиту св. Церкви Христовой и ея догматовъ!

*Епископъ Алексій.*

---

# ХІІІ

МЪРЫ ВЪ БОРЬБѢ  
СО ШТУНДОЙ

.

## МѢРЫ ВЪ БОРЬБѢ СО ШТУНДОЙ.

Въ ряду многочисленныхъ вопросовъ о штундѣ едва ли не самый существенный вопросъ о томъ, *какія слѣдуетъ принять мѣры для истинной борьбы со штундой*. Рѣшеніе этого вопроса настоятельно необходимо въ настоящее время, когда, не смотря на мѣропріятія духовной и свѣтской власти, штунда, хотя и ослабѣваетъ количественно, качественно—со стороны внутреннихъ основъ своего бытія—остается по прежнему упорною и крѣпкой,—это съ одной стороны; съ другой—отъ такого или иного рѣшенія этого вопроса зависитъ болѣе или менѣе успѣхъ борьбы православнаго духовенства и общества со штундой.

Врачеваніе отдѣльнаго организма преслѣдуетъ двоякую цѣль: устраненіе вредныхъ для организма вліяній и элементовъ и введеніе въ него элементовъ здоровыхъ, усиливающихъ его жизнеспособность. Этотъ методъ съ пользою для дѣла можетъ быть примѣненъ и къ врачеванію болѣзней общественнаго организма, изъ которыхъ (болѣзней) штунда есть самая серьезная. Въ виду этого, рѣшеніе вопроса о мѣрахъ въ борьбѣ со штундой распадается на двѣ части: въ первой—должны быть указаны мѣры положительныя, способствующія поднятію религіозно-нравственнаго уровня нашего народа; во второй—отрицательныя, задачи которыхъ—устранить вліяніе на религіозное сознаніе народа элементовъ враждебныхъ православію.

1) Самая дѣйствительная мѣра къ поднятію религіозно-нравственнаго уровня народа есть церковное учительство, которое лежитъ на обязанности прежде всего священниковъ, а затѣмъ и каждаго преданнаго сына

Церкви, обладающаго религиознымъ просвѣщеніемъ настолько, что изъ него онъ можетъ удѣлить младшему брату. Церковное учительство должно поставить себѣ ближайшею цѣлью уяснить народу смыслъ молитвъ, церковныхъ чтеній и пѣснопѣній, чаще другихъ употребляемыхъ при богослуженіи, и значеніе обрядовъ православной Церкви.

2) Достиженію этой же цѣли въ значительной степени могло бы способствовать внятное, истовое чтеніе псаломщиковъ и доброе пѣніе, а не бѣглое чтеніе и вялое, апатичное пѣніе, что не рѣдко замѣчается въ нашихъ храмахъ. Прослушавъ нѣсколько разъ чтеніе въ храмѣ одной и той же молитвы или пѣніе священной пѣсни, народъ естественно запоминалъ бы ихъ, а это въ свою очередь значительно облегчило бы священнослужителямъ трудъ уясненія народу смысла молитвъ, и пѣснопѣній церковныхъ. Въ виду этого, желательно, чтобы чтеніе псаломщиками шестопсалмія, каѳизмъ, каноновъ и часовъ производилось на срединѣ храма и было яснымъ, отчетливымъ и внятнымъ, чтобы каждое слово чтеца доходило до слуха предстоящихъ.

3) Не менѣе благотворной мѣрой въ этомъ отношеніи являются такъ называемые народные церковные хоры. Подъ ними мы разумѣемъ не общее пѣніе присутствующихъ при богослуженіи, которое обыкновенно сопровождается многими неудобствами, какъ-то шумомъ, нестройностью, но отдѣльные хоры изъ крестьянъ, нарочито къ тому подготовленныхъ. Обучить крестьянъ церковнымъ пѣснопѣніямъ найдется возможность въ каждомъ приходѣ, такъ какъ въ каждомъ приходѣ есть священникъ, знакомый съ церковными пѣснопѣніями по семинаріи; есть псаломщикъ—часто семинаристъ; есть школьный учитель, по уставу обязанный знать пѣніе, и, наконецъ, среди -самого народа, мы увѣрены, найдутся „мастера“ пѣнія, для которыхъ не трудно будетъ усвоить родные, но забытые мотивы. Стоитъ только обучить десятокъ-другой крестьянъ, чтобы потомъ остальные сами охотно принялись за изученіе церковныхъ пѣснопѣ-

ній. Народъ нашъ любитъ и умѣетъ пѣть, остается только дать ему средство для этого и показать добрый починъ. Сами штундисты указываютъ на народные хоры, какъ на одну изъ мѣръ въ борьбѣ съ распространеніемъ ихъ секты. Говоря о преимуществахъ своего сектантскаго богослуженія предъ православнымъ, они находятъ ихъ, между прочимъ и въ пѣніи: у насъ, говорятъ они, каждый участвуетъ въ богослуженіи пѣніемъ и произнесеніемъ вслухъ молитвъ, а у васъ одинъ священникъ; міряне-же только присутствуютъ при богослуженіи“. Отъ образованія народныхъ хоровъ должно ожидать благихъ послѣдствій для религіознаго развитія народа по слѣдующимъ соображеніямъ: народъ нашъ любитъ пѣніе; онъ поетъ и въ горѣ, и въ радости, на нивѣ и за прялкой въ долгіе зимніе вечера; обученный церковнымъ пѣснопѣніямъ, онъ скоро проникнется прелестью ихъ мотивовъ и въ нихъ онъ станетъ изливать движенія своей души. Одновременно съ усвоеніемъ напѣвовъ церковныхъ пѣснопѣній будетъ усвояться и содержаніе ихъ.

4) Дѣйствительною мѣрою въ дѣлѣ поднятія религіозно-нравственнаго уровня народа, а вмѣстѣ съ этимъ и въ борьбѣ со штундой, являются внѣбогослужебныя собесѣдованія. И эту мѣру подсказываютъ намъ тѣ же сектанты. Критикуя порядки православной Церкви, они разсуждаютъ приблизительно такъ: „воскресный день назначенъ для служенія Богу, а у васъ (православныхъ) въ этотъ день служатъ похоти: храмы у васъ на замкѣ, а трактиры и рестораны открыты, и вмѣсто пѣнія божественныхъ пѣсней слышится визжаніе шарманки и пѣсни пьяныхъ“. Грустно, дѣйствительно, видѣть, что наши православные храмы въ воскресные и праздничные дни оживляются на часъ-другой, а остальное время стоятъ запертыми. Что мѣшаетъ нашему народу собираться въ праздничные и воскресные дни въ храмъ для религіозно-нравственныхъ собесѣдованій, спустя часъ-другой по окончаніи литургіи, употребленные на от-

дыхъ. Въ селахъ, гдѣ литургія оканчивается въ 9—10 час., начало такихъ собраній совпало бы съ 11—12 час.; такимъ образомъ до начала вечерняго богослуженія оставалось бы пять часовъ. Сколько можно сдѣлать для религіознаго просвѣщенія народа за эти пять часовъ! Намъ, пожалуй, возразятъ, что народъ, изнуренный недѣльнымъ трудомъ, въ праздничный день захочетъ отдохнуть и не охотно будетъ посѣщать предложенныя нами собранія. Въ опроверженіе этого возраженія, укажемъ на тотъ фактъ, провѣренный личнымъ нашимъ опытомъ, что на собесѣдованіяхъ миссіонера съ сектантами, которыя ведутся не только въ праздничные, но и въ рабочіе дни, всегда присутствуетъ много православныхъ прихожанъ и, конечно, ихъ приводитъ туда религіозный интересъ, а не только интересъ спора. Никогда со стороны народа не можетъ быть препятствій къ открытію внѣбогослужебныхъ собесѣдованій и если они будутъ открыты, народъ охотно станетъ посѣщать ихъ. Въ чемъ должны состоять эти собесѣдованія? Какъ средство къ поднятію религіозно-нравственнаго уровня народа и какъ вмѣстѣ съ этимъ одна изъ мѣръ въ борьбѣ со штундой, внѣбогослужебныя собесѣдованія должны направляться къ достиженію слѣдующихъ цѣлей: а) такъ какъ штундисты отвергаютъ ученіе православной Церкви, находя его не согласнымъ съ ученіемъ Иисуса Христа и Апостоловъ, то собесѣдованія должны уяснить православнымъ слушателямъ, что христіанская истина отъ временъ Апостоловъ преемственно сохранилась въ христіанской Церкви до раздѣленія церквей (1054 года) въ ея первоначальной чистотѣ и не поврежденности и въ такомъ видѣ перешла въ православную русскую Церковь. Матеріалъ для собесѣдованій этого рода можетъ быть набранъ изъ сочиненій церковно-историческаго характера. б) Штундисты, какъ это съ несомнѣнностью доказано, въ печати, отрицая вѣроученіе православной Церкви, вмѣстѣ съ этимъ подрываютъ основы общественной и государственной жизни: проповѣдуютъ социальное ра-

венство, чають какого-то государственнаго переворота, послѣ котораго всѣ будутъ равны, не будетъ ни богатыхъ, ни бѣдныхъ и каждый будетъ брать изъ магазиновъ столько дорогихъ матерій, сколько ему заблагоразсудится. Въ виду этого, собесѣдованія должны выяснить православнымъ слушателямъ ту внутреннюю органическую связь, въ которой находятся между собою русская православная Церковь и русское государство: должны раскрыть предъ слушателями историческій ходъ развитія русскаго государства подъ сѣнью православной Церкви, уяснить имъ ту мысль, что существующій государственный строй Россіи выработался и окрѣпъ подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ православной Церкви, что враги православной Церкви есть вмѣстѣ съ этимъ враги и государственнаго строя Россіи. Эти собесѣдованія составятъ серію чтеній церковно-патріотическихъ. в) Штундисты указываютъ на нравственные недостатки православныхъ людей, какъ на одну изъ причинъ отдѣленія ихъ отъ православной Церкви. Разсужденія ихъ въ этомъ отношеніи сводятся къ слѣдующему: „среди православныхъ людей есть много грѣшниковъ: пьяницъ, воровъ и проч.; Церковь ихъ не наказываетъ, не лишаетъ ихъ своего общенія въ богослуженіи и таинствахъ; слѣдовательно, несправедливо заключаютъ сектанты, она (Церковь) сама подвержена грѣху, а потому и спасеніе въ ней невозможно“. Чтобы ослабить силу вышеприведенныхъ доводовъ штундистовъ, должно противопоставить имъ проповѣдь христіанской нравственности, раскрывая въ собесѣдованіяхъ предъ православными слушателями нравственную нечистоту господствующихъ пороковъ и ихъ грѣховность. Благодаря этимъ собесѣдованіямъ, можно достигнуть поднятія религіозно-нравственнаго уровня прихожанъ и тѣмъ ослабить силу обличеній, направляемыхъ штундистами противъ православныхъ. Эти собесѣдованія составятъ серію чтеній религіозно-нравственныхъ. Для возбужденія въ слушателяхъ большаго интереса къ собесѣдованіямъ, полезно было

бы смѣнять чтеніе общимъ пѣніемъ соотвѣтствующаго содержанію прочитаннаго псалма или молитвы. Напримеръ, прочитавъ сказаніе о чудотворной иконѣ Казанской Божіей Матери, заключить его пѣніемъ „Взбранной воеводѣ“. Мѣстомъ для собесѣдованій зимой могутъ служить школьныя зданія, лѣтомъ—церковная паперть. Въбогослужебныя собесѣдованія составятъ противовѣсъ сектантскимъ собраніямъ.

5) Въ виду того обстоятельства, что проповѣдники штунды избираютъ для своей дѣятельности главнымъ образомъ поселки (хутора, деревни и проч.), удаленные отъ приходскихъ храмовъ, гдѣ не только нѣтъ школы, но часто даже и старосты, гдѣ проповѣдникамъ штунды открывается широкое поле свободной дѣятельности,—желательною мѣрою является образованіе изъ нѣсколькихъ такихъ поселковъ, находящихся въ недалекомъ разстояніи одинъ отъ другаго, самостоятельныхъ приходовъ, или тамъ, гдѣ это невозможно, перечисленіе ихъ въ ближайшіе приходы.

6) Указывая мѣры къ поднятію религіозно-нравственнаго уровня народа, нельзя пройти молчаніемъ нашей иконописи, оставляющей желать лучшаго. Въ нашу иконопись проникло то же самое ложное направленіе, отъ котораго страдаетъ и наше церковное пѣніе,—это именно подражаніе западнымъ образцамъ. Забывъ родной намъ по духу стиль византійской иконописи, мы увлеклись реализмомъ итальянскаго художества и стали изображать на священномъ полотнѣ человѣческія страсти, оставивъ въ забвеніи духовную сторону. Вожаки штундистовъ, начинающіе пропаганду своего вѣроученія опроверженіемъ догмата объ иконопочитаніи, особенно любятъ останавливаться на произведеніяхъ иконописнаго искусства, доказывая противорѣчіе ихъ Священному Писанію.

Въ виду сказаннаго, крайне желательнымъ представляется: а) изыятіе изъ храмовъ и изъ употребленія кре-



стьянами иконъ художого письма и распространеніе въ народѣ иконъ византійскаго письма, и б) раздача иконъ такого же письма бѣднымъ крестьянамъ и возвратившимся изъ сектанства въ лоно православной Церкви. Лучшими сотрудниками епархіальной власти въ этомъ отношеніи могутъ быть епархіальныя братства, которыя располагаютъ достаточными для этого духовными и материальными средствами. Приобрѣтеніе иконъ добраго письма не составитъ затрудненія, такъ какъ ихъ за сравнительно невысокую цѣну можно получить отъ епархіальнаго братства во Владимірѣ—на Клязьмѣ, а также отъ г. Фесенко—въ Одессѣ.

7) Развивая мѣры поднятія религіозно-нравственнаго уровня народа, православное духовенство въ то же время не должно оставлять заботъ и о приготовленіи себя во всѣхъ отношеніяхъ къ борьбѣ съ сектанствомъ: должно бдительно стоять на стражѣ своей паствы, дабы не понести на себѣ тяжести евангельскаго упрека: *спящимъ же челоуѣкомъ, придетъ врагъ ея, и всѣя плевелы посреда пшеницы* (Мѡ. 13, 25). Что касается штунды, то дѣйствительно „намъ спящимъ“ врагъ всѣялъ ее на наше поле: штунда застала насъ совершенно неподготовленными для борьбы съ ней; мы не только не были подготовлены къ полемикѣ со штундою, но даже недоумѣвали, къ какой изъ существующихъ сектантскихъ группъ отнести штундистовъ. Нельзя сказать, что и въ настоящее время, когда штунда вполнѣ выяснена, были вполнѣ готовы къ борьбѣ съ ней: много есть пастырей, которые, успокоивъ себя тѣмъ, что въ ихъ приходѣхъ нѣтъ штунды, что она къ нимъ скоро „не придетъ“, а, можетъ быть, и совсѣмъ, „не придетъ“, считаютъ преждевременнымъ готовить себя къ борьбѣ со штундой путемъ изученія противосектантской литературы и Священнаго Писанія. Такая косность со стороны пастырей тѣмъ менѣе извинительна, что въ настоящее время, съ открытіемъ благочинническихъ библіотекъ, открылась легкая возможность восполнить пробѣлы по части сектантства пу-

темъ изученія противосектантскихъ сочиненій, имѣющихся въ каждой благочиннической библіотекѣ.

8) Лучшимъ помощникомъ священника въ борьбѣ съ штундистами можетъ быть школьный учитель. Онъ имѣетъ возможность знать религіозно-нравственное состояніе крестьянъ въ такой же полнотѣ, какъ и священникъ. Черезъ дѣтей—своихъ учениковъ онъ имѣетъ возможность проникать въ ихъ семьи, знать религіозно-нравственное состояніе каждой семьи, ея нужды, радости и печали. Черезъ тѣхъ же дѣтей учитель имѣетъ возможность знать движеніе сектантскихъ мнѣній среди крестьянъ и своевременно сообщать о нихъ священнику. Учитель можетъ помогать дѣлу борьбы съ сектантствомъ и путемъ личныхъ бесѣдъ съ крестьянами, разоблачая въ нихъ ложь сектантскихъ заблужденій.

Перейдемъ теперь къ обзорѣнїю мѣръ отрицательнаго характера, могущихъ ослаблять вліяніе на религіозное сознаніе народа лицъ, враждебныхъ православію. Эти лица оказываютъ прежде всего вредное вліяніе чрезъ непосредственное распространеніе штунды среди народа.

1) Распространеніе штунды начато было у насъ нѣмцами колонистами. Прежде, въ концѣ 60-хъ и началѣ 70-хъ годовъ пропаганда штунды велась открыто. Въ русскую деревню прїѣзжалъ нѣмецкій учитель штундистовъ, созывалъ православныхъ крестьянъ и наставлялъ ихъ въ догматахъ новой вѣры—штунды. Легкія для пониманія ложныя мнѣнія штунды скоро усваивались слушателями, и въ слѣдъ за этимъ нѣмецъ-пропагандистъ въ ближайшей рѣкѣ совершалъ перекрещиваніе православныхъ людей въ штунду. Такъ вели дѣло пропаганды штунды Онкенъ, Шульцъ, Іоганнъ Гергардъ и ихъ ученики, въ деревняхъ Основъ, Игнатовкѣ, Ряснополѣ (Одесскаго уѣзда) и другихъ. Если въ концѣ 60 и началѣ 70 годовъ пропаганда штунды нѣмцами велась открыто, то теперь она ведется косвенными путями. Нѣмецъ-колонистъ въ культурномъ и экономическомъ от-

ношеніи несомнѣнно стоитъ выше нашего крестьянина, и это обстоятельство даетъ нѣмцамъ легкую возможность вести пропаганду протестантизма на почвѣ экономическихъ сношеній, пользуясь такими мелочами въ нихъ, которыя для посторонняго наблюдателя почти не уловимы. Если, на примѣръ, къ нѣмцу попадется русскій работникъ, онъ старается накормить его скоромной пищей въ постъ, наговоривъ ему при этомъ массу нелѣпостей, соблазняющихъ тѣмъ не менѣе нашего неразвитаго крестьянина, о православномъ богослуженіи, православныхъ священникахъ и о всемъ, что напоминаетъ русскому человѣку Православную Церковь. Покупаютъ ли нѣмцы землю вблизи русской деревни, что въ последнее время наблюдается очень часто, они непременно постараются дѣло поставить такимъ образомъ, что вся русская деревня очутится въ экономическомъ отъ нихъ закрѣпощеніи, которое съ теченіемъ времени переносится и въ религіозную область. Нѣмцамъ, на примѣръ, необходимо нанять подводы для доставки хлѣба въ торговый пунктъ, и они нанимаютъ исключительно единовѣрныхъ имъ русскихъ штундистовъ, разыскиваютъ ихъ за 20—30 верстъ, только бы не дать заработать православному населенію деревни. Конечно, все это мелочи, но вѣдь вся то экономическая жизнь нашего крестьянина держится на этихъ мелочахъ, и однако эти мелочи даютъ возможность нѣмцамъ проводить въ русское населеніе края свои воззрѣнія, проникнутыя духомъ протестантизма.

Какія же мѣры слѣдовало бы предпринять противъ этого зла? Обстоятельства дѣла подсказываютъ такой отвѣтъ на этотъ вопросъ: такъ какъ косвенная пропаганда штунды нѣмцами ведется на почвѣ экономическихъ отношеній нѣмцевъ съ русскимъ населеніемъ и успѣхъ ея зависитъ отъ того экономическаго порабошенія, въ которомъ находится русское населеніе, то, чтобы ослабить успѣхъ пропаганды, необходимо высвободить рус-

ское населеніе изъ экономическаго порабощенія нѣмцами-колонистами.

2) Уже одно то явленіе, что въ краѣ, принадлежащемъ православному народу, обитаютъ представители религіозныхъ убѣжденій, несогласныхъ съ убѣжденіями православнаго человѣка, что рядомъ съ православнымъ храмомъ стоитъ нѣмецкая кирка или еврейская синагога и мѣстамъ общественнаго богослуженія иновѣрцевъ отводятся лучшія улицы, какъ это наблюдается во многихъ нашихъ городахъ,—уже это одно уравненіе въ вѣроисповѣдныхъ правахъ иновѣрцевъ съ кореннымъ русскимъ населеніемъ оскорбляетъ религіозное чувство православнаго человѣка и неблагопріятно отражается на религіозности народа, ослабляя интенсивность его религіознаго настроенія. У нашего простого народа это ослабленіе выражается тѣмъ, что онъ начинаетъ предполагать существованіе религіозной истины въ вѣрѣ нѣмецкой, еврейской и проч. Не умѣя объяснить существованіе многихъ религій на землѣ, крестьянинъ, впадаетъ въ религіозное сомнѣніе, на первыхъ порахъ, правда, слабое, если его не усилятъ другія анти-вѣроисповѣдныя явленія. Рекомендовать уничтоженіе нѣмецкихъ кирокъ и еврейскихъ синагогъ, какъ средство противъ возникновенія въ нашемъ народѣ религіознаго сомнѣнія, было бы противно духу Евангелія, провозвѣстившаго человечеству любовь къ ближнему. *Главное, что необходимо сдѣлать въ виду указаннаго явленія, это—уяснить народу существованіе на землѣ мношхъ религій, выдѣливъ изъ нихъ православную, какъ единую истинную.* Это, конечно, должно сдѣлать церковное учительство пастырей.

3) Штундисты, указывая на нравственные недостатки православнаго общества, съ особеннымъ злорадствомъ останавливаются на фактахъ, свидѣтельствующихъ о распространеніи пьянства среди крестьянъ, ведутъ самую точную запись количеству выпитыхъ православными бочекъ водки, смертнымъ случаямъ отъ водки и проч. Для православнаго собесѣдника со штундистами нѣтъ

тяжелѣе упрека, какъ слышать отъ штундистовъ, что, напр., въ с. К—кѣ въ день заговѣнъ на Филипповскій постъ (14 ноября) выпито православными сто двадцать ведеръ водки, что такой то православный умеръ отъ водки, а такой то въ пьяномъ видѣ упалъ въ колодець, и все это подтверждается фактами.— „Какіе же вы православные“? злорадствуя вопрошаетъ въ заключеніе штундистъ. Православному собесѣднику обыкновенно приходится отвѣчать, что на нивѣ Божіей между пшеницею растутъ и плевелы, что въ мірѣ далеко нѣтъ совершенства и проч. Но сила упрека остается непоколебленною: фактъ распространенія въ православномъ народѣ пьянства остается неопровержимымъ. Настоитъ крайняя необходимость борьбы съ народнымъ зломъ—пьянствомъ. Въ этой борьбѣ должны дружно соединиться пастыри Церкви и всѣ тѣ, кому дороги народные интересы. Лучшимъ средствомъ борьбы съ пьянствомъ, по нашему мнѣнію, могутъ быть общества трезвости, повсемѣстное учрежденіе которыхъ весьма желательно.

4) Штундисты ставятъ намъ въ упрекъ то, что у насъ, православныхъ, въ воскресные и праздничные дни, назначенные исключительно для служенія Богу, производится торговля, а въ нѣкоторыхъ селахъ къ этимъ днямъ приурочены такъ называемые базары, собирающіеся обыкновенно вблизи храма, такъ что, говорятъ штундисты, воскресный день у насъ въ этомъ отношеніи ничѣмъ не отличается отъ будничнаго дня, а напротивъ замѣчается большее оживленіе въ торговлѣ, какъ будто врагъ человѣчества толкаетъ людей на противное Богу дѣло. Нельзя отрицать справедливости сего замѣчанія, и въ духовно-периодической печати давно уже раздаются голоса противъ торговли въ воскресные и праздничные дни. Правда, въ этомъ отношеніи кое-что уже достигнуто: въ городахъ въ воскресные и праздничные дни торговля въ магазинахъ не производится до 10—11 часовъ дня, т. е. до времени окончанія поздней литургіи; но въ то же время замѣчается особенное ожив-

леніе на базарахъ, гдѣ въ воскресные и праздничные дни производится самый оживленный торгъ, такъ что въ общемъ цѣль не достигается. *Слѣдовало бы безусловно запретить торювлю въ воскресные и праздничные дни, а базарные съѣзды перенести на будничные дни.*

5) Наконецъ, должно быть обращено особенное вниманіе на неисполненіе нѣкоторыми пастырями священныхъ требованій церковнаго устава, какъ явленіе, оскорбляющее религиозное чувство православнаго христіанина, ослабляющее въ немъ любовь къ церковному богослуженію и ревность къ посѣщенію храма. Съ прискорбіемъ должно сознаться, что у насъ не рѣдки случаи торопливаго, въ нѣкоторыхъ случаяхъ положительно небрежнаго совершенія церковныхъ службъ, съ пропускомъ иногда цѣлыхъ отдѣловъ въ церковныхъ службахъ. Такъ, во многихъ церквахъ опускается чтеніе каѳизмъ на вечернѣ, во время всенощнаго бдѣнія. Правда, псаломшикомъ дѣлается нѣкоторая попытка въ этомъ отношеніи, но она обыкновенно ограничивается первыми двумя стихами псалма. То же должно сказать и о чтеніи каѳизмъ на утрени. Стихиры на стиховнѣ не поются, читается обыкновенно одна стихира, но и эта въ рѣдкихъ случаяхъ прочитывается до конца. Не только „Богородице Дѣво, радуйся“, но даже тропари двунадесятыхъ праздниковъ поются одинъ разъ, вмѣсто трехъ разъ; чтеніе канонѡвъ ограничивается обыкновенно однимъ канонѡмъ—двумя-тремя стихами. Особенно рѣзко бросается въ глаза эта торопливость въ совершеніи церковныхъ службъ на „первомъ часѣ“. То же желаніе поскорѣе „отдѣлаться“ наблюдается въ совершеніи и другихъ церковныхъ службъ. Совѣсть каждаго пусть подскажетъ, какъ освободиться отъ указанныхъ недостатковъ; мы же, съ своей стороны, напомнимъ толькѡ заповѣдь Апостола: *братіе, вся благообразно и по чину да бываютъ у васъ.* (Коринѡ. 14, 40).

# XIV

**Основныя формы  
сектантскихъ заблужденій.**

## Основные формы сектантских заблуждений.

(Очеркъ философіи сектъ).

„Духа Божія и духа заблужденія узнавайте такъ: всякій духъ, который исповѣдуетъ Іисуса Христа, пришедшаго во плоти, есть отъ Бога; а всякій духъ, который не исповѣдуетъ Іисуса Христа, пришедшаго во плоти, не есть отъ Бога, но это духъ антихриста“. (1 Іоан., 4, 2—3).

Слово „секта“ (происходитъ отъ латинскаго слова *sectari*—слѣдовать за кѣмъ,—отсюда *secta*—свита, дружина, шайка, приверженцы) въ своемъ первоначальномъ значеніи не выражаетъ, какъ можно было бы думать, понятія *обособленности*, но скорѣе выражаетъ понятіе *совокупности, согласія* и употребляется въ смыслѣ слѣдованія за какимъ-нибудь вождемъ и безусловнаго подчиненія его авторитету. Въ такомъ именно смыслѣ говорятъ древніе писатели о *сектѣ Антонія*, причемъ разумѣются политическіе приверженцы римскаго государственнаго мужа Антонія (ум. 30 г. до Р. Хр.); также встрѣчается упоминаніе о *сектѣ Эпикура*, причемъ разумѣются послѣдователи греческаго философа Эпикура (ум. 270 г. до Р. Хр.). То же самое слово *секта* обозначаетъ опредѣленное общество, которое руководится въ жизни своими особенными убѣжденіями и взглядами и преслѣдуетъ свои особенныя цѣли; при этомъ, конечно, съ понятіемъ *секты* соединяется понятіе обособленности отъ остальной массы. Въ этомъ смыслѣ слово *секта* употребляется неоднократно въ библіи. Такъ, изъ Дѣяній апостольскихъ (24, 5. 14) мы видимъ, что первые христіане обозначались ихъ противниками—іудеями, какъ



секта,—*секта назореевъ*, въ отличіе отъ іудеевъ. Но съ тѣхъ поръ, какъ Церковь приняла мірообъемлющій характеръ, названіе *секта*, которое презрительно усвоилось христіанамъ ихъ противниками, перестало употребляться по отношенію къ Церкви Христовой и удержалось только для обозначенія небольшихъ христіанскихъ обществъ, которыя, слѣдуя за особыми учителями, отдѣлились отъ единства Церкви, ея ученія и обрядовъ. Но при этомъ и самое слово *секта* принимаетъ свой специфическій, болѣе отрицательный смыслъ, въ какомъ оно употребляется и въ настоящее время: *подъ сектою разумѣтся религіозное общество, которое отдѣлилось отъ господствующей Церкви, такъ какъ оно (общество) не нашло осуществленными въ ней (т. е. Церкви) ея идеалы спасенія и святости.*

Каждая секта стремится жить самостоятельно, обособленно, жить *сама по себѣ*, чтобы въ своей замкнутой средѣ осуществить свои религіозные идеалы. Отсюда *секта* характеризуется, какъ нѣчто, *самовольное, мятежное, обособленное*. Нѣмецкая евангелическая конференція въ Эйзенахѣ (въ 1855 г.) слѣдующимъ образомъ опредѣляетъ понятіе секты *Подъ сектами, которыя вызываютъ общія церковныя мѣропріятія, разумѣются всѣ общества, которыя по свойственному имъ ученію и управленію, или же въ силу своего отдѣленія отъ церковнаго ученія и управленія, не находятся въ согласіи относительно ученія и управленія съ открытою признанною въ Германіи Вестфальскимъ миромъ Церковью и отрелились отъ вѣроисповѣданія этой Церкви* <sup>1)</sup>.

Въ древней христіанской Церкви согласно съ апостольскимъ словоупотребленіемъ (1 Кор. 11, 19; Гал. 5, 20; 2 Петр. 2, 1) уклоненія отъ общепринятаго ученія назывались *ересями* (αἵρεσις отъ αἰρέω), что означаетъ *выборъ*, произвольное принятіе опредѣленныхъ пунктовъ ученія, внѣ совокупной связи ихъ съ остальнымъ ученіемъ и

---

<sup>1)</sup> См. протоколъ конференціи отъ 13 Іюня 1855 г. сообщенный въ Allgemeinen Kirchenblatt für das Evangelische Deutschlands Stuttg. s. 408 и слѣд

ложное толкованіе ихъ, тогда какъ *схизма* (*σχίσμα* отъ *σχίζω* — раскалываніе) обозначаетъ церковный расколъ (1 Кор 1, 10; 12, 25; 11, 18), возникшій изъ-за церковнаго устройства, обрядовъ или дисциплины. Между прочимъ расколъ прямо ведетъ къ ереси и обратно.

Возникновеніе ересей въ Церкви началось очень рано: оно современно первымъ провозвѣстникамъ истинъ Евангелія — св. апостоламъ. Борьба съ сектантствомъ — это удѣлъ Церкви, предсказанный ей Господомъ во время Его земной жизни и многократно повторенный св. апостолами. Когда Господь предостерегалъ Своихъ послѣдователей отъ лжепророковъ (Матѳ. 24, 11; Мар. 13, 22), которые внесутъ въ общество христіанъ многіе соблазны, то кого другого Онъ разумѣлъ, какъ не еретиковъ, проповѣдниковъ разныхъ сектантскихъ заблужденій, возбуждающихъ соблазны въ Церкви, которыхъ въ другомъ мѣстѣ (Іоан. 10, 12) Онъ назвалъ хищными волками, ьрывающимися въ стадо (Церковь) и похищающими изъ него овецъ. Апостолъ Павелъ предостерегаетъ пресвитеровъ Ефесской церкви отъ тѣхъ же *хищныхъ волковъ*, проповѣдниковъ еретическихъ заблужденій, въ слѣдующихъ трогательныхъ словахъ: „внимайте себѣ и всему стаду, въ которомъ Духъ Святой поставилъ васъ блюстителями, пасти Церковь Господа и Бога, которую Онъ пріобрѣлъ Себѣ Кровію Своею, ибо я знаю, что, по отшествіи моемъ, войдутъ къ вамъ лютые волки, не щадящіе стада; и изъ васъ самихъ возстанутъ люди, которые будутъ говорить превратно, дабы увлечь учениковъ за собою“ (Дѣян. 20, 28—30). О томъ же предупреджали христіанъ и другіе апостолы (см. 2 Пет. 2, 1).

Орлиный взоръ евангелиста Іоанна видитъ всѣ секты выходящими изъ одного общаго источника: „*всякій духъ, который исповѣдуетъ Іисуса Христа, пришедшаго во плоти, есть отъ Бога, а всякій духъ, который не исповѣдуетъ Іисуса Христа, пришедшаго во плоти, не есть отъ Бога, но это духъ антихриста*“ (1 Іоан. 4, 2—3).

Духъ заблужденія можетъ принимать различные образцы: то онъ ходитъ, какъ левъ рыкающій, ища кого поглотить (1 Петр. 5, 8), то онъ принимаетъ видъ ангела свѣтла (2 Кор. 11, 13, 14). Должно также помнить, что и *бѣсы вѣруютъ и трепещутъ* (Іак. 2, 19). То обстоятельство, что члены извѣстной сектантской общины въ данное время исповѣдуютъ Христа, *пришедшаго во плоти*, не служитъ еще доказательствомъ, что *духъ антихриста* чуждъ имъ, что они водятся духомъ истины... Исторія Церкви знаетъ много сектъ, которыя начинали съ открытаго признанія Христа, *пришедшаго во плоти*, и, однако, оканчивали тѣмъ, что отвергали *Бога явльшагося во плоти* (1 Тим. 3, 16). Объясняется это тѣмъ, что основные принципы каждой секты, проведенные въ логическомъ порядкѣ до своихъ крайнихъ выводовъ, всегда приводятъ къ отрицанію догмата воплощенія. Мы разумѣемъ, конечно, тѣ секты, которыя, какъ, напр., наши штундисты, хлысты и др., *prima facie* признаютъ догматъ воплощенія. Итакъ, если будетъ установлено, что ученіе данной секты въ конечныхъ своихъ выводахъ приводитъ къ отрицанію Христа, *пришедшаго во плоти*, то этимъ ясно будетъ доказано и то, что секта водится *духомъ антихриста*. Это положеніе мы и примемъ за критерій, при разсмотрѣніи извѣстныхъ намъ сектъ.

Все христіанство заключается въ одномъ универсальномъ фактѣ: „*Слово плоть бысть*“. Этими словамъ свят. Іоанна (1, 14) выражена вся сущность евангельскаго ученія.— „За кого люди почитаютъ Меня, Сына Человѣческаго?“—спрашиваетъ Господь Своихъ учениковъ.— „Они сказали: одни за Іоанна Крестителя, другіе за Ілію, а иные за Іеремію, или за одного изъ пророковъ. Онъ говоритъ имъ: а вы за кого почитаете Меня? Симонъ же Петръ, отвѣчая, сказалъ: Ты—Христось, Сынъ Бога живаго“ (Матѣ. 16, 13—16). Это исповѣданіе ап. Петра не было результатомъ разсудочнаго соображенія, но оно возникло по вѣрѣ, которая, не отдавая себѣ отчета, какъ она къ этому приходитъ, всею душой привязы-

вается къ богочеловѣческой личности Христа, подобно тому, какъ грудной ребенокъ къ груди и взору матери. Естественный разумъ никогда не можетъ понять факта воплощенія, почему и отвѣтъ Господа Петру былъ слѣдующій: „Блаженъ ты, Симонъ, сынъ Іонинъ, потому что не плоть и кровь открыли тебѣ, это, но Отецъ Мой, Сущій на небесахъ“ (Матѣ. 16, 17). Въ христіанствѣ все зависитъ отъ того, какъ человѣкъ относится къ Личности Искупителя, т. е. видитъ ли онъ въ Немъ Единороднаго Сына Божія, единосушнаго Отцу, или нѣтъ. Кто не вѣритъ факту воплощенія Бога, тотъ не христіанинъ. Церковь утверждается на исповѣданіи: „*Богъ явился во плоти*“ (I Тим. 3, 16). Кто уклоняется отъ этого исповѣданія, хотя бы въ самой незначительной степени, тотъ переходитъ на сторону противника Христа (антихриста), водится духомъ заблужденія.

Фактъ воплощенія отрицаютъ или вслѣдствіе открытаго невѣрія, или въ силу сектантскихъ заблужденій. Это раздѣляетъ враговъ Церкви на два большихъ лагеря—враговъ, съ которыми она ведетъ борьбу начиная съ первыхъ моментовъ своего существованія. Первое нападеніе произошло, какъ и естественно, совнѣ, т. е. со стороны невѣрія частью въ формѣ іудейства, частью—язычества. Къ этому внѣшнему *антихристу* скоро присоединился внутренній—*духъ заблужденія и раздора*, подъ обманчивою маскою христіанъ по имени. Уже во времена апостольскія этотъ *духъ заблужденія* проявилъ себя въ отдѣльныхъ личностяхъ (I Іоан. 2. 18). Съ этого времени онъ всегда существовалъ въ Церкви и будетъ оставаться въ ней до тѣхъ поръ, *когда все будетъ покорено Сыну, когда и Самъ Сынъ покорится Покорившему все Ему, да будетъ Богъ все во всемъ* (I Кор. 15, 28). Число ложныхъ ученій—легіонъ. Но всѣ они соотвѣтственно сущности христіанской религіи могутъ быть раздѣлены на *четыре* основныя формы. Христіанство предполагаетъ нужду въ искупленіи и способность къ нему человѣка. Еретическое же пониманіе происходитъ тогда, когда какъ 1) *Лич-*

ность Христа, такъ и 2) природа человѣка представляются такъ, что идея искупленія не имѣетъ значенія. Въ обоихъ случаяхъ это можетъ происходить двоякимъ образомъ: или отрицають нужду въ искупленіи для человѣка, какъ эти дѣлаетъ *пеллаіанство*, или способность человѣка къ искупленію, какъ это и существуетъ въ *манихействѣ*. Въ Личности Христа отрицаются: или Его Божество, или Его реальное человѣчество. Первое дѣлаетъ *евіонитство*, послѣднее—ересь *докетовъ*. Эти четыре основныя формы способны въ свою очередь, къ разнообразнымъ модификаціямъ, которыя, перепутываясь между собой, приходятъ къ отрицанію того, что *Христось дѣйствительно пришелъ во плоти* <sup>1)</sup>. Представимъ краткій историческій образъ главнѣйшихъ сектантскихъ заблужденій указанныхъ четырехъ формъ.

Еще до смерти апостоловъ открылся въ Церкви *духъ антихриста* въ томъ, что хотя и признавалось Божеское достоинство въ Лицѣ Искупителя, но отрицалась Его дѣйствительная человѣческая природа: по этому представленію фактъ воплощенія сводился къ пустой мечтѣ, человѣчество Христа было только тѣнью, и Его дѣло и страданія были только видимыми (*докетизмъ*). Напротивъ, *евіонитизмъ* видѣлъ во Христѣ исключительно человѣка, который только при крещеніи получилъ божественныя силы. Правда, оба эти направленія не имѣли опредѣленнаго характера, они были спутаны, неясны, неустойчивы, отзывались частію іудействомъ,—были скорѣе общимъ направленіемъ, нежели системою. Во 2-мъ вѣкѣ духъ заблужденія принимаетъ уже устойчивый видъ въ фантастическихъ образахъ *гностицизма*. Но какъ ни различны были гностическія системы, ихъ христологическое основное воззрѣніе всегда было одно и то же: *всѣ онѣ отрицали Христа, пришедшаго во плоти*. Личность Христа, которая *едина*, была раздѣлена на двѣ личности: на низшую и высшую, на земную и небесную, связан-

---

<sup>1)</sup> Ср. *Шлеймахера* Christl. Glaube § 22.

ныя между собою только временно и внѣшне. Объединеніе ихъ произошло не въ утробѣ Богоматери, но только при крещеніи на Іорданѣ. До этого времени Христосъ былъ только человѣкъ, который за свою добродѣтель сдѣлался органомъ и временнымъ вмѣстилищемъ Христа Небеснаго въ этомъ мірѣ. Церковь вынуждена была вести продолжительную борьбу для того, чтобы восторжествовать надъ гностическими спекуляціями, причемъ эта борьба послужила къ тому, что Церковь достигла болѣе яснаго разумѣнія своей вѣры. Наконецъ, гностицизмъ исчезъ, подобно туману передъ солнцемъ; но принципъ его не исчезъ. Онъ ожилъ въ тонкихъ, неуловимыхъ и привлекательныхъ формахъ, чтобы тѣмъ вѣрнѣе достигнуть своей цѣли. Около 150 г. прославился своими откровеніями *монтанизмъ* (названный такъ по имени своего основателя Монтана), — откровеніями, по которымъ обѣтованный Христомъ Св. Духъ (*Параклитъ*) приводитъ черезъ „пророковъ“ монтанизма къ концу оставшееся неоконченнымъ дѣло Христа, тогда какъ Церковь, вслѣдствіе господствующей въ ней порчи, не можетъ достигнуть этого. Отсюда отрицаніе значенія церковной іерархіи, благодатныхъ даровъ, получаемыхъ вѣрующими въ св. таинствахъ. Очевидно, что исканіе новаго божественнаго свидѣтельства истины заключаетъ въ себѣ пренебреженіе къ прежнему, данному во Христѣ на всѣ времена откровенію, а это, въ свою очередь, ведетъ къ отрицанію во Христѣ Его божескаго достоинства. Въ *манихействѣ* 3—5 вв. (названномъ по имени основателя его — Мани, ум. 247 г.) отрицалось истинное соединеніе (примиреніе) въ Иисусѣ Христѣ божества съ человѣчествомъ, откуда, естественно, вытекала непримиримая противоположность ихъ въ Искупителѣ. Человѣческая природа, какъ таковая, по этому ложному ученію, изначала есть природа *злая, тьма отъ тьмы*, и міръ, къ которому она принадлежитъ, долженъ быть враждебнымъ, ненавистнымъ по отношенію ко всякой божественной жизни. Только искра изъ высшей (божествен-

ной) жизни, которая воспламенена въ сферѣ злой матеріи, заключаетъ въ себѣ способность къ освобожденію узъ матеріи, изъ царства тьмы. Самое освобожденіе (искупленіе) не совершается въ дѣйствительности; во всякомъ случаѣ, оно *не моральное*, но лишь *магически-темное*; сверхъестественное остается отличнымъ отъ естественнаго. Отрицаніе способности человѣка къ искупленію въ манихействѣ приводитъ къ ложному ученію и о Христвѣ; отрицая въ Немъ Его дѣйствительную человѣческую природу, т. е. *не исповѣдуя Христа, пришедшаго во плоти*. Совершенную противоположность этому ложному ученію представляетъ собою *пеллагианство* (получило свое названіе отъ имени британскаго монаха Пелагія, около 410 г.), которое хотя и рассматриваетъ человѣческую природу способною къ искупленію, но въ то же время *не нуждающеюся для сего во божественномъ содѣйствіи*. Человѣкъ по природѣ обладаетъ способностью дѣлать добро и зло, грѣшить и не грѣшить. Поэтому онъ можетъ достигнуть спасенія собственными силами. Благодать внутренняго, освящающаго и возрождающаго вліянія на силы человѣка не имѣетъ. Воплощеніе поэтому излишне т. е. и *пеллагианство не исповѣдуетъ Христа, пришедшаго во плоти*.

Если въ *пеллагианствѣ* духъ заблужденія выступаетъ открыто и смѣло, то въ *донатизмѣ* онъ прокрадывается подъ видомъ *аниела свѣтла* (2 Кор. 11, 14), въ скромномъ монашескомъ одѣяніи и съ ореоломъ святости. *Донатисты* (получили названіе отъ Доната, одного изъ своихъ представителей) представляли изъ себя церковную партію 4—5 вв., стоявшую за то, что отпавшіе во время гоненій не должны быть принимаемы обратно въ Церковь. Церковь есть общество *святыхъ*, поэтому всѣ отпадшіе и содѣлавшіе смертные грѣхи послѣ крещенія должны быть извергаемы изъ нея и ни въ какомъ случаѣ не принимаемы обратно. Если же Церковь дѣлаетъ противное, то она сама дѣлается нечистою, перестаетъ быть святою. Поэтому свое общество они считали об-

шествомъ *чистыхъ, святыхъ*, которое должно обособляться отъ прочихъ, не имѣвшихъ ничего общаго со Христомъ; только своему обществу они приписывали истинное совершеніе таинствъ. Легко видѣть, что при провозвѣщеніи *чистоты* и *святости* всѣхъ членовъ Церкви, въ которой только и возможно спасеніе, терялась *всеобщность* христіанства и *донатизмъ* сталъ въ явное противорѣчіе съ обще-церковнымъ ученіемъ о томъ, что Церковь въ силу заслугъ Господа Иисуса Христа можетъ прощать всѣхъ грѣшниковъ, что она всегда остается святою, не смотря на присутствіе въ ней грѣшниковъ, такъ какъ глава ея, Господь Иисусъ Христосъ, святъ, и святы ея таинства. Такимъ образомъ, *донатисты*, хотя и болѣе скрыто, пришли къ отрицанію *догмата* о *воплощеніи*, т. е. отвергли *Бога, явившагося во плоти* (1 Тим. 3, 16): если искупительныя заслуги Иисуса Христа не имѣютъ характера *всеобщности*, т. е. не распространяются на всѣхъ людей, то и все дѣло искупленія является дѣломъ *не божественнаго* всемогущества, и совершившій его Искупитель—не обладающимъ полнотою божественныхъ свойствъ.

Еретическія ученія, которыя мы бѣгло обозрѣли, суть основныя формы антихристіанства—*кардиналы ересей*“, которыя во всѣ вѣка Церкви появляются въ весьма разнообразныхъ видоизмѣненіяхъ. Но какъ ни многочисленны и ни разнообразны секты, какою бы тонкою диалектикой ни были обвиты основныя положенія ихъ заблужденій,—всѣмъ имъ присуще одно роковое заблужденіе: онѣ, частію скрытно, *отрицаютъ дѣйствительность воплощенія Бога*. Относительно каждой изъ существующихъ сектъ остается достовѣрнымъ одно, что въ основныя положенія ея вѣроученія найдется нѣчто такое, что органически связываетъ ее съ той или иной изъ четырехъ основныхъ формъ сектантскихъ заблужденій, указанныхъ нами выше. Какъ только эта связь будетъ установлена, то естественно, что и относительно каждой изъ современныхъ сектъ остается справедливымъ то, что найдено относительно сектъ древнихъ, т. е. что всѣ онѣ



отрицають Христа пришедшаго во плоти, другими словами—водятся духомъ антихриста. Для примѣра возьмемъ одну изъ наиболѣе распространенныхъ въ нашемъ отечествѣ сектъ—штундистовъ и попытаемся провѣрить на ней нашъ способъ обнаруженія въ сектахъ духа антихриста. Штундисты догматической стороной своего вѣроченія, а именно тамъ, гдѣ они отвергаютъ первородный грѣхъ, а съ нимъ необходимость крещенія младенцевъ, и не признаютъ возрождающаго и освящающаго дѣйствія на силы человѣка божественной благодати,—примыкаютъ къ пелагианству. Легко видѣть, что, подобно сему послѣднему, они, идя простымъ логическимъ путемъ, даже не дѣлая особенныхъ умственныхъ усилій, приходятъ къ отрицанію необходимости искупленія. И этотъ логическій путь кратокъ и ясенъ: если первороднаго грѣха нѣтъ, и паденіе Адама и Евы повредило только лично имъ, то въ такомъ случаѣ и смерть, отъ которой искупилъ насъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ, не есть слѣдствіе грѣхопаденія, а природное свойство человѣка; проклятія же, которое тяготѣло надъ всѣмъ ветхозавѣтнымъ міромъ, и не должно быть, такъ какъ слѣдствія грѣхопаденія первыхъ людей ограничились только ими одними. Итакъ, штундисты, подобно пелагианамъ, отрицаютъ догматъ объ искупленіи, такъ какъ человѣчество, по ихъ мнѣнію, какъ не имѣвшее въ себѣ ни одного изъ послѣдствій первороднаго грѣха, въ искупленіи не нуждалось. Воплощеніе Бога Слова, Его ученіе и смерть искупительнаго значенія не имѣютъ; и безъ этого человѣкъ, въ силу своихъ естественныхъ способностей, можетъ достигнуть состоянія святости, какъ и достигали этого ветхозавѣтные праведники: Ной, Авраамъ и друг. Личность Христа имѣетъ только нравственное значеніе, какъ высочайшій примѣръ добродѣтели, каковыми примѣрами служили и ветхозавѣтные праведники. Слѣдовательно, то, что совершилъ Иисусъ Христосъ, какъ только высочайшій примѣръ добродѣтели, могъ совершить и всякій праведникъ (явить собой примѣръ добродѣте-

лей). Отсюда очевидно, что штундисты въ крайнемъ развитіи своего ученія приходятъ къ отрицанію божескаго достоинства Іисуса Христа, т. е. отрицаютъ *Бога явльшагося плотію* (1 Тим. 3, 16). и, такимъ образомъ, впадаютъ въ то заблужденіе, которое ап. Іоаннъ называетъ (1 Іоан. 4, 2—3) *духомъ антихриста*. Нравственною стороною своего вѣроученія штундисты примыкаютъ къ *донатистамъ*. Подобно симъ послѣднимъ, они утверждаютъ, что Церковь должна состоять изъ однихъ *чистыхъ—святыхъ*. На этомъ основаніи они считаютъ свое общество *обществомъ святыхъ* и всякаго переходящаго въ ихъ вѣру *перекрещиваютъ*. По понятію штундистовъ, Церковь святая не потому, что имѣетъ главою своею Господа Іисуса Христа и освящается благодатными таинствами, но потому, что состоитъ изъ лицъ *святыхъ*. Посему всѣ грѣшники внѣ Церкви и, слѣдовательно, спастись не могутъ, такъ какъ внѣ Церкви, въ чемъ убѣждены и штундисты, спастись невозможно. Такимъ образомъ, по понятію штундистовъ, все дѣло спасенія, совершенное Господомъ Іисусомъ Христомъ, ограничивается тѣснымъ кругомъ *святыхъ*, чѣмъ явно отрицается *всеобщность* искупительныхъ заслугъ Іисуса Христа, а вмѣстѣ съ этимъ отрицается и Божеское достоинство Іисуса Христа, т. е. отрицается догматъ воплощенія (1 Тим. 3, 16). Въ самомъ дѣлѣ,--если искупительныя заслуги Іисуса Христа не имѣютъ характера *всеобщности*, то и Христось не обладаетъ полнотою божественныхъ свойствъ: Онъ *не всемоущъ*, такъ какъ *не могъ* сообщить совершенному Имъ дѣлу искупленія характера *всеобщности*. Итакъ, штундисты отвергаютъ *Бога, явльшагося плотію*.

Отсюда, по нашему мнѣнію, ясно намѣчается тотъ путь, по которому должна направляться богословская полемика съ штундистами: 1) отправляясь отъ *догматическихкихъ* положеній сектантовъ (отрицаніе первороднаго грѣха, необходимости крещенія младенцевъ, признаніе Іисуса Христа только примѣромъ добродѣтели и др.), должно доказать имъ, что они, подобно *неліанамъ*, от-

рицають самое Божеское достоинство Иисуса Христа. Въ этомъ случаѣ лучше всего начинать собесѣдованіе *съ необходимости крещенія младенцевъ*; 2) къ тому же заключенію можно придти, становясь на почву *нравственно* ученія сектантовъ, чрезъ раскрытіе указанныхъ нами положеній (признаніе себя штундистами *обществомъ святыхъ* и др.). Въ этомъ случаѣ предметомъ бесѣды должно быть избрано ученіе *о Церкви*.

Подробное раскрытіе доказательствъ въ томъ и другомъ случаѣ не входитъ въ задачу настоящей статьи, составляя предметъ особой науки, къ сожалѣнію у насъ почти забытой,—*методики собесѣдованій съ сектантами*.

---

# **XV**

**Изъ міра инославныхъ исповѣданій  
и заграничнаго сектантства.**

## Изъ міра инославныхъ неповѣданій и заграничнаго сектантства.

(Рядъ замѣтокъ, помѣщенныхъ авторомъ въ журн. „Миссіонерское Обозрѣніе“ за 1899—900)

Въ средѣ французскихъ протестантовъ въ послѣднее время наблюдается необыкновенное оживленіе, замѣчательное по своимъ мотивамъ. Они предполагаютъ воспользоваться будущей французской выставкой, чтобы не только показать всему міру все свое духовное богатство, но и доказать цѣлымъ рядомъ проповѣдей и ораторскихъ рѣчей правоту своего вѣроученія. Затѣя эта— не новость: еще на выставкѣ 1878 г. протестантская миссія имѣла общій съ Библейскимъ Обществомъ маленькій кіоскъ у одного изъ главныхъ входовъ на выставку, около котораго произносились протестантскими миссіонерами воодушевленные проповѣди, которыя собирали около проповѣдниковъ толпы слушателей. На выставкѣ 1889 г. та же миссія имѣла небольшой павильонъ, въ которомъ происходили непрерывные религиозные митинги. Въ послѣднемъ предпріятіи, рассчитываемъ на выставку 1900 г., соединились главныя силы протестантизма: комитетъ «Evangelical Alliance», протестантское миссіонерское общество «Ms. All. Mission» и представители реформатства. Посѣтители будущей французской выставки, несомнѣнно, замѣтятъ около одного изъ главныхъ входовъ павильонъ, гдѣ будетъ устроена, такъ-сказать, *выставка протестантизма*, и гдѣ, конечно, будутъ раздаваться непрерывныя проповѣди протестантскихъ ораторовъ. Главные мотивы этого предпріятія указаны Эм. Гутеромъ (Emile Houter), однимъ изъ главныхъ дѣятелей протестантизма, въ «Le Christianisme au XIX Siecle» (Августъ). Сушность этихъ мотивовъ

Протестантизмъ на Французской выставкѣ 1900 г. (Evangebot 10 авг.)

сводится къ слѣдующему: въ теченіе послѣднихъ 10—15 лѣтъ французскій протестантизмъ сдѣлался предметомъ упорныхъ нападеній со стороны ультрамонтанской партіи; его обвиняютъ въ томъ, что онъ представляетъ собою иностранное движеніе, субсидируемое англійскими и германскими протестантами, что протестанты дѣйствуютъ за одно съ франкъ-массонами. Въ результатъ всѣхъ этихъ обвиненій получалось то, что протестантское движеніе организовано-де съ цѣлью ниспроверженія правительства и преданія Франціи ея политическимъ врагамъ. *Oui dit catholique dit fransais, qui dit protestant ditanglas*»(всякій католикъ-французъ, всякій протестантъ-англичанинъ),—сдѣлалось ходячей поговоркой въ средѣ ультрамонтанскихъ проповѣдниковъ. Въ виду этого, французскій протестантизмъ желаетъ воспользоваться выставкой 1900 г., чтобы придать себѣ характеръ національной религіи. Въ этихъ соображеніяхъ предположено собрать на выставку представителей всѣхъ протестантскихъ фракцій, чтобы доказать «всему міру», а главнымъ образомъ правительству Франціи, что ни въ одномъ изъ своихъ подраздѣленій протестантизмъ не заслуживаетъ-де тѣхъ обвиненій, которыя возводятъ на него ультрамонтаны. При этомъ, конечно, будутъ приглашены на выставку лучшіе проповѣдники, на богослуженіи будутъ раздаваться чудные звуки лучшихъ въ мірѣ органовъ... Успѣхъ протестантовъ на будущей французской выставкѣ, по видимому, вполнѣ обезпеченъ. Но главнымъ мотивомъ этого предпріятія, по мнѣнію главныхъ дѣятелей протестантизма, служить *религіозно-нравственное* состояніе Франціи. Со времени послѣдней (1889 г.) французской выставки во Франціи, по словамъ того-же Эм. Гутера, развивается замѣчательное умственное и нравственное движеніе, которое можно назвать *увлеченіемъ религіозными вопросами*. Увлеченіе охватило всѣ слои общества: духовенство, профессора, учителя, писатели, университетская молодежь, мужчины и женщины, крестьяне и графы,—всѣ потянули къ очагу религіи въ надеждѣ согрѣть у него охлажденное ра-

зумомъ сердце.—«Наша страна, говоритъ Эм. Гутеръ, горитъ желаніемъ захватить всѣ вѣроисповѣданія, которыя, надѣется она, спасутъ ее отъ разрушенія чрезъ удовлетвореніе совѣсти и душъ ея жителей». Протестантизмъ желаетъ воспользоваться этимъ движеніемъ и средствомъ для этого онъ избралъ будущую выставку 1900 г., гдѣ онъ постарается сосредоточить все, чтобы доказать Франціи, что единственное для нея спасеніе отъ нравственной тучи и душевной тревоги, которую она переживаетъ, въ протестантизмѣ. Какое грандіозное предпріятіе! Но при этомъ невольно припоминаются уроки исторіи, которая съ свойственнымъ ей безпристрастіемъ ясно доказываетъ, что никогда протестантизму не удавалась роль объединителя и примирителя противоположныхъ движеній религіознаго духа; напротивъ, до настоящаго времени его историческое шествіе всегда сопровождалось ломкой, разрушеніями, кровью... Ближайшее будущее покажетъ, насколько улачна будетъ послѣдняя попытка протестантизма выступить въ качествѣ универсальнаго примирителя религіозныхъ разногласій. «Врачу, исцѣлися самъ!» (Лук. 4, 23.)

Несмотря на то, что въ Россіи колонизаторскія попытки толстовцевъ, благодаря постигавшимъ ихъ роковымъ неудачамъ, въ значительной степени потеряли кредитъ, за границей они все еще пользовались довѣріемъ, и время отъ времени въ заграничной печати появляются замѣтки о колонизаторскихъ предпріятіяхъ послѣдователей Толстого. Объ одной изъ такихъ попытокъ заграничныхъ учениковъ Толстого «Humanitarian» передаетъ слѣдующее: недавно въ Котсвольдъ—въ Англии (Cotswolds) поселилась небольшая колонія заграничныхъ учениковъ Толстого. Въ числѣ ихъ находится одинъ докторъ философіи Лейпцигскаго университета, одинъ членъ Королевскаго Общества химіи и одинъ профессоръ Королевской Коллегіи Наукъ въ Единбургѣ. То обстоятельство, что въ числѣ колонистовъ есть лица съ такимъ высокимъ положеніемъ, которыя имѣли настолько мужества, что промѣняли поло-

Новая коло-  
низаторская  
попытка  
толстовцевъ  
(Independent  
de Paris 28  
авг.)

женіе и карьеру на соединенную со многими лишеніями жизнь колонистовъ, возбуждаетъ къ колоніи общее вниманіе: ее посѣщаютъ изъ любопытства англійскіе лорды, высокопоставленныя дамы, писатели и другіе. Одинъ фермеръ такъ увлекся порядками колоніи, что оставилъ свою ферму и имущество (локомобиль, сельско-хозяйственныя машины и проч.) принесъ въ общую сокровищницу колоніи. Въ отношеніи пріема въ колоніи господствуетъ полная свобода: принимаютъ честныхъ и безчестныхъ, нравственныхъ и безнравственныхъ, больныхъ и здоровыхъ. Населеніе колоніи живетъ только настоящимъ, нисколько не думая о будущемъ, которому оно представляетъ заботиться самому о себѣ. Свобода мнѣній и убѣжденій полная: часто подъ одной кровлею живутъ лица, совершенно противоположныхъ убѣжденій, напр., свободный мыслитель и необуддистъ. Участокъ земли пріобрѣтенъ на деньги доктора философіи, но крѣпостные акты, по полученіи ихъ изъ суда, сейчасъ-же были уничтожены, такъ что, если рано или поздно коммуна распадется и колонія исчезнетъ, то возникнетъ вопросъ, кому долженъ принадлежать участокъ земли. Но объ этомъ колонисты меньше всего заботятся. Одежда у нихъ доведена до возможной простоты: мужчины носятъ обыкновенныя ситцевыя сорочки, панталоны и башмаки.—перчатки совершенно изгнаны; равно также и женщины не носятъ ни перчатокъ, ни чулокъ; платье изъ дешевой матеріи—обыкновенная одежда ихъ; простая соломенная шляпа дополняетъ ихъ костюмъ. Въ торжественныхъ случаяхъ, напр., по праздникамъ, они надѣваютъ лучшія свои платья, носятъ браслеты, часы и проч.; но какъ только кто-либо изъ членовъ общины замѣтитъ, что, благодаря своей одеждѣ, онъ выдѣляется изъ среды остальныхъ, онъ тотчасъ оставляетъ ее и одѣвается поскромнѣе.—Лучше, говорятъ они, лишиться дорогого браслета, чѣмъ дружбы хотя-бы одного члена общины. Колонисты не признаютъ никакихъ законовъ, ни правилъ: каждый самъ для себя законъ; они увѣрены, что ихъ



принципъ о непротивленіи злу удержитъ ихъ на пути мира и добра.—Однако, замѣчаетъ «The Humanitarian», они забыли одну сторону любви—*строгость*, вслѣдствіе чего учение ихъ оказалось построеннымъ на ложномъ понятіи любви, потому что они отвергли въ ней *правду и истину*. Они отвергаютъ бракъ, на основаніи своей доктрины. Они говорятъ что любовь есть единственная связь, которая должна соединять мужчину и женщину. Въ колоніи есть двѣ четы, которыя сошлись на указанныхъ началахъ. Въ случаѣ охлажденія любви или измѣны, каждый въ правѣ оставить другого. Какъ далеко простирается у колонистовъ—толстовцевъ отрицаніе всякаго внѣшняго авторитета видно изъ того, что они смотрятъ какъ на зло, дѣлать дѣтямъ наставленія и приказанія, и тѣхъ родителей, которые наказываютъ своихъ дѣтей за неповиновеніе, они считаютъ недостойными своими членами и, если совершенно не удаляютъ ихъ изъ колоніи, то только изъ боязни нарушить принципъ непротивленія злу. Они не лишаютъ жизни ни одного изъ живыхъ существъ, даже мухи не убиваютъ, и поэтому—они самые строгіе вегетаріанцы, хотя, многозначительно замѣчаетъ «The Humanitarian», *водочки любятъ*. Какая судьба ожидаетъ новую колонизаторскую попытку послѣдователей Толстого, угадать не трудно: она окончится такъ-же, какъ оканчивались прежнія попытки толстовцевъ въ этомъ ролѣ—распадніемъ коммуны.

Въ Англіи недавно возникла новая секта, извѣстная подъ именемъ «The Peculiar People» («избранный народъ»). Она находится въ близкомъ родствѣ съ ранѣе существовавшей сектой «Christian Scientist's», отличительную особенность которой составляетъ то, что послѣдователи ея молятся только одной молитвой—*объ избавленіи ихъ отъ бѣдъ...* Послѣдователи новой секты смотрятъ на себя какъ на людей, находящихся подъ особымъ покровительствомъ Бога, а потому, когда кто изъ нихъ заболѣваетъ, то они не приглашаютъ врача, считая это дѣломъ бесполезнымъ. На этой почвѣ у послѣдователей

Новая секта  
въ Англіи  
(Gasette de  
Tribunaux 7  
авг.)

новой секты часто возникают судебные процессы. Такъ, недавно привлекались въ судъ супруги Норманъ (Norman) за то, что оставили безъ всякой медицинской помощи свою больную пятилѣтнюю дочь и вообще не проявляли заботъ къ ея излѣченію. Глава секты, М. Андерсонъ (M. Anderson), защищая вѣроученіе своей секты, заявилъ предъ судомъ, что, хотя ученіе ихъ запрещаетъ приглашать къ больнымъ врача, но это не значитъ, что они должны пренебрегать участію больныхъ дѣтей.

— Что сдѣлали-бы вы,—спрашиваетъ Андерсона присяжный засѣдатель, если-бы одинъ изъ вашихъ послѣдователей вывихнулъ себѣ ногу?

— Я пригласилъ-бы хирурга,—отвѣчалъ Андерсонъ.

— И такъ, вы допускаете, замѣтилъ судья, что Богъ не можетъ вправлять вывихнутыхъ ногъ?

— Я вѣрю,—отвѣтилъ Андерсонъ, что Богъ предохраняетъ своихъ вѣрныхъ отъ вывиховъ и переломовъ. Я не знаю ни одного подобнаго случая у «Избраннаго Народа».

— Но представте себѣ, снова возразилъ судья, что ребенокъ попалъ ногою подъ колесо. Думаєте-ли вы что, если-бы онъ принадлежалъ къ «Избранному Народу», то его нога не была-бы раздроблена?

— Она, конечно, была-бы раздроблена,—спокойно отвѣтилъ Андерсонъ, если-бы Богъ не оградилъ ребенка

Послѣ довольно продолжительнаго совѣщанія присяжные признали супруговъ Норманъ виновными. Судья присудилъ мужа къ заключенію въ тюрьмѣ на шесть недѣль, и жену—на мѣсяць. Богословскій диспутъ продолжался и послѣ произнесенія приговора: судья напрасно усиливался убѣдить послѣдователей новой секты, что христіанство не требуетъ оставлять на произволъ судьбы больныхъ дѣтей.

Распростра-  
неніе хри-  
стіанства  
среди евре-  
евъ Ехсімі-  
пер (14 сент).

*Распространеніе христіанства среди евреевъ («Ехсіміпер».*  
14 Сентября 1899 г). Въ настоящее время преобладаетъ мнѣніе, что распространеніе христіанства среди евреевъ скорѣе ослабѣваетъ, чѣмъ развивается; дѣйствительно, сами евреи убѣждены, что тѣ изъ ихъ племени, кото-

рые становятся послѣдователями Іисуса Христа, дѣлаютъ это изъ низкихъ побужденій. Но въ недавно помѣщенной въ одномъ берлинскомъ миссіонерскомъ журналѣ статьѣ пасторъ Де-ле-Руа (De-le-Roi), обращенный въ христіанство еврей, доказываетъ, что христіанство несомнѣнно прогрессируетъ среди его народа, и приводитъ въ доказательство тому статистическія данныя. Положеніе евреевъ по отношенію къ цивилизаціи существенно измѣнилось, говоритъ онъ, въ настоящемъ столѣтіи, въ особенности благодаря вліянію философа Моисея Мендельсона (M. Mendelshon), который убѣждалъ своихъ единовѣрцевъ бросить свою прежнюю обособленность и всецѣло войти въ составъ народовъ, среди которыхъ забросила ихъ судьба; это глубоко повліяло на ихъ религію, такъ-какъ современная цивилизація представляетъ собой, въ обширномъ смыслѣ этого слова, продуктъ христіанства, и евреи принуждены были, болѣе или менѣе, признать принципы христіанства. Благодаря этому, въ массѣ евреевъ была приготовлена почва вліянію на нихъ Евангелія; статистическія данныя, которыми пользуется пасторъ Де-ле-Руа, были собраны нѣмецкими статистиками изъ отчетностей о крещеніяхъ и, по-видимому, вѣрны. Согласно имъ, приростъ въ христіанствѣ совершался въ продолженіи настоящаго столѣтія слѣдующимъ образомъ: въ протестантскихъ церквахъ 72.740; въ римско-католическихъ церквахъ—57.300; въ православныхъ церквахъ—74.500; а всего 204.540, обращенія въ разныхъ мелкихъ христіанскихъ сектахъ увеличиваютъ эту цифру до 225.000. Изъ нихъ на долю Россіи приходится 84.500. Австро-Венгріи—44.760, Великобританіи—33.500 и Германіи—22.500. Въ настоящее время, такимъ образомъ, среднее число такого прироста въ годъ составляетъ: въ протестантскихъ церквахъ—1.460; въ римско-католическихъ церквахъ—1.250; въ православныхъ церквахъ—1.100, а благодаря смѣшаннымъ бракамъ—1.459; а всего—5.250. Эти цифры съ каждымъ годомъ все возрастаютъ; самый большой приростъ падаетъ на протестантскія церкви. Эти фак-

ты въ высшей степени интересны, они съ очевидною ясностью убѣждаютъ насъ, что дѣло просвѣщенія евреевъ свѣтомъ Евангелія, хотя медленно и съ большимъ трудомъ, все-же развивается и подаетъ надежду на лучшее будущее.

Будущее  
западныхъ  
христіан-  
скихъ  
исповѣда-  
ній.

Подъ такимъ названіемъ священникъ англиканской Церкви Генрихъ Персиваль (Henry Percival) напечаталъ въ журналѣ „The Nineteenth Century“ въ концѣ 1899 г. статью, весьма интересную по тѣмъ выводамъ, къ которымъ онъ въ ней приходитъ. Обзорѣвая современное состояніе западныхъ вѣроисповѣданій: католицизма, протестантизма, англиканства и др., онъ приходитъ къ заключенію, что они въ настоящее время переживаютъ кризисъ. Надъ западнымъ религіознымъ міромъ, (включая, впрочемъ сюда и Америку), по его словамъ, носится духъ недовольства старыми религіозными формами и соединеннаго съ нимъ религіознаго разочарованія. По мнѣнію о. Персиваля, современное состояніе христіанства на западѣ можетъ быть представлено въ слѣдующихъ трехъ положеніяхъ. 1) Форма христіанства, созданная Римомъ и называемая „просто папствомъ“, среди цивилизованныхъ народовъ дальше прогрессировать не можетъ; 2) протестантизмъ, какъ доктрина, все болѣе и болѣе разрушается и 3) у всѣхъ протестантскихъ народовъ, что особенно достойно вниманія, при всемъ несочувствіи ихъ къ католицизму, существуетъ ясное, положительное стремленіе къ ритуализму древней церкви. Что касается перваго изъ приведенныхъ положеній, то несомнѣнность его доказывается многими краснорѣчивыми фактами. Такъ, въ Англіи католицизмъ замѣтно падаетъ, чтобы тамъ католики не говорили: число отпаденій отъ католицизма здѣсь увеличивается съ каждымъ годомъ. Доказательствомъ сего служить статистика браковъ, заключенныхъ въ Англіи по католическому обряду. „Church Times“ (Лондонъ) даетъ слѣдующія цифры этихъ браковъ, извлеченныя изъ общаго регистра браковъ въ государствѣ: въ 1853 г. было заключено браковъ по католическому обряду 51 на тысячу, въ 1857 г. ихъ было

46 на тысячу, въ 1887 г. число ихъ упало до 44 на тысячу, а въ 1897 г.—41 на тысячу. Это печальное положеніе католицизма въ Англіи сознають и сами католики и одинъ изъ просвѣщенныхъ католиковъ имѣлъ мужество недавно высказать это въ печати. Будучи далекимъ отъ того, чтобы прогрессировать, говоритъ католическій писатель Ричардъ Боготъ (R. Bogot), Римскій католицизмъ въ Англіи не въ состояніи никакими средствами сохранить за собой то положеніе, которое онъ занималъ пятьдесятъ лѣтъ тому назадъ (См. Nuova Antologia). То, что справедливо относительно Англіи, остается такимъ же и относительно всякой другой цивилизованной страны въ мірѣ. Въ Соединенныхъ Штатахъ, на примѣръ, дѣло обстоитъ далеко не лучше. Прелаты откровенно сознаются, что они не въ силахъ удержатъ часто «хромяющихъ на обѣ плеснѣ» католиковъ, послѣ того какъ они приходятъ въ соприкосновеніе съ Американскими учрежденіями и въ особенности съ такъ называемой, системой „общественной школы“, которая подрываетъ во мнѣніи дѣтей основныя начала морали и религіи. Во время закладки въ Филадельфіи новаго храма для католиковъ-итальянцевъ, проповѣдникъ откровенно сознался, что поразительное большинство дѣтей итальянцевъ не получило никакого религіознаго воспитанія. Правда, что католическіе миссіонеры имѣли значительное число обращеній въ Голандіи и Швеціи, но эти обращенія куплены дорогой цѣной отпаденій цѣлыхъ семействъ, даже цѣлыхъ деревень, въ Австріи и Эльзасъ Лотарингіи. Но самое печальное зрѣлище представляютъ католики французскіе, бельгійскіе и испанскіе. Большинство изъ нихъ не только не исповѣдываютъ католическую вѣру, но положительно враждебно христіанству въ какой бы то ни было формѣ. Не лучше положеніе вещей и въ Италіи. Но къ чести католической іерархіи и, главнымъ образомъ, католическихъ миссіонеровъ должно сказать, что никогда они не проявляли столько мужества, энергіи и воодушевленія, какъ въ настоящее время, пытаясь возвратить на

путь истины свою паству. Католичество въ числѣ своихъ вѣрующихъ можетъ указать много лицъ, глубоко ему преданныхъ исполненныхъ благочестія, любви, что трудно было найти въ немъ столѣтіе тому назадъ, но въ тоже время — нѣтъ сомнѣнія, что общее число католиковъ, по отношенію къ количеству народонаселенія, стало значительно меньше, чѣмъ оно было вѣкъ тому назадъ. Не лучше дѣло обстоитъ и въ протестантствѣ. Гдѣ найдутся теперь, спрашиваетъ о. Персиваль такіе люди, которые вѣрили бы такъ же, какъ вѣрилъ Лютеръ въ оправданіе одной вѣрой въ крестныя заслуги Иисуса Христа? Эта доктрина уже давно потеряла свое прежнее значеніе. Кто теперь изъ послѣдователей Лютера согласится съ своимъ учителемъ, что можно грѣшить сколько кому угодно, потому что, «когда умножился грѣхъ, стала преизобиловать благодать» (Рим. 5, 20). Кто вѣритъ въ настоящее время въ ученіе Кальвина о предопредѣленіи? А также отъ пуританства, этой могущественной силы, ниспровергнувшей въ одно время алтари и престолы и основавшей религіозную тиранію въ Новой Англіи, что осталось въ настоящее время, кромѣ блѣднаго, безжизненнаго призрака умирающаго субботничества? О. Персиваль находитъ, что даже старинный ортодоксальный протестантизмъ въ Америкѣ находится въ упадкѣ и, несмотря на существованіе въ Пенсильваніи строгаго закона Виліама Пэнна противъ хулителей Св. Писанія, многіе протестанскіе проповѣдники не находятъ болѣе интереснаго матеріала для своихъ проповѣдей съ церковныхъ кафедръ, какъ доказывать, что Св. Писаніе есть такое же произведеніе человѣческой мысли, какъ и многое другое, со всѣми его недостатками и заблужденіями. Не будетъ преувеличеніемъ сказать, что протестантизмъ быстро дискредитируется во мнѣніи протестантовъ и давно уже пересталъ быть нравственно-воспитательной силой. По мнѣнію о. Персиваля, онъ и не могъ быть такой силой, такъ какъ онъ исполненъ самопротиворѣчія. Протестантизмъ проповѣдуетъ право частнаго сужденія. Но развѣ Лютеръ не угрожалъ адомъ

Кальвину за то, что этот не сходился съ нимъ во взглядѣ на Евхаристію? Развѣ Кальвинъ не сжегъ Сервета за то, что этотъ не согласился съ его ученіемъ о воплощеніи? Вестминстерское Исповѣданіе, Аусбургское Исповѣданіе. «Book Concord» (Книга согласія) въ настоящее время совершенно забыты протестантами. Одинъ Американскій епископъ, епархія котораго находится въ степяхъ Новой Англіи, не давно писалъ въ одной церковной газетѣ «Churchman» 17 іюня 1899 г., что духовенство его епархіи тяготится прочитывать даже молитвы, положенныя по уставу на церковныхъ службахъ. Профессоръ Адольфъ Гарнакъ, не безъизвѣстный представителемъ русской богословской науки, сдѣлалъ подобное же заявленіе, что протестанскіе пасторы давно уже перестали вѣрить въ апостольскую вѣру. Очевидно что протестантизмъ, какъ система положительной религіозной вѣры, разрушается и, если онъ еще держится то благодаря тонкимъ, казуистическимъ уловкамъ его ученыхъ пасторовъ и профессоровъ. Подобное положеніе вещей продолжаться не можетъ, необходимымъ результатомъ «прогресса» въ этомъ направленіи, поскольку протестантизмъ разсматривается какъ вѣра, будетъ полное невѣріе, а поскольку онъ разсматривается какъ организація,—разложеніе и упадокъ. Но нѣтъ худа безъ добра, и тѣ грустныя чувства, которыя могутъ явиться у читателя подъ вліяніемъ предыдущихъ строкъ найдутъ для себя успокоеніе въ томъ отрадномъ будущемъ, на встрѣчу которому идетъ протестантизмъ. Въ протестантскомъ мірѣ въ настоящее время идетъ сильное обратное движеніе къ возстановленію церковнаго благослуженія временъ Апостоловъ и вселенскихъ соборовъ, вмѣсто безжизненнаго и бѣднаго ритуализма реформированнаго благослуженія. Тотъ, кто зналъ пятьдесятъ лѣтъ тому назадъ богослуженіе англиканской церкви въ Англіи и Америкѣ, въ настоящее время не можетъ не замѣтить большихъ перемѣнъ въ немъ. Когда мы видимъ, что пресвитеріанскія церкви украшаются мозаичными и стеклянными изображеніями, мы съ тру-

домъ вѣримъ, что духовные предки этихъ самыхъ, пресвитеріанъ, во время великой революціи, ломали окна съ разноцвѣтными стеклами, какъ памятники суевѣрія, и разбивали священныя изображенія, которыя сохраняла благочестивая ревность въ тайникахъ семейнаго очага. Это движеніе не ограничивается одними протестантами, говорящими по-англійски: оно замѣчается у протестантовъ Германіи и Скандинавіи. Въ послѣдніе годы «уставъ богослуженія» замѣтно измѣнился, въ ритуалистическомъ направленіи, въ Норвегіи и Швеціи. Это движеніе переплыло Атлантическій океанъ, и здѣсь лютеранскіе храмы, которые двадцать лѣтъ тому назадъ трудно было различить отъ храмовъ методистовъ и пресвитеріанъ, начали вводить алтари, соли, запрестольные образа *retable*, кресты, сосуды для цвѣтовъ, а иногда распятіе и восковые свѣчи. Въ Америкѣ диссиденты часто печатаютъ объявленія о церковныхъ службахъ съ пѣніемъ, а въ Рождество и Пасху свои храмы украшаютъ цвѣтами пальмами и множествомъ крестовъ. Но это теченіе не есть только слѣдствіе увлеченія ритуализмомъ: оно является скорѣе результатомъ доктрины, начинающей складываться у передовыхъ протестантовъ, доктрины, основная мысль которой та, что реформаціей многое изъ ученія и обрядовъ вселенской Церкви опущено, многое несправедливо отвергнуто. Профессоръ Гарнакъ имѣлъ въ виду это именно, когда писалъ *протестантизмъ становится каволическимъ...* Непротестантская идея Церкви, какъ учрежденія, облеченнаго властью вязать и разрѣшать совѣсть людей, болѣе и болѣе прививается къ сознанію протестантовъ, и это движеніе, если оно будетъ продолжаться, окончится полнымъ паденіемъ протестантизма. Мы члены православной Церкви, которая сохранила вѣру и священныя обряды въ ихъ первоначальной чистотѣ и неповрежденности, можемъ только радоваться тому повороту назадъ ко временамъ единой вселенской Церкви, который наблюдается въ настоящее время въ протестантизмѣ. Это теченіе идетъ навстрѣчу Православію пребывшему въ теченіе двухъ тысячъ лѣтъ непоколе-



бимо вѣрнымъ ученію Христа и священнымъ завѣтамъ Апостоловъ и Отцевъ Церкви. Протестанты, чувствуя религіозную неудовлетворенность, начинаютъ обращать свои взоры къ тому времени, когда Церковь была едина, когда она представляла силу, непреодолимую для враговъ, и спрашиваютъ себя, нельзя ли имъ возвратиться подъ знамя этой Церкви, чуждой заблужденій Рима, Женева, Трента и Витенберга. Наши братскія объятія распростерты для нихъ...

Въ газетѣ «Light» отъ 9 сентября 1900 г. появилось нѣ-  
скольکو весьма интересныхъ мыслей о формѣ, которую <sup>Религія и общественная жизнь въ</sup> приметъ религія и общественная жизнь въ <sup>двадцатомъ столѣтіи.</sup> будущемъ столѣтіи.

Девятнадцатое столѣтіе говоритъ докторъ Альфредъ Р. Уоллесъ (Wallace). было, несомнѣнно, важнымъ въ исторіи человѣчества: но я глубоко убѣжденъ, что продолженіе будущаго столѣтія религіозный, социальный и физическій прогрессъ, или эволюція, на нашей планетѣ проявится еще болѣе глубоко.

1) Я нисколько не сомнѣваюсь, что спиритуализмъ, находящійся въ настоящее время въ такомъ хаотическомъ состояніи, приметъ строго научное положеніе, и что существованіе двойственности въ человѣческой природѣ и его духовнаго «Я» слѣдается такъ легко доказуемымъ, какъ то, что вода есть составъ изъ двухъ—независимыхъ другъ отъ друга—газовъ, кислорода и яодорода.

2) Я вѣрю далѣе, что существованіе Бога, которымъ мы живемъ, движемся и существуемъ (Дѣян. 17, 28), будетъ, такимъ образомъ, признано, какъ научный фактъ.

3) Въ двадцатомъ столѣтіи наступитъ универсальная вѣра, почтительное благоговѣніе предъ Богомъ, и проникнутыя любовью отношенія человѣка ко всѣмъ твореніямъ Божьимъ будутъ разсматриваться, какъ сущность религіи и морали, и это слѣдуетъ невозможнымъ всякія не толерантныя богословскія пренія.

4) Электричество наполняетъ вее пространство, благодаря уму человѣческому, легко и безвозвратно захватить все, и оно не только замѣнитъ паръ, но станетъ

единственной великой двигательной силой, какая только есть въ безконечномъ пространствѣ; оно, далѣе, устранить на войнѣ порохъ; а замѣна эта будетъ настолько разрушительна, что война сдѣлается невозможной; и это обстоятельство вызоветъ образованіе Третьякаго Суда, который будетъ составлять наиболѣе умные и просвѣщенные люди всѣхъ великихъ націй.

5) Жестокое примѣненіе грубой силы и несправедливыва дѣйствія, которыя впродолженіе послѣднихъ пятидесяти лѣтъ, къ чести человѣчества, постепенно измѣнились въ лучшія, съ теченіемъ времени уступить мѣсто могуществу человѣческой любви. какъ въ отношеніяхъ людей между собой, такъ и по отношенію къ животнымъ.

6) Мы все болѣе и болѣе научимся благоразумію умѣренности и простотѣ въ пищѣ, въ удовлетвореніи всѣхъ другихъ потребностей нашей чувственно-физической природы и въ одеждѣ; сумосбродныя моды болѣе не будутъ унижать человѣческое достоинство; здоровье, удобство и красота сдѣлается въ обществѣ закономъ для одежды.

7) Въ Лондонѣ и въ другихъ большихъ городахъ, главнымъ образомъ—въ промышленныхъ, уничтоженіе этой вредной мерзости, куреніе табаку, будетъ разсматриваться, какъ экономическое зло, которое необходимо будетъ запретить.

8) Бракъ перестанетъ быть результатомъ корыстлюбивой страсти къ деньгамъ или физической красотѣ, а будетъ оцѣниваться съ точки зрѣнія наибольшей доброты, красоты и физической крѣпости рода.

9) Наконецъ, законы будутъ написаны такъ просто, что всякій, имѣющій въ нихъ надобность, будетъ самъ ихъ читать и легко пойметъ. Вслѣдствіе чего, правосудіе сдѣлается доступнымъ, быстрымъ и дешевымъ, такъ, что адвокаты окажутся не нужными, и имущества многихъ изъ гражданъ останутся не разоренными.

Генераль Бутсъ (Booths), который недавно совершил поѣздку въ западную Австралію и который представляет изъ себя высшаго начальника «Арміи Спасенія» Южнаго полушарія, имѣлъ довольно продолжительную бесѣду съ представителемъ названной газеты.—Первая ли эта ваша поѣздка въ страну золота, генераль?—спросилъ его интервьюеръ.—Нѣтъ, я имѣлъ удовольствіе посѣтить ее около двухъ лѣтъ тому назадъ. Пребываніе мое было, хотя и кратковременно, но высшей степени интересно. Я уѣхалъ отсюда съ полной увѣренностью въ великой будущности, предстоящей Калгурли (золотой пріискъ), и мои ожиданія такъ полно и широко оправдались на дѣлѣ.—Слѣдовательно, вы были благопріятнаго мнѣнія о нашихъ золотыхъ пріискахъ?—Какимъ бы образомъ я могъ имѣть иное мнѣніе? Я ничего подобнаго имъ не видалъ во всѣхъ своихъ путешествіяхъ по свѣту. Я печалюсь лишь объ одномъ, что «Армія Спасенія» не обладаетъ большимъ состояніемъ, чтобы овладѣть золотымъ пріискомъ „The Great Boulder“. Какую могучую силу могли бы мы создать для бѣднаго класса и сколько друзей единомышленниковъ мы имѣли бы въ каждомъ народѣ, если бы мы могли обладать и разрабатывать какой нибудь, подобный этому золотой рудникъ, во славу Бога и для спасенія бѣдныхъ. Почему бы, дѣйствительно, всемогущему Богу не даровать намъ такую золотую розсыпь для его же богоугоднаго дѣла? Мы говоримъ, что всѣ они принадлежатъ Ему, но я сомнѣваюсь, что даже малый процентъ изъ нихъ возвращается, такъ сказать, назадъ—въ его сокровищницу.—Но Армія, повидимому, также сдѣлала хорошіе успѣхи по части золотыхъ пріисковъ. Вы, конечно, обладаете большимъ талантомъ для достиженія денежныхъ средствъ—замѣтилъ интервьюеръ. Конечно мы сдѣлали прекрасные успѣхи въ этомъ отношеніи. Но, если вы сравните неимовѣрныя затраты и общую сумму потраченную нами на дѣло при организациі его, то наши успѣхи сравнительно, къ сожалѣнію, очень незначительны. Я могъ бы сказать, что нашими успѣхами мы гораздо болѣе обязаны нашей практической способности—при

Успѣхи дѣятельной благотворительности „Арміи Спасенія“.

держиваясь поговорки «тише ѣдешь, дальше будешь» — чѣмъ нашимъ разнымъ промышленнымъ предпріятіямъ. Для примѣра скажу, что мы увеличили сумму затратъ въ продолженіе послѣднихъ двухъ лѣтъ на мѣстныя благотворительныя дѣла. Я думаю, что сумма эта превышаетъ 20000 фунтовъ стерлинговъ. Но надо замѣтить, что эти 20000 фунтовъ стерлинговъ подвинули впередъ наше предпріятіе. Мы открыли новые дома для матерій (maternity homes) въ Тоунвилѣ, Чартерсѣ, Товерсѣ, Брисбанѣ, Сиднеѣ Батурстѣ, Ньюкестлѣ, Брунsvикѣ Мельбурнѣ, Аделаидѣ, Норвудѣ, Брокелѣ, Гиллѣ, Пертѣ, Дюнеделѣ, Христчарчѣ, Веллингтонѣ и Оклендѣ. Мы открыли и пустили въ дѣйствіе убѣжища для бѣдныхъ мужчинъ и женщинъ и продовольственные пункты въ Сиднеѣ, и 550 человекъ бѣднаго люда проводятъ подъ нашимъ кровомъ каждую ночь въ Мельбурнѣ, въ Восточномъ Мельбурнѣ, въ Балларитѣ и Аделаидѣ. Мы открыли новые, такъ называемые „Prison Gate Brigade“, дома въ Аделаидѣ, Сиднеѣ, Христчарчѣ и Брисбанѣ. Мы пустили также въ дѣйствіе новые дома для дѣвочекъ и мальчиковъ въ Мельбурнѣ, Риддль-Грикѣ, Ферпъ-Три-Гуллу, Пакенгеймѣ, Кобургѣ, Ричмондѣ и Брисбанѣ. Мы устроили прекрасно и на коммерческихъ началахъ фермы колоніи въ Бейсвашерѣ въ Викторіи, въ Ричмондѣ въ Квинслендѣ и въ Мэнли въ Новомъ Южномъ Валлисѣ. Мы устроили, такъ называемыя, убѣжища для сестеръ (Slum sisters) „Sign of Merey Brigade“ во всѣхъ глазныхъ городскихъ поселеніяхъ, не говоря уже о другихъ предпріятіяхъ, потребовавшихъ большихъ затратъ и страшныхъ заботъ.

— Я убѣждаюсь, генераль, что послѣ всего этого Армія имѣетъ полное право рассчитывать на постороннюю помощь, сказалъ корреспондентъ. — Я полагаю, что такая уважительная причина существованія созданныхъ учреждений привела бы всякаго разсудительнаго человека къ заключенію, что «Армія Спасенія» есть величайшее благо для страны и содѣйствуетъ разрѣшенію мучительныхъ проблемъ, составляющихъ предметъ заботы всѣхъ правительствъ. — Но какъ вы этого достигли? Вѣдь,

это составляет предметъ большого удивленія для людей, непричастныхъ къ дѣлу?—Секретъ таится въ благочестіи и христіанствѣ, отвѣтилъ генераль. Если бы все не зависело отъ духа самопожертвованія, который руководитъ обществомъ нашихъ офицеровъ, мы имѣли бы вдвое многочисленную армію, но за то не могли бы вести такъ хорошо свое дѣло.— Не случается ли вамъ генераль, разочаровываться на счетъ нищей братіи? И не охлаждѣваетъ ли подъ вліяніемъ этихъ разочарованій ваша любовь къ дѣлу, спросилъ Бутса интервьюеръ?— Конечно и намъ на долю выпадаютъ нравственныя страданія, и, конечно, разочарованія охлаждають къ дѣлу нѣкоторыхъ изъ насъ, но мы тѣмъ болѣе должны приободрять и поддерживать такихъ. Мы ведемъ свое дѣло совершенно согласно съ тѣмъ же принципомъ, съ которымъ вы ведете свои золотопромышленныя дѣла. Не весь сырой матеріалъ, извлекаемый нами изъ соціальныхъ шахтъ, представляетъ собой чистое золото. И послѣ того какъ онъ проходитъ черезъ наши *толчеи пробныя машины*, мы находимъ довольно много брака—извѣстную пропорцію, которая снова уходитъ въ низшіе слои, но процентъ спасеннаго и приведеннаго нами къ человѣческой и счастливой жизни вознаграждаетъ насъ за всѣ наши заботы. Я увѣренъ, что 75% бѣдныхъ покинутыхъ дѣвушекъ, помѣщенныхъ нами въ наши приюты, возвращаются къ добродѣтельной жизни.—А что вы думаете на счетъ вашего проекта земельной колоніи у «Coltie River», о которой такъ много говорятъ въ послѣднее время?—Я глубоко заинтересованъ этимъ проэктomъ. Я отправлюсь посмотреть землю на будущей недѣлѣ и намѣреваюсь основать тамъ первое наше учрежденіе. —Но вамъ нужно испросить нѣкоторыя концессіи у правительства, не дѣлали ли вы этого?—Мы ни о чемъ не просили. Мы взяли свою землю какъ всякое другое гражданское учрежденіе, въ видѣ участка въ 1000 акровъ. Мы уплатили наши пошлины и намѣреваемся въ такомъ видѣ продолжать это дѣло. Все, чего мы просимъ у правительства, это, чтобы оно провело билль о дарованіи намъ возможности перевести эти земли

на имя генерала «Армія Спасенія» на время, по довѣренности отъ Арміи, и позволило бы намъ такимъ образомъ сосредоточить всѣ наши предпріятія на одномъ участкѣ земли, вмѣсто многихъ разбросанныхъ въ разныхъ мѣстахъ. „Армія“ рѣшила потратить за ближайшіе нѣсколько лѣтъ 10000 фунтовъ стерлинговъ на землю, исключая расхоловъ по ея огораживанію. что будетъ намъ кромѣ того стоить 1000 фунтовъ стерлинговъ. Это, конечно, хорошая гарантія, что мы искренни въ нашемъ дѣлѣ. Если мы сможемъ достигнуть нѣкоторыхъ уступокъ о которыхъ мы просили, то я готовъ пуститься въ путь на *всѣхъ парусахъ* и надѣюсь истратить на то дѣло по меньшей мѣрѣ 8000 фунтовъ стерлинговъ въ продолженіе будущаго года. Таково мое убѣжденіе относительно этого проэкта.—А какъ вы думаете осуществить его?—Моя идея назначить эту промышленную колонію для первой нашей благотворительной начальной дѣятельности въ самой Западной Австраліи. Я намѣреваюсь построить дома для мальчиковъ и дѣвочекъ, которые будутъ переданы намъ государствомъ. Тамъ они будутъ обучаться различнымъ способамъ обработки земли и домашнему хозяйству. Я надѣюсь, такимъ образомъ, устроить «arprison gate»—домъ и рабочую колонію съ разными ремеслами и обученіемъ. Я надѣюсь, что впоследствии я буду въ состояніи устроить извѣстное число промышленныхъ и земледѣльческихъ учреждений на этой землѣ, которыя создадутъ довѣріе колоніи и Арміи Спасенія.—Разговоръ на этомъ прервался, такъ какъ генералъ долженъ былъ съ поѣздомъ уѣхать въ Пертъ, гдѣ онъ предполагалъ собрать большіе митинги.

Въ мѣсяцѣ Ноябрь 1899 г. Берлинскую «Армію Спасенія» посѣтилъ глава ея, генералъ Бутсъ. Въ честь такого важнаго гостя берлинскіе члены „Арміи Спасенія“ устроили цѣлый рядъ торжественныхъ публичныхъ собраний, отличавшихся рѣдкимъ многолюдствомъ. Собранія происходили въ залѣ „Германія“, въ центрѣ публичнаго берлинскаго разврата, среди такъ называемыхъ Chansonnentenviertel“.

Вечеръ въ  
Берлинской  
„Арміи Спа-  
сенія“  
(Kölnische  
Volkzeitung)

Въ 8<sup>1</sup>/<sub>2</sub> часовъ вечера 2 Ноября началось первое собраніе, въ которомъ генералъ выступилъ въ качествѣ оратора; затѣмъ въ продолженіе всей недѣли, послѣ обѣда и вечеромъ повторялись эти собранія, а въ ближайшее воскресенье генералъ Бутсъ съ утра до глубокой ночи непрерывно поддерживалъ собраніе.

Достоиню удивленія, что въ такомъ городѣ, какъ Берлинъ, гдѣ и въ воскресные дни церкви пусты, среди недѣли и притомъ вечеромъ собиралась публика на религіозныя собранія, и притомъ въ такомъ огромномъ количествѣ, что залъ „Германія“, вмѣщающій въ себѣ около 3,000 человекъ былъ такъ полонъ, что не оставалось ни одного свободнаго мѣста. Хотя нѣкоторые могли прійти сюда изъ простаго любопытства, но большинство, что замѣтно было, интересовались дѣломъ. Большинство публики состояло изъ рабочихъ и ремесленниковъ, но между ними были также и образованные люди. Собраніе производило съ самага начала впечатлѣніе собравшейся на богослуженіе протестантской сектантской общины.

На сценѣ, какая обыкновенно употребляется на театральныхъ представленіяхъ, была поставлена ораторская трибуна, возлѣ нея полукругомъ усѣлся „штабъ“ состоящій изъ пятидесяти одѣтыхъ въ форму „офицеровъ“ мужчинъ и женщинъ.

Генералъ Бутсъ при своемъ появленіи былъ привѣтствованъ оглушительными криками „аллилуіа“ и маханіями платковъ всѣмъ собраніемъ. Это высокаго роста худощавый мужчина съ длинной, сѣдой бородой и сѣдой же головой, фигура немного комичная, но которую разъ вилавши, не забыть никогда; генералъ носитъ длинный, черный фракъ, со значками на воротникѣ и плечахъ. Генералъ не говоритъ по-нѣмецки, поэтому одинъ изъ его офицеровъ переводитъ предложеніе за предложеніемъ его рѣчь на нѣмецкій языкъ; вліяніе рѣчи отъ этого, естественно много теряетъ. Впечатлѣніе комичнаго усиливается, какъ только генералъ Бутсъ начинаетъ говорить. Голосъ его слабъ и лишенъ какихъ бы то ни было звуковыхъ красотъ, тонъ однообразный, почти

бормочущій, руки онъ держитъ скрещенными на спинѣ, голову наклоняетъ въ сторону, взоръ опущенъ внизъ, длинная верхняя часть корпуса совершаетъ ритмическія рѣзкія движенія слѣва направо и обратно. То, что говоритъ ораторъ, кажется такимъ не значущимъ, даже банальнымъ. Онъ не говоритъ о вѣроисповѣданіяхъ, ибо „Армія Спасенія“ не имѣетъ никакого собственнаго вѣроисповѣданія, она имѣетъ дѣло съ грезами, оставшимися въ сознаниі чловѣка отъ воспринятыхъ имъ въ дѣтствѣ религіозныхъ понятій, она обращается ко всѣмъ тѣмъ, которые потеряли обшеніе со своей родной церковью и, будучи лишены религіознаго блага, пребываютъ въ грѣхахъ, но которымъ иногда нужно одно лишь освѣженіе лѣтскихъ воспоминаній, чтобы привести ихъ къ сознанію ихъ грѣховной жизни и побудить ихъ къ возрожденію. Въ своихъ воодушевленныхъ рѣчахъ генераль въ безконечныхъ варіаціяхъ всегда повторяетъ одно и то же: «нѣкогда ты былъ счастливъ,—ибо ты не зналъ ничего грѣховнаго, и когда ты грѣшилъ, искалъ прощенія у своего небеснаго отца. Теперь же ты глубоко несчастенъ, ибо живешь грѣховно и не просишь болѣе Бога о прошеніи тебѣ этого грѣха. Но Богъ хочетъ тебя простити, Онъ ждетъ тебя, Онъ снова хочетъ заключить тебя въ свои отеческія объятія, хочетъ тебя осчастливить здѣсь и тамъ!» Генераль Бутсъ варіируетъ эту тему и воодушевляется все болѣе и болѣе, рѣчь его становится живѣе, раскачиваніе корпуса учащеннѣе, огонь воодушевленія проникаетъ его всего и сообщается его словамъ, и слушатели не отдавая себѣ въ томъ отчета подпадаютъ всецѣло подъ вліяніе оратора, который все съ большимъ жаромъ повторяетъ: „Подойди сюда! Ты долженъ сюда подойти! Христось ждетъ тебя! Теперь моментъ, который можетъ быть, никогда не повторится!» Генераль кончилъ, шумное „аллилуія“ раздается по залу, музыка начинаетъ играть, и члены „Арміи Спасенія“ начинаютъ одну изъ своихъ пѣсенъ, которыя поются въ быстрой мелодіи марша, часто сопровождаясь ударами рукъ въ тактъ, и призываютъ отъ времени до времени



грѣшниковъ ко спасенію. Очарованіе особаго рода охватываетъ собраніе, лица сіяють, и взоры устремлены вдаль... Тогда выступаетъ кто либо изъ толпы и, качаясь, медленнымъ шагомъ проходитъ узкій проходъ между скамьями и подходитъ къ переднему ряду, чтобы тамъ, опустивши и спрятавши лицо свое въ рукахъ, опуститься на, такъ называемую „скамью покаянія“. Вотъ, подходитъ одинъ, тамъ другой, какой-то старикъ, молодая дѣвушка, женщина, сильный рабочій,—все время новыя лица падаютъ ницъ на „скамью покаянія“...—„Двадцать душъ приобрѣтены!“—Воскликаетъ офицеръ съ трибуны.—«Кто вѣритъ, что двадцать одинъ будутъ приобрѣтены, пусть подыметъ руки!» И всѣ съ крикомъ „аллилуія“ поднимаютъ руки къ верху и снова по залу раздается та же самая пѣсня. «Двадцать одинъ, двадцать два, двадцать три»,—объявляетъ офицеръ Уже стало болѣе тридцати, но руки все продолжаютъ подыматься къ небу, снова та же самая пѣсня, та же самая мелодія; они прерываются лишь увѣщеваніями къ возвращенію къ благочестивой жизни, которыя исходятъ отъ офицера на трибунѣ. Вотъ стоитъ молодой человекъ въ хорошей одеждѣ, возлѣ него солдатъ «Арміи Спасенія», съ жаромъ убѣждающій его. Долго колеблется молодой человекъ, взоръ его беспомощно блуждаетъ кругомъ,—но, вотъ, и онъ направляется къ „скамьѣ покаянія“, закрывши руками лицо. Вотъ молодая дѣвушка: когда Бутсъ начиналъ свою рѣчь она хихикала и толкала своихъ сосѣдокъ; теперь же она совершенно притихла, испускаетъ по временамъ глубокіе вздохи и также направляется къ «скамьѣ покаянія».

Но пробило 11 часовъ. Собраніе закрывается, медленно пустѣетъ залъ; лишь на «скамьѣ покаянія» остается нѣсколько вздыхающихъ грѣшниковъ.

Въ Лондонѣ бокъ-о-бокъ съ великими и признан. Штунда въ  
 ными закономъ религіозными организаціями дѣйствуетъ Лондонѣ  
 также значительное число мелкихъ и мало извѣстныхъ (Spectator).  
 сектъ. Многіе изъ англичанъ, которые претендуютъ на  
 то, что знаютъ хорошо свой Лондонъ, на самомъ дѣлѣ

или незнакомы, или считаютъ недостойнымъ вниманія одно изъ наиболѣе любопытныхъ и интересныхъ духовныхъ явленій въ средѣ бѣднѣйшаго населенія Лондона. Должно замѣтить, что бѣднѣйшее населеніе Лондона, которое ютится въ подвалахъ „конюшенныхъ дворахъ“, куда никогда не заглядываетъ солнце, плохо знаетъ свою религію, и весь религіозный кругозоръ его ограничивается фразой: «я христіанинъ». Въ средѣ этого населенія Лондона въ недавнее время появилась своеобразная секта. Отличительную особенность этой секты составляетъ обрядъ „преломленія хлѣба“, который служитъ центральнымъ актомъ богослуженія сектантовъ. Онъ состоитъ въ слѣдующемъ: ктонибудь изъ благочестивыхъ братьевъ (faithful brother) дѣлаетъ приготовленія, необходимыя для церемоніала; окончивъ ихъ, онъ занимаетъ свое мѣсто и ждетъ прихода «собранія». Когда явилось достаточное число членовъ, нѣсколько братьевъ поднимаются и говорятъ: „не пропоемъ ли мы № 186?“. Такъ какъ остальные находятъ, что слѣдуетъ сдѣлать это, то, сначала прочитываютъ стихъ, а затѣмъ начинаютъ пѣть подъ аккомпаниментъ инструмента. Послѣ этого нѣкоторые молятся, другіе импровизируютъ или поютъ какойнибудь гимнъ или читаютъ какую-нибудь главу изъ Новаго Завѣта, или же наконецъ произносятъ „слово“. Затѣмъ встаетъ избранный братъ и совершаетъ „преломленіе“. По правиламъ секты каждый членъ общины имѣетъ право совершить „преломленіе“, но на практикѣ это право предоставляется двумъ-тремъ членамъ. Послѣэтого слѣдуютъ другіе чины, затѣмъ разсужденія по поводу какого-нибудь труднаго мѣста изъ Священнаго Писанія.

Сектанты употребляютъ особенныя усилія заманить кого-либо изъ прохожихъ на свои собранія. Если имъ удастся достигнуть этого, они начинаютъ такимъ читать Евангеліе, много говорятъ о человѣческой грѣховности и оканчиваютъ убѣжденіемъ пристать къ ихъ обществу.

Сектанты имѣютъ общую кассу, изъ которой выдаютъ пособія новообращеннымъ, больнымъ и лишив-

шимся заработка братьямъ, а также производятъ ремонтъ молитвеннаго дома.

Въ отношеніяхъ къ послѣдователямъ другихъ они отличаются крайнею нетолерантною; они также не желаютъ принимать никакого участія въ общественныхъ дѣлахъ и на правительственныя распоряженія смотрятъ какъ на дѣло не заслуживающее вниманія. Всякія увеселенія они изгнали изъ своей жизни, какъ грѣхъ. На просвѣщенныхъ англичанъ проповѣдь ихъ не оказываетъ вліянія, они избираютъ послѣдователей себѣ изъ рабочаго пролетаріата.

Кто, хотя, немного знакомый съ нашими штундистами, въ этой *новой* лондонской сектѣ не узнаетъ нашей штунды.

Г. Фабіе (Fabier), папскій викарій въ Пекинѣ, опубликовалъ въ «Figaro» слѣдующій отчетъ, показывающій результаты, достигнутые католической миссіей въ Пекинѣ

Успѣхи католической миссіи въ Китаѣ въ концѣ XIX столѣтія („Figaro“).

«Члены общества «de la Propagation de la Foi», дающіе возможность существованія въ Китаѣ миссіонеровъ и ихъ дѣятельности, многочисленные благодѣтели, шедроты коихъ поддерживаютъ отдаленныя миссіи, прочтутъ не безъ интереса маленькій отчетъ объ утѣшительныхъ плодахъ, произведенныхъ ихъ приношеніями въ викаріатъ Пекина. Что-бы имѣть понятіе о прогрессѣ этой миссіи, я посылаю вамъ сравнительный отчетъ за послѣдніе десять лѣтъ.

*Миссіонерскія станціи.* Этимъ именемъ называются всѣ города и деревни, въ кои миссіонеры должны ежегодно приходить для проповѣди Евангелія христіанамъ. Въ 1889 году ихъ было 322, въ настоящее время ихъ 577.

*Христіане и обучающіеся христіанской вѣрѣ.* Десять лѣтъ тому назадъ мы имѣли 34.417 христіанъ; теперь же мы насчитываемъ ихъ 40,834, если не считать дѣтей и тѣхъ, кои не могутъ приступить къ таинствамъ. Число крещеній взрослыхъ въ 1889 году было лишь 1,022, считая въ томъ числѣ 400 больныхъ, крещенныхъ въ

госпиталяхъ; въ этомъ же году мы ихъ насчитываемъ 2,322, изъ коихъ лишь 633 крещены были въ больницахъ. Мы очень строги въ допущеніи къ крещенію, по-этому очень рѣдко случается, чтобы новообращенный христіанинъ возвратился въ язычество.

Число обучавшихся христіанской вѣрѣ и готовыхъ принять ее было въ 1889 году около 1,170; теперь же ихъ 6,506; а если станемъ считать тѣхъ, которыя сами приходятъ заявить намъ о своемъ намѣреніи сдѣлаться христіанами, то число это превыситъ 10.000.

Въ 1889 году было у исповѣди до 31417. Что касается пасхальныхъ причащеній, то въ 1889 году ихъ было 19,161; теперь же ихъ 25,964.

Миссія, покровительствуемая Франціей, считала своей обязанностью сдѣлать кое-что въ смыслѣ французскаго вліянія въ Китаѣ. Благодарность по отношенію къ нашей покровительницѣ требовала отъ насъ жертвъ, и мы сдѣлали воззваніе къ такъ называемымъ, «Freres Maristes». Десять лѣтъ тому назадъ ихъ вовсе не было въ нашемъ викаріатѣ: ихъ теперь 18. Благодаря ихъ усердію открытъ былъ коллегіумъ для европейцевъ въ Тянь-Цзинѣ; въ томъ же городѣ былъ имъ муниципалитетомъ франко-китайскій коллегіумъ съ 75 учениками. Въ Пекинѣ большой коллегіумъ и его отдѣленіе насчитываетъ 155 учениковъ и дали уже болѣе 50 хорошихъ переводчиковъ, которые исполняютъ теперь важныя обязанности въ почтамтахъ, на желѣзныхъ дорогахъ, телеграфахъ и пр.

*Трапписты* (монахи). Учрежденіе траппистовъ въ этомъ викаріатѣ не только поддерживается, но также прогрессируетъ съ замѣчательною правильностію. Въ 1889 г. оно насчитывало лишь 3 священника, 6 клириковъ и 22 обращенныхъ; теперь же оно насчитываетъ одного аббата съ митрой, 5 священниковъ, 18 клириковъ и 33 послушника. Одни матеріальныя средства не увеличились, и монастырь попрежнему остался бѣднымъ.

*Монахини*. Помимо большого учрежденія «Sainte-Enfance», содержащаго ежегодно отъ 400 до 500 лицъ, *дѣвы благотворительности* (les Filles de la Charite) управ-

ляють еще двумя европейскими госпиталями, 3 китайскими госпиталями и 2 убѣжищами для стариковъ. Помимо того, онѣ имѣютъ еще одинъ госпиталь для больныхъ дѣтей и 4 даровыя аптеки. Въ 1889 г. убѣжище для стариковъ насчитывало всего лишь 38 чел., въ настоящее же время оно содержитъ 130 человѣкъ. Госпитали принимали тогда 360 больныхъ; въ этомъ же году вышло 6,303 человѣка. Десять лѣтъ тому назадъ даровыя аптеки пользовали 27, 240 слабыхъ или раненыхъ, въ этомъ же году число это достигло 133,975 чел.

*Конгрегація «Сестеръ Св. Юсифа»*, составленная изъ туземныхъ сестеръ, насчитывала 38 членовъ въ 1889 г., теперь же она состоитъ изъ 62 сестеръ. Она имѣла тогда 4 дома; теперь же имѣетъ 11 домовъ, въ коихъ обучаются и воспитываются сироты изъ „Sainte Enfance“ и обучающіяся христіанской вѣрѣ. Дѣло это вполнѣ преуспѣваетъ и общаетъ многое въ будущемъ.

*Общество «Sainte Fnfance»*. Дѣятельность общества „Sainte Enfance“ съ каждымъ годомъ все болѣе и болѣе развивается: въ продолженіи послѣднихъ десяти лѣтъ сиротскіе пріюты, фермы, рабочіе дома, мастерскія приняла цѣлыя тысячи брошенныхъ дѣтей.

*Церкви ораторіи*. Въ 1889 году миссія владѣла 16 большими европейскими церквами, теперь ихъ 31. Соборъ Св. Спасителя въ Пекинѣ, въ самомъ императорскомъ городѣ, построенъ на расходы императора и стоитъ 800,000 франковъ; соборъ св. Юсифа въ западной части города стоитъ болѣе 400,000 франковъ, древняя церковь въ южной части города потребовала для своей перестройки 200,000 франковъ. Стоимость другихъ большихъ церквей колеблется между 50,000 и 100,000 франковъ..

Въ 1880 году насчитывали 136 церквей второстепенныхъ, въ настоящее время викариатъ имѣетъ 211. Что касается ораторій, то ихъ тогда было 111, а теперь 272.

Остается еще болѣе 100 христіанскихъ мѣстностей, которыя не имѣютъ даже особыхъ мѣстъ, гдѣ бы хри-

стіане могли слухать мессу (обѣдню). Ее совершаютъ въ простой комнатѣ, причемъ три четверти присутствующихъ остаются на открытомъ воздухѣ.

*Семинаріи.* Въ 1889 г. большая семинарія имѣла выпустить лишь 12 учениковъ, теперь же ихъ 23. Что касается учениковъ маленькой семинаріи, то число ихъ возросло съ 36 до 88 человекъ. Ученики принадлежатъ къ лучшимъ фамиліямъ викаріата, и если иногда случается, что ихъ увольняютъ, то это дѣлается лишь въ случаѣ неспособности, или болѣзни, но никогда по какой-либо другой причинѣ. Каждый ученикъ, содержащійся на всемъ готовомъ миссіей, стоитъ ей въ среднемъ 100 франковъ въ годъ; причемъ необходимы четырнадцать или пятнадцать лѣтъ ученія, чтобы получить санъ священника.

*Коллеіумы и школы.* Въмѣсто прежнихъ 2-хъ коллегіумовъ миссія теперь имѣетъ 5, въ которыхъ воспитывается 325 учениковъ, большая часть которыхъ, по окончаніи курса, избираютъ для себя поприщемъ дѣятельности миссію. Что касается школъ, то онѣ требуютъ еще крупныхъ затратъ отъ миссіи, число ихъ въ 1889 году было 153,—теперь же 370. Въмѣсто 2,727 учениковъ, посѣщавшихъ ихъ тогда, теперь ихъ насчитывается 5,503.

Что касается дѣтей, крещенныхъ во время болѣзни въ теченіи послѣднихъ 10 лѣтъ, то число ихъ превосходитъ 100,000. Всѣ эти успѣхи католической миссіи въ Китаѣ обуславливались въ значительной степени тѣми громадными матеріальными средствами, которыми она располагала, и значительную долю которыхъ доставила ей щедрость французовъ».

Успѣхи  
протестант-  
ской миссіи  
къ концу  
XIX столѣтія  
(„Daheim“).

Въ не менѣе выгодномъ свѣтѣ представляются внѣшніе успѣхи и протестантской миссіи. Въ настоящее время имѣется около 150 евангелическихъ миссіонерскихъ обществъ съ капиталомъ въ 55 милліоновъ марокъ, 6,000 миссіонеровъ-мужчинъ, 4,000 незамужнихъ женщинъ, а въ результатъ 1 $\frac{1}{2}$  милліона язычниковъ, обращенныхъ въ христіанство. Непосредственно исходящая изъ Германіи и Швейцаріи, миссія насчитываетъ

17 миссіонерскихъ обществъ, 800 миссіонеровъ, 4½ милліона марокъ капитала, около 300,000 обращенныхъ язычниковъ и 80,000 учениковъ. Почти всѣ извѣстные страны и народы входятъ въ кругъ дѣятельности миссіонеровъ. Въ общественномъ мнѣніи миссія занимаетъ почетное мѣсто и считается выдающимся двигателемъ культуры. Она доставила большія услуги наукѣ, именно лингвистикѣ (библія и отдѣльныя ея части переведены на 406 языковъ), а также географіи. Результаты ея выразились въ паденіи язычества, смягченіи нравовъ, образованіи ума и т. д. Образовалась особая миссіонерская наука, въ развитіи коей Германія занимаетъ первое мѣсто. Имя профессора Д. Варнека заслуживаетъ въ данномъ случаѣ особаго упоминанія. Христіанская любовь и миссіонерская дѣятельность составляютъ въ настоящее время существенную сторону церковной жизни.

Ливингстонъ такъ опредѣляетъ отношеніе между научными путешествіями и миссіонерской дѣятельностью «конецъ географическаго факта есть начало миссіонерской дѣятельности».

Между протестантскими миссіонерами ХІХ вѣка выдающееся мѣсто занимаютъ: Шпитлеръ, Йозенгаузъ, Вольшанъ, Вингемангъ, Фаари, Грауль, Госснеръ, и Луи Гарлесъ почти повсемѣстно развилась миссіонерская жизнь въ формѣ свободныхъ миссіонерскихъ обществъ. Между ними важнѣйшія слѣдующія: *Миссія Братской Общины* (1732). Она насчитываетъ 35,000 членовъ, 186 миссіонеровъ 93,000 обращенныхъ язычниковъ, *Базильское Общество* (1806 г.) съ 186 миссіонерами и 37,000 обращенныхъ язычниковъ, *Первое Берлинское Общество* (1824 г.) съ 86 миссіонерами и 33,000 обращенныхъ язычниковъ; *Барменское* (1828 г.) съ 116 миссіонерами и 70,000 обращенныхъ язычниковъ; *Лейпцигское Общество* (1836 г.) съ 42 миссіонерами и 17,000 обращенныхъ язычниковъ; *Берлинское Второе Генсеровское Общество* (1836 г.) съ 37 миссіонерами и 40,000 обращенныхъ язычниковъ; *Германсбургское* (1849 г.) съ 158 миссіонерами и 42 обращенныхъ язычниковъ.

Но несмотря на эти значительные успѣхи, много еще остается труда въ дѣлѣ проповѣди Евангелія на долю двадцатаго вѣка, такъ какъ въ мірѣ имѣется 1056 милліоновъ евреевъ, язычниковъ и магометанъ. Будемъ надѣяться, что когда нибудь осуществится предсказаніе Иисуса Христа, что Евангеліе, будетъ проповѣдано всѣмъ народамъ.

Утѣшительнымъ фактомъ является то, что число крещеній среди язычниковъ въ процентномъ отношеніи становится изъ года въ годъ все больше, чѣмъ число рожденій среди язычниковъ. Можно быть увѣреннымъ, что въ XX столѣтіи весь языческій міръ будетъ просвѣщенъ свѣтомъ христіанства.

Новая  
іудейская  
секта  
(„La Libre  
Parole“).

Въ Кишиневѣ (въ Бессарабіи) недавно умеръ Іосифъ Рабиновичъ, адвокатъ-еврей, *основатель новой іудейской секты*.

Мечтательный отъ природы, Рабиновичъ первоначально увлекся идеей образованія *новаго царства израиля* о которомъ въ настоящее время серьезно помышляютъ, такъ называемые сіонисты: съ этой цѣлью онъ совершилъ путешествіе въ Палестину, познакомившись съ условіями тамошней жизни, онъ убѣдился, что *Палестина окончательно потеряна для евреевъ*, и что проектъ образованія изъ нихъ самостоятельнаго государства— жалкая утопія

Послѣ этого Рабиновичъ сталъ работать въ совершенно противоположномъ направленіи: онъ отдался идеѣ объединенія евреевъ съ христіанскимъ міромъ, и съ этой цѣлью основалъ новую секту, которая въ настоящее время насчитываетъ много адептовъ въ средѣ евреевъ южной Россіи. Ученіе этой секты признаетъ Новый Завѣтъ священной книгой, наравнѣ съ Ветхимъ Завѣтомъ, за исключеніемъ посланій ап. Павла; крещеніе и причащеніе признаются божественными таинствами, но догматъ о Св. Троицѣ и двухъ естествахъ въ Иисусѣ Христѣ отвергаются, *какъ продуктъ спекулятивной греческой философіи*. Мессія, однако уже пришелъ—это Господь нашъ Иисусъ Христосъ.



На этой почвѣ недавно имѣлъ мѣсто въ Одессѣ слѣдующій инцидентъ въ одномъ многочисленномъ еврейскомъ обществѣ, гдѣ, конечно, шла рѣчь о Дрейфусѣ; выступаетъ молодой еврей, одаренный прекраснымъ ораторскимъ талантомъ, и произноситъ пламенную рѣчь на тему, что оправданіе Дрейфуса налагаетъ на евреевъ обязанность поразмыслить въ душѣ о другомъ несправедливомъ приговорѣ, произнесенномъ девятнадцать вѣковъ тому назадъ надъ Іисусомъ Христомъ изъ Назарета и *пересмотрѣть Его процессъ*. Рѣчь молодого оратора вызвала шумъ: большинство стало въ оппозицію ему, но немного нашлось и сочувствующихъ, открыто перешедшихъ на сторону оратора. Начались горячія споры.

Вѣсть объ этомъ событіи быстро разнеслась въ еврейскомъ населеніи не только Одессы, но и всего юга Россіи, идея *пересмотра* (revision) суда надъ Христомъ съ каждымъ днемъ пріобрѣтаетъ многочисленныхъ сторонниковъ, главнымъ образомъ, въ средѣ молодыхъ евреевъ, которые въ еврейскомъ мірѣ получили названіе *ревизіонистовъ*.

Въ настоящее время очень много говорятъ и пишутъ о боэрахъ: газеты переполнены сообщеніями о перипетіяхъ войны, обагряющей кровью христіанъ Южную Африку. Много писалось о силѣ, о военной организаціи боэровъ, подробно описывалась мѣстность, гдѣ происходятъ въ настоящее время кровавыя событія, но при всемъ этомъ забывалась одна очень важная сторона въ жизни боэровъ—ихъ религія. Мы увѣрены, что читатели «Миссіонерскаго Обозрѣнія» не откажутся дополнить свои свѣдѣнія о боэрахъ свѣдѣніями объ ихъ религіозной жизни.

Боэры представляютъ изъ себя племенную смѣсь, большую часть которой составляютъ голландцы, меньшую—французы. Въ XVII столѣтіи они поселились въ Капской Землѣ. Какъ ревностные послѣдователи Кальвина, они изгнали изъ страны католиковъ-португальцевъ и объявили католическую религію нетерпимою въ ихъ странѣ. Такое положеніе вещей продолжалось до

Католицизмъ въ странѣ боэровъ („La Gazette“).

начала XIX столѣтія, когда англичане, вытѣснивъ голландцевъ, утвердили въ Капской Землѣ свое господство. Немедленно же англичанами были изданы строгіе законы противъ торговли рабами. Значительное число голландцевъ, недовольныхъ этими законами, которые лишали ихъ очень многихъ выгодъ позорной торговли рабами, удалились на сѣверъ отъ Капской Земли, подъ предводительствомъ одного авантюриста-француза, по имени Ретифа (Retif), и утвердились въ Землѣ Наталь. Тогда здѣсь царствовалъ Динганъ (Dingan), страшный вождь зулусовъ, надменный и воинственный, много разъ обогрившій свое копье въ крови европейцевъ. Дингану, слишкомъ ревниво охранявшему свою власть, прибытіе въ предѣлы его владѣній боэровъ очень не понравилось. Однако онъ сдѣлалъ притворный видъ и оказалъ любезность посольству, которое послано было къ нему голландцами. Онъ пригласилъ Ретифа и его товарищей посѣтить его крааль (деревню). Польщенные этимъ приглашеніемъ, Ретифъ и его товарищи прибыли въ крааль и съ пышной торжественностью были приняты Динганомъ. Три дня продолжались торжества, которыя разнообразились играми, плясками, военными упражненіями и т. д. Утромъ на четвертый день новое торжество, превосходившее своимъ блескомъ предыдущія, въ послѣдній разъ соединило голландцевъ и зулусовъ. Ничего не подозрѣвая, голландцы заняли приготовленныя для нихъ, почетныя мѣста. Болѣе 20 тысячъ кафровъ окружили ихъ кольцомъ. Начались игры; но вдругъ, по знаку предводителя, водворилась глубокая тишина. Вслѣдъ за этимъ раздается воинственный крикъ предводителя, приказавшій рубить гостей. Зулусы, вооруженные копьями и кассетами, нападаютъ на голландцевъ и безжалостно умерщвляютъ ихъ. Опьяненные бѣшенствомъ и кровью зулусы устремляются на главный станъ боэровъ; но предупрежденные во время, боэры побѣдоносно отражаютъ ихъ. Кровно оскорбленные вѣроломнымъ поступкомъ зулусовъ, боэры переходятъ въ наступленіе. Разбивъ въ многократныхъ схваткахъ зулусовъ, боэры овладѣваютъ ихъ страной.

Но недолго боэры наслаждались плодами своей побѣды; англичане, вытѣснившіе ихъ изъ Капской Земли, изгнали ихъ и изъ Наталя. Боэры удалились съ Драконовыхъ горъ и поселились на обширной равнинѣ, орошаемой р. Оранжевой. Здѣсь въ 1836 г. они основали Оранжевую республику, а въ 1853 г. республику Трансвааль.

Во время своихъ непрестанныхъ странствованій съ одного мѣста на другое боэры, однако, не утѣрили преданности Библии и своимъ проповѣдникамъ. Они по прежнему ненавидѣли католицизмъ и католиковъ. Долгое время въ государствѣ боэровъ католики находились внѣ закона. Они не допускались къ занятію какихъ-либо общественныхъ должностей, не имѣли права голоса на общественныхъ собраніяхъ. Даже совершеніе богослуженія по ихъ обряду было имъ воспрещено. Со стороны боэровъ, это было местию за тѣ преслѣдованія, которымъ подвергались со стороны католиковъ предки ихъ въ Голландіи, и память о которыхъ была жива въ сознаніи боэровъ. Одинъ видъ католическаго священника вызывалъ въ благочестивомъ боэрѣ чувство презрѣнія и раздраженія, которыя изливались въ цѣломъ потокѣ ругательствъ... Разсказываютъ, что первое посѣщеніе католическимъ священникомъ города Почерструмъ (Potscherstroom) вызвало необыкновенное волненіе среди боэровъ.—«Несчастный городъ,—кричалъ проповѣдникъ гугенотовъ:—въ тебя ниспалъ сатана!» Городской магистратъ даже боялся за цѣлость республики: онъ пригласилъ несчастнаго священника въ собраніе, заставилъ прочесть въ его присутствіи законы страны, и подъ угрозой изгнанія изъ республики, запретилъ священнику-миссіонеру совершать богослуженіе.

Открытіе богатыхъ золотыхъ приисковъ, послѣдствіемъ котораго былъ сильный наплывъ въ страну боэровъ иностранцевъ разныхъ національностей, въ значительной степени ослабило религіозный фанатизмъ боэровъ. Предубѣжденіе противъ католиковъ постепенно ослабѣвало по мѣрѣ того, какъ въ жизнь боэровъ ста-

ли проникать новыя понятія и взгляды, принесенныя изъ просвѣщенной Европы. Впрочемъ, отсюда далеко еще было до полныхъ симпатій боэровъ католичеству. Хорошо было уже и то, что католическій священникъ находилъ гостепрїимство тамъ, гдѣ нѣсколько лѣтъ тому назадъ его встрѣчали презрѣніе и ненависть. Несомнѣнно, что такой счастливой переменѣ помогли католическія школы, въ которыхъ охотно допускались и дѣти боэровъ. Узнавъ превосходство обученія и воспитанія въ католическихъ школахъ, боэры начали предпочтительно отдавать въ нихъ своихъ дѣтей, вступать въ близкія сношенія съ учителями и учительницами,—и прежняя ненависть къ католичеству, унаслѣдованная отъ предковъ, естественно, стала ослабѣвать. Въ настоящее время католики имѣютъ на югѣ Африки викаріатъ въ Наталѣ, въ Оранжевой республикѣ и префектуру въ Трансваалѣ. Начало католической миссіи въ Наталѣ относится къ 1852 году, когда сюда прибылъ отрядъ католическихъ монаховъ во главѣ съ г. Алляромъ (Allard). Въ началѣ своей дѣятельности миссіонеры встрѣтили сильное противодѣйствіе въ лицѣ языческихъ колдуновъ и правительственныхъ лицъ Англіи: послѣднія всегда, такъ сказать, становились поперекъ дороги католическимъ миссіонерамъ. Особенно много неприятныхъ недоразумѣній породилъ вопросъ о полигаміи у зулусовъ. Англичане, всегда руководимые практическими разсчетами, настаивали на томъ, чтобы оставить полигамію для туземцевъ, принимающихъ христіанскую религію. Англиканскій епископъ, докторъ Колензо, даже написалъ въ защиту полигаміи у зулусовъ-христіанъ особое сочиненіе. Католическіе миссіонеры, конечно, не могли согласиться съ такими практическими взглядами англичанъ, противорѣчившими основнымъ христіанскимъ истинамъ: началась борьба, конецъ которой положило само время...

Успѣхамъ миссіонеровъ въ Наталѣ, въ настоящее время много полагаютъ разныя монашескія конгрегаціи, члены которыхъ весьма преданы интересамъ миссіи и оказываютъ миссіонерамъ неоцѣнимыя услуги. Такъ,

конгрегация Сестеръ Св. Семейства („Les de la Sainte Famille“) имѣла свои учрежденія въ Маритцбургѣ, въ Дурбанѣ; монахини Доминиканскаго ордена имѣютъ школы въ Нью-Кестлѣ и въ Зулуландѣ; монахини Августинскаго ордена имѣютъ подворья въ Дурбанѣ, Маритцбургѣ, въ Экскортѣ и Ледисмитѣ; въ Дурбанѣ «Назоретскія сестры» („Soeurs de Nasarett“) имѣютъ домъ для призрѣнія стариковъ и сиротъ. Въ скоромъ времени въ викариатѣ имѣетъ устроиться новая конгрегация „Дщерей Иисуса,“ („Filles de Jesus“). Викариатъ въ Оранжевой республикѣ и папская префектура въ Трансваалѣ возникли только въ 1888 году. До этого времени здѣсь возможна была только протестантская миссія, направляемая изъ Англіи. По отзывамъ католическихъ миссіонеровъ, протестантская миссія не имѣла здѣсь особенныхъ успѣховъ. Католическіе писатели любятъ указывать на слѣдующій фактъ изъ этой области: Мозешъ (Mosesh), король базутовъ (Basutos), въ бесѣдѣ съ сыномъ главнаго протестантскаго пастора, замѣтилъ по адресу протестантовъ: «вы 35 лѣтъ работаете здѣсь, а мы все еще остаемся язычниками». Въ послѣднее время названный король базутовъ сталъ симпатизировать католикамъ. Проницательный и умный отъ природы, онъ съ перваго взгляда понялъ ту огромную пользу, которую принесли его подданнымъ католическіе монахи-миссіонеры. Онъ предоставилъ своимъ женамъ полную свободу въ дѣлѣ принятія христіанства, и нисколько не былъ опечаленъ, когда его братъ принялъ католичество. Убѣжденный католическими миссіонерами въ томъ, что школа есть самое могущественное орудіе духовнаго возрожденія людей, онъ началъ всею силою своей власти покровительствовать католическимъ школамъ. Этимъ настроеніемъ короля воспользовались „Сестры Св. Семейства“: онѣ открыли въ королевствѣ Мозеша цѣлый рядъ школъ и достигли того, что король принялъ ихъ подъ свое могущественное покровительство. Король охотно посѣщаетъ школы и вступаетъ въ бесѣды о воспитаніи съ сестрами-монахинями. Благодаря этому, успѣхи католи-

ческой миссиі среди базутовъ можно считать вполнѣ обезпеченными. Католическая миссія имѣетъ хорошо поставленныя школы въ Блемфонтенѣ, Кимберлеѣ, Мефкингѣ, которыя располагаютъ въ пользу ея мѣстное населеніе.

Въ Трансваалѣ католики имѣютъ школы въ Преторіи и Йоганнесбургѣ. Слѣдуетъ только опасаться, что настоящая война создастъ много новыхъ затрудненій для католиковъ, если побѣдителями изъ нея выйдутъ англичане.

Новый про-  
ектъ гене-  
рала Бутса  
(„Army of  
Salvation“).

Основная идея новаго проэкта генерала Бутса слѣдующая: „если вы желаете спасти души тѣхъ, которые попираются ногами и третируются, какъ поддонки общества, надо начать это дѣло заботой объ ихъ матеріальныхъ нуждахъ, иначе они удѣлятъ вамъ очень мало вниманія, когда вы заговорите съ ними о спасеніи душъ». По словамъ генерала Бутса, внутренняя трансформация человѣка должна сопровождаться улучшеніемъ его матеріальнаго положенія. Справедливость этого положенія тысячу разъ была доказана, и армія спасенія ни на шагъ не удаляется въ своей дѣятельности отъ этой основной идеи.

Новый проэктъ генерала Бутса всецѣло подчиненъ этой высшей цѣли, которая съ самаго начала служила базисомъ арміи спасенія. Современное общество пропитано легкимъ атеизмомъ. Необходимо питать организмъ человѣка и принять во вниманіе его временные интересы, чтобы сдѣлать для него болѣе легкимъ или, лучше сказать, менѣе невозможнымъ преодолѣніе деморализующихъ вліяній ихъ среды.

Работая для спасенія людей, генераль Бутсъ убѣдился, что теперъ настало время, такъ сказать, переplать современную соціальную организацію, чтобы удовлетворить человѣка, обращающагося съ слѣдующими словами молитвы: «не введи насъ во искушеніе, не избави насъ отъ лукаваго». Генераль Бутсъ дѣлаетъ достойное замѣчанія слѣдующее заявленіе: „я имѣю нѣкоторую опытность въ данномъ дѣлѣ, коему я посвятилъ

себя для уловленія душъ массы лишснныхъ матеріальныхъ благъ и умирающихъ съ голода. Вотъ уже сорокъ пять лѣтъ, какъ я абсолютно убѣжденъ въ томъ, что массы эти никогда не будутъ спасены, если матеріальное ихъ положеніе не измѣнится. Всѣ проповѣдники, миссіонеры, раздающія разные трактаты, посѣщающіе больныхъ, и всѣ тѣ, которые занимаются спасеніемъ бѣдныхъ, могутъ быть въ этомъ увѣрены. Что бы эти люди увѣривали въ Иисуса Христа, чтобы они слѣлались служителями Божіими и чтобы они избѣгли будущихъ мученій и гнѣва, надо помочь имъ выйти изъ ихъ нищеты, надо поставить ихъ въ такое положеніе, чтобы они имѣли работу, которая бы ихъ питала, жилища, которыя бы ихъ укрывали, а передъ собой имѣли бы иную перспективу, чѣмъ перспектива госпиталя или убѣжище нищихъ въ концѣ длиннаго, монотоннаго и утомительнаго пути среди истощающихъ ихъ трудовъ и подавляющихъ ихъ заботъ. Всѣ тѣ, которые работаютъ для Христа, должны соединиться, что бы осуществить эту идею, только тогда несчастные поднимутся, чтобы благословить ихъ, и они будутъ спасены; если же люди не захотятъ это слѣлать, то эти несчастные бѣдняки проклянутъ ихъ и будутъ на вѣки потеряны

Средствами для достиженія своихъ высокихъ цѣлей генераль Бутсъ считаетъ: *рабочіе дома, ночлежные пріюты, земледѣльческія колоніи.*

*Рабочіе дома.* Первый шагъ въ этомъ направленіи состоитъ въ томъ, чтобы взять человѣка безъ хлѣба и безъ работы и доставить ему пропитаніе и убѣжище. Генераль предлагаетъ достигнуть этой цѣли посредствомъ увеличенія числа ночлежныхъ пріютовъ, удвоить число такъ называемыхъ экономическихъ печей и мастерскихъ, изъ коихъ пять функционировали въ теченіе послѣднихъ двухъ лѣтъ въ различныхъ кварталахъ Лондона. Опыты, произведенные тамъ, показали, что можно доставить человѣку питательный ужинъ и завтракъ, загѣмъ постель въ хорошо отопленной комнатѣ за 4 пенни на человѣка.

Но что дѣлать въ томъ случаѣ, если этотъ бродяга, этотъ оборвышъ не имѣетъ и этихъ 4 пенни? Нужно ли въ такомъ случаѣ отослать голоднаго спать подъ аркой моста? Ни въ какомъ случаѣ; съ этими 4 пенни или безъ нихъ генералъ намѣревается принять его въ свое убѣжище, съ однимъ условіемъ, что, прежде чѣмъ онъ оттуда уйдетъ, онъ долженъ отработать такъ или иначе эти четыре пенни, чтобы такимъ образомъ покрыть расходы по пищѣ и ночлегу.

*Работы для бѣдныхъ.* Работы для бѣдныхъ генералъ Бутсъ разсчитываетъ найти, соединивъ рабочіе дома или мастерскія съ убѣжищами и пріютами. Тамъ человѣкъ, не имѣющій ни гроша, будетъ употребляться для элементарныхъ работъ, какъ на примѣръ; колка дровъ, плетеніе рогожъ, шитье мѣшковъ и проч. Трудъ его будетъ тщательно оцѣненъ и, какъ только онъ заработаетъ эти 4 пенни, онъ свободенъ и можетъ идти искать работу въ иномъ мѣстѣ. По скольку онъ захочетъ работать для своей порціи и постели, генералъ готовъ доставить ему работу, разсчитывая на то, что немного найдется такихъ, которые стали бы работать только пзъ-за пищи и постели, и это будетъ достаточнымъ основаніемъ къ тому, что рабочіе дома не будутъ переполнены индивидуумами, которые могли бы зарабатывать свой хлѣбъ гдѣ нибудь на сторонѣ. При каждомъ рабочемъ домѣ будетъ устроена контора для найма служащихъ и рабочихъ. Въ настоящее время поденные рабочіе находятся безъ всякой помощи, когда у нихъ не имѣется работы, откуда и происходитъ то, что они находятся въ тискахъ у различнаго рода эксплуататоровъ. Такъ называемые разносчики объявленій (sandwich), на примѣръ, получаютъ въ Англіи лишь 50% заработной платы, уплачиваемой коммерсантомъ, предлагающимъ имъ свои объявленія, а другіе 50% посредникъ кладетъ себѣ въ карманъ, тогда какъ, если бы это было отдано учрежденіямъ, вѣдающимъ рабочими домами, вся заработанная плата становилась бы состояніемъ бѣдняковъ.



Эта система была примѣнена въ маломъ видѣ въ одномъ приютѣ арміи. Тамъ имѣется рабочій домъ, гдѣ 70—80 человекъ работаетъ для своихъ порцій въ теченіе извѣстнаго времени. Контора для пріисканія работы находится въ полномъ ходу въ теченіе уже нѣсколькихъ мѣсяцевъ и, благодаря ей, нашли должности очень многіе бѣдняки, до того времени ночевавшіе на мостовыхъ и тротуарахъ. Были произведены попытки, чтобы достигнуть кооперативной организаціи разносчиковъ объявленій, и результаты получились довольно благоприятныя.

*Спасеніе душъ.* Но названное учрежденіе, по мнѣнію генерала Бутса, должно служить только средствомъ для достиженія высшей цѣли—привлеченія ко Христу тѣхъ, кто пользуется этими учрежденіями арміи спасенія.— „Улучшеніе, окружающихъ человека, обстоятельствъ,—говоритъ генераль Бутсъ,—не измѣнитъ его души, и если нѣтъ такового измѣненія душевнаго, то матеріальное улучшеніе не произведетъ продолжительнаго блага. Поэтому ночлеги, рабочіе дома и все прочее, что желаетъ создать генераль Бутсъ, составляютъ лишь вспомогательное средство для достиженія высшей цѣли, состоящей въ индивидуальномъ измѣненіи душъ, въ приведеніи ихъ къ полному спасенію и въ убѣжденіи ихъ въ необходимости благочестивой жизни. Въ рабочихъ домахъ спасеніе распространено во всѣхъ уголкахъ, атмосфера вся пропитана благочестіемъ въ духѣ арміи, и всѣ усилія ея направлены къ тому, чтобы привести всякаго индивидуума, подпавшаго подъ систему арміи спасенія, подъ непосредственное вліяніе офицера арміи.

*Ферма.* Убѣжища, приюты, ночлеги, рабочіе дома, а также рабочія бюро для пріисканія работы нуждающимся, все это составляетъ то, что генераль Бутсъ называетъ городской колоніей. Когда всѣ эти учрежденія будутъ функціонировать, они, несмотря на свою неоспоримую пользу, являются все же только палліативными средствами. Надо найти лучшее, а такимъ средствомъ является устройство фермы арміи спасенія. Для

этой цѣли генераль Бутсъ и намѣревается приобрести лучшіе участки земли: онъ выберетъ двѣ или три тысячи гектаровъ въ графствѣ Кенръ или Эссексъ, недалеко отъ желѣзно-дорожныхъ линій, ведущихъ въ Лондонъ. Здѣсь онъ намѣренъ осуществить вторую половину своего грандіознаго плана. Эти земли должны служить какъ бы школой, гдѣ будутъ формировать эмигрантовъ. Въ то же время онѣ будутъ служить огромнымъ огородомъ, который будетъ доставлять овощи, выручку отъ продажи которыхъ генераль Бутсъ рассчитываетъ употреблять на усиленіе средствъ арміи спасенія.

*Земледѣльческая колонія.* Послѣ испытанія въ рабочемъ домѣ арміи спасенія, извѣстное число рабочихъ выбирается и посылается на ферму, гдѣ они устраиваются, какъ будущіе эмигранты, на участкахъ земли Западной Америки. Они должны всѣ свои работы исполнять сами, построить прежде всего себѣ жилища; имъ дается матеріаль, сѣмена, они же засѣваютъ поля и огороды для своего собственнаго потребленія. Потребленіе спиртныхъ напитковъ не дозволяется въ колоніи, и принципъ, существующій въ городскихъ рабочихъ домахъ, примѣняется къ земледѣльческой колоніи, т. е., что люди работаютъ для своего потребленія и жилища, ничего болѣе не получая. Маленькая плата уплачивается нѣкоторымъ рабочимъ, занимающимъ посты офицеровъ-субалтерновъ; но общее правило такое, что колонистъ получаетъ взаменъ своего труда лишь пищу и жилище. Хотя религія должна лежать въ основаніи земледѣльческой колоніи, однако должна въ тоже время соблюдаться полнѣйшая вѣротерпимость. Никого не стануть принуждать присутствовать на собраніяхъ арміи, но генераль надѣется, что сами колонисты по собственнымъ побужденіямъ будутъ посѣщать религіозныя собранія арміи. Не дозволяется никакая работа въ воскресные дни въ сей колоніи.

*Колонія за океаномъ.* Переходимъ теперь къ третьему и послѣднему пункту проекта—устройству колоніи въ

английскихъ владѣнiяхъ, за океаномъ. Генераль Бутсъ осуждаетъ эмиграцію, какъ она понимается нынѣ, и утверждаетъ, что для ея процвѣтанiя необходимо приготовить страну для эмигрантовъ и эмигрантовъ для страны. Его планъ состоитъ въ выборѣ земель въ одной изъ странъ свѣта, по преимуществу въ Южной Африкѣ, и приготовленiи ихъ для поселенiя на нихъ эмигрантовъ. Онъ отправляетъ на кораблѣ извѣстное количество мужчинъ и женщинъ, совершавшихъ уже въ земледѣльческихъ колонiяхъ свои опыты въ качествѣ способныхъ и усердныхъ рабочихъ. По прибытiи въ колонiю, они поселяются на новой землѣ. Расходы по ихъ перевозкѣ, по постройкѣ домовъ, по движимому имуществу, землямъ и пропитанiю въ продолженiи первыхъ нѣсколькихъ мѣсяцевъ записываются въ счетъ колонистовъ. Они же выплачиваютъ эту сумму въ формѣ ежегоднаго поземельнаго налога. Такимъ образомъ, надѣется генераль, дѣло окупить свои расходы.

*Братство для спасенiя падшихъ женщинъ.* Изложивъ, такимъ образомъ, свой проектъ, который армiя спасенiя имѣетъ примѣнять къ безработнымъ, генераль Бутсъ указываетъ, что онъ желаетъ предпринять по отношенiю къ другимъ факторамъ социальнаго зла.

Онъ указываетъ, что братства армiи спасенiя, которыя работаютъ въ кварталахъ нравственнаго разврата городовъ, съ успѣхомъ выходятъ изъ борьбы со зломъ, что доказываетъ возможность спасти даже тѣхъ женщинъ, которыя совсѣмъ низко пали. Генераль думаетъ увеличить число этихъ братствъ, состоящихъ изъ женщинъ, посвятившихъ себя этому дѣлу, и устраивать ихъ вездѣ, гдѣ имѣется центръ моральной испорченности. Онѣ подаютъ свою помощь и заботятся о несчастныхъ женщинахъ и приводятъ къ Евангелiю падшихъ женщинъ нашихъ большихъ городовъ.

*Тюремная бригада.* Тюремный проектъ состоитъ въ примѣненiи къ Англии методовъ, которые имѣли такой чудный успѣхъ въ колонiи “Викторiя“. Въ самой демократической английской колонiи армiя спасенiя была

признана настолько необходимымъ агентомъ въ дѣлѣ исправленія преступниковъ, что правительство вотировало ей ежегодное вспомошествованіе. Генераль разсчитываетъ устроить бригаду подъ начальствомъ нѣсколькихъ офицеровъ у воротъ всѣхъ тюремъ страны. Обязанность этихъ бригадъ состоитъ въ томъ, что они принимаютъ преступника при его освобожденіи изъ тюрьмы, доставляютъ ему работу, всевозможными средствами уничтожаютъ въ немъ слѣды, оставленные тюрьмой, возвращаютъ его къ социальной жизни, однимъ словомъ—содѣйствуютъ тому, чтобы нужда не привела его снова въ тюрьму.

*Убѣжище для пьяницъ.* Генераль Бутсъ полагаетъ, что въ Великобританіи имѣется около 250,000 пьяницъ, которыхъ нужно разсматривать какъ закоренѣлыхъ пьяницъ. Въ настоящее время „Dalrymple Homes“ представляетъ собой убѣжище для огромной массы такихъ людей, содержаніе коихъ стоитъ minimum 15—20 руб. въ недѣлю каждаго. Сюда въ эти убѣжища магистратъ можетъ доставлять закоренѣлыхъ пьяницъ, но кто желаетъ, можетъ самъ добровольно являться для постепеннаго исцѣленія отъ этого зла. Генераль детально излагаетъ свой планъ и заявляетъ, что съ этимъ социальнымъ зломъ надо сильно бороться. Онъ прибавляетъ также, что даже самые закоренѣлые пьяницы выздоравливали въ этихъ убѣжищахъ, и приводитъ нѣсколько случаевъ изъ лѣтописей арміи спасенія.

Раздоры въ средѣ Мормоновъ Сѣверной Америки („New-Verk-Observat“). Мормоны Сѣверной Америки въ настоящее время представляютъ изъ себя двѣ группы, одна изъ нихъ усвоила себѣ наименованіе „Широкая церковь“ (The Broad Church), другая „Высокая церковь“ (High Church). Обѣ названныя группы сходятся въ основныхъ положеніяхъ вѣроученія мормоновъ: принимаютъ такъ называемую «Книгу Мормоновъ (Book of Mormon)» и всѣ Откровенія, которыя были въ продолженіи ста лѣтъ, но раздѣляются въ вопросѣ о *полтаміи*. Broad Church, во главѣ которой въ настоящее время стоитъ мистеръ Вудурфъ (Woodorff) отвергаетъ полигамію, отвращаясь отъ нея,

какъ отъ разврата; High Church напротивъ даетъ полигаміи весьма широкое примѣненіе въ жизни своихъ членовъ. Глава сей послѣдней мистеръ Робертсъ (Roberts), имѣющій болѣе десяти женъ, является особенно ревностнымъ защитникомъ полигаміи. Онъ смотритъ на полигамію, какъ на могущественное средство распространенія мормонизма путемъ привлеченія, благодаря полигаміи, въ секту молодыхъ людей. Антагонизмъ между двумя названными группами мормоновъ достигъ своего апогея въ самое послѣднее время, когда мистеръ Робертсъ былъ избранъ для участія въ законодательномъ собраніи представителей Соединенныхъ Штатовъ. Противники полигаміи боятся, чтобы Робертсу не удалось провести вопросъ о полигаміи въ желательномъ для него смыслѣ въ законодательномъ порядкѣ. Съ этой цѣлью ими принимаются всевозможныя мѣры къ тому, чтобы подорвать авторитетъ Робертса въ общественномъ мнѣніи и доказать, что полигамія величайшее зло. Пускаются въ ходъ газетныя корреспонденціи самага циничнаго характера, какой только можетъ терпѣть свободная печать, печатаются и раздаются цѣлыми пудами брошюры противъ полигаміи и т. п. Къ борьбѣ съ полигаміей привлечены католическіе и протестантскіе миссіонеры: „цѣлыя тучи бумажныхъ ядеръ, по словамъ корреспондента, несутся со стороны этихъ послѣднихъ въ густую толпу полигамистовъ, но она все же не рѣдѣетъ“. Всѣ находятся въ напряженномъ ожиданіи, съ чѣмъ возвратится Робертсъ изъ Вашингтона, и тогда борьба приметъ рѣшительный оборотъ.

Періодическая печать С.-Америки въ послѣднее время все чаще и чаще останавливаетъ вниманіе на религиозномъ движеніи въ средѣ мормоновъ. Мы уже имѣли случай указать на причину происходящихъ въ мормонствѣ волненій—это споры изъ-за полигаміи, раздѣлившей мормоновъ на два враждебные лагеря: «High Church» и „Broad Church“. Но полигамія, по мнѣнію изслѣдователей мормонства, является только одной изъ многочисленныхъ язвъ, разъѣдающихъ общество мор-

Мормоны  
(Ewald Dresbach. Die protestantlichen Sekten).

моновъ: вся непродолжительная исторія мормоновъ есть собственно исторія постепеннаго удаленія послѣдователей этой секты отъ истинъ Евангелія,—удаленія, въ послѣднее время достигшаго такихъ предѣловъ, что возникаетъ даже сомнѣнiе на счетъ того, справедливо-ли мормоны носятъ самое имя христіанъ. Возникновеніе секты мормоновъ совпадаетъ съ временемъ методистскаго возрожденія (revivals) въ С.-Америкѣ, когда, по выраженію историка, методизмъ металъ во всѣ стороны искры религіознаго воодушевленія, увлекаая своимъ бурнымъ теченіемъ слабыя души христіанъ разныхъ вѣроисповѣданій.

Въ это время (начало 19-го столѣтія) въ новомъ Салимѣ (въ С.-Америкѣ) жилъ, получившій впослѣдствіи извѣстность, Соломонъ Шпаулдингъ (Salamon Spaulding) бывшій нѣкоторое время пресвитеріанскимъ проповѣдникомъ, но потомъ оставившій эту должность и занявшійся писательствомъ. Онъ писалъ романы, въ которыхъ проводилъ самоизмышленную имъ теорію о происхожденіи первообитателей Америки отъ Іудеевъ. Это сочиненіе было готово въ 1812 году; оно, по намѣренію автора, должно было выйти въ свѣтъ подъ слѣдующимъ интереснымъ заглавіемъ; "*Найденный манускриптъ, переведенный съ одной древней рукописи*". Шпаулдингъ умеръ въ 1816 году, не отпечатавъ своего произведенія. Онъ передъ смертью передалъ его типографшику Патерсону въ Питтсбургѣ. Здѣсь въ это время жилъ проповѣдникъ Сидней Ригдонъ (Rigdon), онъ снялъ копию съ рукописи Шпаулдинга, уничтоживъ самый оригиналъ. Въ 20-тыхъ годахъ 19 столѣтія Ригдонъ сошелся съ Іосифомъ Шмитомъ и съ этого времени манускриптъ Шпаулдинга получилъ значеніе Мормонской Библии.

Шмитъ родился 23 Декабря 1805 г. въ штатѣ Фермонтъ. Онъ былъ сынъ одного мелкаго торговца; еще на 14-мъ году своей жизни—онъ увлекся религіознымъ движеніемъ методистовъ, но скоро оставилъ его, ставъ во главѣ новаго религіознаго движенія, имъ самимъ созданнаго. Въ своей автобіографіи онъ говоритъ, что

его однажды въ свѣтломъ сіяніи посѣтили два ангела, которые объявили ему, что онъ не долженъ присоединяться ни къ одной изъ существующихъ религіозныхъ группъ. такъ какъ всѣ онѣ заблуждаются.

Въ это время Шмитъ, при посредствѣ названнаго Ригдона, получилъ копію романа Шпаулдинга. Немедленно онъ началъ говорить объ откровеніи, которое ему было свыше и скоро онъ нашель себѣ послѣдователей. Одинъ нѣмецъ Петръ Витмеръ (Wittmer) былъ первымъ его послѣдователемъ. Шмитъ рассказывалъ, будто ангелъ показалъ ему связку золотыхъ листовъ, на которыхъ были написаны таинственныя письма; онъ вырылъ эти листы въ холмѣ въ Пальмирѣ (въ штатѣ Нью-Йоркѣ) и долго не смѣлъ ихъ никому показывать; при помощи найденныхъ вмѣстѣ съ листами очковъ, въ которыхъ были вставлены камни Уримъ и Туммимъ — свѣтъ и право (Лев. 8, 8), онъ прочиталъ таинственныя письма, понялъ ихъ и перевелъ ихъ на англійскій языкъ.

Переводъ Шмитъ опубликовалъ въ, такъ называемой, „*Книгѣ Мормоновъ*“. Такъ какъ Шмитъ не могъ хорошо писать, то онъ вооружался очками Уримъ—Туммимъ, садился за ширму и громко диктовалъ содержаніе золотыхъ листовъ одному своему ученику Оливеру Ковдри, который записывалъ все на отечественномъ языкѣ. На самомъ же дѣлѣ Шмитъ держалъ въ рукахъ списокъ Шпаулдингова романа, который онъ и читалъ, разнообразя его по мѣстамъ собственными прибавленіями. Далѣе Шмитъ рассказывалъ, что 15 мая 1829 г. ему и его ученику явился Іоаннъ Креститель, который посвятилъ ихъ въ Аароново священство и повелѣлъ имъ, чтобы они крестили одинъ другого, что они и исполнили.

“Book of Mormon” („Книга Мормонова“ издана на англійскомъ языкѣ 1830 г., на нѣмецкомъ въ 1851) повѣтствуетъ, что израильтяне 12-ти колѣнъ подъ предводительствомъ своего полководца Лехи (Lehi) во времена царя Седекіи переселились въ Америку. Пришедши туда, они скоро раздѣлились: одни обратились въ языч-

никовъ Ламанитовъ, теперешнихъ краснокожихъ, другіе--въ благочестивыхъ Нефитовъ.

Послѣдніе сохранили древне-израильскую исторію и пророчество и получили, при посредствѣ чудесныхъ знаменій съ неба, вѣсти о рожденіи Христа. Въ концѣ 4-го вѣка послѣ Р. Хр. между Ламанитами и Нефитами возникла страшная война, окончившаяся полнымъ истребленіемъ Нефитовъ, остался только пророкъ Мормонъ (Mormon) и его сынъ Морони.. Мормонъ собралъ откровенія, записалъ ихъ на упомянутыхъ золотыхъ листахъ и скрылъ въ упомянутомъ холмѣ въ Пальмирѣ, для святыхъ послѣднихъ дней. Очевидно, что вся эта книга есть чистѣйшая выдумка. Она старается въ языкѣ подражать Библии, но крайне неудачно. Она очень скучна, лишена всякаго поэтическаго воодушевленія, глубины мысли, религіозно-нравственной серьезности, полна ненависти къ Римско католической церкви, въ ней часто встрѣчаются повтѣренія и грубыя стилистическія недостатки. О Библии „Book of Mormon“ говоритъ, что изъ нея нельзя узнать, содержитъ ли она все слово Божіе и не открылъ ли Себя Богъ тамъ, гдѣ нѣтъ никакой Библии. Она отвергаетъ крещеніе дѣтей, вооружается противъ многоженства и обѣщаетъ своимъ послѣдователямъ дары чудотворенія. Такъ какъ „Book of Mormon“ было недостаточно, чтобы оправдать тѣ религіозныя бредни Шмита, то въ 1835 г., имъ было сфабриковано еще „Откровеніе“. Это послѣднее изложено въ „Книжѣ Ученій и Союзовъ“. Шмитъ произвольно искажилъ Св. Писаніе во многихъ мѣстахъ и на всемъ положилъ печать своего сумасброднаго произвола, который, однако, онъ выдавалъ за откровеніе Св. Духа.

Въ 1830 г. Шмитъ со своими послѣдователями поселился въ шт. Миссури, но худая молва, вскорѣ распространившаяся объ составленномъ имъ изъ разныхъ бродягъ обществѣ, заставила его переселиться въ Иллинойсъ, гдѣ онъ около города Наувоо (Nauvoo) построилъ великолѣпный храмъ. Благодаря усерднымъ занятіямъ, земледѣлію и торговлѣ, послѣдователи Шми-



та начали быстро обогащаться. Какъ человекъ хитрый и не пренебрегавшій никакими средствами для достиженія своихъ цѣлей, Шмитъ съ каждымъ днемъ приобрѣталъ себѣ новыхъ послѣдователей, чему много способствовало и религіозно-нравственное невѣжество, въ которомъ коснѣли народныя массы Америки.

Въ Іюль 1843 г. Шмитъ получилъ откровеніе, которое разрѣшало ему, и кому онъ позволить, имѣть какое угодно количество женъ. вмѣстѣ съ этимъ возникла и стала быстро расти ненависть мѣстнаго населенія противъ новыхъ святыхъ. Ихъ обвиняли въ самыхъ гнусныхъ преступленіяхъ, ненавидѣли за то, что они, всѣхъ, нераздѣляющихъ ихъ вѣрованія, называли язычниками. Для защиты отъ кровавой расправы съ сектантами населенія, губернаторъ предложилъ Шмиту и его брату Гираму (Hiram) подвергнуть себя добровольному заключенію въ тюрьму до окончанія судебного разбирательства. Они повиновались, но прежде чѣмъ состоялось судебное рѣшеніе, чернь разбила тюрьму и застрѣлила обоихъ братьевъ (27 Іюня 1844 г.). Такъ скончался новый пророкъ, обманомъ стяжавшій себѣ славу основателя мормонства. Мормоны вѣрятъ, что Шмитъ и на небѣ занимаетъ выдающееся положеніе: въ 1816 г. мормоны рѣшили строить въ г. Прово (Provo) новый храмъ, архитекторъ г. Фолсомъ былъ въ большомъ затрудненіи относительно плана новаго храма, и вдругъ объявляетъ, что будто бы однажды въ сновидѣніи явился ему пророкъ Іосифъ Шмитъ и сообщилъ ему полный планъ храма, замѣтивъ при этомъ, что онъ состоитъ архитекторомъ на небѣ „Salt-Lake-Gerald“, главная газета мормоновъ по этому поводу замѣчаетъ: „Въ силу того, что планъ представляетъ нѣчто совершенно новое и лучшее въ сравненіи со всѣми другими постройками ихъ территоріи, не представляетъ никакихъ основаній сомнѣваться въ рассказѣ г. Фолсома“...

Послѣ умерщвленія Шмита, мѣстное населеніе, собравшись огромной толпой, разрушило городъ Наувоо, сожгло храмъ и разогнало мормоновъ. Послѣдніе со

многими опасностями для ихъ жизни направились черезъ пустыню на западъ, чтобы по ту сторону горнаго хребта вступить въ землю „Ханаанскую“. Послѣ двухлѣтняго странствованія, они подъ предводительствомъ Юнга Бриггама, достигли великихъ соленыхъ озеръ въ странѣ Ута (Utah), названной ими обѣтованной, гдѣ они и водворились, положивъ основаніе въ 1874 г. своему главному городу „Salt-Lake-City“, или *Новый Іерусалимъ*. Здѣсь они продолжаютъ свою общественную жизнь до настоящаго времени.

Калифорнскія золотыя россыпи мало прельщаютъ мормоновъ, такъ какъ они научены были своимъ пророкомъ строить дома, мостить улицы, обрабатывать поля и все это предпочитать исканію золота. На новомъ мѣстѣ своего жительства мормоны обогатились и расцвѣли. „Book of Mormon“ обогатилась новыми пророчествами. На мѣсто Бриггама, умершаго въ 1877 г., вступилъ Іоаннъ Тайлоръ, а въ настоящее время пророкомъ и президентомъ состоитъ Робертсъ (Roberts).

Мормоны путемъ увеличенія своего общества, *какъ песка морскаго*, думаютъ подчинить себѣ весь міръ. Для этой цѣли у нихъ введена *полтамія*. Они имѣютъ своихъ послѣдователей въ Швеціи, Норвегіи, Даніи, Шотландіи и Англии,—въ Лондонѣ находятся шесть мормонскихъ храмовъ. Въ 1881 г. мормоны переселили къ себѣ въ Уту 2500 европейцевъ. Въ 1866 г. секта имѣла около 200000 послѣдователей, а теперь число послѣдователей ея доходитъ до 1.000000.

Съ 1853 г. въ средѣ мормоновъ стали обнаруживаться раздѣленія. Первыми отдѣлились противники Бриггама, такъ называемые, *Іозефиты* (отъ Іосифа сына Шмита); въ 1873 г. въ Иллинойсѣ они добились признанія себя „*Реорганизованною церковью Іисуса Христа, состоящей изъ святыхъ послѣднихъ дней*“. Въ 1863 г. выдѣлилась *Мессіанская церковь*, послѣдователи которой ожидаютъ возстановленія престола Давидова въ древнемъ Іерусалимѣ; въ 1866 г. въ числѣ 156 человекъ они переселились въ Палестину и основали свою колонію въ Яффѣ. *Готбиты*

названы такъ по имени своего вождя Готбу, изъ-за личныхъ счетовъ отдѣлившагося отъ Бриггама; они придерживаются откровенія Шмита. Наконецъ, *Морризиты* въ штатѣ Вашингтонъ, которые въ лицѣ своего основателя Иосифа Морриса видятъ единого истиннаго пророка. Они политеисты.

Разсмотримъ теперь религіозно-общественную жизнь мормоновъ. Во главѣ мормоновъ, какъ религіознаго общества, стоитъ пророкъ, избираемый всѣмъ обществомъ мормоновъ. Онъ есть высшій представитель *священства Мелхиседека*, которому повинуются старѣйшины и первосвященники. Онъ владѣть ключемъ всякаго благословенія и находится въ непосредственномъ общеніи съ Богомъ и Христомъ. Ему подчинено Аароново священство съ епископами, патріархами, апостолами, священниками, учителями, діаконами и левитами. Представители Ааронова священства учатъ, крестятъ и управляютъ внѣшними дѣлами. Епископъ начальствуетъ надъ округомъ; онъ имѣетъ своихъ шпионовъ, которые тайно доносятъ ему о жизни и дѣятельности его подчиненныхъ, и если епископъ найдетъ полезнымъ, то даетъ чувствовать своимъ подчиненнымъ свою желѣзную руку. Патріархъ за два-три доллара раздаетъ благословеніе и отпущеніе грѣховъ. Апостолы посылаются для проповѣди. Они вмѣстѣ съ первосвященниками облечены полномочіями судей, для рѣшенія споровъ между вѣрными. Высшая аппеляціонная инстанція есть пророкъ. Священники и учителя обязаны разъ въ мѣсяць посѣтить каждое семейство и слѣдить за тѣмъ, чтобы десятина аккуратно вносилась. Діаконы и левиты исполняютъ низшія обязанности. При пророкѣ, который вмѣстѣ съ тѣмъ есть президентъ, состоятъ два совѣта. Особенно важныя дѣла рѣшаются совѣтомъ изъ 12-ти первосвященниковъ. Для распространенія мормонства, учрежденъ институтъ 70-ти проповѣдниковъ. Черезъ каждые полгода всѣ должностныя лица собираются въ общее собраніе. Вся система управления мормоновъ носитъ характеръ шпионской системы, которая держитъ все общество въ строгой дисципли-

линѣ. Вѣроученіе мормоновъ состоитъ въ слѣдующемъ. Богъ есть матеріальная личность, онъ имѣетъ тѣло, какъ и обыкновенный человѣкъ. Въ силу этого онъ присутствуетъ въ одномъ опредѣленномъ мѣстѣ. На планетѣ Колобъ (Kolob) находится его жилище. Сначала онъ не былъ тѣмъ, чѣмъ сталъ теперь, прежде чѣмъ сдѣлаться богомъ. онъ былъ человѣкомъ. Отъ обыкновенныхъ людей онъ отличается величиной и совершенствомъ. Каждый человѣкъ можетъ сдѣлаться такимъ же могущественнымъ, какъ и богъ. Боговъ есть много: каждый богъ господствуетъ надъ тѣмъ міромъ, который онъ населилъ самъ путемъ естественнаго размноженія. Богъ нашей планеты называется Адамомъ. Хотя мормоны и употребляютъ слово Отецъ, Сынъ и Св. Духъ, но троичности лицъ въ Богѣ они не признаютъ. Человѣкъ существуетъ отъ вѣчности и будетъ существовать во всѣ вѣка. До рожденія душа человѣка существовала въ мірѣ духовъ, чтобы очиститься она должна естественнымъ путемъ войти во святилище плоти, т. е. въ тѣло. Души различаются между собою: благородныя души живутъ въ тѣлахъ мормоновъ, а души низшаго разряда вселяются въ негровъ и прочихъ язычниковъ, къ которымъ принадлежатъ и христіане. Каждый наказывается за свой собственный грѣхъ, наслѣдственнаго грѣха нѣтъ. Грѣхи раздѣляются на такіе, которые могутъ быть прощены и такіе, которые не могутъ быть прощены. Первые уничтожаются въ крещеніи, послѣдніе, напр., отпаденіе отъ религіи, прелюбодѣяніе со стороны женщины, убіеніе одного изъ *святыхъ послѣднихъ дней* и проч. могутъ быть прощены только въ томъ случаѣ, если согрѣшившій пожелаетъ дать *выкупъ крови*. т. е. если онъ позволитъ учрежденному для сего комитету умертвить себя. Этотъ комитетъ, такъ называемыхъ, *данитовъ*, есть тайное учрежденіе, назначеніе котораго уничтожать все, что противно религіи мормоновъ.

Съ христіанствомъ мормонство соприкасается чисто внѣшнимъ образомъ, не находясь съ нимъ ни въ какой внутренней связи. По ученію мормоновъ Люциферъ—

сатана хотѣлъ предупредить Христа, чтобы завладѣть честью искупленія рода человѣческаго, но онъ былъ побѣжденъ Иисусомъ. Который взялъ на Себя подвигъ искупленія. Для участія въ искупленіи требуется вѣра въ Иисуса, покаяніе, крещеніе, руковозложеніе, причащеніе и омовеніе ногъ.

Крещеніе младенцевъ мормоны отвергаютъ. Крещаемый, по ихъ мнѣнію, долженъ имѣть по крайней мѣрѣ восемь лѣтъ. Крещеніе совершается чрезъ погруженіе и можетъ быть повторяемо, такъ какъ мормоны позволяютъ креститься вмѣсто умершаго, для отпущенія его грѣховъ. Причащеніе есть «вечеря» въ воспоминаніе Иисуса Христа. Возложеніе рукъ необходимо для полученія даровъ Св. Духа. Омовеніе ногъ совершается при принятіи новыхъ членовъ. Мормоны ожидаютъ въ скоромъ времени втораго пришествія Христа, послѣ котораго наступитъ тысячелѣтнее царство, въ которомъ центральное мѣсто будутъ занимать мормоны, какъ святые послѣднихъ дней. Соединившись съ іудеями древняго Іерусалима, мормоны вступятъ въ Новый Іерусалимъ, въ которомъ будутъ вѣчно блаженствовать. Самое блаженство мормоны представляютъ во вкусѣ магометанъ—исполненнымъ чувственныхъ удовольствій. Общественное богослуженіе мормоновъ состоитъ въ пѣніи, молитвѣ и проповѣди. Подъ послѣдней разумѣтся не проповѣдь въ нашемъ смыслѣ этого слова, а скорѣе социальное—политическая рѣчь, трактующая о пользѣ или вредѣ того или иного общественнаго явленія, при чемъ со стороны слушателей громко раздаются голоса за и противъ. Въ богослужебномъ пѣніи преобладаютъ произведенія игривыхъ тоновъ; вальсы и проч.

Обратимся, наконецъ, къ нравственности мормоновъ. Въ этомъ отношеніи мормоны составляютъ предметъ споровъ: одни считаютъ ихъ высоконравственными, другіе склоняются къ противоположному мнѣнію. Камнемъ преткновенія служитъ тотъ фактъ, что мормоны въ короткое время среди тяжелыхъ превратностей судьбы, достигли внѣшняго благосостоянія. Исслѣдователи мормон-

ства недоумѣваютъ, какъ могутъ быть распущенные нравы тамъ, гдѣ въ немногіе годы пустыня превратилась въ цвѣтушія поля, гдѣ выросли города и деревни, о которыхъ никто не мечталъ, гдѣ развилась организованная общественность, — словомъ — гдѣ на всемъ лежитъ печать энергіи и усиленнаго труда. Но, чтобы понять всѣ эти явленія, должно припомнить, что силу мормонства составляетъ не его нравственное ученіе, а особенности системы ихъ управления, системы, которая отдаетъ главѣ мормоновъ — пророку въ безусловное повиновеніе все населеніе, который по своему усмотрѣнію можетъ направить всѣ силы его къ дружной работѣ въ извѣстной отрасли общественной жизни мормоновъ, подѣ страхомъ смерти за ослушаніе. Уже одинъ тотъ фактъ, что мормоны допускаютъ полигамію не говоритъ въ пользу ихъ нравственности. Хотя мормоны и усиливаются оправдать полигамію Библіей (Ис. 4, 1), но никого они не убѣдятъ въ томъ, что полигамія не есть искаженіе нравственныхъ понятій, какъ возведенная въ законъ проституція. Не убѣдили они въ этомъ и С.-Американское правительство, которое издало законъ, которымъ дѣти мормоновъ, родившіяся до 1883 г., признаются законными, тотъ же, кто послѣ этого жилъ въ многоженствѣ, теряетъ право подавать голосъ и избираться на общественныя должности. Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что *мормонство есть полное искаженіе христіанства*, оно ясно доказываетъ то, въ какія дебри можетъ завести человека умъ, порвавшій общеніе съ Церковью.

**Піэтизмъ**      Около конца XVII вѣка какъ въ лютеранской, такъ  
**нанъ**      и реформатской церквахъ въ Германіи возникло дви-  
**сента.**      женіе, названное піэтизмомъ, поставившее себѣ цѣлью  
(“Der Pietismus und die  
 herrnhutische Brüder-  
 gemeinde“  
 Bw. Dres-  
 bach).      сердечное благочестіе и дѣятельное христіанство въ про-  
                  тивоположность окаменѣвшей церковности. Въ центрѣ  
                  этого движенія въ лютеранствѣ стоятъ Шпенеръ (ум. 1705 г.)  
                  и А. Г. Франке (ум. 1727 г.), въ реформатствѣ — Жанъ-  
                  де-Лабади (Jean de Labadie, ум. 1674 г.) и Теодоръ Ун-  
                  дерейкъ (Undereuk, ум. 1693 г.),

Реформатскій піэтизмъ старѣе лютеранскаго. Извѣ-

стно, что реформатская Церковь издавна удержала за мірянами право участія въ совершеніи богослуженія. Благодаря тѣмъ продолжительнымъ и кровавымъ преслѣдованіямъ, которымъ подвергались реформаторы, у нихъ все болѣе и болѣе исчезало различіе между духовенствомъ и мірянами: при общей нуждѣ всѣ сознавали себя братьями. Часто недоставало проповѣдниковъ съ богословскимъ образованіемъ. Въ такихъ случаяхъ реформаты пользовались услугами какого нибудь вдохновеннаго мірянина. Задолго до „colegia pietatis“ Шпенера на нижнемъ Рейнѣ и въ смежныхъ Нидерландахъ мы находимъ частныя назидательныя собранія. Упомянутый Лабади, родившійся въ Бургѣ (Bourg) въ юж. Франціи 1610 г., даровитый и пламенный католическій проповѣдникъ, собиравшій съ 1664 г. своихъ прихожанъ на особыя молитвенныя собранія, перешедшій въ 1650 г. въ реформатскую Церковь, съ большою рѣшительностью дѣйствовалъ въ цѣляхъ распространенія піэтистическаго благочестія въ Германіи. Вмѣстѣ съ нимъ дѣйствовалъ Ундерейкъ, пасторъ въ Мюльгеймѣ (Руръ, Кассель и Бременъ). Были и другіе единомышленники, какъ напримѣръ, Іодокъ фонъ Лодейштейнъ. (Jodocus von Lodeistein, 1620—77), проповѣдникъ въ Утрехтѣ и авторъ распространенной Готф. Арнольдомъ прекрасной пѣсни „Heiliger Jesu Heiligensquelle“ (Св. Исусъ, источникъ освященія), а также благочестивый стихотворецъ Іоахимъ Неандеръ былъ ректоромъ въ Дюссельдорфѣ, гдѣ онъ вопреки запрещенію тамошней пресвитеріи, учредилъ религіозныя собранія и удалился отъ церкви и Евхаристіи. Пресвитерія отрѣшила его отъ должности, такъ какъ такой родъ собраній угрожалъ умноженіемъ и безъ того уже многочисленныхъ враждебныхъ Церкви лабадистовъ. Неандеръ отказался отъ своей должности, и былъ возвращенъ на ректорскую должность. Вмѣстѣ съ Неандеромъ долженъ быть упомянутъ Фр. Ад. Лампе (Lampe), пасторъ въ Везе (Weeze), Дуисбургѣ и Бременѣ и профессоръ утрехтскій (ум. 1729 г.). Но преимущественно предъ прочими имя поборника внѣ церковныхъ

„*часовъ благоговѣнія*“ (Andachtssunde) заслужилъ благочестивый мистикъ и замѣчательный стихотворецъ Г. Терштэгень (Tersteegen, ум. 1769 г.). Къ Церкви онъ относился равнодушно, даже недовѣрчиво и явно удалялся отъ общественнаго богослуженія и Св. Евхаристіи. Его вліяніе было особенно сильно въ южной Германіи. Благодаря этимъ и подобнымъ дѣятелямъ, въ реформатской Церкви и до настоящаго времени продолжаетъ существовать склонность къ церковному сепаратизму. Преимущественныя же заслуги въ этомъ отношеніи принадлежатъ лютеранскому піэтизму, главныхъ дѣятелей котораго мы уже назвали. Филиппъ Яковъ Шпенеръ изъ Раапольшейлера въ Эльзасѣ, родился 13 января 1635 г. Онъ былъ сынъ графскаго управителя (гофмейстера). Въ 1666—86 г. онъ былъ сеньоромъ духовенства во Франкфуртѣ на Майнѣ, затѣмъ главнымъ придворнымъ проповѣдникомъ (Oberhofprediger) въ Дрезденѣ, откуда въ 1691 г. былъ удаленъ за свою рѣшительную строгость по отношенію къ паствѣ, послѣ чего былъ пробстомъ при церкви св. Николая въ Берлинѣ, гдѣ и умеръ 9 февр. 1705 г. Итакъ хотя Шпенеръ всѣмъ сердцемъ былъ преданъ своей Церкви, однако онъ былъ убѣжденъ, что она при своемъ правовѣрїи закопала свои дарованія, и потому имѣется настоятельная необходимость въ реформациі, въ смыслѣ дѣйствительнаго благочестія членовъ Церкви. Самъ онъ сдѣлалъ значительный шагъ къ осуществленію этой реформациі—именно изданіемъ своего сочиненія „*Pia desideria*“ и учрежденіемъ частныхъ религіозныхъ собраній для оживленія христіанскаго благочестія. Эти собранія или „*colegia pietatis*“, состоявшія сначала изъ бесѣдъ о назидательныхъ сочиненіяхъ, а съ 1675 г.—о св. Писаніи—начались въ 1670 г. въ домѣ самаго Шпенера. Они нашли подражателей и имѣли слѣдствіемъ то, что противники начали говорить объ основаніи новой религіи, о лабадистскомъ сепаратизмѣ и квакерскомъ мечтательствѣ въ самой Церкви и участники этихъ „*collegia pietatis*“ были названы новымъ сектантскимъ именемъ „*Піэтистовъ*“, т. е. святошъ.



ханжей. Впослѣдствіи же піетисты присвоили себѣ это имя, данное въ насмѣшку, въ качествѣ почетнаго, что и высказано въ одной пѣснѣ: „Was ist ein Pietist? der Gottes Wort studiert und nach demselben auch ein heilig Leben führt“. (Что такое піетистъ? тотъ, кто изучаетъ Божіе слово и ведетъ по нему святую жизнь). Въ 1675 г. Шпенеръ написалъ свое, хотя и малое, но глубоко прочувствованное сочиненіе: „Pia desideria“, или сердечное желаніе богоугоднаго исправленія истинной евангелической Церкви, вмѣстѣ съ направленнымъ туда (къ этой пѣли) христіанскими предложеніями, сначала—какъ вступленіи къ книгѣ проповѣдей Арндта, а въ 1673 г. отдѣльно напечатанное на латинскомъ языкѣ. Это сочиненіе было толчкомъ къ сильному движенію. Начиная словами пр. Іереміи: „О, какъ много водъ на главѣ моей“,—авторъ выставляетъ бѣдственное положеніе Церкви и указываетъ шесть цѣлительныхъ средствъ къ ея исправленію; 1) Усиленное распространеніе слова Божія и частныхъ собраній, въ цѣляхъ основательнаго изученія св. Писанія. При этомъ онъ указываетъ, какъ было бы полезно, если бы на этихъ собраніяхъ вмѣстѣ съ общественнымъ богослуженіемъ имѣлъ мѣсто взаимный обмѣнъ мыслей о религіозныхъ предметахъ. 2) Установленіе всеобщаго священства (I Петр. II, 9), участіе мірянъ въ проповѣди для назиданія другихъ. По его мнѣнію, должны быть основаны „небольшія церкви въ Церкви“ (Kirchlein in der Kirche), которыя не стояли бы какъ противоположныя по отношенію къ церкви, но были бы, закваской для остальной массы въ цѣляхъ возбужденія къ новой жизни всѣхъ членовъ посредствомъ наученія и увѣщанія. 3) Распространеніе той истины, что одного званія въ христіанствѣ недостаточно, необходимы и дѣла. 4) Правильное обращеніе съ заблуждающимися и невѣрующими, и не только убѣжденіе, но и исправленіе противника. 5) Изученіе богословія, имѣющее на первыхъ порахъ своимъ предметомъ благочестивую жизнь. 6) Другой родъ проповѣди, причѣмъ должна быть указана важность внутренняго хри-

стіанства и его обнаруженія въ добрыхъ плодахъ.—Что касается таинствъ, то Шпенеръ каждому христіанину даетъ право ихъ отправленія, особенно при нуждахъ въ крещеніи. Относительно же Евхаристіи онъ совѣтуетъ воздерживаться отъ этого обычая, такъ какъ при отсутствіи проповѣдника, нуждающійся въ утѣшеніи можетъ удовольствоваться вѣрою. Во всемъ Шпенеръ былъ и оставался преданнымъ Церкви. Онъ прямо предостерегалъ отъ обособленія отъ Церкви, которое онъ считалъ преступнымъ, но онъ не могъ превратить его—страшные призраки поднимались надъ его головой. Подъ его вліяніемъ приватъ-доцентъ Абг. Гер. Франке (Francke), Поль Антонъ (Paul Anton) и Іог. Касп. Шаде (Ioh. Kasp. Schade) основали въ 1686 г. въ Лейпцигѣ такъ называемую „collegia philobiblica“ въ цѣляхъ назидательнаго изъясненія св. Писанія. Но на нихъ было наложено запрещеніе, и три друга, направленіе которыхъ было обозначено, какъ *піэтизмъ или лицемѣрное благочестіе*, должны были покинуть Лейпцигъ, чѣмъ было положено начало продолжительнымъ піэтистическимъ спорамъ. И чѣмъ болѣе піэтизмъ—произнесеніе молитвъ, открытое исповѣданіе грѣховъ и другія благочестивыя упражненія—принималъ характеръ догмы, тѣмъ болѣе онъ терялъ первоначальную красоту и сердечность, такъ что Цинцендорфъ могъ съ правомъ сказать:

Ein einzig Volk auf Erben  
Will mir anstösizig werden  
Und ist mir ärgerlich:  
Die miserabeln Christen  
Die kein Mench Pietisten  
Betitelt als sie selber sich“.

“Единственный народъ на землѣ кажется мнѣ непривлекательнымъ и возбуждаетъ досаду: это тѣ несчастные христіане, которые именуютъ себя піэтистами и которыхъ ни одинъ человекъ не называетъ этимъ именемъ.

Въ Вюртембергѣ благочестивое направленіе уже на первыхъ порахъ нашло готовую почву, когда Шпенеръ находился въ довѣрчивыхъ отношеніяхъ съ тамошнею Церковью. Когда въ 1717 г. Франке предпринялъ пу-

тешествіе по странѣ. онъ вездѣ былъ привѣтствуемъ подобно триумфатору, и герцогъ доставилъ господину профессору и его обществу содержаніе и подводы отъ одной границы до другой. При такихъ обстоятельствахъ неудивительно, что піэтизмъ распространился здѣсь быстро; въ городахъ и деревняхъ учреждались собранія и милостивый законъ 1743 г. не положилъ никакихъ препятствій на пути піэтизма. Въ настоящее время Вюртембургскіе піэтисты дѣлятся на три главныхъ класса: *старыхъ* піэтистовъ, *Михеліанцевъ* (Michelianer) и *Прегизеріанцевъ* (Pregizerianer). Первая группа весьма многочисленна: ея ученіе—церковное, она принимаетъ участіе въ общественномъ богослуженіи и вмѣстѣ съ тѣмъ имѣетъ свои особыя собранія. *Михеліанцы*, послѣдователи Михаила Гана (Michael Hahn, ум. 1819 г.) отличаются пристрастіемъ къ святости, учатъ объ общности имущества, требуютъ покаянной борьбы и держатъ себя недружелюбно по отношенію къ Церкви. Прямую противоположность имъ во многихъ отношеніяхъ представляютъ собою Прегизеріанцы, послѣдователи Гейтербахскаго пастора М. Прегизера (M. Pregizer, ум. 1824 г.); благодати крещенія и оправданію они придаютъ такую важность, что для достиженія блаженства не считаютъ нужнымъ строгое стремленіе къ святости и покаянію. Они привѣтствуютъ другъ друга словомъ „миръ“, ихъ настроеніе веселость, почему они и называются *блаженными* (hochselige). Какъ въ Вюртембургѣ, такъ и во всей Германіи піэтизмъ скоро нашелъ себѣ послѣдователей. Извѣстно, что имя „піэтистъ“ въ лютеранствѣ сдѣлалось столь употребительнымъ, что имъ обозначается все, что является болѣе, чѣмъ обыкновеннымъ благочестіемъ и тѣмъ или инымъ образомъ относится равнодушно къ Церкви. Это движеніе оказало большую услугу пришедшимъ изъ другихъ государствъ сектантамъ напримѣръ, методистамъ и баптистамъ, благодаря пунктамъ соприкосновенія съ этими послѣдними.—Укажемъ вкратцѣ на отдѣльные отпрыски піэтизма. Прежде всего должно упомянуть извѣстную своимъ культомъ разврата

*Бутлярскую группу* (Buttlarshe Rotte). Ева фонъ-Бутляръ (Eva von Buttlar) родилась въ 1670 г. въ Эшвегъ (Eschwege) въ Гессенѣ. Уже на 17 г. она вышла замужъ за французскаго бѣглеца Везія (Wesias), гофмейстера и танцмейстера. Свѣтская придворная дама, и въ тоже время развратная женщина, она была въ 1697 г. въ Готѣ увлечена распространившимся тамъ піэтистскимъ движеніемъ и въ качествѣ „Сестры во Христѣ“ выступила на молитвенныхъ собраніяхъ. Благодаря этому она была удалена отъ двора,—послѣ чего возвратилась на родину, гдѣ основала въ разныхъ мѣстахъ собранія и имѣла такой успѣхъ, что въ 1702 г. могла учредить въ Аллендорфѣ, въ Гессенѣ, особое общество подъ именемъ „Христіанско-филадельфическаго союза“ (Christlich-philadelphische Societät\*), котораго она была руководительницей и центромъ. Это общество пришло къ нелѣпой мысли, что бракъ грѣховенъ: чувственная похоть должна быть умерщвляема неестественнымъ и безпорядочнымъ духовно-плотскимъ сожитіемъ. Отсюда возникъ ужасный развратъ, повторившійся въ 1750 г. въ Брюссельской и Гонедорфской сектахъ и около 1840 г. у муккернцевъ въ Кенигсбергѣ. Ева утверждала, что если благословляемый рукою священника бракъ есть „привилегированное распутство“, то связь съ нею, какъ святою, непричастна никакой грѣховной похоти и даетъ право на полную святость. Такимъ сатанинскимъ разсужденіемъ, отличаясь притомъ же привлекательною наружностью,—она очаровала все свое общество, состоявшее изъ 30—40 челоуѣкъ, и съ каждымъ мужчиною жила безъ зазрѣнія совѣсти въ дикомъ распутствѣ. Женскій персоналъ общества искуснымъ образомъ былъ лишаемъ способности чадородія посредствомъ «раздавливанія яичника», что между прочимъ, не предотвращало внѣбрачныхъ рожденій. Изгнанный, спустя шесть недѣль изъ Аллендорфа, союзъ перешелъ въ Виттгенштейншенъ. Здѣсь ихъ безнравственная жизнь была узнана ближе, и главные члены были заключены въ тюрьму въ Лаасфѣ и обвинены въ богохульствѣ, распутствѣ, нарушеніи

супружской вѣрности и кровосмѣшеніи. Но заключенные напоили стражу и убѣжали. Въ Кельнѣ они перешли въ католичество, — въ надеждѣ освободиться отъ дальнѣйшихъ преслѣдованій. Союзъ водворился въ Люде (Lüde) при Пирмонтѣ, гдѣ снова ожилъ съ прежними свойствами. Религіозное мечтательство дошло до безумія; Ева была названа «райскою дверью» («Die Thür zum Paradiese»), сошедшею съ неба премудростью, или «Софіею», и прямо почиталась, какъ „св. духъ“. Одинъ изъ членовъ секты, по имени Викторъ, былъ объявленъ «богомъ-отцемъ», другой — Аппенфеллеръ — „богомъ-сыномъ“, чтобы представить, такимъ образомъ, *во плоти пришедшую божественную Троицу*. Сектанты смотрѣли на свое общество, какъ на *церковь святыхъ*, призванную овладѣть всѣмъ міромъ. Но вскорѣ послѣ появленія ихъ въ Люде они были арестованы (22 Февр. 1706 г.) и заключены подъ стражу въ замокъ Дрингенбергъ. Результатомъ назначеннаго надъ ними судебнаго слѣдствія было то, что члены секты частію были приговорены къ смертной казни, частію къ наказанію розгами и пожизненному изгнанію. Ева со свойственной ей ловкостью, умѣла отдѣлываться отъ всѣхъ вообще наказаній посредствомъ бѣгства. Предъ судомъ она объяснила, что *нѣтизмъ лишилъ ея разума*. Въ продолженіе года послѣ этого она продолжала свою соблазнительную дѣятельность.

Совершенно подобнымъ же путемъ шла въ своей дѣятельности и *Борделюмская группа* (Bordelumsche Rotte), основанная кандидатомъ Бэрромъ (Bär) въ Борделюмѣ около Фленсбурга въ 1739 г. Эти святоши, при своемъ развратѣ, дошли до того, что отмѣнили воскресенье, какъ день покоя, — такъ какъ, по ихъ мнѣнію, праведный не связанъ никакимъ закономъ. Подобное же имѣло мѣсто у *Брюсельцевъ* въ Бернскомъ кантонѣ въ 1748 г. Тоже самое у *Сюнитовъ* въ Эльберфельдѣ и Ронсдорфѣ. Илія Эллеръ (Eller), сынъ земледѣльца изъ Ронсдорфа, женился на богатой вдовѣ Болькгаузъ (Volkgaus) изъ Эльберфельда, у которой онъ служилъ въ качествѣ фабричнаго мастера. Эллеръ, будучи на 20 лѣтъ моло-

же 45-лѣтней Болькгаузъ, уже давно находился въ сношеніяхъ съ піэтистами, которыхъ въ Эльберфельдѣ было много. Теперь же (въ 1726 г.), сдѣлавшись богатымъ человекомъ, онъ началъ созывать въ свой домъ піэтистовъ, въ числѣ которыхъ былъ пасторъ Шлейермахеръ, — дѣдъ знаменитаго Фридриха Шлейермахера, — на совокупныя молитвенныя собранія *съ виномъ и чаемъ*. Онъ все болѣе и болѣе принималъ видъ святоши и его начали считать пророкомъ. Между піэтистами, которые собирались у него, находилась молодая и красивая дочь булочника Анна ванъ-Бухель, и такъ какъ вечернія собранія открывались и заключались поцѣлуемъ любви, то между Эллеромъ и Анною незамѣтно возникли грѣховныя отношенія. Госпожа Эллеръ не могла болѣе терпѣть: она обозвала Анну лицемѣрною распутною дѣвкою, укорила своего мужа въ невѣрности и угрожала изгнать собранія изъ своего дома, такъ какъ, благодаря имъ, у ней расхищалось имущество и нарушался домашній миръ. Естественно, что это не понравилось друзьямъ собранія. Они — во главѣ съ Эллеромъ — набросились на его жену, бранили и оскорбляли ее, пока не довели до обморока, и заперли подобно плѣнницѣ. Бѣдная женщина, какъ только пришла въ сознанье, стала кричать и шумѣть, но когда на ея зовъ никто не поспѣшилъ для ея освобожденія, она громко начала проклинать въ отчаяніи самое себя, свою судьбу и сектантовъ. Эллеръ же объявилъ свою жену безумною, и Анна на вечернемъ собраніи сказала, что Богъ открылъ ей, что старая Эллеръ одержима злымъ духомъ и скоро отправится къ дьяволу, — чему всѣ повѣрили. И дѣйствительно спустя полгода несчастная умерла жертвою ежедневныхъ оскорбленій.

Вскорѣ послѣ этого Эллеръ женился на Аннѣ, которая среди ея приверженцевъ почиталась пророчицей. Эллеръ пророчествовалъ, что, на основаніи Откр. Ш, 1—8, *Сардійская*, т. е. господствующая Церковь прекратитъ свое существованіе въ 1729 г., чтобы уступить мѣсто истинной — *Филадельфійской* церкви. Здѣсь нужно

замѣтить, что въ тогдашнее время, именно, среди піэтистовъ много говорили о «Филадельфіи». Докторъ Горхъ (Hogch) въ распространенной мистической Марбургской библии въ 1712 г. начало Филадельфійской Церкви, основывая на Откров. XI, 4, относилъ къ 1735 г.; онъ вычислялъ:  $3\frac{1}{2}$  умноженное на 360 лѣтъ (послѣ разрушенія Зап.-Римскаго государства) =  $3\frac{1}{2} \times 360 + 475 = 1735$ . Другіе мечтатели думали, что «жена, облеченная въ солнце» (Откров. XII, I), т. е. истинная Церковь, только въ 1736 г. прекратитъ свое вдовство и сочетается съ Агнцемъ. Такія же фантазіи занимали Эллера вмѣстѣ съ Анной. Послѣдняя объявила въ собраніи, что она и ея мужъ происходятъ изъ рода Давидова и имѣютъ отъ Бога порученіе основать на землѣ Сіонское Царство. Поэтому, она получила имя „Матери Сіона“ (Zionsmutter), Эллеръ же — „отца Сіона“ (Zionsvater). Она пророчествовала, что отъ нихъ родился спаситель, царь новаго царства. Мы зашли бы слишкомъ далеко, еслибы стали приводить здѣсь всѣ „откровенія“ мечтательницы; они изложены въ „Пастушеской Сумкѣ“ („Hirtentasche“) — сочиненіи, сохраняемомъ приверженцами Эллера и Анны въ качествѣ заповѣдной тайны. — Когда же, наконецъ, Анна на самомъ дѣлѣ очутилась въ ожидавшемся интересномъ положеніи, между вѣрующими начались ликованія: на виновницу радости сыпались подарки и лстивыя рѣчи, всѣ старались приобрѣсти расположеніе сподобившейся милости свыше — родить вторично спасителя. Но увы! вмѣсто сына родилась дочь! Какое разочарованіе! Но Эллеръ не потерялся. — „Новое царство, — утѣшалъ онъ, — не можетъ еще начаться, такъ какъ довѣріе къ нему и къ Матери Сіона со стороны собранія не утвердилось еще въ достаточной степени; нужно твердо вѣрить, что Писаніе исполнится“. И вотъ, въ 1733 г., Анна снова зачала и родила сына. Онъ былъ названъ при крещеніи Веніаминомъ — по Пс. LXVII, 28.

Мечтатели въ высшей степени надѣялись, что онъ исполнитъ то, что написано во 2-мъ Пс. 19 ст.; — Эллеръ увѣрялъ, что онъ не отецъ дитяти, но что Богъ родилъ

его, по Евр. IX,—и ему вѣрили. Не довольствуясь своими послѣдователями въ Эльберфельдѣ, онъ посылалъ апостоловъ, которые должны были приобрести ему новыхъ послѣдователей какъ въ остальной Германіи, такъ и внѣ ея. Но опять случилось непріятное событіе; маленькій Веніаминъ умеръ на первомъ году. Но отецъ постарался успокоить своихъ послѣдователей словами Откровенія XII гл. 5 ст.: «восхищено было дитя ея къ Богу и престолу Его» и посланія къ Евр. X, 37: «ибо еще немного, очень немного, грядущій придетъ и не умедлитъ».

Въ 1737 г. Эллеръ переселился со своими послѣдователями изъ Эльберфельда, — „Содома и Гоморры“, — въ Ронсдорфъ, и только теперь секта была узнана ближе. На новомъ мѣстѣ скоро возникло 50 новыхъ домовъ, на собранные капиталы былъ выстроенъ храмъ, въ который былъ приглашенъ пасторъ Шлейермахеръ изъ Эльберфельда. Эллеръ былъ въ одно и тоже время бюргмейстеромъ и верховнымъ епископомъ. Онъ распорядился въ „Новомъ Іерусалимѣ“ по своему произволу. — При крещеніяхъ и свадьбахъ, которыя совершались съ его позволенія, онъ любилъ устраивать роскошныя и непристойныя пирушки. Таковой развратъ онъ считалъ за данное ему Евангеліемъ преимущество и столь же мало грѣховнымъ, какъ и связь Авраама съ Агарью. Когда же послѣ внезапной и загадочной смерти Анны (въ 1744 г.), Эллеръ самага себя выдалъ за ожидаемаго Спасителя, у пастора Шлейермахера, который до сихъ поръ на всѣ неимовѣрныя измышленія смотрѣлъ какъ на дѣло Божіе, открылись наконецъ глаза. Онъ пытался отклонить сердца послѣдователей отъ обольстителя, но благодаря этому, долженъ былъ для спасенія свой жизни, убѣжать въ Нидерланды. Его мѣсто заступилъ проповѣдникъ Руденгаузъ изъ Рагингена. Эллеръ умеръ 16 мая 1750 г.; пасторъ Вюльфъингъ, его вѣрный сотоваришъ въ Ронсдорфѣ, проповѣдывалъ съ каедръ, что Эллеръ подобно Или, взять на небо. Съ Эллеромъ секта потеряла главную свою опору, и, когда



впослѣдствіи Ронсдорфское общество получило разумныхъ и честныхъ проповѣдниковъ, слѣды ложнаго пророка съ временемъ исчезли. Но воспоминаніе о немъ и о *Матери Сіона* живо въ немъ до сихъ поръ. Изъ приведеннаго разсказа видно, до какой степени низости можно дойти подъ покровомъ благочестія. Плотскіе грѣхи между сектантами—уже издавна не рѣдкость. Чѣмъ болѣе піэтизмъ заботится о воздержаніи отъ чувственности, не зависимо отъ Евангелія, тѣмъ ближе лежитъ опасность нравственнаго паденія. Въ примѣрахъ изъ ближайшаго къ намъ времени нѣтъ недостатка.—Мы только бѣгло коснемся *Молящихся Дѣтей* (die batenden Kinder) въ Шлезвигѣ и *Инспиратовъ* (Inspirierten)—въ Веттерау. Первые въ возрастѣ отъ 4 до 14 лѣтъ собирались около 1707 г. въ полѣ для усерднаго пѣнія и молитвы. Собираясь сотнями, они составляли одинъ кругъ, падали на колѣни и съ воздѣтыми руками громко молились. Движеніе распространялось по всей странѣ. Напрасно ратовали противъ нихъ съ каедръ. Такъ какъ наказанія только усиливали энтузіазмъ дѣтей, то имъ уступлена была особая Церковь для ихъ богослуженія, послѣ чего явленіе скоро прекратилось. Для піэтистовъ это было небеснымъ знаменіемъ, а для другихъ привидѣніемъ ада. Графскій домъ-Заинъ-Виттгенштейнъ-Берлебургъ давалъ прибѣжище всѣмъ преслѣдуемымъ религіознымъ мечтателямъ. Мы назовемъ имена только слѣдующихъ лицъ: Диппель (Dippel). Гаусъ, Марсай (Marsai), Эдельманъ, Гохманнъ, Груберъ и Роккъ. Изъ этого кружка распространилась въ народъ вся масса сектантскихъ сочиненій, а главнымъ образомъ такъ называемая Берлебургская Библия (1726—1742 г.г.), сильно возставшая противъ Церкви и духовенства. Въ 1714 г. пришли въ Веттерау изгнанные изъ Галле, происшедшіе отъ преслѣдуемыхъ во Франціи реформатовъ, инспираты (Insplierten), нашедшіе для себя важное орудіе въ лицѣ находившагося здѣсь Грубера, отставнаго пастора Вюртембергскаго и Рокка. Начали ревностно основываться

молитвенныя общества (Gebetsgemeinschaften), учреждать-ся великія вечера любви и, при помощи *путешествующихъ братьевъ* (ecclesia ambulatoria), проповѣдываться *чистыя истины Евангелія*, слышались жалобы на испорченную Церковь и ея служителей, призывы къ покаянію, обѣтамъ и къ учрежденію небольшихъ инспиратскихъ общинъ. Въ 1730 г. Цинцендорфъ присоединился къ этимъ людямъ. Но первоначальное дружество скоро смѣнилось непріязнью: Цинцендорфъ объявилъ Рокка „лживымъ пророкомъ“, Роккъ въ свою очередь обругалъ Гернгутера новымъ „вавилонскимъ кропательемъ“ (Vabelflicker). Въ 1841 г. множество инспиратовъ переселилось въ Америку, гдѣ они между своими послѣдователями продолжали сѣять свои мечтанія, доходившія до общенія имуществъ.

Сушность піэтизма, какъ вѣроученія, въ общемъ состоитъ въ слѣдующемъ: въ центрѣ всей системы піэтизма стоитъ вопросъ о возрожденіи.

Возрожденіе происходитъ при помощи слова Божія, при помощи духовно-тѣлесной покаянной борьбы и проистекающаго отсюда проникновенія божественною милостью (Gnadendurchbruch). Что оно (возрожденіе) дѣйствительно происходитъ, въ этомъ сердце ясно увѣряется очевиднымъ обѣщаніемъ Божиимъ. Отсюда—совершенно, какъ у методистовъ—стремленіе къ моменту, когда душа достигаетъ милости отъ Бога. Оправданіе можетъ достигаться только непорочнымъ образомъ жизни, вѣра должна быть живою. Свѣтскія развлеченія и удовольствія, — въ родѣ танцевъ, театра, карточной игры, вмѣстѣ со смѣхомъ, гуляньемъ, куреніемъ табаку и вообще такъ называемыя *adiaphora* отвергаются, какъ грѣховныя, препятствующія освященію. Возрожденный въ этой жизни уже не причастенъ грѣху и можетъ въ совершенствѣ выполнить божественный законъ. Если онъ нечаянно совершаетъ грѣхъ, — то послѣдній ему не вредитъ, такъ какъ его ежедневно очищаетъ кровь Христова. Относительно Церкви и проповѣдническаго сана піэтизмъ учитъ, что Церковь давно уже перестала питать вѣрующихъ и заботиться о нихъ, что общество вѣрую-

сихъ составляетъ Церковь, и частныя молитвенныя собранія служатъ лучшимъ выраженіемъ жизни Церкви. Проповѣдникомъ можетъ и долженъ быть тотъ, кто на себѣ самомъ испыталъ цѣлительную силу Евангелія и, слѣдовательно, возрожденъ. Предъ страшнымъ судомъ, который, вѣроятно, скоро наступить, произойдетъ значительное обращеніе въ піэтизмъ іудеевъ и язычниковъ, причѣмъ начнется тысячелѣтнее господство піэтистовъ.

То обстоятельство, что со времени своего возникновенія піэтизмъ стремится къ такъ называемому живому христіанству, имѣетъ свое законное основаніе. Къ этому времени на западѣ вѣра сдѣлалась исключительно дѣломъ памяти, покаяніе свелось къ формальной исповѣди съ преувеличенными надеждами на силу разрѣшительной молитвы. Въ Церкви господствовали безконечныя споры относительно истиннаго ученія, занимаясь буквой Евангелія, забывая главное—христіанскій образъ жизни. Народу мало-по-малу, наскутили состязанія, которыя нерѣдко велись съ каѳедрѣ. Онъ началъ избѣгать общественнаго богослуженія и впалъ въ индифферентизмъ и нравственную распушенность. Послышались голоса, высказывавшіеся за необходимость оживленія Церкви, и притомъ все громче и настойчивѣе: Шпенеръ со своими *pia desideria* былъ не одинъ, тѣ было время *pia desideria*, время справедливыхъ благочестивыхъ желаній, но,—что обыкновенно бываетъ въ подобныхъ случаяхъ—послѣдователи Шпенера и Франке переступили отчасти первоначальныя намѣренія, они заняли враждебное положеніе по отношенію къ Церкви и сдѣлались въ концѣ концовъ, піонерами рачіонализма. Какъ они думали и думаютъ о Церкви и духовенствѣ,—можно заключить изъ извѣстнаго стихотворенія піэтистическаго происхожденія:

„Grosz ist per Betrug in allen, Drum wird Baben schrecklich fallen Denn das Sundenmasz ist voll Das die Hur bezahlen soll*.	„Великъ обманъ во всемъ, За это ужаснымъ образомъ погибнетъ Вавилонъ, Такъ какъ исполнилась мѣра прегрѣшеній.
---	---

**Гернгут-  
терскія  
братства.**

Въ тѣсной связи съ піэтистическимъ движеніемъ стоитъ *Братская Община* гернгуттеровъ. Ея основатель Николай Людвигъ графъ фонъ-Цинцендорфъ, происшедшій изъ старо-австрійской дворянской фамиліи, родился 26 мая 1700 г. въ Дрезденѣ. Шпенеръ находился въ дружественныхъ отношеніяхъ съ его родителями и былъ воспріемникомъ при крещеніи Николая Людвигъ. Отецъ дитяти умеръ шесть недѣль спустя послѣ его рожденія, а его мать въ 1704 г. во второй разъ вышла замужъ за прусскаго фельдмаршала фонъ-Натцмера (Natzmer). Бабка Людвигъ, отличавшаяся піэтистическимъ образомъ мыслей, происходившая изъ фамиліи Герсдорфъ (въ Гроссѣ Геннесдорфѣ въ верхней Лузаціи),—тогдашняя литературная знаменитость, взялась за воспитаніе живого и надѣленнаго богатыми дарованіями мальчика. Съ ранняго дѣтства онъ научился искать внутренняго личнаго общенія со Спасителемъ. Съ 10-лѣтняго возраста онъ является воспитанникомъ педагогіума въ Галле подъ руководствомъ Франке, гдѣ въ его душѣ укоренилась основная піэтистическая идея о *маленькой Церкви* (Kirchlein) *въ Церкви*. Эту идею онъ пытался осуществить уже на 15 году своей жизни, именно, путемъ насажденія горчичнаго зерна (Мѡ. XIII. 31) между сотоварищами по школѣ. Въ Галле также возникла въ немъ мысль объ обращеніи язычниковъ. По окончаніи здѣсь курса, онъ былъ посланъ своимъ дядей и опекуномъ, которому піэтистическій образъ мыслей племянника казался опаснымъ, въ Виттенбергскій университетъ для занятія правовѣдѣніемъ. Пребываніе здѣсь (1716—1719 г.) имѣло то значеніе для Цинцендорфа, что уничтожило въ немъ узкосердечность галлескаго піэтизма, хотя зародышъ послѣдняго продолжалъ оставаться въ немъ. Въ 1719 г. молодой графъ, по обычаю аристократовъ, предпринялъ путешествіе, причемъ посѣтилъ Голландію и Францію; во время этого путешествія онъ вступилъ въ тѣсныя отношенія съ значительнѣйшими личностями всѣхъ исповѣданій и сектъ. По возвращеніи изъ путешествія (въ 1721 г.), онъ посвятилъ себя, согласно же-

ланию родственниковъ, государственной службѣ. Но такой религіозный геній, какъ Цинцендорфъ, не могъ удовлетвориться послѣднею, и ему скоро представился случай осуществить на дѣлѣ свой любимый планъ. Когда графъ со своею супругою (онъ женился въ 1722 г.). Ермутъ Доротеей, происходившей изъ графской фамилии Рейсъ Эберсдорфъ (Ebersdorf), находился въ Дрезденѣ, онъ получилъ отъ управляющаго его имѣніемъ Бертельсдорфъ (близъ Геннесдорфа) увѣдомленіе, что моравскіе изгнанники выражаютъ желаніе переселиться въ его имѣніе. Цинцендорфъ назначилъ для колонизаціи Гутбергъ при Бертельсдорфѣ. Съ этими изгнанниками случилось слѣдующее. Остатки гусситовъ составили въ 1457 г. изъ богемскихъ и моравскихъ братьевъ такъ называемое „Bruderunität“ (братство), съ твердымъ намѣреніемъ ни на какихъ условіяхъ не присоединяться къ господствующей католической Церкви, но оставаться вѣрными своей евангельской вѣрѣ. Сильно тѣснимые католиками и лишившись въ теченіе 30-лѣтней войны своей религіозной свободы, многіе изъ нихъ выселились въ Шлезвигъ, Саксонію, Бранденбургъ и проч. Оставшіеся только втайнѣ могли держаться отеческой вѣры, которой грозила опасность полного уничтоженія. Усиліями моравскаго плотника, Христіана Давида, первоначально католика, но потомъ послѣдователя *чистаго* Евангелія, между оставшимися снова былъ воспламененъ огонь старой вѣры. Но эти послѣдніе, ради избѣжанія католическихъ преслѣдованій и безпрепятственнаго совершенія богослуженія, принуждены были выселиться. Они въ 1722 г. и пришли въ Бертельсдорфъ и поселились въ Гутбергъ. Но количество этихъ переселенцевъ было еще не велико. Съ произнесеніемъ словъ пс. 83. 4 ст. Хр. Давидъ вонзилъ топоръ въ дерево, назначенное къ постройкѣ перваго дома. Колонія получила наименованіе „Гернгуть“ (Herrnhut—стража Господня). Постепенно являлись сюда и другіе моравскіе изгнанники, въ послѣдствіи въ большемъ числѣ приливали сюда піэтисты, кальвинисты, швенкфельдцы,

меннониты и бемисты. Колонія Гернгутъ сдѣлалась сборнымъ пунктомъ благочестивыхъ душъ. Колонисты имѣли у себя пастора Ротэ (Rothe), они считались подданными Цинцендорфа, и послѣдній пользовался неограниченною властью надъ ними.

Цинцендорфъ чувствовалъ, что здѣсь его „отвѣчности назначенный ему приходъ“ (von Ewigkeit bestimmte Pfarochie). Онъ занималъ еще свое служебное положеніе въ Дрезденѣ, но домашнія молитвенныя собранія, которыя онъ учредилъ, занимали его болѣе, нежели пыль документовъ. Въ 1723 г. съ тремя единомышленными съ нимъ друзьями онъ заключилъ союзъ, цѣлью котораго было, гдѣ и какъ только это возможно, устно и письменно, какъ въ ближайшихъ, такъ и въ отдаленныхъ мѣстностяхъ, между іудеямъ и язычниками возвѣщать Иисуса распятаго. Пасторъ Роте, членъ союза, проповѣдывалъ такъ увлекательно, что въ его церковь приходили цѣлыя толпы изъ другихъ деревень и присоединялись къ союзу. Въ 1724 г. Цинцендорфъ основалъ въ Гутбергѣ дворянскую школу, подобную педагогіуму въ Галле. Въ Бертельсдорфѣ были учреждены богадѣльни и институтъ для благородныхъ дѣвицъ. Въ Эберсдорфѣ явилась типографія; 1-го января 1727 г. правительство запретило графу устраивать въ своемъ домѣ религіозныя собранія. Возможно, что виною этого запрещенія былъ „Дрезденскій сократъ“, еженедѣльное изданіе, которое Цинцендорфъ анонимно издавалъ и въ которомъ онъ по образу Афинскаго философа, старался путемъ насмѣшекъ и ироніи показать неосновательность тогдашняго нехристіанскаго образованія. Скоро графъ покинулъ государственную службу и сдѣлалъ Гернгутъ исключительнымъ мѣстомъ своей дѣятельности (на Пасхѣ 1727 г.). Онъ имѣлъ всѣ основанія къ этому: нужно было уладить раздоры, возникшіе въ силу разнообразія и совершенной противоположности характеровъ пестраго общества. Только при помощи своего ума и твердости своего характера графъ могъ предупредить полный разрывъ. Моравы требовали гос-

подства своего порядка и дисциплины, и среди остальных каждый желалъ того, что было сообразно съ его наклонностями. Графъ попытался каждаго въ отдѣльности склонить къ миру, и когда это ему удалось онъ 12 мая 1727 г. заставилъ всѣхъ подчиниться составленному имъ уставу, послѣ чего тѣ, которые не желали жить съ другими въ братской любви, должны были покинуть Гернгутъ. Колонисты праздновали 13 августа день основанія общины.

Вскорѣ, послѣ упорядоченія управленія общины начинается ея усиленное стремленіе къ внутреннему усилению и внѣшнему расширенію. Уставы были частію дополняемы, смотря по необходимости. *Внѣшнему* совѣту общины подлежали гражданскіе случаи, *внутреннему* — церковная дисциплина, церковное устройство. Важныя дѣла рѣшались жребіемъ, по прямому установленію Господа (Дѣян. г. 26). Въ 1731 г. было установлено для гернгутовъ ежемѣсячное причащаніе. Имѣли также мѣсто вечери любви и омовеніе ногъ. Чтобы лучше управлять паствою, вся община была раздѣлена на различныя по роду, возрасту и состоянію группы или *хоры*. Самъ Цинцендорфъ всюду былъ руководителемъ. Онъ промѣнялъ свое графство на духовное званіе. Въ Шарельзундѣ весною 1734 г. происходилъ богословскій экзаменъ, а въ Тюбингенѣ Цинцендорфъ со всѣми формальностями былъ принятъ канцлеромъ Пфaffомъ (Pfaff) въ духовное званіе. Между тѣмъ начали основываться новыя общины въ Германіи, Швейцаріи, Голандіи, Англии, Ирландіи, Даніи, Норвегіи и Швеціи и даже въ С.-Америкѣ. Но братья не имѣли права ни крестить, ни совершать Евхаристію. Такимъ образомъ гернгутская община находилась въ затруднительномъ положеніи относительно своего расширенія на счетъ язычниковъ. Но желательный выходъ изъ затрудненія былъ найденъ. Въ Берлинѣ жилъ въ качествѣ придворнаго проповѣдника моравскій епископъ Яблонскій, рукополагавшій въ епископа всякаго, казавшагося ему достойнымъ. По старанію Цинцендорфа, онъ и посвя-

тилъ въ епископа брата Давида Ничмана (Nitschmann); самъ графъ въ 1737 г. принялъ этотъ санъ. Такимъ образомъ выходъ изъ затрудненія былъ найденъ.

Между тѣмъ событія въ общинѣ обратили на себя вниманіе. Курфюртское правительство послало комиссію въ Гернгутъ для изслѣдованія дѣлъ, и въ 1736 г. основатель былъ изгнанъ изъ страны. Со своею домашнею и странствующею общиною“ (Haus-und Pilgergemeinde) онъ переселился въ Веттерау,—гостепріимное убѣжище всѣхъ гонимыхъ за религіозныя убѣжденія. Здѣсь онъ основалъ общины Маріенборнъ и Гернгаагъ и потомъ предпринялъ путешествіе по Европѣ. Въ 1741—42 гг. мы находимъ Цинцендорфа въ С.-Америкѣ, гдѣ онъ, въ надеждѣ на тамошнюю свободу совѣсти, думалъ учредить общину безъ всякихъ ограниченій со стороны внѣшней церковности. Время изгнанія, такъ называемый „періодъ сѣянія“, продолжалось до 1747 г. когда Саксонское правительство взяло назадъ свой эдиктъ, направленный противъ личности графа. Два года спустя гернгуты приняли, по крайне мѣрѣ формально, Аугсбургское исповѣданіе и признаны были терпимы въ Саксоніи. Одновременно и въ Англійи они были признаны парламентскимъ рѣшеніемъ равноправными съ епископальною Церковію. По смерти своей первой супруги, графъ женился на Аннѣ Ничманъ, своей давнишней подругѣ и помощницѣ (въ 1757 г.). Со словомъ „миръ“ онъ испустилъ свой духъ 9 мая 1760 г. и похороненъ на Гутбергскомъ кладбищѣ. Почитатели слѣдали слѣдующую надпись на его памятникѣ.

„Ei, wie so selig schlafest du  
Und träumest süßen Traum“.

(„О, какъ блаженно спишь ты и видишь сладкіе сны.)“.

Въ „періодъ сѣянія“ на общину Гернгутеровъ излился цѣлый потокъ полемическихъ сочиненій и пасквилей. Фререйзенъ (Fröreisen) написалъ: *Изображеніе Магомета и Цинцендорфа, - его современной обезьяны*, Страсбургъ 1747 г. Фолькъ (Volk): *„Обнаруженная тайна злобы гернгутской*



секты“, Франкфуртъ, 1749 г. и Ботэ (Bothe): „Досто-  
вѣрныя свидѣнія о гернгутской тайнѣ брака“. Берлинъ  
1751 г. Двое послѣднихъ были прежде гернгутерами.  
Основаніе для этихъ нападокъ Цинцендорфъ и его  
послѣдзатели дали отчасти своимъ вѣроученіемъ и нѣ-  
которыми достойными порицанія сторонами своей жиз-  
ни Мы укажемъ только нѣкоторые пункты ученія Цин-  
цендорфа: 1) *Ученіе о матернемъ достоинствѣ Св. Духа.*  
Цинцендорфъ представлялъ себѣ Св. Троицу, какъ му-  
жа, жену и дитя („папа и мама и ихъ огонечекъ, братъ  
ягненочекъ“. Papa, Mama und ihr Flämmlein, Bruder Lamlein).  
Св. Духъ занимаетъ мѣсто матери (Бога-Отца вѣчная  
супруга, — Herzamma). Матернее достоинство Св. Духа  
проявляется трояко: при вѣчномъ рожденіи Сына Бо-  
жія, при зачатіи челоуѣка Іисуса, при возрожденіи вѣ-  
рующаго. 2) *Ученіе объ отеческомъ достоинствѣ Іисуса  
Христа* (Ис. IX, 6). Твореніе принадлежитъ единственно  
и только Сыну („праведному гончару“), поэтому Хри-  
стось есть истинный нашъ Отець. Отець Господа На-  
шего Іисуса Христа есть только то, что въ мірѣ назы-  
вается тестемъ, дѣломъ, 3) Относительно земной жизни  
Спасителя Цинцендорфъ, чтобы представить глубину  
Его уничиженія, любилъ употреблять унизительныя  
наименованія (товарищъ плотника, другъ ремесленника,  
Онъ вошелъ на крестъ подобно висельнику и проч.).  
4) Свою общину онъ объявилъ поэтому живою Библіей.  
5) Теорія и практика таинства брака по Ефес., X, 32.  
Церковь и каждая отдѣльная душа есть духовная суп-  
руга Христа, и чтобы выяснитъ сердечность этого от-  
ношенія, брачная жизнь особенно въ духовныхъ пѣс-  
няхъ изображается даже неблагопристойно и примѣняет-  
ся къ духовному браку со Спасителемъ. Но въ плот-  
скомъ брачномъ союзѣ мужемъ является собственно  
Христось. Рожденіе дѣтей есть дѣло Христа (относится  
къ Его отеческому достоинству). Земные мужья суть  
только „Его прокураторы, заступающіе Его мѣсто“,  
по отношенію къ супругамъ они суть — вице-Христы,  
вице-мужья. Бракъ есть истинное таинство, ради чего

освященъ обрѣзаніемъ Христа и прободеніемъ Его бока копьемъ. Излившаяся при этомъ кровь Христа есть елей брачнаго союза, и рожденіе дѣтей есть святое, божественное дѣло, которое у истинныхъ христіанъ происходитъ безъ всякаго чувства плотской похоти и, слѣдовательно, безъ стыда предъ самимъ собою.

«*Терпимымъ*» у апостола (I Коринѣ. VII, 9) и собачьимъ принципамъ („Hunds principii), которые умѣстны только у негровъ и островитянъ, въ общинѣ не должно быть мѣста. Въ виду этого уничтоженъ бракъ и установлена *corula carnalis* подъ надзоромъ попечителя общины, и послѣдняя нѣкоторое время исполнялась новосочетавшимися при молитвахъ и пѣни собравшейся въ смежной комнатѣ общины. Выходя изъ идеи „маленькой Церкви“, Цинцендорфъ желалъ основать общество святыхъ, при посредствѣ котораго могло бы быть оживлено снова все христіанство. И когда ему удалось образовать одну общину, ея расширеніе пошло такъ быстро, и при немъ она такъ укрѣпилась, что ей дано было названіе Филладельфіи (Откров. III, 7. и сл.), которою Господь далъ открытую дверь, такъ что всѣ входящія поклоняются Его ногамъ.

Извѣстно, что Цинцендорфъ пытался войти въ сношенія съ главами Римско-католической и греческой Церкви. Отсюда сдѣлалось правиломъ отсутствіе исповѣданія, и если обществомъ было принято Аугсбургское исповѣданіе, то произошло это единственно съ цѣлью получить государственное признаніе. Исповѣдныя разности въ моравскомъ, лютеранскомъ и реформатскомъ ученіяхъ не имѣли значенія, онѣ касались только содержанія основныхъ христіанскихъ истинъ. А такъ какъ у основателя не было своего собственнаго опредѣленнаго исповѣданія, то при своихъ заботахъ о дальнѣйшемъ существованіи общинъ, онъ долженъ былъ постараться объединить своихъ послѣдователей другою соединительною связью. Таковою 16 сент. 1741 г. и былъ признанъ *особый союзъ со Спасителемъ*. До сихъ поръ мѣсто главнаго старѣйшины занималъ Л. Доберъ, но на синодѣ въ

Лондонѣ, гдѣ за отсутствіемъ Цинцендорфа (бывшаго въ то время въ Америкѣ), совѣщались объ управленіи общины, было усмотрѣно, что онъ занималъ эту должность не по праву. Доберъ былъ отставленъ. При разсужденіяхъ о достойномъ замѣщеніи освободившейся должности „вдругъ“ всему синоду пришло на мысль принять на эту должность *Самаю Спасителя*. Когда же прочли Ис. XLV. 11, то единогласно рѣшили не избирать на должность главнаго старѣйшины никого другаго, кромѣ Христа, и Христось на вопрошеніе посредствомъ жребія далъ свое согласіе. Съ *тѣхъ поръ братская община думаетъ, что Спаситель принялъ ихъ на Свое попеченіе*. Онъ бдитъ о каждомъ членѣ общины и желаетъ выполнить въ совершенствѣ то, что прежніе старѣйшины могли исполнить слабо. Въ окружной грамотѣ объявлялась непрестанная милость, которую Господь послалъ своему бѣдному народу (братской общинѣ), и община величалась Филадельфіей; „нынѣ здѣсь явилась истинная Церковь Божія,—мы мы составляемъ тѣло Господа: сюда къ намъ, кто принадлежитъ Господу!“ 18 ноября члены общины получили оффиціальное уведомленіе о чрезвычайномъ событіи. Въ этотъ день, до сихъ поръ считающійся главнымъ праздничнымъ днемъ у гернгутеровъ, въ Гернгутѣ и Гернгаагѣ къ ногамъ новаго старѣйшины была принесена должная присяга.

Хотя Цинцендорфъ имѣлъ сильное стремленіе придать значеніе догмата синодальному опредѣленію, но на пути къ осуществленію этого стремленія онъ сталъ въ противорѣчіе съ самимъ собою. При монархическомъ значеніи своей личности для общины, онъ не мирился съ коллегіальною равноправностью. Только благодаря осторожному епископу Авг. Готтл. Шпангебергу (1704—1792), который по смерти графа былъ полновластнымъ руководителемъ община получила то устройство, которое она сохраняетъ и въ настоящее время. На трехъ собраніяхъ (синодахъ) былъ установленъ образъ правленія въ Маріенборнѣ въ 1764 г. и 1769 г. въ Барби близъ Магдебурга. Въ 1857 г. произошли въ немъ не-

болшія измѣненія. По постановленію этихъ собраній верховное управленіе общиною возложено на *генеральный синодъ*, который собирается въ Гернгутъ чрезъ каждыя 10 или 12 лѣтъ и состоитъ изъ 27 депутатовъ, по 9 изъ трехъ провинцій. Этотъ синодъ выбираетъ *конференцію старѣйшинъ* (Unität Altesten Konferenz), т. е. административное правительство на время между двумя генеральными синодами. Оно находится въ Бертельсдорфѣ и состоитъ изъ 12 членовъ. Въ остальномъ каждая провинція управляется самостоятельно при посредствѣ провиціальныхъ синодовъ. Отдѣльныя общины подчинены состоящей изъ духовныхъ лицъ *конференціи старѣйшинъ* и двумъ престопадомъ конференціямъ *общинному совѣту и коллегіи надзирателей* (Gemeinrath и Aufseher-Kollegium). Всѣ члены общины дѣлятся на *хоры* женатыхъ и замужнихъ, вдовъ, холостыхъ братьевъ, незамужнихъ сестеръ и проч.

Обычай рѣшенія дѣлъ *жребіемъ*, хотя и подвергся со времени Цинцендорфа важному ограниченію, но въ важныхъ случаяхъ, какъ, напримѣръ, при замѣщеніяхъ должностей, онъ всегда имѣлъ мѣсто. Церемонія омовенія ногъ была отмѣнена въ 1818 г. Украшенія въ церквахъ общины отсутствуютъ, въ нихъ нѣтъ ни каедръ, ни алтарей. Простой нѣсколько возвышенный столъ съ темною скатертью замѣняетъ мѣсто обоихъ. Духовныя лица носятъ свои бѣлыя мантии только при совершеніи таинствъ. Церковная музыка доведена до значительнаго совершенства. Каждый вечеръ происходятъ богослужебныя собранія. Существуетъ обычай зажигать огонь въ пасхальное утро при восходѣ солнца на кладбищѣ, съ чѣмъ ранѣе соединялось причисленіе умершихъ членовъ къ лику святыхъ. Чрезъ каждыя четыре недѣли совершается Евхаристія. Причащающіеся съ колѣнопреклоненіемъ вкушаютъ хлѣбъ всѣ одновременно, при чемъ чаша переходитъ изъ рукъ въ руки. Установительныя слова произносятся только однажды. Для частнаго назиданія служатъ стихи изъ Библии на каждый день, которые каждый годъ издаются въ Гна-

дау на нѣмецкомъ языкѣ, французскомъ и англійскомъ языкахъ, и библейскія изреченія съ краткими стихами изъ книги церковныхъ пѣснопѣній. Они часто читаются и внѣ братской общины.

Гернгутизмъ распространенъ въ континентальной Европѣ, въ Британскихъ земляхъ и С.-Америкѣ. Въ Германіи мы имѣемъ слѣдующія общины: Ниски (Niesky), Гнаденбергъ, Гнаденфрей, Гнаденфельдъ, Нейзальць, Гнадау, Нейвиндъ, Берлинъ, Гольдбергъ, Риксдорфъ, Гернгуть, Клейнвельке, Нейдитендорфъ, Эберсдорфъ, Кенигсфельдъ, Норденъ; въ Голандіи: Цейстъ и Гаарлемъ; въ Даніи—Христіансфельдъ; въ Россіи—Сарепта (Сарат. губ.). Британская провинція обнимаетъ 36, С.-Американская—33 общины. Общее число членовъ простирается до 21.000. Съ 1727 г. гернгутское вліяніе пріобрѣтаетъ силу въ особенности въ Эстляндіи и Лифляндіи. Извѣстна также оживленная миссіонерская дѣятельность братской общины между язычниками. Для ознакомленія съ системою вѣроученія гернгутеровъ служатъ сочиненія Цинцендорфа, которыхъ около 100, далѣе: *Статья депутаціи, предоставленная генеральному синоду въ 1748 г.* а также: „Idea fidei fratrum“, или краткая система христіанскаго ученія въ евангелическихъ братскихъ общинахъ А. Г. Шпангенберга, изданное въ Барби въ 1778 г. и въ Гнадау въ 1833 г., наконецъ, Синодальные протоколы и катихизисъ Сам. Либеркюна (Lieberkühn) и многія другія.

Изъ главныхъ пунктовъ ученія достойны замѣчанія слѣдующіе: на мѣсто писаннаго слова Божія ставится христіанское чувство: „*мнѣ такъ кажется*“ (est ist mir so); *съ этимъ произвольнымъ масштабомъ гернгуть измѣряетъ св. Писаніе*. Апостолъ Павелъ, разсуждаетъ Цинцендорфъ, часто по человѣческой слабости говорилъ болѣе, чѣмъ нужно было; неудивительно поэтому, что онъ былъ поражаемъ сатаной. «Я вѣрю,—говоритъ Цинцендорфъ,—что нашъ Спаситель могъ выражаться простымъ языкомъ и, быть можетъ, употреблялъ нѣкоторыя простонародныя выраженія, и за всѣмъ тѣмъ, мы ищемъ нѣчто

иное, ибо не знаемъ идиотизмовъ назаретскаго ремесленника“. Однимъ словомъ, св. Писаніе должно принимать толкованіе, какое желательно приложить *помазанію духа* братской общины, и поэтому св. Писаніе не можетъ имѣть принципиальнаго значенія, какое приписывается ему Церковію.

Относительно *Св. Троицы* утверждается, что гернгутскій Богъ пребываетъ въ покоѣ, такъ какъ все божеское владычество въ мірѣ передано Христу Богочеловѣку. Если бы кто нибудь захотѣлъ написать катехизисъ, согласный съ св. Писаніемъ и годный для всякаго человѣка, то этотъ катехизисъ долженъ былъ бы говорить только о Христѣ, Который есть Богъ для всего міра, такъ что Отецъ Сынъ и Духъ справедливо почитаются въ Агнцѣ Божіемъ. Твореніе міра есть дѣло Сына, Отецъ покоился во вседовольномъ блаженствѣ въ Себѣ Самомъ, какъ-бы при какомъ-нибудь пиршествѣ; когда Отецъ заснулъ, Сынъ въ это время сотворилъ міръ. Духъ выступаетъ въ бытіи только на мгновеніе, когда копье пронзило бокъ Агнца, такъ какъ Онъ, Духъ, былъ заключенъ въ тѣлѣ Христа. И тотчасъ вмѣстѣ съ Духомъ изъ раны вышли происшедшіе отъ Него, Духа, маленькіе духи (Geistlein), которые теперь господствуютъ въ возрожденныхъ. Мною овладѣлъ духъ, такъ что я духовенъ, и во мнѣ, т. е. въ моемъ тѣлѣ и душѣ, какъ бы на стулѣ возсѣдаетъ нѣчто что господствуетъ надъ душою и членами; и предъ чѣмъ тѣло и душа не могутъ спорить о преимуществѣ, но хорошо сознаютъ его божеское происхожденіе и знаютъ, что это (что обладаетъ мною) есть дочь небесныхъ отца и матери. Какъ Духъ является только чрезъ Сына, такъ съ другой стороны Сынъ есть продуктъ Духа и Отца. Цинцендорфъ именно полагалъ, какъ уже замѣчено, что три Лица составляютъ какъ бы семейство,—мужа, жену и дитя. Отецъ и Мать (Papa und Mama,—т. е. Отецъ и Духъ) находятся въ брачныхъ узахъ, результатомъ чего является Сынъ. Понять Троицу во всей ея глубинѣ для человѣка невозможно.

Гернгутизмъ смотритъ на Адама до его паденія, какъ на слабый сосудъ, иначе онъ не разбился бы, человекъ вначалѣ совершенно былъ не способенъ устоять въ своемъ блаженствѣ, и *Богъ допустилъ паденіе*, чтобы изъ него послѣдовало большое благо, чѣмъ какое было первоначально. Что касается наслѣдственнаго грѣха, то онъ есть естественная порча съ ея разнообразными заблужденіями, о чемъ свидѣлствуетъ нравственное сознаніе. Эту порчу упорно усиливали всѣ культурные успѣхи, до тѣхъ поръ пока ей не былъ положенъ конецъ Христомъ. Грѣхи, слѣдовательно, есть естественная слабость и язва, которымъ противостоятъ укрѣпленіе и освященіе Христомъ. Въ состояніи паденія у человека осталась свобода воли; она, конечно, не составляетъ благодѣянія, такъ какъ благодѣяніе только въ гомѣ, чтобы помышлять о спасеніи, избирать и рѣшать.

Въ человѣческой свободѣ воли мы имѣемъ отъ вѣчности существующую и связанную съ троичностью Лицъ божества тайну, проникнуть въ которую не могутъ ни ангелъ ни человекъ.

Сказанное доселѣ имѣетъ только второстепенное значеніе въ сравненіи съ *основною истиною о Христѣ, какъ Искупитель*. Все, что сюда относится, отдаетъ *запахъ крови, ранъ и смерти*. „Касательно благоговѣнія предъ ранами Иисуса.—думаетъ Цинцендорфъ, и относительно почитанія святыхъ мучениковъ я придерживаюсь католичества“. Именно, рана въ ребрахъ Спасителя играетъ большую роль, и что св. Писаніе приписываетъ искупительной смерти Христа, это самое Гернгутеры любятъ присвоивать въ конкретныхъ выраженіяхъ мученическимъ ранамъ, трупу съ его видомъ смерти, но въ особенности *реберной ранѣ* Спасителя (*Seitenhöhlchen*), источнику всякаго спасенія, *мастерской Св. Духа*, началу всякаго оживленія міра. Когда Христосъ, подобно жертвенному животному, былъ закланъ ножемъ, и войны пронзили копьемъ Его бокъ, такъ что вытекла вся кровь изъ Его тѣла, то это прободеніе

явилось моментомъ спасенія человѣческаго рода. Тогда рушилось средостѣніе между Богомъ и человѣкомъ и Св. Духъ, Который удалялся, снова разлился, подобно потоку, которымъ онъ изъ бока Спасителя устремился на землю, и вновь овладѣлъ всѣмъ, такъ какъ дѣлается желательнымъ для всякой человѣческой души. Бокъ Иисуса есть *матернее чрево*, въ которомъ рожденъ мой духъ и былъ носимъ до того самаго момента, когда онъ былъ вложенъ въ мой индивидуумъ. Какъ изъ ребра Адамова произошла жена, а съ нею весь человѣческій родъ, такъ точно изъ мученика Агнца произошла полнота Св. Духа, Которымъ все освящается во времени и въ вѣчности. Въ основѣ этихъ грубо чувственныхъ представленийъ о дѣйствии Христовой смерти лежитъ мысль, что слѣдствіемъ этой смерти является сообщеніе жизни человѣчеству.

Она (т. е. смерть Христа) въ своемъ дѣйствии не простирается на Бога, но скорѣе на человѣка, и отсюда происходитъ то, что удовлетвореніе правды Божіей, принесенное Христомъ, и Его ходатайство за насъ предъ Богомъ понимаются Гернгутерами, какъ *сообщеніе оуха* (Geistesmittheilung), *оживотвореніе* (Neubelebung), *возрожденіе*. Для отдѣльныхъ личностей эта смерть дѣлается дѣйствительною чрезъ *вѣрующій взглядъ* на мученическій видъ принесшаго Себя въ любви въ жертву Богочеловѣка. Въ успокоеніи на Его ранахъ заключается блаженство. Тамъ душа имѣетъ какъ свое начало, такъ и свою цѣль. Какъ возрожденная, она возникла здѣсь и полноты своего блаженства она достигаетъ въ соединеніи съ Пострадавшимъ. Это соединеніе весьма охотно представляется подъ образомъ бракосочетанія. Христосъ есть Женихъ, а Церковь и отдѣльныя души — невѣста. Вѣра въ Искупителя есть помолвка, а Св. Духъ — шаферъ. Собственное бракосочетаніе по тѣлу и душѣ слѣдуетъ при торжественномъ отшествіи души въ вѣчность, гдѣ Самъ Отецъ освящаетъ брачный актъ. Земной бракъ есть только отображеніе этихъ отношеній. Мужья суть замѣстители Христа.



Въ то время, какъ піэтизмъ въ сокрушеніи человѣка о содѣянныхъ грѣхахъ видѣлъ признакъ начала Божьяго общества, Цинцендорфъ желалъ видѣть этотъ признакъ только въ радостномъ настроеніи духа. Не скорбь, какъ слѣдствіе сознанія человѣкомъ своей грѣховности, но миръ и радость, какъ плоды милости и благосклонности Господа,—это должно быть запечатлѣно въ сердцѣ.

Истинное возрожденіе происходитъ такъ. Пробужденіе совершается при помощи Евангелія, а не закона. Оправдывающей вѣрѣ не предшествуетъ сознаніе грѣховъ, но послѣднее слѣдуетъ за нею, и въ этомъ порядкѣ вѣрующій всегда вновь ощущаетъ сладость блаженства въ Господѣ. Съ того момента, когда человѣкъ привязывается (буквально влюбляется) къ ранамъ Спасителя въ увѣренности, что его Творецъ есть также и его спаситель, онъ (человѣкъ) становится полонъ упованія, что онъ, хотя и бѣдное созданье (Kreatürchen),— есть однако дитя Божіе, и тѣломъ и душою находится въ Спасителѣ, какъ Спаситель въ немъ. Этотъ моментъ облаженствованія или возрожденія наступаетъ не какъ слѣдствіе предшествующаго покаяннаго трепета, какъ это у піэтистовъ или у методистовъ, но какъ прикосновеніе къ свидѣтельству Св. Духа о Христѣ. И если Св. Духъ входитъ въ насъ, если Онъ дѣлаетъ насъ плотью отъ Своей плоти, мы съ этого мгновенія освобождаемся изъ-подъ власти діавола.

Мы находимся подъ крыльями Искупителя, какъ же мы можемъ послѣ этого грѣшить? Скажу ли я Спасителю: Ты не долженъ красть, или я скажу это душѣ, которая живетъ въ Немъ,—это все равно, такъ какъ въ обоихъ случаяхъ нравственный проступокъ кажется исключеннымъ. Но бываетъ, что грѣховное влеченіе незамѣтно усиливается: въ такомъ случаѣ требуется новое пробужденіе чувства блаженства во Христѣ. *„Тогда слѣдуетъ сказать Аинцу краткос и доброе слово „помилуй“ и получишь снова отъ жениха поцѣлуй-благословеніе“.*

Вмѣсто этого хорошимъ средствомъ служить причащеніе. Смерть Агнца всегда вновь проникаетъ въ

насъ силою этого пламени, такъ что всякій разъ послѣ причащенія очистительная кровь Христа отряхиваетъ съ насъ пыль грѣховъ. Таковое очищеніе необходимо. *„Кто не чувствуетъ желанія плоти Спасителя и медлитъ причащеніемъ, кому въ продолженіе долгаго времени отъ одного вкушенія до другою не пришлось проникнуться ранами Спасителя,—это конечно дурной человекъ“*; кто успокаивается на ранахъ Спасителя, тотъ непременно достигаетъ блаженства, онъ плаваетъ въ морѣ милости, онъ не подлежитъ суду. Если его, несмотря на то, вызываетъ сатана, то ему нѣтъ нужды являться, но можетъ сказать: *„мнѣ нѣтъ болѣе до этого дѣла, это дѣло Спасителя“*.

---

**XVI**

**КАКЪ ПИШЕТСЯ ИСТОРИЯ**

**О МНИМЫХЪ УТЪСНЕНІЯХЪ**

**СЕКТАНТОВЪ И РАСКОЛЬНИКОВЪ.**

## Какъ пишется исторія о мнимыхъ утѣненіяхъ сектантовъ и раскольниковъ. <sup>1)</sup>

*Audiat et altera pars.*

„Русская жизнь обильна противорѣчїями и наша литература, оставаясь въ роли вѣрнаго зеркала дѣйствительности, обыкновенно отмѣчаетъ ихъ“... Такою похвалою современной свѣтской періодической печати г. А—новъ началъ свою замѣтку подѣ заглавіемъ «Шалопуты», помѣщенную въ № 281 за 1897 г. „Пріазовскаго Края“. Правда, что похвала—не велика: служить *вѣрнымъ зеркаломъ дѣйствительности*—это значитъ вѣрно отображать ее безъ всякаго углубленія во внутренній смыслъ явленій жизни, безъ оцѣнки значенія ихъ для даннаго момента жизни и послѣдствій въ будущемъ. Для жизни отъ этого пользы мало. Попавшій лицомъ въ густую грязь также составляетъ на ней *вѣрное* свое изображеніе, но много ли смысла въ этомъ изображеніи?... Для того, чтобы дѣйствительныя событія и факты послужили дѣлу, нужно вложить въ нихъ смыслъ: обобщить ихъ съ высшими принципами жизни человѣчества, каковы—вѣра, любовь, правда, честность и проч., провести ихъ, такъ сказать, чрезъ горнило человѣческаго духа, чтобы опредѣлить пригодность ихъ для жизни, и только тогда пускать въ свѣтъ; къ несчастію это часто забывается представителями печатнаго слова: часто пишутъ по поводу лицъ и событій, которыхъ не знаютъ, о которыхъ что-то слы-

---

Настоящая статья напечатана была въ журналѣ „Миссіонерское Обозрѣніе“ за 1898 г. (1031—1039 стр.) и имѣла своею цѣлію опровергнуть измышленныя армянскою газетою (Пріазовскій Край № 281, 1897 г.) подробности по дѣлу объ отобраніи (въ іюль 1895 г.) дѣтей у шалопутовъ с. Екатериновки Ростов. окр. *Изд.*

шали, пишутъ ради тшеславія, пишутъ по грѣховнымъ побужденіямъ личнаго нерасположенія, чтобы предать позорищу „брата своего“. И какъ вредно отражается это писательство на печатномъ словѣ! Призванное служить высокой цѣли сохраненія и обмѣна между людьми бо-гооткровенныхъ истинъ, историческихъ событій и вдохновенныхъ произведеній человѣческаго генія, оно обращается въ «Плюшкинскую кучу», въ которой можно найти всякій грязный «хламъ», начиная съ старой подошвы, съ тою лишь разницею, что хламъ Плюшкина ограничивался его „аппартаментами“ и никого не грязнилъ, литературный же „хламъ“ разносится по всему свѣту, проникаетъ, какъ нѣкій тонкій воздухъ, въ тайники человѣческаго духа, гдѣ оставляетъ грязные слѣды своего присутствія. Вотъ въ чемъ существенный вредъ того «литературнаго наѣздничества», которое не хочетъ знать ни священныхъ принциповъ, озаряющихъ жизненный путь человечества, ни высокихъ цѣлей служенія печатнаго слова, но, какъ бы въ нѣкоторомъ изступленіи, бросаетъ направо и налево свой литературный хламъ.

Особенно развитъ послѣдній видъ писательства—по побужденіямъ нерасположенія въ разныхъ его проявленіяхъ: вражды, зависти, мести и проч. Дѣйствительно, можетъ-ли найти большее удовлетвореніе жажда нака-зать врага, какъ предать его общественному позору, чтобы всѣ на него пальцами указывали, а про предателя подумали: „какъ, однако, ловко онъ его отдѣлалъ“. Двойной выигрышъ—и врагъ наказанъ и самолюбіе польщено. При этомъ, конечно, средствъ не различаютъ: изобрѣтаютъ факты, событія, влагаютъ въ уста другихъ свои мысли и чувства. Такими побужденіями, по нашему мнѣнію, внушена замѣтка въ № 281 „Пріазовскаго Края“, объ отобраніи дѣтей шалопутовъ с. Екатериновки. Содержаніе этой статьи приведено было на страницахъ Мис. Обзор. (кн. ноябр. 1897 г.). Приведемъ лишь конецъ этой тенденціозной корреспонденціи, который опущенъ былъ въ статьѣ Мис. Обзор.

«Чрезъ нѣсколько дней я спросилъ у одного свя-

щенника о причинахъ преслѣдованія шалопутовъ и объ ихъ культѣ, говоритъ авторъ. На это онъ мнѣ отвѣтитъ сколько нибудь обстоятельно не могъ, такъ какъ и самъ не былъ достаточно освѣдомленъ на этотъ счетъ. А на мой вопросъ, какъ можно узнать шалопутовъ,—отвѣтилъ, что они шалопуты, церковь посѣщаютъ по очереди,—такъ сказать, отбываютъ дежурство,—въ пищу строго придерживаются вегетаріанства, не курятъ табаку, не ругаются, не ходятъ въ кабакъ. Кромѣ того, на нихъ —«какой-то особый отпечатокъ». Это меня очень поразило, но отъ возраженій я воздержался».

Что хотѣлъ авторъ сказать въ этой своей корреспонденціи и въ этихъ послѣднихъ строкахъ, читающей публикѣ? Намѣренія его ясны. Онъ сказалъ, что православное духовенство, которое даже не знаетъ сущности ученія сектантовъ, которое не умѣетъ и не въ состояніи бороться съ сектантами духовными мѣрами, возбуждаетъ противъ нихъ преслѣдованія со стороны правительства, этой грубой силы, которая умѣетъ-де только давить и типичнымъ представителемъ котораго служитъ г. засѣдатель, отбравшій дѣтей у шалопутовъ с. Екатериновки. А что-жъ шалопуты? О, это *лучшіе люди*. Посмотрите, какъ они безропотно покорны распоряженіямъ правительства, какихъ нѣжныхъ родительскихъ чувствъ они преисполнены. И такихъ людей преслѣдуютъ: запрещаютъ имъ молитвенныя собранія, всячески притѣсняютъ ихъ и что самое ужасное—отбираютъ у нихъ дѣтей, и *все это дѣлается по тайнымъ проискамъ духовенства*. Какъ много недобрыхъ мыслей можетъ внушить эта замѣтка умѣющему читать между строками! *Православіе* только потому держится, что его поддерживаетъ правительство, а что-де само въ себѣ оно далеко не прочно... Духовенство и правительство находятся между собой въ какомъ-то тайномъ союзѣ, чтобы стѣснять лучшія проявленія народнаго духа, напр., религіозные порывы и многое другое въ этомъ родѣ... Всѣ эти мысли сквозятъ въ каждой строкѣ замѣтки. Дальнѣйшія обстоятельства дѣла покажутъ, что во всѣхъ этихъ вы-

водахъ автора замѣтки нѣтъ и тѣни правды, что они внушены ему чувствомъ какого то озлобленія, впрочемъ, тщательно скрываемаго, противъ православной Церкви, православнаго духовенства и всѣхъ, кто сочувствуетъ имъ и поддерживаетъ ихъ. Въ этомъ мы сейчасъ убѣдимся. Въ бытность свою въ Ростовскомъ округѣ въ м. мартѣ настоящаго года мы имѣли возможность детально познакомиться съ обстоятельствами факта отобранія дѣтей и собрать по сему предмету официальные свѣдѣнія. На основаніи этихъ данныхъ, *Екатериновское* событіе представляется совершенно въ иномъ свѣтѣ, безъ тѣхъ ужасающихъ подробностей, которыми обставилъ его корреспондентъ «Пріазовскаго Края». *Фактъ отобранія дѣтей у шалопутовъ с. Екатериновки, дѣйствительно, имѣлъ мѣсто* (въ іюль 1895 г.), *но обстоятельства, сопровождавшія его, искажены и. корреспондентомъ до неузнаваемости.* Къ числу такихъ обстоятельствъ принадлежатъ: *тридцать семействъ сектантовъ, торжественный выходъ на крыльцо властей и чтеніе оттуда циркулярнаго распоряженія, рѣчь священника о деморализаціи сектанства, цѣлованіе одеждъ у духовенства* и многое другое. Въ с. Екатериновкѣ никогда не было *тридцати* семействъ шалопутовъ: во всемъ приходѣ, по свѣдѣніямъ духовной и гражданской властей, ихъ насчитывается двѣнадцать семействъ, изъ которыхъ въ 1895 г. имѣли дѣтей, подлежащихъ отобранію, *четыре семьи.* Какъ эти *четыре* семьи могли превратиться въ *тридцать*, вѣдаетъ то авторъ замѣтки, легко превращающій единицы въ сотни, и склонный видѣть нѣчто ужасное въ тихомъ журчаніи ручейка. Не тою-ли *особенностію* автора замѣтки должно объяснить и то, что онъ видѣлъ толпу народа тамъ, гдѣ на самомъ дѣлѣ было 5—10 душъ, видѣлъ торжественный выходъ къ этой толпѣ властей, котораго на самомъ дѣлѣ не было. Для выслушанія правительственнаго распоряженія шалопуты были приглашены въ сборную комнату, гдѣ происходятъ засѣданія сельскихъ властей, въ ней, кромѣ за-сѣдателя, старшины, старосты, волостного писаря и 2—3 сотскихъ, никого не было. Какая-же это толпа?! Мѣст-

ные священники въ этотъ моментъ не присутствовали въ сборной комнатѣ; спустя нѣкоторое время прибылъ по просьбѣ сектанта, Сергѣя Рѣдченко, священникъ о. Н. Бошановскій. Никто другой изъ членовъ причта при отобраніи дѣтей не присутствовалъ и *одинъ священникъ, который вытиралъ слезы*, есть чистое изобрѣтеніе фантазіи корреспондента, вставленное имъ въ свою замѣтку для полноты *художественнаго образа*. Никакой рѣчи о деморализаціи, вносимой въ жизнь православнаго народа сектантами, о. Н. Бошановскій не произносилъ, хотя она, по нашему мнѣнію, была-бы весьма умѣстна, и рѣчь эта насильно вложена въ уста почтенному пастырю. Какъ приходскій священникъ, о. Н. Бошановскій объяснилъ сектантамъ, что отобраніе у нихъ дѣтей не есть произволь мѣстныхъ властей, а тѣмъ болѣе духовенства, но распоряженіе высшей правительственной власти, которой по Апостолу *всякая душа да повинуется* (Римл. 13, 1); при этомъ въ утѣшеніе сектантовъ о. Н. Бошановскій указалъ на то, что та-же высшая правительственная власть, которая издала настоящее распоряженіе, можетъ и отмѣнить его, что для этого необходимо раскаяться въ своихъ заблужденіяхъ и попросить прощенія.. Рѣчь, такимъ образомъ, велась въ чисто нравоучительномъ тонѣ, и была проникнута чувствомъ пастырской скорби о заблудшихъ и любви къ нимъ; при этомъ не было и тѣни злорадства со стороны о. Н. Бошановскаго по постигшей сектантовъ бѣды, дѣйствительно, предосудительнаго въ пастырѣ гуманнѣйшаго православнаго народа! Далѣе, такъ какъ при этомъ происшествіи духовенства не было, а изъ мѣстнаго причта, довольно многочисленнаго, былъ одинъ только о. Н. Бошановскій, который далеко не составляетъ *духовенства*, то очевидно, что цѣлованіе *поль у одеждъ духовенства обезумѣвшими родителями* обязано своимъ происхожденіемъ той-же особенноти литературнаго таланта г. корреспондента, благодаря которой, имъ изобрѣтены рѣчь о. Н. Бошановскаго, народная толпа, чтеніе народу съ крыльца циркулярнаго распоряженія и проч. Итакъ, отобраніе дѣ-



тей у шалопутовъ с. Екатериновки останется дѣйстви-  
тельнымъ событіемъ, совершившимся тихо, незамѣтно,  
безъ всякой толпы, какъ вообще исполняются распоря-  
женія высшаго начальства, гдѣ субъективныя мнѣнія  
и чувства не должны имѣть мѣста; все же остальное:  
*печальныя картины, глубокія волненія чувствъ, слезы, крики*  
и проч.,—все это изобрѣтеніе г. корреспондента, увлек-  
шагося грѣховнымъ желаніемъ защитить ложь—мнимое  
угнетеніе сектантовъ—шалопутовъ. Пора, наконецъ, соз-  
нать всѣмъ защитникамъ нашихъ мнимо-угнетенныхъ  
сектантовъ, что законы гуманнѣйшаго русскаго народа  
не преслѣдуютъ сектантовъ за ихъ религіозныя заблуж-  
денія, что если время-отъ времени и возникаютъ отдѣль-  
ные эпизоды преслѣдованія сектантовъ, то причиною  
этого всегда бываютъ сектанты, своими дѣйствіями на-  
рушающіе основные государственные законы. Газетные  
корреспонденты, которыхъ болѣе интересуешь количе-  
ство написанныхъ строкъ, чѣмъ истинный смыслъ собы-  
тія, описываютъ обыкновенно казовую сторону его,  
обильную картинами, положеніями, чувствами и проч.,  
не посвѣщая общество въ интимныя причины происше-  
ствія; слѣдствіемъ сего бываетъ то, что читающая пуб-  
лика, узнавъ изъ газетъ, напр., о ссылкѣ сектантовъ,  
объ отобраніи у нихъ дѣтей, и не видя истинныхъ при-  
чинъ событій, начинаетъ *кого-то* и за *что-то* обвинять  
и вообще настраивается на воинствующій ладъ.

Вотъ обстоятельства, вызвавшія распоряженіе Ми-  
нистра Вн. Дѣлъ объ отобраніи дѣтей у шалопутовъ с.  
Екатериновки. Въ 1890 г. 10 декабря крестьянка с. Ека-  
териновки Акилина Аванасьева Бондаренко заявила  
мѣстному миссіонерскому комитету, что она охотно ос-  
тавила-бы сектанство, если-бы ее только оградили отъ  
насилій мужа, который всячески угнетаетъ ее за нерас-  
положеніе ея къ сектѣ. При этомъ Акилина Бондарен-  
ко присовокупила, что мужъ ея часто и больно бьетъ  
ее за то, что она ѣстъ мясную пищу, запрещенную сек-  
той, приготовленную для обѣда пищу выбрасываетъ  
собакамъ, въ воскресные и праздничные дни запрещаетъ

ей ходить въ Храмъ Божій, издѣваясь надъ всѣмъ, что напоминало православную Церковь, и, наконецъ требуетъ, чтобы она *истребляла плодъ еще во чревь, чтобы не было дѣтей*. (Какъ-же послѣ этого вѣрить въ нѣжныя родительскія чувства шалопутовъ, которыя дали такой обильный матеріалъ г. корреспонденту?). Это заявленіе А. Бондаренко миссіонерскій комитетъ, при своемъ протоколѣ отъ 10 декабря 1890 г. № 19, сообщилъ епархіальной власти, которая съ своей стороны направила дѣло въ областное управленіе Войска Донского (см. Указъ Екатеринославской консисторіи отъ 18 Февраля 1891 г. № 2037). По распоряженію г. Наказного Атамана Войска Донского, было произведено на мѣстѣ дознание по содержанию возбужденной переписки. При этомъ обнаружилось, что дѣти сектантовъ нарочито воспитываются ими въ сектантскомъ духѣ, что имъ всячески внушается ненависть къ православной Церкви и къ православнымъ людямъ, чѣмъ ясно нарушались основные государственные законы (Сводъ Законовъ X т. 67 ст. Ср. Указъ Св. Синода 1865 г. 25 августа). Данныя дознанія вмѣстѣ съ именнымъ спискомъ сектантовъ г. Наказнымъ Атаманомъ были представлены г. Министру Вн. Дѣлъ, отъ котораго въ 1892 г. послѣдовало распоряженіе объ отобраніи дѣтей у сектантовъ с. Екатериновки. 8-го Ноября того-же 1892 г. мѣстнымъ засѣдателемъ это распоряженіе Министра Вн. Дѣлъ было приведено въ исполненіе: у сектантовъ, которые упорно отказывались подчиниться требованіямъ закона о воспитаніи дѣтей въ духѣ православной Церкви, были дѣти отобраны; нѣкоторые изъ шалопутовъ дали ложное обѣщаніе оставить секту и такимъ дѣти были оставлены. Но когда обнаружилась ложь данныхъ сектантами обѣщаній и сдѣлалось извѣстнымъ, что они попрежнему воспитываютъ своихъ дѣтей въ сектантскомъ духѣ, тогда въ 1895 г. гражданская власть снова приступила къ отобранію у нихъ дѣтей, каковое обстоятельство, съ извѣстными уже читателю прибавленіями и прикрасами, и описано корреспондентомъ въ № 281 „Прязовскаго

края“ за 1897 г. Какую же роль во всемъ этомъ процессѣ играло мѣстное духовенство? Оно оставалось постороннимъ зрителемъ совершавшихся на его глазахъ событій, и иной роли не могло и не должно было брать на себя, такъ-какъ не имѣло права вмѣшиваться въ распоряженія высшей правительственной власти. Правда, первоначальное движеніе дѣлу было сообщено мѣстнымъ духовенствомъ. Но оно должно было сдѣлать это, помимо нравственного своего долга, въ силу своего служебнаго положенія, — положенія лицъ, поставленныхъ на стражѣ духовныхъ интересовъ своихъ пасомыхъ. Кто-жъ когда либо вмѣнилъ человѣку въ вину честное отношеніе его къ своему служебному долгу? И можно ли винить духовенство за то, что оно возбуждаетъ въ законодательномъ порядкѣ преслѣдованіе сектантовъ за нарушеніе ими требованій закона? И вообще, можно-ли кого-бы то ни было обвинять за это, и дѣлать предметомъ злонамѣренныхъ инсинуацій? Существуетъ ясный законъ, по которому малолѣтнія дѣти совратившихся въ секту родителей отбираются отъ нихъ, для охраненія отъ совращенія ихъ въ секту. Всякій разъ, когда возникаетъ фактъ преступности, предусмотрѣнный закономъ, послѣдній долженъ имѣть свое примѣненіе. Совершился подобный фактъ въ Екатериновкѣ и къ нему былъ примѣненъ законъ. Изъ-за чего-же въ этомъ случаѣ поднимать шумъ? Почему-же во всѣхъ другихъ случаяхъ примѣненія закона обыкновенно такого шума не бываетъ? Почему тѣ-же газетные охранители государственныхъ интересовъ проходятъ молчаніемъ многочисленные случаи примѣненія закона къ ворами, убійцамъ и прочимъ *темнымъ* дѣятелямъ? Неужели они думаютъ, что нарушеніе интересовъ Церкви менѣе вредитъ основнымъ началамъ государственной жизни, чѣмъ, напр., конокрадство? Нѣтъ, намъ думается, что весь тотъ шумъ, который подняли либеральныя газеты, съ легкаго починѣ гр. Л. Толстого, по поводу отобранія дѣтей у сектантовъ, возбужденъ не сочувствіемъ къ угнетенному положенію сектантовъ, потому-что на самомъ дѣлѣ его

не существуетъ, а другимъ чувствомъ... *чувствомъ ненависти къ святой православной Церкви.* Не по душѣ нашимъ либераламъ исконный союзъ нашей православной Церкви съ государствомъ, сложившійся въ силу особыхъ историческихъ обстоятельствъ нашего отечества; возмущаетъ ихъ духъ и то обстоятельство, что святыня православной русской Церкви, какъ нѣкій драгоценный даръ, врученный провидѣніемъ русскому народу, съ святою ревностью охраняется російскими законами. Они стремятся разорвать этотъ союзъ, лишить Церковь охраны со стороны законовъ, низвести православіе съ положенія господствующаго вѣроисповѣданія въ государствѣ на уровень сектантскихъ обществъ, на образецъ того, какъ это сдѣлано во франціи. гдѣ католичество низведено на одинъ уровень съ такъ называемыми "petits religieux", въ числѣ которыхъ находятся сведенборгіане, буддисты, поклонники сатаны и проч. О, это такъ желательно въ цѣляхъ либераловъ: *тогда спала-бы съ стомилліонной массы русскаго народа завѣса отсталыхъ,* (по ихъ понятіямъ) *отжитыхъ, не имѣющихъ теперь никакого оправданія върованій,* — и русскій народъ вышелъ-бы къ свѣту, да и самимъ либераламъ безпрепятственнѣе былъ-бы путь къ всевозможнымъ предпріятіямъ по части благотѣлительствованія челоуѣчества. Вотъ, по нашему убѣжденію, гдѣ скрывается истинная причина того шума, который былъ поднятъ г. г. либералами по поводу отдѣльныхъ и далеко немногочисленныхъ фактовъ отобранія дѣтей у сектантовъ: хотѣли заглушить совѣсть общественную, произвестъ давленіе на общественное сознаніе, поворотить его въ желательную для себя сторону, а чрезъ это повліять и на правительственныя сферы въ желательномъ для себя смыслѣ. Но маневръ не удался. Русскій народъ, воспитанный Церковью на началахъ христіанской любви и всепрощенія, не повѣрилъ *угнетенному положенію сектантовъ, причиняемому имъ насилію,* такъ какъ онъ хорошо знаетъ гуманныя чувства своихъ пастырей и ихъ христіанское настроеніе. Не повѣрили и жители с. Екатериновки замѣткѣ «Пріазов-

скаго Края» объ отобраніи у шалопутовъ ихъ села дѣтей и, болѣе того, крайне возмущены искаженіемъ дѣйствительности авторомъ замѣтки. На дняхъ, къ нашему великому удивленію и, не скроемъ, удовольствію, мы получили изъ Екатериновскаго волостного правленія официальное сообщеніе отъ 9 марта 1898 г., за подписью должностныхъ лицъ правленія, такого содержания: „симъ свидѣтельствуемъ, что авторъ вышеупомянутой корреспонденціи фактъ отобранія дѣтей отъ родителей—сектантовъ, дѣйствительно, имѣвшій мѣсто въ селѣ Екатериновкѣ въ 1895 году, совершенно извратилъ: 1) въ присутствіе волостного правленія, а не во дворѣ сельскаго правленія, г. засѣдателемъ были приглашены не тридцать семействъ сектантовъ, а 3 или 4 съ дѣтьми, подлежащими отобранію; 2) въ канцеляріи находились не всѣ священники села Екатериновки, а изъ трехъ только одинъ, да и тотъ прибылъ не по своему желанію, чтобы присутствовать при отобраніи дѣтей отъ сектантовъ, а по приглашенію засѣдателя, вслѣдствіе просьбы сектанта Сергѣя Рѣдченко, желавшаго о чемъ-то переговорить съ священникомъ; 3) никакого торжественнаго выхода изъ канцеляріи правленія—священника, засѣдателя и сельскихъ властей не было; 4) священникъ, присутствовавшій въ волостномъ правленіи, не говорилъ никакихъ словъ о деморализаціи сектантовъ, а убѣждалъ только сектанта Сергѣя Рѣдченко подчиниться распоряженію высшей государственной власти, а потомъ уже просить законнымъ порядкомъ объ отмѣнѣ сего распоряженія; 5) священникъ, присутствуя при отобраніи дѣтей, скорбѣлъ объ упорномъ пребываніи сектантовъ въ своихъ заблужденіяхъ, вызвавшихъ такую строгую мѣру для пресѣченія зла, но не ухмылялся „какъ-то растеряно“ и не утиралъ рукавомъ слезъ; 6) распоряженіе объ отобраніи дѣтей отъ сектантовъ вызвано было по винѣ ихъ самихъ, такъ какъ они, позволяя насильно совращать въ свою секту взрослыхъ членовъ своихъ семействъ, воспитывали своихъ дѣтей, крещенныхъ въ православной Церкви, въ духѣ сектант-

скихъ заблужденій. Въ этомъ распоряженіи духовенство не принимало ровно никакого участія“. (Слѣдуютъ подписи, съ приложеніемъ печатей должностныхъ лицъ волости).

Вотъ отраднѣйшій примѣръ того, какъ относится нашъ народъ, въ массѣ сохранившій здоровыми христіанскія чувства любви къ ближнему, къ дешевымъ сочувствіямъ мнимо-угнетеннымъ сектантамъ со стороны нашихъ либераловъ. Да послужитъ онъ урокомъ для послѣднихъ!

---

# XVII

## НЕОБХОДИМОСТЬ ЖИВАГО СЛОВА

при веденіи миссіонерскихъ бесѣдъ

СЪ ОТПАВШИМИ.

**Необходимость живаго слова при веденіи миссіонерскихъ бесѣдъ съ отпавшими.**

(Методическая замѣтка).

Иногда въ дѣятельности окружныхъ миссіонеровъ и членовъ миссіонерскихъ комитетовъ и нерѣдко въ миссіонерской дѣятельности приходскихъ пастырей призванныхъ ех officio къ увѣщанію отпавшихъ отъ Церкви и къ веденію бесѣдъ съ сектантами а равно и внѣбогослужебныхъ апологетическихъ чтеній и собесѣдованій съ поколебленными въ ученіи вѣры православными чадами Церкви приходится наблюдать такую постановку веденія упомянутыхъ бесѣдъ, которая никакъ не можетъ быть названа цѣлесообразною. Въ этихъ случаяхъ дѣло обыкновенно обстоитъ такъ: собесѣдующими составляется (а чаще заимствуется изъ печатныхъ руководствъ) предстоящая бесѣда; въ назначенный день пріѣзжаетъ миссіонерствующій собесѣдникъ, собираются сектанты, сходятся православные слушатели; собесѣдникъ прочитываетъ бесѣду, не отрывая глазъ, а въ заключеніе спрашиваетъ сектантовъ, не желаетъ-ли кто-либо изъ нихъ возразить по содержанію прочитанной бесѣды. Желającychъ возражать обыкновенно не находится, особенно если сектанты-хлысты или шелапуты и бесѣда на этомъ заканчивается. Такая постановка дѣла собесѣдованій съ сектантами, по нашему глубокому убѣжденію, не только не можетъ достигать положительныхъ результатовъ вразумленія заблудшихъ и возвращенія ихъ въ лоно Церкви, но и вредитъ дѣлу миссіи въ самомъ его существѣ, такъ какъ воспитываетъ и въ самыхъ дѣятеляхъ миссіи и въ слушателяхъ взглядъ на это дѣло, какъ только на исполненіе воли начальства, которое-де (т. е. дѣло) само по себѣ не имѣетъ особой важности



и благодаря этому, въ святое, живое, бьющее изъ самой глубины духа церковной жизни, дѣло вносится бездушный, мертвящій формализмъ. Слушатели не только не заинтересовываются такими бесѣдами, но и прямо отталкиваются: перестаютъ интересоваться и аудиторія пустѣетъ или же приходится на бесѣды созывать при содѣйствіи полиціи. Обыкновенно, извиняютъ такую обстановку собесѣдованій съ сектантами тѣмъ обстоятельствомъ, что *сектанты-де не возражаютъ*, а потому и не приходится вступать съ ними въ полемику. Что касается штундистовъ, то при живомъ и правильномъ веденіи собесѣдованія приходится жаловаться скорѣе на обиліе возраженій, чѣмъ на ихъ отсутствіе, такъ какъ каждый штундистъ считаетъ своею непремѣнною обязанностію, если не сдѣлать возраженій по содержанію бесѣды, то все-же бросить слово упрека по адресу миссіонера, пастыря и православныхъ слушателей на счетъ ихъ мнимыхъ или дѣйствительныхъ нравственныхъ недостатковъ, а поэтому извиненіе вышеупомянутой постановки собесѣдованій съ сектантами тѣмъ, что *сектанты не возражаютъ*, относительно штундистовъ и молоканъ, баптистовъ не имѣетъ мѣста. Болѣе умѣстенъ этотъ мотивъ относительно хлыстовъ или шелапутовъ, которые еще до начала бесѣды спѣшатъ заявить о своемъ полномъ согласіи со всѣмъ, что будетъ сказано собесѣдникомъ и о своей преданности Церкви. Но это *слова лукавствія*, и имъ не должно вѣрить. Чтобы вызвать шелапутовъ на возраженія и заставить ихъ говорить ихъ собственнымъ языкомъ, стоитъ только коснуться тайнъ ихъ вѣроученія: радѣній, „христовъ“, „богородицъ“ и т. п. и раскрыть предъ православными слушателями ихъ безобразную сторону. Сейчас-же опредѣлится вожакъ сектантовъ. Въ интересахъ самозащиты, чтобы удержать отъ колебаній „своихъ“ и поддержать свой авторитетъ, онъ начнетъ указывать на недостатки въ религіозно—нравственной жизни православнаго общества и, увлекшись духомъ обличенія, незамѣтно для самого себя выскажетъ свои религіозныя вѣрованія и, такимъ образомъ, дастъ

материалъ для оживленной и содержательной бесѣды. Той-же цѣли можно достигнуть инымъ способомъ: слѣдуетъ взять изъ Св. Писанія излюбленный шелапутами текстъ, напр., ев. Матѳея 1-ю главу, или ев. Луки 22, 19 и изъяснить его согласно съ пониманіемъ Церкви. Результатъ получится тотъ-же: вожакъ сектантовъ, который неоднократно раньше объяснялъ «своимъ» приведенный текстъ, чтобы удержать ихъ отъ колебаній и спасти свой авторитетъ, можно надѣяться, вступить въ споръ и станеть доказывать, что въ первомъ случаѣ нужно разумѣть „рожденіе духомъ“, а не по плоти, а во второмъ подъ *тѣломъ* нужно разумѣть *дѣло* а не пречистую плоть Господа нашего Іисуса Христа. Откроется, такимъ образомъ, поводъ для бесѣды о воплощеніи Сына Божія и о таинствѣ причащенія. Такимъ-же путемъ можно подвигнуть шелапутовъ на собесѣдованіе по всякому другому предмету вѣроученія Церкви. Но какъ поступить православному собесѣднику въ томъ случаѣ, когда, по какимъ-либо причинамъ, вожакъ не явился на бесѣду, или онъ еще не опредѣлился въ данной сектантской общинѣ, управляемой вожакомъ изъ другаго села или даже изъ Кавказа? Шелапуты въ религіозномъ отношеніи замѣчательно консервативны: шелапутъ въ отсутствіи вожака ни однимъ словомъ не обмолвится относительно вѣроученія своей секты, и въ присутствіи вожака шелапутъ возражаетъ только съ его разрѣшенія и по предварительному съ нимъ соглашенію. Въ подобныхъ случаяхъ возраженій со стороны сектантовъ православный собесѣдникъ дѣйствительно не добьется: на всѣ его вопросы, предложенія, просьбы сектанты отвѣчаютъ стереотипной фразой: «мы такіе же православные какъ и прочіе: и въ церковь ходимъ, и говѣемъ, и свѣчи ставимъ. Чтожъ мы еще вамъ скажемъ»? Но и въ этихъ исключительныхъ случаяхъ изустная, живая бесѣда полезнѣе прочитанной по книгѣ, она вѣрнѣе подѣйствуетъ на сердце тайныхъ сектантовъ и способна въ глубинѣ души ихъ вызвать сомнѣніе въ своемъ суемудріи. Сухая, формальная, по тетрадкѣ или книжкѣ про-

читанная бесѣда останется кимваломъ звѣщающимъ,— обрядомъ бездушнымъ, а не миссіонерскимъ живымъ дѣланіемъ. Миссіонерствующимъ отцамъ и братіямъ должно руководиться въ этихъ случаяхъ примѣромъ апостоловъ, которые всегда предпочитали бесѣду *устами къ устамъ* письменнымъ наставленіямъ. Изустная бесѣда не только тѣмъ дѣйственнѣе прочитанной по книгѣ, что она передаетъ содержаніе предмета въ разговорной, болѣе живой и доступной пониманію слушателей формѣ, но главнымъ образомъ тѣмъ, что въ ней дѣйствуетъ сила убѣжденія собесѣдника, вдохновляющая его вѣра, которая, подобно тончайшему солнечному лучу, проникаетъ въ сердце слушателя и производитъ въ немъ свое спасительное дѣйствіе. Собесѣдникъ, слово котораго не согрѣто пламенемъ вѣры, не вдохновлено силой убѣжденія, можетъ пробудить умъ своихъ слушателей, но сердца слово его на коснется, а потому и останется *не животворнымъ*. По отношенію къ сектантамъ изустная бесѣда имѣетъ свои особыя преимущества предъ прочитанной по книгѣ. Ближайшая и существенная задача каждаго собесѣдника съ сектантами проникнуть во внутренній міръ сектанта, въ которомъ сокрыта таинственная мрачная сила, толкающая его на путь заблужденія, объединить ихъ и освѣтить истиннымъ свѣтомъ ученія Церкви. Только въ такомъ случаѣ собесѣдникъ можетъ надѣяться, что ему удалось заронить въ душу сектанта зерно сомнѣнія въ его ложныхъ религіозныхъ воззрѣніяхъ и положить начало дальнѣйшему просвѣщенію его свѣтомъ ученія Церкви и воссоединенію съ ней. Все-же это возможно при томъ условіи, если бесѣда будетъ вестись *устами къ устамъ, отъ сердца къ сердцу*. Въ послѣднемъ случаѣ (когда сектанты-шелапуты воздерживаются отъ возраженій) предметомъ бесѣды должно избирать одинъ изъ догматовъ, отвергаемыхъ шелапутами (догматъ о воплощеніи Сына Божія, ученіе Церкви о таинствѣ причащенія, брака и друг.). Такія бесѣды могутъ имѣть своимъ послѣдствіемъ то, что съ одной стороны православные слушатели будутъ утверждены въ дог-

матахъ Церкви, съ другой—въ сектантахъ зародится сомнѣніе въ истинѣ усвоенныхъ ими отъ своихъ вожаковъ религіозныхъ воззрѣній. Повторяемъ, что и это дости- жимо при томъ условіи, если слово собесѣдника будетъ *живымъ словомъ*, будетъ дышать искренностію, задушев- ностью, когда *отъ избытка сердца уста его будутъ глаголатъ*, и такимъ словомъ можетъ быть только продуманная, прочувствованная изустная бесѣда. *Если мы живемъ духомъ, то по духу и поступать должны* (Гал. 5, 25).

---

# **XVIII**

## **МОРАЛЬ ТАЛМУДА.**

## МОРАЛЬ ТАЛМУДА.

Талмудъ дѣлитъ все человѣчество на двѣ части: *евреевъ и не-евреевъ*, послѣднихъ онъ называетъ гоями (goi, мн. goim). *Всякій необрѣзанный есть иноплеменникъ, а иноплеменникъ и язычникъ—одно и то же* <sup>1)</sup>. Христиане, какъ это мы увидимъ, составляютъ предметъ исключительной ненависти евреевъ. Только одни евреи произошли отъ Бога, всѣ прочіе люди произошли отъ діавола.— *„Евреи болѣе пріятны Богу, чѣмъ ангелы“* <sup>2)</sup>, такъ что тотъ, кто оскорбляетъ дѣйствіемъ (бьетъ по щекамъ еврея) оскорбляетъ величіе Божіе, а посему гой, который ударитъ еврея, долженъ умереть <sup>3)</sup>. Насколько люди выше животныхъ, настолько евреи выше всѣхъ остальныхъ людей <sup>4)</sup>. „Эти послѣдніе суть сѣмя животное <sup>5)</sup>, такъ что если бы не было евреевъ, то на землѣ не было бы никакого благословія: ни солнечныхъ лучей, ни дождя, и люди не могли бы существовать <sup>6)</sup>. Всѣ раввины согласны между собою въ томъ что не-іудеи имѣютъ чисто животную природу. Рабби Моисей бенъ Нахманъ (Nachman), рабби Раши (Raschi), рабби Абраванель (Abravanel), рабби Жалкю (Jalkut) и другіе сравниваютъ гоевъ то съ собаками, то съ ослиами, то, наконецъ, со свиньями. „Одинъ народъ еврейскій достоинъ вѣчной жизни, а всѣ другіе народы подобны осламъ“, говоритъ рабби Абраванель <sup>7)</sup>. „Вы іудеи, совсѣмъ другіе люди, но прочіе люди не суть люди, потому что души ихъ

---

1) Трактатъ Berachoth, folio 47 в.

2) Тракт. Chùllin, fol. 91 в.

3) Тракт. Sanhedrin, fol. 58 в.

4) Sepher Zeror ha Mar, fol. 107 в.

5) Тракт. Jebammoth, fol. 98 а.

6) Тамъ же fol. 63 а.

7) Comment. du Nos. IV, fol. 230. col. 4.

происходятъ отъ духа нечистаго, тогда какъ души іудеевъ происходятъ отъ духа Святаго Бога“, — убѣждаетъ своихъ соотечественниковъ рабби Менахемъ <sup>1)</sup> Также рассуждаетъ и рабби Жалкю, который говоритъ: „Одни евреи имѣютъ право называться людьми, а гои, которые происходятъ отъ духа нечистаго, должны называться свиньями <sup>2)</sup>).

Этотъ взглядъ евреевъ на иноплеменниковъ хорошо иллюстрируетъ слѣдующій рассказъ. Знаменитый раввинъ бенъ Сира (Ben-Sira) находился въ плѣну Вавилонскомъ и пользовался большою дружбой Навуходоносора. Царь оказывалъ ему всевозможное вниманіе и однажды предложилъ ему жениться на его дочери. Бенъ Сира сказалъ царю: „Знай, царь, что я дитя человѣческое, а не „животное“ <sup>3)</sup>. Дочь царя, такимъ образомъ, съ точки зрѣнія Талмуда, была не больше какъ собаченка, и бракъ съ нею могъ бы унижить еврея.

На этомъ главномъ различіи между не-евреемъ и евреемъ, который одинъ имѣетъ достоинство человѣка, основывается вся мораль Талмуда.

Фарисеи, которые были истолкователями Талмуда, не могли совершенно уничтожить заповѣди, данныя Моисеемъ своему народу, которыя опредѣляли отношенія ихъ къ ближнему; но они истолковали эти заповѣди такъ, что подъ ближнимъ должно разумѣть только еврея. Заповѣди о любви, которыя далъ Моисей, Талмудъ повелѣваетъ исполнять тогда, когда дѣло касается еврея, но онѣ не должны исполняться по отношенію къ гою, жизнь котораго цѣнится евреями, какъ жизнь собаки. — *„Надъ ослами и собаками такъ не тяготѣетъ иньвъ Божій, какъ ненависть Іеговы тяготѣетъ надъ іоями <sup>4)</sup>).*

Та мысль, что Богъ ненавидитъ гоевъ, оправдываетъ по Талмуду всѣ жестокости евреевъ по отношенію къ гоямъ. И въ самомъ дѣлѣ, какъ любить тѣхъ, кого

---

<sup>1)</sup> Comment. sur le Pentateuque, folio 14 a.

<sup>2)</sup> Ialkût Reúbeni, fol. 10 v.

<sup>3)</sup> Sepher Ben-Sira, fol. 8.

<sup>4)</sup> Aboda Zarah, folio 4 a.

проклинаеть Богъ? На этомъ основаніи Талмудъ даетъ слѣдующее предписаніе: „Вы не должны оказывать гоямъ никакой помощи“ <sup>1)</sup>. „Запрещается имѣть жалость къ тѣмъ, которые не имѣютъ разума“ <sup>2)</sup>. „Не слѣдуетъ человѣку праведному быть милосерднымъ по отношенію къ человѣку нечестивому“ <sup>3)</sup>. „Вы будьте чисты съ чистыми и жестоки съ жестокими“ <sup>4)</sup>. Гои не могутъ не быть, по мнѣнію Талмуда, не злыми, а посему если они дѣлають добро, если они подаютъ милостыню, если они оказываютъ милосердіе, то ихъ тѣмъ болѣе нужно проклинать и вмѣнять имъ эти дѣла въ грѣхъ, потому что они дѣлають это ради тщеславія“ <sup>5)</sup>

Но такъ какъ опытъ научилъ евреевъ, что нельзя такъ открыто порицать гоевъ, то поэтому Талмудъ рекомендуетъ евреямъ быть лицемѣрными по отношенію къ гоямъ. „Привѣтствуй гоя, чтобы быть съ нимъ въ мирѣ и чтобы сдѣлаться пріятнымъ ему и избѣжать распрей“ <sup>6)</sup>. Рабби Бахай присовокупляетъ: «Лицемѣріе позволительно въ томъ смыслѣ, чтобы іудей показывалъ себя вѣжливымъ по отношенію къ нечестивому гою, чтобы онъ почиталъ его и говорилъ ему: „я васъ люблю“. Но тотъ же рабби Бахай поясняетъ, какъ это правило нужно примѣнять: это позволяется въ томъ случаѣ, если еврей имѣетъ нужду въ гоѣ, или есть основаніе опасаться, что гой ему можетъ повредить; въ противномъ случаѣ—это будетъ грѣхомъ“ <sup>7)</sup>. Для того, чтобы лучше обмануть гоя, еврей можетъ посѣщать его больныхъ, погребать его покойниковъ, помогать бѣднымъ, но все это нужно дѣлать для того, чтобы имѣть миръ съ гоями и чтобы эти нечестивцы не дѣлали зла евреямъ <sup>8)</sup>. По этимъ не ограничиваются тѣ общія указанія, которыми

<sup>1)</sup> Тракт. Jebammoth, fol. 23 a.

<sup>2)</sup> Тракт. Sanhedrin, fol. 92 a.

<sup>3)</sup> Commentaire du 1-er livre des Rois XVIII, 14.

<sup>4)</sup> Baba Bathra, fol. 123 a.

<sup>5)</sup> Baba Bathra, fol. 10 v.

<sup>6)</sup> Тракт. Gittin, fol. 61 a.

<sup>7)</sup> Sepher Cad ha-kemach, fol. 230 a.

<sup>8)</sup> Тракт. Gittin, f. 61 a.



должны руководиться евреи въ своихъ отношеніяхъ къ гоямъ. Можно привести цѣлый рядъ другихъ предписаній Талмуда, касающихся того, какъ евреи должны относиться къ жизни и имуществу гоя,—и чрезъ всѣ эти предписанія проходитъ то глубокое различіе, которое полагаетъ Талмудъ между евреями и не-евреями. Касается ли, на примѣръ, дѣло благъ земли... Эти блага даны человѣку, говоритъ Св. Писаніе. Да, но человѣкъ—это только еврей. объясняетъ Талмудъ. Итакъ, не-еврей не имѣетъ права владѣть этими благами, потому что онъ только животное, и какъ животное, съ спокойною совѣстью можно убить или выгнать изъ его жилища, такъ и гоя можно убить или изгнать и воспользоваться его имуществомъ.—„Собственность не-еврея—это все одно, что потерянная вещь, истинный владѣлецъ ея еврей, который и долженъ прежде другихъ ея владѣть“<sup>1)</sup>.

„Это вполне справедливо“, говоритъ рабби Альбо (Albo), „потому что Богъ далъ евреямъ власть надъ имуществомъ и жизнью всѣхъ людей“<sup>2)</sup>. Посему, если гои украдетъ у еврея какую нибудь самую малѣйшую вещь, то онъ повиненъ смерти, но еврею позволительно брать, сколько ему захочется, изъ имущества гоя, потому что тамъ, гдѣ написано: «вы не должны дѣлать зла вашему ближнему», не сказано, что вы не должны дѣлать зла гою»<sup>3)</sup>. Вотъ, почему еврей, если онъ украдетъ что нибудь у еврея, считается воромъ, но если онъ украдетъ у гоя, то это считается, что онъ взялъ принадлежащее ему. Рабби Аши (Aschi) говоритъ своему слугѣ: „Принеси мнѣ этотъ виноградъ, который принадлежитъ гою, но не трогай того, который составляетъ собственность еврея“<sup>4)</sup>. Эта верховная власть еврея надъ всѣмъ, что принадлежитъ гоямъ, простирается и на животныхъ. Талмудъ говоритъ, если быкъ еврея заколетъ быка гоя, то еврей свободенъ отъ суда, но если быкъ

1) Baba Bathra, fol. 54 v.

2) Sepher Haikarim III, 25.

3) Тракт. Sanhedrin, fol. 57 a.

4) Тракт. Baba Kamma, fol. 113 v.

гоя заколетъ быка еврея, то гой долженъ заплатить еврею убытокъ, потому что Богъ „измѣрилъ землю и предалъ гоевъ Израилю“ <sup>1)</sup>.

Талмудъ также даетъ совѣты евреямъ и относительно тѣхъ средствъ, при помощи которыхъ евреи могли бы достигнуть главной своей цѣли—окончательнаго матеріальнаго подчиненія себѣ гоевъ. Главныя средства—это ростовщичество и обманъ. „Богъ,—говорится въ Талмудѣ,—повелѣлъ брать проценты съ гоевъ и давать имъ деньги не иначе, какъ только за проценты, такъ что вмѣсто того, чтобы оказывать имъ помощь, мы должны причинять имъ вредъ, если это намъ полезно; но по отношенію къ евреямъ мы не должны такъ дѣйствовать“ <sup>2)</sup>. Знаменитый рабби Бахай говоритъ: „Жизнь гоя въ твоихъ рукахъ, о іудей, а тѣмъ болѣе тебѣ принадлежитъ его золото“ <sup>3)</sup>. Благодаря этой доктринѣ о ростовщичествѣ, которое обязательно для евреевъ, какъ правило ихъ религіи, въ ихъ рукахъ сосредоточивается громадное богатство. Иногда это ростовщичество достигало невѣроятныхъ размѣровъ. Въ сочиненіи: «L'Histoire de la Reforme en Allemagne» Янсена (Janssen) приведены данныя, доказывающія, что евреи брали по 300, 400 и даже 600 проц. въ годъ. Помимо ростовщичества Талмудъ предписываетъ евреямъ употреблять по отношенію къ не-евреямъ всѣ способы обмана и воровства, на примѣръ: гой потерялъ какой-нибудь предметъ или кошелекъ, еврей его нашелъ, и онъ не долженъ возвращать его гою, потому что написано: «Запрещается возвращать гою то, что онъ потерялъ; тотъ, кто возвратитъ гою то, что онъ потерялъ,—не найдетъ милости у Бога» <sup>4)</sup>. Рабби Раши разсуждаетъ: „Возвратить гою то, что онъ потерялъ, это значитъ сравнить нечестиваго съ израильтяниномъ, а это грѣшно“. <sup>5)</sup>. Тотъ, кто возвращаетъ не-іудею потерянную вещь, совершаетъ грѣхъ,

<sup>1)</sup> Тракт. Baba Kamma, fol 37 в.

<sup>2)</sup> Maimonide, Sepher Mizvot, fol. 73. 4.

<sup>3)</sup> Explic. du Pentat., fol. 213 4.

<sup>4)</sup> Тракт Sanhedrin, fol. 76 в.

<sup>5)</sup> Тамъ же.

потому что онъ содѣйствуетъ могуществу нечестиваго» <sup>1)</sup>, говоритъ Маймонидъ. Рабби Жерухамъ (Jerucham) прибавляетъ: «Если гой имѣетъ свидѣтельство, доказывающее, что онъ далъ займы деньги еврею и если гой потеряетъ это свидѣтельство, то еврей, который найдетъ его, не долженъ возвращать его гою, потому что обязательство его брата потеряло свою силу въ тотъ моментъ, когда онъ нашелъ его. Если же еврей, который нашелъ вексель, пожелалъ бы возвратить его гою, то братъ его долженъ запретить ему дѣлать это, говоря: «Если ты желаешь святить имя Бога, то не дѣлай этого» <sup>2)</sup>.

Этотъ совѣтъ вполнѣ согласуется съ моралью Талмуда, потому что гой по Талмуду не имѣетъ права собственности, которая принадлежитъ однимъ только евреямъ. Еврей, который беретъ займы деньги у гоя, получаетъ только то, что ему принадлежитъ.

Тѣ же самыя правила преподаются Талмудомъ и на счетъ торговли: «Позволительно, говоритъ Талмудъ, брать проценты съ гоя, а также обманывать его при продажѣ какой-нибудь вещи, но если вы что-нибудь продаете вашему ближнему, т. е. еврею, если вы что-нибудь покупаете у него, то вы не должны обманывать» <sup>3)</sup>. Рабби Моисей (Moses) ясно говоритъ: «Если гой, рассчитываясь, ошибется въ счетъ денегъ, пусть еврей скажетъ: «Я ничего не знаю». Но я не совѣтую вводить гою въ ошибку, потому что онъ можетъ сдѣлать эту ошибку съ намѣреніемъ испытать еврея <sup>4)</sup>. Послѣ этого становится понятнымъ то, что писалъ рабби Бренцъ (Brentz). Если бы евреи путешествовали въ продолженіи цѣлой недѣли и обманывали христіанъ направо и налѣво, то пусть въ субботу они соберутся и воздадутъ славу Богу, говоря: «Нужно вырвать сердце у гоевъ и убить лучшаго изъ христіанъ» <sup>5)</sup>.

Государственными законами евреи, по правиламъ

<sup>1)</sup> Jad Chaz. hilch Gez.

<sup>2)</sup> Nethib, IV.

<sup>3)</sup> Тракт. Baba Mezia; fol. 61 a.

<sup>4)</sup> Sepher Mizvoth Gaddol.

<sup>5)</sup> Judenbalg, 21.

Талмуда, должны пользоваться такъ, чтобы извлекать изъ нихъ только выгоду для своего народа. На этотъ счетъ Талмудъ выражается очень ясно: «Если еврей имѣетъ судиться съ не-евреемъ, то вы должны содѣйствовать тому, чтобы тяжбу выигралъ вашъ братъ, и вы должны сказать иноплеменнику: «Такъ желаетъ нашъ законъ». Если законы страны благопріятны евреямъ, то вы должны также содѣйствовать тому, чтобы тяжбу выигралъ вашъ братъ, и должны сказать иноплеменнику: «Того требуетъ вашъ законъ». Но если не представится ни того, ни другого случая, то нужно иноплеменника опутать разными интригами такъ, чтобы еврей выигралъ дѣло <sup>1)</sup>. Рабби Акиба, которому принадлежитъ это правило, присовокупляетъ, что при этомъ дѣлѣ нужно быть осторожнымъ и дѣйствовать такъ, чтобы евреи не были дискредитированы.

## II.

То же самое различіе между іудеемъ-человѣкомъ и гоємъ-животнымъ, которое даетъ право еврею распоряжаться имуществомъ гоѣ, даетъ ему также право жизни и смерти надъ этимъ послѣднимъ (т. е. гоємъ). Рабби Маймонидъ говоритъ объ этомъ такъ: «Сказано не убивай, но это означаетъ, не убивай еврея, сына Израиля, но гои, еретики, не суть сыны Израилевы» <sup>2)</sup>. Итакъ, ихъ можно убивать съ покойною совѣстью, и это лучше дѣлать тогда, когда не угрожаетъ никакая опасность отвѣтственности: „Нужно убивать самаго почетнаго между идолопоклонниками“ <sup>3)</sup>, и еще: „Если вытягиваютъ гоѣ изъ ямы, въ которую онъ упалъ, то этимъ оказываютъ услугу идолопоклонству“ <sup>4)</sup>. Маймонидъ говоритъ: «Запрещается имѣть милосердіе къ идолопоклоннику, когда онъ погибаетъ въ рѣкѣ или въ какомъ-

<sup>1)</sup> Тракт. Baba Kamma, fol. 113 a.

<sup>2)</sup> Jad. Chag., hilch. Rozzachu hilch. Melachim.

<sup>3)</sup> Aboda Zara fol. 26 b. Masechu Sophanim, Perek. 15.

<sup>4)</sup> Тамъ же fol. 20 a.

нибудь другомъ мѣстѣ, и если онъ тонетъ, то не должны спасать его» <sup>1)</sup>).

Подобнымъ образомъ учатъ и всѣ другіе знаменитые толкователи Талмуда и особенно Абраванель. Этотъ послѣдній повелѣваетъ ненавидѣть, презирать и уничтожать всякаго, кто не принадлежитъ къ синагогѣ, или отлученъ отъ нея <sup>2)</sup>).

«Если еретикъ упадетъ въ яму, говоритъ онъ, то не вытягивай его; если въ ямѣ есть лѣстница, то ты ее вытащи оттуда; если около ямы находится камень, то ты брось его туда <sup>3)</sup>. Наконецъ, въ Талмудѣ имѣется правило, которое по своей жестокости напоминаетъ жестокость древнихъ поклонниковъ Молоха и которое въ достаточной степени объясняетъ тѣ ритуальныя преступленія евреевъ, которыя такъ часто имѣли мѣсто въ исторіи этого народа: „Тотъ, кто проливаетъ кровь юя, приноситъ жертву Богу“ <sup>4)</sup>.

Убить гоя составляетъ такую большую заслугу, что если при этомъ произошла ошибка, и вмѣсто гоя былъ бы убитъ еврей, то убійцѣ это не вѣняется въ вину, такъ какъ по Талмуду одно желаніе убить гоя ставится еврею въ большую заслугу. «Тотъ, кто, намѣреваясь убить животное, убиваетъ нечаянно человѣка, или тотъ, кто, желая убить гоя, по ошибкѣ убиваетъ еврея, не долженъ подвергаться наказанію <sup>5)</sup>); но гой, который намѣренно убиваетъ еврея, такъ виновенъ, какъ если бы

<sup>1)</sup> Jad. Chaz., hilch. Aboda Zara.

<sup>2)</sup> Rosch Emmünnä, fol. 9 a.

<sup>3)</sup> Aboda Zara, fol. 26 b.

<sup>4)</sup> Тракт. Sanhedrin, fol. 78 b.

<sup>5)</sup> Jalkut Simeoni, ad Pentat. fol. 245 col. 3. Midderach Bamidebar rabbä, p. 21.

По поводу этихъ словъ присяжный повѣренный Зарудный, при защитѣ еврея Бейлиса, обвинявшагося въ ритуальномъ убійствѣ Андрюши Юшинскаго въ Кіевѣ, въ своей рѣчи 26-го октября 1913 года сказалъ: „Фраза Талмуда: «Лучшаго изъ гоевъ умертви»,—не имѣетъ никакого значенія. Обвиняютъ Бейлиса, приводятъ рядъ свидѣтелей, что евреи суетились, доставали деньги, но къ Бейлису это отношенія не имѣетъ. Евреи суетились тѣмъ сильнѣе, чѣмъ болѣе они знали о ложности его обвиненія. При всемъ моемъ почтеніи къ еврейскому народу и при признаніи его недостатковъ, если бы я зналъ, что евреи употребляютъ ритуальную кровь, я первый бы сказалъ, что евреи должны быть изгнаны изъ Россіи“. Предсѣдатель останавливаетъ защитника („Нов. Вр.“ № 13516).

онъ уничтожилъ весь міръ»<sup>1)</sup>. Гой, который убиваетъ другого гою, долженъ считаться невиновнымъ, потому что онъ черезъ это убійство дѣлается прозелитомъ еврейства. Но если бы онъ убилъ еврея, то долженъ умереть, хотя бы и принялъ *обръзаніе*<sup>2)</sup>.

Подобно тому, какъ имущество и жизнь гою находятся въ полномъ распоряженіи еврея, также въ его распоряженіи находится и семья гою: его жена и дѣти. Моисей сказалъ: «Не пожелай жены ближняго твоего»; но жена ближняго—это жена еврея. Самые знаменитые толковники Талмуда раввины: Раши, Бахай, Леви, Жерсонъ (Gerson) согласны между собою въ томъ, что прелюбодѣянiя нѣтъ тамъ, гдѣ нѣтъ брака, но такъ какъ гои—это только животныя, то у нихъ и не можетъ быть брака, которое есть божественное установленіе.

На этомъ основаніи раввинъ Маймонидъ учитъ: „Позволительно прелюбодѣйствовать съ женою не—еврея“<sup>3)</sup>. И дѣйствительно, Талмудъ заключаетъ въ себѣ множество рассказовъ, въ которыхъ въ роли прелюбодѣевъ выступаютъ знаменитые раввины, напимѣръ, Елиезеръ, Нахманъ, Акиба, Меиръ (Meir), Тарфонъ (Tarphon) и др.<sup>4)</sup>

Чудовишно, Талмудъ разрѣшаетъ даже *садизмъ*: мужъ можетъ сдѣлать со своею женою все, что угодно, поступить съ нею такъ, какъ поступаютъ съ кускомъ мяса: изжарить, или сварить его, смотря по тому, что кому нравится. Въ Талмудѣ сохранился рассказъ, что къ одному раввину пришла женщина и стала жаловаться ему на содомическія дѣйствiя надъ нею ея мужа: „Дочь моя, сказалъ ей раввинъ, я не могу тебѣ нисколько помочь, потому что законъ принесть тебя въ жертву твоему мужу“. И замѣчательно, что это ученіе заключается не только въ старыхъ Талмудахъ, но находится въ Варшавскомъ изданіи Талмуда 1864 года<sup>5)</sup>. Наконецъ, Талмудъ зак-

1) Тракт. Sanhedrin, fol. 37 a.

2) Тамъ же fol. 71 b.

3) Jad. Chaz., hilch. Melachim.

4) Тракт. Jommâ, fol. 18.

5) Тракт. Nedarim, fol. 20 b.

лючаетъ въ себѣ такія гнусныя правила, которыя мы не рѣшаемся передать въ русскомъ переводѣ и приводимъ ихъ въ латинскомъ текстѣ: *Filia 3 annorum et diei unius, desponsatur per coitum; si autem infra 3 annos sit, perinde est, ac si quis digitum inderet in oculum (i. e. non est reus laesae virginitatis, quia signaculum recrescere, sicut oculos tactu digitu ad momentum tantum lacrimatur* <sup>1)</sup>. Далѣе, по мнѣнію Талмуда, всѣ христіане идолопоклонники, къ которымъ нужно примѣнять всѣ тѣ жестокія мѣры, какія примѣняются къ идолопоклонникамъ <sup>2)</sup>. Христіане тѣмъ болѣе виновны въ идолопоклонствѣ, что они почитаютъ за Бога нечестиваго „іудея ренегата“, Котораго самая память должна быть уничтожена <sup>3)</sup>. Вотъ почему рабби Раши съ гнѣвомъ восклицаетъ: «Нужно *зартзатъ* (egorger) самаго лучшаго между христіанами» <sup>4)</sup>. Его мысль вполнѣ раздѣляетъ раввинъ Маймонидъ, этотъ орель синагоги, когда говоритъ: „Повелѣвается умерщвлять и бросать въ ровъ измѣнниковъ изъ среды еврейскаго народа и еретиковъ такихъ, какъ Исусъ изъ Назарета, и Его послѣдователей“ <sup>5)</sup>. Въ трактатѣ *Абода Цара* (Aboda Zara) говорится, что каждый іудей имѣетъ право устремляться на христіанъ и убивать ихъ вооруженною рукою. Но въ тѣхъ случаяхъ, когда іудеи достигли бы политическаго могущества и взяли бы въ свои руки всѣ функціи государственной жизни, они должны предать всѣхъ христіанъ смерти подъ какимъ-либо предлогомъ <sup>6)</sup>. Ради достиженія этого могущества, Талмудъ разрѣшаетъ евреямъ клятвопреступленія. Въ Талмудѣ имѣется слѣдующій разговоръ: *Саяди Іохананъ* (Iochanan) пользовался до вѣрїемъ одной дамы, которая довѣрила ему большой секретъ подъ великой клятвой, что онъ его никому не расскажетъ.—«Я не открою этого секрета и Богу Израи.

1) Тракт. Niddâ, fol. 47 b.

2) Aboda Zara, fol 2 a.

3) Aboda Zara, fol. 17 a.

4) Комментарій на „Исходъ“ (изд. Амстердамское).

5) Jad. Chaz, hilch. Adora Zara, Perek 10.

6) Jore Deâ, 158. Choschen Mischpat, 425.

ля»,—отвѣтилъ ей раввинъ. Дама ему повѣрила, но рабби Юхананъ про себя прибавилъ: „Богу Израиля я не открою секрета, но народу Израильскому открою“ <sup>1)</sup>. Талмудъ очень восхваляетъ эту изобрѣтательность раввина. Раввинъ Акиба рекомендуетъ евреямъ: когда они даютъ клятву не еврею, то про себя должны говорить: „Эта клятва не имѣетъ значенія“ и тогда ихъ совѣсть будетъ спокойна <sup>2)</sup>. Но когда еврей совершитъ какое-нибудь большое преступленіе, а другой еврей будетъ привлеченъ въ качествѣ свидѣтеля противъ него, то этотъ послѣдній можетъ дать ложную клятву, пользуясь указанной оговоркой про себя, чтобы оправдать своего брата <sup>3)</sup>. Вотъ примѣръ еврейской клятвы: король изъ числа гоевъ требуетъ отъ еврея, чтобы онъ поклялся, что онъ не уйдетъ изъ его страны, еврей долженъ сказать про себя: «Сегодня я не уйду»; король требуетъ, чтобы еврей поклялся, что онъ никогда не убѣжитъ, еврей долженъ про себя сказать: да, но при такомъ-то условіи, потомъ выбрать какое-нибудь невозможное условіе, напримѣръ, если король сегодня не будетъ кушать <sup>4)</sup>. Такимъ способомъ евреи могутъ нарушать всякую свою клятву и сохранять спокойствіе совѣсти.

Мы привели цѣлый рядъ свидѣтельствъ изъ Талмуда, доказывающихъ ту злобу и ненависть, какими евреи проникнуты къ гоямъ (не-евреямъ). Мы не входимъ въ оцѣнку этихъ свидѣтельствъ и не дѣлаемъ изъ нихъ тѣхъ или иныхъ выводовъ. Пусть читатель сдѣлаетъ это самъ, на основаніи приведенныхъ нами данныхъ талмудической морали.

---

<sup>1)</sup> Тракт. Aboda Zara, 28 a.

<sup>2)</sup> Тракт. Gallá, 2.

<sup>3)</sup> Jore Deá, CCXXXII, 12 и 14.

<sup>4)</sup> Hagahoth Aschari.



## Замѣченныя опечатки:

Страница:	Строка:	Напечатано:	Слѣдуетъ читать:
8	8 св(ерху)	безконечнымъ	безконечнымъ,
23	3 св.	исияно	истинно
26	18 св	называвшееся	называвшееся
34	12 св(изу)	можетъ	можетъ
35	7 сн.	гх	гл.
35	7 сн.	ста	стр.
39	18 св	души,	души.
41	13 сн.	желаеть	желаешь
41	2 сн.	2)	3)
42	2 сн.	14)	11)
43	11 св.	8)	3)
43	2 сн.	2)	3)
46	13 св.	намъ,	намъ
47	1 сн.	ibip	ibid
50	10 сн.	<i>исихастскихъ</i>	<i>исихастскихъ</i>
56	11 сн.	о которымъ	о которомъ
57	13 сн.	должалъ	должался
68	5 св.	пслѣднее	послѣднее
68	13 сн.	неизреченной	неизреченной
73	13 сн.	безконецныхъ	безконечныхъ
86	14 св.	оаннь,	Иоаннь,
88	17 сн.	тооей	твоей
94	16	о,	о
95	16 сн.	своихъ	своихъ
96	4 сн.	любодренные	любомудренные
103	4 св.	(ἐνεργεία	(ἐνεργεία)
105	19 св.	искупленія	искупления
109	16 св.	исправленіа	исправление
110	10 св.	зависить	зависитъ
110	10 сн.	встрѣчается	встрѣчается
111	1 сн.	Ibid.	Ibid.
112	11 св.	Онъ	онъ
115	10 св.	φίλτρον»	«φίλτρον»
119	10	ὀλιχωῶ	ὀλιχωῶ
120	2 сн.	τοῦ	τοῦ
122	1 сн.	Ibid.	Ibid.
123	3 св.	медемъ,	медомъ
125	9 сн.	всего	сего
127	7 св.	говоря;	говоря:
127	19 св.	иной.	иной:
127	20 св.	дыханіе»:	дыханіе».
128	19 сн.	сердце	сердце
128	16 сн.	разнообразно	разнообразно
136	18 сн.	божественнаго	божественнаго
149	11 сн.	исключеніями,	исключеніями,
150	18 сн.	жизни	жизни
150	6 сн.	вмѣсто	вмѣсто
150	5 сн.	которымъ	которомъ
158	19 св.	этого	это
162	19 сн.	предаются	предаваться
163	8 сн.	божественный	божественный
164	6 св.	преобразъ	преобразъ
175	9 сн.	выраженъ	выражена
178	3 сн.	любить	любить
183	13 св.	спрашиваютъ	спрашиваютъ
195	9 сн.	лѣсить	лѣстить
194	2 сн.	такой,	такой
195	7 св.	возратиться	возратиться
195	18 сн.	вѣрить	вѣрить
202	8 сн.	иллюстрировали	иллюстрировали-бы
203	12 сн.	горить	говорить
207	19 св.	разумомъ.	разумомъ.
219	16 сн.	заключающія,	заключающія
224	7 св.	своеобразной	своеобразный
240	13 сн.	управлять	управлять
258	4 сн.	поставить	поставить
262	14 св.	самодѣятельному	самодѣятельному
268	2 св.	Онъ:	Онъ:
271	18 св.	Моисей	Моисей
278	14 св.	творить	творить
280	13 св.	прородѣ	природѣ
299	1 св.	пониманія	пониманія
311	19 св.	соціалисти	соціалисты
313	5 сн.	officiis	officiis
326	2 сн.	esslesiae	ecclesiae
338	1 сн.	sis	cit

338	2 сн.	slit	cit
339	4 св.	Satisfactiōne	Satisfactiōne
339	18 сн.	Котолическое	Католическое
342	9 сн.	онп	они
343	13 сн.	Сокольскому	Соколовскому
344	14 св.	Filiobue	Filioque
345	7 сн.	Iustificat	Iustificat.
349	1 сн.	Algust	August.
361	7 сн.	Iustificant,	Iustificant
362	14 св.	κατεστολίσατο)	(κατεστολίσατο)
362	3 сн.	Significatio	Significatio
366	11 св.	которы	который
368	7 сн.	мириться	мирится
368	1 сн.	Tureogreciae	Turcogreciae
371	10 сн.	обремѣнять	обременять
381	1 сн.	Egyptien	Egyptien
382	12 св.	все	всѣ
383	14 сн.	Коранъ	Коранъ
384	1 сн.	Ferier	Fevrier
385	13 сн.	панидійскую	панидійскую
386	8 св.	примить	приметь
387	17 сн.	Современенному	Современному
393	4 св.	mnsulman	musulman
393	20 св.	увольнени	увольненіе
394	11 св.	возратить	возвратить.
396	2 сн.	свѣдѣнікмъ	свѣдѣніямъ
397	3 сн.	считатся	считается
400	9 св.	гѡѡ8	1908
411	8 сн.	Школьнѡ	Школьно
416	14 св.	Человѣчсство	Человѣчество
419	4 сн.	ваніе	ваніе
421	13 сн.	пустить	стить
424	1 св.	на	на—
425	2 св.	не съ, тѣмъ	не съ тѣмъ,
425	2 сн.	баптистовъ	баптистовъ
443	17 сн.	первратно	превратно.
444	7 св.	сектантсва	сектантства
447	1 св.	понимаемый	понимаемый“
454	9 св.	подробно	подробно
454	13 сн.	положительное	положительное
454	13 сн.	на пстановленіе	на постановленіе
465	7 св.	у насъ	«у насъ
467	8 св.	православня	православная
474	6 св.	особеное	особенное
479	6 св.	тебѣ,	тебѣ
479	13 св.	<i>плоти</i>	<i>плоти</i>
480	5 св.	эти	это
488	13 сн.	протстантовъ	протестантовъ
490	4 св.	высокопостав- денныя	высокопоставленныя
490	13 сн.	не носятъ	не носятъ
491	18 сн.	вегетаріанцы	вегетеріанцы
491	13 сн.	распадшіемъ	распадениемъ
495	7 сн.	положитсльно	положительно
499	13 сн.	яодорода	водорода
500	3 сн.	такъ,	такъ
502	8 сн.	матерій	матерей
507	12 св.	двадцать	двадцать
508	16 св.	прихола	прихода
508	13 сн.	членъ	членъ
509	17 св.	результааты	результаты
509	10 сн.	миссіонеры	миссіонеры
511	4 сн.	касаетея	касается
512	15 св.	сань	сань
518	3 сн.	полагаютъ	помогаютъ
521	1 св.	лишсныхъ	лишенныхъ
528	16 сн.	заглавіемъ;	заглавіемъ:
528	12 сн.	Питтбургъ	Питтсбургъ
541	17 св.	и	и
543	4 сс.	водворилса	водворился
546	4 сн.	Вюльфинг	Вюльфингъ
547	18 сн.	энтуніазмъ	Энтузіазмъ
547	3 сн.	Insprierten	Inspirierten
554	9 св.	пересилился	переселился
561	5 св.	большое	большее
579	13 сн.	возвращаетъ	возражаетъ
584	4 сн.	Pentateuque	Pentateuque
585	9 сн.	По	Но